

Praktische Theologie im Kontext des Politischen

Notizen zur Berliner Situation in den 1960er Jahren

Einige biographische Angaben seien vorausgeschickt: 1959 habe ich in Tübingen mit dem Theologiestudium begonnen. 1960/61 wechselte ich nach Berlin an die Kirchliche Hochschule und die FU. Drei Semester in Heidelberg und Hamburg abgerechnet, habe ich von 1960 bis 1978 in Berlin gelebt, als Student, Hilfsassistent und als wissenschaftlicher Assistent bei Martin Fischer, dem damals einzigen Praktischen Theologen an der „Ki-Ho“, wie die Kirchliche Hochschule in Berlin-Zehlendorf allgemein bezeichnet wurde. Mein Vorgänger als Assistent bei Martin Fischer war Yorick Spiegel, dem ich wesentliche Impulse in der ersten Zeit verdanke. In Berlin wurde ich dann in Praktischer Theologie promoviert¹, um sodann in Berlin-Spandau in den Jahren 1971–1978 als Pfarrer im „Teampfarramt“ der Kirchengemeinde „Heerstraße Nord“ in Staaken mitzuarbeiten.² Das Konzept dieser Arbeit nahm Grundideen von Ernst Lange³ auf und versuchte, sie als Gemeinwesenarbeit in der Neubausiedlung umzusetzen.⁴

1978 folgte ich einem Ruf auf eine neu geschaffene Professur für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt „Außerschulische Religionspädagogik“ am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

Diese Daten füge ich an, um zu zeigen, dass ich das Glück hatte, *Berlin noch vor dem Mauerbau* als Ort wahrzunehmen, in dem Theologie an vier Orten professionell betrieben wurde:

- 1.) in Zehlendorf an der „KiHo“. Hier lehrten Martin Fischer und, von 1963 bis 1965, Ernst Lange als Praktische Theologen.
- 2.) In Dahlem lehrte Helmut Gollwitzer an der Freien Universität Berlin. Er pflegte den interdisziplinären Dialog, z. B. mit dem Philosophen Wilhelm

¹ Wolfgang Grünberg, *Homiletik und Rhetorik. Zur Frage einer sachgemäßen Verhältnisbestimmung*, Gütersloh 1973.

² Die Evangelische Gemeinde Heerstraße Nord wurde rechtlich 1969 geschaffen. Die für ursprünglich 20.000 Einwohner geplante Neubausiedlung heißt offiziell „Rudolf Wissel Siedlung“.

³ Vgl. Ernst Lange u. a., *Bilanz 1965. Die evangelische Gemeinde am Brunsbütteler Damm vom 1. Februar 1960 bis 1. November 1965. Eine Dokumentation*, Manuskriptdruck 1966.

⁴ Vgl. Wolfgang Grünberg u. a., *Gemeindeaufbau und Gemeinwesenarbeit. Bilanz 71 der Evangelischen Gemeinde Heerstraße Nord, Gelnhausen – Berlin 1972*.

Weisedel und vielen anderen und erreichte damit eine große Aufmerksamkeit. Viele Studierende der KiHo „pilgerten“ dorthin.

- 3.) In Berlin-Mitte – im westlichen Sprachgebrauch also in „Ost-Berlin“ – in der Borsigstr. lag das in kirchlicher Trägerschaft befindliche sog. „Sprachenkonvikt“, in dem es offiziell vor allem um Sprachkurse in Latein, Griechisch und Hebräisch für zukünftige Theologiestudierende ging. De facto war das Konvikt aber schon eine inoffizielle Kirchliche Hochschule, an der bereits auch die theologischen Disziplinen in der Lehre mitarbeiteten. Dort wirkte u. a. – als wissenschaftlicher Assistent – auch Eberhard Jüngel.
- 4.) An der Humboldt-Universität gab es schließlich noch die „Sektion Theologie“. Dort lehrten u. a. der Systematiker Heinrich Vogel⁵ und als Praktische Theologen Hans-Heinrich Jensen und später Heiner Fink.

1. Politisierung und Polarisierung nach 1961

Nach dem 13. August 1961 führte kein Weg an einer Art „Zwangs-Politisierung“ der Berliner vorbei. Die eingewohnten West-Berliner hatten schon seit der Berlinblockade 1948 ein klar definiertes, polarisiertes Weltbild, das durch den 17. Juni 1953 und erst recht durch den 13. August 1961 noch verstärkt wurde: *Der Osten ist Elend und Diktatur, der Westen Freiheit und Wohlstand*. Die wichtigsten öffentlichen Medien, *RIAS*⁶ und *Springerpresse* im Westen, das *Neue Deutschland* und der *Berliner Rundfunk* in *Adlershof* im Osten, verstärkten die Feindbilder bis ins Groteske. Die fluktuierende, aber relativ große Gruppe westdeutscher Studierender, die zum Studium und wegen der staatsrechtlich umstrittenen Situation West-Berlins an der Nahtstelle des Kalten Krieges kam, war wegen der Privilegien ihres *Passes der Bundesrepublik Deutschland* (im Ostjargon: „BRD“) eine begehrte Minderheit. Denn der Pass der „BRD“, den Berliner nicht bekamen, ermöglichte auch nach dem 13. August 1961, sich mittels eines an der Grenze ausgestellten Tagesvisums bis zu 24 Stunden in Ost-Berlin aufzuhalten. Die privilegierten westdeutschen Pass-Besitzer wurden freilich beidseitig, von Antikommunisten wie von Kommunisten, auch mit Misstrauen und manchmal mit Neid beäugt.

Wer an der Kirchlichen Hochschule in Zehlendorf wohnte und studierte, bekam die Einmauerung von ganz West-Berlin nach dem 13. August 1961 drastisch mit. Von meinem untervermieteten Privatzimmer in Berlin-Zehlendorf

⁵ Heinrich Vogel wohnte in West-Berlin, lehrte aber als Professor an der Humboldt-Universität. Ob solcher höchst komplexer Besonderheiten titulierte er sich selbstironisch auch als „rara avis“, als seltsamer Vogel.

⁶ „Radio im Amerikanischen Sektor“.

sah ich auf die auch nachts beleuchteten Grenzanlagen zwischen West-Berlin und Kleinmachnow, die schleunigst ausgebaut und hermetisch verschlossen wurden. Leuchtraketen stiegen dann und wann auf. Von beiden Seiten aus wurden Plakatwände und Lautsprecheranlagen mit riesigen Verstärkern in Richtung des jeweils feindlichen Lagers aufgestellt. Sie dienten der wechselseitigen Propaganda bzw. der Störung der (feindlichen) Propaganda – oft mitten in der Nacht. Der Kalte Krieg war ebenso bizarr wie laut. Auch Hundegekläff und vereinzelte Schüsse gehörten zur fatalen „Begleitmusik“.

Diese Situation, die viele West-Berliner traumatisierte, führte bei den west-deutschen Studierenden zu einer doppelten Politisierung. Sie vollzog sich auf zwei Ebenen: Auf der existentiell-individuellen wie auf der Ebene der theoretischen Urteilsbildung im Blick auf die Gründe und Folgen der Teilung Deutschlands in Ost und West.

Auf der theoretischen Ebene wurde schnell deutlich, dass außer Helmut Gollwitzer kaum ein Lehrer der Theologie es als *politische und theologische Pflicht* ansah, Basis-Texte von Karl Marx zu lesen und in theologische Diskussionen einzubringen. Gollwitzer, *Golli* genannt, plädierte vehement dafür, dass die Theologie vor allem die Frühschriften von Karl Marx⁷, die erstmals 1953 zugänglich wurden, zur Kenntnis nehmen solle. Bekanntlich waren diese Texte in der offiziellen Ostberliner Marx-Engels-Gesamtausgabe der DDR nicht enthalten. Gollwitzer selbst gab dann, die „Freie Universität“ beim Namen nehmend, „Marxismusstudien“⁸ heraus, ein Unternehmen, das sowohl im Westen wie im Osten mit Skepsis und Unverständnis aufgenommen wurde. Bei den intensiven Grenzkontrollen auf dem Weg nach Ost-Berlin wurden auch diese Studien in der Regel sofort konfisziert.

So entstanden freiwillige studentische Lektürekurse, z. B. zur marxistischen Religionskritik. Yorick Spiegel, mittlerweile Assistent beim Religionssoziologen Dietrich Goldschmidt an der Kirchlichen Hochschule, war es u. a., der solche Zirkel anregte, denen ich mich anschloss. Marx' frühe Texte sind, auch 2009 wieder gelesen, bis heute aktuell und meines Erachtens bleibende Herausforderungen für die Theologie. Ich konzentriere mich im Folgenden auf Passagen aus der von Marx 1843/44, also wenige Jahre vor der 1848er Revolution, verfassten „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“⁹:

⁷ Vgl. Karl Marx, Die Frühschriften, hg. v. Siegfried Landshut, Stuttgart 1953.

⁸ So z. B. Helmut Gollwitzer, Die Marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, in Marxismusstudien 4 (1962) 14–19. Vgl. auch ders., Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, Gütersloh 1965 (150 Seiten).

⁹ Karl Marx, Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie, in: ders., Frühschriften (s. Anm. 7) 20–149. Gerade dieser Text – die vielen Unterstreichungen zeigen es – löste damals große Debatten unter uns Studierenden aus.

„Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: *Der Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die *Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewusstsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. [...] Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein die Religion ist*. Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerplückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt.

Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. [...] Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.“¹⁰

„Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch *das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ*, *alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“¹¹

„Selbst historisch hat die theoretische Emanzipation eine spezifisch praktische Bedeutung für Deutschland. Deutschlands *revolutionäre* Vergangenheit ist nämlich theoretisch, es ist die *Reformation*. Wie damals der *Mönch*, so ist es jetzt der Philosoph, in dessen Hirn die Revolution beginnt. *Luther* hat allerdings die Knechtschaft aus *Devotion* besiegt, weil er die Knechtschaft aus *Überzeugung* an ihre Stelle gesetzt hat. Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äußeren Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum inneren Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz in Ketten gelegt.

Aber, wenn der Protestantismus nicht die wahre Lösung, so war er die wahre Stellung der Aufgabe. Es galt nun nicht mehr den Kampf des Laien mit dem *Pfaffen außer ihm*, es galt den Kampf *mit seinem eigenen inneren Pfaffen*, seiner pfäffischen Natur.“¹²

Hier ist nicht Zeit und Raum, diesen Text oder ähnlich theologisch *und* politisch relevante Texte zu interpretieren. Aber vielen wurde damals ein doppelter Widerspruch unabweisbar:

¹⁰ Marx, Kritik (s. Anm. 9) 207–209 (Hervorhebungen: im Original).

¹¹ Marx, Kritik (s. Anm. 9) 216.

¹² Marx, Kritik (s. Anm. 9) 217.

Einmal der Widerspruch zwischen dem emanzipatorischen Pathos der frühen Texte von Karl Marx und einer DDR-Politik, die sich mit dem sog. *antifaschistischen Schutzwall* einmauern musste, um ihr Volk weiter gewaltsam in Unmündigkeit und Abhängigkeit zu halten. So entstand die damals geläufige Argumentationsfigur: *Die gute und emanzipatorische sozialistische Idee sei zu trennen vom (miesem) real existierenden Sozialismus*, eine Gedankenfigur, die Marx vermutlich nur mit Spott als typisch deutsch und idealistisch quittiert hätte.

Zum anderen war auch der Widerspruch zwischen dem Erbe der politisch erzkonservativen und obrigkeitsgestützten preußischen Staatskirche und den freiheitlichen Traditionen beider Testamente unübersehbar. Was bedeutete das Kerygma des Aufbruchs, des Exodus, das über die Theologie der Befreiung in Lateinamerika als ökumenische Herausforderung auch in Berlin diskutiert wurde? Wie war die im Glauben geschenkte Freiheit (Gal 5,1) in dieser Situation theologisch und politisch zu bewähren? Worin bestand die bleibende Relevanz der politischen und theologischen Erfahrungen der Bekennenden Kirche?

So führte politische Sensibilisierung und theologische Orientierungssuche einmal zur Kritik der real existierenden Kirche mit ihrem traditionell obrigkeitlichen Habitus, zum anderen aber auch zum Plädoyer für eine grundlegende Kirchenreform auf der Basis einer radikalen Demokratisierung auf allen Ebenen.

In der Zeit 1961–1965 kamen spezifische Erfahrungen auf der subjektiven Ebene hinzu: Studierende mit westdeutschem Pass waren, wie erwähnt, die Einzigen, für die die Mauer noch etwas durchlässig blieb. Also sollten und wollten viele westdeutsche Studierende aus Solidarität die Folgen der Abgrenzung bzw. Ausgrenzung abmildern und z. B. im Sprachenkonvikt eine theologische Bibliothek aufbauen, damit dieses, wenn schon nicht de jure, so doch immerhin de facto als Kirchliche Hochschule in Berlin-Ost fungieren könnte.

Für jeden, der z. B. über den S-Bahnhof Friedrichstraße in die *Hauptstadt der DDR* ein- oder bei der Rückkehr über den sog. *Tränenpalast* wieder ausreiste, wurden die immer schärferen Kontrollen zu Grenzerfahrungen der besonderen Art. Viele Studierende wurden auf Zeit semiprofessionelle Schmuggler und Kuriere, die mit *Druckerzeugnissen*, also mit Zeitungen und Büchern, im Einzelfall auch mit gefälschten Pässen für potenzielle Republikflüchtige im versteckten Gepäck, auf wechselnden Pfaden ins andere Berlin zu gelangen versuchten. Für Kurierdienste aller Art musste eine Kompetenz erworben werden, die nicht leicht, aber notwendig war, nämlich überzeugend lügen zu können, ohne rot oder nervös zu werden. Diese praktischen Erfahrungen führten *zur inneren Politisierung des Gewissens*: cui bono? Wem nützt, wem schadet man? Der Slogan: *Das Private ist politisch* avancierte zu

einer Schlüssel Formulierung, die den eigenen bürgerlichen Habitus analysierte und häufig genug als naiv und politisch gefährlich einstuft.

Alle Vollzüge des privat-individuellen wie auch des öffentlichen Handelns in Kirche, Universität und Politik wurden als konkret gesellschaftlich bedingt *erlebt und im Einzelfall auch erlitten*. Wo in der Reflexion die gesellschaftliche Verortung allen Handelns und Studierens aber so erlebt und reflektiert wurde, leuchtete die *Unterscheidung von Kirche und Welt immer weniger ein*. Sie zerfiel Stück um Stück. Kirchliches Handeln konnte mittels eines analytisch immer umfassender ausgearbeiteten (neomarxistischen) Theoriekonzepts in seiner gesellschaftlichen Verflochtenheit in Interessen und Machtverhältnisse differenziert analysiert und sodann entsprechend legitimiert oder delegitimiert werden.

Die innere Politisierung operierte, methodisch gesehen, damit, immer schärfer auf offene oder auch verdeckte Widersprüche gesellschaftlicher, kirchlicher, aber auch mentaler Art zu achten. Bei entsprechender Marxlektüre hatte man genügend Kategorien an der Hand, den realen DDR-Sozialismus *und* die Restaurationsphase der Adenauerzeit gemeinsam und genüsslich zu entmythologisieren bzw. zu destruieren. Das große Thema der mittleren und späteren 60er Jahre war damit inauguriert: *Reform oder Revolte versus Restauration in Theorie und Praxis der ostdeutschen und der westdeutschen Gesellschaft und deren Spiegelungen in den Kirchen in Ost und West*. Das Kirchenthema hatte sich unter der Hand fast zu einer Unterkategorie der gesellschaftlichen Analyse gewandelt. In den Jahren 1961–1965 wurden, im Kontext des geteilten, nein *doppelten* Berlin, jene Kategorien, Kriterien und Strategien *auf handlungspraktischer und auf theoretischer Ebene* ausgebildet, die dann in der Studentenrevolte der 68er Jahre die Szene in Berlin und anderswo beherrschten: *Aktion und Reflexion, Provokation und Diskussion usw.*

Vor diesem Hintergrund sind drei unterscheidbare Ansätze zum Selbstverständnis der Praktischen Theologie in Berlin zu unterscheiden:

- die Erben aus der Tradition der Bekennenden Kirche; dafür steht hier Dr. theol. h. c. *Martin Fischer* DD,
- die Ökumeniker und Kirchenreformer; dafür steht hier Dr. theol. h. c. *Ernst Lange*¹³,
- die radikalen sozialistischen Systemkritiker; dafür stehen hier die Gruppen, die sich zu den sog. *Celler Konferenzen* zusammengeschlossen hatten.

¹³ An dieser Stelle darf vielleicht darauf hingewiesen werden, dass sowohl Martin Fischer 1958 als auch Ernst Lange 1972 von der Tübinger Theologischen Fakultät die Würde eines theologischen Ehrendoktors verliehen wurden. Martin Fischer wurde zusätzlich die Würde eines *Doctor of Divinity* des Eden Theological Seminary in Webster Groves, Missouri verliehen.

Letzteren gehe ich im Folgenden nicht mehr nach, da deren Politikverständnis sich so totalisierte, dass Theologie und insbesondere die Praktische Theologie ausschließlich nur noch gesellschaftlich funktional definiert, bewertet und entwickelt wurden.

2. Das Erbe der Bekennenden Kirche:

Praktische Theologie und Politik bei Martin Fischer

Martin Fischer dürfte heute, wenn überhaupt, lediglich als langjähriger Herausgeber der Göttinger Predigtmeditationen bekannt sein. Für unser Thema weit wichtiger sind seine kirchentheoretischen bzw. ekklesiologischen Aufsätze. Auf zwei programmatische möchte ich im Folgenden jedenfalls hinweisen¹⁴:

1. „Die notwendige Beziehung aller Theologie auf die Kirche in ihrer Bedeutung für die Praktische Theologie bei Schleiermacher“¹⁵ und
2. „Theologie und Kirchenleitung“¹⁶.

Am Ende des erstgenannten Aufsatzes, als Abschluss seiner ausführlichen, kritischen Darstellung und Würdigung Schleiermachers summiert Fischer seinen eigenen, an Schleiermacher *und* Karl Barth orientierten Ansatz wie folgt:

„Theologie ist Mittel der Treue gegen den Herrn der Kirche.

Sie stellt das Gedächtnis der Kirche dar.

Sie ist durch ihr Objekt, die Offenbarung in Christus, bestimmt.

Sie sucht verbindliche Erkenntnis ihrer Wahrheit.

Weil und insofern diese Wahrheit: Jesus Christus, zur Predigt und Praxis zwingt, mündet alle Theologie in der Praktischen Theologie und ihrer kirchlichen Relevanz.

Nicht alle Theologie ist Praktisch-kirchliche Theologie. Aber alle Theologie hat ein Gefälle zur Praktischen Theologie.

Theologie hört auf, Theologie zu sein, wenn sie ihren Grund und ihre Mitte nicht an der Offenbarung Gottes in Christus hat. Nicht die Kirche (Schleiermacher KD § 6),

¹⁴ Es kann im Folgenden nicht darum gehen, ein theologisches Portrait Fischers – oder auch Langes – auszubreiten. Mir geht es nur darum, auf die Wechselbeziehung des politischen Kontextes und der je eigenen theologischen Kontur in den 60er Jahren hinzuweisen. Vgl. die umfassenderen Ausführungen von Peter Bloth: Rede für Martin Fischer zum 60. Geburtstag am 9. August 1971, in: *Theologia Viatorum* XI (1966/1972) 273–295

¹⁵ Vgl. Martin Fischer, Die notwendige Beziehung aller Theologie auf die Kirche in ihrer Bedeutung für die Praktische Theologie bei Schleiermacher, in: *ThLZ* 75 (1950) 287–300. Wiederabgedruckt in: Martin Fischer, *Überlegungen zu Wort und Weg der Kirche*, Berlin 1963, 155–186.

¹⁶ Festvortrag zur 25. Jahrfeier der Kirchlichen Hochschule Berlin am 31.10.1960. Abgedruckt in: *EvTh* 21 (1961) 49–68 und in: Fischer, *Überlegungen* (s. Anm. 15) 187–220.

sondern Christus erhält die sinnvolle Einheit der Theologie als solcher. Ohne die lebenweckende Bezeugung des lebendigen Christus fallen die theologischen Disziplinen denjenigen Wissenschaften zu, denen sie ihrem Inhalt nach anzugehören scheinen. Die Praktische Theologie nützt die Ergebnisse aller theologischen Disziplinen. Sie ist die ‚Wissenschaft vom Aktuellwerden aller Wissenschaftlichen Theologie für die Praxis der Kirche‘ (Fendt).¹⁷

Diese Thesenreihe kann hier nicht angemessen entfaltet werden. Aber das Gefälle ist deutlich: Schleiermacher wird von Barth aus interpretiert und korrigiert.

Mündlich pflegte Fischer in Seminaren diese Thesenreihe zu einer einzigen zu bündeln: „Die Theologie ist das Gewissen der Kirche – Die Kirche das Gewissen der Theologie.“¹⁸

Theologie und Kirche brauchen einander, aber sie sind nicht „Befehlsempfänger“ der jeweils anderen Instanz. Normative Instanz der Theologie ist Christus, wie er in der biblischen Verkündigung im Gewissen des Einzelnen gehört und verstanden wird. In diesem Sinn plädiert Fischer auch für die Universität als (von der Kirche unabhängigen) Ort für die wissenschaftliche Theologie, weil so ihre wechselseitige Freiheit – und ihr Wahrheitsanspruch im Horizont anderer wissenschaftlicher Wahrheitsansprüche – am ehesten gewahrt bleibt. Zugleich kämpft Fischer für die Fortführung der Kirchlichen Hochschule Berlin, die 1935 als illegale Hochschule der BK gegründet, nach der Neugründung 1945–1961 gemeinsames Ausbildungsinstitut für Pfarramtstudierende aus Ost und West war.

In den programmatischen Thesen wird der – für Fischer notwendige – Politikbezug nicht direkt erwähnt. Aber im normativen Rekurs auf Christus als Quelle und Norm aller Theologie und der Kirche ist der Politikbezug impliziert. Fischer beruft sich dabei ausdrücklich auf Barmen.

Nicht eine „bestimmte Glaubensweise, d. h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewusstseins“ (KD § 1) konstituiert Kirche oder Theologie, sondern Jesus Christus als das „eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“. So bekanntlich Barmen I. Für Fischer ist das Gewissen, ganz lutherisch verstanden, das innere Ohr des Menschen, das bindet und befreit, beruft und sendet. Darum ist Theologie hörende Auslegung der biblischen Botschaft, die das Gewissen trifft und bevollmächtigt, öffentlich zu predigen.

¹⁷ Martin Fischer, Die notwendige Beziehung aller Theologie auf die Kirche in ihrer Bedeutung für die Praktische Theologie bei Schleiermacher, in: ders., Überlegungen (s. Anm. 15) 185f.

¹⁸ Ein schriftlicher Fundort ist mir nicht bekannt. Der Sache nach berührt sie sich mit zentralen Gedanken von Eugen Rosenstock-Huessy in seiner Schrift: Das Geheimnis der Universität, Stuttgart 1958, auf die Fischer des Öfteren Bezug nahm.

Das hat Konsequenzen für das Verhältnis von Praktischer Theologie und Kirchenleitung:

„Man darf die Praktische Theologie nicht als Platzhalter der Interessen der Kirchenleitung im Ganzen der Theologie missverstehen. [...] Wohl aber hat die Praktische Theologie die anderen theologischen Disziplinen darauf zu befragen, wie sie für Praxis und Kirchenleitung relevant werden. [...] Die Praktische Theologie versetzt nicht die Ergebnisse der anderen Disziplinen in einen fremden Bereich, etwa aus der reinen Forschung in fragwürdige Experimente der Praxis, sondern er [sc.: *der Praktische Theologe*] lehrt, indem er auf die Relevanz für Praxis achtet, die Eigenart aller Theologie im Auge zu behalten! Theologische Arbeit will der Selbstoffenbarung Gottes an Menschen gerecht werden. Diese Selbstoffenbarung ist kein vergangenes Faktum mit einem leiser werdenden Widerhall auf große Ereignisse der Vergangenheit, sondern die Selbstoffenbarung will heute wirksam werden, will geglaubt, will bezeugt werden. Theologie, die nicht dafür geöffnet wäre, hätte ihren Gegenstand verfehlt!“¹⁹

Praxis ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. Theologische Praxis ist aktives Forschen nach dem, was Gottes Selbstoffenbarung vor Ort dem eigenen, an der biblischen Tradition geschulten Gewissen sagt. Das geht nicht ohne theologisch reflektierte Urteilsfähigkeit, aber auch nicht – und das überrascht – ohne „Phantasie“.

Praxis ist also doppelt zu lesen: als Gesetz, das tötet, zerstört, *und* als Ort der Ermutigung, der Befreiung, des Trostes. *Praxis ist ein stummer Schrei.* Ihn gilt es zu entschlüsseln. Das ist praktisch-theologisches Forschen. Dazu braucht man Phantasie und ein gebildetes Gewissen.

Die Situation der Bekennenden Kirche und der Kirche im Sozialismus der DDR war dadurch gekennzeichnet, dass anderen – und darum auch einem selbst – das Lachen vergehen konnte. Darum, denke ich, mussten die Studierenden in jedem Homiletischen Seminar lernen: „*propheteúein* übersetzt Luther mit Predigen“. Die Situation schreit: Die Predigt wird zur prophetischen Klage oder Anklage.²⁰

Im Berlin der mittleren und späten 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts konnte man an Helmut Gollwitzer, Kurt Scharf, am Ende auch Heinrich Albertz und Martin Fischer, die sich regelmäßig trafen, erkennen, dass für sie *das Faktum der Selbstoffenbarung Gottes in Christus als gegenwärtiges und nicht als historisches Geschehen erfahren und gedacht wurde.* Das machte die Tiefe und persönliche wie politische Standfestigkeit ihrer Frömmigkeit aus. Sie lebten von der Erfahrung des *Christus præsens* im Wortgeschehen oder – mit dem ebenfalls in Berlin an der Kirchlichen Hochschule damals lehrenden Ernst Fuchs gesprochen – im *Sprachereignis*. Dieses ist als Ge-

¹⁹ Fischer, Überlegungen (s. Anm. 15) 210f.

²⁰ Mit gleichem Pathos darf freilich heute auch Folgendes gedacht und gesagt werden: Die Situation lacht – etwa bei einer Taufe – und die Predigt wird zu einem Danklied.

schenk tiefer innerer Freiheit und zugleich als Vollmacht zum *freien, dem Gewissen gemäßen Handeln* zu verstehen.

Daraus erwachsen Angstfreiheit auf der persönlichen Ebene und auf der politischen Ebene kluge, stellvertretende Initiativen in den dramatischen Zuspitzungen der Konflikte der 68er-Zeit, z. B. beim Anmelden von Demonstrationen (durch die ESG) in den späten 60er Jahren in der damals kochenden und in sich gespaltenen „Frontstadt Berlin“. Ohne Scharf, Gollwitzer, Fischer und andere, die angstfrei zwischen die Fronten gingen, hätte es vermutlich mehr Opfer gegeben als Benno Ohnesorg und Rudi Dutschke.²¹

3. Ökumene und Kirchenreform:

Praktische Theologie und Politik bei Ernst Lange

In einem Brief an Ulrich Kabitz²² vom 5. Juni 1967 aus Rottenbuch schreibt Ernst Lange:

„Ich habe eine Frage. Um die Jahreswende mußte ich vor der Ev. Akademie und vor der Kreissynode Spandau zwei Vorträge halten zum Thema: ‚Von der Anpassung der Kirche‘²³.

Sie sind beide nicht sonderlich gelungen. Ich bin aber dabei auf ein für meine Begriffe sehr folgenschweres Problem gestoßen, nämlich auf die Frage, wieweit die Barmer Entscheidungen heute eine ernsthafte Erörterung des Anpassungsproblems, eine theologische Erörterung, verhindern. Und zwar denke ich dabei nicht an die Ebene theologischer Reflexion. Ich habe vielmehr den Eindruck, daß bei Kirchenleitungen, Pastoren und Kerngemeinden durch den groß angelegten ‚Anpassungsversuch‘ des ‚Kulturchristentums‘ und der ‚DC‘ ein gleichsam vorthologisches Ressentiment gegen die Forderung der Zeitgemäßheit erzeugt worden ist, daß der Kirchenkampf in

²¹ Zum Kontext des theologischen Zeitgeistes sei weiter erwähnt, dass in den Jahren 1962–1965 bekanntlich in Rom das II. Vatikanische Konzil als Reformkonzil tagte. 1964 erschien die „Theologie der Hoffnung“ von Jürgen Moltmann. Ebenfalls 1964 wurden wichtige Aufsätze von Johannes Christian Hoekendijk unter dem Titel „Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft“ herausgegeben. 1965 gab Jochen Margull die ökumenische Studie „Mission als Strukturprinzip“ heraus und Walter J. Hollenweger den Schlussbericht der westeuropäischen Studiengruppe unter dem programmatischen Titel „Die Kirche für andere – im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden“.

²² Dieser Brief wird abgedruckt in einer von Markus Ramm und Christian Gößinger besorgten Edition ausgewählter Briefe von Ernst Lange aus den Jahren 1942–1974, die kurz vor dem Abschluss steht. Sie wird entweder noch 2010 oder 2011 im Wichernverlag Berlin erscheinen. Titel und Seitenzahl stehen noch nicht endgültig fest. Im Folgenden zitiere ich sie als „Briefedition E. Lange“ mit Datum und Adressat des jeweiligen Briefes (im Text).

²³ Vgl. die Veröffentlichung dieses Vortrages in: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. v. Rüdiger Schloz, München 1981, 161–176.

dieser Sache eine Tabuzone hinterlassen hat, und daß darum die Dinge der Kirchenreform so vollständig im Sande verlaufen. Mindestens ist der Vorwurf vom ‚Ausverkauf der Kirche‘ in seiner Heftigkeit nur aus solchen Tabugefühlen zu verstehen. Man müßte also die Entscheidungen von Barmen daraufhin befragen, ob sie tatsächlich das Anpassungsproblem endgültig und negativ entschieden haben. Ich bin nicht dieser Ansicht [...]. Ich bin nun gerade dabei, einen Essay in dieser Sache zu schreiben. [...] Ich will [...] wirklich neu ansetzen und es wird wohl auf ein Manuskript von 100–120 Schreibmaschinenseiten hinauslaufen.“

Zwei Monate später heißt es in einem weiteren Brief an Ulrich Kabitz vom 23. August 1967²⁴:

„Nun ist das erste Kapitel (nein, das zweite, das über die DC) fertig, jedenfalls im Entwurf, und ich bekomme Angst, weil alles vorläufig so breit gerät [...] .Wenn mir gelingt, was ich mir vorstelle, wird es vielleicht ein gutes Buch [...].“

Der hier erwähnte Textentwurf scheint einstweilen verschollen. Lange schreibt daran nach dem Ende der Lehrtätigkeit an der Kirchlichen Hochschule, aber noch vor der Genfer Zeit. Der Text hätte wohl genauer beleuchtet, worum es hier geht: Wie denkt Lange den Zusammenhang zwischen Praktischer Theologie und Politik?

In Berlin hatte er seit 1958 darum gekämpft, in einem Experiment neue Formen und Strukturen der Kirche ausprobieren zu dürfen. 1960 beginnt dann das Experiment mit der sog. Ladenkirche. 1963 wurde Lange – auf Initiative von Martin Fischer – als zweiter Praktischer Theologe an die Kirchliche Hochschule berufen, und 1965, wenige Monate, nachdem er seine verspätete Antrittsvorlesung gehalten hatte, musste er resignieren und gab seine Professur „zurück“. Lange wollte zurück in die Gemeinde. In einem unglücklichen, lähmenden brieflichen Hin und Her mit dem Konsistorium wurde ihm bedeutet, dass er 1965 nicht einfach wieder direkt in sein altes Projekt einsteigen dürfe. Die alten Strukturen waren stärker. Langes theologische Reflexionen aus dieser Zeit sind fast alle dem Gegenwind abgerungen.

In einem Brief an den zuständigen Propst Schutzka vom 7. September 1965 (S. 30) schreibt er auf das Ansinnen des Konsistoriums, ihm eine neue Stelle in einer neu geplanten Satellitenstadt zu vermitteln, Folgendes:

„Ich könnte und würde mich keinesfalls auf einen Auftrag einlassen, der nicht die Chance der Wandlung der kirchlichen Strukturen enthält. Ich bin seit langem in dem Alter, in dem man sich endgültig schlüssig werden muß, worauf man schließlich hinaus soll und will. [...]

Dazu sollte ich die Arbeit am Brunsbütteler Damm (also die Ladenkirche) solange weiter tun können, bis sie zu einer gewissen Schlüssigkeit gekommen ist, sollte sie theologisch auswerten, mich möglichst gründlich über den weltweiten Vorgang des kirchlichen Strukturwandels informieren und die beiden literarischen Pläne weitertreiben, die

²⁴ Briefedition E. Lange (s. Anm. 22).

ich Ihnen nannte. Ich sollte mich aber nicht jetzt schon auf einen neuen, unübersehbaren Auftragszusammenhang einlassen, der mich einfach daran hindern würde, das, was ich nach soviel Krisen und Unterbrechungen vielleicht doch zu einem kleinen Nutzen der Kirche würde mitteilen können, ausreifen zu lassen. Gerade in den letzten Wochen bin ich in dieser Einsicht und diesem Plan von den verschiedensten Seiten her nachdrücklich bestärkt worden, so unter anderem von Hans Hoekendijk in Holland und vor ein paar Tagen durch Helmut Gollwitzer. [...] Ich möchte [...] herzlich bitten, daß ich nicht nur für einen Übergang an den Brunsbütteler Damm freigegeben werde.“²⁵

Dem wurde bekanntlich nicht stattgegeben. Der für unseren Zusammenhang hier wichtige Punkt ist Langes Hinweis auf den „weltweiten Vorgang des kirchlichen Strukturwandels“. Lange war von Anfang an Ökumeniker, und dies bestimmte seine Sicht der – notwendigen – politischen Dimension der Praktischen Theologie.

Gemessen an der massiv in beiden Teilen Berlins anwachsenden polarisierenden Rolle des Marxismus-Leninismus ist Langes Schweigen über den Marxismus beredt. Lange stand der Ost-Politik Willy Brands nahe, aber jedem Allmachtsanspruch des Politischen gegenüber war er nicht minder kritisch als der ebenfalls der Sozialdemokratie nahestehende – ältere – Martin Fischer. Zu dessen fast offenbarungspositivistisch hoch geschätztem und entsprechend interpretiertem Verständnis der Barmer Theologischen Erklärung ging Lange auf Distanz. Nicht die Diastase von Kirche und Welt war ihm das Entscheidende. Lange glaubte an die „verbesserliche Welt“.²⁶ Inbegriff der „Welt“ ist ihm die Großstadt, ihr biblischer Urtyp Ninive. In Jonas Flucht vor der Stadt und ihren Strukturen ist Langes eigene Kirchenkritik an ihrem tendenziellen „morphologischen Fundamentalismus“ ablesbar.²⁷ Die Welt ist geschichtlich. Sie ist veränderbar und gestaltbar. In diesem Sinne sind Kirchengemeinden diakonische Gemeinden: Sie sind – eingelassen in eine spezifische „Auftragssituation“ – zugleich Entwicklungshelfer lebendiger Stadtteile, die in Spiel und Antizipation der Verheißung schon hier und jetzt Raum geben. Sie sind zugleich kritische, aufklärerische Agenturen, die sowohl kompensatorischen oder lähmenden Vertröstungen entgentreten als auch messianisch-

²⁵ Briefedition E. Lange (s. Anm. 22).

²⁶ Vgl. Langes im Frühjahr und Herbst 1967 gehaltene Predigten über das Jonabuch unter dem programmatischen Titel: Die verbesserliche Welt – Möglichkeiten christlicher Rede erprobt an der Geschichte von Jona, Stuttgart 1968; dann wiederabgedruckt im Ernst-Lange-Lesebuch: Von der Utopie einer verbesserlichen Welt. Texte, hg. v. Georg Friedrich Pfäfflin – Helmut Ruppel, Berlin 1999, 82–125.

²⁷ Vgl. Wolfgang Grünberg, Die Stadt – Laboratorium der Zukunft, in: Barbara Deml-Groth – Karsten Dirks (Hg.), Ernst Lange weiterdenken. Impulse für die Kirche des 21. Jahrhunderts, Berlin 2007, 9–33. In diesem Beitrag bin ich im Einzelnen Analogien zwischen Ninive und impliziten Berlin-Hinweisen nachgegangen.

politische Klassenkampfparolen mit polarisierenden Verdammungs- bzw. Heilsparen kritisieren. Genau das aber spiegelte die Berliner Situation der späten 60er Jahre.

In einer unveröffentlichten Studie aus dem Nachlass Ernst Langes analysiert dieser die partikulare Gruppenmoral einzelner Befreiungsgruppen außerordentlich kritisch:

„Das unmittelbar drängende Problem solcher Bewegungen ist aber nicht die Auswanderung in den Welthorizont, sondern ganz im Gegenteil die Eingliederung in die jeweilige revolutionäre oder emanzipatorische örtliche Situation, nicht die Universalität, sondern die Gruppenidentität. Nicht: ‚Alle Menschen sind Brüder‘, sondern: ‚Black is beautiful!‘ oder: ‚Women Power!‘ als die Partikularität, die entschlossene Bereitschaft, die eigene Minderheit und ihr besonderes Elend zu wählen und sich ganz auf diese eine Befreiungsaufgabe zu konzentrieren. Das aber heißt eben auch Identifizierung mit einer besonderen, partikularen Moral, ob es sich nun um die moralische Tradition einheimischer Kulturen der Dritten Welt oder um die revolutionäre Moral der Großstadt-Gettos handelt.“²⁸

Ernst Lange dachte nie nur in der Polarität von Ost und West, wie es die Berliner Situation nahelegte. Er übertrug die Ost-West Spannung auch nicht einfach auf das Nord-Südgefälle. Sein Politikverständnis verdankt sich seinem Verständnis von Ökumene als der verheißenen *einen* Welt Gottes. Von dort her erwächst seine Kritik an einer Kirche in der Gefangenschaft ihrer traditionellen Strukturen, die politische und theologische Lernprozesse verhindern. Es ist eine Kritik, die an der Verheißung Maß nimmt. Demokratie und Ökumene waren für Lange in sich selbst Versprechungen, die weiterer Einlösung harren. Darum waren Experimente zur Erneuerung der Kirche wichtig. Darum sollten sich Kirchengemeinden – als Ensemble der Opfer – auch politisch, also zumeist lokalpolitisch – einbringen: um die größere Hoffnung für alle nicht zu verraten. Darum war Dietrich Bonhoeffer für Ernst Lange so wichtig, und so wurde seine spät gehaltene „Antrittsvorlesung“ über Dietrich Bonhoeffer nicht nur eine „Abschiedsvorlesung“, sondern ein bleibendes An-Denken an die Aufgabe der Kirche in der Welt, die jeder Generation neu aufgegeben ist: *Ecclesia est semper reformanda*.²⁹

²⁸ Markus Ramm – nach dem frühen Tod des Lehrers Prof. Dr. Martin Bröking-Bortfeld nun selbst Spiritus rector der Briefedition Ernst Lange – hat in seiner Dissertation (Verantwortlich leben. Entwicklungen in Ernst Langes Bildungskonzeptionen im Horizont von Theologie, Kirche und Gesellschaft, Regensburg 2005, 192, Anm. 721) diesen Fund aus Ernst Langes Nachlass, den Martin Bröking-Bortfeld und seine Mitarbeiter – eben auch Markus Ramm – in Regensburg gesammelt und ausgewertet haben, in seiner vorbildlich quellengesättigten Arbeit aufgegriffen und zugänglich gemacht. Ihm sei für diesen Hinweis ausdrücklich gedankt!

²⁹ Die Antrittsvorlesung vom 12. Mai 1965 trägt den Titel „Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart“; veröffentlicht in: EvTh

Ein Vergleich des Verständnisses von Politik und Praktischer Theologie bei Martin Fischer und Ernst Lange kann und braucht hier nicht geleistet werden. Ihre Gemeinsamkeiten sind größer, als beiden bewusst wurde. Langes berechtigte Kritik an einem gesetzlichen Verständnis von Barmen konnte Fischer nicht akzeptieren. In diesem Sinne blieb Fischer der Polarität von Kirche und Welt verhaftet, die seine Verwurzelung, aber auch seine Verwundungen im Kampf der Bekennenden Kirche spiegeln. Beide, Fischer wie Lange, repräsentieren ihre Kontexte und gehen zugleich über die geläufigen Antworten des Zeitgeistes hinaus. Beide waren biblische Theologen. Fischer war zugleich zeitlebens Kirchenpolitiker in kritischen Situationen. Ernst Lange war zeitlebens ein ökumenisch denkender und ökumenisch leidender Theologe im Geiste Bonhoeffers. Er war als sensibler und verletzlicher Zeitgenosse zugleich Autor mit großer Sprachkraft. Das Erbe beider Praktischer Theologen aus dem Berlin der 60er Jahre ist noch längst nicht ausgeschöpft.

4. Epilog

Im Anschluss an eine Tübinger Begegnung aus dem Jahr 1938 mit Adolf Schlatter notiert Martin Fischer³⁰:

„Meine Gedanken gehen [...] zurück zu dem ersten und einzigen Besuch, den ich dem Senior der Tübinger Fakultät, Adolf Schlatter, wenige Monate vor seinem Tode habe machen dürfen. Damals hatte ich eine Studentenevangelisation angekündigt mit Lutherliedern. Wir hatten uns bis zu diesem Tage niemals gesehen. Das hinderte den ehrwürdigen alten Mann nicht, das Gespräch mit einem heftigen Angriff zu beginnen: ‚Schon wieder Luther, statt Christus!‘ Ich fühlte mich nicht getroffen und versuchte mein Vorhaben bescheiden in ein anderes Licht zu rücken. Aber schon folgte der nächste Angriff, den man in Süddeutschland damals nicht selten erleben konnte, etwa mit folgenden Worten: ‚Habt Ihr da oben in Berlin Euer Schicksal nicht selbst verdient; sind die ständigen Konflikte, die Ihr in der Gefolgschaft Niemöllers mit dem NS-Staat durchzukämpfen habt, nicht mit veranlasst durch Eure politischen, reaktionären Ambitionen und durch ein ungeistliches Wesen?‘

Das griff an die Wurzel. Nun war es an mir, ohne viel Scheu zu widerstehen, den Weg der Bekennenden Kirche da oben in Preußen zu interpretieren, in anschaulichen Berichten die Lage der Gemeinden und der frommen Pfarrer, so wie sie kein gedrucktes Blatt mehr bringen konnte, zu verdeutlichen. Es galt, die Motive des Glaubens und

27 (1967) 513–546 und in: Lange, Kirche (s. Anm. 23) 19–62. Auf diese Vorlesung kann hier ebenso wenig eingegangen werden wie auf die anderen ökumenischen Schriften aus der Genfer Zeit, darunter vor allem: Ernst Lange, Die ökumenische Utopie – oder: Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit, Stuttgart – Berlin 1972, ²1986 (Edition Ernst Lange).

³⁰ Martin Fischer, Wegemarken. Beiträge zum Kampf um unseren Weg, Berlin 1959, 17f.

den versuchten Gehorsam des Glaubens einem Vater und Bruder in Christus verständlich zu machen. Schlatter hat das Gespräch, in dem er sich schließlich nur noch berichten ließ, nachdenklich und zuversichtlich geschlossen mit den Worten: ‚Vielleicht haben Sie recht, vielleicht ist doch vieles evangelisch, was wir nur für berlinisch gehalten haben‘.“

Prof. Dr. em. Wolfgang Grünberg
Gründer und Leiter der Arbeits- und Forschungsstelle „Kirche und Stadt“
Institut für Praktische Theologie, Fachbereich Ev. Theologie
Universität Hamburg
Sedanstr. 19
D - 20146 Hamburg
Fon: +49 (0)40 42838-3797 bzw. -3796
Fax: +49 (0)40 42838-4013
eMail: wolfgang.gruenberg@uni-hamburg.de