

theol

ISSN 0555-930

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie

**Grund- und Grenzfragen
der Praktischen Theologie**

13. FEB. 1992

ZA 5629

1/1992

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie

Vors.:
Prof. Dr. W. Zauner, Linz

Vors.:
Prof. Dr. K.F. Daiber, Hannover-Marburg

REDAKTION

Lic. Hartmut Heidenreich (Wiesbaden/Mainz)
PD Dr. Reinhard Schmidt-Rost (Stuttgart)

Zuschriften, Beiträge bitte an

Hartmut Heidenreich
Friedrichstr. 26-28
Postfach 1941
D-6200 Wiesbaden
Telefon 0611/174-196 (d)

Bestellungen, Überweisungen etc. bitte an

Geschäftsstelle der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen
Prof. Dr. Stefan Knobloch
Universität - FB Kath. Theologie
Saarstr. 20
D-6500 Mainz
Telefon 06131/392743 (d)

Postgirokonto Frankfurt 131 69-603
Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V.

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie
Vors.
Prof. Dr. K.F. Dalber, Hannover-Mahnung

Beirat der Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen

Vors.
Prof. Dr. W. Zsuner, Linz

REDAKTION

Lit. Hannu Heidenreich (Wiesbaden/Mainz)
PD Dr. Reinhard Schmidt-Rost (Stuttgart)

Zuschriften, Beiträge bitte an

Hannu Heidenreich
Friedrichstr. 28-28
Postfach 1941
D-6500 Wiesbaden
Telefon 0611/174-198 (a)

2A 5629

Bestellungen, Überweisungen etc. bitte an

Geschäftsstelle der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Pastoraltheologische Informationen (PthI)

12. Jg., Heft 1, Januar 1992, Folge 28

Prof. Dr. Stefan Knoloch
Universität - FB Kath. Theologie
Sternstr. 20
D-6500 Mainz
Telefon 06131/392748 (a)

Postglockenring Frankfurt 131 89-603
Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V.

INHALTSVERZEICHNIS

Zu diesem Heft

V

A. PREDIGTEN

- TRUTZ RENDTORFF, Lob der Schöpfung – Sinn des Hörens
– Zeit des Lebens. Drei Predigten 3
- JOACHIM SCHARFENBERG, Predigt über Matthäus
21,1-9 21
- ANTONIA VON BOSE, Evangelischer Krankengottes-
dienst 27
- HENRY VON BOSE, Andacht über Lukas 5,1-11 bei einem
Symposion des Diakonischen Werkes 33

B. BEITRÄGE ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

- ALBRECHT BEUTEL, Bescheidenheit. Ein homiletisches
Plädoyer 41
- VOLKER DREHSEN, "Des Geistes wandelnder Altar".
Religionspraktische Folgen aus der Begegnung von
Frömmigkeit und Eisenbahn im 19. Jahrhundert 57
- NORBERT GREINACHER, Die Christen und die Anderen 83
- WERNER JETTER, "...doch hart im Raume stoßen sich (nicht
nur) die Sachen" 111
- MAUREEN JUNKER-KENNY, Öffentliche Theologie in der
pluralistischen Gesellschaft. Programmatische Orts-
und Aufgabenbestimmungen der nordamerikanischen
Praktischen Theologie 125
- ALBRECHT KRÄMER, Theologie als kirchliche Wissenschaft.
Bemerkungen zu einem vergangenen kirchlichen
Richtungsstreit 137
- MICHAEL KRÜGGELER und PETER VOLL, Säkularisierung
oder Individualisierung ? Variationen zu "Faust" I,
Vers 3415ff. 147
- HANS MARTIN MÜLLER, Evangelisches Kirchenrecht als
Recht in der Kirche 165
- KARL ERNST NIPKOW, Grundsätze und Erfahrung – Zur
Bildungsverantwortung der Kirche im staatlichen und
kirchlichen Einigungsprozeß 179
- REINHARD SCHMIDT-ROST, Die Bedeutung der
"Kunstregeln" für die Praktische Theologie 195
- FRIEDRICH SCHWEITZER, Religionspädagogik als Projekt
von Theologie nach der Aufklärung – Eine Skizze 211

WOLFGANG STECK, Friedrich Schleiermacher am Reißbrett:
"Die Praktische Theologie ist nicht die Praxis, sondern
die Theorie" 223

C. REZENSIONEN UND KRITIKEN

HANS MARTIN DOBER, Antisemitischer Zeitgeist – oder sind
wir noch zu retten? Einige Bemerkungen zu Micha
Brumliks "Der Anti-Alt" 253

ALBRECHT HAIZMANN, Ein vergessener Klassiker der
Pastoraltheologie. Zur Neuauflage zu Philipp Jakob
Spencers Theologischen Bedenken 269

MARTIN WEEBER, "Er ist der Mann, dem Wind und Wellen
gehorsam sind." Anmerkungen zu Schleiermachers
Predigt über Mt 8,23-27 281

D. ZUR THEOLOGISCHEN AUSBILDUNG

FRANZ-HEINRICH BEYER, Was heißt "Kontextualisierung"
der theologischen Ausbildung? 301

E. STELLUNGNAHMEN UND INFORMATIONEN

Stellungnahme des Beirats der Konferenz der
deutschsprachigen Pastoraltheologen zur bevor-
stehenden Seligsprechung des Gründers des OPUS
DEI, Msgr. Josémaría Escrivá de Balaguer 319

10. Bayreuther Kolloquium zu Problemen religiöser
Sozialisation über das Thema "Synkretismus"
(5.7.3-1992) 321

17. Jahresfachtagung des ArkIF "Religion und Kirchen
im werdenden Europa" (30.3.-1.4.1992) 322

Die Autoren dieses Bandes 323

INHALTSVERZEICHNIS

Zu diesem Heft

A. "Wenn Mauern fallen... – Kirche im Europa der neunziger Jahre." Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 23.-27.9.1991 in Freising

WILHELM ZAUNER, Wenn Mauern fallen... – Kirche im Europa der 90er Jahre. Begrüßung und Einführung 327

1. Referate

TAMAS NYIRI, Die Kirche diesseits und jenseits von Mauern 331

HANNA-RENATE LAURIEN, Die Ambivalenz der Freiheit 349

DIETRICH WIEDERKEHR, Ekklesiologie und KirchenInnenpolitik. Protokoll einer Re-lecture der Kirchenkonstitution von Vaticanum II 367

LEO KARRER, Optionen für den Dienst der Kirche (Brich auf... und sei ein Segen) 393

2. Arbeitskreis-Berichte

AK 1: 'Volksreligiosität und Nationalbewußtsein in Europa' (Ehrenfried Schulz) 417

AK 2: 'Wirtschaftliche Veränderungen als Herausforderungen an Kirche und Gesellschaft' (Norbert Greinacher) 421

AK 3: 'Die neue Freiheit und die neuen Unfreiheiten'. (Maureen Junker-Kenny) 433

AK 4: 'Innovatorische und restaurative Tendenzen in Kirche und Gesellschaft und deren psychologische Voraussetzungen' (Heribert Wahl) 443

AK 5: 'Die Begegnung der Kulturen und Religionen im neuen Europa' (Martina Blasberg-Kuhnke) 446

AK 6: 'Kirche und Staat – Partnerschaft und/oder Distanz' (Maria Widl) 449

AK 7: 'Die Rolle der Medien im offenen Europa' (Josef Müller und Zeno Cavigelli) 452

B. Weitere Beiträge

- FRIEDRICH SCHLEINZER/BERNHARD SCHWAI- 457
GER/VIKTOR WEICHBOLD, Forschungsprojekt: So-
ziale Erwartungen an Seelsorger. Eine Untersuchung
zur sozialen Kompetenz von Priestern anhand einer
Themenanalyse ihrer seelsorgerlichen Gespräche
- MAUREEN JUNKER-KENNY, ...die im Abseits sieht man 467
nicht. Praktisch-Theologisches Projektseminar an ei-
ner Behinderteneinrichtung

C. Berichte, Abstracts, Informationen

- URSULA SILBER, 'Liberating Women – New Theological 475
Directions'. Tagung der Europäischen Gesellschaft für
theologische Forschung von Frauen vom 2.-6.9.91 in
Bristol (GB)
- Abstracts von wiss. Abschlußarbeiten* 478
- Informationen: Berufungen, Kongresse, Vorgänge* 489
- Die AutorInnen dieses Bandes* 494

Trutz Rendtorff

Lob der Schöpfung – Sinn des Hörens – Zeit des Lebens Drei Predigten

„Die Predigt gilt als Wahrzeichen des evangelischen Christentums“¹. Das evangelische Predigterverständnis bedeuete den „Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit“, weil sich „A. Wort der Predigt an die Individualität richtet und damit zugleich die Individualität des Menschen begründet. Im Unterschied zu einem „proklamatorischen“ Verständnis des Glaubens in der mittelalterlichen Kirche. Im Geiste dieser richtungweisenden Worte aus der Predigtertheorie seien die folgenden Predigten Dietrich Rössler zum 65. Geburtstag gewidmet. Sie wurden im Universitätsgottesdienst in der Markuskirche und im Gemeindegottesdienst in der Apostelkirche zu München im Jahre 1990/91 gehalten.

Lob der Schöpfung (Psalm 104)

Lehrt die Kirche noch, was sie glaubt? Glaubte die Kirche noch, was sie lehrt?

„Herr, wie sind deine Werke so groß und viele! Du hast sie alle weislich geordnet und die Erde ist voll deiner Güter“ (V.24).

Was der Psalm 104, und mit ihm viele andere biblische Psalmen, besungen hat, das Lob des Schöpfers im Lob seiner Schöpfung, das steht im Glaubensbekenntnis an erster Stelle:

„Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde.“

Wo heute in den Kirchen das Wort „Schöpfung“ ertönt, da meint sich doch jemand – landes „Bewahrung der Schöpfung“ auf „Zerstörung der Schöpfung“.

Die öffentliche Sorge um die natürlichen Lebensbedingungen der Menschheit steigert sich zum geistlichen Chor, der nicht die Ehre Gottes und die Wohlthaten seiner Schöpfung besingt. Im Gegenteil, die Empörung über Zeichen der Zerstörung der Schöpfung bestimmt Melodie und Text.

¹ D. Rössler, Grundriss der Praktischen Theologie, S. 213.

Trutz Rendtorff

Lob der Schöpfung – Sinn des Hörens – Zeit des Lebens Drei Predigten

"Die Predigt gilt als Wahrzeichen des evangelischen Christentums"¹. Das evangelische Predigtverständnis bedeute den "Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit", weil sich das Wort der Predigt an die Individualität richte und damit zugleich die Freiheit des Menschen begründe, im Unterschied zu einem "protektionistischen" Verständnis des Glaubens in der mittelalterlichen Kirche. Im Geiste dieser richtungweisenden Worte aus der Predigtlehre seien die folgenden Predigten Dietrich Rössler zum 65. Geburtstag gewidmet. Sie wurden im Universitätsgottesdienst in der Markuskirche und im Gemeindegottesdienst in der Apostelkirche zu München im Jahre 1990/91 gehalten.

I

Lob der Schöpfung (Psalm 104)

Lehrt die Kirche noch, was sie glaubt? Glaubte die Kirche noch, was sie lehrt?

"Herr, wie sind deine Werke so groß und viele! Du hast sie alle weislich geordnet und die Erde ist voll deiner Güter" (V.24).

Was der Psalm 104, und mit ihm viele andere biblische Psalmen, besungen hat, das Lob des Schöpfers im Lob seiner Schöpfung, das steht im Glaubensbekenntnis an erster Stelle:

"Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erden."

Wo heute in den Kirchen das Wort "Schöpfung" ertönt, da reimt sich doch landauf – landab "Bewahrung der Schöpfung" auf "Zerstörung der Schöpfung".

Die öffentliche Sorge um die natürlichen Lebensbedingungen der Menschheit steigert sich zum geistlichen Chor, der nicht die Ehre Gottes und die Wohltaten seiner Schöpfung besingt. Im Gegenteil, die Empörung über Zeichen der Zerstörung der Schöpfung bestimmt Melodie und Text.

¹ D.Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, S.313.

Die Gewißheit, daß Gott die Welt erhält und bewahrt, ist auf dem Rückzug; sie weicht der Ungewißheit, ob nicht das Werk unserer Hände wieder zerstört und zunichte macht, "was unser Gott geschaffen hat".

Ein unverbesserlicher Optimist, wer mit dem Psalm noch das "Lobe den Herren" anstimmt, ohne sich gleich ins Wort zu fallen mit dem "Fürchtet euch", nämlich vor den Folgen dessen, was der Mensch tut und anrichtet.

Die Furcht vor uns selbst, die Menschenfurcht, schickt sich an, den Platz der Gottesfurcht einzunehmen.

Das fürsorgliche Miteinander von Natur und Kultur, das sich im antiken Gottvertrauen darstellt, wird in den Schatten des Mißtrauens gerückt. Das eine, die menschliche Kultur, sei der Untergang des anderen, der Natur.

Der Ruf nach Bewahrung der Schöpfung ist durchzittert von der Furcht vor der Zerstörung der Schöpfung und deren kirchliches Echo.

Die Sprache der Frömmigkeit wird zum Resonanzboden für die schrillen Töne der Ökokrise.

Ist es nur eine gedankenlose Redewendung, mit der uns das Wort "Zerstörung der Schöpfung" über die Lippen kommt? Und wenn sie sich dann spontan einstellt, wenn sie gleichsam aus dem Herzen kommt, ist sie dann auch den Weg über den Kopf gegangen?

Wird damit nicht verkündet, daß der Mensch – zumindest in dieser Hinsicht, im Blick auf die Schöpfung – allmächtig sei, sei's als Bewahrer oder sei's als Zerstörer der Schöpfung Gottes?

Die mit freudiger Bedenkenlosigkeit ergriffene Chance, den Folgeproblemen unserer technisch-wissenschaftlichen Zivilisation eine religiös-verstärkte Aufmerksamkeit zuzuwenden, ist sicher nur gut gemeint. Kein Zweifel daran! Aber das kann zum theologischen Bumerang werden.

Sie führt unter der Hand zur Verkündigung der Ohnmacht Gottes. Sie spricht eine Sprache, die die Gottlosigkeit der Welt proklamiert. Nicht in der Hand Gottes – allein in der Hand des Menschen befinden sich Welt, Schöpfung, Alles.

Damit wäre das Dementi des Credo perfekt. Der Glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden, – nichts anderes als Poesie, die an der Realität scheitert, das Vertrauen auf Gott muß durch Anstrengung der Kräfte ersetzt werden. Dann erst gilt es.

"Herr, wie sind *deine* Werke so groß und viel. *Du* hast sie alle weislich geordnet und die Erde ist voll *deiner Güter*".

Der Ton macht die Musik, die Betonung gibt der Sprache Bedeutung und Rhythmus.

Gottes Werke sind groß, *Gott* hat sie weislich geordnet, Gottes Güte ist Grund für den Lobpreis des Schöpfers.

Der Psalmist im alten Israel war nicht so naiv, daß er nichts davon hätte wissen wollen, was dem Vertrauen auf *Gott*, den Schöpfer, entgegensteht und was dem Lob der Schöpfung den Atem nehmen kann.

Die Natur jedenfalls, sie war nie harmonisch, friedlich und ist auch nicht von sich aus menschenfreundlich. Die Natur hat vielmehr, wo sie aus dem durch Kultur gebildeten Gebrauch herausbricht, immer auch bedrohliche Züge. – Das gilt auch, und nicht zuletzt, von der Natur des Menschen.

Zur natürlichen Umwelt des Menschen wird die Natur erst durch Kultur, durch Gestaltung, Strukturierung, Bearbeitung.

Die Welt, in der wir leben, ist vom Schöpfer aus dem Chaos ausgegrenzt. So sehen es die Psalmen ebenso wie die biblische Erzählung von der Schöpfung.

Am Lob des Schöpfers ist, sozusagen zwischen den Zeilen, immer auch die Erfahrung beteiligt, daß alles ganz anders sein könnte. Das Lob Gottes gilt der Grenze, die der Schöpfer dem Chaos gezogen hat. Es ist nicht Lob der Natur als solcher.

"Du hast eine Grenze gesetzt, darüber kommen sie nicht ..."

Das ist das Lob der haltenden Macht des Schöpfers in einer immer bedrohten Welt.

Das Lob der Schöpfung gilt – weiter – der Vielfalt des Lebens, auch dem Pluralismus der Interessen: Alles Leben folgt je seinem eigenen Zweck, Vögel und Gens, Mond und Sonne, Seefahrt und Ackerbau, aber auch Sterben und Geburt neuen Lebens. Wieso vermag gleichwohl das Ganze zu bestehen?

Wir sprechen heute vom Ökosystem. Zu dessen Wahrnehmung öffnet moderne wissenschaftliche Rationalität je mehr die Augen, je mehr die Technik sich ihrer Wechselwirkung mit der Natur bewußt wird.

Das ist eine andere Ebene der Wahrnehmung als sie in den alten Psalmworten vor Augen tritt. Und es ist sicher auch eine andere Qualität der Erfahrung, um deren Deutung wir uns heute mühen.

Und doch: Das Lob der Schöpfung bringt einen Grundton zum Ausdruck, der zeitübergreifend gehört und aufgenommen werden kann

und soll: Es ist ja alles andere als selbstverständlich, daß nicht Chaos herrscht, sondern daß die Welt, unsere Welt besteht. Fügen wir gleich hinzu: Trotz allem, was an Leid, Unrecht, Torheit, Konfusion, Irrtum und auch Bosheit geschieht und woran wir alle auf die eine oder andere Weise beteiligt sind.

Fromme Weisheit lehrt das Staunen darüber, daß Verhältnisse, gelegentlich auch chaotische Verhältnisse, immer noch und immer wieder neu Verhältnisse sind und nicht das pure Chaos, daß es so oder irgendwie gelingt, Probleme und Konflikte in ein Verhältnis zu dem zu bringen, woran gemessen sie wieder Maß und Richtung erhalten.

Die Bibel belehrt uns darüber, daß die Welt von außen durch Chaosmächte bedroht ist und von innen durch die Sünde des Menschen.

Gerade darum muß man sich doch wohl mehr darüber wundern, daß uns trotzdem so viel Leben beschert ist, das in seinen Grenzen gelingt. Man muß staunen, daß Dinge auch da noch wieder zusammengehen, wo das Gegenteil viel wahrscheinlicher wäre. Niemand hat alles in der Hand, wir kennen keinen, der das vermöchte.

Paul Gerhard hat die Zeile gedichtet: "Gott sitzt im Regimente und führt alles wohl".

Als Angehöriger einer Generation, die durch die Schrecken des 30jährigen Krieges gegangen ist, doch wohl kein Dichter aus der Gartenlaube, doch wohl eine leidgeprüfte und erfahrungsgesättigte Bekundung von Gottvertrauen.

Wir heute wissen sehr genau: Unsere sehr realen Probleme, die sich in dem Warnruf "Zerstörung der Schöpfung" summieren, sind primär Folgen menschlichen Handelns.

Wir wissen ebenso gut, daß sie, diese Folgen, an denen sich Unbehagen, notwendige Kritik und Empörung entzünden, nicht gezielter menschlicher Absicht entsprechen. Sie sind nicht ein Ergebnis, das als solches planvoll und willentlich herbeigeführt worden ist.

An dieser Stelle setzt darum die Suche danach ein, wer denn für das verantwortlich ist, was so jedenfalls doch keiner gewollt hat.

Die Folgeprobleme der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation sind zwiespältig. Das meiste davon ist so selbstverständlich Bestandteil unserer Alltagswelt, daß wir es kaum noch wissen, Kultur als zweite Natur des Menschen. Dabei wäre es schon recht, wenn wir das alles in das Lob des Schöpfers und seiner Güter einschließen und nicht selbstherrlich davon ausschließen würden.

Aber die Probleme, die sich aus den Folgen ergeben, belehren uns eben nicht nur über Möglichkeiten, sondern auch über Grenzen menschlichen Planens und Steuerns unserer eigenen Angelegenheiten. Was eintritt, obwohl es so nicht gewollt und beabsichtigt ist, heischt nach Stellungnahme. Die Folgen belehren uns über die bleibende Abhängigkeit auch einer hoch entwickelten Kultur von natürlichen Lebensbedingungen der Menschheit, von einer Welt, in der wir leben, die wir aber nicht geschaffen haben.

Vor allem aber lehren sie uns sehen, daß Problemlösung auch immer neue Problemerzeugung einschließt.

Problemerzeugung: Wer kann dafür verantwortlich gemacht werden?

Die Baseler oekumenische Versammlung, die im vergangenen Jahr als Höhepunkt des konziliaren Prozesses der europäischen Kirchen stattfand, unter dem Motto "Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung", hat ein Dokument verabschiedet. Darin steht der erstaunliche Satz, daß die christlichen Kirchen sich dazu verpflichten, an der Lösung unserer Probleme mitzuwirken, "ohne neue Probleme zu verursachen". Ist das nicht Ausdruck unchristlicher – oder muß man sagen: christlicher? – Unbelehrbarkeit? Wer kann das heute noch ernsthaft für sich in Anspruch nehmen?

Daß Menschen das Gute wollen und dennoch oft und immer wieder das Gegenteil bewirken, das steht schon im Neuen Testament. Das kann man bei Paulus im Römerbrief nachlesen. Aber Paulus hat uns nicht gelehrt, daß die Sünde und der Irrtum des Menschen die Schöpfung Gottes zerstöre. Und er hat auch nicht gelehrt, daß die Christen die Gemeinschaft der Problemlöser seien, die anderen dagegen die hartnäckigen Problemerzeuger.

Das Lob der Schöpfung ist nicht zu verwechseln mit Eigenlob des Menschen.

Paulus hat vielmehr gezeigt, daß die Sünde der Menschen nicht das letzte Wort Gottes über die Menschen ist, sondern die Gnade, die Gott in Jesus Christus bezeugt, zu Erneuerung des Schöpfungssinnes der Welt, zur Bekräftigung des Glaubens, daß Gott der Schöpfer der Welt ist und bleibt.

Lob der Schöpfung und seiner Werke ist darum nicht zu verwechseln mit dem Lob der Werke des Menschen. Und wenn gelegentlich die Begeisterung über wissenschaftlichen Fortschritt zu der Redeweise vom 8. Tag der Schöpfung greift, dann spricht sich auch darin religiöse Unbildung aus, menschlicher Hochmut.

Die Kritikwürdigkeit des Menschen bis hin zu in vieler Hinsicht dramatischen Folgen unseres Handelns und Machens ist jedoch kein Grund, den Menschen und seine Werke mit der negativen Gloriole des Gegengottes auszustatten, in dessen Hand Bewahrung oder Zerstörung der Schöpfung gelegt sind. Das gilt gerade auch dann, wenn die Insignien der Macht Gentechnik, Kernenergie oder FCKW heißen sollen.

Das sind Einsichten, Können, Verantwortungen innerhalb der Schöpfung, auch Irrwege, aber nicht Werke der Allmacht.

Wir leben in einer Zeit, in der die Karten der Verantwortung neu gemischt werden. Die Zuständigkeiten für die Steuerungsprobleme im Verhältnis von Kultur, Technik und Natur müssen neu vermessen werden. Daran sind viele beteiligt.

Gleichzeitig müssen aber auch die Deutungen überprüft werden, mit denen Kirche und Theologie sich an diesem Gespräch beteiligen.

Dabei hat der moralische Appell seinen Sinn. Aber Moral ist ein knappes Gut, wahrscheinlich knapper als die Energieressourcen der Erde. Lehre der Kirche und Glaube der Christen stehen heute in der Versuchung, der Sorge um die Selbsterhaltung des Menschen den guten Sinn des Schöpfungsglaubens zu opfern, um der Sorge mit dem ganzen Gewicht ihrer Stimme Nachdruck zu verleihen. Das erkennbare Maß menschlicher Verantwortung und die Fähigkeit, zu unterscheiden zwischen dem, was gefördert, und dem, was verhindert werden muß, verschwindet dann aber hinter dem Pathos des "Es geht ums Ganze".

Das Lob der Schöpfung als die Rede, die Gott gefällt, richtet unsere Augen und unsere Wahrnehmung auf das, was aufbaut, fördert, neue Wege bereitet; es verweigert dem Bedrohlichen, dem Irrtum und dem Kritikwürdigen die Anerkennung der alles bestimmenden und die Kräfte lähmenden Macht des Chaos und der Zerstörung.

Auf Mißtrauen läßt sich keine Ethik gründen.

Das Vertrauen auf den Schöpfer, der seine Schöpfung auch gegen unseren besorgten Augenschein bewahrt und erhält, ist mit der Verheißung ausgestattet, am Schöpfungswerk Gottes teilzunehmen:

Das Vertrauen auf Gott befreit dazu, daß der Mensch "an seine Arbeit und an sein Werk geht", wie es in unserem Psalm heißt. Das Vertrauen auf Gott den Schöpfer macht es sinnvoll, das konkret Mögliche und Gebotene ernster zu nehmen als das potentiell Schlimme und Böse, das immer auch der Fall sein kann. Schöpfungsglauben heißt, das Ja vor das Nein stellen, sich zum Verbündeten der guten Kräfte der Vernunft zu machen und die Sorge um das Ganze, um die Schöpfung einzuengen in das Lob des Schöpfers.

Das soll gelehrt werden, auch wenn der Glaube oft schwach ist. Das möchte geglaubt werden, auch wenn die Lehre oft dunkel ist und bleibt.

Denn letztlich gilt:

Die Güte des Herrn ist es, daß wir nicht gar aus sind. Seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende, sondern sie ist alle Morgen neu, und deine Treue ist groß.

II

Vom Sinn des Hörens (Psalm 17,6)

Ich rufe zu Dir, denn du Gott wirst mich erhören; neige Deine Ohren zu mir, höre meine Rede. Beweise deine wunderbare Güte, du Heiland derer, die dir vertrauen.

Wer redet, will gehört werden. In jedem Wort, das geäußert wird, schwingt die Suche nach Gehör. Leben ist Reden und Hören. Wer niemanden hat, mit dem er reden kann, der ist arm dran. Er findet sich in bedrängender Einsamkeit. Gemeinsames Leben ist Mitteilung, Reden und Hören. Gehört zu werden, jemanden zu haben, der einen anhört, möglichst in Ruhe und mit offenen Ohren, das ist eine Erwartung, ohne deren Erfüllung das Leben auf Dauer schwer erträglich ist. Man kann auch mitten in einer lebhaften Gesellschaft einsam sein, etwa weil man niemanden richtig kennt und weil laut und lebhaft über lauter belanglose Dinge geredet wird und jeder dem anderen nur mit halbem Ohr zuhört. Ja, wo das fehlt, wo keiner da ist zum Reden und Hören, da kann sich das unheimliche Gefühl einstellen, daß man gar nicht richtig lebt. Sicher, es gibt die wohltuende Stille, erholsame Einsamkeit und Ruhe. Aber auf Dauer sind wir doch darauf angewiesen, reden zu können und gehört zu werden. Das gilt jedenfalls diesseits des Grabes, der Grabesruhe und der Grabesstille.

Neige Deine Ohren zu mir und höre meine Rede – eine Bitte, ein Ruf, der ans Lebensnotwendige sich richtet.

Der letzte Sonntag im Kirchenjahr wird in der Kirche begangen als Totensonntag und als Ewigkeitssonntag. In dieser zweifältigen Bedeutung wird die Brücke geschlagen zwischen dem irdischen Leben und dem ewigen Leben. Im irdischen Leben kommt immer wieder die Stunde, in der der Tod dem Reden und Hören mit Menschen, die uns nahestanden, ein definitives Ende bereitet. An die Stelle lebendiger Mitteilung tritt die Erinnerung, die dankbare Erinnerung an alles, was gesagt und gehört worden ist im gemeinsamen Leben; aber auch die schmerzliche

Erinnerung, was ungesagt geblieben ist und wo wir nicht zugehört und angehört haben. Denn es sind ja gerade die nächsten Angehörigen, in denen die Erwartung lebendig war und ist, gehört zu werden. Die Geschichte des Lebens summiert am Ende auch immer die Versäumnisse dessen, was nicht angehört und wo nicht zugehört wurde. Und so lebt im Gedenken an die Verstorbenen die Mahnung auf, die Zeit zum Reden und Hören auszukaufen, damit das Versäumte, was in dieser Zeit nicht mehr wettzumachen ist, nicht zu groß werde. Der Totensonntag trägt zugleich den Namen Ewigkeitssonntag. Die Toten sollen von uns, den Lebenden, die doch einst sterben werden, nicht vergessen werden, sondern gehört werden als Anruf, unser eigenes Leben im Maßstab des Lebens Gottes, des ewigen Lebens wahrzunehmen.

Ewigkeit, in die Zeit leuchte hell hinein, daß uns werde klein das Kleine und das Große groß erscheine.

Die Erwartung gehört zu werden, hat ihren Ort durchaus an den Grenzen des Lebens mitten im Leben, sie hat ihren Ort überall dort, wo wir allein oder auch mit vereinten Kräften nichts ausrichten können. Der Ruf nach Gehör ist die Bitte um Hilfe, Beistand, Förderung. Das Wissen darum ist aufbewahrt in der volkstümlichen Redeweise: "Da hilft nur noch beten – da kann man nur noch beten":

"Neige deine Ohren zu mir und höre meine Rede" – in jedem Gebet, das wir sprechen, gemeinsam oder im stillen Kämmerlein, lebt die Erwartung, überhaupt, unter allen Umständen und zu unserem Besten gehört zu werden, von Gott gehört zu werden.

"Neige Deine Ohren zu mir" – eine durchaus menschliche Vorstellung von Gott – vor unser geistiges Auge tritt unwillkürlich die Vorstellung von dem gütigen Vater, der sich zu seinem Kinde herunterneigt. Und dahinter treten dann alsbald all die zweifelnden und skeptisch-abwägenden Fragen auf, die sich dem verstandesmäßigen Ausloten dieser Vorstellung in den Weg stellen. Es gibt wohl keinen, der nicht von Jugend auf mit den Fragen und Zweifeln bekannt wäre, die sich hier einstellen. Sind unsere menschlichen Vorstellungen und Bilder überhaupt angemessen dafür, so von Gott zu reden? Dabei ist es keineswegs besonders modern, mit solchen Fragen zu tun zu haben. Die Geschichte menschlicher Religion ist auch eine Geschichte des zweifelnden Einwandes gegen solches Reden von Gott und darum auch gegen die Zuversicht des Redens zu Gott.

In einem Wort im 94. Psalm wird dem verstandesmäßigen Einwand, ob Gott überhaupt wahrnimmt, was aus Menschenmund gerufen, gebetet, geredet wird, entgegengehalten: "Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören?" Gott der Schöpfer der Welt und des Menschen, der den

Menschen wie den Lebewesen überhaupt das Gehör, die Fähigkeit zum Hören gegeben hat, wird ja nicht dessen unfähig sein, was er seinen Geschöpfen mitgegeben hat. Das ist ein ebenso frommes wie tief-sinniges Argument. Der lebendige Gott, von dem die Bibel spricht, kann – was immer die Grenzen unseres Vorstellungsvermögens sind – jedenfalls nicht weniger oder geringere Fähigkeiten haben als wir, seine Geschöpfe. Tiefsinnig und fromm zugleich ist dieses Argument, weil es zugleich zu der Bescheidenheit ermuntert, daß wir, was uns angeht, uns an unsere Vorstellungen halten sollen. Im Rahmen unserer Möglichkeiten ist deswegen Raum für Gott, weil sie uns so von Gott gegeben und zugemessen sind und darum auch für das Reden von Gott und zu Gott angemessen sind.

Der lebendige Gott – das ist darum auch der Gott, von dem wir uns kein Bildnis machen sollen aus Holz oder aus Stein. Denn mit Götterbildern, die so geformt sind, kann man genausowenig reden wie mit Menschenbildern, mit Statuen von Menschen aus Stein oder Gold. So genau wir wissen, daß Menschen, lebendige Menschen etwas anderes sind als Plastiken, materielle Zellhaufen, Gegenstände, ebenso und noch viel mehr gilt das von Gott, dem Lebendigen. Das Bilderverbot des Alten Testaments, daß wir uns von Gott kein Bildnis schaffen sollen, gilt entsprechend auch vom Menschen: Das gemachte und dann erstarrte Bild soll sich nicht vor das Leben, die lebendige Wirklichkeit von Gott und Mensch stellen. Man kann ja mit gutem Grund auch die Frage aufwerfen, ob es nicht auch Menschenbilder gibt, die lebensfeindlich sind. Dabei muß man gar nicht an die großen Gebilde der philosophischen Tradition und der wissenschaftlichen Kategorien denken. Auch im alltäglichen Leben können wir immer wieder beobachten, daß wir uns von anderen Menschen ein bestimmtes Bild machen und dann gar nicht mehr darauf hören, was der andere sagt, bittet, erwartet. Der Nächste, wie er als lebendiger Mensch da ist, verschwindet dann hinter dem Bild, das wir uns so oder so von ihm gemacht haben. Und in der Politik, aber eben nicht erst da, kann das zu katastrophalen inhumanen Konsequenzen führen.

Muß das nicht auch von den Begriffen gelten, in die Philosophie und gelegentlich auch Theologie Gott und Mensch einzufangen und einzugrenzen versuchen?

"Neige deine Ohren zu mir und höre meine Rede. Beweise deine wunderbare Güte, du Heiland derer, die dir vertrauen."

Was soll Gott hören? Können wir – nach dem Maße unserer menschlichen Vorstellungen – Gott etwas mitteilen, was er nicht schon weiß? Auch das ist eine Zweifelsfrage, die nicht neu, modern ist und doch immer wieder virulent: Die Bitte zu Gott um Gehör ist in der Tat nicht so

etwas wie die Eröffnung eines Anhörungsverfahrens zur Bereitstellung von Informationen, die dem also Angeredeten fehlen. Das Gebet als Informationsquelle zur Aufklärung für den uninformierten Herrn des Lebens – das ist in der Tat eine unangemessene Vorstellung.

"Beweise deine wunderbare Güte" – was Menschen vor Gott zu Gehör bringen können, das ist allein das, was wir zuvor von Gott erfahren, gehört, vernommen und empfangen haben. Rede zu Gott ist Antwort auf das Hören auf Gott. Anrufen und Hören sind wechselseitig. Wer nie von Gott gehört hat, kann ihn auch nicht anrufen und bitten, das Ohr zu ihm zu neigen.

Was wir von Gott gehört haben, das haben wir weithin und im wesentlichen über Gott und von Gott gehört, durch Menschenmund, durch die Bibel, durch ihre Auslegung im Christentum, in der Erziehung, und eben im weiteren und engeren Zusammenhang der Kirche. Mit Luther könnte man sagen: Christsein ist ein Höreffekt. In der Fülle der Stimmen, die in jedermanns Umwelt ertönen und die gehört werden wollen, kann das auch wieder verloren gehen. Die Wahrheit geht nicht immer mit der größten Lautstärke einher. Und wie auch sonst im Leben unter Menschen, gilt auch hier, daß Zuhören eine Kunst ist, die auch geübt und gepflegt sein will. Wie oft ertappen wir nicht uns selbst und andere dabei, daß wir nicht richtig zugehört haben, nur mit halbem Ohr. Und wenn es nicht richtig paßt, auch gar nicht erst hingehört. Ob jemand zugehört hat, merkt man spätestens an der Antwort: Ja, ja, ich weiß schon – und der andere stellt dann resignierend fest: Du hast ja gar nicht richtig zugehört. Und das bedeutet dann auch: Du hast mich nicht verstanden.

Der Geist des Hörens, aus dem das Reden zu Gott, die Bitte um Gehör sein Recht erhält, ist in unserem Psalmwort als das Vertrauen auf die Güte Gottes ausgedrückt. Vertrauen auf die Güte Gottes. Ist Gott gleichsam der ideale Zuhörer? Vertrauen auf Gott ist nicht ohne Anfechtung. Denn selbstverständlich heißt vertrauen immer erwarten, daß es uns gut ergehe. Wer von einer Krankheit bedroht ist oder von Leiden befallen, wendet sich an einen Arzt seines Vertrauens, daß er zuhöre. Aber nicht nur das. Er soll auch helfen, wo es möglich ist. Kürzlich war zu lesen, daß ein Elternpaar wegen fahrlässiger Tötung an ihrem Kind verurteilt wurde, weil die Eltern sich aus religiöser Überzeugung geweigert hatten, mit ihrem kranken Kind einen Arzt aufzusuchen. Sie hatten stattdessen gebetet. Es handelte sich um eine akute, aber durchaus heilbare Krankheit. Hier liegt offensichtlich ein Mißverständnis dessen vor, was es heißt, Gott um Hilfe zu bitten.

Vertrauen auf die Güte Gottes, Bitte um Gehör und Erhörung, dafür gibt es in der Bibel zahlreiche Stellen, die zugleich und im selben Atemzug

um die Zerstörung und Tötung der Feinde und Widersacher nachsuchen. Und man kann sich ja wirklich Gedanken darüber machen, ob nicht das meiste Leid und Ungemach, das uns vor unserem Tode widerfährt, von anderen Menschen zukommt, auch von Verhältnissen, die Menschen hergestellt und eingerichtet haben. Nur kann keiner, der sich davon betroffen weiß, davon absehen, daß er selbst irgendwo aktiv daran beteiligt ist, Ursache und Quelle des Leids für andere zu sein. Das Vertrauen auf Gottes Güte muß das bedenken, bevor Gott zur Bekämpfung der Widersacher angerufen wird. Der Realismus der Lebenserfahrung schützt vor dem Mißbrauch des Namens Gottes. Wie etwa in dem Weisheitsspruch: Die Güte des Herrn ist's, das wir nicht gar aus sind, nämlich alle miteinander.

Die Güte Gottes: Beweise deine wunderbare Güte. Im Epheserbrief heißt es dazu, daß Gott seine Weisheit und Güte "bewiesen hat in Jesus Christus, unserm Herrn". Das wird gesagt, – wir wissen es und haben es immer wieder gehört – von demselben Jesus, der an seinem Ende in den verzweifelten Ruf ausgebrochen ist: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?"

Wer redet, will gehört werden. Und wer hört, von dem wird Antwort erwartet. Ist der ideale Zuhörer derjenige, der alles bestätigt und gutheißt, was wir sagen, der unendliche Zustimmung? Der alles richtig findet und tut, was von ihm erwartet wird? Das Echo, das Redeecho schlechthin? Wohl kaum. Wer redet, um gehört zu werden, muß auch auf Widerspruch gefaßt sein. Das Gebet zu Gott, die Bitte um Gehör, wenn sie nicht töricht und unvernünftig sein soll, muß begleitet sein von dem Reflex auf alles, was wir zuvor immer schon und immer wieder empfangen haben als unser Leben, ohne Anspruch auf Leistung und Gegenleistung. Wer nichts vom Grund zum Danken weiß, dessen Rede und Bitte zu Gott ist auch ohne guten Grund.

Die schöne fromme Redeweise, daß wir von ganzem Herzen bitten und vertrauen sollen, bringt das treffend zum Ausdruck: Von ganzem Herzen, nicht halbherzig, auch nicht mit der jeweils betroffenen, leidenden oder besorgten Hälfte, sondern von ganzem Herzen, mit Einschluß der Widersprüche, in denen wir uns gefangen sehen.

Wer sich an einen anderen Menschen wendet, von dem er gewiß ist, daß er ihm vertrauen kann, der hört auch im Widerspruch das heraus, was ihm hilft, auch wenn die Antwort nicht die erwartete oder erhoffte Antwort ist. Nur so wird er uns gerecht. Man kann dann gewiß sein, es ist im besten Sinne gut gemeint. Das Vertrauen auf Gottes Güte lehrt uns, daß es so auch mit Gott ist, wo es in den einzelnen Widerfahrnissen unseres Lebens ums Ganze geht, in Zeit und Ewigkeit. "Herr, auf dich traue ich. Laß mich nimmermehr zuschanden werden. Errette

mich durch deine Gerechtigkeit. Neige deine Ohren zu mir und hilf mir. Denn du bist mein Fels und meine Burg, und um deines Namens willen wollest du mich führen und leiten".

III

Zeit des Lebens – Zeit Gottes? (Luk. 14, 15ff.)

Die Zeit des Lebens, das ist die Zeit, die uns zum Leben gegeben ist. Anfang und Ende des Lebens liegen nicht in unserer Hand. Niemand kann sich selbst das Leben geben. Und die Tat, sich selbst das Leben zu nehmen, wird aus der Verzweiflung am Leben geboren. Die Zeit des Lebens, zwischen Anfang und Ende, das ist Gottes Zeit mit uns Menschen in der Zeit unseres Lebens. Nicht immer und überall werden wir dessen gewahr. Die Geschäfte des Alltags nehmen uns so in Anspruch, die Besorgung all dessen, was da täglich auf uns zukommt, beschäftigt uns fast pausenlos. Dazwischen stellen wir dann immer wieder einmal betroffen fest: Schon wieder eine Woche, ein Monat vorbei, schon wieder ein Jahr vergangen. Die Zeit des Lebens geht dahin, sie vergeht. Vergeht mit der Zeit des Lebens auch Gottes Zeit mit uns und für uns?

Das Evangelium des heutigen Tages soll unsre Gedanken darauf lenken, Gottes Zeit mit uns und für uns wahrzunehmen, in der Zeit unseres Lebens darauf zu achten, offen zu sein für Gott, Herz und Verstand zu öffnen für die Wahrheit des Glaubens, daß die Gabe des Lebens mehr ist als die Summe der Geschäftigkeiten, in denen wir es verbringen.

Im Gleichnis vom großen Abendmahl, wie es im Lukasevangelium Kapitel 14, Vers 16ff. aufgezeichnet ist, spricht Jesus davon, wie Menschen die Einladung Gottes, an seiner Gegenwart bei uns teilzunehmen, versäumen und wie Gott dennoch für uns und mit uns in der Zeit des Lebens bleibt.

Das Gleichnis vom großen Abendmahl wollen wir bedenken mit der Frage, wie es kommt, daß wir so oft versäumen, auf das zu achten, was im Leben wirklich wichtig ist; wir wollen uns darauf besinnen, die Zeit des Lebens dankbar anzunehmen als Gottes Zeit; und wir wollen uns ermutigen lassen, die Gelegenheit zu suchen, anderen Menschen etwas von der Zeit Gottes im Leben mitzuteilen.

Fragen wir also zunächst danach, wie es kommt, daß wir oft versäumen, auf das zu achten, was im Leben wirklich wichtig ist. In dem Gleichnis, das Jesus seinen Zuhörern bei einem Abendessen im "Hause eines Oberen der Pharisäer" erzählt, beantworten die zu dem

großen Festessen Eingeladenen die Aufforderung: "Kommt, es ist alles bereit", mit dem Bescheid: Ich kann leider nicht. Ich bitte dich, entschuldige mich. Jesus spielt damit auf eine Erfahrung an, die jeder kennt. Die Eingeladenen haben gute Gründe, warum sie zu ihrem Bedauern nicht kommen können. Es sind durchaus gewichtige Gründe, die sie abhalten: Sie müssen dringende Geschäfte erledigen. Ein gerade erst erworbenes Stück Land muß auf seine wirtschaftliche Nutzung hin beurteilt werden. Die für die Erweiterung des Fuhrparks angekauften Zugtiere müssen auf ihre Tauglichkeit hin überprüft werden. Und sicher ist es auch ein einleuchtender guter Grund, wenn jemand gerade geheiratet hat und sich zunächst einmal seinem Ehepartner widmen möchte.

Diese Beispiele sind ebenso realistisch wie einleuchtend. Es sind andere Prioritäten im Spiel, die die Zeit des Lebens mit Beschlag belegen. Und die Zeit reicht bekanntlich nicht für alles aus. Man kann nicht überall hingehen. Und so gewinnen die einem zunächst liegenden Dinge und Aufgaben ganz selbstverständlich die Oberhand über anderes, woran man auch teilzunehmen aufgefordert und eingeladen ist. Dafür mag später noch Zeit und Gelegenheit sein.

Wenn wir es recht bedenken, dann gibt es in jedem menschlichen Leben so einen Zug, das wahrhaft Wichtige immer noch etwas hinauszuschieben. Es wird doch der Zeitpunkt kommen, wo das Leben an den Punkt gelangt, an dem das richtige Leben Zeit und Gelegenheit findet. Denken wir das Gleichnis Jesu einmal etwas weiter aus. Schon bei Kindern stellt sich die Erwartung ein, wenn ich erst einmal groß bin, dann ist die Zeit da, wo das Leben richtig anfängt. Als Schüler denkt man so auf der Linie, wenn die doofe Schule erst einmal vorbei ist, dann beginnt das Leben erst so richtig. Und so kann das dann weitergehen: Wenn ich erst mal die Ausbildung abgeschlossen habe, wenn ich erst mal im Beruf nach vorne gekommen bin, wenn die Kinder erst mal groß sind, und im Gang der Jahre und mit der vergehenden Zeit des tätigen und geschäftigen Lebens wandelt sich dieses "wenn" in den Gedanken, wenn ich erst mal im Ruhestand bin, dann habe ich für all die Dinge Zeit, die doch eigentlich schon immer so wichtig waren und sein sollten. Irgendwann ist es dann so weit, daß es plötzlich nicht mehr sinnvoll ist, sich ein solches Verschieben auf ein künftiges "Wenn erst einmal ...!" auszudenken. Was am Anfang als eine unendliche Zeit des Lebens erschienen ist, zeigt sich dann in Wahrheit als begrenzte, endliche Zeit.

Das Gleichnis Jesu zielt genau auf diesen Punkt: Die Zeit des Lebens ist schon immer und an jedem Punkt Gottes Zeit mit uns und für uns. Seine Zuhörer waren fromme und gebildete Juden, die gelernt hatten,

daß irgendwann einmal Gottes Zeit in die Zeit des Lebens eintreten würde. In ihrer Frömmigkeit hatte der Gedanke durchaus seinen festen Ort, daß am Ende aller Zeit der Messias kommen würde. Was Jesus diesen frommen Zeitgenossen in dem Gleichnis klar machen wollte, ist die Botschaft, daß jetzt die Zeit ist, die Gottes Zeit ist, daß die Zeit des Lebens die Zeit ist, in der sie für Gottes Gegenwart offen sein sollen, nicht ein Morgen oder Übermorgen oder eine ferne Ewigkeit.

Man kann über dem vielen Leben das Leben versäumen. Über dem, was alles noch möglich sein könnte und was alles auch wünschenswert wäre, wenn nur erst einmal Zeit und Gelegenheit dafür gekommen sind, werden die Augen blind für die Gegenwart des Lebens als Zeit Gottes für uns und mit uns. Wenn Jesus zu seinen Jüngern sagt, das Reich Gottes ist mitten unter euch, dann soll uns das die Augen öffnen für die Gabe des Lebens hier und jetzt. Das aber können wir nur sehen, wenn wir aus der Nähe der vielen Sorgen und Geschäfte, die unsere Zeit alltäglich ausfüllen, einen Schritt heraustreten. Die Einladung zum Festmahl ist ein Gleichnis dafür, ganz bewußt Distanz zu nehmen von dem ruhelosen Betrieb, der uns veranlaßt, die Erwartung des richtigen Lebens immer noch weiter ein Stück hinauszuschieben. Dazu sind wir auch am Sonntag als Ruhetag im Leben hier versammelt, um eben dieser Augen öffnenden Einsicht einen Platz in unserem Leben einzuräumen.

Der Dichter des Lieds hat das auf sehr schöne Weise in die Verse gefaßt:

"Ewigkeit in die Zeit leuchte hell hinein, daß uns werde klein das Kleine und das Große groß erscheine".

Bedenken wir darum weiter, was es heißt, die Zeit des Lebens dankbar als Gottes Zeit anzunehmen. In dem Gleichnis Jesu fällt das Festmahl ja nicht aus, weil die zunächst Eingeladenen anderweitig beschäftigt sind. Es findet dennoch statt. Aber es werden andere eingeladen, die erst einmal gar nicht auf der Einladungsliste standen: die Armen, die Verkrüppelten, die Blinden und die Lahmen. Die festliche Versammlung, die da wohl zusammengekommen ist, mit Einschluß der von den Landstraßen und Zäunen aufgesammelten Teilnehmer dürfte so festlich wohl nicht ausgesehen haben, eine durchaus gemischte Gesellschaft, nicht so eindeutig und der Konvention entsprechend. Und dennoch, so meint es Jesus im Gleichnis, Gottes Zeit. Gottes Gegenwart – und das ist die Einladung, das Leben hier und jetzt und so, wie es uns begegnet, ernst zu nehmen als Zeit des Nehmens und Gebens. Das ist Glauben und Vertrauen auf Gott.

Die großen Ereignisse und die wirklich wichtigen Begebenheiten im Leben zerfließen leicht in die Unkenntlichkeit ihrer Begleitumstände. Sie sind oft im Mantel der Alltäglichkeit verborgen. Zeit des Lebens – Gottes Zeit? Die Christenheit hat das früh erfahren: die Hoffnung auf Auferstehung und die Erwartung des Anbruchs einer neuen, der Endzeit und der Zeit des lebendigen Geistes wurde doch schon ziemlich bald auf die Probe gestellt, einfach durch die Tatsache, daß die Zeit des Lebens in der Welt auch für die Christen weiterging, von Generation zu Generation. Das Gleichnis vom großen Abendmahl wurde in den wöchentlich wiederkehrenden gottesdienstlichen Alltag der Kirche übersetzt. Das Reich Gottes schlüpfte in die gar nicht so eindeutige Kirchengeschichte. Woran wird denn nun so ganz unverstellt die Zeit Gottes in der Zeit des Lebens deutlich? Viele erwarten sich ein solches außerordentliches Erlebnis z.B. vom Kirchentag und kehren dann mit der dringlichen Erwartung zurück, daß es so eigentlich immer sein müßte. So leicht und direkt ist das aber nicht mit dem Auffinden des "Großen" gegenüber dem "Kleinen".

Wir erleben das jetzt auch in der säkularen Geschichte, deren Zeugen wir gegenwärtig sind. Die große, welthistorisch einzigartige Stunde der Wende in Europa, in der DDR; die ja zunächst keinen unberührt gelassen hat, unsere Gefühle in Dankbarkeit und Erstaunen in Bewegung gesetzt hat, sie ist inzwischen hinter den neuen, massiven Alltagssorgen zurückgetreten, vom rituellen Machtkampf der Parteien in den Schatten gestellt worden, an die Stelle des alle vereinenden Gefühls einer großen Zeit sind die altbekannten Muster von links und rechts getreten und beherrschen die öffentliche Meinung wie eh und je. Das muß wohl auch so sein.

Aber wir kennen das auch aus dem persönlichen Leben: Ein lang erwartetes Ereignis, dem man mit Freude und Hoffnung entgegenseht, – ein endlich bestandenes Examen, eine freudig erwartete Geburt, eine Hochzeit – ist dann, wenn es stattfindet, auch schnell vorbei und wird, ehe wir uns dessen versehen, wieder in den Gang der Geschäfte eingeebnet. Oft ist es die Erinnerung, in der das, was das Fest bedeutet hat, seine eigentliche Wirkung entfaltet: die Erinnerung an die Konfirmation, an die Hochzeit, und so soll es ja auch sein. Von dem Tag, von dem besonderen festlichen Ereignis strahlt etwas aus auf die ganze Lebenszeit, ein bleibendes Zeichen für das, was in aller Besorgtheit des Lebens Grund zur Dankbarkeit und zur Ermutigung ist.

Daß Jesus in Gleichnissen zu seinen Zuhörern gesprochen hat, um von der Gegenwart Gottes, von Gottes Zeit mit uns und für uns zu sprechen, das soll uns bewußt machen, auch in der Erfahrung unseres Alltags nach Anhaltspunkten Ausschau zu halten, an denen das Leben

auf die gnädige Gegenwart Gottes hin transparent wird. Die Umstände unseres persönlichen Daseins sind, für sich betrachtet, nie eindeutig. Es gibt immer Grund zur Klage, es gibt viele Anlässe, sich zu beunruhigen und zu ärgern. Und es gibt, vor allem, viel bewußtloses Dahinleben und Mitmachen. Und darum gibt es auch viel Undankbarkeit, nicht nur unter Menschen, sondern gerade auch gegen Gott. Darauf will Jesus hinaus.

Das gilt auch für das öffentliche Leben. Die wirtschaftlichen und politischen Bedingungen sind nie eindeutig. Wenn wir darauf warten wollten, daß dies alles nach unserem Dafürhalten endlich einmal wohlgeordnet ist, dann leben wir am Leben vorbei.

Und auch unsere Gottesdienste und das Leben in der Kirche bieten uns ja nur ganz selten das große Ereignis, das alles andere vergessen läßt und in dem wir das Gefühl haben können, wie in der Gegenwart des Geistes aufzugehen.

Aber die Gottesdienste sind Merkposten dafür, daß wir auch im alltäglichen Leben eingeladen sind zum Vertrauen und zum dankbaren Annehmen dessen, worin wir über uns hinausgeführt werden.

Und darum wollen wir schließlich auch bedenken, wie wir für andere Menschen die Gelegenheit bereiten können, die Gegenwart Gottes, Gottes Zeit mit uns und für uns in der Zeit des Lebens zu erfahren.

Im Gleichnis vom großen Abendmahl werden die Diener des Gastgebers ausgeschiedt, um die Blinden und Lahmen hereinzuholen, solche also, die für die offizielle Einladung zunächst gar nicht vorgesehen waren. Da steht dann auch das Wort: "Nötigt sie, hereinzukommen". Dieses Wort hat in der Kirchengeschichte eine etwas merkwürdige Rolle gespielt. In der lateinischen Fassung unseres Textes lautet die Stelle: Cogite intrare – und das kann dann auch heißen: Zwingt sie, hereinzukommen. Und das ist dann im Zuge der missionarischen Ausbreitung des Christentums auch so verstanden worden, daß man ganze Gruppen, Völker, Stämme auch mit Zwang in die Kirche eingemeinden mußte. Das Wort Jesu hat dem problematischen Vorgang sogenannter Zwangstaufen zur Rechtfertigung und Begründung gedient.

Heute, in unseren Tagen wird nun der Vorwurf laut, in unserer Kirche als Volkskirche gäbe es so etwas wie eine Zwangsmitgliedschaft. Und es heißt, die Wiedereinführung des Religionsunterrichts z.B. in den Ländern der ehemaligen DDR sei die Ausübung von Zwang. Die Christen sollten sich vielmehr zurückhalten. Das ist durchaus verständlich auf dem Hintergrund von Erfahrungen, die mit 40, ja 60 Jahren weltanschaulicher Indoktrination gemacht worden sind.

Das Gleichnis vom Abendmahl, wenn es denn überhaupt auf die Kirche angewendet werden kann, besagt aber etwas ganz anderes: An der Einladung Gottes teilzuhaben, zum Mahl geladen zu sein, das ist nicht ein Privileg der selbstbewußten, bekennnistreuen und im Glauben starken Christen.

Abgesehen davon, wer das denn so ohne weiteres von sich zu behaupten wagte und sich nicht besser und wahrhaftiger unter die Blinden und Lahmen rechnete, – die offene Einladung, die Öffnung der Einladung für die an den Hecken und Zäunen, die nach der Meinung derer, die drinnen sind, draußen stehen und dort auch hingehören, das gerade macht die Kirche als Volkskirche aus.

Natürlich sitzen in der Kirche, auch heute morgen, viele nicht, von denen wir uns wünschen würden, daß sie sich mit uns hier versammeln, um den Gottesdienst zu begehnen. Aber die Kirchentür wird trotzdem immer offen gehalten.

Noch einmal im Gleichnis: In den Augen Gottes findet das Fest statt, Gottes Zeit für uns und mit uns in der Zeit des Lebens, und statt Grenzen und Ausgrenzung soll uns das Gleichnis lehren, daß es weit und offen ist für alle, weil alle Gottes bedürfen und gerade die, die am wenigsten den normalen Kriterien der Kirchlichkeit entsprechen, nicht ausgeschlossen, sondern eingeladen sind. Dieser gute Sinn der Volkskirche entspricht dem, was uns das Gleichnis Jesu heute sagt.

Aber damit nicht genug. Als Christen sollen wir uns dessen bewußt sein, daß wir überall, an jedem Ort und zu jeder Zeit Gelegenheit haben, Menschen, denen wir begegnen und die mit uns zu tun haben, eine Gelegenheit sein sollen, eine Spur von der Zeit Gottes in der Zeit ihres Lebens zu erfahren. Das kann in der organisierten Form der Fall sein, wie es beispielgebend der Evangelische Verein Solln hier auf seine Weise tut. Mehr noch und häufiger ohne große oder kleine Organisation, in der ruhigen und gewissen Freundlichkeit der Nachbarschaft, in kritischen Situationen des Streits und in der Offenheit, die sich die Konflikte anderer Menschen anhört, sie sich mitteilen läßt, um sie mit zu teilen.

Vor dem Hintergrund der großen gesellschaftlichen Konflikte und Problemlagen, die uns heute öffentlich beunruhigen, von Osteuropa bis Bangladesch, von der Arbeitslosigkeit bis zur Friedlosigkeit der Welt, mag das klein und gering erscheinen. Da müssen andere Mittel und Wege gefunden werden, Strukturen und Programme entwickelt und verwirklicht werden, die zum eigenen Beruf werden. Aber wer die Gelegenheit zur direkten und persönlichen Bezeugung und Vermittlung der Liebe Gottes, auch ohne große Worte und ohne Bekehrungsabsicht,

gering achtet, wird auch über den großen Forderungen der Zeit leicht die Erfahrung aus den Augen und das Gespür dafür verlieren, daß über alle Forderungen und Appelle hinaus von Gott her immer schon gilt: Kommt, denn es ist alles bereit.

Wer mitteilen will, kann das nur, wenn er zuvor empfangen hat. In allem, was Christus von uns als Christen erwartete, sind wir deshalb doch nie besser dran als alle anderen, die eingeladen sind, um Gottes Zeit mit uns und für uns in der Zeit des Lebens immer wieder zu empfangen.

"Alles ist an Gottes Segen und an seiner Gnad gelegen über alles Geld und Gut. Wer auf Gott sein Hoffnung setzet, der behält ganz unverletzet einen freien frohen Mut."

Joachim Scharfenberg

Predigt am 1. Advent 1990 in der Universitätskirche zu Kiel über Matth. 21, 1-9

Liebe Gemeinde!

Jerusalem! Jerusalem!

Ach, was verbirgt sich nicht alles an menschlichen Vorstellungen, Gefühlen und Sehnsüchten hinter dem Namen dieser Stadt Jerusalem!

Es ist schon erstaunlich und wirklich zum Verwundern, welche bunte Palette sich da durch die Geschichte hindurch ergibt. Angefangen von den Zeugnissen des alten Bundes über das Neue Testament, die Kirchengeschichte, aber auch in der politischen und der Romanliteratur klingt immer wieder dieser Name auf – bis hin zur Pop-Szene: Ich denke nur an Sinead O'Connor und ihren Song Jerusalem (aber Ihr kennt das ja alles viel besser als ich!).

Jerusalem, das ist offenbar ein nahezu unzerstörbarer Ausdruck für menschliche Sehnsüchte, Gefühle und Vorstellungen. Ich kann aus der Vielfalt nur einige dieser Klänge andeuten:

I

Einmal: In Jes 66 – die Schola wird es uns hernach bei der Austeilung des Abendmahles singen – heißt es: "Freut euch mit Jerusalem und seid fröhlich über sie, alle, die ihr sie liebhabt; freut euch mit ihr, alle, die ihr über sie traurig gewesen seid! Denn dafür sollt ihr saugen und satt werden von den Brüsten ihres Trostes; ihr sollt dafür saugen und euch ergötzen an der Fülle ihrer Herrlichkeit. Denn also spricht der Herr: Siehe, ich breite aus den Frieden bei ihr wie einen Strom und die Herrlichkeit der Völker wie einen ergossenen Bach; da werdet ihr saugen. Ihr sollt auf dem Arme getragen werden, und auf den Knien wird man euch freundlich halten. Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet; ja, ihr sollt an Jerusalem ergötzt werden."

Jerusalem als Grundsymbol der Sehnsucht nach mütterlicher Geborgenheit, das ist das erste, und zugleich etwas, was wir nur allmählich wieder in den Äußerungen unseres Glaubens anfangen zu entdecken.

Und dann der andere Klang, ohne den es für mich nicht Advent und Weihnachten werden kann: Jerusalem als die Tochter Zion, die geschmückte Braut, die dem Bräutigam geradezu entgegenfiebert. Tochter Zion, freue dich, jauchze laut Jerusalem ... Bereite dich Zion mit zärtlichen Trieben, den Liebsten, den Schönsten bald bei dir zu sehen ... Eile den Bräutigam sehnlichst zu lieben."

Na, wem sollte da eigentlich nicht warm ums Herz werden? Jerusalem als Grundsymbol für die erotische Liebe zwischen Frau und Mann.

Aber dann auch das ganz andere:

Ausnahmslos alle politischen Utopien haben ihren Glanz und ihr Feuer letztlich von der Vorstellung vom himmlischen Jerusalem bezogen. Das gilt von Th. Morus, über G. Sorel, Ernst Bloch bis hin zu dem scheinbar so gänzlich säkularisierten Traum von der klassenlosen Gesellschaft, der ja nun so restlos ausgeträumt zu sein scheint.

II

Jerusalem ist Symbol für die vielfältigsten, aber auch die tiefsten und oft verborgensten Sehnsüchte des menschlichen Herzens. Ich denke, jeder und jede von uns trägt so ein ureigenstes Jerusalem im Herzen: Vorstellungen, Gefühle, Sehnsüchte, von denen wir uns nicht lösen können, zu denen wir gewollt oder auch ungewollt immer wieder zurückkehren.

Aber wenn das so ist, liebe Gemeinde, dann stellt uns der Predigttext vom Einzug Jesu in Jerusalem vor allem die eine Frage: Was bedeutet es für die tiefsten Sehnsüchte und Wünsche unseres Herzens, daß Jesus in sie einzieht? Und daß er letztlich in unser Herz einziehen will und soll, dafür steht gewissermaßen unisono der vielfältige Chor aller unserer Adventslieder. Was könnte es also für uns heißen, Jesus in unser inneres Jerusalem einziehen zu lassen?

Nun, schon der erste Blick auf das, was da als so sorgfältig inszeniert beschrieben wird, zeigt: Es hat etwas mit Erwartung und Enttäuschung zu tun. Ent-Täuschung im wahrsten Sinne des Wortes.

Der da in Jerusalem einzieht, enttäuscht die politischen Utopisten, die nur einen Machtwechsel anstreben. Fast schon am Rande der Lächerlichkeit reitet er auf einer Eselin mit dem jungen Füllen neben sich. Er enttäuscht auch die, welche auf starke Gefühle setzen, denn Gefühle sind ja nun leider immer wieder wechselhaft.

Er enttäuscht aber auch diejenigen, die im Wunsch nach totaler Geborgenheit gleichsam sich selber mit ihren Kleidern vor ihm ausbreiten, sich ihm zu Füßen legen.

Was ist Täuschung, was Enttäuschung, was Wahrheit an der Szene vom Einzug in Jerusalem, und wie und wo könnte das sichtbar werden für uns als Betrachter?

III

Manchmal, aber nur manchmal, liebe Gemeinde, sind die Künstler die besseren Exegeten als die professionellen Ausleger, und deshalb will ich heute einmal ausnahmsweise versuchen, den Text von einem Bild, einem Gemälde her zu erschließen. Es ist das Bild von Emil Nolde "Der Einzug in Jerusalem", von dem wir wenigstens die Umrissse als eine Andeutung auf die Zettel kopiert haben. Man sieht natürlich nichts mehr von dem Wesentlichen, das in der Sprache der Farben ausgedrückt wird, und ich muß es deshalb zu beschreiben versuchen:

Meines Erachtens sieht man auf diesem Bild ein Gewirr von Täuschungen, Selbsttäuschungen und Enttäuschungen. Man sieht die glitzernden Augen und die verzerrten Münder der Hosiannarufers, die morgen schon "Kreuzige" schreien werden. Man sieht auch einen Skeptiker, der mit spitzen Fingern für alle Fälle sein Obergewand vor Jesus auf den Boden breitet, man kann ja nie wissen! Und vieles mehr.

Aber an zwei Stellen dieses Bildes leuchtet unmittelbar die schreckliche Wahrheit auf und spiegelt sich in zwei Gesichtern. Und das ist das Gesicht der Eselin und das Gesicht Jesu.

Die Eselin starrt mit schreckgeweiteten Augen voller Entsetzen nach vorn, die Nüstern gebläht, die Ohren angelegt, ein Huf in den Boden gestemmt, der andere erhoben. Jeder Reiter, jede Reiterin weiß und erkennt sofort: Dies ist der Moment unmittelbar vor dem Ausbrechen der Panik, dem Scheuen. Was hier dargestellt wird, ist die kreatürliche Begegnung mit dem Hauch des Todes. Ein Augenblick Panik, dann stilles Verlöschen. Sang- und klangloses Aussterben. Jeden Tag mindestens eine Tierart. Wer weiß, ob es in 50 Jahren überhaupt noch Esel geben wird? –

Ganz anders das Gesicht Jesu! Zwar ist da deutlich um den Mund herum die Bitternis des Kelches erkennbar, den er trinken wird. Aber die gesenkten Augen signalisieren ein letztes Einverständnis, ein Ja, signalisieren Frieden: Abba, lieber Vater. –

Noldes Bild scheint mir die beiden Möglichkeiten einer Auseinandersetzung mit Tod und Kreuz augenfällig zu machen: Einerseits die kreatürliche, die wir ja auch in und bei uns selbst erfahren: Panik, dann stilles Verlöschen. "Das widerfahre dir nur ja nicht!" schreit Petrus, als er die Wahrheit erfährt.

Auf der anderen Seite die spezifisch menschliche, oder können wir gar sagen, die spezifisch christliche: Dem Tod ohne Panik entgegensehen, ihn vor Augen haben, ihn in das Leben hineinnehmen. Sich mit ihm ins Benehmen setzen, nicht verdrängen sondern akzeptieren und gerade dadurch das Leben gewinnen. Si vis vitam, para mortem. Wenn du leben willst, achte auf den Tod, bereite dich vor auf den Tod. So hat Freud ein römisches Sprichwort abgewandelt.

Wenn Jesus in das Jerusalem unserer Wünsche und Sehnsüchte einzieht, dann nur als Derjenige, der auf dem Weg zum Kreuz ist. Auch das muß am 1. Advent gesagt werden. Das bedeutet Störung, Durchkreuzung so vieler unserer Wünsche und Vorstellungen. Es gilt sich der Todeswirklichkeit tatsächlich zu stellen, sie nicht zu verharmlosen oder zu verleugnen.

Aber ich meine, es sei nicht die vollständige Zerstörung, sondern die allmähliche Verwandlung. Unter adventlicher Trauerarbeit stelle ich mir die allmähliche Verwandlung und Veränderung meiner Sehnsüchte, Gefühle und Vorstellungen vor. Und wie das zu verstehen ist, möchte ich nun doch noch gern mit Hilfe eines Symbols zusammenfassen.

IV

In meiner Heimatstadt Erfurt, die eine Lutherstadt ist, weil Luther da studiert hat und ins Kloster eintrat, haben wir uns schon als Kinder sehr liebevoll in ein Symbol vertieft, das als das Wappen Luthers gilt, die sogenannte Luther-Rose. Es ist die Darstellung einer wunderschönen Rose, von grünen Blättern umgeben mit einem Herzen in der Mitte, in dem aber unverkennbar und unübersehbar ein Kreuz steht. Wir haben die Luther-Rose immer am 10. November auf den Domstufen mit farbigen Lampions dargestellt. Und dazu gab es einen Merkvers, der sich ganz tief in meine kindliche Seele eingesenkt hat:

Ein Christenherz auf Rosen geht
wenns mitten unterm Kreuze steht.

Ob das die Frucht einer adventlichen Trauerarbeit sein könnte, daß gerade unterm Kreuz die Rosen auch unserer Sehnsüchte blühen dürfen,

freilich unmerklich verwandelt dadurch, daß der Gekreuzigte in ihnen gegenwärtig ist? Das könnte heißen:

Ach, ich wünschte mir so sehr, daß nach dem materialistischen Kahlschlag der letzten Zeit sich hier und da doch wieder die schüchterne Rosenknospe einer politischen Utopie hervorwagen würde! Freilich gebrochen und relativiert durch die Trauerarbeit, die wir Deutschen gerade im Begriff sind zum zweitenmal zu versäumen. Heute ist ja Wahltag, und vielleicht sollten wir bei der Abgabe unserer Stimmen auch das mit bedenken, wo wir diese Gebrochenheit, die Fähigkeit zur Selbstkritik und Nachdenklichkeit noch am ehesten spüren?

Ach ja, laßt die Rosen der Liebe zwischen Mann und Frau blühen! Aber bedenkt, daß jede Beziehung heillos überfordert ist, wenn sie den Partner oder die Partnerin zu etwas zu machen versucht, was uns *unbedingt* anzugehen vermöchte. Auch die Rosen verblühen einmal, und wohl denen, die auch mit Hagebutten etwas anzufangen wissen! –

Ja, gerade unter dem Kreuz dürfen wir uns auch mit den großen Mystikerinnen, mit Luther und mit Bach ganz kindlich in die ausgebreiteten Arme Jesu werfen. Aber dabei keinen Augenblick vergessen, daß es die Arme des Gekreuzigten sind.

Ich weiß und meine erfahren zu haben, daß das nicht von heute auf morgen geht, sondern ein Prozeß ist, der auch Arbeit kostet, nämlich Trauerarbeit. Dazu muß sich die Seele weit hinausschwingen können "weit über Berg und Tale, weit über blaches Feld." Doch irgendwann spannt die Seele dann ihre Flügel aus, "als flöge sie nach Haus ... als flöge sie nach Haus."

Dann öffnen sich wie von selbst die verkrampften Hände von uns Besitzenden zu den leeren Händen von Bettlern. Aber wir bekommen die leeren Hände gefüllt, anders, ganz anders, als wir uns das vorher vorgestellt haben: Aber es geschieht ganz bestimmt!

"Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist. Wohl dem, der auf ihn trauet. Das stärke und bewahre Dich und mich zum ewigen Leben". Amen.

Und Maria sprach:
 Meine Seele erhalt den Herrn, und mein Gemüte verherrlicht Gottes, meines Heilandes,
 denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen. Von nun an werden mich selig preisen alle, die ihn fürchten.
 Denn er hat große Taten an mir getan, und sein Name heilig ist.

Antonia von Bose

Evangelischer Krankengottesdienst im Südwestfunk am 19. Dezember 1990

Liebe Hörerinnen und Hörer,

Adventszeit ist Wartezeit. Die schönsten Geschichten vom Erwarten finden wir im ersten Kapitel des Lukasevangeliums. Sie gehören in diese Zeit unserer eigenen Erwartung des Weihnachtsfestes. Sie erzählen von Glauben und Zweifel, von Gesang und Verstummen, von hellen Engeln und von einfachen Menschen und schließlich von dem großen Glück des Sehens und Erkennens, was in der allernächsten Zeit geschehen wird. Wie nah schon ist, worauf sich seit langem alle Sehnsucht richtet: Barmherzigkeit und Recht, die rettende Nähe Gottes zu seinen Menschen.

Diese prophetisch-sehenden Gesänge sind eingebettet in den Alltag einfacher Menschen, umgeben von Geschichten, die wir so auch erleben könnten, Geschichten menschlicher Begegnungen voller Anteilnahme, Erstaunen, Wärme und Herzlichkeit. Eines dieser Lieder singt Maria. Sie ist schwanger und kann es noch kaum begreifen. Der Engel Gabriel war nicht lange vorher bei ihr gewesen. Ich lese aus dem ersten Kapitel des Lukasevangeliums:

Lukas 1,39-56

"Maria aber machte sich auf in diesen Tagen und ging eilends in das Gebirge zu einer Stadt in Juda und kam in das Haus des Zacharias und begrüßte Elisabeth. Und es begab sich, als Elisabeth den Gruß Marias hörte, hüpfte das Kind in ihrem Leibe. Und Elisabeth wurde vom heiligen Geistes erfüllt und rief laut und sprach: Gepriesen bist du unter den Frauen, und gepriesen ist die Frucht deines Leibes! Und wie geschieht mir das, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt? Denn siehe, als ich die Stimme deines Grußes hörte, hüpfte das Kind vor Freude in meinem Leibe. Und selig bist du, die du geglaubt hast! Denn es wird vollendet werden, was dir gesagt ist von dem Herrn.

Und Maria sprach:

Meine Seele erhebt den Herrn, / und mein Geist freut sich meines Gottes, meines Heilands;

denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen. / Siehe von nun an werden mich selig preisen alle KindsKinder.

Denn er hat große Dinge an mir getan, / der da mächtig ist und dessen Name heilig ist.

Und seine Barmherzigkeit währt von Geschlecht zu Geschlecht/ bei denen, die ihn fürchten.

Er übt Gewalt mit seinem Arm/und zerstreut, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn.

Er stößt die Gewaltigen vom Thron/ und erhebt die Niedrigen. Die Hungrigen füllt er mit Gütern/ und läßt die Reichen leer ausgehen.

Er gedenkt der Barmherzigkeit/ und hilft seinem Diener Israel auf, wie er geredet hat zu unsern Vätern,/ Abraham und seinen Kindern in Ewigkeit.

Und Maria blieb bei ihr etwa drei Monate; danach kehrte sie wieder heim."

Zwei Welten tun sich da vor uns auf wenige Tage vor Weihnachten. Es mag sein, daß viele von uns sich jetzt gern auf die kleinere von beiden beschränken würden, den Blick nach innen gewandt, ins Zimmer, ins Herz, – dorthin, wo es bald Weihnachten werden soll. Diese kleine Welt braucht das Weihnachtsfest – je kleiner das Zimmer, desto dringlicher und je beschwerter das Herz, desto notwendiger. Die kleine Welt braucht Weihnachten mit all dem, was sie hell machen kann. Und sie wird hell – je kleiner und dunkler, desto empfänglicher ist sie für die Wärme und Hoffnung, die von der Botschaft dieser Tage ausgeht. "Wenn's ganz dunkel ist, leuchtet's am schönsten", sagte ein kleiner Junge im Advent und schloß die Vorhänge vor allen Fenstern, bevor er die Kerzen anzündete.

Es mag aber auch sein, daß anderen von uns gerade das nicht genügt, die Beschränkung auf Zimmer und Herz, daß sie den Blick nach draußen schicken wollen, um weitere Horizonte zu suchen in diesen Tagen. Das ist kein Entweder-Oder. Sie stehen sich nicht entgegen und einander auch nicht im Weg, die kleine und die große Welt. Nirgends in der Bibel und auch nicht in unserer Geschichte. Im Gegenteil: unsere Geschichte erzählt ausdrücklich von beiden Welten: von der kleinen Welt der jungen Maria und von der großen, weiten, die uns in unendlich vielen Bildern vor Augen ist. Ja – unsere Geschichte erzählt nicht nur von beiden Welten, sie eröffnet sie uns, tut sie uns auf als Wohnraum Gottes, als sein Herrschaftsgebiet. Die kleine Welt Marias als seine Wohnung, die große weite Welt als sein Königreich. Und umgekehrt. Denn wo Gott wohnt, da ist sein Reich. Und wo er herrscht, dort kann gesungen werden. Und beide Welten – die große und die kleine – gehören einander.

Die kleine Welt in unserer Geschichte ist die Welt Marias, eines jungen Mädchens. Nichts wissen wir von ihr, als daß sie mit Josef, dem Zimmermann verlobt war, der so tapfer und widerspruchslos das Schicksal trug, Haupt einer Familie zu sein, deren Hauptperson aber ein anderer

war. Ein unscheinbares Kind wird sie gewesen sein, Tochter eines damals auch unscheinbaren Volkes, das besetzt war, von Rom aus beherrscht und herumgestoßen wurde. Über Jahrhunderte war Trauern gelernt worden, Seufzen, Klagen und Erdulden, immer aber war die Hoffnung lebendig geblieben, daß Gott nichts anderes mit ihnen vorhat, als sie zu retten. Morgen schon kann es soweit sein.

Und da kam der Engel. Ganz plötzlich erschien er im Hinterstübchen dieses jungen Mädchens in einem kleinen Dorf namens Nazareth, mitten in der kleinen Welt dieser Maria, deren Leben schon fast festgelegt war. Sie wußte, wen sie bald heiraten würde. Sie kannte gewiß ihren Platz – als Tochter, als Verlobte, als junge Frau innerhalb der jüdischen Gemeinde. Dieser Platz ließ wenig Spielraum. Dem Leben die Richtung zu geben, das Denken, das Studium der Heiligen Schriften und schließlich die Politik waren Männersache.

In diese kleine, enge und festgelegte Welt kommt der Engel und sagt zu ihr: "Siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären, des Namen sollst du Jesus heißen. Der wird groß sein und ein Sohn des Höchsten genannt werden." Was er sagt, ist unglaublich. Doch Maria glaubt es: "Mir geschehe, wie du gesagt hast."

Was er ankündigt, verändert – von außen betrachtet – nicht viel. Ihre Welt bleibt klein. Wir kennen ihr Leben – die Niederkunft im Stall, den Aufbruch zur Flucht mit dem Kind, die Sorge um den heranwachsenden Buben Jesus. Sie wird Zimmermannsfrau und bleibt es. Hin und wieder wird sie von ihrem Sohn brüskiert, in die Schranken gewiesen. Schließlich sehen wir sie unter dem Kreuz, trauernd. Eine Mutter wie viele, unzählige Mütter damals und heute. Den blauen Mantel hat sie erst später angelegt bekommen. Äußerlich hat sich nicht viel verändert. Gott ist in ganz kleine Verhältnisse gekommen. Und die blieben klein. Das Leben vergoldete sich nicht wie auf den Bildern. Es blieb das Alltägliche. Das Schwere blieb schwer. Es blieben Schmerz und Trauer. Was aber veränderte sich dann?

Daß Maria das Wunder glaubt und sich auf den Weg macht. Daß Elisabeth schon beim Gruß erkennt, was ihrer Base geschehen ist. Daß das ungeborene Kind Johannes Maria jauchzend und hüpfend begrüßt, als sie ins Haus tritt. Daß sie zu singen beginnt und in ihrem Lied ihre kleine Welt mit der großen zusammensingt. Daß zwei Frauen mitten im Gebirge vor aller ahnungslosen Welt glauben, daß Gott ihre kleine, unscheinbare Welt aufsucht, um dort mit der Rettung zu beginnen. Das verändert sich.

Für Maria verändert sich alles, weil Gott ihre Niedrigkeit angesehen hat. Weil sie erfahren hat, wie unmittelbar nah er zu ihr gekommen ist und nun da ist und bleibt, der große Gott bei der kleinen Maria! So sehr ist

alles auf einmal anders geworden für sie, daß sie ihren kleinen Platz verlassen kann und ihre Augen und ihr Herz weit über seine Grenzen hinausgehen. Daß sie Menschen – ferne, ja allerfernste Nächste in den Blick nimmt, um ihnen Heil zuzusingen. So sehr verändert sich alles für Maria, daß ihre Augen und ihr Herz die ganze Welt umfassen können mit ihren menschlichen und unmenschlichen Ordnungen. Daß ihr Mund voll Rühmens ist und sie, die kleine, gewiß sanfte, stille und als Frau unmündig gehaltene Maria ein Lied über Politik und Weltwirtschaft singt. So sehr ist alles anders geworden für sie, weil Gott sie angesehen hat. So stark ist die Wirkung ihres Glaubens.

Da können wir sehen, wie nah Herz und Welt beieinander liegen, weil Glaube das Herz so weit macht, daß die ganze Welt darin Platz hat.

Wenn wir nun aber unsere Augen von Maria lösen und auf die große Welt richten, der sie den alles verändernden Umsturz zusingt, dann mag vielen von uns zurecht die bange Frage auf den Lippen brennen: Was hat sich denn da verändert? Wir wären nicht ehrlich mit unserem Glauben, wenn uns diese Frage nicht bedrängte, wenn wir nicht am Leid in unserer Welt verzweifeln. Wenn wir nicht angesichts der grauenvollen Bilder um uns herum, in der Nähe und in der Ferne, in unserer Vergangenheit und ebenso in aller vorstellbaren Zukunft fragten und zugleich die Antwort kaum finden könnten: Nun sind schon fast 2000 Jahre vergangen und noch immer sitzen die Gewaltigen auf ihrem Thron, die Hoffärtigen halten zusammen, die Niedrigen verelenden und verhungern, die Reichen – auch wir – essen ihnen alles weg.

Ich möchte die Bilder im Einzelnen nicht heraufbeschwören, jeder von uns hat seine eigenen, ganz gewiß. Wie können wir Marias Lied weiter-singen? Wir, die wir soviel mehr sehen, als sie damals je ahnen konnte?

Wir können es nicht einfach deklamieren. Wir können auch nicht die gewiß oft versuchte Trennungslinie ziehen zwischen Glauben und Wirklichkeit, zwischen Herz und Welt. Maria selbst erlaubt es ja nicht. Ihr Herz – voll Glauben – singt aus der Enge der kleinen Welt hinaus in die Grenzenlosigkeit der großen. Ihr Herz, das nicht anderes kennt als ihren kleinen, bescheidenen Platz in der jüdischen Gesellschaft, nimmt ihr ganzes Volk, die Väter und alle Generationen nach ihr in den Blick und öffnet den Horizont weit über Israel hinaus, ohne auch nur ahnen zu können, wie unendlich der Raum ist, in den Gott eingreift mit Umsturz und Rettung zugleich.

Wir können Marias Lied nicht anders weitersingen als so, daß wir heute und morgen und an jedem Tag unseres Lebens neu mühsam zu buchstabieren versuchen, was die Botschaft dieser Tage ist: Gott läßt seinen gewaltigen Arm nicht von gewaltigen Männern ankündigen – einen

ganzen Chor von Königen und Machthabern hätte er doch so singen lassen können –, sondern in einem Winkel eines Gebirgszugs in Juda singt eine einzelne Frauenstimme Gottes Macht und sein umstürzendes, rettendes Eingreifen herbei! Und dann kommt er selbst – in einem Kind, im Stall, zur Welt. Und geht dann seinen Weg auf staubigen Straßen, angefeindet, allein, gefoltet, gekreuzigt.

So tritt sie ein, Gottes Rettung, in unsere Welt. Seit Jahrhunderten schon vom Volk Israel besungen, bezweifelt, aufgegeben und wieder beschworen, erhofft und erbeten – und immer neu von ihm selbst zugesagt: jetzt kommt sie.

Wer kann das begreifen, daß Gottes mächtiges Eingreifen in unsere Welt sich uns in solch machtloser Gestalt naht? In die kleinen Verhältnisse dieser Zimmermannsfamilie ist er gekommen und in solch kleinen Verhältnissen ist er geblieben. Er hat sie nicht aus dem Staub gehoben. Er hat die Verhältnisse nicht umgekehrt und aus kleinen Leuten große gemacht. Sondern er hat sich selbst erniedrigt, nahm Knechtsgestalt an, sagt Paulus, und blieb unten. Bei den Frauen. Bei Fischern und Handwerkern. Bei den Kranken. Bei Zöllnern und Sündern. Bei den Ausgegrenzten.

Das ist seine Weise, rettend in unsere Welt einzugreifen, daß er in die kleinen Verhältnisse kommt. Ins Elend, in die Not. Dorthin, wo Kummer und Ratlosigkeit, Krankheit, Schuld, Hunger und Leere das Leben verdüstern und niederdrücken. Und daß wir uns darauf verlassen können: dort ist er, wo jeder von uns lebt. Und er bleibt. Keiner von uns ist gottlos. Er trägt alle Last und alle Angst mit uns. Er nimmt auf sich, woran jeder von uns krankt. Er krönt uns mit Gnade und Barmherzigkeit, dort, wo wir sind. In unseren kleinen Verhältnissen.

Das ist seine Weise, alles zu verändern, nichts anderes: Gnade und Barmherzigkeit.

Alles in allem: eine leise, sanfte Revolution? Ein wenig zu sanft vielleicht sogar für unsere Verhältnisse, die nach Recht und Gerechtigkeit schreien, nach Hilfe und GOTTES starkem Arm? Sie kann so sanft nicht sein, wenn gleich nach Weihnachten Herodes Gefahr witterte und dreißig Jahre später Jesu Leben am Kreuz endete. Und zu leise kann sie ebenfalls nicht sein, wenn überall in der Welt, unter allen ungerechten Machtverhältnissen, unter allen totalitären Regimen Christen ihren Kopf hinhalten müssen, weil sie singen wie Maria.

Der christliche Glaube verkündigt keinen sanften, er verkündigt den leidenden Gott. Und offenbar liegt in der Botschaft der mitleidenden Nähe Gottes zu uns Menschen eine eigentümliche Kraft zur Veränderung. Die Welt – die kleine wie die große – bekommt ein anderes Gesicht. Nichts

kann mehr gleich-gütig sein, sondern der gilt, dem Gott Geltung verschafft. Der Hoffärtige ist es nicht und nicht der Gewaltige. Aber der Niedrige ist's und der Hungrige, für die das Kind geboren ist. Der Leidende im Krankenzimmer, der Einsame in der kleinen Stube, der Traurige im Dunkel seiner Nächte ist gemeint in jedem Wort, das in den kommenden Tagen verkündigt wird und in jedem Lied, das von dem Kind im Stall zu singen einlädt. Jedem Menschen, der Schweres auf dem Herzen hat, sagt die Weihnachtsbotschaft: für dich. Für dich ist Gott Mensch geworden.

Das macht die kleine Welt unserer Stuben hell.

Und der großen Welt kommt zugute, wenn Menschen Gottes mitleidende Nähe an sich erfahren haben und nun die Augen erheben und weite Horizonte in den Blick nehmen können.

Gott selbst muß dafür den Geist und den Atem schenken, wie er ihn Maria gab, um das herrliche Lied seiner erbarmenden Rettung zu singen.

Und er tut es. Vielleicht nicht zu jeder Stunde jedem von uns. Das muß auch nicht sein. Es genügen Einzelstimmen. Eine einzige Frauenstimme war es damals, tief im Gebirge Judas.

Gut ist es, wenn viele sie hören und ihr Herz erfüllt wird von ihrem Gesang. Es wird ihren Blick dorthin lenken, wo Gott selbst ist. Und ihnen zugleich die Gewißheit geben, daß er an ihrer Seite ist.

Die Niedrigen, die Hungrigen, die Stimmlosen und die von aller Welt Ausgestoßenen werden uns allen in den kommenden Tagen noch mehr als sonst vor Augen geführt. Mit dem herrlichen Lied Marias im Ohr werden wir uns der Not nicht verschließen, sondern mit offenen Herzen und Händen antworten.

Denn beide Welten – die große, weite und unsere eigene, kleine gehören einander. Und umgekehrt: unsere große, reiche und die vielen kleinen, elenden und engen Horizonte ungezählter Leidender rücken ganz nah zusammen, wo Gott den Glauben an seine Rettung schenkt und den Atem, von ihr zu singen.

Amen.

Henry von Bose

Andacht über den Fischzug des Petrus (Lukas 5,1-11) Gehalten beim Symposium zu Fragen der Personalentwicklung in den 90er Jahren in den Einrichtungen der Behindertenhilfe im Di- akonischen Werk Württemberg

Liebe Schwestern und Brüder,
heute morgen möchte ich Sie an eine Überlieferung des Evangelisten Lukas erinnern, die als "Fischzug des Petrus" bekannt ist - die Erzählung seiner und seiner Gefährten Jakobus und Johannes Berufung (Luk.5,1-11). Jesus war in Kapernaum gewesen und predigte später in den Synagogen Judäas. Die Begegnung mit Petrus wird nun am See Genezareth geschildert.

"Es begab sich aber, als sich die Menge zu ihm drängte, um das Wort Gottes zu hören, da stand er am See Genezareth und sah zwei Boote am Ufer liegen; die Fischer aber waren ausgestiegen und wuschen ihre Netze. Da stieg er in eins der Boote, das Simon gehörte, und bat ihn, ein wenig vom Land wegzufahren. Und er setzte sich und lehrte die Menge vom Boot aus. Und als er aufgehört hatte zu reden, sprach er zu Simon: Fahret hinaus, wo es tief ist, und werft eure Netze zum Fang aus! Und Simon antwortete und sprach: Meister, wir haben die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen; aber auf dein Wort will ich die Netze auswerfen" (Vers 1-5).

Und Sie wissen, der Fischzug hat einen überraschend großen Fang gebracht, die beiden Boote wären mit der Last des Fangs beinahe gesunken. Und am Ende hat Jesus den Simon in die Nachfolge berufen: "Von nun an wirst du Menschen fangen."

Der Fischzug des Petrus gehört zu den Erzählungen, mit denen in der Gemeinde schon immer dazu ermutigt wurde, auf Jesu Wort hin zu handeln. Diese Erzählung soll das Vertrauen wecken und wachhalten, seinem Wort zu folgen, sein Wort zur Tat werden zu lassen, lohnt!

Dies ist der biblische Hintergrund für die Darstellung der Kirche als Schiff. In der antiken Rhetorik wurde das Bild des Schiffs für den Staat gebraucht und entsprechend kam im Gedanken an den Fischzug des Petrus in der christlichen Literatur schon früh das Schiff als Symbol für die Kirche in Gebrauch. Ob auch die Bezeichnung des Langhauses der Kirchen als "Kirchenschiff" solche symbolische Bedeutung hat, läßt sich immerhin vermuten.

Daß die Kirche in ihrer Geschichte schon früh und später immer wieder als Schiff dargestellt wurde - für mich heute in der eindrucksvollsten

Weise in dem Symbol für die Ökumene -, ist als Zeichen dafür zu verstehen, daß die Kirche alles, was sie im einzelnen tut, allein auf ihres Herren Wort hin zu tun hat. Die Kirche als Schiff: das meint wohl auch ihre Angewiesenheit auf die, im übertragenen Sinn, Elemente, bald ruhig, bald bewegt und stürmisch, von denen sie mit abhängig ist. Denen gegenüber ist das Vertrauen nötig, daß der Herr der Kirche ihrer mächtig ist, und daß sich gegen sie zu behaupten nur auf sein Wort hin gelingen kann.

Dazu läßt sich vieles sagen, aus dem Zusammenhang der Erzählung vom Fischzug des Petrus bei Lukas ist jetzt nur wichtig: Jesus wendet sich dem Simon in dem Augenblick, als er ihn zum Menschenfischer bestimmt, sehr herzlich zu und macht ihm Mut: "Fürchte dich nicht!" (Vers 10)

Das gilt es aus diesem Zusammenhang festzuhalten für die Wahrnehmung dessen, was Kirche tut oder läßt, wie sie sich selbst versteht und verhält: Entscheidend ist, ob sie sich fürchtet oder mutig ist, ob sie schweigt und mit ansieht oder das Wort ergreift und die Folgen zu tragen bereit ist - Folgen etwa einer kritischen Begegnung des Schiffes Kirche mit dem Schiff Staat.

Als nach dem zweiten Weltkrieg die Mitglieder der Württembergischen Sozietät, Pfarrer des Widerstands, aus der Kriegsgefangenschaft zurückkehrten, versuchten sie unter Führung von Hermann Diem eine neue Kirchenverfassung zu erarbeiten. Sie hatten das Schweigen zum Beispiel zur Judenverfolgung nicht mitgetragen, sondern gebrochen und dafür oft bittere Konsequenzen tragen müssen.

Nach ihrer Überzeugung hatte die organisatorische Struktur der Kirche ihr beschämendes Versagen im Dritten Reich provoziert. Deshalb galt es für sie jetzt, diese Struktur zu ändern und keinesfalls die alte Kirchenverfassung in der neuen politischen Zeit aufrechtzuerhalten. In der lebhaften Auseinandersetzung über das Verhalten der Kirche in den Jahren der Nazidiktatur hat Bischof Wurm Diem gegenüber gesagt, es sei eben etwas anderes, ob eine große Flotte oder ein kleiner Kreuzer zu navigieren habe. Der kleine Kreuzer Sozietät hat sich nach Wurms Verständnis leichter als wendig erweisen können, die Flotte der Volkskirche habe nur vorsichtig navigieren können. - Das ist eine beredte Sprache: Eine große Flotte von Schiffen, die vorsichtig navigieren muß, als Bild für die Kirche in ihrem Verhältnis zum Staat in dunkler Zeit.

Eine besondere historische Merkwürdigkeit ist darin zu erkennen: Die Revision der alten württembergischen Kirchenverfassung gegen die Reformpläne Diems wurde schließlich durchgesetzt unter anderem mit dem Hinweis auf die große diakonische Tatkraft der Kirche; sie habe

sich in der bitterarmen Nachkriegszeit bewährt, es müsse nichts geändert werden. - Da ist also ausgerechnet die Diakonie argumentativ als Abwehr gegen eine Erneuerung der Kirche in ihren Strukturen verwendet worden.

In ihrem Selbstverständnis hat sich unsere Kirche wohl häufig mit der Mission leichter getan als mit der Diakonie. Das hat, wie Sie wissen, in manchen Kreisen bis heute nicht aufgehört. Das allgemeine diakonische Bewußtsein unserer Kirche ist in besonderem Maß entwicklungsbedürftig. Dabei kommt der Kirche erstaunlicherweise noch diese Paradoxie zugute: so schlecht auch das öffentliche Ansehen der Berufe im Sozialbereich ist, das öffentliche Ansehen der Kirche gewinnt erheblich durch die Sozialarbeit in allen offenen und stationären diakonischen Hilfen.

Eine Kirche als Lebensganzes aus den vielen einzelnen Gemeinden hat wirklich furchtlos und entschlossen ihren Kurs zu halten, sie hat immer neu der jeweiligen Aktualität der Herausforderung durch Menschen in Not zu entsprechen; sie hat ihre Position zu bestimmen in der einen Orientierung des Petrus: "Auf dein Wort hin" - sie hat also nun wirklich im Sinne Jesu für Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu streiten. Dafür hat sie ihren Dienst in jeder Hinsicht zu tun, nichts darf hier einen unsachlichen Vorrang haben.

Der frühere bayrische Landesbischof Hermann Dietzfelbinger hat das einmal in dieses Bild gefaßt: "Mission, definiert Wilhelm Löhe, ist die Kirche in Bewegung. Damit zielt er auf die Dimension der Weite. Von der Diakonie kann deshalb gesagt werden: sie ist die Kirche in ihrem Tiefgang, so wie ein Schiff Tiefgang braucht. Ja, Kirche wächst wohl nur in dem Maße in allen anderen Dimensionen, wie sie in diese Tiefendimension wächst."

In diesem Urteil Dietzfelbingers finde ich meine Vision von Kirche wieder. Das Schiff paßt natürlich nicht unbedingt als Bild für Fortbewegung in unsere "high-speed-Epoche". Gerade in ihr ist aber daran festzuhalten. Wir benötigen gewiß Mut zu Langsamkeit und Beharrlichkeit. Es dauert, es braucht seine Zeit, um in unseren Gemeinden das Nötige für dieses Wachsen der Kirche in ihre Tiefendimension anzuregen und dieses Wachstum zu begleiten. Aber es muß doch nicht so bleiben, wie es ist, es kann doch besser werden.

Die Vision einer diakonischen Kirche kann Gestalt werden. Die Kirche ist zu verändern - im Sinne einer gegebenen Möglichkeit und Aufgabe. Ich denke an eine bessere Zusammenarbeit der Gemeindepfarrer, Kirchengemeinderäte und derer, die in den Gemeinden in pflegenden Berufen arbeiten; an intensivere Kontakte zwischen Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtungen; an bessere Pflegesatzbedingungen;

an Ausbildung kirchlicher und diakonischer Mitarbeiter zur Teamfähigkeit; an Supervision nicht erst dann, wenn alles zu spät zu sein droht - um nur einige Stichworte unserer Arbeitsgruppe von gestern zu nennen. Jede und jeder kann sich hier in seinen Gedanken auf das beziehen, was ihm besonders wichtig ist. - Der gestern von Herrn Roos genannte barocke Leitungsstil kann im Bild des Schiffes etwa so anschaulich werden: Einer steht auf der Kommandobrücke und pustet wie ein Barockengel in die Segel und irrt in der Meinung herum, alles hänge von der Länge seines Atems ab.

Auf dem Weg zur diakonischen Kirche kann jeder und jede wichtiges tun, können sich alle gegenseitig ermutigen. Martin Luther hat im Zusammenhang der Erzählung vom Fischzug des Petrus gesagt, ein jeder müsse Gott sein Schiffelein ausleihen. Das eigene Schiffelein wird wohl für die meisten am ehesten in der Größe eines Ruderboots vorzustellen sein. Dazu las ich eine treffende Beschreibung von dem großen dänischen Theologen Sören Kierkegaard:

"Wer ein Boot rudert, kehrt dem Ziel, dem er sich entgegenarbeitet, den Rücken zu ... Wenn ein Mensch mit des Ewigen Hilfe als ein in den Tag heute Vertiefter lebt, so kehrt er dem morgenden Tag den Rücken zu, so daß er ihn überhaupt nicht sieht. ... Wenn er, um dem Ziel so recht sich entgegenzuarbeiten, ihm den Rücken zukehrt, so sieht er den morgenden Tag überhaupt nicht, wohingegen er mit des Ewigen Hilfe ganz deutlich den Tag heute mit seinen Aufgaben sieht. Wenn aber heute die Arbeit recht getan werden soll, so muß der Mensch in diese Richtung blicken. Diese Richtung hat man, wenn man ein Boot rudert, ebenso hat man sich auch gestellt, wenn man glaubt."

Bei aller Zukunftsorientierung, den Tag heute mit seinen Aufgaben sehen, bedeutet doch: für die Personalgewinnung, für die einladende Wirkung nach außen gilt es, eben auch nach innen gerichtet etwas zu tun. Es geht um die Betriebskultur, um die Lebenskultur in der Einrichtung, darum, daß sie verbessert und erfreulicher, gerechter und barmherziger wird. Es wirkt nach außen, es strahlt aus, wenn in einer Einrichtung eine Atmosphäre von Herzlichkeit lebt, von Gerechtigkeit, wenn alle dem gemeinsamen Leben gerecht zu werden versuchen, wenn zum Guten geredet wird und geschwiegen zur rechten Zeit.

Ich lese Verse aus dem Jakobus-Brief: "Wer sich im Wort nicht verfehlt, der ist vollkommen und kann auch den ganzen Leib im Zaum halten. Wenn wir den Pferden den Zaum ins Maul legen, damit sie uns gehorchen, so lenken wir ihren ganzen Leib. Siehe, auch die Schiffe, obwohl sie so groß sind und von starken Winden getrieben werden, werden sie doch gelenkt mit einem kleinen Ruder, wohin der will, der es führt. So ist auch die Zunge ein kleines Glied und richtet große Dinge an ... Mit

ihr loben wir den Herrn und Vater, und mit ihr fluchen wir den Menschen, die nach dem Bilde Gottes gemacht sind. Aus einem Munde kommt Loben und Fluchen, das soll nicht so sein, liebe Brüder!" (Jakobus 3,2-4,5,9,10).

Liebe Schwestern und Brüder, in diesem Jahr würde Kurt Tucholsky 100 Jahre alt. Er hat einmal gefragt: "Welcher Oberregierungsrat hätte noch nie im Bad mit dem Thermometer Schiffchen gespielt?" Ein Oberregierungsrat hat zwar sehr viel mehr als $>V c<$, aber man kann sich doch in dieser Hinsicht mit ihm vergleichen. Schiffchen spielen entspannt und macht Spaß. Mit dem Bild vom Schiff Kirche spielerisch umgehen hilft, daran zu denken: dieses Schiff hat seinen Tiefgang in der Diakonie.

Es ist gut, uns gegenseitig zu ermutigen, da, wo wir in der Diakonie der Kirche arbeiten, unsere Arbeit auf Jesu Wort hin zu tun. Die Hoffnung wird uns begleiten, daß wir mit unserer Kirche dabei in die Tiefendimension des Lebens wachsen. Wir werden das Tun der Barmherzigkeit mit dem der Gerechtigkeit verbinden, und an gewinnender Ausstrahlungsstrahlungskraft wird es nicht fehlen.

Amen.

Albrecht Boutsif

Bescheidenheit Ein homiletisches Plädoyer

B.

Beiträge zur Praktischen Theologie

Die Tugend der Bescheidenheit kam in jüngerer Mode gekommen. Einst als "mater virtutum",¹ "Ordnung" und "Maß" gelehrt, hat man sie längst als "Tugend der Frauen" betrachtet. Das Urteil scheint gesprochen, zumal seit dem Verdikt des Olympiers, das, wo immer von ihr die Rede ist, unfehlbar zitiert wird²: "Wer stellt sich schon gern zu den Lampen gezinkt?"

Ein Lump will auch der Pfarrer nicht sein. So nimmt es nicht wunder, daß die Bescheidenheit sich aus den modernen homiletischen Tugendkatalogen weichen verabschiedet hat. Für alle drei der konstitutiven homiletischen Relationen scheint sie ihre Bedeutung verloren zu haben: für das Verhältnis des Predigers zu seinen Hörern, zu seinem Text sowie zu sich selbst.

Diese drei Relationen sehen sich heute zumeist vor einem merkwürdigen Schwanken zwischen den Extremen bestimmt. So finden sich die Predighörer nicht selten darin überfordert, daß sie, die kleine, bunt zusammengewürfelte Schar, für das Universum einstehen müssen: für die ganze Gemeinde, die ganze Kirche, die ganze Welt. Der Prediger macht sie zu Adressaten weltpolitischer Belehrung, er stilisiert sie zu repräsentativen Inkarnationen des Zeitgeists und darum auch zu den kompetenten Empfängern seiner allumfassenden moralischen, politischen und religiösen Diagnosen. Daneben, nicht selten übrigens danach, sieht sich die gottesdienstlich versammelte Gemeinde aber auch zu einem Sammelisurium gesellschaftlicher, politischer, intellektueller und religiöser Irrelevanz reduziert: zu einem erbarmungswürdigen

¹ Regula Benedicti 64,10 (PL 66,352)

² Cassian, Coll.1,4,4 (CSEL 13,44): Omnium namque virtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est.

³ Arguet von Platen; zitiert nach: K.Berg, Zur Geschichte der Bedeutungsentwicklung des Wortes 'Bescheidenheit', in: Würzburger Prosastudien (Wort-, Begriffs- und Textkundliche Untersuchungen (Medium Aevum, Philologische Studien, 13), 1966, 16-30,68.

⁴ J.W.Goethe, Gesellige Lieder (Pechenschacht), Weimarer Ausgabe L1,141,55-72: Keinen Druckser hier zu leiden, / Sei ein ewiges Mendat! / Nur die Lumps sind bescheiden, / Brave freuen sich der That.

Albrecht Beutel

Bescheidenheit Ein homiletisches Plädoyer

I.

Die Tugend der Bescheidenheit ist außer Mode gekommen. Einst als "mater virtutum"¹ und "omnium virtutum generatrix"² verehrt, hat man sie längst als belächelte "Tugend der Kleinen"³ desavouiert. Das Urteil scheint gesprochen, zumal seit dem Verdikt des Olympiers, das, wo immer von ihr die Rede ist, unfehlbar zitiert wird⁴: Wer sieht sich schon gern zu den Lumpen gezählt?

Ein Lump will auch der Pfarrer nicht sein. So nimmt es nicht wunder, daß die Bescheidenheit sich aus den modernen homiletischen Tugendkatalogen weithin verabschiedet hat. Für alle drei der konstitutiven homiletischen Relationen scheint sie ihre Bedeutung verloren zu haben: für das Verhältnis des Predigers zu seinen Hörern, zu seinem Text sowie zu sich selbst.

Diese drei Relationen sehen sich heute zumeist von einem merkwürdigen Schwanken zwischen den Extremen bestimmt. So finden sich die Predigthörer nicht selten darin überfordert, daß sie, die kleine, bunt zusammengewürfelte Schar, für das Universum einstehen müssen: für die *ganze* Gemeinde, die *ganze* Kirche, die *ganze* Welt. Der Prediger macht sie zu Adressaten weltpolitischer Belehrung, er stilisiert sie zu repräsentativen Inkarnationen des Zeitgeists und darum auch zu den kompetenten Empfängern seiner allumfassenden moralischen, politischen und religiösen Diagnosen. Daneben, nicht selten übrigens danach, sieht sich die gottesdienstlich versammelte Gemeinde aber auch zu einem Sammelsurium gesellschaftlicher, politischer, intellektueller und religiöser Irrelevanz reduziert; zu einem erbarmungswürdigen

¹ Regula Benedicti 64,19 (PL 66,882).

² Cassian, Coll.II,4,4 (CSEL 13,44): Omnium namque virtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est.

³ August von Platen; zitiert nach: K.Berg, Zur Geschichte der Bedeutungsentwicklung des Wortes 'Bescheidenheit', in: Würzburger Prosastudien I.Wort-, Begriffs- und Textkundliche Untersuchungen (Medium Aevum. Philologische Studien, 13), 1968, 16-80,68.

⁴ J.W.Goethe, Gesellige Lieder (Rechenschaft), Weimarer Ausgabe I.1,143,69-72: Keinen Druckser hier zu leiden, / Sei ein ewiges Mandat! / Nur die Lumpe sind bescheiden, / Brave freuen sich der That.

Häuflein neurotischer Infantilisten, denen der Prediger nur im Ton äußerster Nachsicht und Milde gegenüberzutreten wagt.

Entsprechendes gilt für das Verhältnis des Predigers zu seinem Text. Einerseits sieht er in ihm nicht selten den authentischen Repräsentanten der gesamtbiblisch bezeugten Heilslehre, so daß der einzelne Text lediglich einmal mehr zu sagen vermag, was schon immer als orthodoxe Botschaft der ganzen Schrift gesagt worden ist. In hermetischem Biblizismus befangen, sieht sich die Kunst des Predigens derart auf die Fähigkeit reduziert, die Perikope als vollständigen Ausdruck des gesamten biblischen Heilszeugnisses sprechend zu machen. Dem steht als das andere Extrem die Auffassung gegenüber, im konkreten biblischen Text die literarische Manifestation einer einmaligen geschichtlichen Situation zu finden, die zwar historisch interessant sein mag, von der aus jedoch eine Verbindung zu der eigenen geschichtlichen Situation – jedenfalls ohne metaphysische Verrenkungen – nicht als möglich erscheint. So daß der Predigttext folgerichtig zum Sprungbrett einer vagen Assoziationshomiletik degradiert wird, in der – nach ein paar lieblos referierten exegetischen und historischen Details – der Prediger sich erst zu dem aufschwingt, was *eigentlich* und *wirklich* zu sagen er für angezeigt hält.

Ein entsprechendes Schwanken zwischen den Extremen kann auch das Verhältnis des Predigers zu sich selbst bestimmen. So gibt es einmal die hoffnungslose pastorale Selbstüberschätzung, die, in pathetischer Hypostasierung der 'Situation', in der unwiederholbaren Einmaligkeit *dieser* Stunde schlechthin alles auf dem Spiel stehen sieht und darin – da sie die Bedeutung eines individuellen religiösen Wachstumsprozesses, die situationsüberlegene Prägekraft religiöser Traditionen sowie das Gewicht der religiösen Autonomie des Subjekts vollständig ignoriert – in aller Regel lächerlich wirkt. Daneben gibt es aber auch den Fall notorischer Selbstunterschätzung: den Prediger, der sich auf der Kanzel fortwährend kleinmacht und entschuldigt und der, sofern er ein eigenes Wort sich überhaupt zutraut, es nur in Gestalt hypothetischer Sätze und Gedanken zu formulieren wagt. Nicht selten flüchtet sich solche Scheu, auf der Kanzel "Ich" nicht nur zu sagen, sondern zu sein, in den Mantel scheinbarer Objektivität, den man in der Zitation allgemein anerkannter Autoritäten oder in der Rezitation dessen, was *man* glaubt, zu finden meint.

So scheint es, als seien die drei konstitutiven homiletischen Relationen weithin durch ein Schwanken zwischen den Extremen geprägt: zwischen Euphorie und Resignation, zwischen Hochmut und Kleinmut, zwischen *superbia* und *taedium cordis*. Daß beides den Alten als eine

Hauptsünde galt⁵, ist manchem evangelischen Prediger gar nicht bewußt – kein Wunder angesichts des protestantischerseits noch immer verbreiteten trivialen Geschichtsbildes, vor dem die "tausend" Jahre zwischen Abschluß der neutestamentlichen Kanonbildung und der Geburt Martin Luthers so viel sind "wie der Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache" (Ps. 90,4).

Nun freilich: Die herrschende Predigtpraxis ist mit dieser Skizze längst nicht hinreichend erfaßt. Die Wirklichkeit homiletischer Praxis stellt sich unendlich viel differenzierter dar, als es diese ganz auf die Extreme zugespitzte Situationsbeschreibung zum Ausdruck bringt. Vor allem aber vermag man sich zumeist an eine ganze Anzahl guter, gelungener Predigten zu erinnern, die sich von den geschilderten homiletischen Deformationen wohltuend unterscheiden haben. Bedenkt man jedoch, worin die wohltuende Wirkung dieser Predigten näherhin bestanden hat, so zeigt sich, daß sie zwischen der Skylla hochmütiger Euphorie und der Charybdis kleinmütiger Resignation auf wohltuende Weise die Mitte hielten. Eben dies aber: die wohltuende Mitte zwischen den Extremen, galt lange Zeit als die wesentliche Gestalt der Bescheidenheit – "doch in der Mitten liegt holdes Bescheiden"⁶. Aber der Anklang an Mörike beschwört sogleich wieder die Erinnerung an die neuzeitliche Geringschätzung der Bescheidenheit als der bürgerlichen Sekundärtugend par excellence. So daß am Ende also doch wieder "nur die Lumpe" bescheiden sind? Bei solcher Diffamierung als Kronzeugen ausgerechnet Goethe bemühen, ist indessen nicht ohne Pikanterie. Galt doch ihm andererseits gerade der Bescheidene als Inbegriff des geistig klaren Menschen⁷, der "in Demuth und Bescheidenheit" den Dingen und ihren Erscheinungen als dem gegenübertritt, "was uns die Unerforschlichen bereitet haben"⁸.

Bereits darin deutet sich an, daß das Wort 'Bescheidenheit' eine Geschichte hat, die nicht schon in dem aufgeht, was man ihm heute gemeinhin als Bedeutungsgehalt zuzuschreiben geneigt ist.

⁵ Vgl. etwa Cassian, Coll. V,2 (CSEL 13,121).

⁶ E.Mörike, Gebet, Sämtliche Werke in vier Bänden, Bd.1, 1981, 127.

⁷ Vgl. Weimarer Ausgabe II.11,56,10 (Bedenken und Ergebung); ferner ebd. I.53,368,25f (Paralipomena zu Faust II).

⁸ Ebd. IV.37,7,26-28 (An Reinhard, 10.4.1823). - Vgl. etwa auch ebd. I.51,278,3 (Wilhelm Meister).

II.

Das Wort 'Bescheidenheit' wird seit der Aufklärung im Sinne des lateinischen 'moderatio' (bzw. 'modestia') gebraucht⁹. Als spezifische semantische Nuancierung des 18. Jahrhunderts hat dabei der Gesichtspunkt des 'Sich-eines-Urteils-Enthaltens' zu gelten, zunächst hinsichtlich des Transzendenten, vor dessen Unbegreiflichkeit der Mensch sich in "Demuth und Bescheidenheit" übt, dann aber auch in bezug auf die Autonomie des Andersn, die Bescheidenheit erheischt im Sinne einer "Mäßigung in Ansprüchen überhaupt, d.i. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe anderer"¹⁰. Was in dieser Kantischen Formulierung eine gewisse Bekanntheit erlangt hat, repräsentiert zugleich den Tenor der gesamten deutschen Aufklärungsphilosophie – ausdrücklich zitiert das Zedlersche Universal-Lexikon, maßgebende deutsche Enzyklopädie des 18. Jahrhunderts, den Philosophen Wolff mit der definitorischen Auskunft, 'Bescheidenheit' sei "eine Tugend jedermann seine gebührende Ehre zu geben"¹¹.

Während etwa für Lessing – ähnlich wie für Goethe¹² – noch "alle großen Männer bescheiden" sind¹³, verflacht der Bedeutungsgehalt immer mehr zur bloßen, meist aus gesellschaftlicher Hemmung erwachsenen Zurückhaltung. Die Kunst, das Maß der Mitte zu halten, verkommt zum bloßen Mittelmaß, das Bescheidene zum nur noch Mäßigen und zum Inbegriff kleinbürgerlicher Mediokrität: Bescheidenheit ist, "sich ... immer in die zweite Linie zu stellen"¹⁴. Insofern ist es nur konsequent, wenn F.Paulsen 'Bescheidenheit' zum "natürlichen Habitus der Jugend erklärt", da diese "über das Gute und Geziemende noch kein selbständiges Urteil (hat), sondern ... durch fremdes Urteil geleitet" wird¹⁵ – Bescheidenheit mithin als "der Flaum der jugendlichen, von den Händen der Welt noch unbetasteten Seele"¹⁶.

⁹ Vgl. dazu Berg (s.Anm.3). - H.Ludwig, Über die Tugend der Bescheidenheit, Diss. (masch.) Tübingen 1956.

¹⁰ I.Kant, Metaphysik der Sitten, 2.Teil, I.2, §37 (PhB 42,320)

¹¹ J.H.Zedler, Grosses vollständiges Universal-Lexikon, Bd.3, 1737 (ND 1961), 1467.

¹² S.Anm.7 u. 8.

¹³ G.E.Lessing, Briefe, die neueste Literatur betreffend, Nr.65 (Gesammelte Werke, Bd. 2, 1959, 198).

¹⁴ "Holk ist ... die Nachgiebigkeit und Bescheidenheit selbst; er hat sich angewöhnt, sich seiner Frau gegenüber immer in die zweite Linie zu stellen": Th.Fontane, Unwiederbringlich. Werke, Schriften und Briefe I.2, 2. Aufl. 1971, 595.

¹⁵ F.Paulsen, System der Ethik, Bd.2, 6.Aufl.1903, 105f.

¹⁶ Ebd.

Die schärfste Kritik einer derart zur "bequemen Tugend der Ruhmlos-Tatenlosen"¹⁷ domestizierten Bescheidenheit hat Nietzsche geübt: "An ihr gehen viele der ausgesuchten Geister zugrunde. Die Moralität der Bescheidenheit ist die schlimmste Verweichlichung"¹⁸. Bescheidensein heiße denn auch, "sich zu früh anpassen an Aufgaben, Gesellschaften, Alltags- und Arbeitsordnungen, in welche der Zufall uns setzt ..., wie als ob wir selbst in uns kein Maß und Recht hätten, Werte anzusetzen". Ein Geist, der solcher Bescheidenheit erliegt, "verkümmert, verkleinlicht, verweiblicht, versachlicht sich"¹⁹. Allerdings wollte Nietzsche auch die Bescheidenheit in seine "Umwertung aller Werte" einbezogen wissen: Aus der "Tugend der Vielzuvielen" wird ihm das Programm "unsere(r) grosse(n) Bescheidung: ...wir fangen eben an, wenig zu wissen"²⁰. "Man muß Bescheidenheit ... lernen"²¹: "Recht wohl geziemt sie dem großen Geiste, weil gerade er den Gedanken der völligen Unverantwortlichkeit ... fassen kann"²².

Die einschlägigen Wörterbücher konstatieren für 'Bescheidenheit' zu- meist eine doppelte Bedeutung: zum einen 'moderatio', zum andern 'discretio' und 'scientia'²³. Während die zweite Bedeutung spätestens im 18. Jahrhundert erloschen sei, habe sich die erste bis heute erhalten. In der Tat lassen sich bis an die Schwelle zur Aufklärung beide Verwendungsweisen vielfältig belegen, freilich nicht als eine klar unterschiedene Varianz der Bedeutung, erst recht nicht im Sinne einer homonymen Duplizität, vielmehr als Ausdruck eines sachlogischen Zusammenhangs, der bis ins 18. Jahrhundert in jeder Bedeutungsnuance des Wortes präsent war, dann allerdings dem allgemeinen Gebrauch der Sprache zunehmend entschwunden ist.

Vieles spricht dafür, daß sich 'Bescheidenheit' als Lehnübertragung zu 'discretio' allmählich entwickelt hat²⁴. Als unmittelbare Vorstufe kann dabei "die allmähliche Verdrängung des Verbalabstraktums auf *-unge* durch das Adjektivabstraktum der gleichen Wurzel auf *-heit* im Bedeu-

¹⁷ H.Heine, zitiert nach Berg (s.Anm.3), 68.

¹⁸ F.Nietzsche, Werke in drei Bänden, hg.v.K.Schlechta, 5.Aufl.1966, III,889 (Nachlaß).

¹⁹ Ebd. III,890 (Nachlaß).

²⁰ Ebd. III,918 (Nachlaß).

²¹ Ebd. III,801 (Nachlaß).

²² Ebd. I,709 (Menschliches Allzumenschliches I).

²³ Vgl. z.B. J.u.W.Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd.1, 1854 (ND 1984), 1557 s.v. - HWPh Bd.1, 1971, 837f. s.v.

²⁴ Berg (s.Anm.3), 21.

tungsbereich des lat. Verbalabstrakts *discretio*²⁵ gelten. Die reiche Bedeutungsverzweigung des Wortes 'Bescheidenheit' in der mittelhochdeutschen Literatur ist ohne Mühe aus dem einen Stamm 'discretio' herzuleiten²⁶.

'Discretio', dem griechischen 'diakrisis' bzw. 'krinein' entsprechend, wird in nachklassischer Zeit vor allem im Sinne der 'discretio boni ac mali' verwendet. Augustin definiert sie als "diudicatio spirituum"²⁷. Dabei hat 'discretio' von Anfang an beide Aspekte in sich vereinigt: die ethische Erkenntnis wie den Blick fürs rechte Maß²⁸. Für die scholastische Näherbestimmung ist entscheidend, die 'scientia' als unerläßliche Voraussetzung der ethischen Unterscheidungsfähigkeit in den Bedeutungshorizont eingebunden zu wissen²⁹. "Discretio ... fit per cognitionem", definiert Thomas, "quae quidem discretio opus intellectivae et sensitivae partes (sc. animae)"³⁰.

Wie für den scholastischen Gebrauch von 'discretio', so gilt auch für das deutsche Wort 'Bescheidenheit', daß die einzelnen Bedeutungsnuancen niemals semantisch isoliert, sondern stets als das Besondere eines Allgemeinen und als der Teil eines Ganzen gebraucht und rezipiert worden sind. Die in allen semantischen Schattierungen von 'Bescheidenheit' präsente Grundbedeutung bleibt bis an die Schwelle zum Neuhochdeutschen das lateinische 'discretio (boni ac mali)'. Wie sehr 'Bescheidenheit' zunächst als Inbegriff elementarer Unterscheidungsfähigkeit und Urteilskraft gelten konnte, erhellt das "de discretionem" handelnde Kapitel des "Paradisus animae":

*(D)is ist war bescheydenhait, das einer weißlich vrtail zwischen dem scheppher vnd der creatur: was der scheppher sey vnd was die creatur sey, wie vil der scheppher vnderscheiden sey von der creatur. Item das einer vrtail, was gut sey vnd was pösser (i.e.besser) sey vnd was das pösste sey; waz das poß sey vnd was pöser sey vnd was das aller post sey*³¹.

²⁵ Ebd.22.

²⁶ Ebd.25; vgl.ebd. 23-25.

²⁷ De Gen. ad litt. 12,13,28 (PL 34,465). - Weitere instruktive Belegstellen aus Augustin verzeichnet Berg (s.Anm.3), 26f.

²⁸ Berg (s.Anm.3), 27.

²⁹ Z.B.Alkuin, Mor., Liber de virtutibus et vitiis 35 (PL 101,637B)

³⁰ 3 Anim. 14 (795) (Editio Marietti, 1959, 189).

³¹ Zit. nach Berg (s.Anm.3), 39; die lateinische Version (ebd.) lautet: Discretio est prudenter iudicare inter creatorem et creaturam: quid sit creator, et quid creatura. Item

Nimmt man das ursprüngliche, komplexe Bedeutungsgefüge von 'Bescheidenheit' wahr, so wird auch deutlich, daß 'moderatio' nicht eine von 'discretio' geschiedene, zweite Bedeutung repräsentiert, sondern sich erst in einem Prozeß zunehmender semantischer Atomisierung der inzwischen dominierende Wortgebrauch herausgebildet hat. Für den heute üblich gewordenen Sinn von 'Bescheidenheit' – dafür also, daß 'moderatio' mehr und mehr als Grundbedeutung aufgetreten und 'discretio' zunehmend ins zweite Glied abgedrängt worden ist³² – lassen sich als Ermöglichungsgründe vor allem drei Faktoren benennen. Den Anfang macht der Umstand, daß 'ratio' als engste Responson zu 'discretio' und ausdrückliche Übersetzung von 'Bescheidenheit' seit dem 16. Jahrhundert ganz verschwunden ist³³. Hinzu tritt, daß sich das deutsche Wort 'Bescheidenheit' immer stärker vom französischen 'discretion' her versteht und damit einen deutlichen moralisch und gesellschaftlich orientierten Akzent übernimmt. Seit dazu die Korrespondenz mit 'discretio' vollends vergessen worden ist, konnten 'Bescheidenheit' und 'Demut' praktisch ineinanderfallen - als wechselseitiger Ausdruck dessen, daß man die Begrenztheit der eigenen Existenz erkennt und anerkennt. Schließlich hat auch die generelle Tendenz, einen konkreten Wortgebrauch geschichtslos zu atomisieren, anstatt ihn als den differenzierten Ausdruck einer Grundgestalt wahrzunehmen, zu der neuzeitlichen Bedeutungsverengung von 'Bescheidenheit' geführt. "Es ist somit nicht die Bedeutung *Mäßigkeit*, die das Wort *Bescheidenheit* verändert hat, sondern das Entschwinden der Grundbedeutung und die Fixierung auf bestimmte Formen der *modestia*", lautet das Resümee der fundierten wortgeschichtlichen Studie von Klaus Berg³⁴.

III.

In der Geschichte des Wortes 'Bescheidenheit' nimmt *Luther* insofern eine besondere Stellung ein, als zu seiner Zeit die Grundbedeutung 'discretio' zwar zu verblassen begann, er selbst jedoch den Prozeß des Bedeutungswandels durch einen stark traditionsorientierten Wortgebrauch durchaus retardierend zu bestimmen vermochte. Auch wenn der Sprachgebrauch des Reformators selbstverständlich durch deutli-

dijudicare, quid sit bonum, quid melius, et quid optimum; quid malum, quid pejus, et quid pessimum.

³² Berg (s.Anm.3), 49.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd. 73; vgl.ebd. 49-53.72f.

che eigene Akzentuierungen geprägt ist, findet sich in ihm noch einmal die ganze Bandbreite der Bedeutungen repräsentiert.

Natürlich kennt Luther die klassische Definition, dergemäß "die welt weysen sagen, das ...bescheydenheyte ... sey aller tugent furman und sie musse alle tugent meystern"³⁵. Wesentlich für sein eigenes Verständnis ist jedoch die Grundbedeutung der Einsicht in das, was mir *beschieden* ist und wovon ich meinen *Bescheid* habe als dem Inbegriff dessen, was mir zusteht und zukommt³⁶: "Gott gibt einem iglichen sein bescheiden teil"³⁷. In diesem Sinn hat Luther in seiner Übersetzung von 2Petr 1,5f 'gnosis' bzw. 'scientia' stets mit 'Bescheidenheit' wiedergegeben: "So wendet allen ewern vleyß daran, vnd reychet dar ynn ewrem glawben tugent, vnd ynn der tugent bescheydenheyte, vnd ynn der bescheydenheyte messickeyte ..."³⁸. Anstatt sich jedoch mit der scheinbaren Äquivalenz von 'gnosis', 'scientia' und 'Bescheidenheit' zufriedenzugeben³⁹, sollte man sich von dem, was Luther 1523 – also in unmittelbarer Nähe zur Erstübersetzung seines Septembertestaments – zur Stelle bemerkt hat, zu einer differenzierteren Wahrnehmung bewegen lassen. Luther erklärt hier die geforderte Tugend mit Hilfe der Vernunft: "'Bescheydenheyte' odder 'erkenntnis' ist zum ersten, das man ... des glaubens tugent fure mit vernunfft ..., Zum andern heysset das auch bescheydenheyte, das man eyn feynen bescheydenen wandel fure und mit vernunfft fare ynn eusserlichen dingen"⁴⁰. Konkret geht es ihm darum, in der Frage der äußeren Gestaltung des Glaubens ein vernünftiges Maß zu finden: "Denn man sol den leyb also fern zwingen und zemen, das er nuchtern, wacker und geschickt zum gutten bleybe, nicht das man yhm (als etliche tolle heyligen) zu wehe thue und erwurde"⁴¹.

In der Auslegung des folgenden Teilverses ("vnd ynn der bescheydenheyte messickeyte") deutet Luther die apostolisch geforderte Mäßigkeit als eine Näherbestimmung der Bescheidenheit: Die Tugend des Glaubens betreffend wolle Petrus "keyn regel, mas odder ziel stellen ...,

³⁵ WA 17,2; 96,13-15 (1525).

³⁶ WA 33;293,21 (1530/32). - WA 33;637,12-16 (1531). - WA 34,2;134,3-6.27-29 (1531). - WA 49;30,15f (1540).

³⁷ WA 16;237,16-238,11 (1524). - Vgl. etwa WA 20;113,38 (1526). - WA 23;514,13; vgl.ebd. 513,36-514,17 (1527). - WA 33;272,25-34 (1530/32).

³⁸ WADB 7;316 (1522); vgl. entsprechend ebd. 317 (1546).

³⁹ So beispielsweise HWPPh 1, 837, s.v.

⁴⁰ WA 14;20,2f.10f (1523/24).- Für die semantische Korrespondenz von 'discretio' und 'ratio' vgl. Berg (s.Anm.3), 25-34.

⁴¹ Ebd. 20,3-6; vgl.ebd.20,6-9.

denn die leut sind unteylander ungleich, eyns ist starck, eyn anders schwacher natur und keyns allerding allezeyt geschickt wie das ander. Darumb soll eyn yeglicher seyn selbs warnemen, wie er geschickt sey und was er ertragen kunde"⁴². So spricht diese Kernstelle keineswegs für eine platte Gleichsetzung von 'scientia' und 'Bescheidenheit', führt vielmehr einen höchst komplexen Gebrauch des Wortes vor Augen, in dem die Bedeutungsnuancen von 'scientia', 'ratio' und 'moderatio' untrennbar verbunden sind – "mit vernunfft", also "messig und bescheyden" soll man sein Leben führen⁴³ – und der eben darin dem differenzierten Bedeutungsgefüge von 'discretio' entspricht.

Selbstverständlich können die einzelnen Bedeutungsnuancen, auch wenn sie in Luthers Gebrauch des Wortes fast immer zusammenschwingen, in unterschiedlicher Gewichtung begegnen. So spitzt sich 'Bescheidenheit' fast ganz auf den Sinngehalt von 'scientia' zu, wenn Luther die Pfarrer und Lehrer auf die Sachkompetenz verpflichtet, die ihnen das Amt, das sie führen, unvertretbar abverlangt: "Vides, quam ein bescheidener mensch ein prediger sol sein"⁴⁴. Die christlichen Prediger haben die Aufgabe, die Menschen "bescheidenlich ... reden"⁴⁵ zu lehren, da man beispielsweise "das Sacrament niemand (sol) geben, er wisse denn *bescheid* zugeben, was er hole und warumb er hin gehe"⁴⁶. Zu solcher Bescheidenheit können die Evangelisten, zumal Johannes⁴⁷, ein Vorbild sein, vor allem aber Christus als der vollmächtige Ausleger des göttlichen Willens: "Der Herr redet bescheiden davon"⁴⁸.

Auch der Gesichtspunkt der praktischen Vernunft als der Befähigung zur Urteilskraft kann für Luther zum bestimmenden Faktor werden gemäß der paulinischen Weisung, von der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat (Gal 5,1), einen ihr gemäßen Gebrauch zu machen⁴⁹. Das betrifft die guten Werke, für die "ein yglicher kan selbs nehmen die mas und bescheydenhey"⁵⁰, wie überhaupt die Lebensgestalt christlicher Freiheit, die, in Rücksicht auf die Schwachen, von der Liebe bestimmt

⁴² Ebd. 20,19,23-25.

⁴³ Ebd. 20,3.11.27

⁴⁴ WA 27;90,5f (1528). - WA 18;418,35f (1525). - WA 26;225,22f; 233,3f (1528).

⁴⁵ WA 26;222,18f (1528). - Vgl. WA 14;522,20f (1525).

⁴⁶ WA 19;521,10f (1526); Hervorhebung von mir.

⁴⁷ Vgl. WA 27;535,5f (1528).

⁴⁸ WA 47;353,9 (1537).

⁴⁹ WA 26;222,20-30 (1525)

⁵⁰ WA 7;31,8f (1520).

und also "mit vernunft und bescheydenhey⁵¹" versehen sein soll. Aber auch wie beispielsweise mit dem Heiratswillen der eigenen Kinder umzugehen sei, läßt sich nicht durch abstrakte Vorschriften regeln: "Wolan das mus man den veteren ynn yhre vernunft und bescheidenheit befehlen"⁵².

Eng zusammenhängend, obschon nicht identisch mit solchem Gebrauch ist die Akzentuierung des Unterscheidungsvermögens⁵³. So setzt die Mahnung, "aller veter bucher muß man mit bescheydenhey⁵⁴ leßen, nit yhn glewben, sondernn drauffsehen, ob sie auch klare spruch furen und die schrifft mit heller schrifft vorklerenn"⁵⁴, zwar die entsprechende Urteilskraft voraus, erfordert aber darin zugleich die Fähigkeit rechten Unterscheidens, zumal von Irrtum und Wahrheit⁵⁵ sowie von Gesetz und Evangelium⁵⁶. Ein wesentlicher Teil solcher Urteils- und Entscheidungsfähigkeit ist übrigens das Vermögen, die Folgen zu bedenken und also "fursichtigkey⁵⁷" ('providentia'!) walten zu lassen: "Es gehort ein fursichtiger, bescheidener geist dazu"⁵⁸.

Aber auch die deutliche Akzentuierung des Bedeutungsgehalts von 'moderatio' findet sich, nicht nur in der bekannten Tischrede über "Kaiser Karls Bescheidenheit" ("Laus mediocritatis")⁵⁹, sondern ebenso in überlieferungsgeschichtlich zuverlässigeren Wendungen, die die Fähigkeit, "dye rechte maesz und ordenung" zu halten⁶⁰, betreffen, und sei es nur hinsichtlich der "gnade", "mit essen und trincken beschey-

⁵¹ WA 17,2;183,35 (1525). - Vgl.ebd. 183,30: vernunfttlich und bescheydenlich.

⁵² WA 30,3;240,26f (1530); Hervorhebung von mir.

⁵³ Vgl.dazu G.Ebeling, Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft, ZThK 85, 1988, 219-258.

⁵⁴ WA 7;639,21-23 (1521).

⁵⁵ Vgl. etwa noch WA 8;528,30-529,2 (1521). - WA 31,1;13,15-24 (1529). - WAT 4;381,19-21 (1531)(Nr 4567).

⁵⁶ WAT 6;143,2-5 (o.J.)(Nr.6717): Diese zwei Lehren, Gesetz und Euangelium, sind hoch von Nöthen, die muß man beinander haben und wol treiben, doch unterscheidlich mit großer Bescheidenheit, sonst werden die Leute entweder vermessen, oder verzweifeln, sonderlich wenn der Teufel ausm euangelio ein Gesetz machet. - Vgl. WAT 3;625,28-30 (1538)(Nr 3799): Nam illae doctrinae legis et euangelii summopere necessariae et coniugendae cum discretione, alioquin homines desperant aut praesumunt.

⁵⁷ WA 17,2;96,13-15 (1525). - Die Wendung "prudencia odder fursichtigkey⁵⁷ odder bescheydenhey⁵⁷" deutet Berg (s.Anm.3),53, als Ausdruck mangelnder Eindeutigkeit von 'Bescheidenheit' - zu Unrecht, wie mir scheint.

⁵⁸ WA 26;149,6 (1528).

⁵⁹ WAT 4;15,9-37 (1538)(Nr 3927).

⁶⁰ WA 9;130,31f (1518).

den" zu sein⁶¹. Selbst die bereits ganz neuzeitlich anmutende Verwendung im Sinne der "Tugend der Kleinen"⁶² findet sich bei Luther, wenn auch nur in sprichwörtlicher Verdichtung: "Die beschiede (sc. bescheidenen) hündlin fressen die wolff gerne"⁶³.

Die zentrale Bedeutung der Bescheidenheit für Luther wird schließlich darin deutlich, daß er sie das weltliche Äquivalent der christlichen Liebe sein läßt: "Die liebe aber ist der furman und die rechte bescheydenheyt ynn Gottlichen gutten wercken, die da sihet ymer auff des nehisten nutz und besserung gleich wie die bescheydenheyt ann weltlichen tugenden auff den gemeynen nutz sihet und die gesetz darnach lencket"⁶⁴. Die Liebe weiß sich stets dem Nutzen des Nächsten verpflichtet, sie ist "guttlich und bescheydenlich"⁶⁵, auch und gerade dann, wenn sie die Irrenden belehrt⁶⁶ und ihnen das Gesetz auslegt⁶⁷. So wird 'Bescheidenheit' für Luther zum Inbegriff christlichen Wesens⁶⁸: Sie ist "die gros kunst post fidem", durch die ich in dem Beruf und Stand, den Gott mir *beschieden* hat, meinem Glauben Gestalt geben kann⁶⁹.

IV.

Von Luthers Wortverständnis ausgehend – "est die gros kunst post fidem" –, ließe sich die Bescheidenheit unschwer als die wesentliche homiletische Tugend rehabilitieren. Das könnte freilich den Verdacht erregen, man wollte damit eine wichtige, aber vergangene Phase der Wortgeschichte kurzerhand wieder in Geltung setzen – als ob die Geschichte eines Wortes ein Kramladen wäre, in dem man sich, was einem gerade passend erscheint, beliebig auswählen könnte.

Solche Skrupel haben ihr selbstverständliches Recht. Im Falle von 'Bescheidenheit' ist allerdings daran zu erinnern, daß die beschriebene Trivialisierung der Wortbedeutung zwar auf den alltäglichen Gebrauch

⁶¹ WA 52;224,29f (1544); vgl.ebd. 224,23-36.

⁶² A.v.Platen (s.Anm.3).

⁶³ WA 51;647,19f (o.J.).

⁶⁴ WA 17,2;96,24-27 (1525).

⁶⁵ WA 12;64,33; 65,10f; 67,8 (1523).

⁶⁶ WA 12;64,31-35 (1522).

⁶⁷ WA 47;314,19-24 (1537).

⁶⁸ WA 17,2;183,28-31 (1525).

⁶⁹ WA 34,2;106,17-107,8 (1531).

zutrifft, nicht jedoch auf die philosophisch reflektierte Verwendung des Wortes. Hier hat die Besinnung auf die Wurzel 'scheiden' das Wort 'Bescheidenheit' vielmehr zu einem bevorzugten Begriff der Erkenntnis und Selbsterkenntnis gemacht⁷⁰, was sich nach der von Nietzsche propagierten Umwertung des gemeinen Sinnes vor allem bei N.Hartmann – Bescheidenheit als "Gefühl für die Distanz und deren Wahrung der fremden Person gegenüber"⁷¹ sowie als "sokratische Ur-tugend des Wissens ... und damit Grundlage auch der sokratischen Ironie"⁷² – und O.F.Bollnow – Bescheidenheit als eine Tugend der "einfachen Sittlichkeit"⁷³ – studieren ließe.

Im übrigen hat sich im semantischen Gefüge des Wortes 'Bescheidenheit' ja nicht ein Wandel, sondern eine Verengung vollzogen; der ursprüngliche, höchst komplexe Bedeutungsgehalt ist nicht aufgelöst, nur vergessen worden. Weshalb denn auch ein reflektierter Gebrauch des Wortes durchaus in der Lage sein kann, selbst in einer neuzeitlich deformierten Verwendung die wortgeschichtliche Tiefendimension wahrzunehmen, für die der naive, eindimensionale Sprachgebrauch kein Sensorium hat. Das Studium der Wortgeschichte erschließt, wie man sagen könnte, einen Resonanzkörper, der das komplexe Bedeutungsgefüge des Wortes erneut zum Klingen bringt. So vermag die wortgeschichtliche Rekonstruktion wieder möglich zu machen, was im mittelhochdeutschen und eingeschränkt auch im frühneuhochdeutschen Wortgebrauch noch ganz unmittelbar gegeben war: die Präsenz der Grundbedeutung in jedem speziellen Gebrauch.

Insofern läßt sich, die Predigtlehre betreffend, mit Fug und Recht die These vertreten, daß alle homiletische Bemühung am Ende darauf abzielen muß, den Prediger 'bescheiden' zu machen: die Bescheidenheit gleichsam als 'mater virtutum homileticarum'! Das kann für die drei wesentlichen semantischen Faktoren – 'scientia', 'discretio', 'moderatio' – wie für die drei wesentlichen homiletischen Relationen – Text, Hörer Prediger – plausibel gemacht werden.

- (a) Was zunächst die *Sachkompetenz* ('scientia') angeht, so ist vor allem an die bleibende Pflicht des Predigers zu erinnern, sich kundig zu halten: natürlich hinsichtlich des Fortschreitens der exegetischen wie überhaupt der theologischen Wissenschaft, aber doch auch hinsichtlich der rezeptions- und wirkungsgeschichtlichen Di-

⁷⁰ Vgl. Berg (s.Anm.3), 69-72.

⁷¹ N.Hartmann, Ethik, 4.Aufl.1962, 429.

⁷² Ebd. 475f.

⁷³ O.F.Bollnow, Einfache Sittlichkeit, 1947, 5. - Vgl.Ders., Die Tugend der Bescheidenheit, Die Sammlung 11,1956, 225ff.

mension der biblischen Texte, wofür übrigens nicht nur literarische und künstlerische Dokumente von Belang sind, sondern ebenso auch die Zeugnisse umgangssprachlicher Trivialisierung⁷⁴. Gewiß steht die Forderung solcher Sachkompetenz in der Gefahr, zum Vorwand der erneuerten, wohlfeilen Klage über die permanente pastorale Überforderung mißbraucht zu werden. Doch recht besehen, redet sie nicht der bildungsbürgerlichen Fiktion einer wissenschaftlichen Universalkompetenz das Wort, sondern will den Prediger dazu ermuntern, daß er die tägliche Arbeit von einer wachen Zeitgenossenschaft getragen sein läßt und sich darin insbesondere den Sinn für Zusammenhänge auszubilden und zu schärfen bemüht.

Für die hinsichtlich der Predigthörer zu fordernde Sachkompetenz mögen allgemeine soziologische und psychologische Kenntnisse die erste Orientierung erleichtern. Entscheidend aber ist für den Prediger die konkrete Kenntnis seiner Gemeinde, die zwar auch allgemeine humanwissenschaftliche Einsichten voraussetzt, sich jedoch letztlich erst in der kontinuierlichen pastoralen Arbeit vor Ort erwerben läßt. Nur so kann aus der anonymen "lieben Gemeinde" eine Versammlung von Menschen werden, die Gesichter haben und deren Gesichter man kennt. Die Arbeit als Seelsorger und Lehrer wird dem Pfarrer eine zufällige, aber für den Prediger in aller Regel hinreichende Auswahl an Biographien erschließen, was freilich voraussetzt, daß man die schützende Perspektive der pfarramtlichen Gemeindekartei zugunsten einer offenen Begegnung mit Individuen, deren Autonomie auch in religiöser Hinsicht Achtung erheischt, preiszugeben bereit ist. Wozu übrigens, homiletisch gewendet, auch die Einsicht gehört, daß die Predigthörer nicht selten von einem eigenen, vom Prediger weder gestifteten noch geformten Verständnis des Textes geprägt sind.

Von einem 'bescheidenen' Prediger darf schließlich erwartet werden, daß er zu einer seine Praxis begleitenden, reflektierten Selbstwahrnehmung imstande ist, in der er sich Rechenschaft gibt über seine homiletischen Stärken und Schwächen, über Eitelkeiten und Verletzlichkeiten, zudem über sachliche und sprachliche Marotten und deren Gründe, die allesamt seine Predigtarbeit bestimmen. Ebenso ist ein Interesse an dem Bild, das die Gemeinde von ihrem Prediger sich gemacht hat, durchaus legitim: nicht als Ausdruck narzißtischer Neugier, sondern um damit homiletisch rechnen zu können.

⁷⁴ Beispielsweise in Gestalt des "Pharisäer" benannten, vor allem in Norddeutschland eingeführten Kaffeetrinks.

(b) Neben der Sachkompetenz gehören *Urteilkraft und Unterscheidungsvermögen* ('discretio') zum Bedeutungsgehalt des Wortes 'Bescheidenheit'. Das Verhältnis des Predigers zu seinem Text betreffend, ergibt sich daraus die Forderung, daß er befähigt sein muß, die Fülle des Predigtmaterials, das sich in einer fundierten, sachorientierten Predigtmeditation stets ansammeln wird, kritisch zu sichten. Aus dem "homiletischen Einfall" ergibt sich zumeist ein Strukturprinzip, das den Predigtstoff zu ordnen sowie zu entscheiden erlaubt, was davon für *diese* Predigt von Nutzen ist und was nicht. Ohne diese elementare Befähigung zur Kritik mißbräute eine Predigt zur öffentlichen Verlesung eines formlosen homiletischen Notizbuchs. Neben dem Predigtmaterial dient auch der Predigttext als Bewährungsfeld homiletischer Urteilkraft: Hier muß sich zeigen, ob der Prediger zwischen seinem Text und der darin textgewordenen Sache, zwischen biblizistischer Ideologie und evangelischer Wahrheit, kurz: zwischen Buchstaben und Geist zu unterscheiden vermag. Eine Predigt, die ihren Text nur sinngetreu paraphrasiert, ihn aber weder ausführt noch fortführt⁷⁵, hat ihre Aufgabe verfehlt.

Die Befähigung zur Kritik ist ebenso für die Relation zu den Hörern von Belang. Sie schärft den Blick für das Nötige und also auch dafür, was alles homiletisch verzichtbar ist: Allgemeine dogmatische Formeln und abstrakte moralische Parolen, die eitle Selbststilisierung als Lehrer – indem man vor der Gemeinde orthodoxe Gelehrsamkeit aufhäuft – und Prophet – indem man in assertorischer und also anmaßender Weise von Dingen redet, die im Reich zur Linken ihren Ort haben und darum mit Vernunft, nicht mit konfessorischem Pathos zu erörtern sind. Verzichtbar ist im übrigen auch die Reduplikation liturgischer Formeln: Zumal bei Kasualreden wird man sich von den agendarischen Texten, die zumeist eine generelle christliche Deutung des jeweiligen Kasus zum Ausdruck bringen, homiletisch entlastet und zu einer umso konzentrierteren Wahrnehmung der individuellen Aspekte befreit sehen⁷⁶. Unterscheidungsfähigkeit ist ferner insofern vonnöten, als die virtuellen Adressaten christlicher Predigt nicht schon mit der faktischen Hörergemeinde identisch sind. Daraus erwächst einem

⁷⁵ Vgl. dazu G.Ebeling, *Fundamentaltheologische Erwägungen zur Predigt*, in: Ders., *Wort und Glaube*, Bd.3, 1975, 554-573, 559.

⁷⁶ Übrigens wird sich die Bescheidenheit eines Predigers auch darin bewähren, daß er, anstatt den Hörern fertige Urteile aufprägen zu wollen, "die Stärkung und Förderung der Urteilsfähigkeit in allen Fragen, die das Leben im Glauben stellt" (D.Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, 1986, 349), zu seiner Aufgabe macht.

Prediger die Aufgabe, seine Rede immer auch im Hinblick auf diejenigen zu konzipieren, deren Abwesenheit man als schmerzlich empfindet, weil man die Gründe, die dazu bewegen, verstehen kann, jedoch die daraus gezogenen Konsequenzen nicht teilt. Wer sich derart für die vollen *und* für die leeren Bänke zuständig weiß, sichert seiner Kanzelrede die geistige und geistliche Weite, die der neuzeitlichen Gestalt des Christentums zu entsprechen und der Gefahr zu wehren vermag, daß die noch immer lebendige Volkskirche unter der Hand zur Vereinskirche degeneriert.

Auf die Person des Predigers bezogen, bewährt sich die geforderte Urteilskraft in der Fähigkeit zur Selbstdistanzierung. Das gilt insbesondere dann, wenn der Prediger sich selber ausdrücklich ins Spiel bringen will. Für das "Ich" auf der Kanzel einzutreten – nicht allein für ein rhetorisches, sondern für ein ontologische Ich –, ist selbstverständlich geworden: der Prediger als der erste Bürge für das, was er sagt. Was immer er in dieser Form sagt, sollte ehrlich und unverstellt offen sein und sich zugleich vor konfessorischer Geschwätzigkeit hüten: Besser noch als das lateinische 'discretio' vermag in diesem Fall das französische 'discrétion' die Richtung zu weisen. Als erste Orientierung könnte dabei die Regel dienen, daß autobiographisches Material erst dann zu homiletischer Kundgabe taugt, wenn der Prediger in der Lage gewesen ist, aus einem Erlebnis eine Erfahrung zu machen.

- (c) Was endlich die *Mäßigung* ('moderatio') angeht, so unterstreicht diese Tugend noch einmal, was schon von der Urteilskraft aus zum Textverhältnis des Predigers gesagt worden ist. So sehr der Text als ein individuelles biblisches Zeugnis erstzunehmen ist, so wenig darf man ihn doch mit der Sache verwechseln, für die er steht. Erst wenn das biblische Wort durch ein eigenes Wort ausgeführt und fortgeführt wird, hat sich die Kanzelrede als Predigt qualifiziert. Dieses vom Prediger geforderte eigene Wort erwächst zwar in der Regel aus der Arbeit am Text, muß aber in seinem Sachgehalt notwendig darüber hinausführen. An dieser Stelle lauert denn auch eine nicht zu unterschätzende homiletische Gefahr. Für sie kann die oft gebrauchte Wendung "Der Text will uns sagen ..." ein triviales, aber probates Alarmsignal sein: Nicht der Text, sondern der Prediger soll uns etwas sagen wollen. Was er uns sagen wollen soll, steht aber nicht schon im Text. Stünde es dort, so wäre seine Predigt überflüssig. Das Problem ist, daß manche Prediger nichts sagen können, weil sie nichts sagen wollen, was nicht auch der Text sagt, und darum die Überflüssigkeit ihres Predigens für einen Ausweis von Texttreue halten.

Homiletische Mäßigung wird auch dem Verhältnis zu den Hörern der Predigt zuträglich sein. Zwar ist nicht zu bestreiten, daß, wie alles im Leben, so auch die Predigtsituation das Signum der Unwiederholbarkeit und Einmaligkeit trägt. Gleichwohl ist ein evangelischer Prediger gut beraten, daneben auch den Faktor der Kontinuität in Rechnung zu stellen. Die zentnerschwere Last eschatologischer Verantwortung ("immer steht alles auf dem Spiel"⁷⁷) wird sich im Blick auf die wöchentliche Wiederkehr christlicher Predigt auf ein erträgliches Maß reduzieren, erst recht aber dann, wenn man das ganze Netz religiöser Kommunikationssysteme bedenkt, in das der Prediger und seine Hörer zumeist eingebunden sind. Die Predigt ist eine wichtige Vermittlungsform christlichen Glaubens, freilich weder die einzige noch – in aller Regel – die einzig entscheidende. Je weniger der Prediger in *einer* Predigt *alles* schuldig zu sein glaubt, umso konkreter vermag er den Hörern "die Gewißheit im Christentum zu stärken und die Orientierung im Leben zu fördern"⁷⁸.

Schließlich ist dem Prediger Mäßigung auch im Umgang mit sich selbst anzuraten: Man sollte sich niemals, erst recht nicht auf der Kanzel, wichtiger nehmen als nötig. Die Predigt Aufgabe als einen *Teil* der eigenen Arbeit anzusehen, hilft zu dem geforderten Maß an Ernsthaftigkeit, unterstreicht aber auch die Relativität der einzelnen Aufgabe. Doch die Predigt ist nicht nur ein Teil der eigenen Arbeit, sondern ebenso ein Ausdruck der eigenen Person. Auch damit wird man am besten nach der Weise des alten Volkslieds umgehen: "... als wär's ein Stück von mir" – ein Stück nur, indessen: von mir. Derart sich zu mäßigen hieße, die eigene Predigt einen integralen Bestandteil der eigenen Lebensäußerungen sein zu lassen und also überhaupt die eigene pastorale Existenz nach der Maßgabe personaler Kongruenz zu organisieren.

Ein Prediger, der seine Arbeit in dieser Weise von Sachkompetenz, Urteilskraft und Mäßigung bestimmt sein läßt, wird, zumal in der luftigen Höhe des Kanzelkorbs, gewiß nicht zögern, dem Ratschlag Ch. M. Wielands folgend "von Zeit zu Zeit auf seine Füße zu sehen und – bescheiden zu seyn"⁷⁹.

⁷⁷ D.Rössler (Das Problem der Homiletik, ThPr 1, 1966,14-28, 21), damit eine gewisse einschlägige Tendenz der Homiletik auf ihren Punkt bringend.

⁷⁸ D.Rössler, Grundriß (s.Anm.76), 345.

⁷⁹ Wieland, Der teutsche Merkur, 17.April 1778; zitiert nach Berg (s.Anm.3), 21.

Volker Drehsen

"Des Geistes wandelnder Altar" **Religionspraktische Folgen aus der Begegnung von Frömmigkeit und Eisenbahn im 19. Jahrhundert**

Die leidenschaftliche Auseinandersetzung um die auf deutschem Boden am Tage nach Nikolaus im Jahre 1835 auf der Strecke von Nürnberg nach Fürth erstmals in Erscheinung getretene Eisenbahn ließ bereits unter den Zeitgenossen epochales Ausmaß erahnen. Hier ereignete sich nicht nur eine revolutionäre Veränderung der äußeren Lebensumstände, sondern auch ein Wandel ihrer Wahrnehmung, eine Wende gleichermaßen des Lebensstils wie des Lebensgefühls mit durchaus zwiespältigen Folgen: Fortschritt und Risiken, Ängste und Hoffnungen, Inspirationen und Blockaden. In ihrer euphorischen Begrüßung stellte sie einen Kernteil jener technischen Umwälzungen der Moderne dar, von denen Dietrich Rössler einmal geschrieben hat, daß sie vielfach als Fortschrittsrepräsentanten "zum Träger religiöser Hoffnungen geworden (sind): Von ihm werden jetzt Glück, erfülltes Leben, Selbstverwirklichung und Freiheit erwartet" (Fortschritt und Sicherheit als Religion, in: G.Rohrmoser/ E.Lindenlaub (Hg.), Fortschritt und Sicherheit. Stuttgart 1979.194). Mit der gleichen Vehemenz aber fiel der Bedeutungsträger "Eisenbahn" aus just denselben Gründen frommer wie säkular-zivilisationskritischer Skepsis anheim. Ein Gesamtblick auf die allgemeinen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts läßt das Ereignis der Eisenbahn als ein exemplarisch aufschlußreiches Thema erscheinen, dessen Auswirkungen zunächst nur thesehaft skizziert werden können.

Charakteristische und z.T. bis heute wirksame Veränderungen in der Gesellschaft und im "Lebensgefühl" des 19. Jahrhunderts lassen sich nicht zuletzt in ihren Folgen für die Theorie und Praxis von Kirche, Frömmigkeit und Theologie wie in einem zeitgenössischen Brennspiegel am Beispiel der Eisenbahnentwicklung und ihrer erfahrungsgemäßdeutenden Perzeption und "Verarbeitung" aufzeigen; denn die Eisenbahn galt damals und gilt bis heute als eine widersprüchliche "Leittechnologie der beginnenden Industrialisierung" im 19. Jahrhundert. Die Eisenbahn wurde *"zum Ausdruck des 'Neuen' schlechthin, also der 'Zukunft' und des 'Fortschritts'". Sie ist die natürliche Verbündete der Fortschrittspartei, denn sie bringt Bewegung in die erstarrten Verhältnisse. Bewegung im Gegensatz zum Stillstand, zum Beharren in überkommenen Zuständen, das war eine leitende Metapher der Liberalen und Demokraten (im vergangenen Jahrhundert, dem "Jahrhundert der Eisenbahn", v.D.). Das Tempo, das die Zeit gewann, der Schwung, in*

den die Verhältnisse gerieten, das waren die Vorstellungsformen, in denen die Umwälzungen durch das heraufziehende Industriesystem anschauliche Gestalt gewannen. Die neue Geschwindigkeit wird alle hergebrachten Bräuche und Gewohnheiten, Herrschaft, Aberglauben und Stagnation hinwegfegen" (R.P.Siefele, Fortschrittsfeinde? 1984. 102) – das waren die Hoffnungen und das waren die Folgen (wenn auch manchmal anders, als es erträumt wurde)!

Die Tragweite des Ereignisses gab sich recht bald bis in ungeahnte Winkel menschlichen Kultur- und Zivilisationslebens zu erkennen:

- Die Konstruktion und maschinelle Ausnutzung von **Dampfkraft** führte – sowohl in ihrem **naturverändernden und -beherrschenden Charakter** als auch in ihren Auswirkungen auf neuentstehende Formen der **Sozialorganisation** etwa der Fabriken wie schließlich auch als Muster symbolischer Veranschaulichung **menschlich-technischer Könnerschaft** – innerhalb der Theologie zu auffälligen Reformulierungen sowohl der christlichen **Schöpfungslehre** als auch der christlichen Anthropologie, besonders des Sündenbegriffs. Nicht zuletzt wird in diesem Kontext und unter dem Eindruck des Eisenbahnerlebnisses um die Charakteristik, theologische Qualifizierbarkeit und christliche Legitimität der zunehmend technisch bestimmten, modernen **Neuzeit** gestritten: Einerseits erscheint "die Eisenbahn" als "Spitzenprodukt" einer in reformatorischer Kontinuität gesehenen Ermöglichung zu "mitwirkender Kausalität" des Menschen am Schöpfungsprozeß (R.Rothe); andererseits wird sie als Inbegriff des durch menschliche Frevelhaftigkeit heraufgeführten Entfremdungstatbestandes der modernen, technikpotenten, von Selbstermächtigungsmotiven irregeleiteten Zeit dargestellt (J.Müller).
- Insbesondere wurde die "Eisenbahn" vom Beginn ihrer expansiven Entwicklung in Europa an gleichermaßen zum negativen wie positiven **Symbol des "kapitalistischen Zeitalters"**: In ihrem Umkreis kristallisiert sich die erste Gestalt der sog. "**sozialen Frage**", das Elend der Gleisarbeiter half J.H.Wichern auf die Sprünge bei der Ausformulierung seines gesellschaftsdiakonischen Programms; die Eisenbahn zog gleichzeitig große Mengen der **Kapitalakkumulationen** in Form von Aktiengesellschaften an; das neue Massenverkehrsmittel steht bald für neue Entfaltungsmöglichkeiten des **individuellen und kollektiven Lebens**, wird zum Vehikel wachsender Mobilität, der Verbreitung genuin bürgerlicher Tugenden wie technischem Stolz, wagemutiger Inverstitutionsbereitschaft, flexibler Anpassungsbereitschaft und peinlicher Pünktlichkeit. Zugleich aber steht es auch für bisher kaum derart erschütternde **Katastrophenerfahrungen**, die durch Betriebsunfälle und

Zugunglücke nun für jedermann augenfällig wurden. Und systematisch durch Großraumtechnik exekutierte **Landschaftszerstörungen** werden allerorts zu einem neuartigen Thema der Zivilisationskritik. Seit dem Weltkrieg I kommt schließlich der Gedanke der **kriegsfördernden Funktion** von Eisenbahn hinzu, wie vorher das gleiche Phänomen als die Möglichkeiten der Eisenbahn in ihrem **kosmopolitisch** erweiternden und völkerverbindenden Sinne beschrieben werden konnte. Für die Nationalentwicklung jedenfalls wollten Friedrich List u.a. gerade von der Eisenbahn viel, wenn nicht alles erwarten, wozu die Politiker und Staatsmänner nicht fähig waren. Insgesamt wird an der Auseinandersetzung mit dem Phänomen "Eisenbahn" eine für die Theologie neuartige, später zur eigenen Disziplin Sozialethik herangereifte Wahrnehmungsperspektive herausentwickelt. In diesem Zusammenhang entsteht auch eine **Gesellschafts- und Zivilisationskritik**, die sich als eigenständiger Gattungstyp theologischer Zeitdiagnostik versteht.

- Die durch Eisenbahn veränderten Lebensbedingungen haben nicht nur die Perzeption und **"Ästhetik" des allgemeinen Lebensgefühls und dessen Ausdrucksformen** etwa in der Architektur der Bahnhöfe als "Dome des Maschinenzeitalters", sondern darüber hinaus auch die Formen kirchlich-religiöser Gesellschaftspraxis verändert: Mobilität wird zu einem praxisgestalterischen Moment der religiösen Kirchenpraxis und bestimmt etwa das Missions-(Bahnhofsmission) und Evangelisationsverständnis (z.B. durch den Aufschwung des Wallfahrtswesens). Soweit die infrastrukturellen und ambienten Einrichtungen der Eisenbahn die Lebenskultur bestimmten, haben sie auch nachhaltigen Einfluß auf die Ausprägung der **Frömmigkeitskultur** gehabt: Sie verschoben beispielsweise die Verteilung und Gewichtung im Verhältnis von **Stadt und Land**, was nicht ohne prägenden Einfluß auf die Leitbilder von städtischer und ländlicher Frömmigkeit bleiben sollte. "Eisenbahn" wurde zu einer welt- und lebensanschaulichen Grenzerfahrung, an der sich Fortschrittsgläubigkeit und Modernitätskritik schieden; zugleich entzündete sich an ihr der Streit um **Demokratisierung und (Re-) Feudalisierung** des Gesellschaftslebens: dem Egalisierungseffekt der Massenpartizipation und Begegnungsmöglichkeiten unterschiedlicher Schichten, die sich auf den Bahnsteigen vollzogen, stand die Beibehaltung, ja Versteinerung des gesellschaftlichen Klassensystems in den Abteilen entgegen.
- Die **Weltanschauungs- und Erlebnisvirulenz** des Phänomens "Eisenbahn" spiegelte sich nicht zuletzt in der **Kunst und poetischen Sprache** wider: "Eisenbahn"-Erfahrungen fungierten als

Vorgaben **metaphorischer Neuschöpfungen**, und sie selbst wurde umgekehrt in ihrem Segen und Nutzen nicht selten in religiöser Symbolik beschrieben. "Eisenbahn"-Erfahrung wird zur Chiffre von **Säkularisierung**, indem sie selbst zum bevorzugten Gegenstand einer teils romantischen, teils fortschrittsgläubigen **Sakralisierung** emporsteigt. "Eisenbahn" wird (ähnlich indikationsreich wie die "Stadt") zu einem beliebten Thema und Motiv der literarischen Dichtung, die sich mit der alltäglichen Erfahrung von Modernität und ihren Auswirkungen beschäftigt. Im symbolisierenden Ausdruck des zeitgenössischen Lebensgefühls kristallisieren sich schließlich auch mannigfaltige Impulse und Motive psychischer, existentieller und ästhetischer Lebenserfahrungen heraus: In der **Psychoanalyse** taucht das Symbol "Eisenbahn" als libidinöses Besetzungsobjekt oder traumatisches Klaustrophobie-Arrangement auf: Die Lokomotive "General" wird für Buster Keaton zum Paradebeispiel pathologischer Obsessionen; für andere figuriert sie im **Film** und **Kriminalroman** als unentrinnbarer situativer Expositionshintergrund für hochdramatische, ja kriminelle Beziehungskonflikte ("Rheingold", "Balkanexpress", "12.50 Uhr ab Paddington", "Die Gentleman bitten zur Kasse"); sie wird nicht zuletzt zum ergiebigen Motivlieferanten bestimmter Richtungen der **Country-, Gospel- und Jazzmusik**.

Wann immer man sich also solche grundlegenden Veränderungen im neuzeitlichen Lebensgefühl veranschaulichen will, die Technik und "soziale Frage" im Hinblick auf das Bewußtsein des Alltags und der Religion gezeitigt haben, findet man nicht zuletzt in den Auseinandersetzungen mit dem Segen und Fluch des Phänomens "Eisenbahn" ein aufschlußreiches Paradigma: "In der Eisenbahn fand das Maschinenwesen einen handfesten, sichtbaren Ausdruck. Das neue Fabrikssystem, die Dampfmaschinen und technischen Innovationen, die gefürchtete oder erhoffte Umwälzung der Gesellschaft, das neue Problem des Pauperismus und des Proletariats, die Vernichtung des selbständigen kleinen Bürgertums durch die Gewerbefreiheit, aber auch die Bewegung der nationalen Einigung Deutschlands, des Fortschritts, der Demokratisierung und Liberalisierung des politischen Gemeinwesens – all dies faßte sich in dem neuen Verkehrssystem zusammen" (Sieferle 1984.100).

Was auf diese Weise die Außen- und Innenverhältnisse der alltäglichen Lebenswelt revolutionieren konnte, blieb auch religionspraktisch nicht ohne Folgen: Es gibt ein einigermaßen berühmtes Plakat, das vor allem in pietistischen Kreisen kursierte und das den breiten und den schmalen Weg zum Himmelreich darstellt, eine bildlich-allegorische Ausle-

gung zu Matth. 7,13f. Auf den ersten Blick sieht es beinahe so aus wie die Unterlage zu einem Würfelspiel. Ganz im Hintergrund ist das Ziel zu finden: Da sieht man ein hervorgehobenes Dreieck mit dem Auge Gottes; und eben dorthin führen zwei Fährten mit verschiedenen Stationen – ein breiter Weg links, ein schmaler Weg rechts. Der schmale Weg erscheint mühsam, wie sich Pietisten vielfach den Lebensweg überhaupt vorstellen: Er ist eng und unbequem; er beginnt mit zahlreichen Stufen, auf denen sich etwa eine Mutter mit ihren Kindern abmüht. Am Wegesrand stehen zerbrechliche Herbergszelte, eine Kirche, einige Wegkreuze und kaum zu dauerndem Aufenthalt einladende Häuser. Zum Ende hin – gleich hinter einer Diakoniestation – führt der Weg in ein steiniges Gelände und steiles Gebirge; der Weg wird kurvenreich und auch sonst beschwerlich. Kein Zweifel, daß sich Pietisten in der Mehrzahl auf diese Weise ihren Weg zur Seligkeit vorstellten, solange er sich noch auf irdischem Boden befand: bescheiden, dornenreich, beengt, nicht zufällig an die rechte Bildhälfte, an den Rand des Lebens gedrückt.

Daneben aber macht sich ausladend der andere Weg breit. Dort tummeln sich unbekümmert lebenslustige Leute, die im Gasthof Karten spielen, in Casinos ihr Glück versuchen, im Rathaus eine Revolution anzetteln und auf dessen Dach die republikanische Flagge hissen, wenn sie sich nicht gerade im Theater vis à vis dem Amusement hingeben. Kein Wunder, daß dieser breite vergnügliche Weg nicht direkt zum Gottesauge im Dreieck führt, sondern kurz davor in eine Katastrophe mündet: Man entdeckt dort ein durch Erdbeben (der Hohenzollerngraben läßt grüßen!) in seinen Grundfesten erschüttertes Schloß und brennende Häuser, – untrügliche Zeichen der Strafe eines zornigen Gottes für all jene, die es sich im Leben zu leicht machen und den bequemeren Weg wählen. Und schlimmer noch: Mitten in diesem Inferno ist eine kleine Pointe dieses weltanschauungspropagandistischen Zeitporträts zu finden – eine noch dampfende, doch – so kann man ahnen – längst entgleiste, aus ihrer Spur geworfene Eisenbahn. Hier also, ganz im Hintergrund des breiten, bequemen Lebensweges, inmitten einer Umwelt aus Schrecken und Grauen, taucht sie im pietistisch gefärbten Weltbild auf: die Eisenbahn, das Symbol eines neuانبrechenden Zeitalters der Maschinen, das sich dem herkömmlichen religiösen Glauben und frommen Lebensgefühl nicht gerade wohlgesonnen zeigen sollte.

Freilich, so eindeutig war die Lage schon damals nicht. Das plakative Zeitgemälde ist 31 Jahre, nachdem in Deutschland erstmals von Nürnberg nach Fürth eine Eisenbahnlinie eröffnet wurde, entstanden. Es stammt von der Stuttgarter Malerin **Charlotte Reihlen**, deren Familie einst just jenes Bodenareal besaß, was dann zum Bau des Stuttgarter

Hauptbahnhofes enteignet wurde. Als Ungerechtigkeit erfahrene Deprivation trübt hier offenkundig die Zeitwahrnehmung ein. Aber auch sonst pflegten die "Stillen im Lande" dem neuerfundene fauchenden Ungetüm der Eisenbahn mit ausgeprägtem Mißtrauen zu begegnen, wie die weite Verbreitung des Plakates zeigt: die Eisenbahn als letztes Überbrückungsstück vom trügerisch breiten Lebensweg in die unabwendbare Katastrophe, als eine Art Fortsetzung des bequemen Weges, den zu begehen oder gar zu befahren für das fromme Gewissen des Gläubigen nur verpönt sein konnte. Die Vertreter der pietistischen Erweckungsbewegung schwankten jedenfalls lange Zeit, wie sie sich wohl dieser modernen Fortbewegungsart gegenüber verhalten könnten und sollten. Erst allmählich wich die anfängliche Skepsis einer späteren mehr und mehr vorbehaltlosen Zustimmung, bis dann schließlich – im Jahre 1897 – einer der ihren, der Laienprediger, Konstrukteur und Bodelschwingh-Freund **Wilhelm Schmidt**, bald auch unter dem Namen "Heißdampf-Schmidt" aus dem Halberstädtischen Wegeleben bekannt, selbst mit der Erfindung einer Heißdampflokomotive in die Technikgeschichte der Eisenbahn eingehen sollte. Doch war es bis dahin noch ein weiter Weg. Daß nicht sogleich die vielfach in frommen Kreisen verwendete parabolische Vorstellung vom Lebensweg als einem Reiseweg durch das irdische Jammertal den Anschluß an die Erfahrungen mit dem Schienenweg der Eisenbahn erleichterte, zeigt das Itinerar eines evangelischen Pfarrers aus dem Jahre 1840: "Es ist doch eine merkwürdige Sache mit so einer Dampfwagenfahrt! ... So fliegt man wie in einem mit allen Gängen gehenden Mühlwerk dahin ... Aber man glaube nicht, daß eine solche Fahrt anfangs eine angenehme Empfindung verursache. Mir wenigstens war, bis ich die Sache gewohnt war, unheimlich dabei zu Muthe. Dieses Sichdahingegebenfühlen in die Gewalt unsichtbarer chemischer Mächte, wobei, wenn Unglück sich ereignen sollte, nicht bloß Beschädigung, sondern schreckliche Zerschmetterung das Loos sein würde, ferner die wahrhaft infernalischen Töne, die man zu hören bekommt, nämlich außer jenem wilden Schnauben und klingendem Gehämmer, noch die Donnerschläge, wenn es unter einem der vielen gemauerten Bögen, über welche Querwege geleitet sind, hindurch geht, vor allem aber der drei- bis viermal wiederholte durchdringende Pfiff, wodurch das Zeichen der Ankunft vor den Stationen gegeben wird, und den man bei Nachtzeit über eine Meile weit hören kann, ferner das betäubende Gezisch der Maschine, wenn der Dampf herausgelassen wird, endlich auch der Anblick des voranstürmenden schwarzen Cylinders, ... verbunden mit der wüthenden Vehemenz, mit welcher man dahingerissen wird, erweckten in mir ein Gefühl als wenn ich mit des Teufels Equipage, à la Faust, zur Hölle führe, wozu der Anblick des schwarzgährenden, im Hintergrunde hoher Seitenwände sich öffnenden Tunnel-Eingangs trefflich paßt".

Und doch fügt der wackere Pastor nicht ohne Stolz hinzu: "Ich hatte die 7 Meilen in 1 1/2 Stunden zurückgelegt! Kein Monarch der Erde ist früher so schnell und zugleich so glatt gefahren" (O.F.Werhan, Umschau in Deutschland, Frankreich und der Schweiz. Leipzig 1840. 2f.). Man kann dem metaphorischen Stil nachspüren, wie hier Innovation mühsam in herkömmliche Begrifflichkeit eingearbeitet wird. In den Anfängen der Eisenbahn war das fromme Engagement weder ungeteilt noch unumstritten. Nicht selten wurde die Fortbewegungsart zum Gegenstand frommer Verteufelung: ein verlockendes Gefährt ins sichere Verderben, hinter dem nur der Satan persönlich stecken konnte. Ein anderer zeitgenössischer Augenzeugenbericht bringt denn auch unmißverständlich zum Ausdruck: "Pferde scheuten, Fuhrknechte fluchten, Kinder weinten, Hühner stoben auseinander, Gläubige bekreuzigten sich und schlossen die Augen: Der Leibhaftige fuhr vorüber." (Merian-Heft "Nürnberg".6/XXXIV/C.).

Wo aber der "Leibhaftige" im Spiel gesehen wird, da gedeiht bald auch der Aberglaube, der in Zeiten der allgemeinen Desorientierung rasch den Rang einer weithin plausiblen Welterklärung gewinnt. **Bächtolds-Stäublis** "Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens" weiß denn auch manche Merkwürdigkeit im historischen Vor- und Umfeld des Eisenbahnbaus zu berichten: "An manchen Orten hat die Eisenbahn vorgespukt. Es bestehen darüber, namentlich in Oldenburg und im Bergischen, Erzählungen wie die folgende, die etwa aus dem Jahr 1820 stammen soll: >Auf einmal sehe ich einen Feuerwagen ohne Pferde, welcher mehrere Wagen nach sich zieht, dahinrasen. Gleich darauf war alles aus. < Seit 1874 oder 1875 läuft die Bahn Oldenburg-Osnabrück dort, wo der Spuk gesehen worden ist. Wie gegen alles Neue, so hatte das Volk auch gegen dieses neue Verkehrsmittel eine starke Abneigung; es konnte nur ein Werk des Teufels sein, den man da und dort am Bau mithelfen sah. Nach Emmentaler Glauben soll auf den Alpen mehr Gras gewachsen und alles viel fruchtbarer gewesen sein, bevor die Eisenbahn kam. Die Eisenbahn war auch schuld, als (1848) auf einmal die Kartoffeln krank wurden. Eine alte Frau unterhalb Straßburg hatte sich überreden lassen, ihre Wallfahrt nach St.Ludan oder St.Lotten auf der Eisenbahn zu machen. Da sie sich aber so schnell an dem Ort ihres heiligen Ziels angelangt fand, was so sehr von der Langsamkeit ihrer früheren Fußreisen dahin verschieden war, wurde sie stutzig und erklärte die ganze Sache für ein Blendwerk des Teufels. Sie sah es als durchaus sündhaft und Gott und dem hl.Ludanus mißfällig an, auf solche Weise ihre Wallfahrt zu machen; sie kehrte also bald zu Fuß nach Straßburg zurück, um ihren Bittgang von da wieder nach ihrer alten Gewohnheit zu Fuße zu machen. Weit verbreitet war der Glaube, daß die Eisenbahnen nach einer bestimmten Frist plötzlich

wieder verschwinden werden, wie sie plötzlich gekommen seien; ihre Frist ist gleich der, welche der Teufel den Leuten vergönnt, die sich ihm zur Gewinnung irdischer Genüsse verschrieben haben. Im Badischen geht die Sage, daß beim Anhalten der Eisenbahn an größeren Stationen jedesmal einer fehle, den der Teufel für seinen Lohn genommen habe, und im Elsaß mußte 1851 von den Kanzeln wider den Eisenbahnaberglauben gepredigt werden. Weit verbreitet sind in Weltuntergangsprophezeiungen die Stellen: >Wenn die Welt eisern wird, dann...<, was dahin ausgelegt wird, wenn sie mit Eisenbahnen überzogen ist; oder: >Sobald durchs Brixental der große schwarze Wurm kriecht, kommt eine andere Zeit<. Die Eisenbahn war es, die um Elberfeld die Zwerge vertrieb." (H.Bächtold-Stäubli/E.Hoffmann Kraye [Hrsg.], Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd.2. Berlin 1987.731f.).

Dem frommen, nicht vom Aberglauben infizierten Gemüt erschien die Eisenbahn hingegen weitgehend unter ethisch-moralischen Gesichtspunkten nurmehr als eine weitere Versuchung, als eine Art Heimsuchung der neuen Welt: Auf dem Hintergrund des oben beschriebenen Plakatbildes vom breiten und vom schmalen Weg taucht sie gleichsam noch im Gartenzwergformat auf, hatte durchaus Modellcharakter für die unheil-drohenden Verlockungen des heraufziehenden industriellen Maschinenzeitalters.

Doch es blieb die pietistische Ablehnung gegenüber dem bald einsetzenden Siegeszug der neuen Verkehrstechnik keineswegs auf alle Dauer resistent. Da auch Pietisten gegen Versuchungen und Verlockungen nicht immer gefeit sind, wich ihre eindeutige und entschiedene Ablehnung allmählich einer immerhin zwiespältigen Haltung. So gab es in pietistischen Kreisen auch solche, die durchaus die Vorteile der neuen Reisemöglichkeiten – selbstverständlich nicht zu Zwecken des Lustgewinns, sondern ad maiorem gloriam Dei: zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Gemeindeaufbaus – in persönlichen Gebrauch zu nehmen wußten. Erleichterte die erhöhte Reisemobilität doch auch die Kontaktaufnahmen zu den weltweit verstreut lebenden Brüdern und Schwestern im Glauben. Besonders die Anhänger **Zinzendorfs**, die sich zunächst als Brüdergemeine in Herrenhut zusammenfanden und von dort aus schließlich nicht nur in Deutschland und Europa, sondern durch ihre eifrige Missionstätigkeit bald auch in die ganze Welt ausschwärmten, dieses einst emsig nur wandernde, dann aber nicht weniger häufig reisende Völklein der Herrenhuter Handwerker wußte also recht bald die Möglichkeiten raschen Ortswechsels und die enorme, durch Eisenbahnfahrt nunmehr ermöglichte Beweglichkeit zum Zwecke der Kontaktpflege unter Gleichgesinnten und der Aufrechterhaltung intensiver Besuchsbeziehungen zu nutzen. So entspann sich im Laufe

des 19. Jahrhunderts mit Hilfe der Eisenbahn unter den wahlverwandten Frommen bald ein reges Geflecht der Mobilität, das wohl bis heute nicht zuunrecht als eine unter vielen anderen Wurzeln ökumenischer Begegnungen gelten kann: gleichsam als Infrastruktur eines kontinente-umspannenden religiösen Reisetourismus.

Andererseits blieben auch die Widerstände gegen die lebensverändernden Folgen des verkehrstechnischen Molochs noch für lange Zeit bestehen. Für die mehr an ihrer Heimatprovinz orientierten Frommen stellte die Eisenbahn nach wie vor einen verruchten Teil jener Lebensgestaltung dar, zu der man als gläubiger Christ besser auf Distanz zu gehen hatte. Die ganze Zerrissenheit der pietistischen Haltung gegenüber der technischen Neuerung kommt nicht zuletzt in einer Bildbeschreibung zum Ausdruck, die das anfänglich beschriebene Plakat vom breiten und schmalen Weg zu erklären beansprucht: "Bezüglich des abgebildeten Eisenbahnzuges möge erwähnt sein, daß die Eisenbahn an sich eine gute und nützliche Erfindung ist, welche auch dem Reiche Gottes Vorschub leistet; im großen Ganzen dient sie jedoch mehr dem Reich des Antichristen zur Ausbreitung und hat viel Sünde im Gefolge, z.B. die Sonntagsentheiligung" (zit.n. M.Scharfe, Die Religion des Volkes. Gütersloh 1980.123).

In der Tat, in dieser kurzen Erläuterung äußert sich der ganze Zwiespalt, mit dem nicht nur die Frommen, sondern auch die "Weltkinder" im 19. Jahrhundert diesem "heulenden Ungeheuer", wie **Annette von Droste-Hülshoff** 1842 die Lokomotive noch bezeichnete, entgegengetreten sind: Die Gemüter schwankten zwischen der Begeisterung im Zauber technischen Fortschritts und der Angst vor der drohenden oder tatsächlichen Zerstörung herkömmlicher Lebenswerte. Je unaufhaltbarer sich die Eisenbahn – nicht zuletzt dank der unnachgiebigen Förderung und Verteidigung des Reutlinger Stadtsohnes Friedrich List – in Deutschland durchsetzte, desto deutlicher spalteten sich die Geister in zwei Lager: die begeisterten Befürworter hier, die skeptisch-besorgten Gegner dort. Aus einem innerseelischen und intellektuellen Zwiespalt war ein kulturpolitischer wie zivilisationskritischer Gegensatz geworden. Der Graben zwischen Zustimmung und Ablehnung wirkte sich nicht nur im deutschen Volk insgesamt, sondern vor allem auch inmitten pietistisch-erwecklicher Kreise mehr und mehr trennend aus. Die einen fanden ihr Weltbild in dem plakativen Zeitgemälde der Charlotte Reihlen wieder. Anders aber dachten beispielsweise **Georg Rapp**, ein erweckter Weber, Weingärtner und Laienprediger aus Iptingen im württembergischen Oberamt Maulbronn, oder auch **Gustav Werner**, der in Reutlingen aus christlichem Liebeseifer wirkende Fabrikant, über Eisenbahn und Technik. Auch diese beiden entstammten einem pietistischen Milieu; sie standen gleichwohl für einen Typ des Gläubigen,

der durchaus technischen Fortschritt und Frömmigkeit, Gottesdienst und Dampflokomotive, Pietismus und Kapitalismus miteinander zu vereinen wußte.

Das Schicksal des allzu optimistisch gestimmten Gustav Werner in Reutlingen, der schließlich ein Opfer der eigenen, freilich reaktionär denkenden Glaubensgenossen wurde, belegt andererseits allerdings auch, daß er nicht als ein typischer Repräsentant des württembergischen Pietismus gelten konnte. Selbst im relativ aufgeschlossenen Reutlingen dauerte es noch seine Zeit, bis man auch von dieser schwäbischen Industriestadt hätte sagen können, was einst (1838) der sächsische Theologe **Carl Immanuel Nitzsch** vom vergleichbar frommen und fleißigen Wuppertal zu berichten wußte: "Alles ist hier Kirche und Handel, Mission und Eisenbahn, Bibel und Dampfmaschine; nach Kunst und Wissenschaft fragt man wenig oder gar nicht, kaum nach Politik" (zit.n. W.Beyschlag, Carl Immanuel Nitzsch. Eine Lichtgestalt der neueren evangelischen Kirchengeschichte. 2.Aufl. Bonn 1882.200).

So wenig wie die "Frommen im Lande" konnten auch die namhaften Theologen an Deutschlands Universitäten zu einem einhelligen Urteil über die Eisenbahn gelangen. Da gab es beispielsweise jenen berühmten Gottesgelehrten, der aufgrund seines dickleibigen zweibändigen Buches über die "Christliche Lehre von der Sünde" (1838/44) unter dem Spitznamen "Sünden-Müller" inoffiziell in die Geschichtsschreibung der Theologie eingegangen ist: **Julius Müller**, ein durch und durch Konservativer, der in Göttingen, Marburg und Halle Systematische Theologie gelehrt hat. Müllers Grundeinstellung zur technischen Zivilisation und zum aufkommenden Industriekapitalismus war ebenso konservativ wie kritisch und läßt sich folgendermaßen umschreiben: "Progressive Gütervermehrung durch industrielle Produktion, Intensivierung der Naturausbeutung durch neue Technologien, die Beschleunigung der Warenzirkulation durch neue Verkehrssysteme und überhaupt den generellen Bedeutungszuwachs der Ökonomie kritisierte er ... als Ausdruck einer unsittlichen Prädominanz des Natürlich-Sinnlichen über das Geistige" (F.W.Graf, Theonomie. Gütersloh 1987.120).

Julius Müller konnte in den eifrigen Jüngern der neuen Technik nichts anderes als Nachahmer jenes rastlos-umhertreibenden verlorenen Sohnes sehen, der sich über die eigenen Möglichkeiten der Freiheit so gründlich täuschte wie überhaupt jedermann, der sein Heil in einer eigenen menschlichen Könnerschaft sucht, die ihre Vollendung im technischen Vermögen findet: "Was sich ... heut zu Tage am lautesten als Beherrschung der Natur geltend macht, ihre äußerliche Bewältigung durch Eisenbahnen, Dampfmaschinen u. dergl., verträgt sich nicht allein mit der sklavischen Abhängigkeit von der Natur, sondern führt,

wenn es darauf Anspruch macht für sich das rechte und ganze zu sein, geraden Weges zur höchsten Steigerung dieser Abhängigkeit" (Sünde, Bd.1. 3.Aufl.211). Die Eisenbahn galt Müller ganz besonders als treffliches Illustrationsstück menschlicher Selbstanmaßung und nimmt entsprechend eine zentrale Stellung in seiner konservativen Zivilisationskritik ein; allen Verheißungen eines illusionären Fortschritts der Menschheit durch Dampfkraft, Maschinennutzung und Industrie stellte er den Ausblick auf den Untergang der abendländischen Zivilisation nach dem Maßstab der vorindustriellen normintegrierten Gesellschaft gegenüber. Seine Begründung dafür war merkwürdig genug: Auch das Fahren mit der Eisenbahn, so erklärte er kurzerhand, sei Sünde, weil es sich dabei um eine durchaus unnatürliche Art der Fortbewegung für den Menschen handele, – ganz im Gegensatz übrigens zur natürlichen Fortbewegungsart mit einer Pferdekutsche; hätte Gott tatsächlich gewollt, daß sich der Mensch auf Erden mithilfe der Maschinenkraft fortbewege, dann hätte er ihm gewiß mit dem Paradies bereits auch die Eisenbahn beschert. Daß aber der Mensch nunmehr meine, sich Maschinen selbst konstruieren und bauen zu müssen, sei nichts anderes als ein hybrider Ausdruck seiner frevelhaften Gottlosigkeit. (Dasselbe Argument wird übrigens später, beim Anblick der ersten Flugzeuge, wiederkehren, als geltend gemacht wurde: Wenn Gott gewollt hätte, daß der Mensch wie ein Vogel fliegen kann, dann hätte er ihm Flügel wachsen lassen). Weniger "reaktionär", gleichwohl besorgt fiel auf katholischer Seite die Diagnose des Publizisten **Joseph von Görres** aus, die von ihm 1832 in einer ironischen Paraphrase zum 13.Kapitel des 1.Korintherbriefes vorgetragen wurde: "Und wäre ganz Teutschland mit Riegelbahnen (d.i. die zeitgenössische wörtliche Übersetzung des engl. "rail road", V.D.) von einem Ende bis zum andern in allen Richtungen belegt; und flögen Dampfwagen zu Tausenden in ihm über Berg und Thal; würden alle seine Flüsse von den Dampfschiffen bis zum tiefesten Grund durchfurcht, arbeiteten die Hebel sich müde in allen Winkeln, und wendeten sich um und um an allen seinen Straßen die Räder der Maschinen: was hülfte ihm das Alles, hätte es in dem klappernden Mechanismus die innewohnende Seele verloren!"

So wurden also schon recht früh im 19.Jahrhundert und nicht zuletzt in der leidenschaftlichen Auseinandersetzung über Nutzen und Nachteil der Eisenbahn ökumenische Grundfiguren einer theologischen Zivilisationskritik, Technikgegnerschaft und Fortschrittsreserve ausgebildet und eingeübt, die sich zwar kaum in dieser kulturpessimistischen Unmittelbarkeit, wohl aber in ihren diagnostischen Grundzügen nicht unwesentliche Verwandtschaft mit bis heute wirksamen geistlichen Widerständen gegen befürchtete Folgen der industriellen Technik aufweisen.

Offensichtlicher noch als an dem vergleichsweise höchst diffizil argumentierenden Theologen Julius Müller zeigt sich bei anderen seiner Fachgenossen, daß es zuweilen auch ganz und gar irdische, menschlich-allzumenschliche Angstgefühle waren, deren Widerständigkeit gegen technische Neuerungen nach theologischer Verbrämung suchen ließ: Von dem Tübinger Stiftsrepententen **David Friedrich Strauß**, der just im Eisenbahnjahr 1835 die Theologenwelt dadurch aufschreckte, daß er im kritisch-liberalen Geiste mutig und scharfsinnig im Hinblick auf die neutestamentlichen Widersprüche die Bibel überhaupt zu einem Buch der Mythen, Märchen und dichterischen Phantasieprodukte rechnete, von diesem geistig unerschrockenen Theologen, der tatsächlich daraufhin seinen landeskirchlichen Dienst quittieren mußte, wird erzählt, daß ihm beim ersten Anblick einer Dampflokomotive vor Angst schlichtweg die Hosen geschlottert hätten. Der betauernde Rechtfertigungsbrief, den Strauß dann 1841 an seinen Freund Rapp geschrieben hat, erinnert denn auch eher an das furchtsame Mundspitzen im finsternen Walde: "Keinerlei Furcht", meinte er eigens versichern zu müssen, "sondern Gefühl innigster Verwandtschaft des eigenen Princips mit dergleichen Erfindungen ... Diese Abstraction, dieses Fortgerissenwerden des Individuums von einer allgemeinen Macht, wie es bei jenen ungeheuren Reisemaschinen stattfindet, ist ganz dasselbe Princip, was wir in der Wissenschaft vertreten, aber in solcher Verwirklichung ist es uns widrig, wir ertragen diese Passivität, dieses blosse Zusehen, dieses Befäßtsein unter der abstrakten Kategorie des Passagiers in demselben Raum mit einer Menge gleichgültiger Anderheiten Nicht" (E.Zeller [Hg.], *Ausgewählte Breife von David Friedrich Strauß*. Bonn 1895.102f.). Nicht also nur die bibelfesten frommen Pietisten, nicht nur die ebenso vergnügungs- wie technikfeindlichen Konservativen, sondern auch die liberal-bibelkritischen "Himmelsstürmer" ließen sich in Württemberg und anderswo u.a. von Katastrophenängsten leiten, die – ob individuell, ob kollektiv – nirgendwo anschaulicher als in der Eisenbahn ihr geeignetes Auslösemoment und Besetzungsobjekt fanden (H.J.Ritzau, *Schatten der Eisenbahngeschichte*. Pürgen/Schweiz o.J.; W.Schivelbusch, *Geschichte der Eisenbahnreise*. Frankfurt 1979.117ff.).

Es gab freilich auch andere Theologen: Theologen, die in der Sache anders dachten. Einer von ihnen war der 1799 in Posen als Sprößling einer preußischen Beamtenfamilie geborene, später dann in Wittenberg, Bonn und Heidelberg lehrende Systematische Theologe **Richard Rothe**. Er zählte den Universaldenker **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** ebenso wie den weltläufigen Theologen **Friedrich Schleiermacher** zu seinen geistigen Vätern und verband selbst auf eigentümliche Weise eine "völlig unbefangene Aufgeschlossenheit für die humane Bildung,

Wissenschaft und Kultur der Neuzeit mit einem lebendigen Christusglauben von pietistischer Färbung" (J.Ringleben, in: Härle/Wagner, Theologenlexikon. München 1987.203f.). Dieses seltsame Mischungsverhältnis in seiner weltanschaulichen Grundeinstellung kommt nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck, daß er die Entwicklung der Eisenbahn gerade gegenteilig zur Haltung Julius Müllers beurteilt. Für Rothe war die Eisenbahn geradezu ein Symbol für den Beitrag, den Menschen zum Fortschritt des Gottesreiches inmitten der "christlichen Welt" zu leisten vermögen. Unbeschadet der letztendlichen Alleinherrschaft Gottes über die Geschichte des Kosmos und der Menschheit bestand die sittliche Aufgabe des Christen nach Meinung Rothes in nichts weniger als in der "Herrschaft des Menschen über die gesamte irdische Welt" (Gesammelte Vorträge und Abhandlungen. 1886.99); Erdenherrschaft, zu der Gott den Menschen in Freiheit gerade ermächtigt habe, bedeutete für Rothe "die Zueignung der gesamten irdischen Welt ... an die menschliche Persönlichkeit vermöge einerseits des denkenden Verständnisses derselben und andererseits ihrer Zurichtung zum Werkzeug für sie – welches beides innerlich unauflöslich zusammenhängt" (ebd.96). Kultur und Technik galten Rothe also als zwei gleichberechtigte Seiten ein und derselben Medaille eines sach- und zeitgemäßen christlichen Weltverhältnisses: einer Lebenseinstellung mithin, die "er in Kunst, Geschichts- und Naturwissenschaft, Technik, Wirtschaft und Politik gleichermaßen wirksam sieht" (so H.J.Birkner, Spekulation und Heilsgeschichte. Die Geschichtsauffassung Richard Rothes. München 1959.81). In dieser grundlegenden Perspektive konnte dem aufgeschlossen liberalen Theologen Rothe aus dem badischen Heidelberg schließlich auch die Eisenbahn als symbolischer Inbegriff und handfester Ausfluß der "modernen Moralität" des neuzeitlichen Christenmenschen erscheinen: "Ich lebe", so schrieb er bewußt überspitzt, "der festen Überzeugung, daß dem Reiche Christi die Erfindung der Dampfmaschinen und der Schienenbahnen eine weit bedeutendere positive Förderung geleistet hat, als die Ausklügelung der Dogmen von Nicäa und von Chalcedon" (Stille Stunden 1872.340).

Für die Theologen des 19.Jahrhunderts wurde die Eisenbahn zum Symbol der Beschleunigung – nicht nur der menschlichen Fortbewegungsart in der Horizontalen, sondern auch, ja mehr noch: zum Symbol der Beschleunigung von Zeit gleichsam in der Vertikalen. Die geschichtliche Bewegung selbst erhöhte ihre Geschwindigkeit; und das Erlebnis "Eisenbahn" vermittelte hiervon nur einen anschaulich-spürbaren Eindruck. Unter negativen oder auch positiven Vorzeichen konnte die Eisenbahn damit zu einer Metapher jenes "Heilserwartungsrestes" werden, den sich der zunehmend auch geschichtsphilosophisch "säkularisierte" Mensch des 19.Jahrhunderts, eingespannt zwischen techni-

scher Fortschrittsgläubigkeit und frommer Erweckungssehnsucht, noch als ein Minimum, gleichsam als geistliche Kraftreserve und Notration angesichts der verzehrenden Dynamik der Zeit bewahrt hatte. Denn hin- und hergerissen zwischen dem Rausch menschlicher Selbstmächtigkeit in Wissenschaft und Technik einerseits und dem Erschrecken vor den tiefgreifend verändernden Folgen der eigenen technischen und intellektuellen Könnerschaft andererseits, war dies nicht nur für die Theologen, sondern für den Menschen des 19. Jahrhunderts überhaupt die zentral bestimmende Erfahrung seines Lebensgefühls: "Beschleunigung", die Kraft kostet. Und "was deren gesteigerten Einsatz ermöglicht, ist die Festigkeit der Bahn, auf der sich die Bewegung abspielt. Insofern wird die Eisenbahn – sowohl hinsichtlich der Erwartungen als auch hinsichtlich der Befürchtungen, die sich auf sie konzentrieren wie auf kaum ein anderes technisches Instrument des Jahrhunderts – zur Metapher des Verhältnisses von Programm und Geschwindigkeit" (H.Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt 1986.248). Mit anderen Worten: In dem Zwiespalt, der sich exemplarisch am Fall der Eisenbahn entzündet, machte sich der schillernde Umstand geltend, daß sich der Mensch des 19. Jahrhunderts nicht mehr sicher sein konnte, ob er selbst überhaupt noch der Beschleunigung der Zeit gewachsen sei, die er durch die Verwirklichung seiner technischen Phantasien und ideologischen Programme in Szene zu setzen erst begonnen hatte.

Urteile darüber verblieben jedenfalls schon damals im Bereich mehr oder weniger intelligenter, freilich immer auch nur spekulativer Prognosen, die sich aus Quellen der Begeisterung ebenso speisten wie aus denen der Befürchtung; und das galt im Reich des hehren abstrakten Geistes gleichermaßen wie im Bereich des banalen, alltäglichen Lebens. Mochten gerade hier auch nicht immer nur drohender Sündenverfall Anlaß zu Befürchtungen gegeben haben, so waren es doch mögliche Schäden etwa an der körperlichen Unversehrtheit der betroffenen Menschen, die den Ausschlag gaben, die Stimme mahnend und warnend zu erheben. Oder es war schlichtweg, nachhaltiger und erfolgreicher sogar, die Resistenz purer Unbelehrbarkeit, hinter der sich nicht selten massive wirtschaftliche Interessen, Konkurrenzneid oder auch nur persönliche Trägheit und Einfallslosigkeit verbargen. So beklagte sich beispielsweise einst der preußische Generalpostmeister über das spruchreife Projekt, mit einer Eisenbahnlinie die damals noch getrennten Städte Berlin und Potsdam miteinander zu verbinden: "Was sollen wir mit der Eisenbahn? Ich lasse täglich verschiedene sechsstellige Posten nach Potsdam gehen, und die Wagen sind nur selten voll. Was soll denn die Eisenbahn dann befördern? Berlin ist doch nicht Paris!" Wohl wahr, aber: Der larmoyante Generalpostmeister hat die Zei-

chen der kommenden Zeit wohl so wenig begriffen wie den Zusammenhang zwischen der mangelnden Auslastung seiner Investitionsgüter mit den damals gewiß nicht ungesalzenen Beförderungstarifen seiner Dienstleistungsgesellschaft. Mit seinem Unverständnis befand er sich freilich in bester Gesellschaft – nämlich in tröstlicher Übereinstimmung mit seinem König: Als **Friedrich Wilhelm III** von entsprechenden Plänen erfuhr, die Bahnlinie von Berlin nach Potsdam zu bauen, und ein Memorandum als größten Vorzug dieses Projektes den Vorteil anpries, dann könne man Potsdam wohl zwei Stunden eher erreichen als bislang, notierte der König seinen unmißverständlichen Widerwillen am Rande: "Alles soll Karriere gehen, die Ruhe und Gemütlichkeit leidet darunter. Kann mir keine große Seligkeit davon versprechen, ein paar Stunden früher in Berlin oder Potsdam zu sein" (zit.n. J.Mahr, Eisenbahnen in der deutschen Dichtung. München 1982. 27). Persönliche Trägheit und wirtschaftliches Eigeninteresse verbanden sich jedoch nicht nur in höchsten Kreisen zu einem beharrlichen Gemisch der Widerstandskraft gegen die verkehrstechnische Neuerung, auch wenn hier die snobistische Borniertheit unnachahmlich blieb: Auch Bauern fürchteten, durch den Anblick der schnell dahinfahrenden Züge (die damals freilich nicht sehr viel mehr als das Tempo eines heutigen Mofas erreichten) würden ihre Kühe unfähig, noch Milch herzugeben. Und gegen die zweite Eisenbahnlinie auf deutschem Boden prozessierte jahrelang ein Müller mit der Begründung, die zwischen Leipzig und Dresden verkehrende Bahn nähme seiner Mühle den Wind aus den Flügeln. Die Zusammenhänge von Lebensgefühl und Lebenserfahrung lassen hier die Einstellung zur Eisenbahn in einer Dimension ihrer Moralisierbarkeit erkennen, die nicht die Folgen technischer Erneuerung zu kalkulieren weiß, sondern die Analyse durch sittliche Urteile ersetzt. **Wilhelm Heinrich Riehl**, der konservative Zivilisationskritiker und Vater der deutschen Volkskunde, schildert, daß eine solche ressentimentgeladene Haltung besonders auf dem frommen Lande zu Hause war; und als eine Art negative Theodizee zur Erklärung von Mißernten, Epidemien und schlimmerer Schicksalsschläge diene: "Cholera und Kartoffelkrankheit, verkehrte Witterung, Erdbeben, theure Zeit, Krieg und Aufruhr der letzten Jahrzehnte sind seinem (des Bauern, V.D.) Aberglauben häufig genug als das natürliche Gefolge dieser titanischen Neuerung erschienen. Da ist ihm die Anlegung der Eisenbahn das letzte Wahrzeichen der himmelsstürmenden Vermessenheit, mit welcher der übermüthige Mensch den ewigen Naturgesetzen Gottes eine Wette anbietet. Sie ist ihm der Thurmbau von Babel ins Neumodische übersetzte" (Riehl 1856. 358).

Einen nur wenig seriöseren Anstrich wußten sich hingegen jene Ärzte und Mediziner zu geben, die ernsthafte Gesundheitsschäden für die

Allgemeinheit befürchteten. Berühmt geworden ist in diesem Kontext das Gutachten über die landläufigen Auswirkungen der Eisenbahn, das gemeinhin dem **bayrischen Obermedizinalkollegium** aus dem Jahre 1838 zugeschrieben wird: "Die schnelle Bewegung muß bei den Reisenden unfehlbar eine Gehirnkrankheit, eine besondere Art des delirium furiosum erzeugen. Wollen aber dennoch Reisende dieser gräßlichen Gefahr trotzen, so muß der Staat wenigstens die Zuschauer schützen, denn sonst verfallen diese beim Anblick des schnell dahinfahrenden Dampfwagens genau derselben Gehirnkrankheit. Es ist daher notwendig, die Bahnstelle auf beiden Seiten mit einem hohen Bretterzaun einzufassen" (zit.n. W.Treue/K.H.Manegold [Hrsg.], Quellen zur Geschichte der industriellen Revolution. Frankfurt 1966.84).

Alle Eisenbahnhistoriker stimmen nun freilich darin überein, daß dieses vielzitierte Dokument der Eisenbahnfeindlichkeit eine Fälschung ist; genauer: eine Kompilation einerseits aus dem Gutachten eines "Heilkünstlers zweiter Ordnung", zu deutsch: eine Quacksalbers, der gegen die vermeintlichen Gesundheitsschäden der Nürnberg-Fürther-Eisenbahn gewettert hatte; andererseits aus einer seriösen, aus der Feder des bayrischen Eisenbahnpromotors **Joseph von Bader** stammenden Stellungnahme, in der sicherheitstechnische Bedenken dargelegt und entsprechend gefordert wurde, daß "die Bahn ihrer ganzen Länge nach mit einer starken Einzäunung befriedigt werde, ... um Vieh und Menschen, besonders Kinder, abzuhalten, und bei dem äußerst schnellen Rennen der Dampfwagen die größten Unglücksfälle durch Überfahren, Anprellen, Umwerfen und Zerschmettern von Wagen und Maschinen zu verhüten" (W.K.Mück, Deutschlands erste Eisenbahn mit Dampfkraft. Diss.Würzburg 1968: 162). Es ist im Nachhinein an diesem Zitat schwer zu entscheiden, wer hier eigentlich geschützt werden sollte: die Eisenbahn oder die ahnungslos gefährdeten Lebenswesen; gleichwohl: Es liegt eine Ironie in dem Umstand, daß wir heute über den vielzitierten unbedarften Vorschlag, die Eisenbahn hinter einen Bretterzaun zu verbergen, nur noch mitleidig lächeln können, gleichzeitig aber die Errichtung eines Lärmschutzzauns an einer Stadtautobahn als ein Zeichen ökologischen Fortschritts werten.

Christliche Frömmigkeit und die Sozialkosten wachsender Mobilitätsanstrengungen bilden überdies auf diesem Hintergrund ein eigenes Kapitel. Schon recht früh befürchteten kritische Geister: "(Was die Gesellschaft betrifft...), daß die Tendenz zum Pauperismus, zur Verelendung der Arbeiter und zur allgemeinen Entsittlichung durch die erhöhte Mobilität, die die Eisenbahn mit sich bringt, verstärkt würde. Arbeitssuchende Individuen würden sich von ihren heimatlichen Gebieten entfernen, ihre Familienbande zerreißen und zu entwurzelten Proletariern werden, ein Spielball in den Händen der aufsteigenden Klasse der Fa-

brikherren, die nicht mehr, wie zuvor der Adel, Ehre und Pflicht kennen, sondern nach der Devise leben: Jeder ist sich selbst der Nächste" (R.P.Sieferle 1984.110).

Es kann darum niemanden erstaunen, daß einzelne heute uns selbstverständlich erscheinende Zweige kirchlicher Tätigkeit im karitativ-diakonischem Bereich gerade auf Voraussetzungen reagieren, die einst mit dem Ausbau und der Expansion des deutschen Eisenbahnnetzes geschaffen wurden: Deren Schattenseiten und negative soziale Auswirkungen waren es denn gerade, die ein nicht unwichtiges Auslösemoment innerkirchlich-diakonischer Praxisinnovation darstellten. Die ersten Opfer der Eisenbahn waren die Gleisarbeiter: ein wanderndes Proletariat, das aufgrund seiner Rechtlosigkeit schamloser Ausbeutung ausgeliefert war. Die Ausbeutung bestand nicht nur in der Ausnutzung ihrer Arbeitskraft bis zur Erschöpfung. Die Eisenbahn veränderte nicht nur auf Seiten des Kapitals durch expansive Hervorbringung der Aktiengesellschaften (schon Grillparzer dichtet seinerzeit mit unverhohlenem Spott: "Eisenbahnen, Anleihen und Jesuiten/ Sind unbestritten/ Die Wege, die wahren,/ zum Teufel zu fahren."), sondern auch auf Seiten der Arbeitskräfte die allgemeinen Wirtschaftsverhältnisse und damit eben auch grundlegend die Lebensverhältnisse, ja das Lebensgefühl der Menschen überhaupt. Die Gleisarbeiter waren die erste gesellschaftliche Gruppe, die dessen Sozialkosten zu tragen hatte. Sie waren gleichsam die Vorhut der Entwicklung, die dann unter dem Problemtitel "Soziale Frage" dem 19.Jahrhundert eine besondere Signatur verleihen sollte. Das wirtschaftliche und soziale Elend des Proletariats im 19.Jahrhundert nahm jedenfalls bei der Gruppe der Gleisarbeiter seine erste häßliche Gestalt an: Die Eisenbahn zerschneidet die geschlossene Lebenswelt der Dörfer und Familien; sie zerstörte den überschaubaren Lebenskreis auf dem Lande und auch in den Kleinstädten. Die weithin "landflüchtigen", tatsächlich aber aus wirtschaftlicher Not ihrer vertrauten Herkunftsumgebung entrissenen Gleisarbeiter lebten den überwiegenden Teil des Jahres über ohne festen Wohnsitz in unzureichenden Zeltlagern, ohne Familienanhang; sie wurden nicht zuletzt durch solch erbärmliche Umstände in den Alkoholismus oder schlimmere Formen der Verwahrlosung hineingetrieben. Und es war der Anblick und die Erfahrung gerade dieses Elendes, die niemand anderem als **Johann Hinrich Wichern** zu der Inspiration verhalfen, seine ganze Kraft dem Aufbau und Ausbau der Inneren Mission zu widmen, aus der dann später nicht nur die Bahnhofsmission, sondern das Diakonische Werk der evangelischen Kirche überhaupt entstehen sollte.

Verelendung als Nebenfolge-Erscheinung des rapiden Siegeszuges der Eisenbahn in Deutschland war nur ein kleiner, wenn auch weit größere Auswirkungen zeitigender Ausschnitt jenes Kapitels, das die techni-

schen und wissenschaftlichen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts als Negativbilanz aufzuweisen haben: – eine Negativbilanz, die in kirchlichen Kreisen, besonders in Kreisen der Erweckungsbewegung, aber auch der katholisch-sozialen Bewegung, immer wieder die soziale Einlösung des christlichen Liebesgebots anmahnen ließ und stets erneut Überlegungen provozierte, die dann in einen breiten Strom der Diakonie-, Evangelisations- und Seelsorgebewegung eingemündet sind, ohne freilich eine grundlegende Veränderung der Verhältnisse und Entwicklungen heraufführen zu können. Noch im Jahre 1931 können wir bei **Otto Baumgarten**, einem prominenten Vertreter der liberalen Theologie und innerkirchlichen Seelsorgebewegung um die Jahrhundertwende, die wenig glanzvolle Bestandsaufnahme der Schattenseiten des wilhelminischen Kaiserreichs lesen: "Dazu kommt die im Zeitalter der Eisenbahnen unaufhaltsame Freizügigkeit, der Zug nach der Großstadt, ihren Kulturgenüssen und Versuchungen, die Atomisierung der Gesellschaft, die Lockerung der festen Erziehungseinflüsse der höheren auf die niederen Stände, der Meister auf die Lehrlinge, der Herrschaften auf die Dienstboten, so gibt es Scharen von isolierten Leuten", die en gros das kirchliche Handeln mit einem neuen gesellschaftlichen Tatbestand allgemeiner Seelsorge- und Diakoniebedürftigkeit konfrontieren. (O. Baumgarten, Protestantische Seelsorge. Tübingen 1931.56).

Das wilhelminische Kaiserreich, das primäre Feld solch herausfordernder Erfahrungen und Problemwahrnehmungen, denen die Eisenbahn sozial-, wirtschafts- und technikgeschichtlich die Epochensignatur verlieh, dieses wilhelminische Kaiserreich ist dann selbst unter den verheerenden Folgen des Ersten Weltkrieges zerbrochen, dessen lebenszerstörendes Ausmaß seinerseits nicht ohne die Mobilisierungsfolgen vorstellbar ist, die das mittlerweile ausgebaute europäische Eisenbahnnetz bereitgestellt hatte. All dies verdichtete sich damals zu einer grundsätzlichen und umfassenden Krisensymptomatik: Die lebensprägenden Konsequenzen des Eisenbahnausbaus rückten in ein umfassendes Panorama theologischer und kirchlicher Gesellschafts-, ja Zivilisationskritik ein. Mit dem Hinweis Baumgartens auf zunehmende Mobilität, Urbanisierung, Autoritätszerfall und auf die Ausbreitung einer ebenso bunt schillernden wie gleichwohl orientierungslos lassenden Kulturindustrie wird ein Faktorenbündel benannt, das schließlich – so die allgemeine Auffassung – in sozialen Brennpunkten wie Anonymität und Vereinsamungstendenz über wirtschaftliche Verelendung hinaus seine Zuspitzung fand. So wird hier exemplarisch bei Baumgarten im Rückblick auf eine unverarbeitete Erbschaft des Kaiserreiches in weithin kritischer Unbestechlichkeit namhaft gemacht, was die Zeitgenossen vorher noch recht unkritisch und euphorisch als zivilisatorischen Fortschritt bejubelt hatten.

"Kritische Unbestechlichkeit" – dieses Stichwort sollte jedoch niemanden über den teilweise im **romantischen** Einspruch gegen die Moderne wurzelnden Charakter der Eisenbahnkritik täuschen. Romantik war auch eine Kritik an einer zwar **technikfreudigen** Aufklärung, die einst jedoch die Auswirkungen der Eisenbahn auch aus **kulturellen und sittlichen** Gründen begrüßt hatte: "Die Eisenbahn vernichtete den Raum, sie nahm ihm seine Qualität, indem sie die Zeit verkürzte, die für seine Durchschreitung erforderlich war. Die Langsamkeit, mit der vor dem Bau der Eisenbahn Entfernungen überwunden wurden, bildete eine Barriere, die kulturelle Isolation erzeugte und damit eine regionale Buntheit und Vielgestaltigkeit hervorbrachte, die das Eisenbahnzeitalter einzuebnen begann. Die vielfältigen landschaftlich differenzierten Gebräuche und alltagskulturellen Stilformen verschwanden, als die Entfernungen schrumpften. Nun erst konnte das Ziel der Aufklärung und der Moderne, die Schaffung einer universalen, einfachen, homogenen und egalitären Menschheitskultur ernsthaft realisiert werden ... Die Eisenbahnen beginnen, den Raum (auch) zu erschließen, ihn verfügbar zu machen ... Die Eisenbahn brachte die Welt in Bewegung; Verharren in ständischen und lokalen Bindungen wurde zum Anachronismus ..., ein Zeitalter der Machbarkeit und der Umweltveränderung (hatte) begonnen" (Sieferle 113ff.). Wer sich dieser Entwicklung entgegenstemmte, setzte sich gemeinhin dem Verdacht aus, die alte, geordnete, mittlerweile zur Idylle gewordene, tatsächlich aber versunkene Ständewelt zurückzuerträumen, gleichsam die Romantik der Pferde gegen die herbe Realität der Dampflokomotive auszuspielen oder doch wenigstens inmitten einer veränderten Gesellschaft die autoerotische Lust am Aussteigertum zu legitimieren. Tatsächlich war wohl nicht bei allen Eisenbahnkritikern dieser Verdacht als unberechtigt von der Hand zu weisen. So läßt beispielsweise **Karl Leberecht Immermann** (1796-1840, an der Schwelle zwischen Idealismus und Realismus stehend) in seinem Roman "Die Epigonen" (1836) eine seiner Figuren laut vor sich hindenken: "Mit Sturmesschnelligkeit eilt die Gegenwart einem trockenen Mechanismus zu; wir können ihren Lauf nicht hemmen, sind aber nicht zu schelten, wenn wir für uns und die Unsrigen ein grünes Plätzchen abzäunen und diese Insel solange als möglich gegen den Sturz der vorbeirauschenden industriellen Wogen befestigen" (Teil 3, Buch 9, Kapitel 16).

Wäre man böseartig und ungeschichtlich, könnte man sagen: Hier findet sich eine Art Gründungsurkunde der Alternativen vor; das "grüne Plätzchen" als zivilisationskritisch zelebrierter Kultort der Ackerbau- und Feldfruchtgöttin Demeter klingt allzu verräterisch heraus. Ungeschichtlich wäre eine solcher Kurzschluß aber, da sie weder den lebensqualitätssteigernden noch den lebensqualitätsmindernden Folgen der Ent-

wicklung gerecht würde, die mittlerweile am Zusammenhang von Maschinenwesen, Technisierung und Industrialisierung, am Zusammenspiel von Dampfkraft, Eisenbahn und Landwirtschaft einsichtig geworden ist; die Entwicklung selbst wie auch die Kritik an ihr haben sich grundlegend gewandelt: "Die ehemals neue Erfahrung vom Leben der Mechanik schlug um in das Gefühl vom mechanisierten Leben. Die nachgerade beängstigende Zuverlässigkeit der Bahn ist einer zuverlässigen Angst vor Katastrophen gewichen. Mehr noch: die Schilderungen von Eisenbahnunfällen sind Ausdruck des Eingeständnisses, daß sich die Hoffnung auf einen Zugewinn an Solidarität und Soziabilität nicht erfüllt hat" (W.Minaty [Hg.], Die Eisenbahn. Frankfurt 1984.25).

Die sich metaphorisch an das Schicksal der Eisenbahn heftende Fortschrittsgläubigkeit gewann in der Perspektive ihrer sozialen und psychischen Schädlichkeitsnebenfolgen zunehmend einen beängstigend-bitteren Beigeschmack. Mittlerweile hatte sich mehr und mehr die Einsicht durchgesetzt, daß Menschen nicht unbedingt immer auch einander näherrücken, wenn äußere Entfernungen zwischen ihnen zusammenschmelzen. Größere Beschleunigung kann auch die Vereinzelung des Menschen vergrößern; gleichsam seine systematische Entwurzelung aus angestammten Herkunfts- und Lebensmilieus betreiben – eine Folge, die der bayrische König **Ludwig I.**, unter dessen Regiment 1835 die erste deutsche Eisenbahn in Betrieb genommen wurde, die überdies seinen Namen trug ("Ludwigsbahn"), bereits grollend vorausgesehen und zum Thema eines ebenso apokalyptisch wie holprig anmutenden Dichtungsversuchs gemacht hatte:

"...Aufgeh'n wird die Erde in Rauch', so steht es geschrieben,
Was begonnen bereits; überall rauchet es schon.
Jetzo lösen in Dampf sich auf die Verhältnisse alle.
Und die Sterblichen treibt jetzo des Dampfes Gewalt,
Allgemeiner Gleichheit rastloser Beförd'rer. Vernichtet
Wird die Liebe des Volk's nun zu dem Land der Geburt.
Überall und nirgends daheim, streift über die Erde
Unstät so wie der Dampf, unstät das Menschengeschlecht.
Seinen Lauf, den umwälzenden, hat der Rennwagen begonnen
Jetzo erst, das Ziel lieget dem Blicke verhüllt".

Diese kritische Sensibilität für die Gefahren eines bedrohlichen Umschlags einer entfesselten Technik ging einst jedoch denjenigen Zeitgenossen weithin noch ab, die im Ansturm ihrer ersten Begeisterung vor allem und zunächst die neuen vielversprechenden Möglichkeiten, den Fortschritt und die Lebensbereicherung auszumalen suchten. Man kann das an dem sonst wahrlich gesellschaftstheoretisch nicht gerade unkritischen Dichter **Heinrich Heine** verfolgen, der 1843 von Paris aus

brieflich zu Protokoll gab: "Die Eröffnung der beiden neuen Eisenbahnen, wovon die eine nach Orleans, die andere nach Rouen führt, verursacht hier eine Erschütterung, die jeder mitempfindet, wenn er nicht auf einem sozialen Isolierschemel steht. Die ganze Bevölkerung von Paris bildet in diesem Augenblick gleichsam eine Kette, wo einer dem anderen den elektrischen Schlag mitteilt. Während aber die große Menge verduzt und betäubt die äußere Erscheinung der großen Bewegungsmächte anstarrt, erfaßt den Denker ein heimliches Grauen, wie wir es immer empfinden, wenn etwas Unerhörtes geschieht, dessen Folgen unübersehbar und unberechenbar sind. Wir merken bloß, wie unsere ganze Existenz in neue Gleise fortgerissen, fortgeschleudert wird, daß neue Verhältnisse, Freuden und Drangsale uns erwarten, und das Unbekannte übt seinen schauerlichen Reiz, verlockend und zugleich beängstigend. So muß unseren Vätern zumute gewesen sein, als Amerika entdeckt wurde, als sich die Erfindung des Pulvers durch die ersten Schüsse ankündigte, als die Buchdruckerei die ersten Aushängebogen des göttlichen Wortes in die Welt schickte. Die Eisenbahnen sind wieder ein solches bestimmendes Ereignis, das der Menschheit einen neuen Umschwung gibt, das die Farbe und Gestalt des Lebens verändert; es beginnt ein neuer Abschnitt in der Weltgeschichte und unsere Generation darf sich rühmen, daß sie dabeigewesen. Welche Veränderungen müssen jetzt eintreten in unserer Anschauungsweise, in unseren Vorstellungen! Sogar die Elementarbegriffe von Zeit und Raum sind schwankend geworden. Durch die Eisenbahnen wird der Raum getötet, und es bleibt uns nur noch die Zeit übrig. In viereinhalb Stunden reist man jetzt nach Orleans, in ebensoviel Stunden nach Rouen. Was wird das erst geben, wenn die Linien nach Belgien und Deutschland ausgeführt und mit den dortigen Bahnen verbunden werden! Mir ist es, als kämen die Berge und Wälder auf Paris zugerückt. Ich rieche schon den Duft der deutschen Linden; vor meiner Tür brandet die Nordsee." (aus: Lutetia <1843>; zit.n. U.Schickling, Ein Zug durch Raum und Zeit. 150 Jahre Eisenbahn, in: FR vom 18.5.1985. Beilage). Plastischer läßt sich wohl kaum der Umschwung des Lebensgefühls beschreiben, der die meisten Menschen im 19. Jahrhundert erfaßt hatte und der auch für die frommen Menschen des Jahrhunderts den Hintergrund bildet, vor dem sich ihr Weltverhältnis so oder so neu auszuformen hatte.

Was sich im Enthusiasmus Heinrich Heines widerspiegelt, ist jedenfalls eine ganz andere Lebenshaltung, als sie gewöhnlich die Pietisten im Schwabenland und anderswo bestimmt hat. Ein Kernsatz pietistischer Frömmigkeitsweisheit besagt: Wir müssen Gott und die menschliche Sünde groß machen, damit der Mensch in seiner Welt klein werde. Der Dichter des Vormärz, Heinrich Heine, beschreibt nun, wie dieser fromme Gegensatz durch das Erlebnis der Eisenbahn und durch das

damit ausgelöste neue Lebensversprechen gleichsam unter der Hand gerade umgekehrt wird: Die Eisenbahn als Symbol hat die Welt klein gemacht und eben dadurch die Möglichkeiten des Menschen in seiner homo-faber-Rolle derart vergrößert, daß Gott dabei so gut wie auf der Strecke blieb: "In solcher Fahrt ist eine Art von göttlicher Allgegenwart" dichtete 1833 **Friedrich Rückert**, um die sich bei dem Reisenden einstellenden Omnipräsenz- und damit eben auch Omnipotenz-Phantasien zu beschreiben; jedenfalls deutet sich hier die grundlegende Veränderung der Umweltperzeption an, die zu realisieren man sich später, seit der Verbreitung des Fernsehens, nicht einmal mehr auf Reisen zu begeben hatte.

Tatsächlich greift die bürgerliche Lebenserfahrung, die sich mit der Eisenbahn zunehmend breit machte, nun nicht zuletzt im Rahmen pathetischer Selbstcharakterisierung auf Eigenschaftsmetaphern zurück, die bis dahin nur Göttern vorbehalten waren. In ambivalenter Weise wird "Eisenbahn" nunmehr zur Leidenschaft, zum Inbegriff menschlich-technischer Selbstermächtigung, zum Sinnbild menschlicher Verfügungsmacht über Zeit und Raum, die vorher nur Göttern zugestanden war. Nicht ganz unschuldig an dieser Art metaphorischer Kulturrevolution waren nicht zuletzt **Friedrich List** und seine Gesinnungsfreunde, die von Anfang an Verkehrspolitik als besonderen Modus mannigfaltig euphorisch motivierter Nationalpolitik betrieben. In diesem Rahmen setzten sie sich für den Ausbau der Eisenbahn in Deutschland mit der gleichen Vehemenz ein wie beispielsweise für den Deutschen Zollverein. In beidem sahen sie ein Vehikel, mit dem sich nun endlich zu verwirklichen schien, was die Deutschen wohl immer erhofft, aber bis dahin weder durch ihren religiösen Glauben noch durch ihre patriotische Politik tatsächlich auch jemals erreicht hatten: Wachstum im Wohlstand, Vereinigung der Kleinstaaten zu einer einzigen Nation, die wahrhafte Verwirklichung politischer Selbstbestimmung: "Das deutsche Eisenbahnsystem wirkt nicht bloß durch Förderung der materiellen Nationalinteressen, es wirkt auch durch Stärkung aller geistigen und politischen Kräfte auf die Vervollkommnung der deutschen Nationalzustände ... als ein fester Gürtel um die Lenden der deutschen Nation, der ihre Glieder zu einem streitbaren und kraftvollen Körper verbindet." (F.List, zit.n.: Große Epochen der deutschen Geschichte. Stuttgart u.ö.1984.135).

Wenn es nur um verwaltungsinterne Eingaben und verkehrstechnische Memoranden ging, konnte List die Errungenschaften der Eisenbahn in der Regel nüchtern, sachlich, fast schmucklos beschreiben. Wenn er aber Gelegenheit fand, öffentlich seine Hoffnungen und Visionen zum Ausdruck zu bringen, dann verfiel er nicht selten ins Schwärmen und griff – geradezu euphorisch entzückt – auf Mittel und Metaphern reli-

göser Sprache zurück. Selbst der wissenschaftliche Charakter eines solchen Buches aus dem Jahre 1848, das den trockenen Titel **"Das deutsche National-Transportsystem in volks- und staatswirtschaftlicher Beziehung"** trug, konnte List nicht durchgängig daran hindern, seiner Begeisterung freien Lauf zu lassen, wenn es die kulturbedeutsamen Auswirkungen der Eisenbahn zu beschreiben galt. List freilich erging es damit nicht allein so: "Ein Herkules in der Wiege, der die Völker erlösen wird von der Plage des Krieges, der Theuerung und des Schlendrian; der ihre Felder befruchten, ihre Werkstätten und Schlachten beleben und auch den niedrigsten Kraft verleihen wird, sich durch den Besuch fremder Länder zu bilden, in entfernteren Gegenden Arbeit und an fernen Heilquellen und Seegestaden Wiederherstellung ihrer Gesundheit zu suchen." (K.Mathy, Art. "Eisenbahnen und Canäle, Dampfboote und Dampfagentransport", in: C.Rotteck/ C.Welcker [Hg.], Staatslexikon. Bd.4. Altona 1846.231). Dieses und noch viel mehr erhofften sich List, Mathy und Genossen von der "perestrojka", die der Ausbau der Eisenbahn im Lande auslösen sollte. Und nicht zufällig drückt er seine Hoffnungen in Bildern und Begriffen aus, die bis dahin der Sprache religiöser Erlösungssehnsucht vorbehalten war. Vokabeln wie "erlösen", "befruchten", "beleben", "Kraft verleihen", "Heilquellen" und "Gesundheit" – all dies sind Ausdrücke, die weitgehend noch religiöse Konnotationen trugen. Auch war es zu dieser Zeit kein Zufall, daß zur Bezeichnung der neuerbauten Bahnhöfe die Metapher von den "Domen des Maschinenzeitalters" üblich wurde; wer etwa den Lenigrader Bahnhof Moskaus kennt, wird dies kaum für eine rhetorische Übertreibung halten. Während ein frommer deutscher Protestant seinen Nationaltraum in der gottgesandten Person des Kaisers verkörpert sah, umhüllt der liberale Wirtschaftsbürger, hemmungslos die Welt entzaubernd, das Symbol der Eisenbahn mit einer nationalen Aura, die ihren Ausdruck in ersatzreligiöser Poesie fand; für den Vormärz-Dichter **Anastasius Grün** wird der "Rauchkoloß" der Eisenbahn quasi-pneumatologisch zu *"des Geistes wandelndem Altar"*. Und es paßte nur allzu genehm ins Bild, wenn zugleich in der wachsende Mobilität verbreitenden Eisenbahn eine treibende Kraft und Ursache des epochalen Entkirchlichungsprozesses auszumachen war. Wer dieser Tendenz mit statistisch-seismographischer Akribie nachspürte, wie es später Gabriel LeBras tat, der französische Vater der sozioreligiösen Karthographie, der konnte bald feststellen, "daß allem Anschein nach etwas Magisches von einem gewissen Pariser Bahnhof ausgehe: Leute vom Land, die da aussteigen, werden im selben Augenblick aus praktizierenden zu nichtpraktizierenden Katholiken" (P.L.Berger, Auf den Spuren der Engel. Frankfurt 1970.54).

Freilich, je mehr die Eisenbahn im Verlauf ihrer Entwicklung Ruß ansetzte, desto rascher verblich auch das Pathos religiöser Symbolsprache, die mit ihr in Verbindung gebracht wurde, um zu bejubeln oder auch zu verteufeln. Man gewöhnte sich an den Lauf der zunehmend unspektakulär werdenden Dinge, wie man sich halt an alltägliche Gebrauchsgegenstände schnell zu gewöhnen pflegt. Um 1900 herum war das deutsche Schienennetz so vollständig und verzweigt ausgebaut, daß es in seinen Hauptadern kaum noch von der heutigen Trassenführung zu unterscheiden ist. Andere Verkehrsmittel, das Automobil und das Flugzeug, traten alsbald in den Vordergrund. Für die Eisenbahn aber galt seitdem: Aus dem Ernstfall des 19. Jahrhunderts war der Normalfall des beginnenden 20. Jahrhunderts geworden. Die großen Scheine des Sensationellen wandelten sich bald in kleine Münzen allgemein willkommener Bequemlichkeit um. Die Eisenbahn ist dadurch keinen Deut bedeutungsloser geworden; aber mit der Zeit ließ sich ihre Bedeutung unpathetischer beschreiben. Technische Beschleunigung rückte – mehr und rascher noch übrigens als die einst mit ihr verbundene Hoffnung auf politische Demokratisierung – in jenen Bereich alltäglicher Selbstverständlichkeiten ein, der offenbar keines religiösen Pathos mehr, allenfalls noch der journalistischen Dramatisierung bedarf. Das mag noch einmal an einer Anekdote verdeutlicht werden, die wiederum aus Württemberg stammt.

Auch für den Schwaben, gleich welcher politischen Weltanschauung oder frommen Konfession, löste sich mit der Zeit die Gewichtigkeit der Eisenbahn in die alltägliche Szenerie eines normalen elementar-demokratischen Selbstbewußtseins auf. Im Jahre 1878 bereiste ein **anonymer Norddeutscher** das Land Württemberg und verfaßte darüber einen ebenso scharfsichtigen wie amüsanten Reisebericht. Er beklagt sich darin an einer Stelle, daß es auf den Bahnlinien der schwäbischen Eisenbahn allzu zahlreiche unrentable Bahnhöfe gäbe und am Tage auch unverhältnismäßig zahlreiche Züge führen. Der norddeutsche Reiseberichtersteller kann sich beide derart unwirtschaftlichen Erscheinungen nur mit ein und derselben schwäbischen Eigenschaft erklären: nämlich mit der "demokratischen Grundlage und Rücksicht, welche jedem Bauern die Möglichkeit gewähren will, sobald er seine Hose angezogen oder seinen letzten Schoppen getrunken hat, in einen Zug zu steigen" und im Land herum oder schlichtweg heimzufahren. (Culturbilder aus Württemberg. Leipzig 1877).

Ob nun neuerliche Rationalisierungspläne zu Streckenstilllegungen der Deutschen Bundesbahn auf diesem konstitutiven Hintergrund eines Zusammenspiels von republikanischer Verfassungsstruktur und technischer Fortbewegungschance bedeuten, daß die demokratische Infrastruktur unserer Republik mittlerweile auch an diesem Punkt emp-

findliche Einbußen hat hinnehmen müssen, oder ob auf der anderen Seite das Vermarktungsprogramm der "Rosa Zeiten" geradezu als gegenläufiger Beitrag zur Demokratisierung der politischen Kultur hierzulande zu werten ist, mag bis auf weiteres offenbleiben. Eine neue alltagsphilosophische, ethisch-lebenspraktische oder auch frömmigkeitsethnologische Erwägung wäre es allemal wert!

Literaturhinweise:

- Johannes **BOETTNER**, Himmlisches Babylon. Berlin/New York 1989.
- Ernst **DEUERLEIN**, Gesellschaft im Maschinenzeitalter. Bilder aus der deutschen Sozialgeschichte. Reinbek 1970. 29ff.
- DEUTSCHE BUNDESBahn** (Hg.), 150 Jahre Deutsche Eisenbahnen. 2.Aufl. München 1985.
- Karl **DIENTH**, Bergpredigt und Eisenbahn. Zur Auslegung von Mt 7,13-14 in RU und Jugendarbeit. in: EE 37/1985.190-194.
- Wilhelm **EISENTHAL**, Vom Rhythmus der neuen Zeit. Die Technik im Spiegel von Dichtung und Kunst, in: Die Kultur 6/1928. 3-31.
- Peter Hermann **EISHEUER** / Margot **OSTLER**, Eisenbahn und Dichtung. Berlin 1930.
- Volkmar **FROBENIUS**, Die Behandlung von Technik und Industrie in der deutschen Dichtung von Goethe bis zur Gegenwart. Diss. Heidelberg 1935.
- Hermann **GLASER**, Maschinenwelt und Alltagsleben. Industriekultur in Deutschland vom Biedermeier bis zur Weimarer Republik. Frankfurt 1981.
- Ders.** / **NEUDECKER**: Die deutsche Eisenbahn. Bilder aus ihrer Geschichte. München 1984.
- Martin **GRESCHAT**, Das Zeitalter der industriellen Revolution. Stuttgart 1980.
- William **HENDERSON**, Friedrich List. Der erste Visionär eines vereinten Europas. Eine historische Biographie. Reutlingen 1989.
- Walter **JENS**, Zehn Pfennig bis Endstation. Der öffentliche Personennahverkehr in Geschichte und Gegenwart; in: Ders., Republikanische Reden. Frankfurt 1979.183-200.
- Reinhard **KOSELLECK**, Fortschritt und Beschleunigung. Zur Utopie der Aufklärung; in: Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung. Eine Veranstaltungsreihe der Akademie der Künste. Berlin/Darmstadt/Neuwied 1985. 75-103.
- Friedrich **LIST**, Die Welt bewegt sich - Über die Auswirkungen der Dampfkraft und der neuen Transportmittel ... 1837; hg. v. Eugen Wendler. Göttingen 1985.
- Heinrich **LÜTZELER**, Die Eisenbahn in der Malerei. Bonn 1971.
- Johannes **MAHR**, Eisenbahnen in der deutschen Dichtung. Der Wandel eines literarischen Motivs im 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert. München 1982.
- Wolfgang **MINATY** (Hg.), Die Eisenbahn. Gedichte. Prosa. Bilder. Frankfurt 1984.
- Friedrich **NAUMANN**, Der Christ im Zeitalter der Maschine. 1894.
- Hans **NORDMANN**, Die Frühgeschichte der Eisenbahnen. Berlin 1947.
- Wilhelm **POETHEN**, Das Vordringen der Eisenbahn und die deutsche Dichtung. Ein Beitrag zum Kapitel 'Romantik und Realismus', in: ZfDK 35/1921. 108-122.

- M. **RIEDEL**, Vom Biedermeier zum Maschinenzeitalter. Zur Kulturgeschichte der ersten Eisenbahnen in Deutschland; in: Arch. f. Kulturgesch. 43/1961. 100-123.
- Ralf Roman **ROSSBERG**, Geschichte der Eisenbahn. Künzelsau 1977.
- Wolfgang **SCHIVELBUSCH**, Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert. München 1977.
- Fritz **SCHLIEBUSCH**, Die deutsche Eisenbahn im Spiegel ihrer Zeit. Vornehmlich der Literatur und Presse. Aus Anlaß der Internationalen Presseausstellung. Köln 1928.
- Rolf Peter **SIEFERLE**, Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart. München 1984. 87-117: "Die Eisenbahn".
- Gerhard **SOMMER**, Blick in die deutsche Eisenbahngeschichte. Die ersten 15 Jahre 1835 bis 1850; in: Jb.d.Eisenbahnwesens 1950. 187-196.
- Walter **STRAUSS**, Einst und Jetzt auf Stephensons Spur. Poesie und Prosa zur Jahrhundertfeier der ersten Eisenbahn der Welt. Stockton - Darlington 1825-1925. Hannover 1925.
- E.P. **THOMPSON**, "Rough Music": Le charivari anglais; in: Annales 27/1972. 285-312.
- Paul **VIRILIO**, Der negative Horizont. Bewegung, Geschwindigkeit, Beschleunigung. München/Wien 1989.
- Renate **WEINHOLD**, Die Eisenbahn als Motiv der Malerei. Eine Studie zur Bildinhaltskunde des 19. und 20. Jhrhdts. Diss.Masch.Leipzig 1955.
- Wilhelm **WORTMANN**, Eisenbahnbauarbeiter im Vormärz. Sozialgeschichtliche Untersuchungen der Bauarbeiter der Köln-Mindener Eisenbahn in Minden-Ravensburg 1844-1847. Köln/Wien 1972.

Norbert Greinacher

Die Christen und die Anderen

Die Frage nach dem Verhältnis der Christen zu den Anderen spitzt sich heute vor allem zu der Frage zu: Welche Mitverantwortung tragen die Christinnen und Christen und die christlichen Kirchen für den Konflikt zwischen der islamischen und arabischen Welt auf der einen Seite und den westlichen Industrienationen auf der anderen Seite. Wie läßt sich das Unverständnis der Christen für die Eigenheiten, für die Andersheit der arabischen Kultur begreifen? Gibt es Perspektiven, die aktuellen Verhärtungen aufzubrechen und den Zustand der aggressiven Befremdung gegenüber dem Anderen zu überwinden? Natürlich findet sich das Problem auf beiden Seiten; aber hier soll nicht aufgerechnet werden. Es steht dem christlichen Theologen, der in der Tradition der abendländischen Kultur aufwuchs und von ihr profitiert, gut an, zunächst in seiner *eigenen* Geschichte nach möglichen Ursachen für die beschriebenen Konflikte zu forschen und vor allem das Schuldigwerden auch seiner *eigenen* Kirche auszumachen.

Die Wirklichkeit der Alltagswelt

Dieses Nachforschen erhält aber seinen Sinn erst im ernsthaften Bemühen um ein nachvollziehendes Verstehen dessen, was die Akteure motiviert und treibt und unter welchen Rahmenbedingungen sie es tun. In ihrem Buch "Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" versuchen Peter Berger und Thomas Luckmann, im Rückgriff auf eine allgemeine Theorie des gesellschaftlich bedingten Wissenserwerbs den "Orientierungsweisen 'Jedermanns'" nachzuspüren, und sie widmen sich dem vortheoretischen Wissen im *Alltagsleben*.¹

Alltagswelt wird von Menschen auf je eigene Weise als Wirklichkeit begriffen, gedeutet und als sinnhaft erfahren. Sie wird "als wirklicher Hintergrund subjektiv sinnhafter Lebensführung" allseits akzeptiert, wie gleichzeitig "jedermanns Gedanken und Taten ihr Vorhandensein und ihren Bestand" begründen.² Dabei ist von größtem Belang, *wie* der einzelne seine Wirklichkeit interpretiert und *daß* er sich dieser Wirklichkeit "gewiß" ist.

¹ P. Berger u. Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1971, V.

² P. Berger u. Th. Luckmann, 21.

Bewußtsein hat immer etwas "im Sinn"; es ist intentional auf Objekte gerichtet. "Verschiedene Objekte stellen sich in meinem Bewußtsein als Komponenten verschiedener Wirklichkeitsbereiche dar" und "verlangen verschiedene Grade der Anspannung und Beachtung". Die grundlegende Wirklichkeit ist die Wirklichkeit der Alltagswelt. Sie setzt sich höchst massiv und aufdringlich im Bewußtsein fest und fordert meine Aufmerksamkeit am intensivsten. Das Bewußtsein erfährt sie als eine Wirklichkeitsordnung, "konstituiert durch eine Anordnung der Objekte, die schon zu Objekten deklariert worden waren, längst bevor ich auf der Bühne erschien"³.

Gesellschaftliche Interaktion in der Alltagswelt

Die Wirklichkeit der Alltagswelt teilen wir mit den Anderen, die wir auf je verschiedene Weisen erleben. Die fundamentale Erfahrung des Anderen bietet sich in der "Vis-à-vis-Situation". Von Angesicht zu Angesicht ist "Jetzt und Hier" ein ständiger Austausch möglich. Darauf basiert jede andere Interaktionsform.

Vor allem in der Vis-à-vis-Situation ist der Andere mir präsent. Mein Augenmerk ist auf ihn gerichtet, und ich nehme ihn spontan wahr. Durch seine Stellung mir gegenüber werde ich zur Reflexion auf mich selbst veranlaßt. "Meine Einstellung auf mich selbst ist ein typischer 'Spiegelreflex' auf Einstellungen des Anderen zu mir."⁴ Dadurch sind Vis-à-vis-Situationen besonders flexibel und sperren sich dem Zwang fester Schablonen. Die Vis-à-vis-Situation ist jedoch nicht frei von vorgegebenen Typisierungen; das Gewährwerden des Anderen ist deshalb der Gefährdung durch Vorurteile ausgesetzt. Allerdings erleichtert sie "Korrekturmaßnahmen" durch den Anderen erheblich und ist darin entfernteren Kontakten eindeutig überlegen. "Die Typen gesellschaftlicher Interaktion werden in steigendem Maße anonymer, je weiter die Interaktion von der Vis-à-vis-Situation entfernt ist."⁵ Das steigert das Maß an möglicher Fremdheit und erhöht die Gefahr des Mißverständnisses.

Eine Institutionalisierung solcher Mißverständnisse droht, wenn sie als habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden gegenseitig typisiert werden. "Dadurch sind sie für alle Mitglieder einer jeweiligen

³ Ebd. 24.

⁴ Ebd. 32.

⁵ Ebd. 34.

gesellschaftlichen Gruppe *erreichbar*⁶, die ihnen umgekehrt aber auch ausgesetzt sind, wengleich sie sich als Annehmlichkeiten der Über-einkunft darbieten. "Das, worüber man sich einig ist, verfestigt sich zu Normen, Vorurteilen und Klischees."⁷

Zwei historische Modelle des Verhältnisses der Christen zu den Anderen

Idealtypisch kann man unter der Hinsicht "Die Christen und die Anderen" zwei Verhaltensmodelle unterscheiden.

Das erste Verhaltensmodell läßt sich leiten von der Norm des Apostels Paulus, wie er es im 1. Korintherbrief 9, 19-22 niedergeschrieben hat.

Es sei in Erinnerung gerufen: Paulus, ein geborener Israelit, als orthodoxer Jude erzogen und gebildet, ein Jude, der zunächst die Gemeinde Jesu Christi verfolgte, weil sie nach seiner damaligen Überzeugung von den mosaischen Gesetzen abwich, dieser Paulus schreibt: "Da ich also frei und unabhängig war, habe ich mich für alle zum Sklaven gemacht, um möglichst viele zu gewinnen. Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen, die unter dem Gesetze stehen, bin ich, obgleich ich nicht unter dem Gesetze stehe, einer unter dem Gesetze geworden, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetze stehen. Den Gesetzeslosen war ich sozusagen ein Gesetzesloser – nicht als ein Gesetzloser vor Gott, sondern gebunden an das Gesetz Christi, um die Gesetzeslosen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten." Derselbe Geist spricht auch zum Beispiel aus der Aussage des Kolosserbriefes: "Darum gibt es nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde, Skyten, Sklaven oder Freie, sondern Christus ist alles und in allem" (3, 11).

Solche Aussagen bedeuten die volle Annahme des Anderen gerade in seiner Andersartigkeit. Und dies war nicht nur reine Theorie. Es gibt historische Beispiele, in denen Christinnen und Christen dieser Norm Pauli gefolgt sind: Den Anderen in seiner Andersheit anzunehmen, ihm als Anderen wirklich ins Angesicht zu schauen (Emmanuel Levinas), ihn als Anderen nicht nur zu tolerieren, sondern wirklich zu akzeptieren.

⁶ Ebd. 58.

⁷ Helmut Plessner, zit. nach: P. Berger u. Th. Luckmann, XV.

Beispiel 1: Der Antiochenische Konflikt

Dieser Konflikt ereignete sich in der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Antiochien, in der Nord-Ost-Ecke des Mittelmeeres, ganz im Süden der heutigen Türkei gelegen, war in der Antike eine reiche Handelsstadt, Brennpunkt der hellenistischen Kultur, Residenz der Seleukiden, seit 64 vor Christus Hauptstadt der römischen Provinz Syrien und Residenz des römischen Statthalters. Die Bevölkerung setzte sich zusammen aus zugewanderten Griechen und Juden sowie aus eingeborenen Syrern. Die Juden waren reich und machten auch viele Proselyten unter den Griechen. Das antiochenische Bürgerrecht war hochangesehen und wurde auch Juden verliehen.

In diesem Schmelztiegel verschiedener Nationen und Kulturen – wir würden heute sagen: in dieser multikulturellen Gesellschaft – trafen nun vor allem nach der ersten Verfolgung der Christen in Jerusalem, in Zusammenhang mit dem Märtyrertod des Stephanus, Christen aus Palästina, Zypern und Cyrene ein, die Zeugnis gaben von der befreienden Botschaft des Jesus von Nazaret. Und so entstand eine christliche Gemeinde in Antiochien, die sich wie selbstverständlich zusammensetzte aus Juden, Griechen, Syrern und vermutlich noch Mitgliedern anderer Völker. In Antiochien nannte man übrigens auch die Jünger und Jüngerinnen Christi zum ersten Male "Christen" (Apg. 11, 26).

Es scheint auch so gewesen zu sein, daß im Kontext dieser relativ liberalen, multikulturellen, toleranten und reichen Hafenstadt die christliche Gemeinde über Rassen-, Religions- und Geschlechtergrenzen hinweg die Einheit einer christlichen Gemeinde verwirklichte, sozusagen ein Abbild dessen, was Paulus im Galaterbrief beschreibt: "Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid einer in Christus" (3, 28).

Einigen religiösen Fanatikern und Funktionären in Jerusalem ging aber diese Liberalität und Toleranz entschieden zu weit. In der Apostelgeschichte lesen wir: "Es kamen einige Leute von Judäa herab und lehrten die Brüder: Wenn ihr euch nicht nach der Ordnung des Mose beschneiden laßt, könnt ihr nicht gerettet werden" (15, 1).

Mit anderen Worten: Der Konflikt war da! Auf der einen Seite übereifrige, intolerante Juden, die Christen geworden waren, die aber verlangten, daß auch alle Nichtjuden, die Christen werden wollten, sich dem Gesetz der Torah, vor allem der Verpflichtung der Beschneidung, unterziehen sollten; auf der anderen Seite Christen und Juden in Antiochien, vor allem aber auch Paulus, der erkannt hatte, daß in diesem Konflikt das Schicksal der Kirche auf dem Spiele stand.

Der Konflikt wird zunächst durch einen Kompromiß geklärt und zwar durch Jakobus den Jüngeren, den Bruder Jesu, der an der Spitze der Gemeinde in Jerusalem stand. Um es den Judenchristen zu ermöglichen, mit Heidenchristen Tischgemeinschaft zu halten, sollten die Heidenchristen in Antiochien zur Einhaltung der sogenannten "Jakobsklauseln" bewegt werden, das heißt sie sollten erstens auf den Verzehr von Fleisch aus heidnischen Götzenopfern verzichten, sie sollten zweitens sich nicht der Prostitution hingeben, sie sollten drittens verzichten auf den Verzehr von nichtgeschächtetem Fleisch, von "Ersticktem", und viertens sollten sie auf den Verzehr von Blut oder bluthaltigen Speisen verzichten.

Der Konflikt spitzt sich aber dann noch einmal zu, als Petrus auf Besuch nach Antiochien kam. Wie selbstverständlich nahm Petrus, der bekanntlich Jude war, zunächst am Essen mit den Nichtjuden in der Gemeinde teil. Dann aber kamen die 'falschen Brüder' aus Jerusalem (Gal. 2, 4), jene "Leute aus dem Kreis um Jakobus" (2, 12).

Und nun spitzt sich der Konflikt zu. "Petrus setzte sich ins Unrecht" (Gal. 2, 11). Bevor diese religiösen Kontrolleure kamen, hielt er die Tischgemeinschaft mit den nichtjüdischen Christen. Jetzt, als diese 'falschen Brüder' kamen, trennte er sich von den Nichtjuden, er zerschneidete sozusagen das Tischtuch! Paulus zeigt Petrus vor versammelter Gemeinde der Unaufrichtigkeit, der Heuchelei (Gal. 2, 13). Als Christ weiß Petrus eigentlich genau, daß der Weg zum Heil über Jesus Christus führt und nicht über das Gesetz. Aber sein Verhalten entspricht dieser Erkenntnis nicht. Petrus handelt gegen sein eigenes Gewissen.

Über den weiteren Verlauf des Konfliktes berichtet uns weder die Apostelgeschichte etwas Genaueres, noch der Galaterbrief. Tatsache aber ist, daß die frühe Kirche sich für die Nichtjuden, für die anderen geöffnet hat und so aus einer Sekte eine universale Kirche geworden ist.

Beispiel 2: Die Inkulturation des christlichen Glaubens bei den Kelten

Es wurde schon viel darüber geschrieben, wie es der Kirche zur Zeit der Völkerwanderung und danach gelungen ist, den christlichen Glauben in der germanischen Welt zu inkarnieren. Viel zu wenig wurde aber meiner Meinung nach darüber nachgedacht und geforscht, wie es der christlichen Kirche gelang, sich wirklich in der keltischen Kultur einzupflanzen. Dabei war dies vielleicht noch eine größere Leistung, da die keltische Kultur der christlichen, damals noch stark von der römisch-griechischen Mittelmeerwelt gekennzeichneten Kirche gegenüberstand. Und dennoch gelang es der christlichen Kirche damals, sich fest

in dieser keltischen Welt zu verwurzeln, sich in ihrer Mentalität festzumachen, die völlige Andersartigkeit der keltischen Lebenswelt anzunehmen. Beispielhaft sei nur erinnert an das missionarische Wirken von Augustinus, dem Apostel Englands, Erzbischof von Canterbury, im 7. Jahrhundert. Papst Gregor der Große hat ihm ausdrücklich die Weisung mit auf den Weg gegeben, "die Götzentempel nicht zu zerstören, sondern in Kirchen umzuwandeln"⁸. Daß sich bei dieser Inkulturation in die keltische Welt auch theologische Probleme ergaben, unter denen wir zum Teil heute noch leiden, sei nicht verschwiegen. Erinnert sei nur stichwortartig an den ethischen Rigorismus, der iro-schottischen, das heißt ja vor allem keltischen Mönche mit ihrer Bußpraxis; erinnert sei aber auch an die problematische Sühnetheorie eines Anselm von Canterbury.

Dennoch bedeutet aufs Ganze gesehen die Inkulturation des christlichen Glaubens in der keltischen Welt der wirklich ernsthafte Versuch, dem Anderen ins Angesicht zu schauen.

Beispiel 3: Der Ritenstreit

Im Ritenstreit des 17. und 18. Jahrhunderts ging es ja bekanntlich darum, inwieweit es möglich war, den christlichen Glauben in der chinesischen und indischen Kulturwelt zu inkarnieren. In einem ebenso kühnen wie phantasievollen Vorgehen war es vor allem Pater Ricci (1552-1610) gelungen, das Christentum in Zeichen zu verkünden und zu symbolisieren, die in der chinesischen Welt verstanden wurden. Man nahm wirklich die Anstrengung auf sich, den Anderen in seiner Andersheit zu verstehen und hatte eingesehen, daß christlicher Glaube nicht unbedingt in westlicher Terminologie und in der Symbolwelt des Abendlandes bezeugt werden mußte, sondern daß es auch möglich ist, christlichen Glauben auszudrücken und im Gottesdienst erfahrbar zu machen, der voll der damaligen chinesischen und auch indischen Kultur entsprach.

Nicht zuletzt aber aufgrund der Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Orden wurde dieses Experiment von Rom aus verurteilt, zunächst 1645, sodann im Jahre 1704 endgültig.

Friedrich Heer hat die kühne geschichtliche Hypothese aufgestellt, daß, wenn der Ritenstreit anders ausgegangen wäre, China nicht kommunistisch geworden wäre. In der Tat bestand damals die reale Chance für ein christliches China, allerdings in Gestalt eines chinesischen Chri-

⁸ LThK I, 1102.

stentums, eine schwindelerregende Perspektive. Damals aber siegten die vordergründigen Interessen der Kirche, die Streitigkeiten der Orden untereinander über einen gelungenen Versuch der Akkomodation.

Allerdings ergab sich neuerdings aufgrund von neuen historischen Forschungen ein etwas differenzierteres Bild des Ritenstreites, vor allem der Missionsbemühungen der Jesuiten in China.⁹ Festzuhalten aber bleibt daran, daß das römische Verbot der chinesischen und indischen Riten, der wirklichen Inkulturation christlichen Glaubens in die chinesische, indische und japanische Kultur eine schwere, konsequenzenreiche Fehlentscheidung darstellte.

"Compelle intrare"

Das zweite idealtypische Modell des Verhältnisses der Christen zu den anderen führt uns zu dem Begriff "Compelle intrare".

Wir begegnen diesem Ausdruck ursprünglich beim Evangelisten Lukas im Gleichnis vom Großen Gastmahl (14, 15-24), in der lateinischen Übersetzung des Neuen Testaments. Die griechische Entsprechung ist *αναγκασον εισελθειν*.

Ein begüterter Mann nimmt mit einiger Verärgerung zur Kenntnis, daß alle, die er zu einem Festmahl eingeladen hatte, ihn versetzt haben, und er beschließt daraufhin, Arme, Krüppel und Landstreicher in sein Haus zu laden: "Nötige sie hereinzukommen", sagt er zu seinem Diener nach heute gängiger Übersetzung, und es wird wohl niemandem von uns in den Sinn kommen, daß der Diener dabei Gewalt anwenden soll. Die nachträglich Geladenen lassen sich sicher gerne *überzeugen* – so eine weitere Übersetzungsmöglichkeit.

Ganz anders sehen das Augustinus und die christliche Tradition. Sie glauben, mit dieser Schriftstelle die biblische Legitimation dafür gefunden zu haben, daß man andere zu ihrem "Glück" *zwingen* muß – wenn nötig durch die Folter oder durch das Schwert.

Und damit beginnt die Tragödie oder besser der Skandal der Christentumsgeschichte. Es waren zunächst drei Kategorien von Menschen, die man mit diesem "Compelle intrare" vor die Alternative stellte, Christ zu werden oder den Tod zu erleiden: die Heiden, die Juden oder die Ketzler. "Man kann ungläubig sein, weil man nie etwas von der christlichen Wahrheit gehört hat, wie die Heiden. Man kann aber auch

⁹ Vgl. vor allem J. Gernet, *Chine et Christianisme. Action et reaction*, Paris 1982. Dazu: J.-P. Voiret, *Heil der Chinesen – Gott der Christen*. In: *Orientierung* 46 (15./31.12.1982), 257-261.

den empfangenen Glauben wieder zurückstoßen, wie die Juden, die der Verheißung untreu wurden, oder wie die Ketzler, die sogar die Erfüllung in Jesus Christus wieder von sich stießen."¹⁰

Beispiel 1: Augustinus und die Donatisten

Mag durch das Vorgehen des Bischofs Augustinus gegen die Manichäer ein gutes Stück eigener Vergangenheitsbewältigung des ehemaligen Manichäers geleistet worden sein, und mag die Auseinandersetzung mit den Pelagianern einem gewissen Altersstarrsinn zu verdanken sein: Der Kampf gegen die Donatisten ist dagegen symptomatisch für das Verhalten der Kirche gegenüber abweichenden Positionen in frühesten Zeiten.

Zwar behauptet Joseph Höffner in seinem Buch "Christentum und Menschenwürde", diese "furchtbaren Gewalttaten" hätten "ihren Anfang nicht von der Kirche, sondern vom Staate aus" genommen: "Lag es da nicht für die Bischöfe verführerisch nahe, gegen die Ketzler, wenn sie allzu mächtig zu werden drohten, die Hilfe des weltlichen Schwertes geradezu anzurufen?"¹¹ Diese Trennung von Kirche und Staat kann jedoch ihren apologetischen Charakter nur schwerlich verbergen. Ebenso ungeprüft ist das Argument von Höffner, "die schwärmerische, typisch nordafrikanische Donatistenbewegung (habe) alle gütlichen Einigungsversuche zurückgewiesen und mit Gewalttätigkeiten beantwortet"¹².

Die Donatisten hatten ihren Ursprung als rigoristische und pietistisch-moralische Richtung in der diokletianischen Verfolgung. Sie stellten die Mehrheit in Numidien und hatten auch in Hippo die größte Kirche. Theologisch profilierten sie sich vor allem durch den Standpunkt, die Wirksamkeit der kirchlichen Sakramente sei von der sittlichen Verfassung des Spenders der Sakramente abhängig. Man kann sich leicht vorstellen, welche Auswirkungen das daraus abzuleitende "Berufsverbot" gehabt hätte, wäre es in der Staatskirche tatsächlich zur Anwendung gekommen.

Der eigentliche Konfliktpunkt betraf jedoch das Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie. Die Donatisten rekrutierten sich aus der einheimischen Bevölkerung, die auch die Elite der Gemeinschaft stellte;

¹⁰ J. Höffner, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier 1947, 38.

¹¹ Ebd. 39 f.

¹² Ebd. 40.

aus den Erfahrungen der Verfolgung hatte sich hinreichendes Mißtrauen und Aggressionspotential gegen die römische Zentralgewalt angesammelt. Zunächst vom heidnischen Diokletian als Christen verfolgt, wurden sie bereits unter dem christlichen Kaiser Konstantin als Abtrünnige unterdrückt.

Augustin hingegen, zwar selbst Nordafrikaner, war als Bischof der Kirche Repräsentant eben dieser Zentralgewalt. Seine Kirche, in der Minderheit, wengleich gesetzlich privilegiert, konnte anfangs nur unzulänglich die Polizei gegen den Gegner einsetzen. Es gab Mischehen, Konversionen, Wiedertaufen, Auseinandersetzungen verschiedenster Art.

Erstaunlich schnell machte sich Augustinus nach seinem Amtsantritt staatskirchliche Gedanken zu eigen, und so sehr er den Dialog auch suchte, so sehr wurde dieser verunmöglicht durch den kirchlichen Ausschließlichkeitsanspruch und die universalistische Attitüde der Staatskirche. Außerhalb der Einheit der Kirche ließ er kein Leben, keine Rechtfertigung, keine Heiligung und kein Heil gelten.¹³

Die Donatisten, die sehr wohl wahrnahmen, daß Augustinus *grundsätzlich* nicht zu den Scharfmachern gehörte und mit ihnen "im Guten" auszukommen suchte, glaubten ihm nicht, wenn er von Freiheit und Diskussion sprach: bejahte er doch schließlich die Staatskirche und die durch sie veranlaßten Ketzergesetze; so machte er sich in ihren Augen zum Erfüllungsgehilfen der römischen Zentralmacht.

Ursprünglich war Augustinus, wie er dem Donatistenbischof Vincentius im Jahre 408 schrieb, durchaus der Überzeugung, zur Einheit in Christus dürfe niemand gezwungen werden; die Predigt müsse unsere Waffe, das Streitgespräch unser Kampf sein, um mit vernünftigen Gründen zu siegen, damit wir nicht an Stelle notorischer Häretiker bloß katholische Heuchler gewöhnen.¹⁴ Wie und warum sich sein Gesinnungswandel im einzelnen tatsächlich vollzog, ist eigentlich nicht wirklich auszumachen. Sicher wurde er von vielen seiner Bischofskollegen gedrängt; vielleicht vermochten einige, ihm überzeugende Argumente beizubringen; ausschlaggebend dürften letztlich die "Argumente" des Erfolgs gewesen sein.

Seine ursprüngliche Meinung sah er widerlegt "nicht etwa durch bloße Worte, sondern durch Tatsachen". Diese Tatsachen "haben meine Mitbischöfe mir vorgegeben, und da habe ich ihnen nachgegeben". Diese Tatsachen bestanden in dem mit Gewalt hergestellten Frieden: Die Do-

¹³ Vgl. Peter Kawerau, Geschichte der Alten Kirche, Marburg 1967, 185.

¹⁴ Vgl. Bibliothek der Kirchenväter IX, München 1917, 333-384.

natisten waren größtenteils in die *innere Emigration* gezwungen worden; ab 411 war die Bewegung nicht tot, aber aus dem öffentlichen Leben verschwunden.¹⁵

In Augustinus hatte sich der Standpunkt festgesetzt, daß die Donatisten nur aus *verstocktem*, bösem Willen Widerstand geleistet hatten: "Weil ich noch nicht erfahren hatte, zu welcher Schlechtigkeit jene sich ungestraft hinreißen ließen und wieviel zu ihrer Bekehrung ein *umsichtiger* Zwang beitragen könnte" (aus einem Pamphlet gegen die Donatisten), war er früher gegen jeden Religionszwang gewesen; nun war er "in dem Wahn befangen, die religiös-kirchliche Union auf dem Wege der Gewalt herbeiführen zu können."¹⁶

In dem erwähnten Brief an Vincentius liefert uns Augustinus seine biblisch-theologische Begründung: "Du meinst, niemand dürfe zur Gerechtigkeit gezwungen werden, obwohl du doch liest (Lukas 14, 23), daß der Hausvater zu den Dienern gesagt hat: Alle, die ihr findet, nötigt hereinzukommen (*compelle intrare*) ... ! Hoffentlich siehst du nunmehr ein, daß es nicht darauf ankommt, ob einer gezwungen wird, sondern allein darauf, wozu er gezwungen wird, ob es nämlich etwas Gutes oder etwas Böses ist", mit anderen Worten: Der Zweck heiligt die Mittel.

Diese Sätze wurden über die Jahrhunderte weitergegeben und dienten noch im 16. Jahrhundert zur Rechtfertigung der Ketzerbestrafung durch die Folter, der Hexenverbrennungen, der Inquisition, der Judenpogrome und der Unterdrückung der Indios.

Immerhin lehnte Augustinus die Todesstrafe als "Bekehrungsmittel" ab, was Thomas von Aquin nicht hinderte, in der Konsequenz der augustianischen Gedanken zu lehren, den Häretiker meide man am besten dadurch, daß man ihn hinriche: "Das Amt des Henkers als Inbegriff christlicher Bruderliebe."¹⁷

Höffner schreibt dazu: "Die Todesstrafe wurde (im Mittelalter) *nur* an den Unbußfertigen und Rückfälligen vollzogen. Wenn die Verurteilten dem weltlichen Gericht von der Inquisition mit der Bitte um Schonung des Lebens übergeben wurden, so war das nur eine Fiktion, da die weltlichen Richter der Exkommunikation und der Häresieanklage verfielen, wenn sie die Todesstrafe nicht vollstreckten."¹⁸ "Fremdkörper im Orbis christianus" mußten entfernt werden!

¹⁵ Kawerau, a.a.O. 186.

¹⁶ Höffner, a.a.O. 40.

¹⁷ Kawerau 187.

¹⁸ Höffner 42.

Der Sieg über die Donatisten erwies sich übrigens als ein Pyrrhussieg: Die Zwangsbekehrungen leiteten den Niedergang der einst bedeutenden afrikanischen Kirche ein. Als einzige Kirche des Altertums verschwand die Kirche von Nordafrika im Zuge der Ausbreitung des Islam spurlos. "Wie es scheint, haben die Donatisten die Araber als Befreier begrüßt: das 'katholische Erbe' ist von ihnen nicht mehr ernsthaft verteidigt worden."¹⁹

Beispiel 2: Die Juden

Joseph Höffner schreibt in seinem – bei aller einmal verhaltenen, einmal allzu forschen Apologetik – sehr informativen Buch "Christentum und Menschenwürde": "Die Intoleranz der mittelalterlichen Christenheit gegen ihre abtrünnigen Glieder ist nur ein Teilstück jener Einstellung, die man zu den *Ungläubigen als solchen* einnahm... Aus (diesem) Grunde skizzieren wir nun noch die Haltung des Orbis christianus einem 'Fremdkörper' gegenüber, der im mittelalterlichen Abendland *eine merkwürdige Rolle* gespielt hat: Es ist das Judentum."²⁰

Die Frage nach dem Verhältnis zu den Juden stellt sich der Kirche seit der Entstehung des Orbis christianus: "Von Anfang an sah das christliche Abendland in den unsteten Söhnen des ehemals auserwählten Volkes geheimnisvolle 'Fremdlinge', die als ein ewiges Gottesgericht unter den Gläubigen lebten."²¹

Was auch immer man sich darunter vorzustellen haben mag: Die Juden waren die Prämisse der christlichen Identität. Die keineswegs stumme Anklage, daß sie Christus gekreuzigt und sein Blut über sich und ihre Kinder vergossen hätten, entlud sich immer wieder in schlimmen Verfolgungen.

Indem die Kirche das jüdische Feindbild aufbaute, versuchte sie sich als die überlegene moralische Kraft zu profilieren. Auf grausame Weise wurden die Juden besonders seit den Kreuzzügen immer wieder Opfer wilder Ausschreitungen, und sie wurden für Hungersnot und Pest, Teuerungen und äußere Bedrohungen verantwortlich gemacht.

Sie waren von allen öffentlichen Ämtern ausgeschlossen. Christen durften keine Haus- und Ammendienste in jüdischen Familien ausüben. Neben einer Vielzahl entehrender Bestimmungen findet sich auch die,

¹⁹ Kawerau 187.

²⁰ Höffner 44.

²¹ Ebd.

daß einem Christ sogar untersagt war, Mahlzeiten bei Juden einzunehmen.

In die Finanzwirtschaft getrieben, wurden die Juden der wirtschaftlichen Rücksichtslosigkeit bezichtigt; man müsse sie, schrieb Antonin von Florenz (1389-1459), "zwingen, mit ihrer Hände Arbeit ihr Brot zu verdienen; nur so könne man sie dem Wucher entwöhnen"²². Die hohen "Schutzgelder", die man bei den jüdischen Gemeinden eintrieb, übergab er dabei.

Eine stereotype Argumentation lautete: Wie die Ochsen des achten Psalms (Ps. 8, 8) beugten sie noch immer ihren Nacken unter das Joch des mosaischen Gesetzes: Deshalb seien sie der Gewalt des Papstes unterstellt. Häufig blieb den Juden nur die Wahl zwischen Tod oder Taufe. Viele starben als Märtyrer, andere traten *zum Schein* über (von den "stolzen" Spaniern dafür als *Marranos*, wörtlich "Schweine", verabscheut). Zu Tausenden wurden sie Opfer der Inquisition.

Beispiel 3: Die Mauren in Spanien

Durchaus mit der Behandlung der Juden vergleichbar, aber auf Spanien begrenzt, war das Vorgehen gegen die *Moriskos*. "In zähem, *jahrhundertelangem* Kampfe hatten die vier katholischen Königreiche die maurische *Fremdherrschaft* gebrochen... Im Jahre 1492 vernichtete Ferdinand von Aragonien das Königreich Granada... Damit war der Maurenkrieg zu Ende, aber noch nicht das Maurenproblem."²³

Die Mauren hatten den Juden jahrhundertlang Asyl gewährt und ihnen ein eigenständiges wirtschaftliches und kulturelles Leben gestattet. Die große Judenverfolgungswelle, die während der Kreuzzüge Europa überzogen hatte, machte an ihren Grenzen halt. Mit so viel Toleranz konnten die nun unterlegenen Mauren bei ihren christlichen Bezwingern nicht rechnen: "Die Begeisterung über den *Befreiungssieg*, den man sich... endlich erkämpft hatte, ließ das Fortbestehen (der) maurischen *Minderheit* unerträglich erscheinen."²⁴

Am 14. Februar 1502 wurde verfügt, daß alle Mauren, die sich nicht taufen ließen, das Land zu verlassen hätten. Um dem, in den meisten Fällen unausweichbaren wirtschaftlichen Ruin zu entgehen, vollzogen

²² Ebd. 46.

²³ Ebd. 82.

²⁴ Ebd.

viele Mauren Scheinübertritte, wofür sie mit dem Schmähwort *Moriscos* belegt wurden.

Gleichzeitig wurden sie Opfer der spanischen Inquisition, die jede Äußerung des alten Glaubens und der kulturellen Tradition als Häresie brandmarkte. Dabei verließ man sich weitgehend auf die "erzieherische Wirkung" von Gewaltanwendung. Engagierte und des Arabischen mächtige Priester hätten dennoch vielleicht mehr Überzeugungsarbeit leisten können; deren Einsatz scheiterte aber angeblich an der Geldnot.

Trotz aller Unterdrückungsmaßnahmen hielten die Mauren innerlich an ihrem Glauben, sowie an ihren Bräuchen und Gewohnheiten fest; auch Sprache und Kleidung behielten sie bei. Dagegen erließ Philipp II. am 1. Januar 1567 ein Edikt, in dem schärfste Maßnahmen verfügt wurden: Die arabische Sprache wurde verboten; binnen drei Jahren hatte man spanisch zu lernen; alle arabischen Bücher wurden konfisziert. Alles, was dem Erhalt der arabischen Identität irgendwie dienlich sein konnte, wurde untersagt.

"Das war der Anlaß zum *gefährlichen* Moriskoaufruch der Jahre 1567 bis 1570. Die Moriskos der Provinz Granada, es sollen über 100 000 Haushaltungen gewesen sein, wüteten *auf das grausamste* gegen die Christen... *Natürlich* zahlten die spanischen Regierungstruppen mit ähnlicher Grausamkeit heim."²⁵

1570 war der Aufstand niedergeschlagen, und die gesamte maurische Bevölkerung Granadas wurde nach Kastilien deportiert. "Jeder Moriskojunge, über sechzehn Jahre, der sich der Grenze der Provinz Granada zu nähern wagte, wurde hingerichtet, und jedes Moriskomädchen über neuneinhalb Jahre in demselben Falle in die Sklaverei verkauft."²⁶

Die Mauren blieben unbeugsam; das Verhältnis zwischen ihnen und ihren katholischen Unterdrückern verhärtete sich zu einer "unversöhnlichen Todfeindschaft"; einmal getauft, waren sie der Inquisition ausgeliefert, und "wegen des Verbrechens der Häresie und Apostasie" endeten sie zu Hunderten auf den Scheiterhaufen. 1609-1614 erfolgte ihre vollständige Vertreibung aus Spanien. Joseph Höffner: "Unter schwersten Opfern hatte das spanische Ideal der Rassereinheit und Rechtgläubigkeit gesiegt."²⁷

²⁵ Ebd. 83.

²⁶ Ebd. 83.

²⁷ Ebd. 83.

Beispiel 4: Die Kreuzzüge

Stellten die Ketzer als "Fremdkörper *im* Orbis christianus" den Universalismus der Katholischen Kirche in Frage, so sah sich diese durch die "Ungläubigen" vornehmlich von *außen* her "bedroht". "'Orbis christianus' war nicht bloß zäh verteidigter Besitz, sondern religiös und politisch eine welterobernde Parole. Die Ausbreitung des Reiches Christi wurde deshalb den Kaisern und Königen mit liturgischer Feierlichkeit als heilige Pflicht auferlegt: 'Nimm hin das Schwert aus den Händen der Apostel...! Rotte die Feinde des christlichen Namens aus und vernichte sie!'"²⁸

Der da die Pflichten auferlegte, war kein geringerer als der "Stellvertreter Christi" – "weniger zwar als Gott, doch mehr als ein Mensch": der "wahre Imperator", wie Papst Innozenz III. (1198-1216) sich selbst bezeichnete. Der Kaiser empfangen seine Gewalt vom Papste, "wie der Mond sein Licht von der Sonne" (Antonin von Florenz).

Der gemäßigte Kanzler der Pariser Universität, Johannes Gerson (1363-1429), beklagt den übersteigerten Anspruch des *Cäsaropapismus*, dessen Anhänger behaupteten: "Mithin gibt es weder eine weltliche noch eine geistliche, weder eine kaiserliche noch eine königliche Gewalt außer durch den Papst, auf dessen Gürtel Christus geschrieben hat: König der Könige, Herr der Herren! Über seine Gewalt auch nur zu streiten, ist schon sakrilegisch."²⁹

Wer gar diese Gewaltenfülle zu leugnen oder zu bekämpfen wage, werde, wenn er ein Christ sei, gebannt, wenn er ein Heide sei, mit Krieg überzogen. Dieser theokratische Oberhoheitsanspruch hatte die innere Logik, über die Grenzen des Orbis christianus hinauszugreifen: "...auch die Heidenvölker gerieten in seinen Bann."³⁰ Christus wäre, so Innozenz IV. (1243-54), kein "sorgfältiger Hausvater" gewesen, wenn er bei seinem Scheiden von dieser Welt seinem Stellvertreter nicht auch eine gewisse Macht über die Heiden hinterlassen hätte.

Thomas de Vio Cajetanus (1469-1534) faßte die Haltung der Kirche gegenüber den Ungläubigen zusammen und teilte diese in drei Gruppen auf; es gibt

- solche, die tatsächlich und rechtlich christlichen Fürsten unterworfen sind: Juden, Häretiker und Mauren; über ihre Behandlung berichteten wir in den drei ersten Beispielen.

²⁸ Ebd. 16/53.

²⁹ Ebd. 31.

³⁰ Ebd. 19.

- solche, die weder tatsächlich noch rechtlich Teil des Orbis christianus sind: die Eingeborenen jener Länder, die niemals ein Teil des Römischen Imperiums gewesen sind: "Kein König, kein Kaiser, auch nicht die römische Kirche darf gegen sie Krieg führen"³¹ (sic!)
- solche, die zwar de jure ebenfalls unter christlicher Herrschaft stehen müßten, aber de facto unabhängig sind: "die Ungläubigen in den ehemals christlichen, nunmehr verlorenen Gebieten. 'Und diese sind nicht nur Ungläubige, sondern Feinde der Christen'."³²

Grundsätzlich hatte schon Augustinus Triumphus, ein Schüler des Thomas von Aquin (+ 1328), unter Berufung auf das Naturgesetz (*ordo naturalis*) definiert, daß der Unglaube des Heiden nicht den Verlust der "natürlichen Herrschaftsordnung" impliziere; nur Gewalttaten gegen die Christen könnten die Unterwerfung rechtfertigen.

Theoretisch war diese Position durchaus konzilianter als die Forderung eines Aegidius Romanus (+ 1316), der den Ungläubigen vorhielt, in grundsätzlicher Feindschaft mit Gott zu leben und daher unrechtmäßig zu besitzen, was Gott ihnen gegeben habe: "Nach dem Leiden Christi kann es überhaupt keinen wahren Staat geben, in dem nicht die heilige Mutter, die Kirche, verehrt wird, und in dem nicht Christus herrscht als Begründer und Lenker."³³

Praktisch machte dies aber für die Haltung gegenüber den muslimischen Nachbarn keinen Unterschied. "Heidentum" und "Krieg" wurden im christlichen Mittelalter so nahe beieinander gedacht, wie "Heide" und "Barbar" geradezu synonyme Begriffe waren. Die Völker des Islam traf dabei der gebündelte Bannstrahl, hielten sie doch die "Heiligen Stätten der Christenheit" besetzt, die es in den Kreuzzügen militärisch zu "befreien" galt.

Papst Alexander II. (1061-73) dekretierte, gegen die Sarazenen dürfe "gerechterweise gekämpft werden, da sie Christen verfolgen und aus Stadt und Heim vertreiben"³⁴; die Juden dagegen seien überall zur *Unterwerfung* bereit, weshalb kriegerische Maßnahmen gegen sie unstatthaft seien (sic!).

Bereits bei Augustin lesen wir: "Gerechte Kriege pflegt man als solche zu definieren, die Unrecht ahnden; sei es, daß ein Volk oder ein Staat,

³¹ Ebd. 47.

³² Ebd.

³³ Ebd. 49.

³⁴ Ebd. 54.

die mit dem Krieg zu überziehen sind, es versäumen, das Unrecht wiedergutzumachen, das von den Ihrigen geschehen ist, oder zurückzugeben, was durch Unrecht weggenommen ist."

Es muß betont werden, daß Augustinus wie auch die mittelalterliche Tradition bei "gerechtem Krieg" Angriffskriege im Sinn hatte. "Der Sprung von der Wiedergutmachung zur Vergeltung und von dieser zur moralischen Bestrafung ist nicht weit."³⁵

Drei *Bedingungen des gerechten Krieges* nannte der Kirchenvater:

- Erklärung durch autorisierte Obrigkeit
- rechtfertigende Ursache
- Integrität des Motivs der Kriegführenden und der Kriegsziele: "Berechtigte Einwände gegen den Krieg sind die in ihm hervortretenden Gesinnungen wie Lust zu schaden, grausame Rachgier, Unversöhnlichkeit, Vergeltungswut, Eroberungssucht."³⁶

So wurde Augustinus auch für die Theorie vom *Gerechten Krieg* zu einem unverzichtbaren Zeugen. Allerdings hätten die Kreuzzüge des Mittelalters seinen Kriterien ohne gewaltige gedankliche *Salti mortali* niemals standhalten können, und es ist nicht ihm anzulasten, daß seine Überlegungen zum gerechten Krieg und die zur Gewaltanwendung gegen Häretiker später zusammengebracht wurden, wodurch "die Frage des 'heiligen Krieges' in die des 'gerechten Krieges' hineinprojiziert und damit einer Ideologie zugunsten christlicher Herrscher Vorschub geleistet" wurde.³⁷

Thomas von Aquin hatte keine Schwierigkeit, die Kreuzzüge mit den Kriterien des "gerechten Krieges" zu rechtfertigen. Den "räuberischen Überfall" auf das Heilige Land durch die Muslime und deren Weigerung, den angerichteten Schaden wiedergutzumachen, sowie die Verfolgung der Christen durch die Heiden sah er als erwiesen an (= rechtfertigende Ursache), mithin den Verteidigungsfall als gegeben (= richtige Absicht). Daß der Papst die legitimierte Autorität besaß, war für ihn selbstverständlich.

Hätte Thomas übrigens auch allein die *Schmähung des christlichen Namens* als hinreichenden Kriegsgrund akzeptiert, so verweigerte er

³⁵ Paulus Engelhardt, Die Lehre vom "gerechten Krieg" in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise. In: Reiner Steinweg (Hg.), *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus*, Frankfurt 1980, 77.

³⁶ *Contra Faustum* XXII, 74. In: CSEL 25/I, S. 673f. Übersetzung bei: Ernst Reibstein, *Völkerrecht I*, Freiburg/München 1957, 134f., hier: 135.

³⁷ Engelhardt 77.

sich doch ausdrücklich der Auffassung, man dürfe die Heiden bekriegen, weil sie den christlichen Glauben nicht annehmen wollten; schließlich sei der Glaube ja eine Sache des freien Willens.

Natürlich wurde die besondere Attraktivität der "Terra sancta" ("Land, auf dem die Füße Christi standen" oder "Land, das durch Vergießen des lebenspendenden Blutes geheiligt ist") hervorgehoben – etwa in der Narratio (Erzählung) der Bulle "Quantum praedecessores" Eugens III. aus dem Jahre 1145/46 – und im Kontrast dazu durch die Heidenschilderungen ein drastisches Feindbild aufgebaut: "Feinde des Kreuzes Christi" waren sie, "Völker von Gotteslästerern" und "treulose und freche Vollstrecker der teuflischen Wildheit". Die Gefährlichkeit des Anderen wurde ins Unermeßliche aufgebauscht.

Dementsprechend wurde auch die Politik dieser "Barbaren" geschildert, deren Gegnerschaft der entscheidende außenpolitische Kitt des Corpus christianum war: Wenn sie sich *zunächst* das Heilige Land vornahmen, um es zu verwüsten, zu schänden und zu unterjochen, so zielte ihr Wüten *letztlich* doch auf Christus selbst und, da alle rechten Gläubigen Glieder seines mystischen Leibes waren, auf die gesamte Christenheit.

"Die Narratio motivierte (die Bulle), indem sie über die Zustände im Heiligen Land und das Treiben der Ungläubigen berichtete. Hier war der Ort, wo eine geschickte Propagandatechnik *die* Stimmung erregte, die für die Wirksamkeit der (Exhortatio (Ermahnung)) notwendig war."³⁸

Es galt, die Heiden zu *bekehren*, oder – wenn sie Feinde des Kreuzes Christi blieben – sie zu *vernichten*. So erklärt sich auch "die furchtbare Totalität, die", wie Höffner etwas vereinfachend mitteilt, "immer nur dann vorhanden ist, wenn zwei verschiedene Weltanschauungen zum Kriege antreiben."³⁹

Auf diese Weise wurde der Kreuzzug, der vorrangig ein nach territorialer Expansion drängendes Aggressionsunternehmen war, (um)stilisiert zu einer großen 'Gemeinschaftsleistung des Abendlandes', in der man unter einer gesamtchristlichen, angeblich alle Sonderinteressen beiseite lassenden Losung antrat, um ausschließlich für ein religiöses Ideal zu fechten: den 'bedrängten Brüdern' in Palästina zu *helfen* und Christus die 'Terra sancta', das Heilige Land, zurückzuerstatten: der Kreuzzug, der Heilige Krieg, als Werk der Liebe zu Gott und zum Nächsten.

³⁸ Walter Zöllner, Geschichte der Kreuzzüge, Berlin 1983, 45.

³⁹ Höffner 52.

Beispiel 5: Der Islam

Der Krieg am Golf erscheint oft als ein Konflikt zweier Kulturen, die als völlig verschiedene in Konfrontation zueinander stehen. Diese Sichtweise verstellt aber den Blick für das Gemeinsame, das zwei große Religionen Eurasiens eigentlich verbindet und droht das Verständnis zwischen den Menschen Arabiens und denen des Westens auf Dauer zu verhindern. Wir werden einem Bild von "dem" Araber ausgesetzt, der den Dolch bereits im Gewande bereithält, wenn er sich dem anderen zum Bruderkuß nähert. Die "Brüderlichkeit unter den islamischen Staaten" wird als ein wertloses Lippenbekenntnis abgetan.

Erschreckend ist das, was man gemeinhin über den Islam liest, "im doppelten Sinne: zum ersten wegen der Schiefheiten und Vorurteile, die sich in diesen Urteilen verraten, und zum zweiten wegen des dämonisierenden Tones, in dem sie vorgetragen werden"⁴⁰.

In Wahrheit ist das Distanzschaffende hier die Nähe: "Judentum, Christentum und Islam haben seit jeher eng beieinander gelebt und sind sich auch strukturell, als Offenbarungsreligionen, so nahe verwandt, daß Spannungen und Eifersüchteleien zum Alltag gehören"⁴¹. Ihr gemeinsames abrahamisches Erbe hat allerdings bis heute noch keine von ihnen dazu bewegen können, ihren Absolutheitsanspruch aufzugeben.

Auch im Mittelalter wie in der frühen Neuzeit wußte man so gut wie nichts Authentisches über den Islam. Das Ergebnis: ein *völlig verzerrtes* Bild vom Islam. Selbst Gelehrte machten sich die "plebeia opinio", die Meinung des Mannes von der Straße, zu eigen und schusterten sich ihr Feindbild zurecht; es machte schließlich nichts, wenn man übel von jemandem sprach, "dessen Bosheit ohnehin alle Maße übertrifft".

Der Islam konnte da "nur Irrlehre und bewußte Verfälschung der Wahrheit sein, ein Gemisch aus Gewalt und Genußsucht! Und Muhammad? War er nicht ein Betrüger, ein vom Teufel Besessener, ja der Antichrist schlechthin? Leicht war es dann, diesem Zerrbild vom Islam ein Idealbild vom Christentum als einer Religion der Wahrheit, des Friedens, der Liebe und der Enthaltbarkeit entgegenzuhalten. Um die eigenen An-

⁴⁰ Joseph van Ess, Islamische Perspektiven. In: Hans Küng u.a., Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München 1984, 31.

⁴¹ Ebd. 32.

hänger gegen konkurrierende Glaubenssysteme zu immunisieren, *dif-famierte man die Konkurrenten.*"⁴²

Auch Höffner kann sich dieser Neigung zur Diffamierung nicht ganz entziehen, wenn er die Brutalität der christlichen Kriegsführung als Folge der Konfrontation mit der arabischen Grausamkeit darstellt und behauptet, der Umgang des Islam mit "Andersgläubigen" sei gleichzusetzen mit der Behandlung "Ungläubiger" durch die Christen.

Die Besinnung auf Gemeinsamkeiten tut gut und not, legt sie doch auch die *Wurzeln der eigenen Konfession* frei und nährt deren positive, "dialogische" Triebe.

Christentum wie Islam ist die Idee von dem einen Gott gemeinsam; sie haben denselben Gott, den Gott Abrahams. Die Theologie des Islams basiert wie die christliche des Mittelalters auf Aristoteles; ohne die Araber wäre die "Summa theologica" des Thomas von Aquin gar nicht denkbar.

Wie auch das frühe Christentum, ist der Islam keine einheitliche Kirche; er weist sich durch eine besondere Fähigkeit zur Assimilierung, zur organischen Einverleibung und Verarbeitung fremder (jüdischer, christlicher und anderer) Bestandteile aus; es gab in ihm immer ein Auf und Ab verschiedener Strömungen.

Bereits 1925 wendet sich Ignaz Goldziher in seinen "Vorlesungen über den Islam" gegen die "leichtfertige Behauptung", der Islam entbehre eines sittlichen Kerns und man dürfe in ihm fromm und zugleich lasterhaft sein. Er schreibt: "Will man nicht ungerecht sein, so muß man zugeben, daß den Lehren des Islams 'eine zum Guten wirkende Kraft' innewohnt, daß ein Leben in deren Sinne ein ethisch untadelhaftes Leben sein kann, das Barmherzigkeit gegen alle Geschöpfe Gottes, Ehrlichkeit im Handel und Wandel, Liebe und Treue, Unterdrückung der selbstsüchtigen Triebe und alle jene Tugenden fordert, die der Islam aus den Religionen schöpfte, deren Propheten er selbst als seine Lehrmeister anerkennt."⁴³

Wie das Urchristentum (und heute auch die Theologie der Befreiung) ist der Islam zumindest *hierarchiekritisch*: Mohammad klagte über den vorwiegend materialistischen, hochmütigen und plutokratischen Zug, der die vornehmen Geschlechter seiner Stadt Mekka kennzeichnete

⁴² Hans Küng, Eine christliche Antwort. Von der Ignoranz über die Arroganz zur Toleranz. In: Küng u.a., 50.

⁴³ Vgl. Goldziher 147.

und prangerte die Unterdrückung der Armen, die Gewinnsucht, die Unehrlichkeit und die protzige Gleichgültigkeit an.⁴⁴

"Welches ist die beste Art des Islam?' Darauf antwortet der Prophet: 'Der beste Islam ist, daß du die Hungrigen speisest, Frieden verbreitest unter Bekannten und Unbekannten (das heißt in aller Welt)'."⁴⁵

Wie in Beispiel 3 (Die Mauren in Spanien) aufgezeigt, hat die religiöse Toleranz des Islam gegenüber Christen und Juden auch allgemein die Toleranz des christlichen Westens gegenüber Andersgläubigen stets übertroffen. Während die Christen ihre Ketzer verbrannten, konnten die regionalen Oberhäupter der konkurrierenden Religionen in Istanbul unbehelligt ihre Funktionen ausüben.⁴⁶

Nachdem das christliche Kreuzfahrerheer im Blutausch der Kreuzzugsekstase die arabische Bevölkerung niedergemetzelt hatte, bewahrte Saladin, der Sultan von Ägypten (1169-1193), die Kreuzfahrer durch Übersendung von 4 x 30 000 Broten vor dem Hungertod.

Beispiel 6: Die Christen und die Indios

Thomas von Aquin hatte noch erklärt, daß man die Heiden nicht allein deshalb bekriegen dürfe, weil sie den christlichen Glauben nicht annehmen wollten; auch Thomas de Vio Cajetanus hatte bezüglich jener Länder, die niemals ein Teil des Römischen Imperiums gewesen waren, ausdrücklich betont: "Kein König, kein Kaiser, auch nicht die römische Kirche darf gegen sie Krieg führen."

Diese Klippe umschiffte Papst Innozenz IV. zwar nicht elegant, aber mit Unverfrorenheit. Es war klar, daß nach den *Regeln des gerechten Krieges* im "Eroberungskrieg ... von einer Schuld der überfallenen Völker nicht die Rede sein konnte."⁴⁷ Es galt also, den Begriff des Unrechts auszuweiten und die individuelle oder kollektive Schuld vor Gott, mithin jede Sünde als potentiell(en) hinreichenden Kriegsgrund in Aussicht zu stellen.

Da für die Heiden nur das Naturgesetz gelte, so der Papst, dürfe man sie wegen Verletzung der Vorschriften des Evangeliums nicht bestrafen. Kraft seiner Autorität als Stellvertreter Christi dürfe er das aber sehr wohl, "wenn die Heiden Götzen anbeten. Das Naturgesetz verlangt

⁴⁴ Ebd. 137.

⁴⁵ Vgl. Demosthenes Savramis, Religionen, Düsseldorf 1972, 146.

⁴⁶ Vgl. Christiane Rajewsky, Der gerechte Krieg im Islam. In: Steinweg 37.

⁴⁷ Höffner 56.

nämlich, daß man nur den einen und alleinigen Schöpfergott anbetet und nicht die Geschöpfe."⁴⁸

Auch Papst Innozenz ließ gelten, daß die Ungläubigen nicht zum Glauben gezwungen werden dürften, da der freie Wille unantastbar sei und es in der Berufung allein auf die Gnade Gottes ankomme. Dennoch könne er ihnen als Papst durchaus befehlen, daß sie Glaubensboten in den Ländern ihres Herrschaftsbereichs zuließen. Sollten sie jedoch in all den Fällen, "in denen der Papst ihnen etwas befehlen kann", den Gehorsam verweigern, so sind sie mit weltlicher Gewalt zu zwingen'... Damit war theoretisch das Verhältnis zu den Heidenvölkern als *dauernder Kriegszustand* gekennzeichnet."⁴⁹

Der katholische Universalismus blieb also nicht an den Grenzen des *Imperium romanum* stehen, sondern betrachtete den gesamten Erdkreis als sein Herrschaftsgebiet. So konnte der Kardinal von Ostia, Heinrich von Segusia (+ 1271), unverblümt feststellen, die Heiden seien dem Stellvertreter Christi unterworfen. "Wenn sie diese Herrschaft nicht anerkennen, darf man sie mit Waffengewalt unterjochen und ihres Besitzes berauben."⁵⁰

- Im Jahre 1492 wurde aus dem berüchtigten Kardinal Rodrigo de Borja Papst Alexander VI.
- Granada, die Hauptstadt des letzten maurischen Reiches auf der Iberischen Halbinsel, wurde erobert.
- Ferdinand und Isabella von Kastilien wiesen alle Juden aus dem Land aus – "eine 'Endlösung' nach dem Versagen der spanischen Inquisition"⁵¹.
- Am 12. Oktober 1492 landete Kolumbus auf der Bahama-Insel Guanahani.

Über ungefähr 800 Jahre hatte sich die *Reconquista*, die "Wiedereroberung" Spaniens durch und für die Christen, hingezogen. Im "Aufbruch zu neuen Ufern", in der *Conquista* Westindiens, fand sie ihre unmittelbare Fortsetzung. Das folgende "Jahrhundert sollte Zeuge des größten Völkermordes in der Geschichte der Menschheit werden."⁵²

⁴⁸ Ebd. 57.

⁴⁹ Ebd. 57.

⁵⁰ Ebd. 48.

⁵¹ Engelhardt 88.

⁵² T. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt 1985, 43.

Es heißt, daß Ignatius von Loyola recht schnell den Schwerpunkt seines Ordens von Spanien nach Rom verlegte, weil Spanien der Missionierung eigentlich nicht bedurfte.⁵³ Diese Feststellung überrascht nicht: Die spanische katholische Kirche hatte sich in der Konfrontation mit ihren "Glaubensgegnern", den Juden und den Mauren, ihre Identität gesichert und dabei nicht viel Federlesens gemacht; für friedliche Bekehrungsarbeit wurden die qualifizierten Jesuiten nicht mehr gebraucht. Nun galt es für die Spanier des *Goldenen Zeitalters*, sich auf ihre abendländische *Kreuzfahrerberufung* zu besinnen und den "großen, bisher unbekanntem Heidenvölkern" gegenüberzutreten; für diese sollte die am Orbis christianus orientierte Geistesart des spanischen Katholizismus sich allerdings "folgeschwer auswirken"⁵⁴.

Natürlich ist der *Missionswille* keineswegs die Haupttriebkraft der spanischen Conquista gewesen. Vielmehr spielten ruhmstüchtige Lust am Entdecken und Erobern und ein unstillbarer Hunger nach Macht und Reichtum eine weitaus wichtigere Rolle; grenzenlose Goldgier und infolgedessen brutale Grausamkeit bestimmten das Vorgehen der Soldaten.

Das hinderte die Akteure jedoch sowenig wie die kirchlichen Ideologen, ihre Raubzüge als "heiligen Krieg" und Vorbereitung der christlichen Mission um der Gerechtigkeit und des Friedens der Welt willen zu tarnen.

Selbst solche, die das ruchlose Treiben durchschauten und auch kritisierten, wie der Jesuitenmissionar José de Acosta, scheuten sich nicht, diese Vorgänge (mit kaum überbietbarem Zynismus) als gottgewollt zu verbrämen und theologisch zu überhöhen: "Der Christen Habgier ist der Indianer Berufung geworden.' Die Welt, so erläutert er seinen Gedanken, ist heutzutage bitter arm an echter apostolischer Begeisterung. Deshalb hat Gott in seiner Weisheit im Boden jener so unendlich weit entfernten Heidenländer Gold und Silber in Hülle und Fülle wachsen lassen, auf daß wenigstens die Goldgier die Christen dorthin locke, wohin die Liebe zu Christus sie nicht mehr ziehen würde."⁵⁵ Unterstützung erfährt er durch den Juristen Juan de Solorzano Pereira, der sich für die "göttliche Vorsehung" begeisterte, die sich so "niedriger Mittel" bediene, um ein "so großes Werk der Bekehrung" zu vollbringen.

Bei so viel Wohlwollen der "göttlichen Vorsehung" verwundert es nicht mehr, wenn ein weiterer Jurist, Miguel de Ulzurrun, 1525 für Karl V. reklamierte, der Kaiser habe sich an die Spitze der *internationalen Völ-*

⁵³ Vgl. Höffner 76.

⁵⁴ Ebd. 85.

kergemeinschaft zu setzen und sich als Universalherrscher über Gläubige und Ungläubige zu verstehen. "Ungläubige, die die Anerkennung seiner Oberherrschaft verweigerten, sollten als Rebellen behandelt (also durch Krieg unterworfen) werden."⁵⁶

Diese zynische Herrschaftsideologie fand ihren vollständigen Ausdruck in dem 1513 von Palacios Rubios verfaßten "*Requerimiento*" (Proklamation des spanischen Rechtstitels vor den Indianern). Zunächst heißt es anscheinend konziliant: Es ist den Ungläubigen "die innere Einsicht in die rechtliche Notwendigkeit freiwilliger Unterwerfung zu vermitteln und Gewaltanwendung möglichst zu umgehen." Dann aber kommt es in aller Deutlichkeit zur Sprache: "Bei Nichtanerkennung und Nichtzulassung (der Glaubenspredigt) werde man rechtens Gewalt und Krieg, Güterenteignung und -zerstörung und Versklavung aller anwenden."⁵⁷

Innerhalb dieser Logik war die Versklavung gleich in dreifacher Weise rechtfertigbar.

- Zunächst wurden als tiefste Wurzel aller Unfreiheit, also gerade auch der Sklaverei, die Erbschuld und die Sünde ausgemacht; mit diesen beiden Übeln war der Heide besonders reichlich "gesegnet" (vgl. Innozenz IV.). Sollte man nun erwartet haben, die Taufe würde dem Delinquenten aus seinem Dilemma heraushelfen, so war diese Erwartung irrig. Der Bekehrte blieb Sklave. Es sollte sich lediglich "ein herzlicheres Verhältnis zwischen Herren und Sklaven anbahnen."⁵⁸
- Die versklavten Heiden waren nämlich *Kriegsbeute*, und es stand damals außer Zweifel, daß die in einem "gerechten" Krieg erbeuteten heidnischen Gefangenen erlaubterweise zu Sklaven gemacht werden durften und auch deren Kinder dieses Los zu teilen hatten. Dafür hätten sie im Grunde genommen sogar dankbar zu sein, war die Versklavung doch ein *Gnadenakt*; so behauptete Antonin von Florenz, "das Wort *servus*' komme von *servando*', weil das Leben des Gefangenen geschont und nicht vernichtet wurde; man ließ ihn leben, damit er diene".⁵⁹

Es liegt auf der Hand, daß in diesem Kontext die Flucht des nach einem "gerechten" Krieg versklavten Kriegsgefangenen als *Sünde* galt. Skla-

⁵⁵ Ebd. 111.

⁵⁶ Engelhardt 88.

⁵⁷ Ebd. 89.

⁵⁸ Höffner 272.

⁵⁹ Ebd. 65.

venjagden, bei denen es ausschließlich um die Ausbeutung der Arbeitskraft ging, deklarierte man als "*kriegerische Unternehmungen gegen Ungläubige*".

- blieb dennoch ein Vorbehalt gegen die "sehr starke Zwangsbindung ... des ungläubigen Menschen an einen fremden Willen"⁶⁰, so blieb noch der Rückzug auf das *Naturrecht*.

Thomas von Aquin postulierte, daß es minderwertige Menschen gebe, denen gegenüber nur Zwang und Gewalt am Platz sei; sie seien *geborene* Sklaven. Die Kennzeichnung der geistigen und sittlichen Minderwertigkeit treffe vor allem auf die Naturvölker zu, die in Stumpfsinn und tierischen Sitten dahinlebten.⁶¹

"Es war für die Entwicklung der spanischen Kolonialpolitik nicht ohne Bedeutung, daß die Konquistadoren in den ersten Jahrzehnten nur mit 'unkultivierten Barbaren' zusammentrafen."⁶² Es darf wohl vermutet werden, daß diese "Bedeutung" nicht sehr weit trägt; jedenfalls muß entgegen Höffner angenommen werden, daß auch im Fall eines sofortigen Treffens auf die indianischen Hochkulturen die "gesamte spätere Kolonisierung" für die amerikanische Urbevölkerung verhängnisvoll gewesen wäre.

Die Eroberer schilderten die Indianer auch später als tierische Untermenschen, Vernunftlose, Menschenfresser und Feiglinge, die den eigenen Kot fräßen und in widernatürlicher Unzucht hausten. "Sie sind richtige wilde Tiere'. Nie hat Gott eine Rasse erschaffen, die so voller Laster und Bestialitäten wäre ohne jeden Schimmer von Güte und Kultur".⁶³

Gonzalo Fernández de Oviedo schrieb "mehr als Europäer denn als Spanier: Die Bewohner Ostindiens haben zwar eine Vernunft und stammten ab von den Menschen, die aus der Arche Noahs kamen. Doch sind sie durch ihren Götzendienst und ihre teuflischen Opfer und Zeremonien tierisch geworden und haben ihre Vernunft verloren".⁶⁴

Bis ins 20. Jahrhundert hinein wurde versucht, das Massaker der Spanier an den Indianern zu bagatellisieren bzw. zu relativieren. In seinem Buch "Südamerika. Gesicht, Geist, Geschichte" konstatiert Ernst Sam-

⁶⁰ Ebd. 66.

⁶¹ Vgl. Ebd. 63.

⁶² Ebd. 92.

⁶³ Ebd. 90.

⁶⁴ Enrique Dussel, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Fribourg 1985, 65.

habe lakonisch: "Alle Schrecken, die die Indianer in Amerika von den Spaniern zu erdulden hatten, finden ihr grausiges Gegenspiel in Vorgängen in Europa, und das gilt für alle Länder ohne Ausnahme."⁶⁵

Kurz ist diese Aussage zwar, aber treffend weniger in der Sache, als daß sie die Geisteshaltung des Autors widerspiegelt. Der Verweis auf Martin Luthers wahrlich schändlichen Aufruf gegen die aufständischen Bauern darf den Blick nicht verstellen für die entsetzlich unmenschlichen Greuel, die grauenhafte Versklavung und massenhafte Vernichtung von Menschen, die "einem das Blut erstarren"⁶⁶ lassen.

Es bleibt allerdings auch schleierhaft, was Joseph Höffner dazu veranlaßt, über den Zweck seines Buches zu schreiben: "Und doch ist sein tiefstes Anliegen nicht die Schilderung jener unheimlichen Taten, die enthüllten, wessen der Mensch fähig ist. Von etwas sehr Tröstlichem soll vielmehr berichtet werden. Beim Anblick der zertretenen Menschenwürde brach damals ... ein Aufschrei aus dem christlichen Gewissen hervor, der nicht überhört werden konnte. Und das ist die großartigste von *allen herrlichen* Taten des Siglo de Oro gewesen! Wenn die indianische Rasse in Mittel- und Südamerika erhalten geblieben ist, so verdankt sie das dem christlichen Gewissen."⁶⁷

Diese Aussage muß konfrontiert werden mit der Feststellung der Denkschrift, welche die Evangelische Kirche in Deutschland "Zum 500. Jahrestag der Entdeckung Amerikas" herausgegeben hat: "Die sogenannte Entdeckung war eine grausame Eroberung; es handelt sich – aus lateinamerikanischer Sicht betrachtet – um die Invasion einer fremden Kultur, in deren Folge im Laufe von anderthalb Jahrhunderten ungefähr 100 Millionen Menschen ums Leben kamen, Völker ausgerottet und Kulturen vernichtet wurden. Die Unterdrückung ist dabei nicht nur vergangene Geschichte."⁶⁸

Ohne die Verdienste eines Bernardino de Sahagún, eines Bartolomé de Las Casas oder auch eines Francisco de Vitoria schmälern zu wollen: Geben diese Männer Anlaß zu triumphalistischem Jubel über das "christliche Gewissen" angesichts der Millionen Menschenopfer, die dieses "christliche Gewissen" zuließ, bevor es einen kläglichen Rest der indianischen Bevölkerung "rettete", um diesen dann weiter, bis heute, zu unterdrücken?

⁶⁵ Ernst Samhabe, Südamerika. Gesicht, Geist, Geschichte, Hamburg 1939, 55.

⁶⁶ Höffner, 11.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ EKD-Denkschrift "Zum 500. Jahrestag der Entdeckung Amerikas", Hannover 1991, 2.

Das Problem des Anderen

In seinem Buch "Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen" versucht Tzvetan Todorov zu ergründen, wie die Spanier die Indianer wahrgenommen haben. Dabei versteht er sich nicht als Historiker, sondern vielmehr als Moralist: "Die Gegenwart ist mir wichtiger als die Vergangenheit."⁶⁹ Die ihm wichtigste Frage ist die, wie man sich Anderen gegenüber verhalten soll. Der Weg zu einer Antwort auf diese Grundfrage führt über die Entdeckung des Anderen durch das *Ich* und die Einsicht, daß *Ich* ein *Anderer* ist, aber die Anderen auch *Ich* sind.

Ich begegne dem Anderen als einem Individuum oder *wir* ihm als einer konkreten gesellschaftlichen Gruppe, der *wir* (die Mitglieder meiner Gruppe) nicht angehören. Was die Frauen für die Männer sind, sind die Armen für die Reichen oder die Verrückten für die Normalen – jedoch innerhalb dieser Gesellschaft. Treten hier schon häufig Fremdheit und Befremdung auf, so stoßen *wir* auf diese noch eher in der Begegnung mit Gruppen außerhalb dieser Gesellschaft.

Sind zwei aufeinandertreffende Gesellschaften einander relativ ähnlich, ist eine rasche Überwindung der Distanz möglich. Treffen *wir* aber auf Unbekannte, Fremde, deren Sprache und Bräuche *wir* nicht verstehen, empfinden *wir* das Andere als "so fremd, daß ich im Extremfall zögere, unsere gemeinsame Zugehörigkeit zu ein und derselben Spezies anzuerkennen"⁷⁰.

Das hierbei wahrgenommene Aktion-Reaktions-Schema läßt sich – wie in den sechs Beispielen hoffentlich verdeutlicht werden konnte – ohne weiteres für die Konfrontation der christlichen Kultur mit ihr fremden oder von ihr abweichenden Kulturen geltend machen, und es scheint, daß im Golfkrieg die Fremdheit, die die westlichen Industrienationen gegenüber der islamisch-arabischen Welt empfinden und die eigentlich eine verlorengegangene Nähe ist, ähnlichen Zwängen ausgesetzt ist: daß *wir* uns Bilder und Vorstellungen von den Anderen machen und diesen überstülpen, die – unserem Erfahrungshorizont entspringend – als scheinbar selbstverständlich und unhinterfragbar auch den Blick auf das "Wesen", das *Wirkliche* des Anderen versperren.

Es frappiert vor allem immer wieder die Ähnlichkeit der Argumentationsstränge, die das jeweilige Vorgehen gegen den Anderen begründen sollen; diese Ähnlichkeit korreliert mit der Vergleichbarkeit der jeweili-

⁶⁹ Ebd. 12.

⁷⁰ Todorov 11.

gen Aktionen; gleichzeitig legen die Argumentationsstränge die entsprechenden vorausgesetzten Wahrnehmungen offen.

Im Hinblick auf das Verhältnis der Spanier zu den Indios schreibt Todo-rov: "Die Indianer und die Spanier betreiben Kommunikation auf sehr unterschiedliche Weise. Aber der Diskurs der Verschiedenheit ist ein schwieriger Diskurs... Das Postulat der Differenz zieht leicht das Gefühl der Überlegenheit, das Postulat der Gleichheit das Gefühl der In-Differenz nach sich, und es fällt nicht gerade leicht, sich dieser doppelten Bewegung zu widersetzen, zumal das Endresultat dieses Aufeinander-treffens den Sieger eindeutig auszuweisen scheint: Sind die Spanier denn nicht tatsächlich überlegen und nicht nur verschieden?"⁷¹

Die Art und Weise, in der die Spanier die Indianer und sich selbst diesen gegenüber wahrnehmen, hindert sie nicht, die mexikanische Kultur und Gesellschaft zu zerstören – im Gegenteil: Das "Verständnis", das sie dem Anderen *entgegenbringen*, scheint Zerstörung zu implizieren. "Es ergibt sich so eine erschreckende Verkettung, die vom Verstehen zum Nehmen, vom Nehmen zum Zerstören führt, eine Verkettung, deren unabwendbaren Charakter man gerne in Frage stellen möchte. Sollte Verständnis nicht Sympathie mit sich bringen?"⁷²

Auch heute – in der Konfrontation zwischen westlicher und arabischer Welt – scheint die Diskussion, wie schon die Donatisten gegen Augustinus argwöhnten, nicht frei zu sein. Dialogbereit sind wir erst, wenn der Andere unsere Überlegenheit anerkennt, und den Dialog führen wir nur, wenn das Ergebnis bereits feststeht: die bedingungslose Kapitulation des Anderen. Charakteristisch scheint mir dafür die Begegnung zwischen dem nordamerikanischen Außenminister Baker und dem damaligen irakischen Außenminister Assis gewesen zu sein, die sich kurz vor Beginn des Golfkrieges in Genf zu einer Besprechung trafen. Vor dem Fernsehen betonte Baker dem Sinne nach ausdrücklich, daß es sich dabei nicht um Verhandlungen handle, sondern daß es allein darauf ankomme, daß der irakische Außenminister sich den Forderungen der Vereinigten Staaten unterwerfe.

Es scheint an der Zeit, die für moralische Dickhäuter kennzeichnende grausame Gleichgültigkeit gegenüber den Ansprüchen der Anderen aufzugeben:

"Ist mein 'In-der-Welt-Sein' oder mein 'Platz an der Sonne', mein Zuhause, nicht bereits widerrechtliche Inbesitznahme von Lebensraum gewesen, der Anderen gehört, die ich schon unterdrückt oder ausgehungert, in eine Dritte Welt vertrieben habe: ein Zurückstoßen, ein Aus-

⁷¹ Ebd. 80.

schließen, ein Heimatlos-Machen, ein Ausplündern, ein Töten? Mein 'Platz an der Sonne' (:) Anfang und Urbild der widerrechtlichen Besitzergreifung der ganzen Erde."⁷³

Die Frage nach dem *Anderen* muß sich umkehren in Verantwortung für *die Anderen*; aus Furcht vor dem Anderen wird dann Furcht für die Anderen.

Gerade die christlichen Theologen werden sich sehr ernsthaft dem Einwand von Emmanuel Levinas zu stellen haben, der ja die These aufstellt, daß der Mensch das, was ihm begegnet, in sein eigenes Sein einzuholen sucht und es so zu dem macht, was mit ihm übereinstimmt. Dadurch unterwirft er es seinem Können, doch zugleich beraubt er es seiner Andersheit. So wird – nach Levinas – aus Ontologie wesenhaft Egologie. Gegenüber dem anderen Menschen ist ein solches Verhalten unvermeidlich gewalttätig, ungerecht. In letzter Konsequenz führt der Wille, sich alles, was anders ist und sich dem Verstanden- und Ergriffenwerden widersetzt, zu unterwerfen, zur Tötung des Anderen. Der Widerstand, den der Andere der Gewalt entgegensetzt, ist selbst nicht von der Art der Gewalt, vielmehr drückt er sich in der Bitte aus: "Du wirst mich nicht töten." Positiv heißt das: Du wirst mich leben lassen. In dieser Bitte spricht der Befehl einer gewaltlosen, einer ethischen "Gewalt" oder Macht. Das Gebieten des Antlitzes erschüttert den Primat der Ontologie und macht die Ethik zur Ersten Philosophie. Das bedeutet aber auch umgekehrt: Der Andere geht uns schon immer an. Wir müssen auf seine Verwundbarkeit antworten. Wir sind unbedingt für ihn verantwortlich. Ich selbst gewinne meine unverlierbare Identität und Autonomie als Subjekt durch die "Unterwerfung" unter den Anderen.⁷⁴

⁷² Ebd. 155.

⁷³ Emmanuel Levinas, Wenn Gott ins Denken einfällt: Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg 1985, 250.

⁷⁴ Vgl. dazu Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 1974. Vgl. ferner: Ludwig Wenzler, Den Anderen anders denken. Einführung in die Philosophie von Emmanuel Levinas (1986). In: Franz Josef Klehr, Den Anderen denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1991, 13-15.

Werner Jetter

"... doch hart im Raume stoßen sich (nicht nur!) die Sachen ..."

Abschlußdokumente zum "aufhaltsamen" Ende eines frühen pastoraltheologischen Experiments

Gemeint ist das "Kgl. Pastoralinstitut" in Göttingen, das von 1781 bis 1803 bestand. Hans Christoph Piper hat das Verdienst, die Erinnerung an dieses früheste Modell einer klinischen Seelsorge-Ausbildung ausgegraben und seine kurze Geschichte dargestellt, kommentiert und dokumentiert zu haben¹.

Heinrich Philipp Sextro (1746-1838), seit 1779 Pfarrer an der St. Albani-Kirche in Göttingen, hat dieses Institut ins Leben gerufen. In seiner Parochie war 1780 ein "akademisch-chirurgisches Krankenhaus" eingerichtet worden, das, einem Vorbild im holländischen Leiden und dem von dort ausgehenden und sich über ganz Europa ausbreitenden Zeitrend folgend, auch und vor allem der klinischen Ausbildung studierender Mediziner gewidmet sein sollte. Sextros Idee war es, diese einleuchtende, epochemachende Neuerung auch auf die Pfarrer-Ausbildung zu übertragen. Eine überschaubare Gruppe geförderter, daran interessierter Theologiestudenten sollte jeweils als "geschlossene Gesellschaft" dort nach einem wohlgedachten Plan praxisnahe "Anweisung in Pastoralgeschäften" bekommen. Im Dezember 1781 wurde ihm regierungsseitig genehmigt, solche Lehrveranstaltung im Rahmen der theologischen Fakultät öffentlich anzukündigen und sich dazu "des ohnehin in eurer Pfarre belegenen Hospitals frey (zu) bedienen".

Den Theologiestudenten war damit Gelegenheit gegeben, "als Religions- und Menschenfreunde zur gemeinschaftlichen und Privaterbauung der Kranken, und zur eigenen Vorübung in einem der wichtigsten Geschäfte des Predigtamts" eine gemeinsame, "Andachtsübung" im Krankenhaus abzuhalten und im Zusammenhang damit jeweils einen, den einzelnen zur "Spezialaufsicht" zugewiesenen, damit einverstandenen Patienten durch "Privatreligionsunterhaltungen" seelsorgerlich zu betreuen. Darüber war ein besonderes Tagebuch zu führen, das den gemeinsamen Besprechungen zugrundeliegen sollte.

Sextro ging schon 1788 als Professor nach Helmstedt und von dort 1798 ins Konsistorium nach Hannover; um das Göttinger Pastoralinsti-

¹ Hans Christoph Piper, Kommunizieren lernen in Seelsorge und Predigt. Ein pastoraltheologisches Modell (Arbeiten zur Pastoraltheologie Bd. 18), S. 14-27 und 95-110.

tut hat er sich, soweit erkennbar, nicht mehr gekümmert. Zu seinem Nachfolger an der Albani-Kirche wie auch als Direktor des Pastoralinstituts wurde der Magister Joh. Aug. Christian *Nöbling* (1756-1800) berufen; von 1789 an wird er im *Catalogus Professorum* als Privatdozent aufgeführt. Er war vordem Rektor eines Gymnasiums in Soest gewesen. Zwölf Jahre lang hat er das Pastoralinstitut geleitet, bis zu seinem plötzlichen Tod am 14.12.1800. Mit seiner großen Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit dürfte er die Pastoralübungen im akademischen Krankenhaus am nachhaltigsten geprägt haben, ganz nach den Richtlinien des Institutsgründers. Beide haben für diesen Erstversuch, die pastoraltheologische Ausbildung möglichst praxisnah an den akademischen Studiengang anzubinden, das Interesse nicht weniger Theologiestudierender auch über den Göttinger Umkreis hinaus gefunden.

Die offizielle Anerkennung dieser Neuerung blieb jedoch schwankend und war nicht von Dauer. Dies gilt vor allem von der Göttinger theologischen Fakultät. Sextros Experiment hatte dort in Johann Benjamin *Koppe* (1750-1791) einen kräftigen Förderer und Fürsprecher gefunden, doch beendete dieser 1784 seine Tätigkeit als Hochschullehrer und Universitätsprediger und wurde Generalsuperintendent in Gotha. Johann Nikolaus *Schrage* (1753-1795), der 1790 bis 1792 a.o. Professor in Göttingen und anschließend Superintendent in Stolzenau wurde, scheint, von wem auch immer, beauftragt, 1788/89, in der Vakatur zwischen Sextro und Nöbling, interimistischer Institutsdirektor gewesen zu sein. Im übrigen stand man dem Verlangen nach gesonderter wissenschaftlicher Bearbeitung der pastoralen Praxis und dem Anspruch auf deren Berücksichtigung im akademischen Studiengang, der sich in jenen Jahrzehnten anbahnenden, nach ihrem theologischen Selbstverständnis und ihrer wissenschaftlichen Reputation suchenden "Praktischen Theologie" im allgemeinen so reserviert gegenüber, wie dies der Schwabe Gottlieb Jakob *Planck* (1751-1833), der zwischen 1788 und 1815 viermal als Göttinger Rektor fungierte, unverhohlen kundtat.

Auch bei der Kgl. Landesregierung in Hannover hielt sich das Interesse an dem Göttinger Institut in Grenzen. Man begrüßte zwar den Versuch als solchen und autorisierte sowohl Sextro wie Nöbling wie auch dessen Nachfolger, den Superintendenten Joh. Friedr. Christoph *Gräffe* (1754-1818) zu den Pastoralübungen im akademischen Krankenhaus, betrachtete diese aber eben nur als ein zusätzliches, freiwilliges und unentgeltliches Lehrangebot ihrer Initiatoren. Sextro wie auch der kinderreiche Nöbling wurden, als sie um eine angemessene Entschädigung für dieses Lehrangebot nachsuchten, jeweils mit einer sehr bescheidenen einmaligen Dotation abgefunden, und als es dann 1803 zu Kollisionen kam und der Institutsleiter keine Unterstützung durch die

Fakultät erhielt, schloß man sich uneingeschränkt der Stellungnahme des (neuen) Krankenhausdirektors an.

Aber auch die Pfarrgemeinde der Albani-Kirche, deren Patronatsrechte in den Händen des Göttinger Magistrats lagen, scheint von der akademischen Nebentätigkeit ihrer Prediger nicht sonderlich begeistert gewesen zu sein. So ließ man Nöbling, als er an Weihnachten 1788 nach seiner Probepredigt unter drei Bewerbern mit knapper Mehrheit gewählt worden war, die auch bei der Regierung in Hannover aktenkundig gemachte, vermutlich die Einstellung der theologischen Fakultät deutlich widerspiegelnde Bedingung unterschreiben, daß er "sich mit keinen academischen Verbindungen und Vorlesungen abgeben" werde, wovon jedoch "das pastorale im Hospital und privatissima" ausgenommen bleiben sollten.

Dennoch dürfte der sonst wenig bekannt Nöbling auf literarischem Weg eine erhebliche Fernwirkung auf die wissenschaftliche Rezeption der werdenden "Praktischen Theologie" in den Kanon der theologischen Studienfächer ausgeübt haben: Eine 72seitige Broschüre aus seiner Feder, die 1796 in Göttingen gedruckt wurde und den Titel trug: "Über das Bedürfnis einer theoretisch=praktischen Anleitung zur weisen und vorsichtigen Sonderung der zum christlichen Volksunterricht gehörigen Materialien von den Gegenständen der acroamatischen Theologie für angehende Lehrer des Christenthums" hat an ihrem Ende jene berühmte, vielerfragte enzyklopädische Trias vorweggenommen und die Unterscheidung einer historischen, philosophischen und praktischen Theologie vorgeschlagen, die dann 15 Jahre nachher durch Schleiermachers "Kurze Darstellung" von 1811 epochemachend geworden ist. Da Nöbling, wie vor ihm schon Sextro, mit dem Pastoralinstitut nachweislich die Aufmerksamkeit des Hallenser Professors, Oberkonsistorialrats und Rektor perpetuus August Hermann *Niemeyer* (1754-1828) auf sich gezogen hatte, liegt der Gedanke nahe, daß auch dem "besonderen" ("weisen und vorsichtigen") Schleiermacher die von Nöbling vorgeschlagene theologische Trias nicht unbekannt geblieben war².

Auch Nöblings Nachfolger Graeffe wird im Göttinger Professoren-Katalog als Privatdozent aufgeführt. Freilich nur für die Jahre 1794-1797. Aus dieser Zeit ging sein "Vollständiges Lehrbuch der Katechetik nach Kantischen Grundsätzen", Göttingen 1795, hervor. Nöbling hatte am 28.11.1798 vergeblich darum gebeten, ihm den "Charakter und die Rechte eines öffentlichen Universitätslehrers" zu verleihen, um seine

² Näheres dazu in meinem Nachtrag zum Schleiermacher-Gedenkjahr "Populäre oder elementare Theologie?", PTh H. 74 9/1985, S. 396ff.

Autorität gegenüber den Studenten zu stärken und seiner Frau im Todesfall den Zugang zur Professorenwitwen-Kasse zu ermöglichen. Graeffes Verhältnis zur theologischen Fakultät scheint vollends ziemlich gespannt gewesen zu sein. Unter dem 14. September 1801 gab die Landesregierung dem Pastor Dr. Gräffe "zu erkennen, daß wir, in Betracht der bey euch wohlvorhandenen Kenntniße, es gerne sehen werden, wenn ihr den Vortrag der Pastoral=Theologie, verbunden mit den Uebungen im Krankenhause, zum Besten der Studirenden übernehmen wollet". Und auch in Gräffes Dankschreiben vom 23.11.1801 ist von der Fakultät nicht die Rede: "Mit der uneingeschränktesten Dankbarkeit verehere ich dies huldvolle, gnädige Zutrauen, dadurch ich mich so sehr beglückt fühle"; und Gräffe bittet darin, "das Geständnis ablegen" zu dürfen, "daß ich all meine Kräfte anstrengen werde, dieses gnädigen Zutrauens immer würdiger zu werden, der ich in tiefstem Respect ersterbe Ew. Exzellenzen, meiner Hochgebietenden und Gnädigen Herren unterthänigster Diener..."

Es scheint, daß sich Gräffe für seine Lehrtätigkeit nicht auf die Fakultät, sondern ausschließlich auf sein Regierungs-Privileg berufen wollte: Vor dem Wintersemester 1802 verbot der Dekan dem Pedellen, Gräffes Übungen ohne Gegenzeichnung durch den Dekan am Schwarzen Brett anzuschlagen. Dieser brachte den Konflikt am 14.10.1801 ausführlich bei der Landesregierung vor und berief sich darauf, unmittelbar von ihr privilegiert worden zu sein, und diese gab ihm darin dann auch durch einen Erlaß vom 16.10.1801 offiziell recht, ja sie bezog kurz danach auch Gräffes katechetische Vorlesungen ausdrücklich mit ein: "Da die Katechetik allerdings einen Theil der Pastoral=Theologie ausmacht, so wird der Anschlag von abzuhaltenden Vorlesungen über die Katechetik dem Dr. Gräffe ohne Unterschrift des Decans ohnweigerlich zu gestatten seyn". Gräffe, der dann von 1803 an in den Akten als Superintendent in Göttingen erscheint, dürfte das ihm verwehrt akademische Fortkommen durch ein umso empfindlicheres und betonteres amtliches Selbstbewußtsein kompensiert haben.

Und schon im November 1803 brach dann ein neuer Konflikt aus, mit dem Gräffes Tätigkeit am Pastoralinstitut abrupt an ihr Ende kam und nach welchem dann auch das Institut selbst sozusagen stillschweigend zu bestehen aufhörte. H. Chr. Pipers verdienstvoller Bericht hatte über das Ende des Instituts nichts mehr in Erfahrung bringen können³. Vor sechs Jahren habe ich im Göttinger Universitätsarchiv in einige Dokumente Einblick nehmen können, die dieses Ende veranschaulichen⁴.

³ Piper aaO S. 24.

⁴ Sie sind dort unter der Signatur 4 II e 6 archiviert. Für neuerliche freundliche Auskünfte und Lesehilfen habe ich Herrn Dr. Hunger sehr zu danken.

Sie lassen typische Schwierigkeit vor allem menschlicher und organisatorischer Art erkennen, mit denen wohl jede Art von Klinischer Seelsorgeausbildung nüchtern rechnen muß. Ich möchte sie deshalb jetzt, mit Adalbert Stifter zu reden, "aus der Mappe des Urgroßvaters" hervorholen, um die Lücke zu schließen, die in Pipers Darstellung offen blieb.

Zugleich möchte ich mit diesen Blättern aus Göttingen den verehrten, klinisch, pastoral und praktisch-theologisch erfahrenen Freund und Kollegen Dr. med. und Dr. theol. Dietrich Roessler zu seinem 65. Geburtstag grüßen und seinem in der schwäbischen Wahlheimat entstandenen großen "Grundriß der Praktischen Theologie" salutieren, den sich auch ein alter Emeritus gerne immer wieder einmal partieweise zur "Privatreligionsunterhaltung" zu Gemüte führt.

Diesmal betraf der Konflikt das nicht einfache Nebeneinander der beiden dem Hospital zugewiesenen Ausbildungsziele: Der ärztliche Direktor sollte die angehenden Ärzte am Krankenbett ausbilden, der Leiter des Pastoralinstituts seine theologischen Zöglinge sich in die Anfänge der Seelsorge am Krankenbett einüben lassen. Angesichts der Enge des Hauses waren da bei beiderseits anwachsenden Studentenzahlen sowie bei Zunahme der Patienten Reibungen unvermeidlich. 1803 wurde der Hofrath Carl Gustav *Himly* (1772-1858) Mitglied der medizinischen Fakultät für die Fächer Allgemeine Medizin und Ophthalmologie und zugleich Leiter des akademischen Krankenhauses. Das Pastoralinstitut war offenbar im Sommersemester dieses Jahres nicht im Krankenhaus tätig geworden und Himly zeigte (oder stellte) sich unzureichend informiert über dessen Tätigkeit und behördliche Autorisation. Auch hatte der 18 Jahre ältere Superintendent Gräffe nicht die Weisheit und Vorsicht oder die erfahrene Überlegenheit besessen, von sich aus mit dem neuen ärztliche Direktor Föhlung zu nehmen, so daß dieser sich von Umfang und Art der im Wintersemester 1803/04 einsetzenden Institutsaktivitäten überrascht und unangenehm berührt zeigte und am 6. Oktober in einer ausführlichen Beschwerde die Landesregierung um Abhilfe bat. Man bekommt in ihr die Praxis des Instituts in einer scharfen, kritischen Nahaufnahme aus der Sicht eines sicherlich nicht sehr religiösen oder kirchenverbundenen, aufgeklärten und aufstrebenden Mediziners zu sehen.

"Gehorsamstes Pro Memoria

Herr Doktor Gräffe hat diesen Michael Pastoralübungen im Hospital angefangen, welche im vorigen Semester nicht Statt hatten und deren Auktorisation mir nicht zur Kenntniß gebracht war. Ich kenne sie jetzt als ein Königliches Institut, kann aber nicht umhin, um Abhülfe einer solchen Ausdehnung desselben zu bitten, welche zu sehr dem Wohle der Anstalt als Krankenanstalt und als Unterrichtsanstalt für junge Ärzte entgegensteht.

1. Ich habe Herrn Dr. Gräffe gebeten, meine Kranken seinen Anfängern nicht ganz Preis zu geben, sondern dieselbe Einrichtung zu treffen, die ich getroffen habe, nämlich so wenig als ich meinen Praktikanten erlaube, die Kranken nach Gutdünken zu behandeln, ebensowenig es seinen Praktikanten zu erlauben, also ebenso wie nur unter meiner Führung die jungen Ärzte examiniren, Rezepte verschreiben und operiren dürfen, seinen Praktikanten die Übung im Berichten der Kranken auch nur in seinem Beyseyn zu gestatten. Dieses wird nothwendig, da die jungen Theologen nicht weniger als die jungen Ärzte unerfahren im Praktischen und Liebhaber heroischer Kuren sind.

Herr Dr. Gräffe hat dieses mein Verlangen abgeschlagen, weil sich seine Praktikanten dann nicht gleich und selbständig entwickeln könnten, und will die Kranken der Reihe nach unter seinen Zöglingen zur Behandlung vertheilen, sich bloß von dem schon Geschehenen Rapport geben lassen und dann allgemeine Anweisung zur ferneren Behandlung geben.

2. Derselbe verlangt ein eigenes Zimmer im Hospital, um in demselben alle Sonntage eine Zusammenkunft mit seinen Zöglingen halten zu können, in welcher die Predigt rezensirt werden soll. Eigene Zimmer verlangen nun Venerische, Krätzige, Augenranke, Operirte, bezahlende Kranke; für diese habe ich, wenn die Prediger ihr gewähltes Zimmer behalten, nur 2 Gemächer, deren jedes 4 Schritt Quadrat hält, also darf ich alsdann solche Kranke nicht aufnehmen und die Lehranstalt bekommt sehr wesentliche Lücken und verliert einen nothwendigen Zuschuß. Herr Dr. Gräffe verlangt das beste Zimmer als ein altes Eigenthum, aber Herr Hofr. Richter⁵ hat es zu Schrages und Nöblings Zeit auch mit Kranken belegt, wenn es an Raum fehlte. Ferner fehlte es damals weniger an Raum, da die Anzahl der Kranken geringer war; auch habe ich um dem durch die häufigen Todesfälle der Kranken und Hospitalwärter sehr deutlich manifestirten Nachtheile der nur ca. 8 Fuß hohen Zimmer nur etwas entgegenzuarbeiten, gleich bey meiner Ankunft durch das Wegnehmen einer Wand zwey Zimmer vereinigt, also hiedurch ein separates Zimmer verloren. Ein anderes habe ich für die Nachtstühle hergeben müssen, weil das Haus auch den wesentlichen Fehler hat, daß bloß auf dem Hofe ein Abtritt ist, und ich nicht länger dulden konnte, daß Kranke, die umhergehen konnten, den engen Raum und die schon zu schlechte Luft noch mit ihrem Unrathe verdarben.

Als diese Einrichtungen getroffen sind, hat sie ein Gehülfe des Dr. Gräffe gesehen, die Verwalterinn hat sogleich ihr Zimmer auf diese Stunde für das Pastoralinstitut zu räumen versprochen, hat diese Anerbietung jetzt wiederholt, aber es ist weder damals Einrede geschehen, wo das Zimmer quaestionis immer voller Kranker lag, noch will man sich jetzt mit dieser Anerbietung zufrieden stellen lassen.

3. Herr Dr. Gräffe hat ohne mir eine Anzeige zu thun, um 11 Uhr am Sonnabend Bethstunde gehalten, gerade zu der Eßzeit, welche unabänderlich ist, da ich sonst um 1 Uhr die Kranken mit vollen Backen und Magen finde.

4. Am Sonntage um 11 Uhr und wieder um 3 Uhr Gottesdienst gehalten; von 1-2 Uhr muß ich da seyn mit 50 Zöglingen; eine Sterbende lag da, welche am folgenden Morgen wirklich starb. Eine solche fortdauernde Bestürmung kan den Kranken nicht anders als sehr schädlich seyn, die Luftverderbung wird besonders im Winter sehr groß werden, und schwere Kranke liegen während des Gottesdienstes ohne die nöthige Wartung, nur dem lauten Gesange und Reden Preis gegeben.

5. Königliche Regierung hat den öffentlichen Anschlag bestätigt, daß ohne Meldung keine Besuche bey den Kranken zugelassen werden; die Zöglinge des Pastoralinstitutes besuchen nach Willkühr ohne sich zu qualifiziren, und ich kann seitdem das Zu-

⁵ Prof. Hofrat August Gottlieb Richter (1741-1812) gehörte seit 1771 bis zu seinem Tod der Göttinger medizinischen Fakultät an und war Hirnlys Vorgänger als Direktor des akademischen Hospitals.

schleppen von schädlicher Kost nicht verhüten, weil die Verwalterinn versichert, sie könne die Leute nicht unterscheiden, könne nun keine Ordnung mehr halten.

6. Herr Dr. Gräffe erlaubt sich, Anordnungen zu machen, welche nur mir zukommen. Er befahl der Verwalterinn, sein prätextirtes Zimmer zu räumen, verbot ihr, einen Kranken auf dasselbe zu bringen, und gab mir nur am folgenden Tage Notiz davon.

7. Derselbe fodert für seine Gesangbücher außer einem Mannshohen Wandschranke noch eine Kommode zu seinem ausschließlichen Gebrauche und äußerte seinen Unwillen über ihren anderweitigen Gebrauch, obgleich der gerade anwesende Oberhospitalchirurgus Taberger, welcher vor etwa 12 Jahren Obergehülfe am Hospitale war, bezeugt, daß diese Kommode schon zu seiner Zeit zum Aufbewahren der Verbandstücke gedient habe.

Ich bin sicher umsichtig genug, daß zu dem Flor einer Akademie nicht bloß Eine Disziplin Vorschub erhalten muß, ich bin ferner leider nur zu sehr wahr geworden, wie es den Theologen so häufig gänzlich an Kenntniß fehlt, Kranke so zu behandeln, wie es der Arzt als Arzt wünschen muß; aber fest bin ich auch überzeugt, daß, wenn man eine so kleine Hospitalanstalt, als es die hiesige ist, allseitig benutzen will, für Mediziner, für Chirurgen; für Wissenschaft, für Empiriker; für Heilkunde und Anatomie; und für Pastoralübung in ganzer Ausdehnung, daß alsdann nicht bloß kein Zweck ordentlich erreicht werden wird, sondern auch Menschen unverantwortlich zu Maschinen gemisbraucht werden, und kranke Menschen, die für sich Hülfe erwarten und müssen erwarten können.

Es ist meine Sache nun nicht, zu bestimmen, wie Herr Dr. Gräffe sein Institut für seinen Zweck zweckmäßig einrichten müsse, aber meine Pflicht ist es, darauf zu halten, daß seine Anstalt den Kranken nicht schade, daß sie die ganze Ordnung der Anstalt nicht störe; daß die Königliche Bestätigung in ihm nicht den Irrthum verlängere, die Anstalt bestehe ebensosehr um junge Theologen, als um junge Ärzte zu bilden, welche Meinung er gegen mich sehr dezidirt geäußert hat.

Außer der Berichtigung der letztern Meinung scheint mir nun die Berichtigung folgender Punkte für ihn nothwendig.

1. Seine Zöglinge dürfen nur in seinem Beyseyn die Kranken examiniren, ermahnen, belehren, strafen, präpariren.

2. In allen seinen Beschäftigungen muß er die Stunde der Speisung und medizinischen Besorgung, die ihm der Direktor anzeigt, unberührt lassen.

3. Die Stunden seiner Beschäftigungen muß er dem Direktor zuvor anzeigen.

4. Der gewöhnliche Sonntagsgottesdienst kann nicht um 3 Uhr angehen, wo die ärztliche Besorgung oft noch nicht geendigt ist, sondern erst um 3.½ Uhr. Er muß immer kurz seyn; nur die wirklichen Theilnehmer der Pastoralübung und keine andre Studenten dürfen bey ihm zugelassen werden; aller lauter Gesang muß bey der Enge des Hauses, wo nicht bloß unbedeutende, sondern alle Kranke ihm ausgesetzt sind, gemieden werden.

5. Sobald ein Kranker da ist, dessen nöthige Verpflegung mit Medizin, Umschlägen, Klysterien, Bädern u. dgl. dadurch leiden würde, oder dessen Umstände diese Unruhe nicht vertragen, wird auf Anzeige des Direktors der Gottesdienst ausgesetzt.

6. Niemals wird an Einem Tage 2mal Gottesdienst gehalten, auch nicht Eine Stunde Abendmahl, eine andere Predigt an demselben Tage.

7. Ein eigenes Zimmer für dies Institut kann nicht freygelassen werden, das Zimmer der Verwalterinn wird zu der bestimmten Zeit aber dazu geräumt, wenn nicht die Verhandlungen in dem Hause des Direktors des Pastoralinstitutes abgemacht werden können.

8. Das Institut kann nur auf seinen Schrank und seine Kanzel Anspruch nehmen und auf weiter keine Utensilien des Hospitalen.

9. Der Direktor des Pastoralinstitutes mischt sich nicht in die Verwaltung des Hauses in ihrem ganzen Umfang, sondern wendet sich in solchen Dingen an den Direktor des Hauses.

10. Seine Zöglinge müssen sich in die allgemeinen Gesetze fügen, welche mit höchster Genehmigung öffentlich angeschlagen sind. Sie dürfen deshalb nicht ab- und zulaufen, keine Fremde mitbringen, den Kranken kein Geld geben u.s.w.

11. Der Direktor des Pastoralinstitutes haftet für die Verschwiegenheit seiner Zöglinge über die ihnen bekannt gewordenen Krankheitszustände, als venerische Krankheit, venerischer Verdacht, eingestandene Onanie und dgl. Dinge, deren Bekanntwerden dem Kranken schädlich oder ärgerlich werden könnte.

12. Versieht man sich dazu, daß die pastoralischen Unterhaltungen dem Zwecke, den Kranken körperlich zu erleichtern und zu heilen, nicht entgegenstehen werden, also bloß auf Trost und Beruhigung hinarbeiten und nicht auf leicht zu nachtheilige Erschütterung und ängstliche Reue; daß sie gegentheils vorzüglich darauf gerichtet seyn werden, ihren Muth, ihre Geduld und ihr Vertrauen zu erhalten und zu heben.

Es sind mir mehrere Jahrgänge von den Tagebüchern, welche das Pastoralinstitut über die Hospitalkranken geführt hat, oder vielmehr ein studiosus desselben, dem es kommittirt war, in die Hände gefallen, und sie liefern traurige Beweise, wie diese Anstalt gemisbraucht ist. Lauter verstockte Sünder enthält nach ihnen das Hospital; ein an einem Mundkrebs Leidender wurde eingeschrieben mit der Note: ein verstockter Sünder, welcher auf die katechetischen Fragen nicht antworten will, sich indeß doch gerne vorbeten läßt! Es wird aber keiner Belege bedürfen, sondern bloß einiger Kenntniß des gewöhnlichen Schlages der theologischen Studenten, um mit Angst einen Leidenden, einen vielleicht sehr schwer Leidenden ihren freyen Händen, wie ihn die Reihe traf, überliefert zu sehen.

Weit unschädlicher würde ihre Übung an den Schwangeren und Wöchnerinnen in der Gebäranstalt seyn, wo der Stoff (!) weniger zerbrechlich ist und wo das geräumige Lokal Absonderung erlaubt.

Auch habe ich zu den Privatunterhaltungen statt der Kranken im Hospitale die in meiner Stadtklinik angeboten, wo der einzeln liegende auch mehr in der moralischen Gewalt des Predigers stünde; Dr. Gräffe versichert aber, der physischen Gewalt nicht entbehren zu können, da Stadtkranke seine Zöglinge nicht zulassen würden.

Göttingen, den 6ten Oktober 1803.

gehorsamt
K. Himly

Die Landesregierung in Hannover erließ darauf am 9.11.1803 ein "Regulativ wegen der von dem Pastoralinstitute in dem Akademischen Krankenhaus anzustellenden Uebungen". Es war über die Facultät an Gräffe gerichtet und wurde von ihr diesem ohne eigene Stellungnahme auf dem Postweg (!) zugestellt:

"Da nothwendig erachtet worden, zur Verhütung aller Collisionen der in dem akademischen Krankenhaus anzustellenden Pastoralübungen mit den gehörigen höheren Orts genehmigten Verfügungen der Hospitaldirektion, gemessene Vorschriften zu ertheilen; So wird dem Superintendenten Dr. Gräffe zu seiner Nachachtung folgendes bekannt gemacht:

Das Regulativ übernimmt teilweise in wörtlichem Anschluß, sachlich in voller Übereinstimmung die 12 Punkte des Klinikdirektors und schließt mit dem Vorschlag:

"Schließlich wird noch bemerkt, daß wenn der Dr. Gräffe mit dem Professor Osiander wegen Abwartung der Pastoralübungen in der Accouchir-Anstalt⁶ eine Übereinkunft zu treffen vermag, man solche höhern Orts gern genehmigen wird."

Zwei Tage, nachdem er das "Regulativ" erhalten hatte, am 24.11.1803, schickte Gräffe seine sorgsam darauf eingehenden Gegenargumente nach Hannover. Im Blick auf die menschlichen Empfindlichkeiten, die institutionellen Erfordernisse und Beschränkungen und das rapid anwachsende allgemeine Selbständigkeitsstreben aller wissenschaftlichen Institutionen konnte freilich ein so sehr auf friedlich-schiedliches Nebeneinander angelegtes, aber auch auf respektvolles Miteinander angewiesenes Ausbildungsprojekt wie die Klinische Seelsorgeausbildung nur geringe Chancen gedeihlicher Weiterentwicklung besitzen. Da hing(?) nahezu alles vom Charakter und vom guten Willen der leitenden Persönlichkeiten auf beiden Seiten ab. Gleichwohl bleiben Gräffes Einwendungen lesens- und bedenkenswert, auch wenn sie den Behördenentscheid nicht umstoßen konnten.

Unterthänigstes Promemoria

Aus dem mir höchst verehrlichen Universitäts- und Schul-Departement ist mir vom 9. November 1803 ex commissione ein Promemoria den 12ten Nov. von der hiesigen Post zu Theile geworden, welches 12 Vorschriften über eine neue Einrichtung der Pastoralübungen in dem hiesigen akademischen Hospitale enthält. Da diese Sache für die Universität von Wichtigkeit ist; da die Zahl der Theologen, welche die Pastoralübungen benutzen, eben so groß ist als die Zahl der Mediziner, welche die Medicinischen Uebungen benutzen; da ferner die auswärtigen Theologen blos oder vornehmlich um der praktischen Uebungen: nemlich des homiletischen, katechetischen und des Pastoral-Instituts willen nach Göttingen kommen: so kann ich um desto mehr hoffen, daß auf meine gegründete Darstellung eine gnädige Rücksicht werde genommen werden. Was

Nro. 1 betrifft, daß die Mitglieder des Pastoral-Instituts nur in meinem Beyseyn die Kranken belehren, trösten und ermahnen sollen, so ist die Beobachtung dieser neuen Einrichtung theils unmöglich zu erfüllen, theils dürfte sie gegen den Zweck des Pastoral-Institutes streiten. Unmöglich ist diese Forderung für mich, weil meine vielen Amts- und Berufsgeschäfte mir nicht gestatten, zu jeder Stunde, wenn der Studierende seinem Kranken zusprechen kann, gegenwärtig zu seyn. Sollte ich aber gewisse Stunden festsetzen, wo alle Mitglieder in meinem Beyseyn die Kranken vornähmen, so würden, wenn ich alles der Reihe nach mit anhören sollte, ganze Tage nicht hinreichen, welchen Aufwand der Zeit die Theologen wegen ihrer vielen anderweitigen Uebungen und Collegia nicht machen können. Jetzt hat jedes ordentliche Mitglied des Pastoral-Instituts seinen angewiesenen Kranken. Er stattet, nachdem in eigenen Vorlesungen die Regeln der Krankenbehandlung vorgetragen sind, über die Art seiner Behandlung eine Relation ab, die dann der Prüfung unterworfen wird. Ich ziehe Erkundigung ein, in wiefern die Kranken besucht und be-

⁶ Friedrich Benjamin Osiander gehörte von 1792 bis 1822 zur medizinischen Fakultät. Unter der "Accouchir-Anstalt" ist lt. Auskunft von Herrn Dr. U. Hunger "das auch heute noch so genannte "Accouchierhaus" in der Kurzen Geismarstraße gemeint, das 1791 als erste deutsche Entbindungsklinik eingeweiht und bis 1896 als Frauenklinik genutzt wurde."

handelt worden sind. Sollte dies nicht so seyn, so würde der Zweck des Instituts verfehlt, da dem zu bildenden Theologen nothwendig Gelegenheit verschafft werden muß, seine Kräfte für sich selbst, ohne daß er gegängelt wird, in den Versuchen des Lehrens, Tröstens und Unterredens zu üben. Mit den Mitgliedern des Medicinischen Instituts hat es eine andere Bewandtniß. Denn wenn diese ohne Beyseyn des Lehrers ihre Operationen vornehmen sollten, so würde ein Misgriff sich nicht wieder ersetzen lassen.

Ad Nro. 2.3: bemerke ich blos, daß ich von jeher bei der Hospitalverwalterinn erst Erkundigung eingezo-gen habe, welche Stunden für die medicinischen Besorgungen festgesetzt sind. Diese berühren wir gar nicht. Darum hat niemals einer der vorigen Directoren des arzneilichen Instituts verlangt, daß die Stunden der theologischen Behandlung ihm besonders angezeigt werden sollten.

Ad Nro. 4 der gewöhnliche Gottesdienst des Sonntags ist bisher um 3 Uhr angesetzt gewesen und kann nicht erst um 3.½ Uhr angesetzt werden. Vieler anderer Gründe zu geschweigen, so würde theils Lust gebraucht werden müssen, theils würde ich mit meinen anderen Berufsarbeiten in Collision kommen, da für mich des Sonntags um 4 Uhr gewöhnlich Taufen und Copulationen vorkommen.

Der Gottesdienst wird so gehalten, daß 1) 2 oder 3 Verse gesungen werden, 2) eine besonders ausgearbeitete Predigt gehalten wird, die der Uebung wegen doch nicht zu sehr eingeschränkt werden kann, und daher eine halbe Stunde erfordert, und 3) mit einem Verse und einem kurzen Gebethe geschlossen wird, worauf im Pastoralzimmer die Recensionen über Action und Declamation des Prädikanten folgen. In Ansehung der Beurtheilung des Inhalts und der Ausarbeitung der Predigten werden in meinem Hause eigene Vorlesungen gehalten. Bei der Abwartung des Gottesdienstes sind gegenwärtig a) die ordentlichen Mitglieder des Pastoralinstitutes, und b) die außerordentlichen Mitglieder, die fürs nächste halbe Jahr ordentliche Mitglieder werden. Hat es sich gefügt, daß ein reisender Gelehrter oder Studirender die Einrichtung des Hospital-Gottesdienstes sehen wollte, so habe ich es für unbedenklich gehalten den Zutritt zu gestatten, da diese Anstalt eines Pastoral-Institutes, welche andern Akademien fehlt, der hiesigen Universität nicht anders als zur Ehre gereichen kann. In Ansehung des Gesangs läßt sich nicht gut ein bestimmtes Maas vorschreiben. Die Kranken finden im Gesang eine Stärkung ihres Gemüths und die Studirenden, welche am Ende ihrer akademischen Laufbahn stehen, sind gewöhnlich gesetzte, vernünftige junge Männer. Für mich ist dieser Gesang im Hospitale immer sehr rührend gewesen, und eben dasselbe habe ich bei allen Anwesenden bemerkt.

Ad Nro. 5. Außerordentliche Fälle abgerechnet, würde es sehr nachtheilig seyn, wenn es von dem jedesmaligen ärztlichen Director abhängen sollte, ob der Gottesdienst ausgesetzt werden solle. Denn der junge Theologe hat mit Mühe seine Predigt memorirt, und sich ernstlich vorbereitet, und würde, da leicht am nächsten Sonntag ähnliche Aussetzungen einfallen könnten, mehrere Wochen vergeblich und ohne Nutzen gearbeitet haben. Sein Eifer, sich vorzubereiten, würde sich nothwendig verlohren, und der Zweck des Pastoral-Institutes verfehlt werden.

Ad Nro. 6 Alle halbe Jahre wird, wenn die neuen Mitglieder des Pastoral-Institutes zu ihren neuen Verhältnissen und Pflichten gleichsam eingeweiht werden, das Abendmal einmal der Gesellschaft der Studirenden und Kranken gereicht, und zwar Vormittags um 11 Uhr. An demselben Sonntage wird Nachmittags um 3 Uhr die erste Hospitalpredigt gehalten. Beides kann nicht zugleich geschehen, weil die Länge für die Kranken ermüdend seyn würde, und das eine oder das andere wegzulassen würde die religiöse Stimmung vermindern. Sollte dies, was alle halbe Jahr nur einmal geschieht, und worum die Kranken mich selbst ersuchen, den Kranken nachtheilig und zuviel seyn?

Ad Nro. 7 Das Pastoralzimmer habe ich, als mir die Direction übertragen wurde, in der Bestimmung, in welcher ich es zu behalten wünsche, vorgefunden, und meine Vorgänger haben es auch so gehabt. Es ist eine kleine Stube hinten hinaus ohne

Stühle und Meublen, bloß mit einer Commode, und einem Schranke, worin unsre Bibeln, Gesangbücher, Schriften, Verzeichnisse und andere Sachen aufbewahrt werden. Dies kleine Zimmer, worin wir ohnedem stehend unsere Berathschlagungen halten, müßte wohl beibehalten werden, da dessen Entziehung durch andere Vorkehrungen nicht ersetzt wird.

Ad Nro. 8 Es wird um nichts anderes gebethen, als um den ausschließlichen Gebrauch des Pastoralzimmers, und der darin befindlichen 2 genannten Stücke für die Aufbewahrung unserer Bücher und Sachen.

Ad Nro. 9 Auf die Verwaltung des Innern habe ich nie Ansprüche gemacht, und werde mich auch nie darin mischen, weil dies von dem Zwecke des Pastoral-Institutes, nämlich der Tröstung und geistigen Besserung der Kranken, sowie von der practischen Bildung der studirenden Theologen, zu entfernt liegt. Sollte der Hofrath H... diese Besorgniß von mir hegen, so würde derselbe sich im Irrthume befinden. Dagegen bitte ich a) daß, nach dem Exempel der vorigen ärztlichen Directoren, die sich niemals in die Führung noch Anordnung der Pastoralgeschäfte einmischten, das Pastoral-Institut, welches unabhängig vom medicinischen Institute bestehen kann, nicht gehindert werde; b) daß die geringen Dienste, welche die Abwartung des öffentlichen Gottesdienstes erfordert, z.B. Reinhaltung des Pastoralzimmers, Aufstellung der Kanzel, Aufhängen der Gesang-Tafel, Setzung der Stühle und Bänke, so wie bisher von den Dienstbothen des Hospitalles geleistet werden.

Ad Nro. 10 daß die Theilnehmer des Pastoral-Institutes nicht aus- und eingehen sollen, bitte ich um die Erlaubniß, die Art darzulegen, wie bisher der Krankenbesuch geführt wurde. Jedem der ordentlichen Mitglieder (denn die außerordentlichen Mitglieder predigen nicht, auch besuchen sie die Kranken nicht), wird ein bestimmter Kranker angewiesen, den er zu besuchen hat. Es wird ihm die Anzeige gethan, daß er seinen Besuch in den Stunden vornehmen müsse, wo die medicinischen Vorlesungen und Besorgungen geendigt sind, und wenn der Kranke selbst den Zuspruch ertragen kann. Es wird ihm freigelassen, ob er den Kranken einmal, oder 2mal, oder 3mal die Woche nach Maasgabe seiner übrigen Collegien besuchen will, so wie ihm freigestellt bleibt, ob er 6 Minuten oder auch wohl eine Viertelstunde mit dem dazu fähigen Kranken sich unterreden will. Die mehrsten studirenden Theologen, die am Ende ihrer Universitätjahre sehr mit Arbeit überhäuft zu seyn pflegen, besuchen ihren Kranken lieber einmal, als daß sie 2mal oder noch mehrere male dies lästige Geschäft übernehmen sollten. Es wären also 17 Mitglieder des Pastoralinstituts, welche wöchentlich einmal in der Regel ins Hospital kommen. Von diesen Besuchen fallen mehrere aus, wenn Kranke in der Zeit abgehen, da die Anweisung eines neuen Kranken einen Zwischen-Raum mehrerer Tage erfordert.

Wenn ich nachgeforscht habe, was und wie geredet worden ist, so haben die Kranken mir immer auf das herzlichste gedankt, daß sie durch den jungen Pastor (so nennen sie ihre Besucher) so sehr beruhigt und getröstet worden wären, und bitten stets von neuem, daß ihr Pastor doch bald und oft wiederkommen möge.

Wenn nun dieser Besuch der ordentlichen Mitglieder (denn Fremde dürfen nicht mitgebracht werden, auch nicht einmal die außerordentlichen Mitglieder) eingeschränkt oder aufgehoben werden sollte, so würde dadurch den Kranken selbst ihre zur bessern Wirkung der Arzneimittel so nöthige Erheiterung des Gemüths entzogen werden, so wie auch das Pastoral-Institut seines Zwecks, die practische Bildung der studirenden Theologen zu befördern, gänzlich verfehlen würde.

Ad Nro. 11 dieses nothwendige Gesetz wird jedesmal im Anfange des halben Jahres eingeschärft, nach den Gründen, welche in dem Compendium meiner Pastoraltheologie, Hälfte 2 Seite 63 und Hälfte 1 Seite 295 und 296 angegeben sind.

Ad Nro. 12 Da es unter den Kranken auch Leichtsinrige und Lasterhafte giebt, die nach ihrer Entlassung aus dem Hospitalle durch ihre Ausschweifungen in dieselben Krankheiten wieder gerathen, so ist es unumgänglich nothwendig, das Geschäft

der Willensbesserung mit dem Geschäfte der Tröstung zu verbinden. Einen lasterhaften Menschen bloß trösten zu wollen; würde gegen die ausdrücklichen Vorschriften unserer heiligen Religion seyn.

Dies sind meine Gegenvorstellungen, auf die ich unterthänig ersuche, eine hohe und geneigte Rücksicht zu nehmen. Nach meinen Überzeugungen müßte die Einrichtung des Pastoral-Instituts so bleiben, wie sie bisher von der hohen Landes-Regierung genehmigt worden ist. Dabei entstanden keine Collisionen so wie ich auch mit den vorigen Directoren, dem Professor Werdenburg und mit dem Professor Osiander nicht in die mindeste Collision gesetzt worden bin. Die neueren Modificationen hingegen dürften, da die Vertheilung und Führung und Anordnung der Pastoral-Geschäfte des Instituts von der Willkühr des ärztlichen Directors zu sehr abhängig gemacht wird, vielfache Collisionen veranlassen.

Da die hohen Oberen so gern Gründe anhören, und da das Beste der studirenden Theologen ihnen eben so sehr als das Beste der studirenden Mediciner am Herzen liegt, so hielt ich mich für verpflichtet, die Gründe unterthänig anzuzeigen, aus welchen sich ergibt, daß die neuern Modificationen des Pastoral-Instituts mir theils unmöglich zu erfüllen sind, wie z.B. bei Nro. 1 der Fall ist, theils gegen den Zweck des Pastoral-Instituts streiten.

Unterthänigst bitte ich daher um eine baldige, gnädige Remedur, die, was das Pastoral-Institut betrifft, es so läßt, wie es mir bei Uebertragung der Pastoral-Uebungen übergeben wurde. Da Ehre und Gewissen mir es verbieten, zu Abänderungen mich zu verpflichten, die theils unmöglich zu erfüllen sind, theils den Zweck des Pastoral-Instituts hindern, so würde ich sonst zu meinem Leidwesen genöthigt seyn, das Directorium das Pastoral-Institut niederzulegen.

Göttingen
den 14. November
1803

Unterthänig berichtet
von
D. Johann Friedrich
Christoph Gräffe.

Die Regierungsbehörde zeigte sich von Gräffes Rücktrittsdrohung wenig beeindruckt; ihre Antwort wurde schon zwei Tage später, am 16.11.1803 ausgefertigt. Diese ließ dem Adressaten unter den obwaltenden Umständen kaum eine andere Wahl als die, seine Ankündigung wahrzumachen.

"Dem Superintendenten Dr. Graeffe wird auf seine Vorstellung gegen das unterm 9ten d.M. festgesetzte Regulativ wegen der von dem Pastoralinstitute in dem akademischen Krankenhause anzustellenden Uebungen hiemit eröffnet:

1, daß, so nützlich auch die von dem Pastoralinstitute in dem gedachten Krankenhause angestellten Uebungen gehalten werden, doch bey einer Unvereinbarkeit zweyer Zwecke in ihrer ganzen Ausdehnung bey einer öffentlichen Anstalt, die Erreichung des einen Zweckes nöthigenfalls die Einschränkung des anderen erforderlich mache.

2, das akademische Hospital zuerst und hauptsächlich für den medicinischen Unterricht fundirt ist, die Behandlung der Kranken, die nothwendige Ordnung des Hauses eine Beschränkung derjenigen Personen die zu den Kranken gehen nothwendig macht und es am wenigsten jungen Studirenden, weil sie Theilnehmer des Pastoralinstituts sind, der Regel nach, frey stehen kann, außer dem Beyseyn des Direktors des Pastoralinstituts die Kranken zu besuchen.

3, werden sich die erforderlichen Ausnahmen von dieser Regel durch das gehörig zu beobachtende Einverständniß zwischen den Direktoren der beyden erwähnten Anstalten, leicht von selbst treffen lassen und wird gewiß, wenn ein Kranker den Besuch eines Mitgliedes des Pastoralinstituts wünscht, die Erlaubniß dazu nicht anders als aus den triftigsten Gründen verweigert werden; So wie auch die gütliche Uebereinkunft

Maureen Junker-Kenny

Öffentliche Theologie in der pluralistischen Gesellschaft.

Programmatische Orts- und Aufgabenbestimmungen der nordamerikanischen Praktischen Theologie

Die Aufgabe der Bezeugung der christlichen Botschaft in der Moderne, d.h. unter den Bedingungen der segmentierten und säkularisierten, pluralistischen und (zumindest ansatzweise) multikulturellen Gesellschaft stellt sich für das Christentum in den U. S. A. und im deutschsprachigen Raum gleichermaßen. Welche Herausforderungen für die Praxis der Kirchen und welche Anforderungen an die theologische Reflexion sich aus dieser Situation ergeben, sollte für beide Seiten von Interesse sein. Was die Ebenen der praktischen Vermittlung betrifft, so hat sich die deutschsprachige Theologie als durchaus rezeptionsfreudig gezeigt: So sind die Hirtenbriefe der nordamerikanischen katholischen Bischöfe zu Fragen der Wirtschaft und des Friedens, die aus verschiedenen Konsultations- und Beratungsprozessen mit den Gläubigen hervorgingen, als Dokumente eines neuen, zumal in der Katholischen Kirche unerhörten Verhältnisses von Bischöfen und Kirchenvolk als beispielgebend gewürdigt worden. Auch die bahnbrechenden Ansätze klinischer Seelsorge, aktuelle Theorien der Glaubensentwicklung und Klassiker der feministisch-theologischen Bewegung haben in die deutschsprachige Diskussion Eingang finden können. Demgegenüber hat sie sich in Grundlegungsfragen bislang jedoch als eigentümlich selbstgenügsam erwiesen: Die im engen Dialog von Systematischer und Praktischer Theologie und in Auseinandersetzung mit der deutschsprachigen Literatur geführten amerikanischen Debatten um das Selbstverständnis Praktischer Theologie in der modernen Gesellschaft sind, so erhellend sie für ihre Grundprobleme auch hierzulande wären, in der Literatur bisher wenig beachtet worden. Veranstaltungen wie das gemeinsame Symposium amerikanischer und deutschsprachiger Praktischer Theologen, das im Juni 1990 in Blaubeuren stattfand, sind darum ein hoffnungsvolles Zeichen.¹

Das Konzept einer "öffentlichen Theologie", das den Bedingungen der pluralistischen Kultur und dem Pluralismus der Christentumstraditionen selbst Rechnung trägt, hat der katholische Fundamentaltheologe David

¹ Vgl. dazu den Kongreßbericht von Friedrich Schweitzer, *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Bericht über ein internationales Symposium*. In: *Theologia Practica* 26 (1991) 48-57.

Tracy entworfen. Die "wechselseitig kritische Korrelation", die zwischen Christentum und gegenwärtiger Kultur besteht, muß auch in der Praktischen Theologie realisiert werden (1). Wie aber sieht es in dieser Disziplin angesichts so anspruchsvoller Aufgaben wirklich aus? Ihre eigentliche Befreiung von der Vormundschaft ihrer Hilfswissenschaften und die Erweiterung über das "klerikale Paradigma" hinaus hat sie noch vor sich. Wie aber, wenn die Praktische Theologie nicht für sich zu kurieren wäre, sondern an der im Lauf der Christentumsgeschichte fortgesetzten Verengung des Begriffs der Theologie insgesamt partizipiert (2)? Wie ist ihr Spezifikum dann zu bestimmen, wenn die Theologie als ganze ihren konstitutiven Bezug zur Praxis des Glaubens wiedergewinnt? Die historischen und systematischen Untersuchungen des evangelischen Systematikers Edward Farley zum Begriff der Theologie selbst und ihrer einzelnen Disziplinen, die im amerikanischen Kontext einschlägig sind, hat die deutschsprachige theologische Literatur bisher wenig rezipiert (3). Die offenen Fragen dieses Diskussions- und Klärungsprozesses zwischen Systematischer und Praktischer Theologie und die blinden Flecken der amerikanischen Diskussion, die sich vom anderen, "kontinentalen" Ufer des Atlantik mit seinen anderen philosophischen und theologischen Traditionen aus zeigen, werden abschließend benannt (4).

1 Das Christentum im Zeitalter des Pluralismus

Wie erklärt sich die Konjunktur des Begriffs "Pluralismus" in der amerikanischen theologischen Literatur, wenn die Sache an sich keineswegs neu, sondern die Tatsache unterschiedlicher Einstellungen und Lebensformen, Perspektiven und Optionen schon seit langem zu beobachten und im christlichen Kontext bis in die Heilige Schrift des Christentums selbst zu verfolgen ist? Neue Bedeutung gewinnt die Erfahrung der Pluralität eben dadurch, daß sie zur Kennzeichnung der Gegenwart eingesetzt wird. Neu ist ihr Erschließungscharakter, ihr Aufstieg zu einem Markenzeichen der Moderne. "Das Erscheinen eines Begriffs bedeutet, daß er wichtig geworden ist, um die Wirklichkeit zu benennen, um darauf zu bestehen, daß sie in Rechnung gestellt wird. 'Pluralismus' heißt heute etwas anderes als seine älteren Vettern 'Indifferentismus' oder 'Toleranz'. 'Pluralismus' meint, daß der Gesellschaft etwas Wichtiges widerfahren ist, daß nämlich die seit jeher bestehende Wirklichkeit fundamentaler Unterschiede zwischen Menschen und Kul-

turen zu einem hervorstechenden Zug geworden ist, der unsere Aufmerksamkeit verlangt².

Die pluralistische Wirklichkeit stellt neue Anforderungen sowohl an die Praxis der christlichen Kirchen als auch an ihre Theologie. David Tracy hat in Antwort auf die neue Situation sein Modell der "wechselseitigen kritischen Korrelation" von Christentum und Kultur entwickelt³. Als "revidiertes Korrelationsmodell" bezeichnet er es deshalb, weil es über die klassische, von Paul Tillich entwickelte Bestimmung des Verhältnisses von christlichem Glauben und säkularer Kultur, Theologie und Philosophie hinausgeht. Statt die im gesellschaftlichen Leben der Gegenwart erkennbaren Fragen nach Sinn auf die Antworten aus der christlichen Offenbarung zu beziehen, gesteht Tracy es beiden Seiten zu, Fragen und Antworten zu entwickeln. So tritt die Theologie in einen Dialog mit Philosophie, Psychologie und anderen Wissenschaften des Menschen von sich selbst, in dem sich beide Seiten kritisch befragen: Die christliche Theologie setzt sich mit den Bestimmungen des Menschseins in den Humanwissenschaften auseinander; diese untersuchen die christliche Tradition auf ideologische und repressive, aber auch humanitätsfördernde Elemente. Für das Christentum bedeutet die Situation der Vielzahl und des "Konflikts der Interpretationen" (P. Ricoeur) nach außen den Zwang zur Begründung seiner Normen und Lebensentwürfe in einer "öffentlichen Theologie". Nicht weniger ist es jedoch in bezug auf die eigene Tradition zur kritischen Prüfung verpflichtet, und dies auch aus innertheologischen Gründen: Eine "Hermeneutik der Kritik und des Verdachts"⁴ wird durch die "mystischen und prophetischen Züge in der christlichen Tradition" ebenso wie durch die Einsicht gefordert, daß "jede Eröffnung von Wahrheit in einem klassischen Zeugnis der Kultur zugleich ein Verbergen ist"⁵.

² Lewis S. Mudge/James N. Poling (Eds.), Editors' Introduction. In: dies., Formation and Reflection. The Promise of Practical Theology, Philadelphia 1987, xiii-xxxvi, xx.

³ David Tracy, Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope, New York 1987.

⁴ Vgl. P. Ricoeur, Die Interpretation. Versuch über Freud, Frankfurt 1974, 45-49.

⁵ David Tracy, The Foundations of Practical Theology. In: Don S. Browning (Ed.), Practical Theology. The Emerging Field in Theology, Church, and World, San Francisco 1983, 61-82, 70. Die Aufgabe der Hermeneutik sieht Tracy mit P. Ricoeur in Korrektur des Entwurfs von Hans-Georg Gadamer darin, sich nicht nur um die Wiedergewinnung einer Tradition zu bemühen, sondern zugleich um ihre Kritik: "Wenn jeder Klassiker und jede klassische Tradition radikal doppeldeutig und niemals unschuldig und rein sind, dann muß die Hermeneutik selbst eine Hermeneutik der Rettung wie der Kritik und des Verdachts sein... Wenn wir vermuten, daß unsere Klassiker nicht nur einfache Fehler, sondern systematische Verzerrungen in

Mit dem kritischen Korrelationsmodell Tracys ist also noch nicht vor-entschieden, daß es sich beim Verhältnis von Christentum und Kultur stets um eins der Entsprechung handelt. Er sieht als Möglichkeiten Fälle von Identität, von Analogie (Ähnlichkeit mit Differenzen) und von radikaler Nichtidentität vor, wie sie im ersten Beispiel die liberale Theologie, im zweiten die Methoden der Klinikseelsorge und im dritten feministische und Befreiungstheologien verkörpern. Die Einwände der Ideologiekritik, die Rebecca Chopp vorbringt, sind dennoch ernstzunehmen: Der Begriff "Pluralismus" sei selbst ein ideologisches Artefakt des liberalen Optimismus; das liberal- revisionistische Korrelationsmodell mit seiner Basis in der bürgerlichen Religion erreiche, indem es bestimmte Erfahrungen privilegiere und andere marginalisiere, nur eine Versöhnung von menschlicher Erfahrung und Wirklichkeit im Begriff⁶. Tracy besteht demgegenüber darauf, daß "nichts im Korrelationsmodell eine 'liberale' Lösung vorgibt. Es besteht nur die... durch und durch theologische Maßgabe,... daß die Theologin oder der Theologe aufgrund des theologischen Charakters des Unternehmens aufzeigen muß, wie man die Tradition und wie man die gegenwärtige Situation deutet und wie sich beide Interpretationen zueinander verhalten: entweder als bedeutungsidentisch oder als analog oder als radikal nicht-identisch."⁷

Tracy unterscheidet die drei Disziplinen Fundamentaltheologie, Systematische Theologie und Praktische Theologie. Jede muß eigene öffentliche Kriterien für ihre Wahrheitsansprüche entwickeln und den Begriff der Theologie in ihrem Bereich konkretisieren: "Theologie ist die Disziplin, die wechselseitig kritische Korrelationen zwischen der Bedeutung und Wahrheit einer Interpretation des christlichen Glaubens (the Christian fact) und der Bedeutung und Wahrheit einer Interpretation der gegenwärtigen Situation formuliert"⁸.

Auf die Praktische Theologie hin konkretisiert lautet das Ziel: "Praktische Theologie gewinnt ihren öffentlichen Charakter, indem sie als explizit theologische Ethik Praxiskriterien für menschliche Trans-

sich tragen (wie Rassismus, Sexismus, Elitismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung),... dann ist jede kritische Theorie (... Lonergan, Freud, Dewey, Marx oder die feministische Theorie) nicht nur angemessen, sondern notwendig für die Hermeneutik selbst" (D. Tracy, *Practical Theology in the Situation of Global Pluralism*. In: Mudge/Poling, *Formation* 139-154, 143).

⁶ Vgl. Rebecca S. Chopp, *Practical Theology and Liberation*. In: Mudge/Poling, *Formation*, 120-138, 120f.

⁷ D. Tracy, *Global Pluralism*. In: Mudge/Poling, *Formation*, 139f.

⁸ D. Tracy, *Foundations*. In: Browning, *Practical Theology*, 62.

formationsprozesse⁹ und "Modelle der Transformation"¹⁰ für die öffentliche Diskussion entwickelt. Die entsprechende Definition der Praktischen Theologie, in der wieder das irreduzible Moment der entwerfenden Deutung zum Ausdruck kommt, lautet: "Praktische Theologie ist die wechselseitig kritische Korrelation der interpretierten Theorie und Praxis des christlichen Glaubens und der interpretierten Theorie und Praxis der gegenwärtigen Situation"¹¹.

Dabei geht es letztlich darum, aus der in der Auseinandersetzung mit anderen humanwissenschaftlichen Zugängen erarbeiteten Analyse einer Praxissituation begründete Handlungsentwürfe zu entwickeln.¹² Zentral ist für Tracy die theologische Forderung nach Begründbarkeit¹³ nicht nur aufgrund der Legitimationsbedingungen in der pluralistischen Gesellschaft, sondern auch aus aufklärerischem Interesse: Das Ziel einer menschenwürdigen Gesellschaft ist nur mit Hilfe einer "Wiederbelebung des öffentlichen Raums" zu erreichen, die sich der Rückverlagerung wichtiger Entscheidungsprozesse in eine von technologischer Vernunft beherrschte Expertenkultur widersetzt.¹⁴ Eine direkte Anwendung und Weiterentwicklung von Tracys systematisch-theologischer Konzeption in der Praktischen Theologie findet sich bei seinem Universitätskollegen Don Browning.¹⁵ Mit James und Evelyn Whitehead erweitert er Tracys zwischen dem christlichen Zeugnis und den Fragen und Antworten der Gegenwart vermittelnden Korrelationsmodell um

⁹ a.a.O., 61.

¹⁰ a.a.O., 76.

¹¹ a.a.O., 76.

¹² Vgl. die vier Arbeitsschritte a.a.O., 76-81.

¹³ Vgl. ders., Global Pluralism. In: Mudge/Poling, 139-154, 139: "Praktische Theologie... ist eine Disziplin, die in jeder lokalen Situation den komplexen Bedürfnissen und Anforderungen der Kirche ebenso wie den sich ständig verändernden Anforderungen der gesellschaftlichen Ordnung gerecht zu werden sucht, indem sie zugleich - wie jede Theologie - für deren kritische intellektuelle Verpflichtungen Verantwortung trägt."

¹⁴ a.a.O., 83. Eine Wiederbelebung der öffentlichen Debatte, zumal um ethische Lebensmodelle, ist auch deshalb vonnöten, weil "der öffentliche Raum von einem irrationalen Dezisionismus über rein private Lebensvorstellungen beherrscht wird." a.a.O., 75.

¹⁵ Don S. Browning, Pastoral Theology in a Pluralistic Age. In: ders. (Ed.), Practical Theology, 187-202. ders., Practical Theology and Religious Education. In: Mudge/Poling, Formation, 79-102. ders., Methods and Foundations for Pastoral Studies in the University. In: Adrian M. Visscher (Ed.), Les Etudes Pastorales à l'Université. Perspectives, Méthodes et Praxis, Ottawa 1990, 49-65. ders., Auf dem Wege zu einer Fundamentalen und Strategischen Praktischen Theologie. In: K.-H. Nipkow/D. Rössler/F. Schweitzer, Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart, Gütersloh 1991, 21-42.

einen dritten Pol: die persönliche Erfahrung, mit der die Rolle der Subjektivität, die sich ihren Standpunkt erarbeitet, eigens verankert wird.¹⁶ Es geht um die "korrelative Interaktion zwischen christlicher Tradition, dem Subjekt und der Situation."¹⁷ Wie für Tracy muß im übrigen auch für Browning die Praktische Theologie den Kriterien genügen, "kritisch, öffentlich und in einer Theologischen Ethik begründet" zu sein, die die "Normen für menschliches Handeln und menschliche Erfüllung" entwirft.¹⁸

Doch wie verhalten sich solche im theoretischen Höhenflug projektierten Orts-, Aufgaben- und Zielbestimmungen zur tatsächlichen Befindlichkeit der Praktischen Theologie, wie sie an den Universitäten gelehrt wird? Tracys Entwurf stellt eine Antwort auf die erkannten Defizite dieses Brückenfachs dar, dessen Funktion darauf beschränkt worden war, Inhalte systematisch-theologischer Theorie in die "Praxis" zu vermitteln. Was sind die Mängel dieser Disziplin, und worin liegen sie begründet?

2 Fremdbestimmt und klerikal verengt: Die Praktische Theologie auf der Suche nach Einheit und Praxis

Der evangelische Systematiker Edward Farley sieht den gegenwärtigen Zustand der Praktischen Theologie als Ergebnis einer Entwicklung, die die Theologie als ganze betrifft. Seine "historisch narrative" Rekonstruktion der Geschichte der theologischen Enzyklopädie ist von der "konstruktiven These" geleitet, daß "'Theologie' als Einheit, Gegenstand und Ziel der Ausbildung von Amtsträgern verschwunden ist und daß dieses Verschwinden mehr als alles andere den problematischen Charakter dieser Ausbildung als Studiengang begründet"¹⁹. Farleys Analyse liegt eine dreifache Unterscheidung im Begriff "Theologie" zugrunde: Die primäre Form ist das dem Glauben ursprünglich mitgegebene reflexive Element, durch das Theologie als "Habitus" zum Glau-

¹⁶ James D. Whitehead, *The Practical Play of Theology*. In: Mudge/Poling, *Formation*, 36-54, 37f. J. u. E. Whitehead, *Method in Ministry: Theological Reflection and Christian Ministry*, San Francisco 1981.

¹⁷ Mudge/Poling, *Editors' Introduction*, xxix.

¹⁸ Don S. Browning, *Practical Theology*, a.a.O., 79-102, 80. Browning weist zu Recht auf die praktische Bedeutung der philosophischen Ausweisbarkeit theologischer Ausdrücke hin. So bedürfen Kernbegriffe christlicher Theologie wie "Liebe" und "Gerechtigkeit" weiterer Bestimmung angesichts der Vielzahl von Definitionen und kontroversen Debatten. Welche Unterscheidungen man trifft, macht einen "praktischen Unterschied in der Art, wie ein solches Prinzip tatsächlich verwendet wird." a.a.O., 86.

ben gehört; die zweite ist die "Wissenschaft", die sich in verschiedenen Disziplinen realisiert, und die dritte, Theologie als "Fakultät", die Organisationsform des universitären Studiums.²⁰ Verschwunden, d.h. in der zweiten und dritten Form aufgegangen ist demnach die erste, von allen Gläubigen praktizierte Grundform von Theologie, das existentiell-personale Moment reflektierter gläubiger Praxis.

Der Verlust der ursprünglichen Dimension von Theologie schlägt sich bezüglich der Praktischen Theologie in zwei sukzessiven Reduktionen nieder: Im ersten Schritt differenziert sich die Theologie, die sich zuvor aufgrund ihrer Ausrichtung auf das durch Gott bereitete Heil insgesamt als praktisch verstand, in einen spekulativen und einen praktischen Teil; im zweiten Schritt wird die den Bereich der Moraltheologie mit umfassende Praktische Theologie auf kirchliche Tätigkeiten eingeeengt. Das Ergebnis dieses von der Epoche des Thomas von Aquin bis zur Zeit Schleiermachers reichenden Prozesses ist, daß Praxis kein "immanentes Moment der Theologie selbst" mehr ist.²¹

Das gegenwärtige Bild der Praktischen Theologie rührt somit zum einen von der im 19. Jahrhundert erfolgten "Klerikalisierung" her, mit der sie endgültig von der gelebten Glaubenspraxis getrennt und auf die Anleitung des beruflichen Handelns der hauptamtlichen Kirchenvertreter reduziert wird.²² Dazu tritt in diesem Jahrhundert die Tendenz zur Verwissenschaftlichung, die die Subdisziplinen der Praktischen Theologie erobert.²³ Die resultierende Spezialisierung, die mit Hilfe der Be-

¹⁹ Edward Farley, *Theologia. The Fragmentation and Unity of Theological Education*, Philadelphia 1989, ix.

²⁰ *Theology and Practice Outside the Clerical Paradigm*. In: Browning (Ed.), *Practical Theology*, 21-41, 22-28.

²¹ Vgl. die Kurzfassung der in "Theologia" ausführlich behandelten Entwicklung in ders., *Interpreting Situations: An Inquiry into the Nature of Practical Theology*. In: Mudge/Poling, *Formation*, 1-26, 7.

²² Obwohl Schleiermacher als der grundlegende programmatische Verfechter dieses Prozesses gilt, ist die Reinform des klerikalen Paradigmas Farley zufolge erst bei I.A. Dorner zu greifen: Da Schleiermacher die "Regeln" zur Ausübung des Kirchenregiments zum Gegenstand der Praktischen Theologie erklärt, die ihrerseits von der Bestimmung des Wesens des Christentums abhängen, bleibt ein hermeneutischer Spielraum. Vgl. ders., *Clerical Paradigm*. In: Browning, *Practical Theology*, 32. Zu Dorner vgl. ders., *Theologia*, 106 und 119, Anm. 21.

²³ Farley veranschaulicht den Differenzierungs- und Diversifizierungstrieb der Wissenschaft mit folgendem eingängigen Vergleich: "Es scheint eine Art Parkinsonsches Gesetz im Wachstums- und Reifungsprozeß eines Forschungsfeldes zu einer Wissenschaft wirksam zu sein. Es ist ein Gesetz der Zerstreung und basiert auf einer Art Entelechie, die die korporativen und kognitiven Unternehmungen der akademischen Klasse erwartet. Das Gesetz lautet, daß jedes kognitive Vorhaben, das von der Wissenschaft, die es geboren hat, unabhängig werden kann, dies auch

zugswissenschaften voranschreitet, ist zweischneidig: Die psychologisch informierte Seelsorge und die rhetorisch gewiefte Homiletik werden mangels eigener Kriterien von ihren Hilfswissenschaften zunehmend abhängig, und die Einheit der Praktischen Theologie als Disziplin geht in der fortschreitenden Zersplitterung vollends verloren. Farleys Resümee beider Entwicklungsstränge geht dahin, daß die Praktische Theologie mangels innerer Einheit keine Disziplin, sondern ein "Aggregat" fremdbestimmter Techniken darstellt und nur noch als "Oberbegriff" oder "Katalogtitel" fungiert. Ihren Wissenschaftscharakter hat sie von ihren Bezugswissenschaften geliehen, unter deren Joch sie damit gerät.²⁴ So zeichnet sie sich aus durch "die Kombination einer funktionalistischen Grundeinstellung, die Aufgaben und Aktivitäten für ihren Kern hält, mit einer oder zwei außertheologischen Disziplinen, die den Aspekt der Gelehrsamkeit beisteuern"²⁵.

Eingebüßt hat die Praktische Theologie auf dem Weg in die Professionalisierung und Spezialisierung gerade die "explosiven" Momente des Glaubens: Sie überläßt "all jene gemeinschaftlichen und individuellen Glaubenselemente, die möglicherweise explosive Praxisdimensionen aufweisen, der unangewandten, theoretisch bleibenden, akademischen Seite des Studienplans." Mit dem Verlust der "Habitus"-Dimension ge-

... tun wird. In diesem Gesetz finden wir die Geschichte moderner theologischer Ausbildung. Das Leben sogenannter akademischer Disziplinen ist dem menschlichen Reifungsprozeß nicht unähnlich. Im Anfangsstadium lebt das Forschungsfeld, vielleicht von Unruhe geprägt, in der Abhängigkeit von der Elternwissenschaft. Dann kommt die Adoleszenzkrise, in der ihm daran liegt, auf eigenen Füßen zu stehen. Schließlich zieht es im Erwachsenenalter von zu Hause aus, um als unabhängige Disziplin zu leben. Hin und wieder wird es sich von seiner Familie etwas leihen, aber nur, wenn es sich seiner Unabhängigkeit sicher ist. Wie die meisten Erwachsenen mag auch die flügge gewordene theologische Disziplin nicht allein leben. Deshalb ist sie auf der Suche nach einem Wohnungsgenossen, einer Hilfsdisziplin wie Rhetorik, Psychologie, Phänomenologie, Linguistik, usw. Im Lauf der Zeit wird sie vielleicht so abhängig von der Hilfswissenschaft, daß es zur Eheschließung kommt (wie zwischen Seelsorge und Psychologie). Andererseits kann die Beziehung auch nur eine Affaire sein (wie sie die Theologie zur Zeit mit dem Dekonstruktivismus hat). Die Richtung der Entelechie ist eindeutig, nämlich, die der Unabhängigkeit von der ursprünglichen Matrixwissenschaft. Ist die Unabhängigkeit einmal gewonnen, sucht die junge Erwachsene sich jede Art von Unterstützung zu verschaffen, um ihre Unabhängigkeit zu sichern - jährliche Konferenzen, Drittmittelforschung und eine unabhängige Struktur in der Universität." *Interpreting Situations*. In: Mudge/Poling, *Formation*, 21f., Anm. 16.

²⁴ ders., *Clerical Paradigm*. In: Browning, *Practical Theology*, 34f. "Praktische Theologie wird zuletzt eine Zusammenstellung weitgehend voneinander unabhängiger Studien, die von ihren Satellitenwissenschaften so kontrolliert werden, daß sie den Zugang zu ihren eigenen Kriterien verloren haben." Vgl. auch ders., *The Fragility of Knowledge. Theological Education in the Church and the University*, Philadelphia, 107.

hen die personal-existentialen, aber auch die soziale und politische Seite, die konkrete historische Situation ebenso wie die ekklesiale Dimension der Glaubensgemeinschaft verloren.²⁶

Farleys zugespitzte Kritik an einer Praktischen Theologie, die nur noch die "Marketing-Abteilung der 'eigentlichen', nämlich der biblischen, historischen oder systematischen Theologie" zu sein scheint²⁷, erscheint mir aus folgenden Gründen diskussionswürdig: Zum einen setzt er von einer übergeordneten Perspektive aus an, um die vielbeklagten Mängel der Praktischen Theologie²⁸ als Ergebnis eines tiefergehenden Prozesses systematisch zu erklären. Zum anderen beharrt er auf einem ursprünglich reflexiven Moment des Glaubens, der auch in seinem praktischen Vollzug nicht z.B. als "Vertrauen", sondern erst als "gewußtes Vertrauen" zureichend beschrieben ist. Dieses implizierte Moment der Stellungnahme zu sich selbst stellt einen Ansatzpunkt für die philosophische Reflexion dar.²⁹ Indem er von neuem als Gegenstand aller (anthropologisch gewendeten) Theologie und als spezielle Aufgabe ihrer praktischen Disziplin die als "Habitus" praktizierte Rede von Gott im gelebten, reflektierten Glauben erschließt, löst er ein weiteres Desiderat theologischer Forschung ein, die ihren notwendigen Bezug auf die Praxis des Glaubens zwar oft betont, aber kaum erforscht.

3 Praktische Theologie als Hermeneutik der Praxis des Glaubens

Eine fruchtbare Entwicklung kann die Praktische Theologie Farley zufolge nur dann nehmen, wenn sie sich als "Hermeneutik der Praxis des

²⁵ a.a.O., 33.

²⁶ Vgl. a.a.O., 30f.

²⁷ So L.S. Mudge und J.N. Poling in ihrem Nachwort: Editors' Epilogue. In: *Formation*, 155-164, 157.

²⁸ Dazu gehören u.a. ihre "Zusammenhanglosigkeit und Bruchstückhaftigkeit" (Mudge/Poling, xxii), die auch von ihr nicht überbrückte "Kluft zwischen dem Theologiestudium und den Bedürfnissen der Gemeinde" (a.a.O.), der "reine Lippendienst, der dem *sensus fidelium* erwiesen wird" (Groome, a.a.O., 57). Die jeweiligen Kritikpunkte spiegeln die unterschiedlichen Erwartungen, die an das Fach gerichtet werden und sind sicher nicht alle in einem Modell zu erfüllen. Farleys Grundthese bietet jedoch die Möglichkeit, sich darüber auseinanderzusetzen, welche Erwartungen zu Recht an die Theologie und an die Praktische Theologie zu richten sind.

²⁹ In knapper Form wird diese Korrelation ausgeführt in ders., *Systematische Theologie in einer systemfeindlichen Zeit*. In: Johannes B. Bauer (Hg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz 1985, 95-125, bes. 110-118.

Glaubens³⁰ versteht. Die Praxis, die sie reflektiert, ist nicht in erster Linie das professionelle Handeln der Hauptamtlichen, sondern das "welttransformierende Handeln" der Christen. Sie thematisiert das spannungsvolle Verhältnis der "Verfaßtheit in politische Situationen zu der erlösenden Gegenwart", die die Kirche darstellen soll. Die pastoralen Tätigkeiten im engeren Sinn sollen so "im weltverwandelnden Aspekt der Ekklesia" begründet werden.

Das Programm der Praktischen Theologie, das Farley skizziert, soll dem Versäumnis abhelfen, "die situative Verfaßtheit des Glaubens" zu thematisieren. Unter dem Einfluß des bislang vorherrschenden einlinigen Anwendungsmodells von Theorie auf Praxis habe alle Aufmerksamkeit den zu vermittelnden Texten, kaum aber den Situationen selbst gegolten.³¹ Ihrer Erschließung dienen folgende vier Schritte³²: Der "Beschreibung der bestimmten und konstitutiven Züge" der Situation folgt das Bemühen, "verborgene, bisher unterdrückte Aspekte zu decouvrieren", z.B. den in Kirchen- und Gemeindestrukturen latenten Rassismus oder den strukturellen Ausschluß von Frauen. Der dritte Schritt sucht die einzelne Situation aus dem größeren Kontext zu begreifen, z.B. Veränderungen im Stadtviertel der Gemeinde mit Analysen rassistischer Wanderungsbewegungen wie dem Zug der weißen Mittelklasse in die Vorstädte zu verbinden. Der vierte Schritt dient der theologischen Interpretation der in ihren Tiefenstrukturen und ihren größeren Bezügen erhellten Situation: Der situationsimmanente Anspruch auf Antwort wird unter die theologischen Vorzeichen der Möglichkeit korrigierten oder erlösenden Handelns gestellt.³³

Seine Anforderungen an die Praktische Theologie faßt Farley in zwei Prinzipien zusammen: "Das erste Prinzip fordert eine Praktische Theologie, die umfassend genug ist, verschiedene Praxisfelder in sich und in ihrem Verhältnis zueinander zu behandeln. Das zweite Prinzip fordert eine Praktische Theologie, die diese Praxisfelder von einer allgemeinen Bestimmung und Hermeneutik von Praxis als solcher aus angeht. Eine moderne Praktische Theologie... korrigiert alle Ansätze, die das ganze Feld mit nur einem Praxisbereich (wie z.B. den Tätigkeiten der Amtsträger) identifiziert. Sie korrigiert sie, indem sie die verschiedenen Pra-

³⁰ Vgl. ders., *Interpreting Situations*. In: Mudge/Poling, *Formation*, 1-26, 7. Folgende Zitate a.a.O., 8-11.

³¹ a.a.O., 1f.

³² Vgl. zum folgenden a.a.O., 12-14.

³³ Vgl. zur Zusammenfassung a.a.O., 17f.

xisbereiche zueinander und zu einer umfassenden Praxishermeneutik in Beziehung setzt.³⁴

Farleys grundlegende Kritik am Verlust der "Habitus"-Dimension in der Theologie ist im praktisch-theologischen Bereich weit rezipiert worden, so u.a. von D. Browning, J. Fowler³⁵ und R.L. Maddox.³⁶ Ein eigenes Modell "Praktischer Hermeneutik" hatte zuvor schon C.E. Winquist entwickelt.³⁷ L.S. Mudge sucht, angeregt durch S. Hauerwas' Gedanken eines sich als "community of character" darstellenden Christentums und kritisch gegenüber der s.E. individualistischen Verengung in Farleys Explikation, einzelne Gemeinden als Träger eines bestimmten christlichen "Habitus" zu identifizieren. Das "neue Verhältnis zu den Mächten dieser Welt", das in der Gottesknechtstradition und im Philipperbriefhymnus zum Ausdruck kommt, stellt für ihn eine wesentliche inhaltliche Bestimmung christlicher Praxis dar.³⁸

4 Kritik und offene Fragen

Die Insistenz auf der pluralistischen Gesellschaft als Rahmen kirchlichen Handelns und auf der Notwendigkeit philosophischer Vermittlung der christlichen Wahrheitsansprüche sowie die sie begleitende Dialogbereitschaft gehören zum Kern der vorgestellten Entwürfe. Aus dem deutschsprachigen Kontext heraus stellen sich jedoch Fragen bezüglich der Auswahl der philosophischen Dialogpartner. Angesichts der angelsächsischen empirischen Forschungstradition eröffnet die Entdeckung der hermeneutischen Basis auch der Naturwissenschaften und die Befreiung von der Vorherrschaft eines technologischen Vernunftbegriffs auch für die evangelische und katholische Theologie in den U.S.A. einen neuen Raum philosophischer Verständigung. Die europäischen Anleihen mit H.-G. Gadamer und P. Ricoeur als Kronzeugen der wiederentdeckten Hermeneutik sind unübersehbar. Es fällt aber auf, daß Tracy und mit ihm Browning in der Rezeption praktisch-

³⁴ a.a.O., 7.

³⁵ Vgl. z.B. James W. Fowler, *Faith Development and Pastoral Care*, Philadelphia 1988

³⁶ Randy L. Maddox, *The Recovery of Theology as a Practical Discipline*. In: *Theological Studies* 51 (1990) 650-672.

³⁷ Charles E. Winquist, *Practical Hermeneutics: A Revised Agenda for the Ministry*, Chico/Calif. 1980. Ders., *Re-visioning Ministry: Postmodern Reflections*. In: *Mudge/Poling, Formation*, 27-35.

³⁸ *Thinking in the Community of Faith: Toward an Ecclesial Hermeneutic*. a.a.O., 103-119, 112-114.

philosophischer Traditionen sich im wesentlichen auf die Linie Aristoteles – Gadamer beziehen. Trotz der aktiven Kant-Diskussion in den U.S.A. (angestoßen v.a. durch J. Rawls) und des Anspruchs, normative Argumente vorzubringen, fällt die kritizistische Tradition in der amerikanischen Theologie viel weniger ins Gewicht. Zumindest würde sich anbieten, die vielzitierte Rolle der phronesis mit der der Urteilskraft bei Kant in Beziehung zu setzen. Bezeichnend für den eigentümlichen Wahrnehmungswinkel ist hier auch der amerikanische Vorwurf an Habermas (so Bernstein, wiederholt von Browning), Letztbegründungsversuche vorzunehmen.

Offene Fragen ergeben sich angesichts des zugestandenen Pluralismus im Christentum selbst: Sind die verschiedenen Ausdrucksversuche als "tolerable Übersetzungen" oder als "irreduzibler Pluralismus" aufzufassen, angesichts dessen sich die Frage erhebt, ob sich jede christliche Gemeinschaft nur noch als Erscheinung sui generis bezeichnen läßt? Wie verhalten sich Kontextualität und Identität des Glaubens zueinander?³⁹ Auch angesichts der Einsicht in die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs sind diese Fragen unabweisbar.

³⁹ So Mudge, a.a.O., 106.

Albrecht Krämer

Theologie als kirchliche Wissenschaft Bemerkungen zu einem vergangenen kirchlichen Richtungsstreit

I

In der "Christlichen Welt" war im Jahre 1900 ein kurzer Beitrag erschienen, den Gustav Krüger verfaßt hatte. Er hieß: "Die unkirchliche Theologie".¹ Krüger, 1886-1927 Kirchenhistoriker in Gießen, bezog sich in seinem Artikel auf einen Vortrag des Frankfurter Pfarrers Erich Foerster, den jener im selben Jahr in Gießen gehalten hatte ("Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900"²). Foerster hatte darin das Schlagwort von der 'unkirchlichen' Theologie aufgenommen und deren (anwesende und abwesende) Vertreter auf die möglichen Folgen aufmerksam machen wollen: darauf nämlich, "daß sich das Kirchentum immer mehr versteife, ja die Tendenz auf Rekatholisierung im Ausbau rechtlicher Formen dadurch verschärft werde."³

Krüger gab eine Erwiderung in Sachen 'unkirchlicher Theologie' und bezog Stellung zu dem in dem Ausdruck liegenden Vorwurf: zum einen bekräftigte er, daß er als Historiker in dem Prädikat 'unkirchlich' nichts für seine theologische Arbeit Ehrenrühriges erblicke. "Unkirchlich ist diese Arbeit, sofern sie schlechterdings und überall mit Maßstäben arbeitet, die gänzlich außerhalb der kirchlichen Sphäre gewonnen sind. Unkirchlich auch in dem Sinne, daß ich nirgends bei meiner Arbeit nach der Kirche frage: ob ihr meine Ergebnisse behagen oder nicht, ob sie ... durch meine ganze Arbeitsmethode sich geschädigt glaubt..."⁴ Krüger fuhr fort: "Ich möchte aber noch weiter gehen, und das ist mir sogar die Hauptsache: ich suche die eigentliche Aufgabe des akademischen Lehrers in Etwas, das die Kirche zunächst erschrecken muß. Unsere Aufgabe besteht in erster Linie in dem Berufe, Seelen zu gefährden."⁵ Und im einzelnen: "Sie" (die evang. Theologen und unter ihnen besonders die Vertreter der historischen Disziplinen) "erschüttern mit bewußter Absicht in ihren Zuhörern die naive Gläubigkeit, sie führen

1 ChW 14/1900, Sp. 804ff.

2 vgl. M. Rades Besprechung in ChW 14/1900, Sp. 812. Zur Bedeutung Foerstere vgl. J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, 1952, bes. S. 194ff.

3 so Krügers Zusammenfassung, a.a.O. Sp. 804f.

4 a.a.O. Sp. 805

5 dto.

sie in den Zweifel hinein, sie sind sich klar darüber, daß auf dem gefährlichen Wege, der zu der von den Schlacken der Überlieferung gereinigten Erkenntnis führt, mancher verloren gehen muß: kurzum, sie gefährden die Seelen."⁶

Für die Leser der "Christlichen Welt" waren solche Töne nicht ganz neu gewesen. Über die Folgen, die die Wissenschaft der Kirche zumutet, hatte Wilhelm Herrmann zwei Jahre zuvor geschrieben: "Wir haben es schon oft erfahren müssen, daß uns die Wissenschaft schmerzliche Verluste bereitet. Denn es thut weh, auf liebgewonnene Gewohnheiten in der Auffassung des Überlieferten verzichten zu müssen ... Wir müssen uns also darein fügen, daß die Wissenschaft immer wieder unsern Glauben gefährden wird ... Aber wenn wir christlichen Glauben haben, so werden wir hoffen, daß der Gott, der in der Person Jesu zu uns gesprochen hat, uns herausführen wird."⁷

Krügers Bemerkungen lösten erheblichen publizistischen Wirbel aus. Foren der Auseinandersetzung waren die "Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung" (AELKZ) und die "Christliche Welt" (ChW). Die AELKZ eröffnete den Streit mit dem (wie alle weiteren) ungezeichneten Artikel "Ein Bekenntnis aus dem Lager der 'unkirchlichen Theologie'".⁸ Der Schreiber beklagte sich über eine bisher nicht bekannte "Rücksichtslosigkeit gegen die Kirche und den kirchlichen Glauben"⁹ und auch darüber, daß der gesamte Bau der Kirche untergraben werde¹⁰. "... das Negative, was er vorbringt, genügt vollauf zu beweisen, daß die "unkirchliche" Theologie so, wie er sie vertritt und sicher noch andere mit ihm, eine "kirchenfeindliche" Theologie ist ..."¹¹ Am Ende wird mehr oder weniger verblümt die Kirche zum administrativen Einschreiten aufgerufen: "Gibt es in Staat und Kirche keine Mittel mehr, um dieser grenzenlosen, über alles Recht sich hinwegsetzenden Anarchie zu steuern? Man hat der Kirche abermals brutal den Handschuh hingeworfen. Es wäre zu wünschen, daß der Kampf endlich zum Austrag käme."¹²

⁶ a.a.O. Sp. 806

⁷ W. Herrmann, Die Erlösung durch Jesus Christus und die Wissenschaft, ChW 12/1898, Sp. 7

⁸ AELKZ 33/1900, Sp. 823ff.

⁹ a.a.O. Sp. 824

¹⁰ a.a.O. Sp. 825

¹¹ dto.

¹² a.a.O. Sp. 826

"Noch einmal die 'unkirchliche Theologie'"¹³ war die Stellungnahme überschrieben, die seitens der Großherzoglich-Hessischen Kirchenleitung Oberkonsistorialrat Walz abgab. Walz war bestrebt, der Situation die Dramatik zu nehmen. So kritisierte er zum einen an Krügers Plädoyer die "paradox klingende Bezeichnung, die wohl schlimmer lautet, als sie gemeint ist."¹⁴ Zum anderen wandte er ein, daß die negativen Aspekte theologischer Forschung und Lehre zu stark akzentuiert seien: "Man vermißt also in den Ausführungen des Herrn Verfassers die freudige Betonung des Positiven, was doch gerade das eigentlich Christliche ist."¹⁵ Für des Streit es nicht wert hielt Walz die Tatsache, "daß diese 'unkirchliche Theologie' nichts weiter sein will, als die weder dogmatisch, noch kirchenrechtlich oder kirchenpolitisch festgelegte, sich in stetem Wahrheitsdrange frei weiterentwickelnde Forschung. Das war ja nichts Neues, gilt vielmehr längst als protestantisch-wissenschaftliches Axiom."¹⁶ Dissens bestand nach der Meinung von Walz in der Frage, ob Krüger mit seiner Auffassung von 'Kirche' und 'kirchlicher Sphäre', denen er keinen Einfluß auf seine theologische Arbeit verstaten wollte, die Sache getroffen hatte. Walz' Diagnose: "Hier schwebt ... ein Etwas von Kirche vor, wo die Rechtsform mehr gilt als die Gewissensnorm, wo die menschlichen Gesetze und Ordnungen den Geist von oben hemmen oder ersticken, ... ein Etwas also, ... gegen das wir aber als echte Söhne der Reformation uns gar nicht ernstlich genug verwahren können."¹⁷

Die Entgegnung der AELKZ war abzusehen. Im Artikel "Ein kirchenregimentlicher Anwalt der unkirchlichen Theologie"¹⁸ goß sie Häm e über die Stellungnahme der Kirche und den Vertreter der Kirchenleitung. Als wollte sie die in Walz' Worten enthaltene Polemik gegen ihr Kirchenbild und -verständnis bestätigen, lautete ihre Reaktion: "Man war gespannt, was man in Darmstadt ... sagen, welche Schritte es" (das Kirchenregiment) "thun würde, um die Rechte der anvertrauten Kirche gegen diesen theologischen Anarchismus zu wahren ... Bis jetzt ist von offiziellen Schritten nichts bekannt geworden."¹⁹ "... so stehen wir vor einer der schmerzlichsten Erscheinungen: Ein Mann des Kirchenregiments tritt

¹³ ChW 14/1900, Sp. 930ff.

¹⁴ a.a.O., Sp. 930

¹⁵ a.a.O., Sp. 931

¹⁶ a.a.O., Sp. 930

¹⁷ a.a.O., Sp. 931

¹⁸ AELKZ 30/1900, Sp. 941ff.

¹⁹ a.a.O., Sp. 941

für eine Theologie ein und bekennt sich zu ihr, die auf die Zerstörung der Kirche Christi mehr oder weniger bewußt ausgeht."²⁰

In seiner "Erklärung"²¹, die Krüger an die Adresse der Kirchenleitung richtete, räumte er mißverständliche, unkluge Formulierungen betr. der Aufgaben des akademischen Theologen ein. Krüger korrigierte das überspitzt (und überhitzt) Vorgetragene dahin: "Unsere Aufgabe besteht in erster Linie in dem Berufe, unsere Schüler rückhaltlos zu der von den Schlacken der Überlieferung gereinigten Erkenntnis der Wirklichkeit zu führen, auch auf die Gefahr hin, ihre Seelen zu gefährden."²² Die mit dem umstrittenen Ausdruck 'unkirchliche Theologie' verbundene Vorstellung von Kirche hielt Krüger Walz gegenüber für treffend. "Ich dünke," schreibt Krüger, "wer sich in der Gegenwart mit offenem Auge umsieht, der stößt auf Schritt und Tritt auf dieses Etwas ... Nur im Gegensatz zu diesem Etwas hat der Ausdruck Sinn."²³ Zu recht konnte M. Rade in einer redaktionellen Notiz resümieren, daß "der Streit um die 'kirchliche' oder 'unkirchliche' Theologie an entscheidendem Punkte ein Streit um das Wort 'Kirche'²⁴ war (Rade zitiert zum Beweis aus einer nicht gedruckten Anmerkung Krügers, in der dieser um Beachtung bittet, "daß die folgenden Ausführungen *sich nur gegen die Kirche als eine rechtlich verfaßte, bestimmende Lehrsätze als verbindlich voraussetzende und für sie den Rechtsschutz in Anspruch nehmende Gemeinschaft richten, also der Begriff von Kirche zu Grunde gelegt ist, der jetzt in unseren Landeskirchen der gewöhnliche ist*"²⁵).

II

Die in und zwischen AELKZ und ChW ausgetragene Kontroverse brachte einmal die seit langem in Theologie und Kirche virulenten Probleme zum Ausdruck: umstritten und umkämpft waren die Frage nach dem (Selbst-)Verständnis der Kirche (im Zusammenhang der Frage nach ihrer – rechten – Verfassung) und die Frage nach dem (Selbst-)Verständnis der Theologie als Wissenschaft (unter Aufnahme der mit ihrer Annäherung an die historische Forschung gegebenen

20 a.a.O., Sp. 943

21 ChW 14/1900, Sp. 980

22 dto.

23 dto.

24 M. Rade, Zu den Verhandlungen über die kirchliche und unkirchliche Theologie, ChW 15/1901, Sp. 516

25 dto.

Probleme). Weiter brachte der Ablauf der Kontroverse an den Tag, daß die durch den Ausdruck 'unkirchliche Theologie' angezeigte Sache nicht nur eine, sondern mehrere Seiten hatte und daß es keineswegs von Anfang an klar gewesen war, was damit gemeint sein sollte, sondern erst im Verlauf des Streits Kontur gewann: der Fach-Kirchenhistoriker Krüger plädierte vehement dafür, Theologie voll und ganz im Kontext der zeitgenössischen Wissenschaften zu betreiben und veranschaulichte dies daran, daß er von der Absicht sprach, mit der er Theologie an der Universität lehrte: er will mit ihr und sie soll 'Seelen gefährden'.²⁶ Krüger schien damit den Streit noch weiter anfachen zu wollen. 'Unkirchliche Theologie' konnte (mußte?) als "Lösung"²⁷ gehört und als Aufruf zum Kampf gegen die Kirche aufgenommen werden.

Nach dem ersten Waffengang wurde deutlicher die Vorstellung von Kirche gesehen, die Krüger (im Namen der Theologie als Wissenschaft) bekämpfte, klarer wurde auch, daß er – wie etwa Herrmann (s.o.) – von den unbeabsichtigten, wiewohl unausweichlichen Folgen wissenschaftlicher Theologie für die Kirche handeln wollen und nicht von subjektiv mit ihr verbundenen Absichten. Durch Rades Schlußpunkt schließlich wurde einem bislang vernachlässigten Aspekt größere Beachtung geschenkt, der Frage nämlich, für welche Gestalt von Kirche Krüger (im Namen der Wissenschaft) stritt, wenn er die lehrgesetzliche bekämpfte. "Je unkirchlicher die Wissenschaft, umso besser für die Kirche, d.h. für eine Kirche, die nicht gewillt ist, sich auf der Vergangenheit angehörige Formen und Vorstellungen zu versteifen ..."²⁸ Den Dienst, den nicht nur die von ihm vertretene Disziplin, sondern die gesamte Theologie einer der Gegenwart verpflichteten Kirche erweisen sollte, sah Krüger darin, "den Studierenden fort und fort die Überzeugung zu predigen und in ihnen zu festigen, daß alle Formen und Vorstellungen des religiösen und kirchlichen Lebens nur einen relativen Wert haben ..."²⁹, so daß jeder dazu in stand gesetzt wird, später "den absoluten Wahrheitsgehalt des Evangeliums in solche Formen zu kleiden und so zu predigen, daß er ihn auch den gereiften Gliedern seiner Gemeinde nahe bringen kann."³⁰

²⁶ vgl. Anm. 6

²⁷ J. Gottschick, Die Entstehung der Lösung der Unkirchlichkeit der Theologie, ZThK 13/1903, S. 77ff. (vgl. auch Fr. Traub, Kirchliche und unkirchliche Theologie, dto., S. 39ff.)

²⁸ ChW 14/1900, Sp. 807

²⁹ dto.

³⁰ dto.

III

Krüger hat – sicher nicht mit letzter Klarheit – für eine Kirche gestritten, die ihr Leben aus der Nachbarschaft zur wissenschaftlichen Theologie und deren Ergebnissen heraus mitgestaltet. Er bekannte sich dazu, Anregungen aus einem seinerzeit stark beachteten – u.a. auch von E. Troeltsch und M. Reischle rezensierten³¹ – Werk erhalten zu haben, von C.A. Bernoullis Buch "Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie" von 1897.

Bernoulli erklärte die Streitigkeiten in der Theologie durch die falsche Handhabung der wissenschaftlichen (histor.-krit.) Theologie im Raum der Kirche. "Wie wären die beiden großen kirchlichen Hauptparteien der letzten fünfzig Jahre anders zu erklären als aus der Sympathie und der Antipathie angesichts der ... innerhalb der Kirche erwachenden kritischen Regungen?"³² Bernoulli plädierte für eine strikte Trennung der (von ihm so bezeichneten) wissenschaftlichen und der kirchlichen Theologie. Von dieser Trennung erwartete er in der Zukunft die Beendigung des Richtungsstreits in der Kirche: "Ist nun jedoch künftig diese kritische Theologie außerhalb der Kirche als eine in sich geschlossene wissenschaftliche Verwaltung tätig, so fällt auf Seiten der Kirche die liberale Theologie, als solche, dahin ... und fällt die konservative Theologie, als solche, dahin ..." ³³ Da Bernoulli davon ausging, "daß das Institut der Kirche ... an sich etwas Katholisches ist und daß das Protestantische einer Kirche lediglich darauf beruht, um einiges weniger katholisch zu sein, als die katholische"³⁴, so blieb für die kirchliche Theologie nur folgende Aufgabe übrig: "Die Umwertung der wissenschaftlichen Werte in kirchliche ist Sache der kirchlichen Theologie als ganzer."³⁵ Der theologische Betrieb und die Theologie Treibenden wären im Sinn einer Rangordnung klar voneinander geschieden, der Unterschied zeigte sich an ihren Beziehungen: "Immerhin findet eine Wechselbeziehung zwischen beiden nur insofern statt, als die kirchliche Abteilung die ihr genehmen Forschungsergebnisse der wissenschaftlichen Abteilung nach eigener Auswahl zur Bearbeitung übernimmt, nicht aber

31 vgl. Göttingische Gelehrte Anzeigen 160/1898, S. 425ff. (Troeltsch); ThR 1/1897-98, S. 619ff. (Reischle)

32 Bernoulli, S. 226

33 dto.

34 a.a.O., S. 183

35 a.a.O., S. 207

so, daß auch die wissenschaftliche Abteilung auf die kirchliche irgendwelche Rücksicht zu nehmen hätte."³⁶

Es ist augenfällig, worin sich Krüger von Bernoulli hat anregen lassen: den Gedanken der (von der Kirche) ungehinderten wissenschaftlich-theologischen Forschung hat er zustimmend aufgenommen. Dem Gesamtentwurf jedoch konnte er nicht folgen, galt doch der Basis – dem Kirchenverständnis – Krügers leidenschaftlicher Widerspruch.

IV

An das vergangene Rauschen im christlichen Blätterwald ist nicht in der Absicht erinnert worden, dadurch das ungezwungene Aufsuchen von Analogien in der Gegenwart zu ermöglichen. Interessant an jener vergangenen Kontroverse ist vielmehr ihr exemplarischer Charakter: der Streit (und dazu gehört auch der der Förmlichkeit entbehrende Ausgang) steht beispielhaft für Vollzug und Gestalt neuzeitlicher Theologie. Vor über zwanzig Jahren hat Dietrich Rössler Erscheinungsweise(n), Funktion(en), Aufgabe(n) und Struktur neuzeitlicher Theologie beschrieben und die These entfaltet, daß "ihre formale Logik überall dieselbe ist."³⁷ Für ihre Hauptzüge hat er die Begriffe der 'positionellen' und der 'kritischen Theologie' geprägt.

Am Anfang neuzeitlicher Theologie steht danach eine theoretische Einsicht: "die Unterscheidung von Theologie und Religion."³⁸ Die Folgen dieser Unterscheidung, "die Auflösung der Bindungen, in denen der einzelne, die Kirche und die Lehre zusammengeschlossen waren,"³⁹ führten zu der Aufgabe, die Beziehungen theoretisch neu zu konstituieren – nun unter dem Vorrang der Religion. "Theologie als Ausdruck der religiösen Subjektivität: das ist der Kern der positionellen Theologie"⁴⁰; zur theologischen Position wird dieser Ausdruck aber erst dann, wenn er "ein hinreichendes Maß an Zustimmung gefunden hat."⁴¹ Die Ausbildung theologischer Positionen geschieht freilich nicht selbstzwecklich, sondern: sie "hat das Ziel, in die Definitionen einzugehen, mit denen die Institution ihr Selbstverständnis formuliert. Positionelle Theologie ist

36 a.a.O., S. 225

37 Positionelle und kritische Theologie, ZThK 67/1970, S. 215ff

38 a.a.O., S. 218

39 dto.

40 a.a.O. S. 222

41 dto.

kirchliche Theologie.⁴² 'Kirchlichkeit' kann aber nicht mehr fraglos als Prädikat von Theologie ausgegeben werden, sondern nur noch positionell beansprucht und eben auch bestritten werden. Der Nachweis von 'Kirchlichkeit', "angesichts derer der Pluralismus hinfällig und der Streit beendet wird"⁴³, gehört als "Vorgang der Regression"⁴⁴ selbst zur Positionalität hinzu (vgl. Bernoullis Intention: die Abschaffung des theologischen Streits).

Der kritische Zug neuzeitlicher Theologie zeigt sich zuerst im Selbstbehauptungsinteresse der Positionen.⁴⁵ Ob – wie im Falle der AELKZ – das Verständnis von Kirche als einer Anstalt vertreten und verteidigt oder – so Krüger und die ChW – dieser Position eine 'unkirchliche' entgegengesetzt wird – immer drückt die Kritik das Interesse aus, "die Strukturen aufzudecken, die ihrer Bestreitung zugrunde liegen."⁴⁶

Der kritische Grundzug neuzeitlicher Theologie reicht aber noch weiter: über die Beförderung des positionellen Durchsetzungsinteresses hinaus geht es der Kritik darum, "die neuzeitliche Theologie als einen Prozeß" zu begreifen, "dessen Voraussetzungen erkannt und dessen Strukturen durchschaubar gemacht werden können."⁴⁷ Dies im Interesse, "Durchschaubarkeit als Befreiung und als Fortführung der Emanzipation zu begreifen, der sich die neuzeitliche Theologie verdankt"⁴⁸ und in der Konsequenz der theoretischen Vorordnung von Frömmigkeit und Religion (s.o.). Als Ausdruck dieser Kritik läßt sich die Bemühung lesen, die auf die eigene Durchsetzung fixierten Positionen auf gemeinsame Voraussetzungen und Probleme hinzuweisen (vgl. Rades 'Schlußwort' s.o.).

Repräsentant des kritischen Grundzugs neuzeitlicher Theologie ist nun auch die Kirche als Institution (vgl. die moderierend-moderate Stellungnahme der Hessischen Kirchenleitung, s.o.). Ihre kritische Beteiligung im Falle des Streits bestand ganz wesentlich darin, den Pressionen, die Verhältnisse eindeutig zu machen und also Partei zu ergreifen, standzuhalten.

42 a.a.O. S. 226

43 a.a.O. S. 227

44 dto.

45 a.a.O. S. 229

46 dto.

47 dto.

48 dto.

Die praktische Konsequenz des kritischen Grundzugs neuzeitlicher Theologie sieht Dietrich Rössler noch in einem weiteren: "Im kritisch begriffenen Interesse der positionellen Theologie würde es deshalb liegen, den Pluralismus zu sanktionieren und institutionell zu verankern."⁴⁹

In diese Dimension ist der vergangene kirchliche Richtungsstreit nicht vorgestoßen. So gesehen bleibt er ein Stück (strukturell) unvollständiger neuzeitlicher Theologie.

→ dann hilft zuweilen der Griff zur klassischen Literatur, mehr Licht ins Dunkle zu bringen. Entsprechend soll im folgenden die berühmte Gretchenfrage aus Goethes "Faust" – im öffentlichen Gespräch über Religion wie es scheint nach wie vor das zentralste Topos – dazu dienen, das Schicksal der Religion in der Moderne in unterschiedlichen theoretischen Varianten zu beschreiben.

Betrachtet man Margaretens Frage nach der Religion im religionssoziologischen Horizont, dann fällt nämlich auf, daß Goethe im Dialog in "Marthens Garten" auf Margaretens Frage an Faust:

"Nun sag, wie hast du's mit der Religion?" (3415)

Gretchen selbst auch gleich eine Antwort vorwegnehmen läßt:

"Du bist ein herzlich guter Mann,

Alein ich glaub, du hälst nicht viel davon." (3416-17)

Mit diesen Sätzen greift Goethe das Thema an, innerhalb dessen die Gebildeten – (spätestens) seit der Aufklärung – die Beziehung zwischen Religion und moderner Gesellschaft als Beziehung einer Unverträglichkeit wahrnehmen; in der Perspektive der "Säkularisierung" – des Religionsverlustes – vermutet das einfache Mädchen einen Dissens des hochgebildeten Mannes zur gesellschaftlich vorgegebenen Religion. Zugleich ist augenfällig, daß Margareta weiß, wovon sie spricht: Sie typisiert "Religion" im Sinne des gesellschaftlich ausdiffe-

⁴⁹ Dem Beitrag legt ein Beitrag vor der Jahresversammlung der Nationalen Forschungsprogramme 21 "Kulturelle Vielfalt und nationale Identität" am 26. Januar 1990 in Basel zugrunde. Der Vortrag diente der Präsentation des Teilprojekts "Konfessionelle Pluralität, diffuse Religiosität und kulturelle Identität in der Schweiz", das unter Leitung von Roland J. Campbell (Lausanne) und Alfred Dürren (St. Gallen) durch Claude Boway und die beiden Autoren bearbeitet wird. Die Daten stammen aus einer im Rahmen dieses Projektes durchgeführten Populationsumfrage der Schweizer Wohnbevölkerung im Jahre 1987/89, bei der 1215 Personen zwischen 15 und 75 Jahren aus allen Sprachregionen befragt wurden. Im Frühjahr 1992 erscheint eine Publikation der Ergebnisse unter dem Titel "Toujours en Suisse? Jeder ein Sonderfall?". Um den Vortrag zu befeuern zu können, sind Referenzen und polemische Hinweise auf ein Minimum beschränkt. Die vollständigen Daten sind bei der genannten Publikation verfügbar.

Michael Krüggeler und Peter Voll

Säkularisierung oder Individualisierung? Variationen zu "Faust" I, Vers 3415ff.

Wenn angesichts der realen Vervielfältigung religiöser Orientierungen und Aktivitäten auch die soziologischen Analysen von Religion in der modernen Gesellschaft vielfältig und folglich unbestimmt werden – dann hilft zuweilen der Griff zur klassischen Literatur, mehr Licht ins Dunkel zu bringen. Entsprechend soll im folgenden die berühmte Gretchenfrage aus Goethes "Faust" – im öffentlichen Gespräch über Religion wie es scheint nach wie vor *der* zitierfähige Topos – dazu dienen, das Schicksal der Religion in der Moderne in unterschiedlichen theoretischen Varianten zu beschreiben.¹

Betrachtet man Margaretens Frage nach der Religion im religionssoziologischen Horizont, dann fällt nämlich auf, daß Goethe im Dialog in "Marthens Garten" auf Margaretens Frage an Faust:

"Nun sag: wie hast du's mit der Religion?" (3415)

Gretchen selbst auch gleich eine Antwort vorwegnehmen läßt:

"Du bist ein herzlich guter Mann,

Alein ich glaub, du hältst nicht viel davon." (3416-17)

Mit diesen Sätzen gibt Goethe das Thema an, innerhalb dessen die Gebildeten – (spätestens) seit der Aufklärung – die Beziehung zwischen Religion und moderner Gesellschaft als Beziehung einer Unverträglichkeit wahrnehmen: In der Perspektive der "Säkularisierung" – des Religionsverlustes – vermutet das einfache Mädchen einen Dissens des hochgebildeten Mannes zur gesellschaftlich vorgegebenen Religion. Zugleich ist augenfällig, daß Margarete weiß, wovon sie spricht: Sie typisiert "Religion" im Sinne des gesellschaftlich ausdiffe-

¹ Dem Beitrag liegt ein Referat vor der Jahresversammlung des Nationalen Forschungsprogramms 21 "Kulturelle Vielfalt und nationale Identität" am 25. Oktober 1990 in Basel zugrunde. Der Vortrag diente der Präsentation des Teilprojekts "Konfessionelle Pluralität, diffuse Religiosität und kulturelle Identität in der Schweiz", das unter Leitung von Roland J. Campiche (Lausanne) und Alfred Dubach (St. Gallen) durch Claude Bovay und die beiden Autoren bearbeitet wird. Die Daten stammen aus einer im Rahmen dieses Projektes durchgeführten Repräsentativbefragung der Schweizer Wohnbevölkerung im Jahre 1988/89, bei der 1315 Personen zwischen 16 und 75 Jahren aus allen Sprachregionen befragt worden sind. Im Frühjahr 1992 erscheint eine Publikation der Ergebnisse unter dem Titel "Croire en Suisse(s)/Jeder ein Sonderfall?". Um den Vortragsstil beibehalten zu können, sind Referenzen und technische Hinweise auf ein Minimum beschränkt worden. Statt dessen sei auf die genannte Publikation verwiesen.

renzierten Teilsystems und seiner kulturellen Institutionen – den christlichen Kirchen – in einer doppelten Richtung:

*"Du ehrst auch nicht die heiligen Sakramente ... (3423)
Zur Messe, zur Beichte bist du lange nicht gegangen.
Glaubst Du an Gott?" (3425-26)*

Margarete spricht von Religion in den beiden Dimensionen der Beteiligung (belonging) und des Glaubens (belief). Eine ausgreifende Debatte über "Dimensionen der Religiosität" hat genau diese beiden Aspekte seit der Anregung von Charles Y. GLOCK (1962) als die zwei Kerndimensionen zur universellen Konzeptualisierung von Religion herausgestellt. Die folgenden Überlegungen gehen aus von der religiösen Dimension des Glaubens und meinen damit jenen Aspekt von Religion, der sich in der Zustimmung zu bestimmten, doktrinal mehr oder weniger systematisch formulierten Glaubensaussagen zum Ausdruck bringt.

Auch Faust antwortet in der Dimension des Glaubens, auf die Frage nach Gott. Aber er weigert sich, die soziale Typik der Rede Gretchens zu übernehmen. Faust formuliert seine Kosmisierung von Welt auf der Basis subjektiven Gefühls, und er lehnt es ab, diesem einen Namen zu geben:

*"Und wenn Du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann wie du willst:
Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut." (3452-58)*

Gretchen aber hält, gegen Faustens subjektive Religiosität, an der Notwendigkeit des Namens fest. Mit dem Zwang zur individuellen Auswahl und zur subjektiven Verantwortung kulturell-religiöser Orientierungen steht das moderne Individuum, dessen Perspektive Faust hier repräsentiert, immer auch in der Gefahr der Kommunikationslosigkeit. Angesichts der "Inkommunikabilität der Icherfahrung" (Luhmann 1987, 127) versteht das Individuum vielleicht sich selbst, findet aber mangels kollektiver Verbindlichkeit und ohne soziale Vorbilder keine Anknüpfungspunkte mehr für religiöse Kommunikation. Aus diesem Grund vielleicht bezieht Margarete – ahnungsvoll – Fausts Äußerungen auf den Repräsentanten der christlichen Religion zurück:

*"Das ist alles recht schön und gut;
Ungefähr sagt das der Pfarrer auch,
Nur mit ein bißchen andern Worten." (3460-62)*

Die Schwierigkeiten in diesem Gespräch, die unterschiedlichen Perspektiven, aus denen heraus beide über "Religion" sprechen, bezeichnen exemplarisch die Schwierigkeiten des Religionssoziologen, die Frage nach Religion im Kontext der modernen Gesellschaft überhaupt nur zu formulieren. Fragt der Forscher wie Margarete im Sinne der Erwartungen der christlichen Institutionen, so sieht er sich dem Vorwurf ethnozentrischer Blickverengung ausgesetzt: Der am kulturellen Rahmen des Christentums gewonnene Religionsbegriff gibt sich als universelles Konzept von Religion aus. Andere oder neue Formen von Religion kommen diesem Religionsbegriff dann entweder gar nicht oder nur als defizitäre Formen in den Blick. Formuliert der Forscher die Frage nach der Religion dagegen wie Faust aus der Perspektive der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Subjekte, so steht der Religionsbegriff, der dann allzu viele und zunehmend unbestimmte Bedeutungen umfassen muß, in der Gefahr, seine analytische Kraft einzubüßen.

Dieses Dilemma zwischen der Typisierung der Religion vor dem kulturellen Hintergrund des Christentums und der freien Subjektivität in der Wahrnehmung von Religion kann man sich in der empirischen Religionssoziologie nur bewußt halten, man kann ihm nicht ausweichen. Denn der Vielfalt der kursierenden Religionsbegriffe entspricht die Vielfältigung kultureller und religiöser Perspektiven in der modernen, i.e. funktional differenzierten Gesellschaft: Auf die Lösung begrenzter Probleme ausgerichtete Teilsysteme produzieren eine Vielfalt unterschiedlicher Perspektiven und möglicher Weltansichten. Gesellschaftliche Stabilität ergibt sich hier über die Wahrnehmung verschärfter Kommunikationsgrenzen, etwa der Grenzen zwischen wirtschaftlicher, politischer oder religiöser Kommunikation. Damit wird ein einheitsstiftendes Prinzip kultureller Normierung faktisch unmöglich und möglicherweise auch unnötig. Somit spiegelt sich in der Pluralisierung der modernen Kultur und der ihr korrespondierenden Vielfalt der Religionsbegriffe auch der Sachaspekt der Auflösung eines einheitsstiftenden kulturell-religiösen Prinzips in der modernen Gesellschaft.

Angesichts des Dilemmas haben wir zur Operationalisierung der religiösen Dimension des Glaubens auf drei Fragen oder Deutungsprobleme zurückgegriffen, von denen angenommen werden kann, daß die historischen Religionen zu ihrer Lösung einen substantiellen Beitrag geleistet haben (Kaufmann 1989, 82-88): Die Weltdeutung aus einem einheitlichen Prinzip (Kosmisierung), das Problem der Deutung des Todes (Kontingenzbewältigung) und die Frage nach der Zukunft der menschlichen Gesellschaft (symbolische Sozialintegration). Zu jeder Frage werden Antworten in der Form standardisierter Items vorgegeben, die Glaubensaussagen in fünf "semantischen Systemen" repräsentieren: 1. Christlicher Glaube, 2. Allgemeiner Transzendenzglaube,

3. Humanistische Weltanschauung, 4. Atheistische Weltanschauung und 5. Synkretistisch-neureligiöser Glaube.

Schaubild 1: Religiöse Orientierungen – das Instrument

<i>Funktionen von Religion Glaubenssysteme</i>	Existenz einer höheren Macht (Kosmisierung)	Bedeutung des Todes (Kontingenz)	Zukunft der Menschheit (Integration)
--	---	----------------------------------	--------------------------------------

Christlicher Glaube

Allgemeiner Transzendenzglaube

Humanistische Weltanschauung

Atheistische Weltanschauung

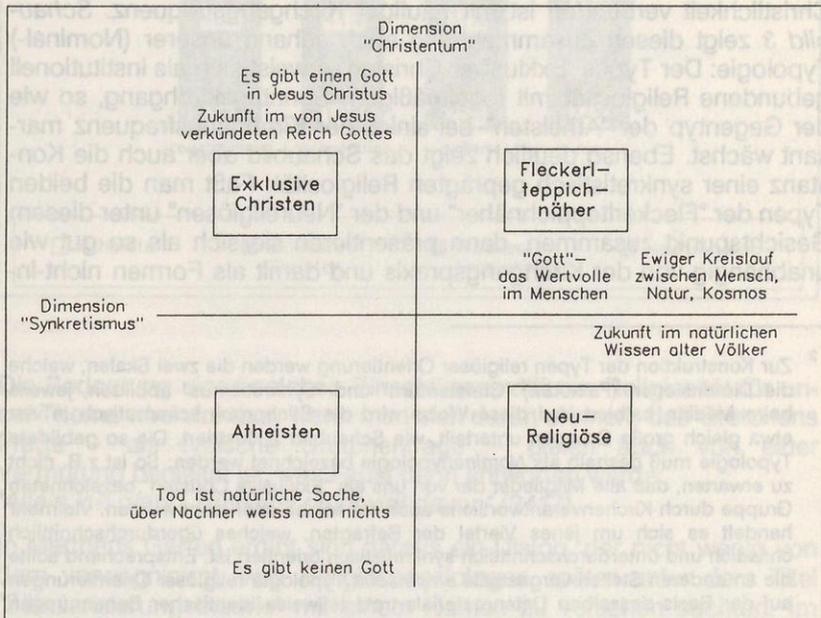
Synkretistisch-neureligiöser Glaube

In diesem Schema wird also die Frage nach der Religion nicht mehr nur institutionell-christlich typisiert, vielmehr sind funktional äquivalente Weltanschauungen und alternative religiöse Orientierungen einbezogen. Immer noch aber handelt es sich im Rahmen einer quantitativ-empirischen Befragung um eine Standardisierung der Frage nach der Religion. Aufgrund dieser methodischen Grenze haben wir unsere Fragestellung konzeptuell eingeschränkt auf die Erforschung der Verwendung "religiöser Semantik" in der Schweiz. Damit zielt unsere Problemstellung weniger auf die Beantwortung der Frage "Was glauben die SchweizerInnen?" als um die Rekonstruktion von individuellen und sozialen Bedingungen, die als Verwendungskontexte unterschiedlicher religiöser Semantiken zu beschreiben sind.

Die Analyse des aus 18 Aussagen bestehenden Variablenkomplexes im Instrumentarium religiöser Orientierungen fördert ein Grundmuster mit drei Dimensionen religiöser Orientierungen zutage, deren zwei die Grundlage unserer folgenden Analysen bilden (Schaubild 2). Als dominante Orientierungsvorgabe tritt eine erste Dimension zwischen Christentum und Atheismus hervor: Schweizerinnen und Schweizer orientieren sich zuerst entlang der Zustimmung oder Ablehnung einer christlich/nicht-christlichen religiösen Semantik. Das bedeutet, daß "Religi-

on" in der Schweiz (nach wie vor) als christlich typisierte Religion wahrgenommen wird. Anders gesagt: Die Items der christlichen und atheistischen Semantik weisen hohe Validität auf, bei ihnen kann man relativ sicher sein, daß die Befragten die Aussagen im Sinne der Vorgabe verstanden haben. Etwas anders verhalten sich die beiden anderen Dimensionen, deren Existenz zugleich deutlich macht, daß Religiosität und Christlichkeit in der Schweiz nicht oder nicht mehr identisch sind. In der zweiten Dimension "Synkretismus" mischen sich Aussagen aus der synkretistischen und humanistischen Semantik und interpretieren so den Inhalt der Dimension gegenseitig. Die dritte – hier nicht berücksichtigte – Dimension "Tod" enthält Aussagen, die sich ausschließlich mit der religiösen Deutung des Todes beschäftigen (z.B. "Reinkarnation"). Beide Dimensionen sind infolge ihrer mangelnden institutionellen Fixierbarkeit schwieriger zu interpretieren – und zwar sowohl für die Forscher wie auch für die Befragten. Es ließe sich im einzelnen zeigen, daß je nach Verwendungszusammenhang die Aussagen dieser Dimensionen entweder im Sinne traditioneller Popularreligiosität oder eines neureligiösen Synkretismus interpretiert werden müssen.

Schaubild 2: Dimensionen und Typen religiöser Orientierung



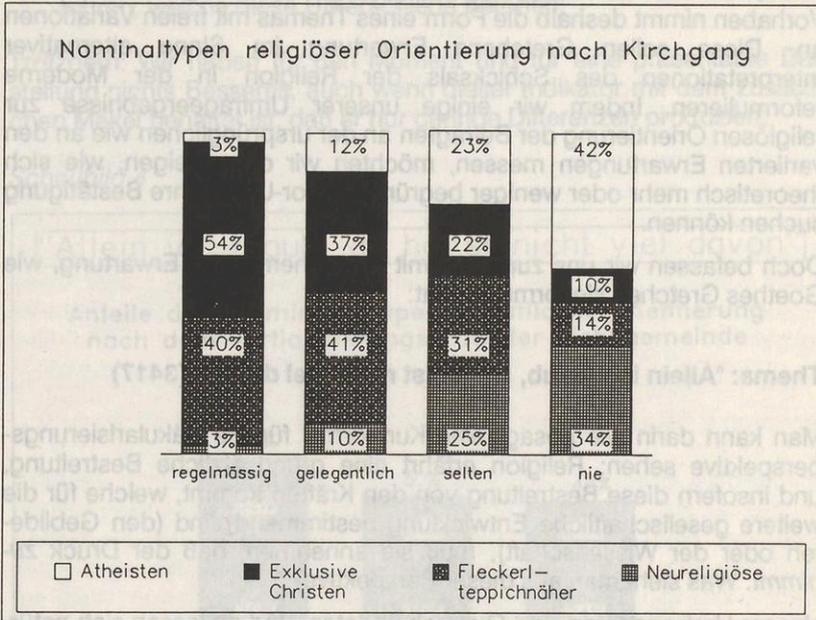
Die Unabhängigkeit der Dimensionen voneinander eröffnet nun die Möglichkeit einer typologischen Betrachtung des Glaubens in der Schweiz. Auf der Basis der beiden Dimensionen "Christentum" und "Synkretismus" werden daher vier (Nominal-) Typen religiöser Orientierung gebildet² (Schaubild 2): Im Typ "*Exklusive Christen*" sind Befragte zusammengefaßt, die in der Dimension "Christentum" eine hohe, und in der Dimension "Synkretismus" eine niedrige Orientierung aufweisen. Den zweiten Typ bezeichnen wir in Anlehnung an Thomas Luckmanns Übersetzung des Begriffs der "Bricolage" als "*Fleckerlteppichnäher*": ein Typ mit gleichzeitig christlicher und synkretistischer Orientierung. Demgegenüber gelten als "Atheisten" solche Befragte, die dazu neigen, weder synkretistische noch eine christliche Semantik zu verwenden. Schließlich orientiert sich der Typ der "*Neureligiösen*" primär im Rahmen der synkretistischen und einer nicht-christlichen Semantik.

In der empirischen Religionssoziologie gilt ein enger, gleichlaufender Zusammenhang zwischen der hier typisierten Dimension des "Glaubens" und der zweiten Kerndimension von Religion, der religiösen "Praxis" – im christlichen Kontext meist operationalisiert über den Sonntagsgirchgang –, als sicherer Wissensbestand: Mit geringer Kirchgangshäufigkeit sinkt die christlich-doktrinale Orientierung, so wie hohe Christlichkeit verbunden ist mit häufiger Kirchgangsfrequenz. *Schaubild 3* zeigt diesen Zusammenhang auch anhand unserer (Nominal-) Typologie: Der Typus "Exklusiver Christen" erweist sich als institutionell gebundene Religiosität mit regelmäßigem Sonntagsgirchgang, so wie der Gegentyp der "Atheisten" bei sinkender Kirchgangsfrequenz markant wächst. Ebenso deutlich zeigt das Schaubild aber auch die Konstanz einer synkretistisch geprägten Religiosität: Faßt man die beiden Typen der "Fleckerlteppichnäher" und der "Neureligiösen" unter diesem Gesichtspunkt zusammen, dann präsentieren sie sich als so gut wie unabhängig von der Kirchgangspraxis und damit als Formen nicht-in-

² Zur Konstruktion der Typen religiöser Orientierung werden die zwei Skalen, welche die Dimensionen (Faktoren) "Christentum" und "Synkretismus" abbilden, jeweils beim Median halbiert. Auf diese Weise wird die Stichprobe schematisch in vier etwa gleich große Gruppen unterteilt, wie Schaubild 2 illustriert. Die so gebildete Typologie muß deshalb als *Nominaltypologie* bezeichnet werden: So ist z.B. nicht zu erwarten, daß alle Mitglieder der von uns als "Exklusive Christen" bezeichneten Gruppe durch Kirchenverantwortliche auch als solche anerkannt würden. Vielmehr handelt es sich um jenes Viertel der Befragten, welches überdurchschnittlich christlich und unterdurchschnittlich synkretistisch orientiert ist. Entsprechend sollte die an anderen Stellen vorgestellte *empirische* Typologie religiöser Orientierungen auf der Basis desselben Datenmaterials trotz teilweise identischer Benennungen der Typen nicht mit der hier konstruierten Nominal-Typologie verwechselt werden. Die uns hier interessierende Illustration bestimmter theoretischer Überlegungen ist anhand beider Verfahren möglich.

stitutioneller, "diffuser" Religiosität. Zwar wird man die "Fleckerlteppich-näher" präziser fassen müssen als eine Mischform aus institutionell-kirchlicher und diffuser, nicht kirchlich gebundener Religiosität. Dennoch: Auf der Basis der breit formulierten Frage nach religiösen Orientierungen gelingt hier der Nachweis einer synkretistisch-diffusen, das heißt einer weder im Blick auf Doktrin noch auf Praxis kirchlich fixierten Religiosität in der modernen Schweiz.

Schaubild 3



Die Bedeutung eines solchen Einschlusses diffuser Religiosität für unser Thema wird sichtbar, wenn man sich daran erinnert, daß Gretchens Frage – als typische Gretchenfrage – gleich auch von einer Vermutung begleitet ist, was Faust denn antworten werde:

"Allein ich glaub, du hältst nicht viel davon" (3417).

In Marthens Garten ergibt sich daraus ein Dialog, der nicht wenig von dem vorwegnimmt, was Religionssoziologen später unter dem Titel "Säkularisierungstheorie" mit einem Namen zu versehen suchten. Im folgenden soll uns jedoch nicht Fausts Antwort weiter beschäftigen, sondern die Erwartung, in welcher Gretchen ihre Frage formuliert hat.

Denn wie bei jeder Frage präjudiziert auch hier die Erwartung die Antwort.

Unsere Frage wird es im folgenden also sein, was aufgrund dieser Erwartung, die uns für die Grundannahme der Säkularisierungstheorie steht, ins religionssoziologische Blickfeld gerät. Bisher haben wir uns damit befaßt wie man fragt, wenn man mit Gretchen annimmt: "Du hältst nicht viel davon", und wie die Frage auch in standardisierter Form offener gestellt werden könnte. Nun soll es darum gehen, welche Antworten man auf die so oder anders gestellte Frage erhält. Unser Vorhaben nimmt deshalb die Form eines Themas mit freien Variationen an. Diese sollen Gretchens Erwartung im Sinne alternativer Interpretationen des Schicksals der Religion in der Moderne reformulieren. Indem wir einige unserer Umfrageergebnisse zur religiösen Orientierung der Befragten an der ursprünglichen wie an den variierten Erwartungen messen, möchten wir dann zeigen, wie sich theoretisch mehr oder weniger begründete Vor-Urteile ihre Bestätigung suchen können.

Doch befassen wir uns zunächst mit dem Thema, der Erwartung, wie Goethes Gretchen sie formuliert hat:

Thema: "Allein ich glaub, Du hältst nicht viel davon" (3417)

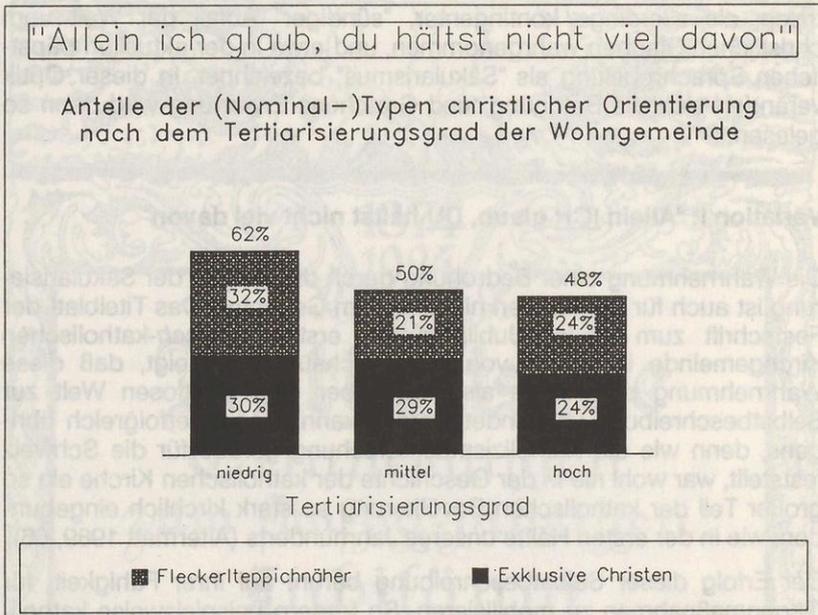
Man kann darin wie gesagt eine Kurzformel für die Säkularisierungsperspektive sehen: Religion erfährt eine grundsätzliche Bestreitung, und insofern diese Bestreitung von den Kräften kommt, welche für die weitere gesellschaftliche Entwicklung bestimmend sind (den Gebildeten oder der Wissenschaft), muß sie annehmen, daß der Druck *zunimmt*. Was sieht man aus dieser Perspektive?

Unsere Umfragedaten sind Querschnittdaten, und so lassen sich natürlich keine direkten Rückschlüsse auf Prozeßverläufe ziehen. Wenn wir so etwas wie "Säkularisierung" modellieren wollen, dann müssen wir deshalb versuchen, unterschiedlich moderne Lebenskontexte zu vergleichen. Wir möchten dies im folgenden anhand einer rein quantitativen Unterscheidung der Wohnorte der Befragten nach dem Tertiarisierungsgrad tun. Ein hoher Anteil an Erwerbstätigen im Dienstleistungssektor gilt uns dabei als Indiz für eine vergleichsweise fortgeschrittene strukturelle Modernisierung. Dieses Verfahren gleicht zunächst allerdings verdächtig einer trivialen Umsetzung der üblichen Vorstellung, daß die Leute auf dem Land noch etwas häufiger zur Kirche gehen als in der Stadt. Es hat darüber hinaus noch einige weitere Schönheitsfehler, die nicht verschwiegen werden sollen:

- Es vernachlässigt den Umstand, daß Gebiete struktureller Ungleichheit nicht unabhängig voneinander existieren: der Tertiarisierungsgrad bringt damit zumindest teilweise Zentrum-Peripherie-Differenzen zum Ausdruck. Stadt-Land-Differenzen in der religiösen Orientierung oder im religiösen Verhalten können damit immer auch darauf statt auf Modernisierung zurückgeführt werden;
- Es vernachlässigt Prozesse der kulturellen Diffusion: Normen und Werte des Zentrums können in die Peripherie diffundieren und damit Unterschiede ausgleichen, oder aber zu Gegenreaktionen führen, welche diese Unterschiede betonen;

Trotzdem: Wir haben für den Moment und für eine präsentable Darstellung nichts Besseres, auch wenn dieser Indikator mit dem zusätzlichen Makel behaftet ist, daß er nur geringe Differenzen produziert.

Schaubild 4



Sieht man sich nun die Anteile an, welche die im ersten Teil beschriebenen Typen christlicher Orientierung in den einzelnen Kontexten aufweisen (Schaubild 4), so kann die Säkularisierungshypothese tatsäch-

lich einige Plausibilität für sich beanspruchen: Insgesamt nimmt der Anteil der Befragten mit überdurchschnittlicher christlicher Orientierung von 62% auf 48% ab, wobei der Rückgang der Gruppe der sogenannten Exklusiven Christen erst beim Übergang von der zweiten zur dritten Stufe, etwas freihändig interpretiert: beim Übergang von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft, stattzufinden scheint.

Eine lange Tradition der Aufklärung macht für diese Entwicklung die zunehmende Bildung der Menschen verantwortlich, so z.B. deutlich Max Weber (1920, 564), wenn er davon ausgeht, daß "am größten und prinzipiellsten ... die bewußte Spannung der Religiosität gerade zum Reich des denkenden Erkennens" sei. Von dieser Seite erscheint Säkularisierung als ein Emanzipationsprozeß und als Befreiung vom Aberglauben, die umso unvermeidlicher und unumkehrbarer sind, je mehr sie strukturell, in der Volksbildung und Wissenschaft, in der Rationalität kapitalistischen Wirtschaftens und bürokratischen Verwaltens, verankert sind. Von der andern Seite wird der Prozeß, beinahe symmetrisch, als allerdings kontingenter, "sündiger" Abfall der Welt vom christlichen Glauben wahrgenommen, und etwa in der aktuellen päpstlichen Sprachregelung als "Säkularismus" bezeichnet. In dieser Optik verändert sich die Betonung, und Gretchens Erwartung wird dann so gelesen:

Variation I: "Allein ICH glaub, DU hältst nicht viel davon"

Die Wahrnehmung einer Bedrohung durch die Wogen der Säkularisierung ist auch für die Kirchen nicht neu. Im Gegenteil: Das Titelblatt der Festschrift zum 50-Jahr-Jubiläum der ersten *römisch*-katholischen Kirchgemeinde in Zürich von 1924 (Schaubild 5) zeigt, daß diese Wahrnehmung der Kirche als Gegenüber einer gottlosen Welt zur Selbstbeschreibung verwendet werden kann. Höchst erfolgreich übrigens, denn wie die Katholizismus-Forschung gerade für die Schweiz feststellt, war wohl nie in der Geschichte der katholischen Kirche ein so großer Teil der katholischen Bevölkerung so stark kirchlich eingebunden, wie in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts (Altermatt 1989, 66).

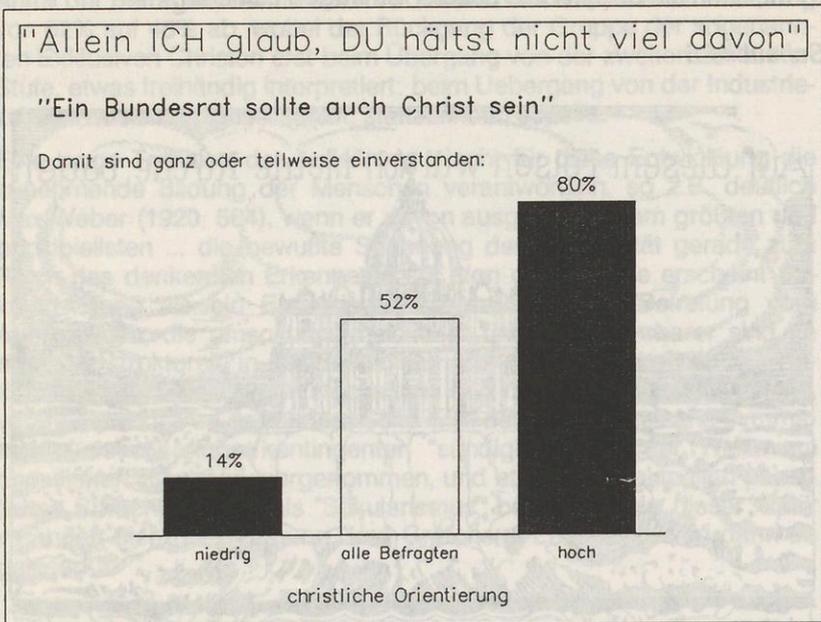
Der Erfolg dieser Selbstbeschreibung beruht auf ihrer Fähigkeit, für Gegenmaßnahmen zu mobilisieren. So fordern beispielsweise katholische Bischöfe eine Re-Evangelisierung Europas, und der Leiter der evangelikalen Kampagne "Credo 91" erklärt in einem Radiogespräch, daß er die Schweiz für ein Land halte, das erst wieder zu seinen christlichen Ursprüngen zurückgeführt werden müsse (Religion heute, Freitag, 19.10.1990). Wie sehr die Übernahme einer Innen/Außen-Perspektive, d.h. einer Polarisierung von Religion und Kirche auf der einen

gegen die Gesellschaft auf der andern Seite, die Wahrnehmung überformt, kann ein Beispiel aus unserer Umfrage illustrieren:

Schaubild 5



Schaubild 6



Eine große Mehrheit, nämlich 80% all jener Befragten, welche sämtlichen Aussagen der christlichen Dogmatik zugestimmt haben, vertreten die Ansicht, daß ein Bundesrat als Mitglied der schweizerischen Exekutive auch Christ sein sollte, und dies trotz oder vielmehr wohl gerade wegen der Säkularisierung. Und die Gegenseite wird ein solches Ansinnen ablehnen, *im Namen* der Säkularisierung.

Sowohl die umstandslose Einordnung in die aufklärerische Tradition wie auch die leichte Verwendbarkeit für die religiöse Selbst- und Situationsbeschreibung sollte allerdings den Säkularisierungsbegriff in zwei Hinsichten verdächtig gemacht haben:

(1) drängt sich der Verdacht auf, daß er sich weniger zur analytischen als zur handlungsleitenden Verwendung eignet;

(2) macht seine handlungsleitende Eignung deutlich, daß er von einer klaren sozialen Identifizierbarkeit der Religion wie ihres vermuteten Gegenübers ausgeht. Der Begriff macht nur Sinn, wenn er sich auf die institutionalisierte Religion bezieht, die dann der Gesellschaft (oder besser: ihren Institutionen, dem Staat, der Wissenschaft usw.) gegenüber-

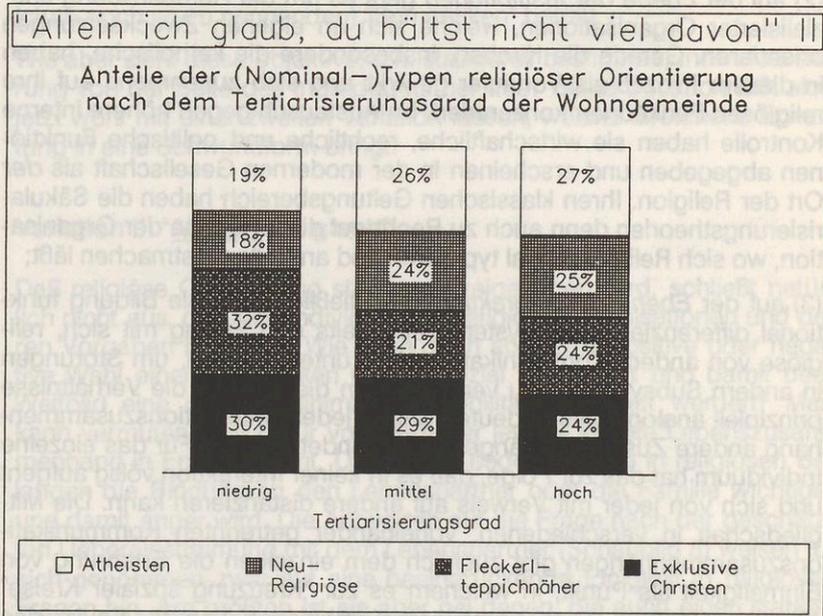
gestellt werden kann. Der Säkularisierungsbegriff setzt mithin jene Trennung voraus, deren Nicht-Existenz er in die Vergangenheit zurückprojiziert.

Wir kehren deshalb nochmals zurück zu unserem Thema und schauen, was aus Gretchens Vermutung wird, wenn wir nicht-institutionelle, diffuse Religiosität einzubeziehen suchen:

Thema (Reprise): "Allein ich glaub, du hältst nicht viel davon"

Wie Schaubild 7 zeigt wächst auch in der erweiterten Perspektive der Anteil der Gruppe, die als atheistisch qualifiziert worden ist. Aber es wächst auch der Anteil derjenigen, die einer frei flottierenden, neuen Religiosität zugerechnet werden können und die kaum mehr viel Verwendung für die christliche Semantik zeigen.

Schaubild 7



Bei aller Vorsicht angesichts der geringen Differenzen, unter denen sich teilweise noch andere Bewegungen verbergen, kann man daraus

wohl doch den Schluß ziehen, daß neue transzendenzorientierte Formen des Umgangs mit den Bezugsproblemen der Religion zumindest nicht ausgeschlossen sind. Die Zeichen, daß Religion und Moderne nicht in einem simplen Verhältnis gegenseitiger Unverträglichkeit stehen, führen uns dazu, den sogenannten Säkularisierungsprozeß teilweise zu rekonzeptualisieren und in die Perspektive einer differenzierungstheoretisch begründeten Individualisierungstheorie zu rücken.

Dabei sollen Prozesse auf den drei Ebenen der Gesamtgesellschaft, der Organisationen und der Interaktionen unterschieden werden:

(1) Auf einer *gesamtgesellschaftlichen Ebene* sind die mit dem Namen "Säkularisierung" belegten Prozesse mit dem Verlust des Deutungsmonopols von Religion verbunden: Die Entwicklung von gesellschaftlichen Subsystemen, welche sich an ihren eigenen Medien (Geld, Macht usw.) und deren Codes orientieren und sich nicht mehr religiös legitimieren, etabliert in ihrem Gefolge auch die Möglichkeit eines Pluralismus der Weltdeutungen aus der jeweiligen Systemperspektive;

(2) auf der *Ebene der Institutionen* geht es um die Herausbildung spezialisierter Organisationen, welche sich an eigenen Zwecksetzungen orientieren. Gerade die Kirchen, insbesondere die katholische, haben in diesem Prozeß als Vorläufer gewirkt und sich zunehmend auf ihre religiösen Funktionen konzentriert. Im Austausch gegen höhere interne Kontrolle haben sie wirtschaftliche, rechtliche und politische Funktionen abgegeben und erscheinen in der modernen Gesellschaft als *der* Ort der Religion. Ihren klassischen Geltungsbereich haben die Säkularisierungstheorien denn auch zu Recht auf dieser Ebene der Organisation, wo sich Religion sozial typisieren und an Rollen festmachen läßt;

(3) auf der *Ebene der Interaktionen* schließlich führt die Bildung funktional differenzierter Subsysteme einerseits den Zwang mit sich, religiöse von andern Kommunikationen zu unterscheiden, um Störungen in andern Subsystemen zu vermeiden. In diesen sind die Verhältnisse prinzipiell analog. Dies bedeutet, daß in jedem Interaktionszusammenhang andere Zusammenhänge ausgeblendet bleiben. Für das einzelne Individuum hat das zur Folge, daß es in keiner Interaktion völlig aufgeht und sich von jeder mit Verweis auf andere distanzieren kann. Die Mitgliedschaft in verschiedenen, voneinander getrennten Kommunikationszusammenhängen gibt zugleich dem einzelnen die Erfahrung von Einmaligkeit als Punkt, in welchem es zur "Kreuzung sozialer Kreise" (Simmel 1890) in einer einmaligen Kombination kommt. Es ist das Zugleich der Erfahrungen von Einmaligkeit und von Nicht-Identität mit der jeweiligen Situation, welche erst das moderne Individuum konstituiert. Es erfährt sich nun als das leere Allgemeine, welches allererst seine Besonderheit inhaltlich bestimmen muß. Der mit der Bildung

funktional differenzierter Subsysteme gegebene Pluralismus ermöglicht es deshalb andererseits den Individuen – und zwingt sie gleichzeitig! – den Glauben als persönliche Option aufzufassen.

Wenn diese Interpretation einer auch in Bezug auf die Religion strukturell bedingten Individualisierung zutrifft, dann braucht es sich bei der Neuen Religiosität wie bei der Fleckerlteppichnäherie oder Bricolage nicht um eine Gegenreligion zur institutionell bereits etablierten zu handeln. Vielmehr müßte man dann annehmen, daß es sich hier um einen neuen *Typus* von institutionell nicht verfestigter und wohl auch nicht massenwirksam verfestigbarer Religiosität handelt. Vor dieser Annahme würde dann auch plausibel, weswegen erst beides zusammen, der Rückgang kirchlich gebundener Religiosität *und* die Stabilität impliziter oder diffuser synkretistischer Religiosität massenstatistisch als Hinweis auf die Individualisierung der Religion gelesen werden kann: Weil nämlich "Individualisierung" eine Änderung im Modus der Beanspruchung von Individuen durch stabilisierte Kommunikationszusammenhänge anzeigt, aber nicht das Verhältnis zu relativ ephemeren und diffusen, sozial jedenfalls kaum identifizierbaren (und damit auch kaum noch so zu nennenden) "Semantiken" betrifft.

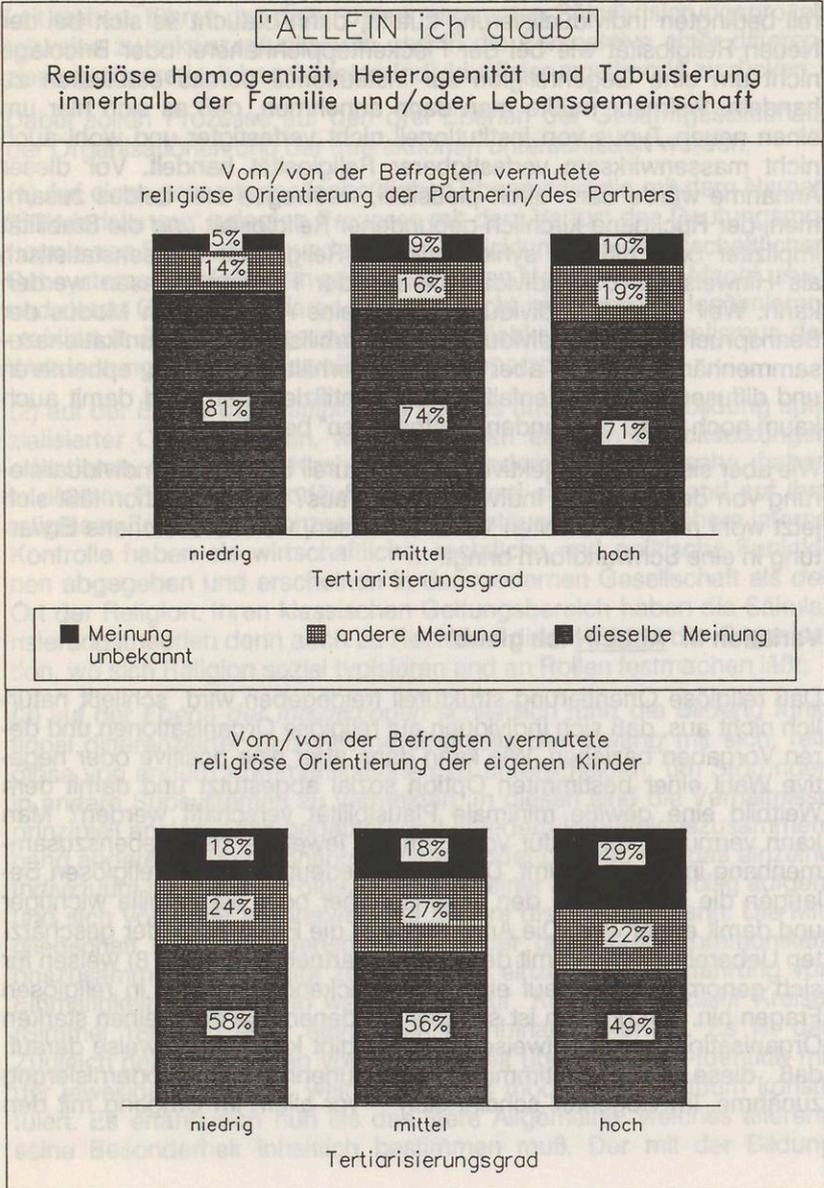
Wie aber sieht diese objektive, d.h. strukturell bestimmte, Individualisierung von der Seite des Individuums her aus? Seine Situation läßt sich jetzt wohl mit einer zweiten Variation fassen, welche Gretchens Erwartung in eine Schwundform bringt:

Variation II: "ALLEIN ich glaub"

Daß religiöse Orientierung strukturell freigegeben wird, schließt natürlich nicht aus, daß sich Individuen auf religiöse Organisationen und deren Vorgaben beziehen. Wie kann dann aber eine positive oder negative Wahl einer bestimmten Option sozial abgestützt und damit dem Weltbild eine gewisse minimale Plausibilität verschafft werden? Man kann vermuten, daß dafür vor allem der jeweils engste Lebenszusammenhang in Frage kommt. Das würde bedeuten, daß in religiösen Belangen die Bindung an den Lebenspartner oder die Familie wichtiger und damit enger wird. Die Antworten auf die Frage nach der geschätzten Übereinstimmung mit dem Lebenspartner (Schaubild 8) weisen für sich genommen zwar auf eine beeindruckende Einigkeit in religiösen Fragen hin. Am größten ist sie aber bei denen, die auch einen starken Organisationsbezug aufweisen. Und es gibt keinerlei Hinweise darauf, daß diese Übereinstimmung mit zunehmender Modernisierung zunähme. Im Gegenteil scheint sich – vor allem im Umgang mit den

eigenen Kindern – eine deutliche Tendenz abzuzeichnen, religiöse Fragen zu tabuisieren.

Schaubild 8



So ist es denn gut möglich, daß das moderne Individuum nicht nur individualisiert, sondern auch für sich allein und vor sich allein hin glaubt, sei es, weil ihm die Sprache nicht nur für religiöse Kommunikation, sondern auch für Kommunikation *über* Religion abhanden gekommen ist, sei es, weil ihm die Anlässe dafür fehlen. Das Glauben in der Schweiz – das "Croire en Suisse" (und vielleicht auch anderswo) – fände dann tatsächlich statt, wie es das (leider unübersetzbare) Wortspiel unserer frankophonen Kollegen andeutet: Wie das Trinken auf Schweizerart, das Boire en Suisse, nämlich bei jedem für sich allein, in den vier Wänden seiner persönlichen Kammer. Man kann darin einen Ausdruck der Ambiguität der epochalen Leistung des Protestantismus sehen. Und wer – etwa auf dem Hintergrund des Verlusts der bergenden Lebenswelt des Katholizismus – kulturkritisch veranlagt ist, wird daran wohl die Frage anschließen, ob nicht das Croire en Suisse, das individualisierte Glauben, dem Boire en Suisse, dem einsamen Trinken, auch darin gleicht, daß es gehörig an die Nieren gehen kann.

Literatur

- ALTERMATT Urs (1989), *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich
- GLOCK Charles Y. ([1962] 1968) "Über die Dimensionen der Religiosität", in MATTHES Joachim, *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*, Reinbek, 150-168
- KAUFMANN Franz-Xaver (1989), *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen
- LUHMANN Niklas (1987), "Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum", in OLK Theodor, OTTO Hans-Ulrich (Hg.) *Soziale Dienste im Wandel. Bd. 1: Helfen im Sozialstaat*, Neuwied, 121-137
- SIMMEL Georg ([1890] 1989), "Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen", in ders., *Gesamtausgabe*, herausgegeben von Otthein Rammstedt, Bd. 2, Frankfurt, 109-295
- WEBER Max ([1920] ⁹1988), "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I", Tübingen

Hans Martin Müller

Evangelisches Kirchenrecht als Recht in der Kirche

Recht in der evangelischen Kirche oder evangelisches Kirchenrecht? Um diese Frage ist seit Ende des letzten Krieges angesichts der Erfahrungen des Kirchenkampfes lange und ohne rechtes Ergebnis gestritten worden. Sie enthält ein Entweder-Oder, das leicht als schief empfunden wird, weil es insinuiert, evangelisches Kirchenrecht sei etwas anderes als Recht im Gemeinsinn. Ein solches Entweder-Oder läßt dann nur den Schluß zu, daß es ein Kirchenrecht geben könnte, das vom allgemeinen Rechtsbegriff aus betrachtet als Nicht-Recht oder sogar als Unrecht bezeichnet werden müßte. Deswegen meine These: *Evangelisches Kirchenrecht kann nur als Recht in der Kirche verstanden werden.* Damit ist allerdings die Frage nach der Eigenständigkeit des Kirchenrechts nicht entschieden. Nur muß die Frage umformuliert werden: Nicht *ob* es ein eigenständiges Kirchenrecht gibt, steht zur Debatte, sondern *worin* diese Eigenständigkeit besteht.

Hier gibt es Differenzen in der Auffassung der Eigenständigkeit, die nicht so ohne weiteres zu entscheiden sind. Ist die Eigenständigkeit des Kirchenrechts mit der Eigenart etwa des Arbeitsrechts oder des Handelsrechts gegenüber dem Strafrecht oder dem Völkerrecht vergleichbar? Oder bedeutet Eigenständigkeit des Kirchenrechts, daß in der Kirche aufgrund ihres Unterschiedes zur "Welt" ein ganz anderer Rechtsbegriff herrscht? Letzteres würde etwa für das kanonische Recht gelten. Der alte Dokortitel der juristischen Fakultät lautete ja: *Doctor iuris utriusque* – Doktor beider Rechte, eben des weltlichen und des kirchlichen (kanonischen) Rechts. Hierin liegt eine Unterscheidung zwischen Kirche und Welt, die auch zwei Rechtsbegriffe betrifft. Dies kann so von evangelischer Seite nicht übernommen werden. Als Luther mit seinen Studenten 1520 in Wittenberg die päpstliche Bulle verbrannte, flogen auch die kirchlichen Rechtsbücher ins Feuer. Damit wurde der Anspruch des Kirchenrechts verneint, in Fragen der Lehre und des Glaubens letztinstanzliche Entscheidungen treffen zu können. Dem Kirchenrecht wurde also das Rechtsgebiet genommen oder bestritten, auf dem allein seine Eigenständigkeit sich hätte auswirken können.

Diese symbolische Handlung vor fast 500 Jahren hatte ungeahnte Folgen: Die evangelische Kirche hat seitdem ein gebrochenes Verhältnis zum Kirchenrecht und – so möchte ich hinzufügen – zum Recht überhaupt. Vor kurzem schrieb mir ein leitender Jurist aus einer Kirchenbehörde: "Die Mehrzahl der Theologen – ältere und jüngere! – haben keinen Zugang zum Kirchenrecht." Er schien das zu bedauern und ich

kann mich ihm hier nur anschließen, obwohl ich sehe, daß eine ganze Reihe von Theologen dies Mißverhältnis zwischen Recht und Theologie in der evangelischen Kirche vielleicht sogar begrüßen. Nun kommt es für uns aber nicht darauf an, ob wir diesen Zustand für gut oder schlecht befinden, sondern wir wollen das darin steckende Problem untersuchen. Darum fragen wir als erstes nach dem Ursprung des Mißverhältnisses zum Recht in der evangelischen Kirche und in einem zweiten Schritt nach den Möglichkeiten einer Überwindung dieses Mißverhältnisses.

Die Darstellung der Problemgeschichte, die dies Vorgehen erforderte, dient also nicht einem abstrakten wissenschaftlichen Zweck und erhebt auch keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit – das wäre angesichts der Kompliziertheit des Problems hier auch gar nicht möglich –, sondern soll dazu helfen, die evangelische Stellung zum Kirchenrecht besser zu verstehen und dem evangelischen Christen, besonders dem Theologen, einen begehbaren Zugang zu ihm zu eröffnen. Ich folge also als praktischer Theologe einem praktischen Interesse an der Sache.

Das Mißverhältnis zum Recht in der evangelischen Kirche soll also in einem ersten Durchgang näher beleuchtet werden. Wir besinnen uns in diesem Zusammenhang noch einmal zurück auf die Bücherverbrennung vor dem Elstertor in Wittenberg. Sie war eine Folge eines Rechtsaktes, der Bannandrohung durch den Papst. Diese wiederum war veranlaßt durch Luthers Aktion gegen ein kirchenrechtlich abgesichertes, von der Sakramentstheologie her sich legitimierendes Geschäft, das Abblafwesen. Luthers Protest hinwiederum richtete sich (das war 1520 bereits deutlich hervorgetreten) nicht einfach gegen ein Randphänomen spätmittelalterlicher Frömmigkeit, sondern zielte auf den Kern des römischen Kirchenverständnisses, die Konstituierung des Gottesverhältnisses als eines Rechtsverhältnisses.

Diese Feststellung ist nicht einfach eine historische Reminiszenz, über die wir zur Tagesordnung übergehen könnten. Vielmehr gilt auch heute für uns das, was Karl Holl vor einem Menschenalter über Luthers Aktion sagte: "Die Bedeutung seiner Reformation erschöpft sich nicht darin, daß er einzelne Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche geändert hätte. Er hat von Grund aus d.h. vom Gottesbegriff aus neu gebaut. Er hat damit tatsächlich an alle die Fragen gerührt, die uns heute quälen, und man würdigt ihn nur in seinem Eigensten und Tiefsten,

wenn man diese Seite seines Werks in den Vordergrund schiebt.¹ Holl hat damals darauf aufmerksam gemacht, daß man mit diesem Verständnis der Reformation vom Gottesbegriff her unmittelbar auf die Anfänge der christlichen Frömmigkeit hingeleitet wird: "Von ihren Anfängen her ist die christliche Frömmigkeit eingestellt auf den Gedanken des *Gerichts*, auf die Entscheidung, die Gott einmal über den Wert und Unwert des Menschenwesens treffen wird. In seiner christlichen Fassung bedeutet dieser ernstsinnige Glaube nicht nur das allgemeine Bewußtsein der Verantwortung für das Leben als ein *anvertrautes*, nur *einmal* zu genießendes Gut; er wirkt hier – das hat Jesus in ihn hineingelegt – zugleich als mächtiger Antrieb, den Maßstab der Selbstbeurteilung über die gewöhnliche Alltagssittlichkeit und auch über eine kleinliche Gesetzlichkeit hinaus bis zur Höhe des göttlich Guten emporzusteigern. Vor Gott bestehen kann nur diejenige Gerechtigkeit, die ihre Regel aus dem Verhalten Gottes selbst, aus dessen Vollkommenheit entnimmt. – Der *Gottesgedanke*, der dieser Anschauung entsprach, war zunächst der des strengen *Richters*. Jesus hat ihn aufs Nachdrücklichste bekräftigt. Auch der letzte Heller muß vom Menschen bezahlt werden. Aber Jesus empfand es doch als unerträglich und zugleich als durch die offenkundigsten Tatsachen der Wirklichkeit widerlegt, Gott nur als den Vergelter vorzustellen, der mit unbeteiligter Sachlichkeit sein Urteil nach der einen oder nach der anderen Seite hin abgibt. Gott will in Wahrheit nicht, daß der Mensch dem Gericht verfällt. Er will ihn vielmehr retten. Er hat mehr Freude an dem zu ihm heimkehrenden Sünder, als an dem Gerechten, der bei ihm geblieben ist. Und er ist imstande, auch das Schlimmste zu vergeben. Damit schob sich der Gedanke der *Gnade*, der erbarmenden Liebe vor den der vergeltenden Gerechtigkeit. Jesus hebt deshalb den Gerichtsgedanken nicht auf. Beides, Gnade und Gerechtigkeit Gottes, sind ihm notwendige Wahrheiten."²

Dieses spannungsvolle Miteinander von Gericht und Gnade ist der Kern des christlichen Glaubens, des christlichen Verhältnisses zu Gott. Das hat Luther erkannt und er hat zugleich gesehen, wie dies spannungsvolle Miteinander bereits in der Frühzeit der Kirche aufgelöst wird durch die Umwandlung des Gottesverhältnisses in ein

¹ Karl Holl, "Was verstand Luther unter Religion" (1917) Ges. A. Bd. 1 (Luther), S. 2.

² Ebd. S. 3. In seiner Rechtfertigung "Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher verbrannt sind" (1520) benennt Luther die Papstgewalt und das geistliche Recht als die beiden Größen, die der Wahrheit des Evangeliums widerstreben: "Darumb ist und mag nit war seyn/ das der Bapst niemant unterworfen noch zu richten sey/ sondern er soll yderma unterthan und zu richten seyn/ die weyl er der ubirst seyn will. Und das geystlich recht/ weyl ditz seyn grund un gantzs weßen ist/ strebt es ynn allen stuckenn widder das Euangelium." (WA 7, 168; BoA 2, 31).

Rechtsverhältnis. Damit hatte sich die Kirche an ein altes religionsgeschichtliches Prinzip angeschlossen, das durch die Verkündigung Jesu schon überwunden worden war: Sie nimmt den philosophischen Gottesgedanken auf, nach dem Gott der unnahbar Transzendente ist und verbindet ihn mit dem alttestamentlichen Bundesgedanken: "Der Gedanke, daß Gott der *Herr* ist, von dem die israelitische Religion ausgeht, wird dort (im Spätjudentum und in der frühen Kirche) umgebogen durch den mit der Bewertung des Gesetzes aufkommenden *Vertragsgedanken*. Gott kann als der Herr die Bedingungen zwischen sich und dem Menschen frei festsetzen. Das tut er in seinem Gesetz. Aber der Mensch hat, wenn er das Gesetz erfüllt, auch seinerseits *Anspruch* darauf, daß ihm sein Lohn dafür bezahlt wird."³ Für die frühe Kirche hat Tertullian dies, man kann sagen, rechtlich geregelte Gottesverhältnis durch die Einführung der (Rechts-)Begriffe "meritum" und "satisfactio" theologisch gesichert und damit zugleich die besondere Autorität der Kirche begründet: Die Kirche war es, "die die merita guthieß und zu ihrer Erwerbung Anleitung gab".⁴

Auf dieser Grundlage ist das "alkatholische Kirchenrecht" (R. Sohm) in seinem Charakter als Sakramentsrecht entstanden und ausgebaut worden: Es beruht auf der (unevangelischen!) Annahme, daß das Gottesverhältnis als Rechtsverhältnis gedacht werden kann, daß es auf dem Bundesgedanken beruht, daß dem Anspruch Gottes auf den Menschen ein "Anrecht" des Menschen auf Gott entspricht – vermittelt durch die Idee der stellvertretenden Satisfaktion. Der der unbedingten Forderung Gottes nicht gehorsame Mensch hat gleichwohl eine Hoffnung auf Rettung wegen der satisfaktorischen Leistungen des gekreuzigten Gottessohnes, sodann der in den Gnadenschatz der Kirche eingegangenen Zusatzleistungen der Heiligen. Aus diesem Schatz teilt die Kirche ein "Angeld" des Heils durch die Sakramente aus. Die Regeln, nach denen diese Austeilung erfolgt, werden durch das Sakramentsrecht definiert. Es ist göttliches Recht, denn es folgt den Maßstäben, die durch den neuen Bund Gottes mit den Menschen aufgerichtet sind.

Das ist die Ausgangslage, die Luther vorfand, als er den wahren Sinn der "iustitia Dei" im Römerbrief entdeckte und diesen Sinn in der Ablaßpraxis in sein Gegenteil verkehrt sah. Von da aus erkennen wir, daß Luthers Verhältnis zum Kirchenrecht bestimmt wird durch seine reformatorische Entdeckung der iustitia Dei und der daraus folgenden Lehre von der Rechtfertigung des Sünders nicht durch meritorische Leistungen gleich welcher Art, sondern durch Gnade. Damit wird der ur-

³ Ebd. S. 4, Anm. 1.

⁴ Ebd. S. 4.

sprüngliche Sinn des Evangeliums wieder ans Licht gezogen, das uns sagt, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht als Rechtsverhältnis, sondern als Verhältnis von *promissio* und *fides* bestimmt werden muß: Die dem Menschen zugesprochene Gerechtigkeit ist eine Glaubensgerechtigkeit und keine Werkgerechtigkeit. Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und die Gerechtigkeit, die den Menschen von Natur aus oder durch ihre Leistungen (Gesetzeswerke) zukommt, ist nicht unter einem Oberbegriff "Gerechtigkeit" zu fassen. Die *iustitia coram Deo* und die *iustitia coram hominibus* sind nicht vergleichbar oder vermittelbar, zwischen beiden herrscht eine dialektische Beziehung.

Damit ist natürlich auch die Stellung der Kirche als eine die Rechtsbeziehung zwischen Gott und Mensch regelnde Instanz erschüttert. Das Kirchenrecht hat keine Macht, die göttliche Sündenvergebung, die die Gottesbeziehung konstituiert, zu kanalisieren oder zu regulieren. Wenn das Kirchenrecht dies trotzdem versucht, wird es zu einem Instrument der Heillosigkeit und die Kirche, wie Luther sie dann nennt, zur "Satanssynagoge". Die Kirche hat keinen anderen Schatz zu verwalten als das Evangelium, aus dem sie herschenkt und austeilte, so daß "dem einzelnen Gläubigen die geistigen Güter der Gesamtheit von selbst zufließen; auch dies mit der bedeutsamen Wendung, *daß es also hierzu der Vermittlung durch äußere, rechtliche Handlungen nicht bedürfte.*"⁵ Luther "schränkt das Amt des Priesters darauf ein, die von Gott bereits gewährte Sündenvergebung *auszusprechen* und zu *bestätigen*. Auch der Papst könne nicht mehr tun. Darin lag schon die Erkenntnis enthalten, daß das Evangelium *keinerlei richterliche Gewalt* in sich schließe."⁶ In dieser Beschränkung der Kirche auf ihr eigentliches Amt, das der Evangeliumsverkündigung oder besser -austeilung, wird ein neuer Kirchenbegriff begründet, der dann auch die Grundlage für eine neue Fassung des Kirchenrechts abgibt. Er beruht auf einer, wie Ebeling es genannt hat, "Fundamentalunterscheidung", der zwischen Gesetz und Evangelium.⁷

Die Frage nach dem Ursprung des Mißverhältnisses zum Recht in der evangelischen Kirche kann also vorläufig dahingehend beantwortet werden, daß mit der Wiederentdeckung der Glaubensgerechtigkeit als des eigentlichen Zielpunktes der Evangeliumsverkündigung und der Evangeliumsverkündigung als des eigentlichen Amtes der Kirche das Kirchenrecht eher als Hindernis für die rechte Ausübung dieses Amtes

⁵ So wiederum Karl Holl, "Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff" (1915), Ges. A. 1, S. 310.

⁶ Ebd. S. 311.

⁷ Gerh. Ebeling, "Das rechte Unterscheiden". ZThK 2/1988, S. 219 ff.

entlarvt worden ist. An dieser Stelle tritt auch der Sinn des arg umstrittenen Satzes von Rudolph Sohm hervor, daß das Kirchenrecht zum Wesen der Kirche im Widerspruch stehe. Eine Kirche, die in der Wahrnehmung ihres Dienstauftrages die Vergebung der Sünden predigt, d.h. dem an Christus Glaubenden die Sünde realiter vergibt, eine solche Kirche vollzieht darin keinen Rechtsakt, sondern läßt im Auftrag Gottes "Gnade vor Recht ergehen". So wie es keinen Rechtsanspruch auf Sündenvergebung gibt, so auch keine durch rechtliche Bestimmungen eingegrenzte Befugnis und keine rechtlich definierbaren Bedingungen, unter denen sie gewährt werden kann. Hier regiert allein der Glaube. Die Vergebung der Sünden geschieht sola fide propter Christum. Das Kirchenrecht aber verletzt diesen Grundsatz, wenn es die Gottesbeziehung des einzelnen Glaubenden rechtlichen Bestimmungen (Befugnissen, Anrechten, Bedingungen) unterwirft. Dagegen haben Luther und die ihn begleitenden Studenten 1520 vor dem Elstertor in Wittenberg protestiert, die Ausführungen Luthers über den Bann unterstreichen diese Einschätzung und von daher datiert die Abwehrhaltung der evangelischen Christen gegen das Kirchenrecht, wie es sich im kanonischen Recht dokumentiert.

Alle Versuche der Folgezeit, auch in der sich nun ausbildenden evangelischen Kirche ein kirchliches Recht zu etablieren, müssen sich an diesem Grundsatz messen lassen, daß die im Glauben an das Evangelium wurzelnde Gottesbeziehung keine Rechtsbeziehung ist und auch keine solche werden darf. Daß dies in der evangelischen Kirche immer wieder zu Mißverständnissen und Auseinandersetzungen geführt hat, liegt an der schwierigen und darum auch immer wieder fehlerhaft vollzogenen Fundamentalunterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium. Sie läßt sich nämlich kaum abstrakt vollziehen: "Nicht die Fundamentalunterscheidung zu lehren, vielmehr ihr gemäß zu lehren, das ist die entscheidende Aufgabe." Die abstrakte Lehre ist fast nichts "verglichen mit der Ernstsituation, 'wenn es zum Treffen kommt', wenn diese Unterscheidung also nicht theoretisch vertreten, sondern im geistlichen Handgemenge, in der Anfechtung praktiziert werden soll."⁸ Hier zeigt es sich, daß die Fundamentalausscheidung eine ganze Reihe von Entscheidungen nach sich zieht, die viel unmittelbarer in der "Lebenssituation des Glaubens"⁹ vollzogen werden müssen: Sichtbare und unsichtbare Kirche, simul iustus et peccator, Regiment Gottes zur Rechten und zur Linken, non vi sed verbo – all dies sind solche Unterscheidungen, die in der Konkretion des Glaubenslebens vollzogen

⁸ Ebd. S. 250.

⁹ Ebd. S. 253.

werden, und dazu gehört auch das Spannungsverhältnis zwischen Freiheit des Glaubens und Ordnung der Kirche.

Das heißt nun für unsere Frage: Die in der Evangeliumsverkündigung begründete Distanz zum Recht bedeutet nicht, daß die evangeliumsgemäße Kirche eine rechtlose Kirche wäre. Denn wäre ein "evangelisches Kirchenrecht innerhalb der religiösen Voraussetzung" des Neuen Testaments und der Reformation gar nicht möglich, würde ein "zusammenhangloser Dualismus" zwischen einer "ethisch-religiös gefaßten" und einer "staatsrechtlich-formalistisch umschriebenen" kirchlichen Gemeinschaft entstehen.¹⁰ Die unsichtbare oder verborgene Kirche des Glaubens würde zusammenhanglos neben der geordneten Kirche des Rechts stehen. Das ist das Problem, das Sohm uns ungelöst hinterlassen hat; es lautet also: Wie ist Ordnung in der Kirche möglich unter Anerkennung des Satzes, daß das Recht zum Wesen der Kirche im Widerspruch steht? (Die von Sohm angebotene Lösung einer charismatischen Ordnung ist deshalb unbefriedigend, weil auch die Charismastruktur der Gemeinde ohne Rechtsregeln nicht auskommt, wie die Verhältnisse in Korinth zur Zeit des Paulus deutlich zeigen).

Ich darf das Problem noch einmal, anders gewendet, zusammenfassend kennzeichnen: Durch das Evangelium wird eine Gottesbeziehung konstituiert, die anders als in allen anderen Religionen einschließlich der alttestamentlichen nicht mehr in Rechtskategorien faßbar ist. Der *neue* Bund ist anders als der *alte* nicht mehr als ein rechtliches Vertragsverhältnis aufzufassen. Die durch ihn aufgerichtete Gottesgemeinschaft, das Reich Gottes, ist nicht von dieser Welt. Wer in diese Gottesgemeinschaft eintritt, ist eine neue Kreatur, das Alte ist vergangen. In diesem Sinn und nur in diesem Sinn kann von der durch das im Glauben angenommene Evangelium gegründeten Gottesgemeinschaft als der unsichtbaren Kirche gesprochen werden. Diese Gottesgemeinschaft, die Gemeinde des neuen Bundes entsteht durch das Hören auf Gottes Wort mitten in dieser Welt. Und so breitet sie sich auch aus, wie der Missionsbefehl Mt. 28 es umschreibt. Sinnenfällig, also mit den Sinnen wahrnehmbar, sichtbar wird diese Gemeinschaft also nur im Vorgang des Redens und Hörens. Dieser Vorgang des Hörens also ist es, der mit geschichtlich-irdischen Vorgängen vergleichbar und von ihnen auch nicht unterschieden werden kann, es sei denn im geistlichen Akt des Unterscheidens der Geister. Auf diesem Terrain irdisch-geschichtlicher Vorgänge haben rechtliche Akte ihren Wirkungsbereich und rechtliche Kategorien ihren Raum. Wo also die verborgene Gottesgemeinschaft der an das Evangelium Glaubenden sinnenfällig wird, entsteht die sichtbare Kirche als ihre irdisch-geschichtliche Seite

¹⁰ Günther Holstein, "Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts", 1928, S. 2.

("Gefäß" nach Paulus). Diese ist auch rechtlich zu ordnen. Die Abwehr von juristischen Eingriffen in das Gottesverhältnis ist nur also nur insofern geboten, wie die verborgene Gottesgemeinschaft betroffen ist. Wenn es sich um ihre sinnenfällige Außenseite handelt, können nur Schwarmgeister die Notwendigkeit rechtlicher Regelungen in der äußeren Gemeinschaft bestreiten. Mit dieser Unterscheidung ist das Problem aber nicht erledigt. Denn es gilt nun den Zusammenhang zu klären, der zwischen dem "Gefäß" und seinem "Inhalt" besteht. Wird dieser Zusammenhang geleugnet, entsteht jener verderbliche Dualismus, von dem schon Günther Holstein gesprochen hatte und den Rudolph Sohm nicht zu beseitigen vermochte. Das Mißtrauen gegenüber dem Kirchenrecht ist berechtigt, soweit die verborgene Gottesgemeinschaft betroffen ist, es muß überwunden werden in Beziehung auf die irdisch-geschichtliche Gemeinschaft, in der durch das Hören auf das göttliche Wort die verborgene Gottesgemeinschaft entstehen soll und entsteht.

Wir müssen also jetzt den zweiten Schritt tun und nach der Überwindung des Mißverhältnisses zum Recht in der evangelischen Kirche fragen.

II

Mit dieser Frage betreten wir kein Neuland. In gewisser Weise kann man sagen, daß diese Frage seit der Reformation in der evangelischen Kirche virulent gewesen ist und immer wieder neue Antworten gefunden hat. So reizvoll es wäre, diese Antworten im Einzelnen zu untersuchen, müssen wir uns hier auf das Notwendige beschränken, uns also diejenigen Probleme ansehen, die auch für die heutige Diskussion wichtig sind.

Zur Zeit der Reformation wurde die Kirche von der Amtshierarchie regiert. Ihre Befugnisse erstreckten sich gleichermaßen auf Leib und Seele ihrer "Untertanen", umfaßten das ewige Heil wie das irdische Leben. Die lutherische Reformation hat diese Konstruktion nicht prinzipiell verworfen, sondern zunächst nur nach zwei Richtungen Forderungen erhoben: 1. Die Sorge für das Heil, die cura animarum, sollte durch die Predigt des Evangeliums wahrgenommen und nicht mit Rechtsmitteln und dürfe auch nicht mit politischen oder sozialen Forderungen vermengt werden (so hatte Luther auch auf die Forderungen der Bauern reagiert!). 2. Die den Bischöfen zugefallenen weltlichen Rechte (Gerichtsbarkeit, Erhebung von Abgaben, Militärwesen; alles, was zur weltlichen Obrigkeit gehört; vom Staatswesen im heutigen Sinn konnte man im 16. Jahrhundert in Deutschland noch nicht sprechen) fließen

nicht aus ihrem geistlichen Stand, sondern sind vom "Kaiser verliehen", *de jure humano*. – Damit war eine klare Abgrenzung des geistlichen vom weltlichen Regiment beabsichtigt und ebenso die Wirkmittel des einen und des anderen unterschieden. Dies ist der Sinn der Formel in CA 28: "Non vi sed verbo."

Es zeigte sich jedoch bald, daß das Problem damit nicht beseitigt war. Zum einen kam die Amtshierarchie ihrer eigentlichen Aufgabe nicht nach, zum anderen waren die "geistlichen" Aufgaben der Kirche nicht so klar von ihren "weltlichen" Voraussetzungen und Bedingungen zu trennen, wie man es beabsichtigt hatte. Die Gemeinden mußten also Sorge tragen, daß das Evangelium bei der Weigerung der Amtshierarchie, ihrer Aufgabe nachzukommen, nicht "unter die Bank gesteckt" wurde, und selbst für die Ausrichtung des *ministerium ecclesiasticum* (CA 5: *docendi evangelii et porrigendi sacramenta*) die Verantwortung wahrnehmen. Handlungsfähig im Sinne der Wahrnehmung solcher öffentlichen Verantwortung waren die Gemeinden aber nicht als *ecclesiae*, als christliche Gemeinschaften, sondern nur durch die Organe des "weltlichen" Gemeinwesens. Aus diesem Grund wendet Luther sich, als die Bischöfe nicht oder konträr reagieren, an den Adel, die Magistrate oder die Fürsten. Diese handeln namens der christlichen Gemeinden als ihre *praecipua membra*, als durch ihre gesellschaftliche Stellung hervorgehobene, handlungsfähige Gemeindeglieder. Da sie nicht selber predigen konnten, sorgten sie für die Besetzung der Pfarrstellen und die Prüfung der Prediger und erließen Kirchenordnungen, nach denen in den Gemeinden zu verfahren war. Diese Ordnungen umfaßten die *custodia utriusque tabulae*, bezogen sich also sowohl auf die rechte Gottesdienstordnung (Agende) wie auf die äußere Disziplin (Eherecht!), einschließlich einer Abgabenordnung zur Unterhaltung des Kirchenwesens. Bei Erlaß dieser Ordnungen bedienten sich die Landesherren der Hilfe angesehener Theologen und, soweit die "weltliche" Seite des Kirchenwesens in Betracht kam, kundiger Juristen. Diese Gremien (oft Konsistorien genannt, in "formierter" oder "nicht formierter" Gestalt) stellten dann auch die eigentliche Kirchenleitung dar, allerdings nicht aus eigenem Recht, sondern abgeleitet von der faktischen Stellung der Landesherren in der christlichen Gemeinde als *praecipua membra ecclesiae*.

Dies System hat sich gar nicht so schlecht bewährt, wie es aus heutiger Sicht dargestellt wird. Allerdings enthielt es Konfliktstoff, der sich im Laufe der Zeit vermehrte und schließlich zur Auflösung des Systems führte: 1. Die *custodia utriusque tabulae* verlangte nach einer rechtlich befriedigenden Scheidung zwischen dem *ius in sacris* und dem *ius circa sacra*, die sich nicht darstellen ließ. (Dies Problem ist übrigens bis heute nicht einwandfrei gelöst). 2. Evangelische Gemeinden unter

nicht-evangelischer Obrigkeit waren rechtlich nur unter der Annahme existenzfähig, daß die Religionshoheit ein Teil der Staatsgewalt war und daß sie sich bereit erklärte, ein Toleranzpatent auszustellen. Die Religionskriege in Europa im 16. und 17. Jahrhundert sind ein grauenvoller Ausdruck dieser rechtlich und geistlich unbefriedigenden Lage. Schließlich führten diese ungelösten Probleme zu dem im 19. Jahrhundert nicht mehr zu überhörenden Ruf nach der Trennung von Kirche und Staat.

In Deutschland ist es zunächst zu einer "hinkenden Trennung" (U. Stutz) gekommen: Die Kirchen ordneten ihre Angelegenheiten zwar durch Vertretungen, die unabhängig von den Staatsorganen arbeiten konnten, trotzdem blieben sie bis 1918 unter dem landesherrlichen Summepiskopat und auf staatliche Hilfe angewiesen, was die Durchführung ihrer Ordnungen anbetraf. Erst die Weimarer Reichsverfassung brachte die volle Selbstregierung der Kirchen. Allerdings können diese sich nicht als "Staat im Staate" etablieren, sondern sind, was ihr Organisationsrecht anbelangt, an staatliche Vorgaben gebunden: Sie haben sich an das für alle geltende Recht zu halten; sie können, wenn sie das Vereinsrecht für sich als ungeeignet erachten, Rechte einer öffentlichen Körperschaft beantragen und müssen dazu bestimmte vom Staat vorgegebene Bedingungen erfüllen. Sie genießen auch gewisse vom Staat gewährte "Privilegien", wie das Recht, Steuern und Abgaben zu erheben. In den Kirchen wird dieser vom Staat vorgegebene Rechtsrahmen für die kirchliche Organisation zwar öfter kritisiert, jedoch, wie ich meine, zu Unrecht. Ein Vergleich mit Staaten, in denen solche Vorgaben für die Kirchen nicht existieren, sollte die Kritiker eines besseren belehren. Das Fehlen eines Rechtsrahmens für die Organisation der Kirchen bedeutet in den meisten Fällen Rechtsunsicherheit und damit eine Beeinträchtigung der kirchlichen Wirkungsmöglichkeiten. Das seinerzeit viel diskutierte "FDP-Papier" mit seinem anvisierten Verbandsrecht hätte die Kirchen in einen für sie nicht adaequaten Rechtsrahmen gepreßt: sie wären ohne Rücksicht auf ihren eigenen Gestaltungswillen und auf ihr Selbstverständnis zu einem Verband unter Verbänden umgeformt worden. Es stellt sich immer mehr heraus, daß die Stellung der Kirche zum Staat und im Staat wesentlich vom Staatsverständnis abhängt. Es ist ein großer Unterschied, ob die Kirchen sich einem totalen Weltanschauungsstaat gegenübersehen, einer Monarchie mit einem christlichen Monarchen an der Spitze, einer Demokratie, in denen die Staatsbürger in ihrer Mehrheit Christen sind, oder einer Republik, in der die Scharia als Rechtssystem eingeführt wurde. Staat ist nicht gleich Staat – das müssen sich vor allem evangelische Theologen immer wieder sagen, deren Staatsverständnis vielfach noch vom Kirchenkampf geprägt ist.

Nun haben wir hier nicht in erster Linie das Verhältnis von Staat und Kirche zu untersuchen, sondern den Rechtscharakter des Kirchenrechts. Beide Themen gehören aber insofern zusammen, als die Frage nach Eigenständigkeit des Kirchenrechts lange Zeit unter dem Thema der Unabhängigkeit des Kirchenrechts vom staatlichen Recht behandelt worden ist. In diesem Sinn etwa hat Schleiermacher die Eigenständigkeit der kirchlichen Ordnung verfochten.¹¹ Wenn für Schleiermacher "Kirchenleitung im ganzen nichts ist als Stärkung des Gemeingeistes, Seelenleitung"¹², dann kann dafür nur das Prinzip "non vi, sed verbo" gelten. Denn hier geht es "um reactio, um freie Anerkennung durch den Rechtsunterworfenen", die jeden Zwang ausschließt. Dabei ist es für Schleiermacher "nicht das Entscheidende, daß es ordentlich und nicht unordentlich zugehe in der Kirche. Die Sicherung reibungsloser Lebensabläufe, die Gewährleistung und Verwirklichung individueller Freiheit mag Zielpunkt des Staates sein und soll es sein. In der Kirche geht es um Auferbauung der Gemeinde und nur darum."¹³ Daur stellt zu Recht fest, daß es für Schleiermacher unerheblich war, ob diese Art von Ordnung, der gerade die "wesentlichen Züge des staatlichen Rechts, die Unverbrüchlichkeit wie die Erzwingbarkeit seiner Normen" fehlt, noch Recht genannt werden kann.¹⁴ Die Unterscheidung vom staatlichen Recht war ihm wichtiger. So kann er in seinem "Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche im preußischen Staate" 1808 den "tiefen Verfall" des Kirchenwesens "einigen seit der Reformation begangenen Fehlern" anlasten: "So wie vorher die Kirche sich zu sehr von dem Staate emancipirt, ja, über ihn erhoben hatte, so hat man sie seitdem dem Staate zu sehr untergeordnet und die Ansicht, als ob sie nur ein Institut des Staates zu bestimmten Zwecken wäre, hat seitdem immer mehr überhand genommen. Alle kirchlichen Verhältnisse sind daher zu sehr nach Principien des äusseren Rechts und der äusseren Verbindlichkeit beurtheilt worden, wodurch ihr wahrer Geist nothwendig verloren gehen musste."¹⁵ Abhilfe soll eine neue Verfassung schaffen, in der das innere Verhältnis der Gemeindeglieder und der Geistlichkeit zum Wesen und Zweck der Kirche Vorrang vor den äußeren Verfahrensfragen bekommen soll. Diese jedoch will Schleiermacher ebenso wie die Finanzierungsfragen dem Staat überlassen: ".... indem dem Staat allerdings die genaue Controlle über das ordnungsgemäße Verfahren und die unmittelbare Aufsicht auf die Kir-

¹¹ Vgl. Martin Daur, "Die eine Kirche und das zweifache Recht." Jus Eccl. 9, 1970.

¹² Ebd. S. 144.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. S. 147.

¹⁵ Kleine Schriften und Predigten, Bd. 2, S. 119.

chengüter, die als von ihm herrührend und abhängig immer müssen angesehen werden, bleibt, so muß er sich doch der innern Verwaltung der Kirche gänzlich entschlagen und diese ihr selbst mit einem solchen Grade von Unabhängigkeit zurückgeben, dass sie als ein sich selbst regierendes lebendiges Ganze dastehe."¹⁶

Schleiermacher rechnet also damit, daß sich lebendiges Gemeindeleben nur in Freiheit und durch die oft zitierte "Circulation des religiösen Bewußtseins" bilden und entwickeln kann, abseits von rechtlicher Steuerung. Wenn es 1808 noch den Anschein hat, als trenne er so zwischen dem *ius in sacris*, das der Selbstverwaltung der Kirche überlassen bleibt, und einem *ius circa sacra*, das der Staat exerziert, so sieht es im Streit um das *ius liturgicum* des Landesherrn 1824 doch anders aus. Es besteht ja kein Zweifel, daß es sich beim *ius liturgicum* um ein *ius in sacris* handelt. Dieses sollte in Freiheit in und zwischen den Gemeinden ausgehandelt werden unter maßgeblicher Beteiligung der "versammelten Geistlichkeit".¹⁷ Wie sieht es aber mit der Durchsetzung aus? Die liturgischen Formen wie alles, "was von dieser (von Schleiermacher gewünschten und für zweckmäßig erachteten) Presbyterialverwaltung des Kirchenregiments ausginge wurzelte doch in der kirchliche Autorität des Landesherrn. Aber nicht nur dieses; sondern alle Handlungen dieser Verwaltung erhielten erst durch die Bestätigung des Landesherrn ihre volle bindende Kraft für die Mitglieder der Landeskirche selbst."¹⁸

Unter den heutigen Bedingungen des Staatskirchenrechts (Trennung von Kirche und Staat, weltanschaulich neutraler Staat) ist es nun Sache der Kirchen selbst, für die Durchsetzung des Rechts zu sorgen. Damit stehen wir wieder am Anfang unserer Fragestellung: Ist das Kirchenrecht so sehr vom allgemeinen Recht unterschieden, daß es entweder selbst als verzichtbar angesehen werden kann oder aber seinerseits auf eine äußere Durchsetzungskraft verzichten kann? Beide Fragen muß man verneinen. Auch eine sich selbst verwaltende Kirche kann nicht darauf vertrauen, daß sich der Kirche und ihrer Aufgabe zuträgliche Verhältnisse von selbst einstellen oder durch bloße Ermahnungen zustande gebracht werden. Sie braucht eine Rechtsordnung, durch die die Verhältnisse und die Vorgehensweisen in der Kirche klar definiert und festgestellt werden. Sie hat nur darauf zu achten, daß das Verhältnis der Kirchenglieder zu dieser Ordnung unterschieden bleibt von ihrem Verhältnis zu Gott in Herz und

¹⁶ Ebd. S. 120.

¹⁷ Ebd. S. 218.

¹⁸ Ebd. S. 219.

Gewissen. Was die Durchsetzung dieser Ordnung anbelangt, so darf auch hier kein Gewissenszwang ausgeübt werden. Ein Satz wie "Wer sich von der bekennenden Kirche trennt, trennt sich vom Heil" hat in einer Kirche, die sich auf das Evangelium beruft, nichts zu suchen. Das Kirchenrecht hat keine Sanktionierungsmittel, die über das staatliche Recht hinausreichen.

Daß damit nicht dem Mutwillen und der Willkür das Wort geredet ist, sollte klar sein. Auch da, wo mein Gottesverhältnis von meinem äußeren Wohlverhalten nicht berührt wird, soll ich mich als Christ im Gewissen fragen, ob ich mich nicht um der Liebe willen dem Gesetz beugen muß, auch wenn ich im Glauben Herr aller Dinge bin! Dies gilt jedoch dem staatlichen Gesetz gegenüber im gleichen Maß wie der Kirchenordnung gegenüber. Die kirchliche Ordnung hat nun nicht gleichermaßen Mittel zu ihrer Durchsetzung zur Verfügung wie das staatliche Recht. Grundsätzlich aber unterscheiden sich die Mittel nicht voneinander. Wenn z.B. ein Pfarrer aus disziplinarischen Gründen in den Ruhestand oder Wartestand versetzt wird, so geschieht dies in einem rechtsförmigen Verfahren und die persönlichen Folgen für den Betroffenen tragen prinzipiell den gleichen Zwangscharakter wie die vom staatlichen Recht verhängten Sanktionen.

Somit wäre also nach einem langen Durchgang deutlich geworden, daß die Unterscheidung des Kirchenrechts vom allgemeinen Recht nicht prinzipieller Natur ist, sondern sich auf den jeweiligen Gegenstand bezieht. Der Rechtsbegriff ist von der "christlichen Sitte" her gesehen, um mit Schleiermacher zu sprechen, derselbe. Die Reichweite des Kirchenrechts dagegen ist einerseits geringer (es bezieht nur die ein, die einer kirchlichen Gemeinschaft in Freiheit zugehörig sein wollen), andererseits weiter (es greift über die Staatsgrenzen hinaus in die ökumenische Weite). Seine Handhabung unterscheidet sich nicht prinzipiell vom (christlich verstandenen!) weltlichen Recht, wenn es auch in seinen Sanktionsmaßnahmen auf Grund der Glaubensfreiheit beschränkt ist. Es ist kein "Recht der Gnade", aber ebenso wie das (wiederum christlich verstandene!) weltliche Recht ein "Recht der Liebe". Dieses nun müssen alle, die in der Kirche Recht setzen, handhaben und sprechen, ständig vor Augen haben, auch wenn weltliche Richter und Gesetzgeber dies manchmal vergessen sollten.

Recht der Liebe – das bedeutet keineswegs ein Recht zu abgemilderten Bedingungen, mit Ermäßigungen sozusagen. Es bedeutet jedoch ein Recht, das nicht zum Selbstzweck werden darf, sondern seinen Mittelcharakter im Auge behalten muß. Es dient dem Schutz der Schwachen, es soll Raum schaffen in dieser Welt für die Stimme der Diener des Evangeliums und Freiheit zum wahren Gottesdienst ermöglichen. Soweit Einzelne für sich selbst nach Recht verlangen dürfen,

sollen sie die Stimme des Herrn hören: Wer dir den Mantel nimmt, dem laß auch den Rock. D.h. Verzicht auf die Durchsetzung des eigenen Rechts ist praktiziertes Evangelium. Ich kann aber nicht für andere auf Recht verzichten und so u.U. den Schwachen der Willkür des Starken aussetzen, der sich nach dem Mantel auch den Rock aneignen will. Hier gebietet es die Liebe (!), das Recht mit der gleichen Unnachgiebigkeit durchzusetzen, wie wir es im weltlichen Bereich für selbstverständlich erachten. Daß die Rechtspraxis der Kirchen hier manches zu wünschen übrig läßt, wird man nicht von der Hand weisen können. Es ist aber Aufgabe der Theologie, durch Klarstellung eines evangelischen Rechtsverständnisses die nötigen Voraussetzungen für eine Besserung zu schaffen.

Karl Ernst Nipkow

Grundsätze und Erfahrung Zur Bildungsverantwortung der Kirche im staatlichen und kirchlichen Einigungsprozeß

Wenn die Praktische Theologie "in gleicher Weise Theorie aus Grundsätzen und aus Erfahrung sein muß, wenn anders sie sowohl ihren theologischen wie ihren praktischen Bestimmungen entsprechen soll"¹, ist es verständlich, daß die vierzigjährige Erfahrung im Bereich des Bundes der Evangelischen Kirchen in der ehemaligen DDR Gesprächspartnern aus der alten Bundesrepublik mit ernstem Nachdruck entgegenhalten wird. "Sie kommen aus einer anderen Welt", wird dem Gast im freundlichen und zugleich leise warnenden Ton bedeutet. Nichts Nebensächliches trennt; es sind Erfahrungs-Welten. Wie weit trägt in einer solchen Lage die verständige Kraft überkommener gemeinsamer evangelischer Grundsätze? Oder muß die Praktische Theologie, die als "wissenschaftliche(n) Theorie ... die Grundlage der Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche bildet" (ebd., im Original kursiv), in den neuen Bundesländern einen wesentlich anderen Charakter annehmen? Stellen Grundsätze etwas Unveränderliches dar, so daß sich lediglich bei der praktischen Anwendung Unterschiede einfinden, oder sind Grundsätze ihrerseits geschichtlich, wandeln sie sich im Fluß der Zeit auf Grund neuer Erfahrungen mit?

I

Die drei neuralgischen Punkte in den Kontroversen betreffen die Regelung der Militärseelsorge, die Kirchensteuer und den schulischen Religionsunterricht. In allen drei Fällen spielt der Vorbehalt eine maßgebliche Rolle, daß das theologische Handeln und Denken die strikte Trennung von Staat und Kirche zu berücksichtigen habe. Was gegenwärtige Gespräche erschwert, ist damit nicht nur erstens die Erfahrung mit einem ganz anderen *Staat*, sondern wegen der anderen Beziehung von Staat und Kirche zweitens auch ein anderes Verständnis von *Kirche*. Weil der Staat anders war, hat man auch sich selbst als Kirche anders erfahren. Im Bildungsbereich tritt drittens die Erfahrung mit einem völlig anderen *Schulsystem* hinzu.

¹ D. Rössler: Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin/New York 1986, 21.

Der staatlich reglementierte Unterricht war weitgehend ideologisch geprägt. Die Kirche mußte sich auf eine innergemeindliche "Christenlehre" zurückziehen. In zahlreichen kirchlichen Stellungnahmen aus dem Bereich des Bundes ist daher nach der Wende die Befürchtung geäußert worden, ein konfessioneller Religionsunterricht nach Art 7 GG führe in die Schule der östlichen Bundesländer eine neue ideologisierende Indoktrination mit "umgekehrtem Vorzeichen" ein. Bei solchen Vorbehalten ist im übrigen bis heute nicht immer ersichtlich, ob man nur einem falschen Eindruck vom kirchlichen Handeln bei der Bevölkerung wehren will oder ob man einem Religionsunterricht, der "in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" (Art 7, 3 GG) zu erteilen ist, in unserem Falle also evangelischen Grundsätzen folgen muß, tatsächlich einen indoktrinierenden Charakter unterstellt.

Die unterschiedlichen geschichtlichen Erfahrungen sind jedenfalls dem Gesamteindruck nach so stark, daß sie doch wohl, so muß man vermuten, auch die theologischen Denkmodelle und persönlichen Motivationsweisen im Kern berühren; damit sind auch Grundsätze vom geschichtlichen Wandel nicht ausgenommen. Zumindest läßt sich dies sagen: Innerhalb des geschichtlich entstandenen Spielraums, der durch die Auslegung der reformatorischen Grundsätze in den verschiedenen Strömungen des evangelischen Christentums ohnehin entstanden ist, zeigen sich auf dem gesellschaftlichen Gebiet der ehemaligen DDR im Vergleich zu dem der alten Bundesrepublik deutliche unterschiedliche Tendenzen. Die historische Chance für die (Praktische) Theologie hierzulande besteht darin, daß die entstandene Situation als symmetrische Lerngelegenheit begriffen wird; auch die Gebundenheit des eigenen Treibens von Theologie und Pädagogik hierzulande wird deutlich. Sie war schon zuvor bewußt, tritt jetzt aber an einigen Stellen noch schärfer vor Augen.

II

Aus einer noch vor der Wende vom Bund vorgelegten Aufarbeitung der theologischen *Verhältnisbestimmungen von Kirche, Staat und Gesellschaft* geht hervor, daß hinsichtlich der Einschätzung der Wirkungsgeschichte der zwei wichtigsten theologischen Modelle zur Bestimmung des genannten Verhältnisses, der Zwei-Reiche-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi, die Barmer Theologische Erklärung und Bonhoeffer den Schlüssel für den Umgang mit jenen Modellen bilden. Auf dieser Linie "ergeben sich charakteristische Ausprägungen. Dazu gehört das deutlich erkennbare Bemühen, die beiden Herrschaftsweisen Gottes wohl zu unterscheiden, sie zugleich aber stärker

als bisher aufeinander zu beziehen, um einer erneuten Trennung in zwei autonome Bereiche von vornherein entgegenzutreten... Es gibt keine Neuauflage des Bündnisses von Thron und Altar, aber auch keine Wiederholung der Behauptung von Eigengesetzlichkeiten"².

Damit ist zum einen die politisch durchgesetzte strenge Trennung von Staat und Kirche theologisch tendenziell positiv interpretiert worden. Als Ausdruck einer "hinkenden" (G. Anschütz) bzw. "milden" Trennung (M. Heckel) muß darum von vielen ein Religionsunterricht an staatlichen Schulen im Sinne von Art 7, 3 GG als ein Abrücken von der eingenommenen klaren theologischen Linie empfunden werden. Gleichzeitig soll zum anderen nicht ungeprüft "Eigengesetzlichkeiten" das Feld überlassen bleiben. Darum betonen bis heute Vertreter der kirchlichen Bildungspolitik in den neuen Bundesländern, daß die Bildungsverantwortung der Kirche – auf der Linie einer stärkeren Orientierung an der Lehre von der Königsherrschaft Christi als an der Zwei-Regiment-Lehre – zwar durchaus in allen Bereichen der Gesellschaft zum Zuge kommen solle, aber nicht damit schon kirchliche Kooperation mit dem Staat bedeuten dürfe, noch dazu auf institutioneller Ebene als Teilhabe an staatlicher Macht und Subventionierung.

H. Zeddies hebt klärend hervor, daß auch die Lehre von der Königsherrschaft Christi vor Mißbrauch nicht sicher sei, wenn es um das Verhältnis der Kirche zu Staat und Gesellschaft gehe. "Dabei kommt keineswegs nur die Zwei-Reiche-Lehre als Anpassungsideologie in Frage... Wie die Erfahrungen zeigen, läßt sich auch die Lehre von der Königsherrschaft Christi sehr wohl zur Legitimierung von Machtverhältnissen und Gesellschaftsordnungen benutzen, während umgekehrt auch die Zwei-Reiche-Lehre zur Verweigerungshaltung führen kann"³. Wie es scheint, hat diese Klarstellung darin ihre Veranlassung, daß eine gewisse Neigung besteht zu meinen, bei einer festgehaltenen Äquidistanz zu jedem Staat, unbeschadet seiner Staatsform, könne Kirche authentischer Kirche sein. Mit dieser Annahme wäre im Gefolge geschichtlich-gesellschaftlicher "Erfahrung" ein theologischer "Grundsatz" erster Ordnung berührt.

Zu den Voraussetzungenzusammenhängen für das pädagogische Handeln der Kirche, auf das sich diese Skizze als einen Bereich der praktisch-theologischen Praxisfelder konzentriert und begrenzt, gehört

² H. Zeddies: Zur Wirkungsgeschichte von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi in den evangelischen Kirchen in der DDR. In: Gemeinsam unterwegs. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1980-1987, hg. vom Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Redaktion: R. Bodenstein, R.-D. Günther, M. Ziegler, Berlin 1989, 289-332, hier 310.

³ A.a.O., 327.

nicht nur die Verhältnisbestimmung von Kirche, Staat und Gesellschaft, sondern auch der *hermeneutische Umgang mit der Moderne*. Zunächst sind deutliche Parallelen in der Antwort auf jenen neuzeitlichen Prozeß zu beobachten, der über die 40 Jahre der Existenz der DDR weit hinausreicht. Sodann gibt es auch hier unterschiedliche Erfahrungen, die in der jeweiligen geschichtlichen Entwicklung begründet liegen.

Die repräsentative Darstellung der "pädagogischen Dienste der Kirche" im Bereich der Kirchen des Bundes im "Handbuch der Praktischen Theologie" spricht zwar einerseits bezeichnenderweise in der Kapitelüberschrift und sonst von "(Evangelischer) Unterweisung"⁴, bezieht sich aber selbstverständlich auch auf die "hermeneutische Fragestellung" aus dem Umkreis der Entwicklung der modernen Exegese: auf "die existenziale Interpretation", "die erneute Diskussion um den historischen Jesus" und auf das Verhältnis von "Kerygma und Geschichte"⁵. Der Umkreis dieser Fragen verdankt sich dem geschichtlichen Wahrheitsbewußtsein seit der Entwicklung des historischen Denkens. Mit der Beachtung der hermeneutischen Frage ist folglich auch die Katechetik in der ehemaligen DDR "als ganze den Menschen und insofern auch der Religiosität zugewandt, in der sie sich gegebenenfalls vorfinden und die nicht nur zur Fessel, sondern auch zum Reichtum ihres Menschseins werden kann"⁶. Die religionstheoretische Diskussion zur "Religion der Neuzeit" ist prinzipiell im Blick⁷. Die Frage nach der "Bedeutung allgemeiner Religiosität" für den pädagogischen Dienst an Kindern und Eltern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen wird aufgeworfen, um allerdings sogleich auf Schwierigkeiten zu verweisen: Im Vergleich zur westdeutschen religionssoziologischen Forschungslage "fehlen breite Erhebungen"⁸. Ferner habe der "weite Religionsbegriff, mit dem viele westdeutsche Religionspädagogen arbeiten, in der DDR keine Resonanz", weil in der Sicht des Marxismus-Leninismus Religion "Ausdruck eines unwissenschaftlichen Weltverhältnisses" sei (ebd.). Schließlich wirke "die spezifisch theologische Kritik nach, derzufolge Religion eine sublimale Form der Selbsterhöhung (so das Urteil der dialektischen

⁴ Handbuch der Praktischen Theologie. Dritter Band, Berlin 1978; Kap. 9: Die Unterweisung (J. Henkys/G. Kehnscherper).

⁵ G. Kehnscherper: Der Unterricht in der Gemeinde (Evangelische Unterweisung), a.a.O., 70ff., 74ff.

⁶ J. Henkys: Die pädagogischen Dienste der Kirche im Rahmen ihres Gesamtauftrags, a.a.O., 32.

⁷ Hierzu D. Rössler, a.a.O., 65ff., bes. 78ff.

⁸ J. Henkys, a.a.O., 22.

Theologie) und der Preisgabe von Weltwirklichkeit ist (so D. Bonhoeffer)" (ebd.) – eine Position, deren einseitige Folgerungen von J. Henkys so nicht geteilt werden, weil die Bildungsverantwortung der Kirche "Verständnis, ja Solidarität" mit jenen voraussetzt, die an den "fließende(n)" Rändern der Kirche auf ihre persönliche und private Weise religiös sind: "Solidarität des kirchlichen Christentums mit dem nicht-kirchlichen" (24).

Weiter als mit dieser solidarischen Zuwendung zu den einzelnen Menschen ist allerdings die Katechetik in der DDR als Disziplin in ihrer *Theoriebildung* nicht gegangen, hat sie nicht gehen können und nicht gehen wollen: nicht gehen können, weil sie die Religionspädagogik als Theorie des schulischen Religionsunterrichts auftreten sah, was von vornherein nicht zwingend sein konnte; nicht gehen wollen, weil die "Erfahrung" der eigenen gesellschaftlichen Lage keine "grundsätzliche" Wendung zu einer "Religionspädagogik als Projekt von Theologie nach der Aufklärung" nahelegte⁹. "In unserer gesellschaftlichen Lage konstituieren religiöse Erscheinungen und religionspädagogische Fragestellungen keine selbständige Disziplin neben und keine Teildisziplin innerhalb der Katechetik. Vielmehr ist es die Katechetik selbst, die durch diese Erscheinungen und Fragestellungen durchgehend mitbestimmt ist."¹⁰ Darum wird empfohlen: "Jeder 'Versuch einer katechetischen Neuorientierung' sollte sich in strenger Auseinandersetzung mit dem katechumenatstheologischen Konzept in dessen stärkster Ausprägung profilieren" (27). Von Neuorientierungen auf religionspädagogischer Basis wird wenig erhofft (ebd.). Auch nach dieser Seite wird mithin sichtbar, wie geschichtlich-gesellschaftliche Erfahrungen theoretische Grundsätze zumindest so mitprägen, daß sie sich bis in die Bestimmung der Disziplin hinein auswirken und die Theoriebildung insgesamt als geschichtlich bedingt erscheint.

III

Was für ein theoretischer Denkweg bietet sich an, wenn das Verhältnis von Grundsätzen und Erfahrung auf seiten der ersten nicht zu den beiden möglichen Reaktionen führen soll, die zu erwarten sind, wenn die Geschichtlichkeit von Grundsätzen bewußt wird: entweder zu ihrer Redogmatisierung, indem man sie unter Berufung auf Offenbarung der Geschichtlichkeit entzieht, oder ihrer relativistischen Beliebigsetzung als extremer Konsequenz ihrer geschichtlichen Abhängigkeit? Beide

⁹ S. den Aufsatz von F. Schweitzer in diesem Band.

Reaktionen können vermieden werden, wenn man den Konsens über die Grundsätze auf einer übergreifenden allgemeineren Ebene sucht, die die *"Inklusion" differenter praktisch-theologischer Optionen* erlaubt¹¹. So vorzugehen ist freilich selbst ebenfalls voraussetzungsvoll.

Man kann und wird diesen Weg nur dann wählen, wenn man "grundsätzlich" – im Sinne eines obersten christlich-theologischen Grundsatzes – jede theologische Theoriebildung in ihrer bleibenden Angewiesenheit auf den ihr *vorausliegenden* geschichtlichen Weg der Kirche und das ihr *vorgegebene* Leben der Christen erkennt und bejaht. Diesen Weg ist Schleiermacher gegangen, für die Theologie und übrigens auch für die Pädagogik. Dann gilt: "Die Dignität der Praxis ist unabhängig von der Theorie; die Praxis wird nur mit der Theorie eine bewußtere."¹² Die Theoriebildung geht mit ihren Grundsätzen den Erfahrungen der Praxis nach. Praxis darf hierbei nicht praktizistisch verengt begriffen werden. Sie meint das Ganze des christlichen Lebens in Geschichte und Gegenwart in ihren Erscheinungsformen einschließlich der Reflexion am Standort der praktisch Handelnden und Lebenden. Die Grundsätze der Theorie, wie sie traditionellerweise die Dogmatik oder Systematische Theologie formuliert, sind dann nach dem Vorbild Schleiermachers, weil selbst dem historischen Wandel nicht enthoben, in die "historische Theologie" eingeordnet.

Eine solche 'nachgängige' Theoriebildung ist hierbei keinesfalls notwendig eine dem Zeitgeist angepaßte, wie nicht nur diesem theologischen Ansatz, sondern in bezeichnender Parallele auch der "geistesgeschichtlich-geisteswissenschaftlich" ansetzenden hermeneutischen Pädagogik vorgehalten worden ist. Die kritische Prüfung erhält selbstverständlich auch jetzt ihren klaren Ort. Für Schleiermacher war er bekanntlich mit den Funktionen der "philosophischen Theologie" gesetzt¹³, wiederum aber nicht so, als könnten die Maßstäbe der theolo-

¹⁰ J. Henkys, a.a.O., 32.

¹¹ Der Begriff ist der funktionalen Theorie und Systemtheorie entlehnt, zuerst T. Parsons: *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, N.J., 1971, 27, 87ff.; s. ferner die Schriften von N. Luhmann, R. Stichweh.

¹² F. Schleiermacher: *Pädagogische Schriften*. Erster Band: *Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826*. Unter Mitwirkung von Th. Schulze hg. v. E. Weniger, Düsseldorf/München 1957, 11.

¹³ Nach § 260 seiner "Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" soll die praktische Theologie zwar nicht die Aufgaben richtig fassen lehren, sondern sie setzt diese voraus und hat es nur mit der richtigen Verfahrensweise bei der Erledigung der Aufgaben zu tun. Bezeichnenderweise stellt Schleiermacher jedoch an anderer Stelle die philosophische Theologie und die praktische Theologie "gemeinschaftlich der historischen Theologie gegenüber" (§ 66), da sie beide "unmittelbar auf die Ausübung gerichtet sind", eben im Wechselspiel von Kritik und Empirie. Außerdem

gischen Kritik nun doch letztlich dadurch außerhalb des gegebenen geschichtlichen Prozesses aufgefunden werden. Die "Idee" des Christentums und ihr geschichtlicher "Ausdruck" sind beide in der Entwicklung des Christentums aufzusuchen, im "Gegeneinanderhalten" des einen und anderen in wechselseitiger Durchdringung¹⁴.

Eine letzte Voraussetzung für diese Sichtweise ist in einem geschichtlichen Vertrauen zu finden. Dies Vertrauen des wissenschaftlichen Theologen wurzelt im nichtwissenschaftlichen Glauben an Gottes Weg mit seiner Schöpfung.

Schon für Schleiermacher stand dieser Weg unter den *Bedingungen der Moderne*, sofern darunter, system- und modernitätstheoretisch gesehen, die Signatur der "Differenzierung" verstanden werden muß: die Ausbildung der modernen Gesellschaft als einer funktional differenzierten Gesellschaft in ihrer "Gesellschaftsstruktur" und die analoge Ausbildung der "Semantik" dieser Gesellschaft in Form differenzierender Selbst- und Weltdeutungen¹⁵, die in differenzierungstheoretisch ansetzenden religionssoziologischen Analysen unter den bekannten Leitkategorien der "Individualisierung" und "Pluralisierung" von Religion verhandelt werden¹⁶.

Schleiermacher setzt in den "Reden" bei den Gebildeten unter den Verächtern der Religion auf ihren "Sinn" für eine freie, individuelle, persönliche Religion in der inneren "Organisation" des Geistes¹⁷. Dem Staat wird ein Religionsunterricht unter gesellschaftlich einsichtigen Gesichtspunkten im Sinne eines gesellschaftlichen Christentums und seines Beitrages zur "allgemeinen Bildung" zugeordnet¹⁸. Gleichzeitig soll

hat der praktische Theologe die philosophisch-theologische Reflexion in sich selbst ständig mit durchzubilden und wahrzunehmen: "Die Aufgaben, zumal im Gebiet des Kirchenregiments, wird derjenige am richtigsten stellen, der sich seine philosophische Theologie am vollkommensten durchgebildet hat." (§ 336). Auf diese Weise hat m.E. auch die praktische Theologie durch Einschluß der philosophischen Theologie an der kritischen Funktion von Theologie teil.

¹⁴ A.a.O., § 35, § 32.

¹⁵ N. Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft.* Bd. 3, Frankfurt/M. 1989.

¹⁶ Vgl. die Schriften von Th. Luckmann, P.L. Berger, F.X. Kaufmann u.a.

¹⁷ F. Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. v. R. Otto, Göttingen, 6. Aufl. 1967, 105, 103.

¹⁸ "Dem Staat muß allerdings daran gelegen sein, daß seine Bürger religiös seien" (F. Schleiermacher. *Pädagogische Schriften. Zweiter Band: Pädagogische Abhandlungen und Zeugnisse.* Unter Mitwirkung von Th. Schulze hg. v. E. Weniger, Düsseldorf/München 1957, 143). Im Blick auf "Einsicht" als hauptsächliches Ziel dieses schulischen Religionsunterrichts formuliert Schleiermacher: "Der Staat wünscht diese Einsicht bei allen, welche dereinst die Kirche als eine vom Staat adoptierte

das kirchliche Christentum in christlichen Familien und Gemeinden seinen Weg fortsetzen und den lebendigen, integrierenden Grund für die anderen Formen des Christentums bilden.

Zuvor hatte Rousseau 1762 im *Contrat social* eine "Religion des Menschen", eine "Religion des Staatsbürgers" und eine "Priesterreligion" voneinander unterschieden¹⁹. In staatspolitischer Sicht ist nach Rousseau die persönliche Religiosität für den Staat uninteressant. Diesem kann nur daran gelegen sein, "daß sich ein jeder Bürger zu einer Religion bekennt, die ihn seine Pflichten lieb gewinnen läßt" (192). Für eine in diesem Sinne gesellschaftlich funktionale Religion ist darum auch allein der Staat zuständig.

Pestalozzi hebt 1797 in den "Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts" ebenfalls drei Formen von Religion voneinander ab: erstens das Christentum bzw. die Religion als "Werk meiner selbst"²⁰, die für ihn die "wirkliche und wahre Religion ist", weil sie, "wie die Sittlichkeit, gänzlich nur die Sache des einzelnen Menschen" ist (225); zweitens die "Staatsreligion" des "Eiferglaubens" (224), die – jetzt anders urteilend als Rousseau – für Pestalozzi "Betrug" (ebd.) ist, nämlich Dienerin der gesellschaftlichen Verhältnisse und ihres Mittelpunkts, der "Staatsmacht"; als solche aber sei sie "selten Dienerin des gesellschaftlichen Rechts", sondern meist "allgemeine Hebamme des Unrechts der Macht" (223), wenngleich der Mensch die Nationalreligion um der wahren Religion willen "schonen" solle (224); drittens die kultische "Naturreligion" (224) des "Aberglaubens" (222). Seit der Aufklärungsepoche ist der hier zutage tretende Differenzierungsvorgang unumkehrbar und gleichzeitig theologisch umstritten.

Dietrich Rössler trägt der Entwicklung dadurch Rechnung, daß seine Praktische Theologie in grundlegender Weise in ihrem Aufbau von der differenzierten Verfassung des neuzeitlichen Christentums bestimmt ist. "Im neuzeitlichen Christentum geht die Praxis des religiösen Lebens nicht in den explizit kirchlichen Lebensformen auf. Sie besteht vielmehr mit jeweils eigenem Gewicht daneben in den Lebensformen des indivi-

und benutzte Anstalt leiten sollen, d.h. bei allen Staatsdienern und in einem weitem Sinn bei allen höher Gebildeten" (174).

¹⁹ J.J. Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechts*, hg. u. eingel. v. H. Weinstock, Stuttgart 1958, 192.

²⁰ J.H. Pestalozzi: *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts*. In: SW, hg. v. A. Buchenau u.a., 1. Band, Berlin/Leipzig 1927, 263-281, zit. n.: *Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation*. Bd. 1: Von Luther bis Schleiermacher, hg. u. eingel. v. K.E. Nipkow u. F. Schweitzer, München 1991, 222.

duellen und des gesellschaftlichen Christentums."²¹ Die "Inklusion" des Differenten vollzieht sich dadurch, daß die "Einheit" der Praktischen Theologie in bezeichnender Weise als geschichtlich gewordenes *Beziehungsgefüge* beschrieben und gedacht wird: im Begriff der "dreifachen Gestalt des Christentums in der Neuzeit" (79).

Als ein Beziehungsganzes und damit als ein relationales Gefüge, nicht als gleichsam substanzmetaphysisch zu denkendes Identisches, wäre innerhalb der Praktischen Theologie auch die *Theoriebildung für das pädagogische Handeln der Kirche* anzulegen. Schwer miteinander vermittelbar, so scheint es, stehen sich die "Religionspädagogik" in den alten und die "Katechetik" in den neuen Bundesländern einander gegenüber. Bei J. Henkys wird eine Vermittlung durch eine bemerkenswerte komplementäre Denkfigur versucht: "Die Religionspädagogik ist die anthropologische Seite der Katechetik, die Katechetik der theologische Ort der Religionspädagogik."²² Genau besehen ist es jedoch keine symmetrische Komplementarität; denn die Katechetik bleibt die den theologischen Ort der Religionspädagogik anweisende und damit diese theologisch ein- und unterordnende Größe; die Religionspädagogik ist nur eine Seite der Katechetik, die anthropologische. Müßte aber nicht das, was die evangelische Religionspädagogik seit dem 18. Jahrhundert theoretisch auf den Begriff und praktisch ernst zu nehmen versucht hat, nämlich die Rekonstruktion der Aufgabe der Glaubensüberlieferung unter neuen Bedingungen, von konstitutiver theologischer Bedeutung sein? Die gedankliche Lösung als Weg zur Verständigung im staatlichen und kirchlichen Einigungsprozeß könnte im Begriff und im Entwurf einer "Theorie kirchlicher Bildungsverantwortung" liegen, die beides, die Religionspädagogik und die Katechetik (sowie die Gemeindepädagogik als ihr Erbe) einschließt²³. Wiederum wird die Inklusion dadurch möglich, daß in Orientierung am geschichtlichen Gesamtprozeß eine übergeordnete Ebene betreten wird. Wie tragfähig ist diese Theoriebildung hinsichtlich der jetzt nochmals in den Blick zu nehmenden konkreten pädagogischen Streitfragen? Welche Grundsätze muß die Reflexion beachten, damit Inklusionen dieser Art nicht unangemessen harmonisieren, sondern sachlichen Gegensätzen und – nicht zuletzt – befürchteten ideologischen Instrumentalisierungen (s. oben) Rechnung tragen?

²¹ A.a.O., 17.

²² A.a.O., 32.

²³ Vgl. v. Vf.: *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft*, Gütersloh, 2. Aufl. 1992.

Das gemeinte weite Theoriegefüge kann sich auf die *Reformation* berufen. Die Reformatoren haben die pädagogische Verantwortung grundsätzlich für beide Regimente Gottes entfaltet. In diesem Sinn bezieht sich die Bildungsverantwortung der Kirche heute erstens als *ungeteilte* Verantwortung auf einen gestuften Unterricht im Zusammenhang von Taufe und Kirchenmitgliedschaft innerhalb der Kirche selbst, und zwar um der Verbindung des Glaubens und selbständigen Verstehens willen, so die zentrale Pointe der Reformation. Zweitens bezieht sich die Bildungsverantwortung der Kirche als mit anderen gesellschaftlichen Verantwortungsträgern *geteilte* pädagogische Mitverantwortung auf die pädagogische und menschliche Qualität von Erziehung und Bildung im öffentlichen Bildungssystem. Dieser geteilten Verantwortung entspricht bei einer *res mixta* (schulischer Religionsunterricht, öffentliche Erwachsenenbildung in evangelischer Trägerschaft) eine doppelte Begründungspflicht: eine theologische und eine bildungspolitisch-pädagogische.

Das Gegenstandsfeld erstreckt sich in dieser Sicht auf Gemeinde, Schule und Gesellschaft gleichermaßen. Die herkömmlichen, noch dazu konkurrierenden Disziplinbezeichnungen wie "Katechetik" (Gemeindepädagogik) und "Religionspädagogik" müßten schon gehörig strapaziert werden, um das mit zu umfassen, was sachgemäß zu berücksichtigen ist. Der Begriff der "Katechetik" rückt am wenigsten den vollen Durchmesser der pädagogischen Handlungsbereiche und Reflexionsdimensionen vor Augen. Der Begriff der "Religionspädagogik" ist auf "religiöse" Erziehung und Unterweisung bezogen mit der Folge, daß auch in den neueren religionspädagogischen Entwürfen die Praxisfelder der "kirchlichen Schulen" und "kirchlichen Erwachsenenbildung" gar nicht oder selten beachtet werden. Das kirchliche Schulwesen blieb überhaupt theorielos; die kirchliche Erwachsenenbildung eröffnete sich selbst ihr eigenes theoretisches Spielfeld, oder sie wird in Kompendien und Leitfäden entweder der Gemeindepädagogik oder der Religionspädagogik eingeordnet.

Eine übergreifende Theorie kirchlicher Bildungsverantwortung als praktisch-theologische Teiltheorie des kirchlichen Lebens und Handelns hat schließlich auch nicht mehr nur wie bei dem verbreiteten verengten Verständnis von Religionspädagogik lediglich den Religionsunterricht im Blick, sondern auch die Aufgabe der Kirche, in einer pluralen Gesellschaft rechtmäßig und in nicht-bevormundender Weise allgemeine Erziehungs-, Bildungs- und Schulprobleme mitzubedenken und mitzubeurteilen – eine zur Zeit in den neuen Bundesländern besonders dringliche Herausforderung. Sie kann weder unter dem Begriff der "Katechetik" noch dem der "Religionspädagogik" zureichend theoretisch gefaßt werden. In der herkömmlichen Darstellung der Religions-

pädagogik kommen schulpädagogische Fragestellungen nur funktional in bezug auf den Religionsunterricht zur Sprache. Beide Disziplinbezeichnungen sind insgesamt zu eng und spiegeln in gewisser Weise einen Rückzug aus dem Ganzen des öffentlichen pädagogischen Diskurses, als Folge der gesamtgesellschaftlichen "Ausdifferenzierung der Religion"²⁴.

Während aus jüngsten Gesprächen über die Thematik ersichtlich ist, daß ein reformatorisch orientierter übergreifender Ansatz hinsichtlich seiner gegenständlichen Weite konsensfähig sein dürfte, weil in den Kirchen der ehemaligen DDR sowohl aus der Sicht der Zwei-Reiche-Lehre als auch der Lehre von der Königsherrschaft Christi ein weites Verständnis von geschuldeter "Weltverantwortung" stets unstrittig war²⁵, sind andere Problemaspekte offen. Wenn Katechetik und Religionspädagogik zusammenfinden sollen, indem die jeweils sie geschichtlich konstituierenden Momente in gleicher Weise berücksichtigt werden, müßte die Katechetik in den neuen Bundesländern in "grundsätzlicher" Weise die moderne Religionspädagogik in sich aufnehmen, während sich gegenüber bestimmten Formen der westdeutschen Religionspädagogik die Frage nach ihrem Verhältnis zur Praktischen Theologie und ihrem katechetischen Erbe stellt. Systematisch steht an dieser Stelle die Klärung des Verhältnisses von "Glaube" und "Bildung" an. Konkret gefaßt: Soll es, bewußt vereinfacht, in katechetischen Veranstaltungen (Konfirmandenunterricht, Christenlehre) um "Glauben" und "Unter-Weisung", in religionspädagogischen Veranstaltungen (schulischer Religionsunterricht) um "Religion" und kritische "Bildung" gehen? Oder sind beide, Glaube und Bildung, hier wie dort unteilbar, was theologisch wie pädagogisch begründet werden kann?²⁶

Was kann in dieser Hinsicht sodann, um an die obige Frage nach dem *hermeneutisch-didaktischen* Umgang mit der Glaubenstradition unter den modernen Bedingungen zurückzuerinnern, die an anderer Stelle näher ausgearbeitete heuristische Unterscheidung zwischen einer Hermeneutik und Didaktik des vorhandenen Einverständnisses im Glauben und einer Hermeneutik und Didaktik des nicht vorhandenen Einverständnisses austragen (ebd., S. 383 ff.)? Im ersten Fall wird in den hier einschlägigen klassischen Darstellungen bei allen Beteiligten

²⁴ N. Luhmann: Die Ausdifferenzierung der Religion. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik (Anm. 15), 259ff.

²⁵ Vgl. H. Zeddies, a.a.O. (Anm. 2), 311, 319.

²⁶ Zu dieser letzten Auffassung ausführlicher in der in Anm. 23 angegebenen Veröffentlichung, 561ff. Zur problem- und wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenschau von Religionspädagogik wie Katechetik "vor dem Horizont von Aufklärung und Moderne" siehe F. Schweitzer in diesem Heft.

das bereits vorausgesetzt, was der Unterricht dann nur noch allenfalls bekräftigen und weiterführen kann. Im Sinne eines pneumatischen Zirkels gilt: "Um von Gott angeredet zu werden, muß man von ihm angeredet sein."²⁷ Im anderen Fall wird der Unterrichtende "als Interpret unter den Bedingungen des Nicht-Glaubens" begriffen²⁸. Die Schwierigkeiten mit der Einführung des Religionsunterrichts in den neuen Bundesländern scheinen damit zusammenzuhängen, daß trotz der Aufnahme nichtgetaufter Kinder in die "Christenlehre" diese insgesamt nicht unter den "Bedingungen des Nicht-Glaubens" konzipiert worden ist. Sie war zwar offen für nichtgläubige Kinder und Jugendliche, aber sie verstand sich ihrer Aufgabe nach als gemeindepädagogische Veranstaltung mit einem emphatischen Sinn von Gemeinde. "Der katechetische Dienst in der DDR hat nun einmal unter dem Leitbild der Eingliederung der Nachwachsenden in die mündige Gemeinde begonnen, und zwar mit geschichtlicher Notwendigkeit."²⁹ Hilfreich scheint hier allerdings die Überlegung zu sein, daß beide hermeneutischen Grundsituationen ständig faktisch ineinander übergehen können, wenn man nur genau auf die innere Lage der Betroffenen und die tatsächlichen unterrichtlichen Prozesse achtet. Die Jugendlichen sind offene Größen wie auch Gott selbst in seinem Handeln.

IV

Bei dem hier skizzierten Problemaufriß verliert die Frage nach der genauen *Gestalt des Religionsunterrichts* in den neuen Bundesländern zwar nicht ihre Brisanz, aber sie wird in einen größeren Rahmen gestellt und so davon entlastet, der einzig ausschlaggebende Faktor für das sein zu müssen, was mit der Bildungsverantwortung der Kirche als Aufgabenspektrum ansteht.

Die zur Zeit Mitte 1991 eingeleiteten oder angestrebten Problemlösungen lassen zwei Formen der Etablierung von Religionsunterrichts erkennen. Die *erste Option*, die im Freistaat Sachsen und in Thüringen bereits vom Herbst 1991 an für einzelne Jahrgänge realisiert werden wird, ist der verfassungsgemäße *konfessionelle Religionsunterricht* nach Art 7 GG, der seit 1971 in der EKD im Lichte von Art 4 GG inter-

²⁷ H. Kittel: Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung. Hannover 1947, 3. durchgesehene Aufl. 1957, 12.

²⁸ H. Stock: Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht. Gütersloh 1959, 57.

²⁹ J. Henkys, a.a.O., 27.

pretiert wird³⁰. Er versteht sich als *freies Angebot* "zur Sicherung der Grundrechtsausübung durch den einzelnen" (58). Sie wird dreifach grundgesetzlich gewährleistet, durch die Entscheidung der Eltern über die Teilnahme ihrer Kinder, durch die Abmeldemöglichkeit der Schüler von einem bestimmten Alter an und durch das einzuholende Einvernehmen der Religionsgemeinschaften nach Art 7, 3 GG, damit nicht dem Staat das alleinige Verfügungsrecht (Definitionsmonopol) für die Bestimmung der religiösen Unterrichtsinhalte und -ziele überlassen bleibt, womit seine weltanschauliche Neutralität preisgegeben würde.

Die *zweite Option*, wie sie vom Kultusministerium in Brandenburg, unterstützt durch kirchliche Gruppen, favorisiert wird, richtet sich auf ein nicht nur für die Schule, sondern auch für alle Schüler *obligatorisches Fach*. Man kann ein solches Pflichtfach als "Religionskunde" ausgestalten oder, so der Plan in Brandenburg, unter der Bezeichnung "Lebensgestaltung/Ethik/Religion". Auch noch andere Varianten sind möglich. Religionsunterricht versteht sich jetzt als ein kulturell-gesellschaftlich und persönlich notwendiges Schulfach ohne Entscheidungsmöglichkeit der Eltern, ohne Abmeldemöglichkeit durch die Schüler und ohne ein einzuholendes "Einvernehmen" der Religionsgemeinschaften nach Art 7, 3 GG; daher bleibt das Verfügungsrecht (Definitionsmonopol) für die Bestimmung der religiösen Unterrichtsinhalte und -ziele allein dem Staat überlassen. Damit seine weltanschauliche Neutralität nicht verletzt wird, müssen jetzt diese Inhalte religionswissenschaftlich-religionskundlich dargestellt werden. Die staatliche Behörde in Brandenburg wünscht zwar eine Mitwirkung der Kirche, die in "geregelter" Form erfolgen soll. Eine Kooperation ist auch durchaus denkbar; sie hätte jedoch einen ganz anderen Charakter, als der Weg nach Art 7, 3 GG vorsieht. Eine wirkliche Mitbestimmung der Kirchen, die auf eine entsprechende theologische Prägung des Unterrichts hinauslaufen würde, auf eine konfessionelle oder – falls sich die Kirchen ökumenisch verständigen sollten – auf eine allgemein christliche, würde vielmehr im Blick auf die nichtchristlichen Schüler bei einem Pflichtfach die Gewissens- und Religionsfreiheit verletzen.

Was sind die möglichen *Stärken* und *Schwächen* beider Optionen? Die mögliche Schwäche der ersten Option wäre eine konfessionalistische Verengung, der westdeutsche Religionspädagogen und EKD-Kommissionen die Forderung ökumenischen und interreligiösen Dialogs innerhalb des Faches und zwischen den verschiedenen Formen des Religi-

³⁰ Vgl. die Stellungnahme der Kommission I der EKD: Zu verfassungsrechtlichen Fragen des Religionsunterrichts (vom Rat der EKD am 7./8. Juli 1971 zustimmend zur Kenntnis genommen). In: *Bildung und Erziehung*. (Die Denkschriften der EKD, 4/1), hg. v. Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1987, 57ff.

onsunterrichts (wechselweiser Besuch verschiedener Religionsunterrichtskurse) entgegensetzen versuchen³¹.

Die Stärken des ersten Modells liegen in der Transparenz der theologischen Grundlegung, in der den Unterrichtenden eröffneten Möglichkeit, von der Grundlage ihres Glaubens her persönlich Stellung zu beziehen, und in dem Recht der Kirchen, eine Instrumentalisierung des Religionsunterrichts durch den Staat, etwa bei heiklen politischen Themen, abzuwehren.

Der Notwendigkeit einer ethisch-religiösen Lebensorientierung für alle im Sinne des Motivs der zweiten Option wird bei dem ersten Modell durch das Fach "Ethik" als "Ersatzfach" (denkbar auch als "Alternativfach") Rechnung getragen.

Die möglichen Schwächen der zweiten Option wären – von der Nicht-einlösung des Verfassungsgebots des Grundgesetzes abgesehen – seine lebens-, ethik- und religionskundliche Allgemeinheit, die den Unterrichtenden auferlegte grundsätzliche Neutralität (im Einzelfall notwendig werdender Stellungnahmen zumindest Zurückhaltung, da ja für die Schüler das Fach Pflichtfach ist und sie sich nicht aus Gewissensgründen entziehen können) und die relative Wehrlosigkeit eines solchen Faches gegenüber staatlichen Verwendungsinteressen.

Die Stärken des Modells liegen in der von vornherein beabsichtigten breiten Vergleichsmöglichkeit verschiedener ethischer Entwürfe, weltanschaulicher Richtungen und religiöser Traditionen, christlicher wie nichtchristlicher, und darin, daß die Klassengruppe zusammenbleibt.

In den Landeskirchen der neuen Bundesländer ist die Einstellung zu den beiden Modellen unterschiedlich, entsprechend den "Erfahrungen" mit Kirche und Staat, die man für besonders wichtig hält. Eine wissenschaftliche praktisch-theologische Theorie hat diese Erfahrungen zu respektieren. Sie hat ihrerseits jedoch darauf zu achten, daß die "Grundsätze" klar bleiben und grundsätzliche Unterschiede nicht verwischt werden. Von hier aus ist ein Versuch zu beurteilen, der die Stärken der beiden Modelle vereinen will³².

Nach dieser Lesart des brandenburgischen Modells soll auf der einen Seite so vorgegangen werden, daß grundsätzlich die "Glaubensfreiheit" "gewahrt" wird. Ferner soll dem "Staat/der Schulbehörde nicht überlassen bleiben, die Inhalte von Religion allein festzulegen"; darum sei eine

³¹ Vgl. u.a. die Stellungnahme der EKD, a.a.O. (Anm. 30), 60f.

³² G. Doyé: Lebensgestaltung/Ethik/Religion. Der Vorschlag für ein neues Unterrichtsfach im Land Brandenburg. In: Potsdamer Kirche vom 2.6.1991 (demnächst in: Die Christenlehre).

"Zusammenarbeit mit den Kirchen" vorzusehen. Schließlich wird eine authentische Begegnung der Schüler mit Religion in der Weise angestrebt, daß diese in den Unterrichtenden als persönlichen Bürgen lebendig repräsentiert wird. Es ist von Religionslehrern die Rede, die "in überzeugender Weise mit ihrem Leben für das einstehen, was sie mit den Schülern bearbeiten", also dann auch wohl geradezu bekenntnishaft für bestimmte religiöse Überzeugungen eintreten. Alle Momente sollen auf der anderen Seite für ein Pflichtfach gelten, bei dem es keine Abmeldemöglichkeit gibt und den zur Mitarbeit eingeladenen Kirchen keine Mitbestimmung im Sinne eines einzuholenden "Einvernehmens" eingeräumt werden darf (wodurch allein rechtmäßig das Festlegungsrecht des Staates eingeschränkt werden könnte), weil sonst die Glaubensfreiheit verletzt wird, die man gerade bewahren will. So ist dieser Versuch ein zwar wohlgemeinter, aber selbstwidersprüchlicher Ausweg, durch den die Unterschiede zwischen den beiden Optionen eher verdunkelt werden. Er läuft Gefahr, das einzugrenzen, was geschützt werden soll: die religiöse Freiheit der Schüler.

V

Die Ausführungen nahmen ihren Ausgangspunkt bei den Erfahrungen der Kirchen in der ehemaligen DDR in ihrem Verhältnis zu Staat und Gesellschaft. Die Kontroverse um die angemessene Form eines schulischen Religionsunterrichts spiegelt abschließend noch einmal den strittigen Kernpunkt: Kann die Weltverantwortung und mit ihr die Bildungsverantwortung der Kirche angemessener bei einer strengen Trennung von Staat und Kirche unter dem Vorzeichen negativer Religionsfreiheit wahrgenommen werden oder durch Mitwirkung in öffentlichen staatlichen Bildungsinstitutionen im Namen positiver Religionsfreiheit?

Genauer besehen, erreicht man mit dieser Gegenüberstellung noch nicht das grundsätzliche Problem. Die verfassungspolitische Frage der *Trennung* muß in die theologische der sachgemäßen *Unterscheidung* überführt werden. Zivilreligion macht sich auch in einer Situation strikter Trennung gesellschaftlich breit. Es ist verständlich, wenn gerade Christen in den östlichen Landeskirchen vor Formen neuer politischer Instrumentalisierung auf der Hut bleiben möchten. Ebenso ist es begreiflich, daß Zeitgenossen in der ganzen Bundesrepublik gegenüber kirchlichen Hegemonieinteressen besonders sensibel sind. In dieser Situation hat die Kirche als erstes ihrerseits kritische *theologische Selbstunterscheidung* zu üben. Sie muß prüfen, ob ihr Tun theologisch rechtmäßig ist oder ob sie unter der Hand (bildungs)politischem Op-

portunismus bzw. klerikaler Selbstbehauptung verfällt und so sich selbst mit der Sache Gottes verwechselt, für die sie eigentlich da ist. Erst wenn sie dies ernst nimmt, darf die Kirche zweitens den Staat an die ihm aufgegebene *politische Selbstunterscheidung* erinnern, dann nämlich, wenn er weltanschauliche Neutralität vorgibt, sie aber faktisch unterläuft, oder wenn er als übergeordnetes gesamtstaatliches Motiv ausgibt, was in Wirklichkeit parteipolitischem Interesse gehorcht. Beidemal täuschen sich Kirche bzw. Staat über sich selbst; Theologie und Politik geraten unter Ideologieverdacht. Da hinsichtlich dieser letzten Problematik kirchliche Erfahrungen in allen geschichtlichen Epochen unter allen Staatsformen gemacht worden sind, bezeichnet die Maxime der doppelseitigen ideologiekritischen Unterscheidung einen uneingeschränkt gültigen praktisch-theologischen Grundsatz.

Reinhard Schmidt-Rost

Die Bedeutung der "Kunstregeln" für die Praktische Theologie

I Gestalten des Evangeliums

*"Wir wollen nu wieder zum Evangelio kommen, welchs gibt nicht einerleiweise Rat und Hulf wider die Sunde; denn Gott ist reich in seiner Gnade ..."*¹

Mit diesen Worten rühmt Martin Luther in den Schmalkaldischen Artikeln den Reichtum Gottes in seiner Gnade und Güte, die dem Menschen das Evangelium nicht nur in einerlei Weise, non uno modo, zugänglich macht; vielmehr wird es hörbar und sichtbar in Wort und Sakrament, aber auch spürbar im Amt der Schlüssel und vernehmlich "per mutuuum colloquium et consolationem fratrum". Die Eindeutigkeit in der Vielfalt der Erscheinungsweisen des Evangeliums, wie sie Gottes Güte und Gnade reichlich und täglich in der Fülle der Lebensmöglichkeiten darbietet, wahrzunehmen und zu veranschaulichen, ist Anspruch und Auftrag jeder Praxis des Glaubens.

Der Glaube verlangt nach einer Gestaltung. Welche Gestaltung den Glauben und seinen Grund angemessen zum Ausdruck bringt, ist Sorge aller, die das Evangelium weitergeben wollen, es ist also prinzipiell Sorge jedes Christen, insbesondere aber derer, die – rite vocatus – diesen Dienst, den Dienst der Verkündigung übernommen haben. Könnte für den evangelischen Christen für sich vielleicht jedes Mittel recht sein, das ihm sein Herz nahelegt, so werden dem mit dem Dienst der Verkündigung Beauftragten in seiner Verantwortung für die Gemeinde nur solche Mittel recht sein, die das Evangelium nicht 'verschütten', weder institutionell zudecken, noch in subjektiver Willkür verantwortungslos ausgießen. Der Beauftragte hat seine persönlichen Eigenheiten an die Allgemeinheit des Amtes zu binden und den allgemeinen Auftrag mit seiner Person auszufüllen. Er sieht sich aber über diesen Anspruch, die reichhaltigen Erscheinungsweisen des Evangeliums durch eine persönlich gestaltete Amtstätigkeit im Leben der Gemeinde zur Anschauung kommen zu lassen, hinaus, in der Gegenwart der Notwendigkeit gegenüber, sein Handeln und Leben zwischen individuell-christlicher Existenz und wissenschaftlich-theologischer Be-

¹ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 6. Aufl. 1967, S. 449

rufsausübung im Rahmen der Organisation Kirche vermittelnd zu gestalten, die soziale Verortung seiner Existenz ist mit dem Amtsbegriff, die Kennzeichnung der individuellen Seite seiner Tätigkeit mit dem Person-Begriff kaum noch ausreichend zu klären.

Die folgenden Überlegungen zu einer Theorie der Gestaltung der Praxis christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft gelten der These, daß F.Schleiermacher mit seinem Entwurf der Praktischen Theologie als Kunstlehre einen Beitrag zur Vermittlung von Person und Amt auf dem schmalen Grat wissenschaftlicher Interpretation geleistet habe, einen Beitrag, von dem sich begründet erwarten läßt, daß er auch für die noch komplexere Aufgabe der Zuordnung von individuellen, theologisch-wissenschaftlichen, beruflichen und organisatorisch-institutionellen Momenten bei der Gestaltung der Praxis des Glaubens eine Richtung weisen könnte. Haben die "Kunstregeln" – wie zu zeigen sein wird – die fruchtbare Spannung von Person und Amt durch die Verschmelzung von Zweck und Mitteln auf der Ebene wissenschaftlicher Reflexion bewahrt und der individuellen Gestaltung zugänglich erhalten, so könnte dieser Begriff in der gegenwärtigen Diskussion die Praktische Theologie daran erinnern, daß sie weder die Handlungstheorie einer Organisation noch eine Berufstheorie zu formulieren, noch auch Anleitung für eine zufällige individuelle Praxis zu geben hat, sondern eine Theorie der je individuell verantworteten Gestaltung christlicher Lebenspraxis sein soll.

Diese Überlegung ist in drei Schritten zu entfalten: Zunächst sind Momente der Vorgeschichte der wissenschaftlichen praktischen Theologie zu skizzieren, die das Anliegen dieser Überlegungen illustrieren und die Besonderheit an Schleiermachers praktischer Theologie als Kunstlehre hervortreten lassen; diese ist sodann in wenigen Strichen als Lehre von der individuellen Gestaltung christlichen Lebens darzustellen, ehe schließlich drittens die gegenwärtige Situation der Praktischen Theologie von Schleiermachers Überlegungen her kritisch ins Gespräch gezogen wird.

II

Die amtliche und persönliche Förderung der Selbständigkeit im Glauben

Förderung der Selbständigkeit des einzelnen Christen in der Gestaltung seines Lebens im Glauben hat als Anspruch alle protestantischen Reformbewegungen motiviert. So hat – um nur einen berühmten Zeugen zu zitieren – Ph.J.Spener unter Berufung auf Luther das *pium desiderium* ausgesprochen, "daß ... jeglicher Christ nicht nur selbs sich

und was an ihm ist / gebeth / dancksagung / gute werck / allmosen / etc. zu opffern / sondern in dem Wort deß Herrn emsig zu studiren / andere / absonderlich seine haußgenossen / nach der gnade, die ihm gegeben zu lehren / zu straffen / zu ermahnen / zu bekehren / zu erbauen / ihr leben zu beobachten / vor alle zu beten / und vor ihre seligkeit nach möglichkeit zu sorgen gehalten seye."²

Spener erhoffte wie Luther von den ins Amt Berufenen den entscheidenden Beitrag zu solcher Verselbständigung der Laien und wandte sich deshalb entschieden gegen das "angemaste Monopolium" des geistlichen Standes, sofern dessen Vertreter sowohl die Laien unmüdig hielten, als auch in ihrer Trägheit und Verantwortungslosigkeit bei sich selbst verharren.

Indessen waren es nicht nur die reformatorischen und reformerischen Anstöße, die auf eine Gestaltung der Amtstätigkeit hinwirkten, die zur Verselbständigung der Laien sollte beitragen können; auch die Compendien evangelischer Pastoraltheologie sind als Leitlinien zu lesen, mit deren Hilfe die Amtsinhaber befähigt werden sollten, das Glaubensleben der ihnen anvertrauten Gemeindeglieder zu fördern. Dabei ergab sich allerdings vor allem im Laufe des 18. Jahrhunderts ein Trend zur Individualisierung christlicher Lebensgestaltung, der eine neue, andere Unfreiheit heraufbeschwor, wie ein Vergleich eine Pastoraltheologie aus der Zeit der Reformorthodoxie und eines entsprechenden Werkes aus dem späten 18. Jahrhundert zeigt.

Das "Specimen theologiae practicae", das Georg Heinrich Haeberlin 1690 in Tübingen veröffentlichte, stellt sich mit seinem Untertitel "brevis et perspicua Manuductio, qua ratione Minister Ecclesiae in omnibus aut saltem praecipuis, qui occurrere possunt, casibus officio suo rite defungi queat" als eine Handreichung für den Pfarrer vor, die diesen durch eine kasuistische Aufschlüsselung seiner Pflichten und Aufgaben zu einer regelmäßigen Gestaltung seiner Praxis hinführen möchte. Dieses für die lutherische Orthodoxie durchaus typische Werk bietet zunächst eine allgemeine Amtslehre und daran anschließend 132 Einzelfragen der pastoralen Praxis. In jeweils drei bis sechs Regeln werden zu jeder Einzelfrage Belehrungen und Entscheidungshilfen an die Hand gegeben. Die selbständige Urteilsfähigkeit des Pfarrers wird bei einem solchen Verfahren nur insoweit gefordert, als er den jeweils vorliegenden Fall an der passenden Regeln messen soll.

Ein selbständigeres Urteil wird ihm hingegen in der Fragen nach der rechten religiösen Erziehung mit der Vorlage einer Musterkatechese und der Aufstellung einer Regel abverlangt, die auch erkennen läßt,

² Ph.J.Spener, *Pia desideria*, hg. v. K. Aland, Berlin 1964³, p.59

welchen Sinn die Forderung nach Selbständigkeit des Urteils hier hat: "Explorentur Catechumeni per quaestiones, an intelligent catechismum, non exigendo responsionem verbis praescriptis recitandam, quod itidem opus saltem memoriae esset, non iudicii, sed talem, quam ipsi suis verbis pro captu suo efforment, ut quousque in cognitione rerum coelestium profecerint, ostendant"³. Die Unterweisung der Katechumenen ist das Feld, auf dem die Selbständigkeit im Urteil und in der Erkenntnis des Glaubens vor allem wachsen soll. Die Auffassungsgabe der einzelnen muß angeregt werden, weil die individuelle Auffassung der Entwicklung im Glauben dient.

In diesen Ansätzen zur Förderung des individuellen Glaubenslebens zeichnen sich gewiß auch die Einflüsse der pietistischen Theologie schon ab. Sie sind aber insbesondere beachtenswert im Hinblick auf die Weiterentwicklung, die sich achtzig Jahre später in einer Pastoraltheologie im Geist der Aufklärung beim gleichen Thema findet. Johann Friedrich Jacobi hat seine "Regeln und Muster für angehende Geistliche zu einer heilsamen Führung ihres Amtes" (1774) zwar nach den älteren Vorbildern immer noch kasuistisch geordnet; allerdings geht es bei der Bearbeitung der einzelnen Kasus nun nicht mehr um regelgerechte Lösungen, sondern um Anleitungen und Vorbilder für ein gezieltes pastorales Betragen in den typischen wie in den schwierigeren und ausgefalleneren Situationen der Amtsführung.

So stimmt Jacobi mit Haeberlin in der Frage der katechetischen Unterweisung zwar selbstverständlich darin überein, daß mechanisches Lernen der Katechismusstücke nicht ausreicht, aber in der Gestaltung der Musterfragen geht Jacobi einen entscheidenden Schritt über Haeberlin in Richtung auf eine Betonung der Subjektivität des Glaubens hinaus: Nicht Definitionen sollten gelernt, sondern Empfindungen in den Katechumenen ausgelöst werden. Anstelle von Antworten auf Fragen nach der Jungfrauengeburt und nach der Zwei-Naturen-Lehre seien in Catechisationen viel nützlichere Dinge zu treiben: "Insonderheit ist das Erhabene, das Angenehme, das Erfreuliche in den Eigenschaften, Ratschlüssen und Werken Gottes zu zeigen, damit man Gott wahrhaftig als das allerhöchste Gut kennenlerne, ihn liebe, ihm vertraue ... Zu dem Ende muß man von Gott und göttlichen Dingen immer so reden, daß man sie auf gewisse Art empfinde und das Verhältnis einsehe, so sie auf uns und unsere Glückseligkeit haben"⁴.

³ G.H.Haeberlin, *Specimen theologiae practicae*, Tübingen 1690, p. 83

⁴ J.F.Jacobi, *Regeln und Muster für angehende Geistliche zur heilsamen Führung ihres Amtes*, 1774, p. 176

Die Unterschiede zwischen diesen beiden Pastoraltheologien dürfen nicht so stark betont werden, wie Jacobi selbst es in polemischer Absicht tut, denn Jacobis Schrift läßt sich durch eine freiere Handhabung der Regelauslegungen aus der älteren pastoraltheologischen Tradition unschwer hervorgegangen denken. Auch ist die ältere nicht weniger als die jüngere Pastoraltheologie ein Beispiel dafür, wie die Praxis des Pfarrers von einzelnen Streitfällen belastet, der orientierenden Regelung bedarf, aber eben auch der individuellen, persönlichen Verantwortung übertragen ist. Während aber Haeberlin die selbständige Führung des Amtes an eine gegebene Ordnung bindet, rite defungi officio, ist Jacobi von dem Wunsche beseelt, die "angehenden Geistlichen" dazu anzuleiten, "ihren Vortrag und Wandel so einzurichten, daß sie erbaulich sind, gerne gehöret und ihr Unterricht mit Empfindungen göttlichen Vergnügens und folglich willig angenommen und viele Seelen nach Jesu und zum Himmel gebildet werden"⁵. Es kann kaum überraschen, daß in einer Pastoraltheologie, die überwiegend von der erhofften guten Wirkung auf das Objekt pastoraler Praxis her ihre Empfehlungen ausspricht, die Frage nach den Inhalten hinter die nach Effekt und Nützlichkeit deutlich zurücktritt. Die Mittel verselbständigen sich, sie erscheinen als Garanten der erwünschten Wirkung:

"Viele begnügen sich damit, daß sie Gottes Wort predigen. Dieses ist aber nicht genug. Die Pharisäer predigten auch Gottes Wort; aber nicht mit dem Nachdruck und Leben, womit es der Eröser predigte. Man kann die erhabensten Wahrheiten so predigen, daß sie ein Gemüth überzeugen und rühren, und ein Gefühl ihrer Hoheit und heilige Entschliessungen zurück lassen: sie können aber auch auf eine solche Arth vorgetragen werden, daß sie Schlaf, Ekel oder wohl gar ein Lachen verursachen"⁶.

Je intensiver der aufgeklärte Pastorallehrer die Praxis seiner Schüler an deren guten Geschmack bindet, um so stärker verpflichtet er sie unvermeidlich zugleich auf seine eigene Person als dem geschmacksbildenden Vorbild, denn die Leitlinien für pastorales Handeln können als Geschmacksurteile nur noch persönlich vermittelt werden. Die Verselbständigung der Laien zu einer individuellen Gestaltung ihres Lebens aus Grundsätzen des Glaubens wird durch die Orientierung pastoralen Handelns an subjektiven Bedürfnissen der Lebensführung jedoch nur scheinbar gefördert. Die Bemühung, dem einzelnen das Evangelium nach seinen Bedürfnissen, sozusagen "mundgerecht", vorzulegen, läßt die Konturen christlicher Praxis in Wort und Tat verschwimmen. Die

⁵ J.F.Jacobi, aaO., p. 56

⁶ J.F.Jacobi, aaO., p. 57

Mittel der Vermittlung beeinträchtigen die klare Erkenntnis des Zwecks der Vermittlung, das Evangelium in seinem Reichtum zur Darstellung und zur Wirkung zu bringen.

F.Schleiermachers Entwurf der Praktischen Theologie als einer Kunstlehre stellt sich auf diesem Hintergrund als der Versuch dar, den berufenen Theologen zu einer Führung seines Amtes zu befähigen, die zur Förderung der Selbständigkeit der einzelnen derart beiträgt, daß ihre Lebensführung in Wort und Tat als Antwort des Glaubens anschaulich wird, daß nicht das subjektive Genügen oder Vergnügen gepflegt, sondern – mit den Worten Schleiermachers – "das Christentum in derselben (sc. in der Kirche) reiner"⁷ dargestellt werde.

III

Die Praktische Theologie als Kunstlehre zur Gestaltung christlichen Lebens

F.Schleiermacher gewinnt Tiefe und Weite seiner praktisch-theologischen Theorie durch eine Einschränkung: Im § 260 seiner Kurzen Darstellung des theologischen Studiums formuliert er die Aufgabe der Praktischen Theologie wie folgt:

"Die praktische Theologie will nicht die Aufgaben richtig fassen lehren; sondern indem sie dieses voraussetzt, hat sie es nur zu tun mit der richtigen Verfahrensweise bei der Erledigung aller unter den Begriff der Kirchenleitung zu bringenden Aufgaben."⁸

Die Beschränkung der praktisch-theologischen Arbeit auf die Ordnung der Aufgaben der Kirchenleitung und auf die Formulierung der Vorschriften für die Verfahrensweisen trägt zur Überwindung der subjektiven Irrwege der aufgeklärten Pastoraltheologie zweifach bei:

Zum einen wird die Reflexion der Zwecke kirchenleitenden Handelns von der Reflexion der Mittel deutlich getrennt und ihr übergeordnet; "für die richtige Fassung der Aufgaben ist durch die Theorie nichts weiter zu leisten, wenn philosophische und historische Theologie klar und im richtigen Maß angeeignet sind"⁹. Denn diese Kenntnisse reichen aus, daß jeder besonnen Einwirkende seine Aufgaben nach seinem Urteil über den "jedemaligen Zustand des Christentums und seiner besonderen Kirchengemeinschaft" aufzufassen vermag. Mit diesen Bestim-

⁷ D.F.E.Schleiermacher, Kurze Darstellung (KD) des theologischen Studiums, Berlin 2.Aufl.1831, § 263

⁸ Schleiermacher, KD §260

mungen hat die Praktische Theologie Tiefe gewonnen, nämlich eine Fundierung in der Theologie insgesamt.

Zum anderen wird die Arbeit der Praktischen Theologie auf die Überprüfung der Mittel konzentriert, ob diese den Zweck der Kirchenleitung fördern, ob alles ausgeschlossen bleibt, "was, indem es vielleicht die Lösung einer einzelnen Aufgabe förderte, doch zugleich das kirchliche Band lösen oder die Kraft des christlichen Prinzips schwächen könnte"¹⁰. Der Zweck aller Theologie als einer "positiven, auf einen bestimmten Zweck gerichteten Wissenschaft, nämlich auf die Kirche besonnen einzuwirken", "um das Christentum in derselben reiner darzustellen"¹¹, ist von der Art, daß er nicht durch die Aufstellung mechanischer Regeln erreicht werden kann, die die Vorschriften ihrer Anwendung schon in sich enthalten; solche bedürften der wissenschaftlichen Reflexion nicht; eine praktische Theologie als wissenschaftliches Fach erübrigte sich. Die Anregung und Gestaltung einer selbständigen Praxis des Glaubens, die kirchenleitende Tätigkeit der besonnen Einwirkenden, ist vielmehr als eine Kunst analog der ärztlichen Kunst oder der Staatskunst anzusehen. "Alle Vorschriften der praktischen Theologie können (deshalb) nur allgemeine Ausdrücke sein, in denen die Art und Weise ihrer Anwendung auf einzelne Fälle nicht schon mitbestimmt ist, d.h. sie sind Kunstregeln im engeren Sinne des Wortes". Das "richtige Handeln in Gemäßheit der Regeln (erfordert) immer noch ein besonderes Talent, wodurch das Rechte gefunden werden muß"¹².

Die Auffassung der Kirchenleitung als Kunst ermöglicht Schleiermacher diffizile Unterscheidungen vor allem im Hinblick auf die Zuordnung von Person und Amt: Einerseits wird die Selbständigkeit der Gestaltung individueller Glaubenspraxis durch die je individuelle besonnene Einwirkung gemäß den aufgestellten Kunstregeln gewahrt und gefördert, andererseits garantiert die wissenschaftliche Reflexion der Kunstregeln, wie sie die Vorlesungsnachschriften zur Praktischen Theologie ausführlichst darbieten, ein hohes Maß an Verallgemeinerungsfähigkeit und Möglichkeit zum Nachvollzug der Auslegung der Kunstregeln. Der kirchenleitend Tätige ist von einer bloß mechanischen Amtsführung freigesetzt, aber nicht in die Beliebigkeit seines Gutdünkens entlassen, sondern durch seine theologische Bildung auf eine besonnene Einwirkung – nach allen Regeln der Kunst – festgelegt.

⁹ Schleiermacher, KD § 260 Zusatz

¹⁰ Schleiermacher, KD § 261

¹¹ Schleiermacher, KD § 265

¹² ebd.

Die Auffassung der Kirchenleitung als Kunst modifiziert aber nicht nur die pastoraltheologische Auffassung der Amtsführung als Vollzug von Regeln, sondern präsentiert eine erheblich reichere Anschauung von der Aufgabe der Kirchenleitung: Kirchenleitung vollzieht sich als Seelenleitung, als Einwirkung der überwiegend Produktiven auf die überwiegend Empfänglichen, um dadurch den christlichen Gemeingeist in allen einzelnen und insgesamt zu nähren; wie alle Kunst entspringt auch die kirchenleitende Tätigkeit "aus lebhafter Bewegung der innersten Gemüths- und Geisteskräfte"¹³. Das christliche Leben des einzelnen wie auch das Gesamtleben der Gemeinde ist am zutreffendsten als Gegenstand kirchenleitender Tätigkeit aufgefaßt, wenn es in Entsprechung zu einem Kunstwerk vorgestellt wird, und zwar als ein Kunstwerk, das die innere Bewegung des Glaubens zur Abbildung bringt. Christliches Leben gleichsam als Kunstwerk zu gestalten, ist der Zweck kirchenleitender Tätigkeit. Glauben, so impliziert es diese Auffassung, ist ein Lebensprozeß, des Individuums wie der Gemeinschaft, auf den die kirchenleitend Tätigen besonnen einwirken. Deshalb kann Schleiermacher davon sprechen, daß Mittel und Zweck der Kirchenleitung gänzlich zusammenfallen, Seelenleitung ist Mittel und Zweck der Kirchenleitung, das Werk der Kunst der Kirchenleitung ist der Prozeß christlichen Lebens.

Die Auffassung der Kirchenleitung als Kunst ermöglicht Schleiermacher neben der lebendigen Auffassung des Glaubenslebens auch eine lebendige Auffassung vom Verhältnis der Gemeindeglieder untereinander. Enthält die lutherische Formel vom Priestertum aller Gläubigen ein eher negatives Moment darin, daß sie eine sakramentale Begründung des Amtes ausschließt, so begreift Schleiermacher mit seiner nur relativen Unterscheidung der Hervorragenden von der Masse, der überwiegend Produktiven und der überwiegend Empfänglichen das Gesamtleben der Gemeinde als ein durch wechselseitige Einwirkung sich gestaltendes Kunstwerk. Das Ideal des Kirchenfürsten bezeichnet dann auch keinesfalls das Haupt einer Ämterhierarchie, sondern einen Künstler, der die Praxis des Glaubens durch sein Talent im Umgang mit den Kunstregeln auf dem Hintergrund seiner Erkenntnis über den jetzmaligen Zustand der christlichen Kirche zur Geltung zu bringen vermag. Daß dazu auch ein kirchliches Interesse, ein Impuls zur Gestaltung nötig ist, ergibt sich ebenfalls aus dem Begriff der Kunst.

Aus der Fülle der Kunstregeln, die Schleiermacher in seinen praktisch-theologischen Vorlesungen vorgetragen und ausgelegt hat, sei lediglich eine als Exempel für den Fortschritt zitiert, den Schleiermachers Theorie für die Wahrnehmung und Gestaltung christlichen Glaubensle-

¹³ Schleiermacher, Akademierede zur Ästhetik 1, S.W. 3. Abt., 3. Bd., Berlin 1835, 191

bens bedeutet. Im Zusammenhang der Katechetik expliziert Schleiermacher als sachlich grundlegende Regel die Feststellung: "Ein wirkliches Leben in der Schrift ist die Grundlage zu aller religiösen Bildung"¹⁴. Diese Regel wird einer ausführlichen Besinnung über die Verwendung der Bibel im Unterricht zugrundegelegt; bei aller kritischen und konstruktiven Argumentation in detail bleibt der Zweck, lebendiges religiöses Bewußtsein zu erwecken, stets als Richtschnur deutlich erkennbar. Alle Mittel und Ratschläge in dieser differenzierten Kasuistik sind ständig auf den Zweck der Praxis christlichen Glaubens bezogen und können deshalb auch von jedem kirchenleitend Tätigen stets neu überprüft und gegebenenfalls umgestaltet werden.

IV

Wissenschaft ohne Kunst? – Schleiermachers praktische Theologie und die Praktische Theologie nach Schleiermacher

Die Praktische Theologie, die sich auf Schleiermacher berief, wandte sich in charakteristischer Weise alsbald von seinem Entwurf ab. Einen wesentlichen Schritt zur Verselbständigung der Praktischen Theologie als Wissenschaftsdisziplin ging bereits Schleiermachers Schüler C.I.Nitzsch, indem er die Kirche als "aktuoses Subjekt" anstelle des kirchenleitend Tätigen zum Subjekt in der praktisch-theologischen Theorie bestimmte. Die Ekklesiologie wurde dadurch zu einem selbständigen Gegenstand der Praktischen Theologie und mit ihr die Formulierung der Aufgaben der kirchlichen Praxis. Die Einschränkung der Aufgaben der Praktischen Theologie auf die Erarbeitung der Vorschriften für die Verfahrensweisen kirchenleitenden Handelns, der umstrittene § 260 der Kurzen Darstellung, wurde und wird immer wieder dahingehend mißverstanden, als werde die Praktische Theologie auf die Erfindung von mechanischen Regeln, auf Mittel, die mit dem Zweck der Kirchenleitung nur zufällig zusammenhängen, beschränkt. An einer der jüngsten Interpretationen, an H.Schröers Beitrag zum Schleiermacher-Jahr 1984, läßt sich verdeutlichen, welche Verständnis-Schwierigkeiten mit dem Entwurf Schleiermachers selbst dann noch verbunden sind, wenn man ihn nicht 'sozialtechnologisch' mißversteht. Schröer sieht zwar durchaus die Entsprechung zwischen der Kunst der Kirchenleitung, der Staatskunst und der ärztlichen Kunst; aber bei der Bestimmung des Kunstbegriffs im Sinne Schleiermachers beschränkt er sich auf die Anführung des § 132 der Kurzen Darstellung, nach dem "Kunst

¹⁴ F.Schleiermacher, Praktische Theologie, aus dem Nachlaß hg.v. J.Frerichs, Berlin 1850, 399

... jede zusammengesetzte Hervorbringung (ist), wobei wir uns allgemeiner Regeln bewußt sind, deren Anwendung im einzelnen nicht wieder auf Regeln gebracht werden kann"¹⁵. Damit aber fehlt noch ein entscheidender Gesichtspunkt, den Schleiermacher anderwärts anführt. Zwar ist keine Kunsttätigkeit denkbar, ohne Besinnung, ohne Maß und Regel, aber "alle Kunst entspringt aus der Begeisterung als lebhafter Bewegung der innersten Gemüths- und Geisteskräfte"¹⁶. Läßt man dieses Moment der Erregung, das an jeder künstlerischen Tätigkeit und also auch an der Kirchenleitung mitwirkt beiseite, dann bleibt im kirchenleitend Tätigen wissenschaftlicher Geist ohne kirchliches Interesse übrig; dann allerdings läßt sich auch das hierarchische Mißverständnis der Kirchenleitung schwerlich vermeiden, denn es fehlt das innere Band zwischen Klerus und Laien, die "religiöse Erregung", das "kirchliche Interesse". Die Verbindung des wissenschaftlichen Geistes mit der Kirche muß dann organisatorisch hergestellt werden. Die Kirche als Subjekt der praktisch-theologischen Theorie zu wählen, bedeutete in diesem Zusammenhang, eine organisatorische Zuordnung von Klerus und Laien theoretisch zu besiegeln, was Schleiermacher gerade durch die Vorstellung eines lebendigen Austauschs zwischen den überwiegend Productiven und den überwiegend Empfänglichen hatte verhindern wollen.

Die Folgen der Entscheidung, Kirche als Subjekt der praktisch-theologischen Theoriebildung zu setzen, sind einschneidend. Denn das verselbständigte Fach Praktische Theologie konstruierte fortan eine eigenständige Sicht der Wirklichkeit der Kirche, in der das Individuum als Subjekt einzelner Tätigkeiten zwar noch vorkam, aber in einer Weise als Funktionsträger oder Berufstätiger verallgemeinert, daß eine selbständige individuelle Leistung bei der Gestaltung der Praxis des Glaubens – oder nur zur Förderung der Funktion – immer weniger erwartet wurde. Zu dieser Konstruktion von Wirklichkeit trugen mehr und mehr auch human- und sozialwissenschaftliche Interpretationen der psychosozialen Wirklichkeit ihre Deutungen bei, während theologische Bezeichnungen kirchlich-sozialer Vorgänge, etwa der Begriff der "Selbsterbauung der Kirche" bei Th.Harnack oder die "Betätigung der Einheit der Kirche" bei E.Chr.Achelis, immer weniger verstanden und als realitätsfern abgetan wurden.

Das human- und sozialwissenschaftliche Verständnis der Praktischen Theologie schuf sich indessen eigene Formen wissenschaftlicher Praxis, z.B. religiöse Volkskunde, Kirchenkunde, empirische Homiletik, in

¹⁵ Schleiermacher, KD § 132

¹⁶ Schleiermacher, Akademierede zur Ästhetik 1, aaO, 191

der die Elemente kirchlicher bzw. christlicher Praxis als Material zu religionssoziologischen und religionspsychologischen Wissensstoffen so verarbeitet wurden, daß sie in die Organisation der modernen Wissenschaften und Berufe eingeordnet und bearbeitet werden konnten. (Hervorragende Vertreter dieser empirischen Praktischen Theologie sind Paul Drews mit seinen Arbeiten zur religiösen Volkskunde und Religionspsychologie, F.Niebergall mit seiner Homiletik, die der Frage "Wie predigen wir dem modernen Menschen?" galt und eine Typologie der Motive und Quietive des Predigthörers bot, sowie O.Baumgarten mit einer Art religiöser Biographik und Charakterkunde.)

Es fehlt diesen human- und sozialwissenschaftlichen Fassungen der Praktischen Theologie die Reflexion auf den spezifisch christlichen Zweck der Praxis, die durch das bereitgestellte Wissen orientiert werden soll. Sie fehlt nicht so vollständig, wie es diesen Vertretern eines freien Protestantismus von einer jüngeren Generation vorgeworfen wurde, aber das Eingehen auf den modernen Menschen oder auf die Bedürfnisse des Predigthörers ist als Zweckbestimmung kirchlichen Handelns zu dürftig, um die Mittel von den Zwecken her kontrollieren zu können. Damit ergeben sich allerdings schwerwiegende Veränderungen der Auffassung von kirchlicher Praxis, denn Predigt und Unterricht sind in der Betrachtungsweise dieser verselbständigten Praktischen Theologie nur noch virtuell Funktionen des einen Amtes, das in der individuellen Gestaltung durch die Person des Amtsträgers der Vielfalt des Evangeliums zu entsprechen sucht, tatsächlich sind es professionell erlernbare und zu übende Aufgaben.

Der Doppelgestalt von spekulativ-systematischer und induktivempirischer Theoriebildung der wissenschaftlichen Praktischen Theologie und ihrer Einbindung in die Professionalisierung des Pfarrerberufs tritt im Zusammenhang der Entwicklung der kirchlichen und freien Werke der Liebestätigkeit eine organisationsbezogene Handlungstheorie zur Seite; diese sucht, ihrer Zwecke durch die vorgegebene Organisation und das darin sich aussprechende Engagement gewiß, vornehmlich nach Mitteln, die den Bestand der Organisation garantieren. Die Relation der Mittel zu ihrem christlichen Zweck wird in dieser Praxis von der Organisation gewährleistet, bedarf keiner "jedesmaligen" individuellen Überprüfung und Gestaltung; allerdings entstehen auch im institutionellen Rahmen immer wieder Unsicherheiten, insbesondere im Blick auf die Einstellung von Mitarbeitern, die keiner evangelischen Kirche angehören, in der Diakonie.

Die berufsorientierte wie die organisationsbezogene Variante praktisch-theologischer Wissenschaft stellen die Praxis des christlichen Glaubens so vor, daß diese mit ihren einzelnen Funktionen und Handlungsvollzügen in der modernen funktionsspezifizierten Gesellschaft lokalisiert

werden kann. Damit aber orientieren nicht vorwiegend die Spezifika der christlichen Glaubenslehre das Handeln von Christen, sondern die Funktionsbestimmungen, die die Human- und Sozialwissenschaften vorgeben. Die Deutung christlicher Praxis durch Begriffe wie "Handlung", "Problem und Problemlösung", Identität und Identitätsfindung", "Sozialisation", "Bedürfnis", "Zugehörigkeit" u.ä. hat sich gegenüber der Entfaltung der christlichen Überlieferung auf ihren handlungsorientierenden Sinn hin in einer Weise verselbständigt, daß eine theologische Kritik dieser Deutungen von Lebensvollzügen nur noch selten erwogen wird. Vielmehr werden entweder christliche Deutungen nachträglich über sozialwissenschaftliche Deutungen und Handlungsmuster gebreitet; in diesem Sinn argumentiert etwa D.Stollberg, indem er die therapeutische Akzeptation mit der rechtfertigenden Annahme des Sünders durch Gott analogisiert; oder es werden zur Kritik einer solchen Auslieferung an die Bedeutung der Mittel theologische Begriffe wie etwa "Glaubenshilfe" oder "befreiende Seelsorge" als Zwecke vorausgeschickt, ohne gründlich zu prüfen, ob die dann empfohlenen Mitteln den Zwecken auch wirklich folgen. Der vielfältig konstatierte "Konturverlust des Christentums"¹⁷ in der neuzeitlichen Gesellschaft aber wird durch solche nachträglichen Deutungen, die vorerst noch stabilisierend wirken, weiter befördert, denn die Einordnung in gesellschaftlich oder kirchlich anerkannte Deutungsmuster enthebt die kirchenleitend Handelnden weiterer je individuell zu praktizierender Rechenschaft über die christlichen Zwecke ihrer jeweiligen Praxis und damit der Rechenschaft über die Gestaltung des "Grundgeschehens von Kirche" (Ebeling) überhaupt; die organisatorische Stabilität der verschiedenen Segmente der Kirche als Körperschaft öffentlichen Rechts läßt (z.B.) die Debatte über die Kirchlichkeit der Diakonie folgenlos andauern, läßt dem einzelnen Christen seine Teilnahme am Gesamtleben der Kirche nur noch als finanzielle oder kasuelle Angelegenheit deutlich werden und beurteilt religionspädagogische Verfahrensmöglichkeiten dann bisweilen nur noch unter dem Gesichtspunkt tiefenpsychologischer Theoreme.

Vorstellungen von einem christlichen Leben im Alltag der Welt scheinen öffentlich nicht mehr vermittelbar sein. Die Selbständigkeit christlichen Glaubenslebens entfaltet sich als private Innerlichkeit.

Ob nun kirchliches oder wissenschaftliches Interesse hervortreten, beide zeugen vom Bewußtsein, in einer segmentierten Gesellschaft zu leben. Die praktische Theologie gestaltet sich dann als Handlungstheorie von Organisationen im Kontext von Kirche wie es G.Sauter zum

¹⁷ W.Trillhaas, Konturverlust des Christentums, in: ders., Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums, Göttingen 1975, S. 253-263.

Ausdruck bringt: "Theologie und Kirche sind nicht mehr in einem komplexen hochkompliziert gegliederten Ganzen der Kultur und des öffentlichen Lebens zu Hause, wie es sich die Theologen des 19. Jahrhunderts (wohl zum Teil auch schon unrealistisch) vorgestellt haben"¹⁸, sie wird nicht entworfen, als Theorie einer explizit christlichen Lebensgestalt im Zusammenhang des Grundgeschehens von Kirche oder des "Gesamtlebens" der Kirche¹⁹. Die Gefahr, daß Christen es dann als ihre Aufgabe ansehen, sich hinter die Mauern einer stabilen Kirche oder in die private Innerlichkeit ihres Herzens zurückzuziehen, findet an solcher Theoriebildung Nahrung.

Für die Beteiligung der Praktischen Theologie an dieser Entwicklung soll ein zufälliges Beispiel aus der Konfirmandenarbeit zur Illustration dienen: Ein von bekannten Fachwissenschaftlern 1983 herausgegebenes Handbuch der Praktischen Theologie bietet im Abschnitt über den Konfirmandenunterricht zunächst eine dreigliedrige Typologie von Unterrichtsmodellen und Lernzielen; Typ A "Hilfe zum Gebrauch von Gnadenmitteln", Typ B "Lernen, was es heißt, als Christ in unserer Zeit zu leben", Typ C "Kirchliche Begleitung Jugendlicher in der puberalen Ablösephase im Konfirmandenunterricht". Kirche wird in den drei Typen vorgestellt, als Gemeinschaft in Wort und Sakrament, – Typ A –, als Kommunikationsgemeinschaft zwischen Gott und Mensch (Typ B), als Gemeinschaft, "die mit dem Anbruch der zukünftigen Gottesherrschaft in der gegenwärtigen Communiats im Glauben ernst" (III,356) macht. Der vom Verfasser dieses Artikels empfohlene Umgang mit dieser Typologie gibt allen Kritikern eines konturlosen christlichen Pluralismus nur allzu recht: "Keine der den drei Modellen zugrundeliegenden Theologie der Kirche kann für sich den Primat wahrer Ekklesiologie beanspruchen und den anderen Glaubensmodellen die theologische Dignität absprechen. Es geht wohl darum, diese ekklesiologischen Einsichten als unterschiedliche und aufeinander zu beziehende Aspekte der einen wahren Kirche zu verstehen. "Diese theologische Vermittlung aber sollen die Mittel leisten: "Es ist eine der wichtigen zukünftigen Aufgaben, eine Didaktik und Methodik des Konfirmandenunterrichts zu entwickeln, in der die drei komplementären Aspekte der einen Ekklesiologie voll berücksichtigt sind."²⁰

¹⁸ G.Sauter, Theologie als Wissenschaft. Historisch-systematische Einleitung zu G. Sauter (Hg.), Theologie als Wissenschaft, München 1971, S. 70

¹⁹ Schleiermacher, KD § 304

²⁰ H.Frickel, Präparanden- (Katechumenen-) und Konfirmanden Unterricht (Kinderlehre und KU), in: (Hg.) P.C.Bloth (u.a.) Handbuch der Praktischen Theologie Bd.3, Gütersloh 1983, S.349-360

Solch ein Baukasten-Pluralismus fördert die Selbstverantwortung junger Christen wohl allenfalls zufällig, nämlich dann, wenn zufällig eine ordnende Individualität den Unterricht gestaltet, die ihre Selbstständigkeit an anderen Materien gewonnen hat. Solange dem einzelnen Christen, jedenfalls gemessen an solchen Deutungen kirchlicher Praxis, kaum eine andere Wahl bleibt, als sich bei der Wahrnehmung seiner christlichen Verantwortung als Mitglied in einem Verein, als Angehöriger einer Altersgruppe oder als Funktionär einer Körperschaft öffentlichen Rechts zu verstehen, hat er auch nur die Kriterien zur Gestaltung seines Lebens und Handelns zur Verfügung, mit denen er seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft oder seine Qualifikation für eine bestimmte Position und Funktion unter Beweis stellen kann. Mindestens so viel läßt sich aus der an Schleiermacher gewonnenen Perspektive über diese ekklesiologisch oder sozialwissenschaftlich verselbständigte Praktische Theologie sagen, daß es ihr kaum gelingen kann, mit dem einzelnen Christen als selbständigem und engagiertem Subjekt seiner eigenen Lebens- und Glaubenspraxis zu rechnen und ihn zu solcher Praxis in Stand zu setzen. Dazu bedürfte es theoretischer Begriffe, die die Wirklichkeit, die Vielfalt des Lebens als Schöpfung Gottes nicht zusammenfalten, sondern vielfältig deuten, entfaltend zu verstehen geben, wie es Schleiermacher in der Entfaltung seiner praktisch-theologischen Kunstregeln vorbildlich vorgezeichnet, wie es aber vor allem M.Luther in seinen Predigten reichhaltig praktiziert hat. Nicht von ungefähr erheben sich in den letzten Jahren Stimmen, die die Wirklichkeit alltäglichen Lebens von der evangelischen Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders her zu interpretieren fordern. Der grundlegende Zweck einer Praxis evangelischen Glaubens – und nicht nur das Ziel einer einzelnen Handlung in Gottesdienst, Unterricht oder Einzelgespräch – ist die Veranschaulichung der Zusage der Rechtfertigung. Mittel, die diesem Zweck entsprechen, ihn fördern könnten, sind – nach Schleiermacher – Gegenstand praktisch-theologischer Besinnung auf den jedesmaligen Zustand der Gemeinschaft des Glaubens insgesamt wie auch ihrer einzelnen Glieder; schon im Wort "jedesmalig" liegt für den Glauben ein Moment der Gnade, die theologische Fassung der Glaubenserfahrung, daß Gottes Erbarmen alle Morgen neu ist (Klagelieder 3,23).

V

Die Entfaltung der Kunstregeln als Aufgabe der Praktischen Theologie

Der christliche Glaube verlangt nach einer Gestaltung. Dem verantwortlich Einwirkenden aber darf nicht jedes Mittel zur Gestaltung der

Praxis des Glaubens recht sein; eben deshalb wird die Praktische Theologie sich auf die von Schleiermacher gestellte Aufgabe zu konzentrieren haben, die Vielfalt der Verfahrensweisen zu erwägen, die zu einer Förderung der Unmündigen durch die Mündigen beitragen können, und dies um so mehr, als die Fülle der Mittel im Zeitalter der Medien nur allzu deutlich werden läßt, daß zur Gestaltung der Praxis des Glaubens nicht jedes Mittel recht sein darf.

Die Praktische Theologie wird sich gerade darin bewähren, daß sie der biblischen Überlieferung und der dogmatischen Darstellung der Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens – in Anbetracht der jeweiligen Gegenwart – die Entfaltung von Kunstregeln abgewinnt, mit deren Hilfe die Fülle und Vielfalt des Evangeliums zu "reinerer Darstellung" gebracht werden kann. Die dogmatische Theologie wird der Praktischen Theologie zu einer sachgemäßen Begrenzung ihrer Arbeit verhelfen, wenn sie ihre eigenen Aussagen auf die in ihnen enthaltene Realität hin durchsichtig werden läßt, so daß die Praktische Theologie gar nicht erst dem Irrtum verfallen kann, sie müsse die Wirklichkeit von einem Außerhalb in die theologische Arbeit hineinbringen. Daß eine solche innere Einheit der Theologie nicht nur prinzipiell gedacht werden muß, sondern auch für Einzelzüge der Praxis gefunden werden kann, hat z.B. Werner Jetter in seiner "Erinnerung an G.Ebelings Beitrag zur Predigtlehre" unter dem Titel "Redliche Rede vor Gott"²¹ eindrucksvoll gezeigt.

Redliche Rede, vertrauenerweckende Rede, brüderliches Gespräch, ermutigender Trost, beanspruchender Zuspruch, zur Verantwortung freisetzende Unterrichtung, solche Aufgabenstellungen bezeichnen mehr und anderes als mit den sozialwissenschaftlichen Termini "Kommunikation", "symbolische Interaktion", "Therapie", "Hilfe" zu sagen ist.

Was sie mehr und Spezifisches bezeichnen, muß in der jedesmaligen Entfaltung der Kunstregeln durch die Praktische Theologie erkennbar und dem einzelnen Christen als Subjekt seiner Glaubenspraxis anschaulich gemacht werden.

Mit dieser Aufgabenstellung verbindet sich die Hoffnung, daß die Praktische Theologie dazu beitragen könnte, die Vielfalt des Evangeliums erkennbar werden zu lassen, zu zeigen, wie und wo der christliche Glaube Spielräume humanen Lebens in einer verwalteten Welt eröffnet und aufzudecken und anschaulich zu machen, wo sich etwa die Zu-

²¹ W. Jetter, Redliche Rede vor Gott - Über den Zusammenhang zwischen Predigt und Gebet. Eine Erinnerung an Gerhard Ebelings Beitrag zur Predigtlehre, in: Verifikationen. FS für G. Ebeling zum 70. Geburtstag, Tübingen 1982, 385-424

sage Jesu Christi wirksam darstellt: "In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden" (Joh.16,33).

Friedrich Schweitzer

Religionspädagogik als Projekt von Theologie nach der Aufklärung – Eine Skizze

Paradigmen werden von Lehrbüchern getragen. Erst dadurch gewinnen sie, wie Thomas Kuhn bemerkt¹, ihre das Denken einer Zeit so prägende Wirkung. Diese Wirksamkeit wird weiter gestützt durch die Funktion, die solche Sichtweisen für das jeweilige Selbstbewußtsein von Menschen und Disziplinen erfüllen. Den geschichtlichen Sachverhalten hingegen entsprechen sie nicht immer. Wenn im folgenden eine von "den Lehrbüchern" abweichende Auffassung von Religionspädagogik vertreten wird, so steht dahinter die Frage nach dem geschichtlichen Zusammenhang, aus dem heraus die Religionspädagogik zu begreifen ist, aber auch die Wahrnehmung, daß die in der Theorie (noch) üblichen Abgrenzungen der religionspädagogischen Praxis nicht mehr gerecht werden.

1 Ausgangspunkte

Betrachtet man heute gängige Lehrbücher der Religionspädagogik, so liegt die Annahme eines Zusammenhangs von Religionspädagogik und Moderne keineswegs nahe. Als paradigmatische Sicht drängt sich vielmehr der knappe Horizont der Entwicklung seit 1945 auf, wie er – nicht zuletzt als (un)geeigneter Examensstoff – in Form der bekannten Abfolge verschiedener religionspädagogischer "Konzeptionen" präsentiert wird. In dieser Sicht entsteht die Religionspädagogik aus der Ablösung der sog. – häufig als der Dialektischen Theologie verpflichtet an-

¹ Hier wie im folgenden verzichte ich - dem Charakter der beabsichtigten *Skizze* entsprechend - auf den Nachweis allgemein bekannter Literatur. Es wird dem Leser nicht verborgen bleiben, wieviel meine Überlegungen durchweg dem *Grundriß der Praktischen Theologie* von Dietrich Rössler verdanken. Weiterhin sei angemerkt, daß ich im folgenden eine These weiterzuentwickeln suche, die ich mit eingegrenztem Horizont im Rahmen meiner Habilitationsschrift *Die Religion des Kindes* (Tübingen 1991) erstmals formuliert habe (dort auch mit ausführlichen Literaturhinweisen). Zum weiteren Zusammenhang vgl. auch K.E.Nipkow: *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft.* Gütersloh 1990 sowie ders./F.Schweitzer: *Einführung.* In: dies. (Hg.): *Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation.* Bd. 1: *Von Luther bis Schleiermacher.* (ThB 84) München 1991. Zur Rede vom "Projekt" in der Überschrift sowie im folgenden vgl. J.Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen.* Frankfurt a.M. 1985.

gesehenen – Evangelischen Unterweisung der Nachkriegszeit, und zwar vor allem durch humanwissenschaftlich ausgerichtete Entwürfe für Erziehung und Unterricht. Je nach Autor der Darstellung kann dabei entweder die Dialektische Theologie gegenüber der heutigen Diskussion oder umgekehrt die heutige Diskussion gegenüber der Dialektischen Theologie in ihr Recht gesetzt oder auch beides zum Ausgleich miteinander gebracht werden. Wie auch immer dabei verfahren wird – es bleibt bei der nicht weiter befragten Voraussetzung, daß Religionspädagogik aus ihrem Verhältnis zur Theologie des zweiten Drittels des 20. Jahrhunderts tatsächlich verstanden werden kann.

Zum Teil mag dahinter die Annahme stehen, die sich selbst mit ihrer Betonung von Heiliger Schrift, Spruch- und Gesangbuch sowie Katechismus so traditionsbewußt darstellende Evangelische Unterweisung sei überhaupt die Form gewesen, in der christlicher Unterricht zumindest seit der Reformation erteilt wurde. Zum Teil erhält der Einsatz bei der Evangelischen Unterweisung auch durch den Hinweis auf die diesem vorausliegende, als theologischer Irrweg geltende "liberale Religionspädagogik" eine Begründung, die diesem Einsatz Legitimität verschaffen soll.

Gleichsam einen ersten Ausfall aus diesem Paradigma hat vor allem Gert Bockwoldt² versucht: Er will problemgeschichtlich nachweisen, daß Begriff und Programm der Religionspädagogik nicht erst in den 60er Jahren, sondern bereits in der Theologie um die Wende zum 20. Jahrhundert und in der Reformpädagogik jener Jahre ihren Ursprung besitzen. Diesen Ursprung versteht er dabei keineswegs als belastende Hypothek, sondern er findet darin zukunftsweisende Perspektiven, die später zu Unrecht vergessen und verdrängt worden seien. Indem Bockwoldt so die liberale bzw. reformpädagogische Religionspädagogik gegenüber ihren späteren Kritikern ins Recht zu setzen sucht, will er zeigen, daß Geschichtsschreibung und Verständnis der Religionspädagogik ihren Ausgang nicht von der Evangelischen Unterweisung allein nehmen können. In der Sache entscheidend sei vielmehr die um die Jahrhundertwende entstehende, sich programmatisch von der "Katechetik" abgrenzende und sich nun selbst erstmals so bezeichnende "Religionspädagogik".

Wurden auf diese Weise die gängigen Ursprünglichkeitsannahmen durch den Hinweis auf das erste Drittel des 20. Jahrhunderts überboten, so ist die zeitliche Perspektive inzwischen noch einmal verlängert wor-

² Religionspädagogik. Eine Problemgeschichte. Stuttgart u.a. 1977; Richard Kabisch. Religionspädagogik zwischen Revolution und Restauration. (RPH 10) o.O. 1982.

den. Besonders Wilhelm Gräß³ hat die These vertreten, daß sich auch die liberale Religionspädagogik nicht als Ausgangspunkt für das Verständnis von Religionspädagogik eigne. Die damals sich herausbildende Religionspädagogik sei vielmehr bereits als Verfallsprodukt zu werten, vor das man noch weiter zurückfragen müsse. Für Gräß liegt der terminus a quo des religionspädagogischen Denkens in der Einheit der Praktischen Theologie, wie sich diese im Laufe des 19. Jahrhunderts konstituiert hat. Als eigene Disziplin entstehe die Religionspädagogik, indem sie aus dieser Einheit heraustritt – indem sie das Haus der Theologie verläßt als eine Art "unbußfertiger Sohn", wie Hans-Günter Heimbrock⁴ karikierend Gräßs Deutung umschreibt.

Die von Gräß vertretene Sicht ließe sich, wie im folgenden deutlich wird, erneut 'überbieten' – durch einen noch weiterreichenden historischen Rückgriff, der auch das 19. Jahrhundert als religionspädagogischen Ausgangspunkt in Frage stellt. Ein solches, die Überbietung lediglich wiederholendes Verfahren soll hier jedoch nicht gewählt werden – nicht zuletzt, weil es wohl nur weitere Überbietungsanstrengungen provozieren würde, die in der Sache kaum weiterführen. Statt dessen scheint es angemessen, einen Bezugspunkt für die Rekonstruktion der Genese der Religionspädagogik nicht einfach zu setzen, sondern zunächst nach Möglichkeiten einer begründeten Wahl rekonstruktiver Perspektiven zu fragen.

Wie läßt sich ein solcher – in der Sache begründeter – Bezugspunkt finden? Im Blick auf die Religionspädagogik scheinen mir angesichts von deren Gegenständen drei mögliche Begründungskontexte nahezuliegen: erstens die Praktische Theologie, zweitens die Pädagogik und drittens, in sozialgeschichtlichem Sinne verstanden, religiöse Erziehung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft. Bei Veränderungen in jedem dieser drei Zusammenhänge ist mit Folgen auch für die Religionspädagogik zu rechnen. Allerdings läßt sich über den dritten Kontext – die Sozialgeschichte – bislang, mangels einschlägiger Forschungsarbeiten, verhältnismäßig wenig sagen. Es läßt sich lediglich vermuten, daß der Wandel der Erziehungsformen für die Herausbildung der Religionspädagogik nicht weniger bedeutsam gewesen sein dürfte als die wissenschaftsgeschichtlichen Verschiebungen in Theologie oder Pädagogik. Was die ersten beiden Kontexte angeht, so verweisen wissenschaftstheoretisch-historische Darstellungen in beiden Fällen parallel auf das 18. und frühe 19. Jahrhundert als diejenige Zeit, in der

³ Praktische Theologie und Religionspädagogik. Eine systematische Ortsbestimmung. In: Jahrbuch der Religionspädagogik 4(1988), 43-74.

⁴ Unbußfertiger Sohn oder überlebte Vaterbilder? Anmerkungen zum Verhältnis von Religionspädagogik und Praktischer Theologie. In: ThPr 24(1989), 175-187.

nicht nur eine inhaltliche Neuausrichtung entsprechender Theorien, sondern die Herausbildung sowohl der Praktischen Theologie als auch der Pädagogik als sich in neuer Weise wissenschaftlich begründender Disziplinen zu beobachten ist. Ganz unabhängig davon, wie das Verhältnis der (später so genannten) Religionspädagogik zu diesen Disziplinen genauer zu bestimmen sein wird, stellt sich daher die Frage, wie sich die Religionspädagogik zu jenen Veränderungen verhalten hat, die zur Konstitution dieser ihr zumindest benachbarten Disziplinen geführt haben, und was die Herausbildung dieser Disziplinen dann für die Religionspädagogik bedeutet hat. Anders formuliert, ist zu fragen, ob – und wenn ja: in welchem Sinne – die Religionspädagogik wie die Pädagogik und in anderem Sinne auch die Praktische Theologie aus dem *Zusammenhang von Moderne und Aufklärung* sowie der Auseinandersetzung mit diesem zu verstehen sei.

Eine so weitreichende Frage wird sich im vorliegenden Rahmen befriedigend gewiß nicht beantworten lassen. Ihre Plausibilität, besonders im Blick auf die gesuchten Rekonstruktionsperspektive, kann und soll aber in drei Richtungen wenigstens skizzenhaft angedeutet werden: im Blick auf ihre historische Tragfähigkeit, ihre wissenschaftstheoretische Fruchtbarkeit sowie ihre orientierende und kritische Bedeutung für die religionspädagogische Theorieentwicklung.

2 Der Ursprung der Religionspädagogik im 18. Jahrhundert

Geschichtlich gesehen ist mit Recht festgestellt worden, daß zeitgenössische Autoren sich erstmals in der Zeit nach der Wende zum 20. Jahrhundert als "Religionspädagogen" bezeichnen⁵. Die Religionspädagogik gilt ihnen dabei als *neue* Disziplin. Warum dies in jener Zeit so erscheinen konnte oder vielleicht mußte, mag hier dahingestellt bleiben. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist lediglich von Interesse, ob diejenigen Merkmale, die die Autoren um die Wende zum 20. Jahrhundert programmatisch für ihre Neubildung einer religionspädagogischen Disziplin in Anspruch nehmen, tatsächlich in dieser Zeit *erstmalig* zu beobachten sind oder ob sie nicht doch bereits *wesentlich früher* angewandt werden können. Der hier vertretenen Auffassung zufolge müßte dies für die sich im 18. Jahrhundert herausbildende Religionspädagogik möglich sein. Weiterhin ist zu bedenken, daß historische Tragfähigkeit für die These vom Zusammenhang zwischen Religionspädagogik und Moderne bzw. Aufklärung erst in dem Maße anzuneh-

⁵ Neben den bereits genannten Veröffentlichungen von Bockwoldt vgl. auch H. Schilling: Grundlagen der Religionspädagogik. Zum Verhältnis von Theologie und Erziehungswissenschaft. Düsseldorf 1969, bes. 20ff., 60.

men ist, in dem diese Merkmale zugleich eine Trennlinie zwischen der Aufklärungspädagogik und sowohl den pietistischen Erziehungslehren als auch dem früheren pädagogischen oder theologischen Erziehungsdenken markieren und sich so als historische Wasserscheide erweisen.

Eine einfache Möglichkeit, den ersten Teil dieser These wenigstens an einem Beispiel zu prüfen, bietet Friedrich Niebergalls programmatischer Artikel aus dem Jahre 1911 über "Die Entwicklung der Katechetik zur Religionspädagogik"⁶. Niebergall nennt dort zunächst fünf "Merkmale" der herkömmlichen Katechetik, die wir so reformulieren können: 1. geschichtliche statt psychologische Orientierung; 2. Lehre als Weg der Beeinflussung; 3. Vorordnung des Stoffes vor dem Kind; 4. Betonung von Lehre statt Leben; 5. kein Bewußtsein der Differenz zwischen kirchlichem und schulischem Unterricht (33). Dagegen stelle die neue Religionspädagogik die Psychologie vor die Geschichte, die Gefühlspsychologie vor die intellektuelle Psychologie und die lebensbezogene vor die lehrmäßige Einwirkung; mit der Allgemeinen Pädagogik anerkenne sie das "Recht" des Kindes und gehe von der Unterscheidung zwischen schulischem und kirchlichem Unterricht aus (41f.).

Legt man diesen programmatischen Katalog von Merkmalen zugrunde und blickt mit dieser Perspektive auf die Geschichte des religiösen Erziehungs- und Bildungsdenkens, so ist leicht zu erkennen, daß die in Niebergalls Katalog beschlossenen Punkte jedenfalls in entscheidender Hinsicht auch auf die Katechetik bzw. das pädagogische Denken der Aufklärungszeit zutreffen. Erstens nämlich ist die Unterscheidung zwischen einer *allgemeinen religiösen Erziehung*, die allein von der – sich nicht mehr kirchlich verstehenden – Pädagogik verantwortet und in der Schule betrieben wird, und der sich an diese erst später anschließenden Einführung in die – als besondere angesehenen – *kirchlichen Lehren* grundlegend. Das gilt für Jean-Jacques Rousseau ebenso wie für die Philanthropen⁷. Diese Unterscheidung verdankt sich einem veränderten Verhältnis zur Tradition, deren Autorität zunehmend in Frage gestellt wird. Es handelt sich also um eine Gestalt des zentralen Aufklärungsmotivs der Selbständigkeit urteilender Subjekte. – Weiter besitzt das, was Niebergall als den Übergang von Geschichte zu (Gefühls)Psychologie beschreibt, im 18. Jahrhundert die Form einer Hinwendung zu den "*Erfahrungen*" besonders des Kindes und der

⁶ In: MERU 4(1911), 1-10, 33-43.

⁷ Vgl. u.a. J.-J.Rousseau: *Emil oder Über die Erziehung*. Dt. Ausgabe bes.v. L.Schmidts. Paderborn u.a. 1981; C.F.Bahrdts: *Philanthropinischer Erziehungsplan oder vollständige Nachricht von dem ersten wirklichen Philanthropin zu Marschlin*.

Menschen allgemein. Diese werden nun im Sinne der sensualistischen Psychologie in der Tradition besonders John Lockes verstanden. Das schließt weiterhin eine Orientierung an der kindlichen Entwicklung ein, und zwar durchaus in dem Sinne, daß dem Kind als erkennendem und lernendem Subjekt gegenüber Tradition und Kirche eigenes Recht eingeräumt werden soll.

Zeigen diese Beobachtungen, daß sich die für die "neue" Religionspädagogik des 20. Jahrhunderts beanspruchten Merkmale in wesentlichen Punkten mit dem pädagogischen Denken der Aufklärungszeit treffen, so kann allerdings auch auf Gesichtspunkte hingewiesen werden, die das Verständnis Niebergalls von den Auffassungen des 18. Jahrhunderts zu trennen scheinen. Das gilt in erster Linie für den bei Niebergall lebensphilosophisch zu verstehenden Begriff des *Lebens*, den er dem der *Lehre* gegenüberstellt und der im 18. Jahrhundert, wie ja auch die Lebensphilosophie selbst, noch nicht in diesem Sinne wirksam war. Das Verhältnis zu schulmäßiger Lehre war in der Aufklärungspädagogik gewiß positiver, als dies dann in der schulkritischen Zeit der Reformpädagogik des frühen 20. Jahrhunderts der Fall war. Darüber darf umgekehrt nicht übersehen werden, daß auch hinter der terminologischen Differenz noch entscheidende Gemeinsamkeiten liegen. In beiden Fällen geht es nämlich um die Achtung der *Subjektivität der Lernenden*, und zwar in der Weise, daß alles Lernen von deren eigenem Erfahrungs- und Lebenszusammenhang her gestaltet, auf diesen hin ausgerichtet und dort auch bewährt werden sollte.

Kann also von *Religionspädagogik* bereits im Blick auf das pädagogische Denken der Aufklärungszeit gesprochen werden? Trotz der beobachteten Gemeinsamkeiten ist dies jedenfalls nicht in undifferenzierter Weise möglich. Denn kennzeichnend für die Aufklärungspädagogik ist noch ein weiteres Merkmal übergreifender Art, das sie von aller *Religionspädagogik* im engeren Sinne unterscheidet: der (beabsichtigte) Verzicht auf Religion in der Erziehung, wie er in beispielhafter Form in Rousseaus "Emile"⁸ gefordert wird. Bei den Philanthropen in Deutschland wird daraus dann eine Moralerziehung, die mit einer Einführung in die "natürliche Religion" im Sinne der Vernunftreligion verbunden ist – ebenfalls mit der Folge, daß von *religiöser* Erziehung jedenfalls im Sinne christlicher Religion nicht mehr ohne weiteres ausgegangen werden kann.

Frankfurt a.M. 1776; J.B. Basedow: Das Methodenbuch für Väter und Mütter der Völker. Altona/Bremen o.J. (1770).

⁸ Vgl. das vierte Buch.

Schon innerhalb der philanthropischen Bewegung findet sich allerdings in späteren Jahren – etwa bei Christian Gotthilf Salzmann⁹ – deutlich der Versuch, diese Engführung der religiösen Erziehung wieder zu überwinden, ohne dabei hinter die Aufklärung zurückzufallen. Erst bei Friedrich Schleiermacher kommen solche Versuche aber zu einem nachhaltigen Durchbruch und gewinnen den Charakter eines gegenüber der Aufklärung eigenständigen Entwurfs. Die von Schleiermacher in den "Reden"¹⁰ vollzogene anthropologische Unterscheidung von Religion als Anschauung und Gefühl auf der einen und Moral und Metaphysik auf der anderen Seite dient (in der dritten Rede) auch als Grundlegung für den Versuch, *nach der Aufklärung* und *unter deren Aufnahme* Religion auch im Sinne des Christentums mit Erziehung zusammenzudenken. Insofern könnte in der Tat Schleiermacher als *Vater der Religionspädagogik* bezeichnet werden – nicht allerdings, wie dies zu früheren Zeiten verstanden wurde¹¹, aufgrund seiner Einzeläußerungen, sondern vielmehr im Blick auf seine enzyklopädischen und wissenschaftstheoretischen Bestimmungen sowie den geschichtlichen Zusammenhang.

Damit ist noch auf den zweiten Teil der oben formulierten These einzugehen: Historische Tragfähigkeit kann demnach dem behaupteten Zusammenhang von Religionspädagogik und Moderne bzw. Aufklärung erst zugesprochen werden, wenn die angedeuteten Beobachtungen nicht gleichermaßen auch in noch früherer Zeit zu machen und also historisch gesehen beliebig sind. Dies kann im einzelnen hier nicht nachgewiesen werden. M.E. wäre jedoch – etwa am Beispiel Johann Jacob Rambachs¹² als Vertreter pietistischer Katechetik und Conradus Dieterichs¹³ als Vertreter einer Katechetik im Sinne der Protestantischen Orthodoxie, aber auch eines theologisch-pädagogischen Reformdenkers wie Johann Amos Comenius¹⁴ – leicht zu zeigen, daß die genannten Merkmale im 17. und im frühen 18. Jahrhundert *noch nicht* oder jedenfalls erst in *charakteristischer Übergangsform* auftreten. Vorbehaltlich dieses hier nur postulierten Nachweises scheint mir des-

⁹ Über die wirksamsten Mittel, Kindern Religion bezubringen. Leipzig 1780 (und noch deutlicher die späteren Auflagen, wie bes. R.Lachmann: Der Religionsunterricht Christian Gotthilf Salzmanns. Ein Beitrag zur Religionspädagogik der Aufklärung. [EHS.T 20] Frankfurt a.M. 1974 gezeigt hat).

¹⁰ Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). Hg.v. R.Otto. Göttingen⁶ 1967; vgl. zum Folgenden bes. die zweite und dritte Rede.

¹¹ Dazu E.Wißmann: Religionspädagogik bei Schleiermacher. Gießen 1934.

¹² Wohl = unterrichteter Catechet... (1722). Leipzig 1738.

¹³ Institutiones Catecheticae (1613). Editio Nova Lübeck 1661.

halb die Behauptung berechtigt, daß jedenfalls die *historische Tragfähigkeit* für die These vom Einsatz der Religionspädagogik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Zusammenhang der Aufklärung zu sprechen scheint.

Bevor wir uns der Frage nach der wissenschaftstheoretischen Bedeutung dieser Feststellung zuwenden, soll in Kürze noch ein Blick auf das für die Geschichte der Religionspädagogik bedeutsame *Verhältnis zur Katechetik* geworfen werden. Was bedeutet die veränderte Sicht des Einsatzes der Religionspädagogik für deren Verhältnis zur Katechetik? Diese Frage ist hier insofern von Interesse, als die Religionspädagogik gewöhnlich als spätes Konkurrenzunternehmen zur Katechetik angesehen wird. In dieser Sicht, die sowohl für die Religionspädagogen des frühen 20. Jahrhunderts als auch für heutige Proponenten der Erneuerung von Katechetik kennzeichnend ist¹⁵, geht davon aus, daß die Katechetik besonders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einer Verkirchlichung erlegen sei und daß dies dann den Einsatz einer für Pädagogik und Schule offenen Religionspädagogik – und damit die Ablösung der Katechetik – ausgelöst habe.

In der von mir entwickelten Sicht fällt nun auf, daß gerade auch die Hauptvertreter der "Katechetik" vor und nach der Wende zum 19. Jahrhundert – der sog. Institutionalierungszeit der Katechetik als akademischer Disziplin¹⁶ – ein solches Verständnis von Katechetik vertreten, das heute eher der Religionspädagogik zuzuschreiben wäre: Bei Johann Friedrich Christoph Gräffe¹⁷ und Carl Daub¹⁸ beispielsweise wird sie in engster Anlehnung nicht an die Theologie, sondern an die damals neueste (kritische) Philosophie betrieben. Solche Beobachtungen werfen die Frage auf, ob die abgrenzende Gegenüberstellung von Katechetik und (Religions)Pädagogik, wie sie ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts üblich wird, überhaupt auf frühere Zeiten zurückzuprojizieren ist. Jedenfalls kann von einer der Pädagogik isoliert gegen-

¹⁴ z.B.: Große Didaktik. Übers. u. hg.v. A.Flitner. (Pädagogische Texte) Stuttgart 1982.

¹⁵ Vgl. neben der gen. Darstellung von Schilling (dort bes. 349ff.) C.Bizer: Art. Katechetik. In: TRE Bd. 17(1988), 686-710; ders.: Katechetische Memorabilien. Vorüberlegungen vor einer Rezeption der evangelischen Katechetik. In: Jahrbuch der Religionspädagogik 4(1988), 77-98 sowie A.Exeler: Wesen und Aufgabe der Katechese. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung. (UTS 21) Freiburg u.a. 1966.

¹⁶ So W.Schulz: Die Institutionalisierung der Katechetik an den deutschen Universitäten unter dem Einfluß der Sokratik - Dargelegt am Beispiel J.F.C.Gräffe. Diss.Göttingen 1979.

¹⁷ Vollständiges Lehrbuch der allgemeinen Katechetik nach Kantischen Grundsätzen zum Gebrauche akademischer Vorlesungen. 3 Bde. Göttingen 1795-1799.

überstehenden Geschichte der Katechetik *nicht* ausgegangen werden. Als fruchtbarer dürfte es sich erweisen, beide – sowohl die Katechetik als auch die (Religions)Pädagogik – vor dem Horizont von Aufklärung und Moderne zu sehen. Katechetik und Religionspädagogik stellen im weiteren Sinne geschichtlich betrachtet keine Alternativen dar. Was hier als "Religionspädagogik" gefaßt wird (und zum Teil die Selbstbezeichnung "Katechetik" getragen hat), ist nichts anderes als diejenige Form, in der die herkömmlichen Aufgaben christlicher Erziehung und Unterweisung nach der Aufklärung betrieben werden können.

3 Religionspädagogik – Praktische Theologie – Theologie: Wissenschaftstheoretische Überlegungen

Entscheidende Vorteile bietet das skizzierte Verständnis des Zusammenhangs von Religionspädagogik und Moderne m.E. nicht zuletzt im Blick auf die dadurch eröffneten Möglichkeiten, das Verhältnis der Religionspädagogik zur Praktischen Theologie sowie zur Theologie im ganzen zu bestimmen. Entsprechende Versuche gehen bislang in der Regel nicht von der Praktischen Theologie aus¹⁹, sondern versuchen statt dessen, die Religionspädagogik im Spannungsfeld von Systematischer Theologie einerseits und Pädagogik und Humanwissenschaften andererseits so zu verorten, daß der primär *theologische* Charakter der Religionspädagogik gewährleistet ist. Bei dieser Sichtweise wird nicht nach einem vielleicht schon bestehenden Zusammenhang von Religionspädagogik und (Praktischer) Theologie gefragt. Vorherrschend ist die Form des Postulats: Eine theologische Identität der Religionspädagogik soll eingefordert werden. Dabei besteht dann allerdings die Gefahr, daß vor allem die schulisch-gesellschaftliche bzw. pädagogische Einbindung der Religionspädagogik nicht mehr genügend ernst genommen wird. Die hier entwickelte Auffassung erlaubt es demgegenüber, *parallele* Entwicklungen von Praktischer Theologie und Religionspädagogik deutlich zu machen. Ein gemeinsamer Problembezug beider Disziplinen wird aufgedeckt, so daß ein übergreifender Zusammenhang erkennbar wird. Auch wenn dieser Zusammenhang im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts durch bestimmte Divergenzen und Gegensätze zunehmend überdeckt wurde, ist er dadurch nicht aufgehoben und kann heute wieder in Anspruch genommen werden.

¹⁸ Lehrbuch der Katechetik Zum Behuf seiner Vorlesungen. Frankfurt a.M. 1801.

¹⁹ Vgl. etwa die Beiträge in K.Wegenast (Hg.): Religionspädagogik. Bd. 1: Der evangelische Weg. (WdF 209) Darmstadt 1981, 331ff.

Von parallelen Entwicklungen von Praktischer Theologie und Religionspädagogik läßt sich in diesem Sinne vor allem im Blick auf die Aufklärung sprechen. Die mit der Aufklärung entstehenden oder jedenfalls von dieser offensiv vertretenen Differenzierungen – besonders zwischen kirchlicher, gesellschaftlicher und privater Religion – sowie ein korrespondierendes Selbstbewußtsein, das eigene Mündigkeit und Rationalität gegen Tradition und (kirchliche) Autorität setzen will, kommen gleichermaßen im Bereich von Erziehung und Schule und in dem des kirchlichen Handelns zum Tragen. Religiöse Erziehung im Sinne kirchlichen Christentums verliert ebenso an Plausibilität wie die Kirche und ihre Religion im ganzen.

Wie bei Schleiermacher in beispielhafter Form deutlich wird, ist die Ausbildung der Praktischen Theologie auf diese Differenzierungsprozesse bezogen – und zwar in der Weise, daß diese neue Disziplin als *Integrationsversuch* auf die genannten Differenzierungsprozesse zu reagieren sucht²⁰. Sie geht also nicht aus von bestehender Einheit, sondern soll umgekehrt – durch Überbrückung oder Integration der genannten Differenzierungen – Einheit erst stiften. Der Ursprung der Praktischen Theologie, so könnte man thetisch formulieren, ist das Streben nach integrativer Einheit angesichts der im 18. Jahrhundert eingetretenen und bis heute wirksamen Divergenzen in der religiösen Verfaßtheit von Kirche und Gesellschaft. Insofern ist auch die Praktische Theologie als Projekt von Theologie nach der Aufklärung zu verstehen.

Folgt man dieser Sicht der Herausbildung der Praktischen Theologie, so sind die religionspädagogischen Parallelen leicht zu erkennen. Für die Religionspädagogik führt der Weg vor allem von der Sokratik – als ganz an Rationalität, natürlicher Religion und individuellem sowie gesellschaftlich-ethischem Christentum ausgerichtetem Verfahren der Aufklärungspädagogik – hin zu einer integrativen Auffassung, die die damit aufbrechenden Gegensätze besonders zur kirchlichen Religion überwinden will. Hinsichtlich der religiösen Erziehung führt dies zu dem Versuch, nach der Aufklärung und unter deren Aufnahme Religion erneut auch im Sinne kirchlichen Christentums mit Erziehung zusammenzudenken.

Diese Beobachtungen legen zwei Konsequenzen nahe:

²⁰ So meine Zuspitzung der von D.Rössler: Grundriß der Praktischen Theologie. (GLB) Berlin/New York 1986, bes. 21ff., entwickelten Sicht; vgl. auch V.Drehlen: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion. 2 Bde. Gütersloh 1988.

Erstens ist die im 18. Jahrhundert sich herausbildende Religionspädagogik von Anfang an in eben dem Rahmen zu verstehen, in dem sich auch die Praktische Theologie *als Theologie nach der Aufklärung* bewegt. Es besteht deshalb, wenn man sich dieser Terminologie bedienen will, ein *paradigmatischer* Zusammenhang zwischen Praktischer Theologie und Religionspädagogik, und von diesem her läßt sich ihr Verhältnis zueinander sowie ein beider vorausliegender, geschichtlich bestimmter *Zusammenhang* erschließen. Dieser Zusammenhang kann allerdings nicht einfach – etwa anhand des Kriteriums der Kirchlichkeit – überprüft werden, sondern wird erst in bezug auf die von beiden Disziplinen parallel intendierten Integrationsleistungen sichtbar.

Zweitens läßt sich das Verhältnis der Religionspädagogik zur Theologie – entgegen des üblichen Versuchs eines unmittelbaren Anschlusses an systematisch-theologische Positionen – angemessener plausibel machen, wenn der Zusammenhang zwischen Religionspädagogik und Praktischer Theologie den Ausgangspunkt bildet. Die Religionspädagogik wird dann erkennbar als eingebunden in den der Theologie als ganzer abverlangten Versuch, auf die Herausforderungen von Moderne und Aufklärung zu reagieren. Die Theologie muß dies in verschiedenen Hinsichten und auf unterschiedlichen Ebenen tun – gegenüber den historischen Wissenschaften, gegenüber der Kritischen Philosophie, im Blick auf Veränderungen in Kirche und Gesellschaft, aber auch – verbunden mit alledem und doch in spezifischer Weise – im Blick auf Erziehung und Schule sowie im Verhältnis zur Pädagogik. Theologische Identität besitzt oder gewinnt die Religionspädagogik dabei aus der Teilhabe an dieser *gemeinsamen* Aufgabenstellung, zu deren Bewältigung sie freilich nur auf *ihre Weise* beitragen kann. Dabei geht es weder um den Transfer einzelner theologischer Lehrsätze noch um die Wiederholung bestimmter exegetisch- oder systematisch-theologischer Positionen in der Religionspädagogik, sondern – wichtiger – um den allen theologischen Disziplinen gleichermaßen aufgegebenen, jedoch nur in unterschiedlicher Form realisierbaren Bezug auf diejenigen Bedingungen in Kirche und Gesellschaft, unter denen in der Moderne Theologie zu treiben ist.

4 Kriterien religionspädagogischer Theoriebildung

Versteht man die Religionspädagogik im Horizont einer Theologie nach der Aufklärung, so ist ihr gleichsam als Projekt eine Idee vorausgegeben, an deren Realisierung sie zu messen ist: *Das Programm der Religionspädagogik ist ihr Maßstab*. Vereinfacht läßt sich diese Norm so beschreiben, daß die Religionspädagogik ihrer Aufgabe in dem Maße

gerecht zu werden vermag, in dem es ihr gelingt, religiöse Erziehung und Bildung in der Balance zwischen Aufklärung und Tradition, Autorität und Mündigkeit, Erfahrung und Offenbarung oder, in anderer Hinsicht formuliert, zwischen kirchlichem, individuellem und gesellschaftlichem Christentum plausibel zu machen und in orientierungsstiftender Weise zu reflektieren.

Schon das Bild der Balance verweist dabei auf naheliegende Möglichkeiten eines Scheiterns der Religionspädagogik: Die Religionspädagogik kann sich jeder der beiden genannten Seiten verschließen und damit ganz der jeweils anderen Seite anheimfallen. Sie wird sich dann entweder als theologische oder als pädagogische Disziplin isolieren. Auf diese Weise mag sie kurzfristig an theologischer Identität oder an gesellschaftlicher Plausibilität gewinnen – ihre Möglichkeiten integrativer Vermittlung gibt sie jedoch in beiden Fällen preis.

Das Programm der Religionspädagogik, wie es hier nachgezeichnet wurde, eignet sich weiterhin als Perspektive, in der eine Geschichte der Religionspädagogik zu schreiben wäre. Die Grundfrage, an der sich eine entsprechende Darstellung zu orientieren hätte, läge darin, wie die im 19. und 20. Jahrhundert ausgebildeten Entwürfe die Herausforderungen durch Aufklärung und Moderne aufgenommen oder verfehlt haben, und zwar gemessen am Maßstab sowohl der reformatorischen Tradition als auch der Fähigkeit, sich auf die Herausforderungen der Moderne einzulassen. Dabei könnte die kirchliche Katechetik der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ebenso wie die reformpädagogische Religionspädagogik des frühen 20. Jahrhunderts, aber auch die Evangelische Unterweisung und die Religionspädagogik der Nachkriegszeit jeweils als Station auf diesem Weg erschlossen und dabei – anstatt gegeneinander ausgespielt – in einem übergreifenden Zusammenhang begriffen werden.

Wolfgang Steck

Friedrich Schleiermacher am Reißbrett: "Die Praktische Theologie ist nicht die Praxis, sondern die Theorie"

1 Das Reißbrett des praktischen Theologen

Zum 50. Todestag von Otto Baumgarten hat Dietrich Rössler den praktisch-theologischen Zeitgenossen einige ebenso unzeitgemäße wie unpraktische Sätze ins Stammbuch geschrieben. Der Nekrolog auf den prominenten Kieler Theologen, dessen Entwurf Praktischer Theologie sich gleichermaßen der wissenschaftlichen Modernität wie der praktischen Religiosität verpflichtet wußte, würdigt Baumgarten als "Symbolfigur für eine Versuchung", "die die Praktische Theologie auf Schritt und Tritt begleitet und bedroht. Es ist die Versuchung, das Praktische der Praxis, die Sache selbst, direkt und unvermittelt sich zur Aufgabe zu machen. Viel praktischer müßte die Praktische Theologie sein, so versteht sie ihre Ziele, und als härteste Kritik empfindet sie den Vorwurf, unpraktisch zu sein, sei es auch um den Preis der Trivialisierung."¹

Rösslers Vorwurf des "Theorieverzichts"² richtet sich gegen Konzeptionen der Praktischen Theologie, die ihre Theoriekonstrukte nicht auf dem Reißbrett der Wissenschaftsarchitektur, sondern auf der Folie religiöser Lebenspraxis entwerfen, sich wie Baumgarten nicht zuerst der Logik wissenschaftlicher Rationalität verpflichtet wissen, sondern "der Wirklichkeit gehorsam"³ zu sein beanspruchen, der "wissenschaftlich hohen Sprache"⁴ den "knappen, sachenreichen Stil des modernen Realismus"⁵ vorziehen, wissenschaftliche Systeme als "vornehme(n) Organismus"⁶ denunzieren und vom Wissenschaftler nichts mehr verlan-

¹ D. Rössler, Die Subjektivität der Religion, in: W. Steck (Hrsg.): Otto Baumgarten. Studien zu Leben und Werk, Neumünster 1986, 11-23; 22.

² Ebd.

³ O. Baumgarten, Art. "Praktische Theologie", in: RGG¹ IV, 1720-1726; 1726.

⁴ O. Baumgarten, a.a.O., 1722.

⁵ O. Baumgarten, Herders Anlage und Bildungsgang zum Prediger, theol. Diss., Halle 1888, 181.

⁶ O. Baumgarten, Art. "Praktische Theologie, 1722.

gen als "ein gewisses Maß positiver Kongenialität"⁷ mit der praktischen Lebenswirklichkeit, deren Geist die Theorie atmet und aus deren Stoff sie ihre Gewänder schneidert.

Wer wie Baumgarten den "Wirklichkeitssinn"⁸ zur obersten Instanz wissenschaftlicher Theoriebildung erhebt und deren Relevanz für die Praxis zum Ausweis wissenschaftlicher Modernität erklärt, der bleibt freilich nicht nur von Rösslers Verdikt, sondern auch von der Scheltrede des Veters Max Weber unbeeindruckt. Weber entlarvte Baumgartens praktisch-theologische Schlüsselbegriffe, Persönlichkeit und Erleben, als "Götzen" eines Kults, den "wir heute an allen Straßenecken und in allen Zeitschriften sich breitmachen finden"⁹. "Auf dem Gebiet der Wissenschaft aber ist derjenige ganz gewiß keine 'Persönlichkeit', der als Impresario der Sache, der er sich hingeben sollte, mit auf die Bühne tritt, sich durch 'Erleben' legitimieren möchte und fragt: Wie beweise ich, daß ich etwas anderes bin als nur ein 'Fachmann'?"¹⁰

Nur Fachmann und Fachmann nur für die Konstruktion der Theorie, nicht aber für die Handhabung der Praxis zu sein, gilt auch heutzutage als defiziente Auffassung eines wissenschaftlichen Berufs, der sich mit trivialem Pathos der Produktion von Praxistheorien verschreibt. Wie anders könnte die Praktische Theologie ihre Selbständigkeit gegenüber den theoretischen Disziplinen des theologischen Wissenschaftssystems behaupten, als indem sie nicht Theorien über Theorien, sondern Theorien der Praxis entwirft? Wie anders sollte sie die Legitimität ihres Theoriebetriebs nachweisen, als indem sie praktikable Theorien produziert, Diagnosen stellt und Therapien verordnet, Handlungsmodelle entwickelt und Anleitungen formuliert? Daß einerseits der praktischen unter den theologischen Disziplinen die Praxis "am nächsten liegt"¹¹, daß andererseits die Theologie, zumal ihre historische Kerndisziplin "durch die praktische mit dem tätigen christlichen Leben zusammenhängt"¹², hatte schon Schleiermacher festgestellt. Von ihm stammt auch die von einer gelegentlichen Bemerkung zum geflügelten Wort

⁷ O. Baumgarten, Die Voraussetzungslosigkeit der protestantischen Theologie, Kiel 1903, 17.

⁸ O. Baumgarten, Paul Drews' "Problem der praktischen Theologie", in: EvFr 10/1910, 179-189; 181. Ders., Neue Bahnen, Tübingen und Leipzig 1903, 26.

⁹ M. Weber, Wissenschaft als Beruf [1919], in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen⁶ 1988, 582-613; 591.

¹⁰ 591f.

¹¹ O. Baumgarten, Art. "Praktische Theologie, 11.

avancierte Formulierung, die Praktische Theologie sei "Theorie der Praxis"¹³.

Die elastische Genetivverbindung wurde zum gleichermaßen banalen wie trivialen Slogan praktisch-theologischer Konzeptionen, die ihre theoretischen Grundrißmuster für Widerspiegelungen lebenspraktischer Grundstrukturen halten, wissenschaftliche Konstruktionen für Abbilder der Praxis ausgeben und sich am Ende zwischen Theorie und Praxis zu unterscheiden weder willens noch fähig erweisen.

Als dezidiert praktischer Theologe hatte sich auch Baumgarten auf Schleiermacher berufen und im gleichen Atemzug die wissenschaftliche Systembildung kritisch destruiert. An "K.I. Nitzsch' großem, konsequent aufgebauten Werk" fand Baumgarten weder die wissenschaftliche Architektur noch die umfassende Rekonstruktion organisierter Religion bemerkenswert. Relevanz für eine der Gegenwart verpflichtete Praxistheorie gewinnt Nitzsch' praktisch-theologisches System erst durch seine Dekonstruktion. Erst indem Nitzsch' Theorie ihrer wissenschaftlichen Logik entkleidet wird und ihre Fragmente zur selektiven Nutzung im Interesse praktischen Handelns freigegeben werden, läßt sich ihr "Wert" für die Bildung praktischer Theorien zutreffend taxieren. Er besteht "mehr in dem feinsinnigen und an der neuerstandenen Inneren Mission genährten Seelsorgetrieb und in den weitsichtigen historischen Uebersichten als in der Durchführung der Kirche als des 'aktuosen Subjekts' aller amtlichen Funktionen"¹⁴.

Bei Schleiermacher findet Baumgarten dagegen seine eigenen Vorstellungen von einer der Praxis zugewandten Theorie in ursprünglicher und unverstellter Gestalt verwirklicht. Hier wird nach Baumgartens Urteil nicht das abstrakte Religionssystem, sondern die primäre religiöse Gemeinschaft zum Subjekt kirchlicher Praxis und damit zum Objekt praktisch-theologischer Erkenntnis erhoben. Schleiermacher habe "die Grundlinien einer selbständigen wissenschaftlichen Disziplin der p. Th. ... aus seiner großen Idee von der in der Einzelgemeinde wirksamen Kirche" gewonnen, so urteilt Baumgarten. Und wie Schleiermacher die Praxis des kirchlichen Lebens nicht durch wissenschaftliche Konstruktion entstellte, so entsagte er, Baumgarten zufolge, auch der wissenschaftlichen Systematisierung seiner Theorie. "Daß die Prinzipien der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, zumal der Lehre von der Kirche alle einzelnen Kunstlehren der p. Th. ordnend und vergeistigend

¹² F. Schleiermacher, Kurze Darstellung (KD) des theologischen Studiums, 1830², § 28.

¹³ F. Schleiermacher, Praktische Theologie (Hg. Frerichs), 1850, 12.

¹⁴ O. Baumgarten, Art. "Praktische Theologie, 1722.

durchwalten, war ihm noch wichtiger als die Schaffung der p. Th. zu einer aus einheitlichem Grundtrieb abgeleiteten Wissenschaft.¹⁵ Nicht die Logik wissenschaftlicher Rationalität, sondern die Grundstrukturen religiöser Praxis zum Prinzip der Praktischen Theologie gemacht zu haben, wäre demnach das Verdienst Schleiermachers. Carl Immanuel Nitzsch hatte Schleiermachers theologische Theoriekonzeption, in kritischem Interesse freilich, ähnlich interpretiert. Es war Schleiermacher, der "darauf hingewiesen hat, die Theologie, zwar noch im Praktischen theoretisch, sei schon im Theoretischen praktisch"¹⁶.

Die Praktische Theologie der Gegenwart hat sich Schleiermachers Diktum von der "Theorie der Praxis" auf vielfältige und widersprüchliche Weise zu eigen gemacht und mit Hilfe dieses Gemeinplatzes praktisch-theologischer Theoriebildung die Grenze zwischen Theorie und Praxis fließend gehalten. Was Schleiermachers Theoriekonzeption angeht, so beziehen sich, das eine Mal zustimmend, das andere Mal kritisch, Befürworter und Gegner empirisch-funktionaler Theoriekonzeptionen auf sein Organisationsmodell theologischer Wissenschafts- und Studienpraxis. In beiden Fällen wird Schleiermacher als Zeuge für die intermediäre Stellung der Praktischen Theologie zwischen Praxis und Theorie aufgerufen und die historische Bedeutung seiner Theoriekonstruktion an deren Leistung für die gesellschaftliche, insbesondere die kirchliche Lebenspraxis gemessen. Darüber, was denn mit der "Praxis" gemeint sei, der praktisch-theologische Theorien zugute kommen sollen, herrscht unter den Praxisetheoretikern der Gegenwart ebensowenig Einigkeit. Hinsichtlich der Bestimmung der in die Theorie involvierten Praxis berufen sich praktische Theologen auf Schleiermacher, die ihrer Disziplin die engen Grenzen einer pastoralen Berufstheorie ziehen, wie solche, die in Schleiermachers Entwurf der Praktischen Theologie eine universale Theorie christlichen Lebens entdecken.¹⁷

Unterstellt man, daß mit dem Rekurs auf den "Urheber der Praktischen Theologie als Wissenschaft"¹⁸ nicht lediglich "die gegenwartsrelevante Ausformulierung eines durch die Autorität des Klassikers in seiner Verbindlichkeit gesteigerten Paradigmas gewonnen"¹⁹, sondern Schleiermachers praktisch-theologische Theoriekonzeption authentisch erfaßt werden soll, dann legt sich die Vermutung nahe, daß die beiden für die

¹⁵ Ebd.

¹⁶ C. Nitzsch, *Praktische Theologie I*, Bonn 1847, 3.

¹⁷ Bei W. Gräb, *Kirche als Gestaltungsaufgabe. Friedrich Schleiermachers Verständnis der Praktischen Theologie*, in: *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, hrsg. v. G. Meckenstock, Berlin/New York 1991, 147-172; 148.

¹⁸ E. Achelis, *Praktische Theologie*, Tübingen⁶ 1912, 4.

praktisch-theologische Theoriebildung fundamentalen Bestimmungen, die Ausarbeitung des wissenschaftstheoretischen, zumal des methodologischen Konstrukts und die Definition des Erkenntnisobjekts, bei Schleiermacher erst in ihren Grundzügen zur Erörterung kommen, die Praktische Theologie zu Beginn des 19. Jahrhunderts also gerade erst aus dem "Mutterschoß"²⁰ der unwissenschaftlichen praktischen Anweisungen und Weisheitslehren hervorgegangen sei oder sich gar noch in statu nascendi befunden habe. Schleiermacher käme dann in der Wissenschaftsgeschichte der Praktischen Theologie als derjenige zu stehen, der über eine probeweise Skizzierung der Grundrißmuster praktisch-theologischer Theoriebildung nicht hinauskam. So hat schon Nitzsch Schleiermachers theoriearchitektonische Leistung eingeschätzt. Er charakterisiert Schleiermachers Praktische Theologie als einen "Grundriß, der beinahe in jedem Satze Räthsel der Vergangenheit löset und neue der Zukunft aufgibt"²¹.

2 Der Grundriß der Praktischen Theologie

a Theorie – Technik

Nitzsch' Urteil über Schleiermachers Grundriß der Praktischen Theologie ist freilich mehr als ein zweifelhaftes Kompliment an einen Theoriearchitekten, der beim Zeichnen ständig den Radiergummi parat hat. Daß der Theoretiker in einem Zug alte Rätsel löst und neue aufgibt, beschreibt einen Charakterzug neuzeitlicher Theoriebildung, der in Schleiermachers wissenschaftlichem Werk markant zutage tritt. Wissenschaft wird hier als Verfahren begriffen, als dynamischer Prozeß, als eine Form von methodisch organisierter Arbeit, die im Vorgang einer für sie konstitutiven Selbstreflexivität die Regeln, denen sie folgt, sich nicht nur bewußt hält, sondern sie gleichzeitig entwickelt und revidiert. Diese Auffassung von Wissenschaft als "Verfahrenstechnik"²² hat

¹⁹ vgl. Gräb, 148.

²⁰ C. Palmer, Art. Pastoraltheologie, in: RE¹ Bd. 11, 175-190; 176.

²¹ Nitzsch, PT 107.

²² Gräb, 165. - Ingolf U. Dalferth hat jüngst einen Paradigmenwechsel des theologischen Wissenschaftsprozesses vorgeschlagen. Er konstatiert die Insuffizienz "positionelle(r) Entwürfe mit konfessionalistischem Ausschließlichkeitsanspruch". "Ein anderer Weg, der unter den Bedingungen der Moderne verheißungsvoller erscheint, besteht darin, Theologie insgesamt als Methode zu entwerfen." Die projektierte Theoriearchitektur wissenschaftlicher Theologie ist allerdings nicht zu verstehen "im Sinne eines Inbegriffs theologischer Regeln und Verfahrensweisen, sondern eines Orientierungsrahmens gemeinsamer Deuteaktivitäten und Gestaltungs-

Schleiermacher in seiner Wissenschaftstheorie, der Dialektik, vorgestellt. Schleiermacher entwirft die Dialektik nicht als "philosophische Wissenschaft", sondern als "Kunstlehre"²³. Die Grundagentheorie wissenschaftlicher Systembildung zielt auf die "Construction des Organismus des Wissens"²⁴ ab. Zur Lösung dieser zugleich "heuristischen" wie "architektonischen"²⁵ Aufgabe benutzt die Dialektik (wie die Hermeneutik und schließlich auch die Praktische Theologie) "das regelgebende oder technische Verfahren" und liegt deshalb "außer der Wissenschaft überhaupt auf der Seite der Kunst"²⁶. Im Zuge der methodischen Ausbildung wissenschaftlicher Verfahrenstechnik wird "die Production des Wissens durch Besinnung über das Verfahren zur Kunst" erhoben.²⁷ "Kunst als Besinnung über den Prozeß mit Sicherheit des Erfolgs setzt also voraus gemeinsame Regeln der Combination und ein gemeinsames ursprüngliches Wissen, welches jene begründen und also Grund alles Wissens sein muß."²⁸

Schleiermachers Verständnis von der wissenschaftlichen Arbeit läßt sich aber ebenso und weit anschaulicher in denjenigen Gattungen von Theoriebildungen beobachten, in denen Theorie im Interesse ihres Nachvollzugs vorkonstruiert wird, im wissenschaftlichen Unterricht oder, wie Schleiermacher viel zutreffender sagt, im "Studium", dort, wo Forschung und Lehre in eins gehen, das Katheder also zum Reißbrett gemacht wird. Im Studium als Wissenschaftspraxis wird nicht, wie in der Dialektik, die Theorie der Praxis der Theorie, sondern die Praxis der Theorie der Praxis entwickelt.²⁹ So wird in der Kurzen Darstellung des theologischen Studiums den Studierenden ihr Studium vorgestellt, das Studieren studiert und das Reflektieren reflektiert. Im Mittelpunkt des Interesses steht die formale Strukturierung der theologischen Theoriearbeit. Theologische Wissenschaft nimmt hier die Gestalt eines Schnittmusters an, das methodisch durch präzise Distinktionen und

verfahren, der kontrollierbar zwischen einem kulturellen Gesamtgefüge und der Rolle und Funktion organisierten (Kirche) und individuellen christlichen Glaubenslebens in diesem Gefüge zu vermitteln erlaubt" (Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, Freiburg 1991, 14).

²³ W. Dilthey, Schleiermachers Leben II.1, Berlin 1966, 78.

²⁴ F. Schleiermacher, Dial. Jonas §47.

²⁵ Dial. Jonas §330ff.

²⁶ F. Schleiermacher, PhE 550.

²⁷ Dial. Jonas §55

²⁸ Dial. Jonas §46.

²⁹ Diese Formulierung dient dazu, die gegenwärtig beliebte Theorie-Praxis-Konfusion in angemessener Genetivologie zu chiffrieren.

Relationen gewonnen wird und als Regelwerk theologischer Theoriebildung deren Fortschritt leitet.

Noch detaillierter dokumentiert sich der wissenschaftliche Arbeitsprozeß etwa in den Vorlesungen über die Praktische Theologie, einer Wissenschaftsform, die Schleiermacher wie die Dialektik den formalen Theorien zuordnet und deshalb nicht als Wissenschaft im engeren Sinne, sondern als Kunstlehre, als technische Disziplin charakterisiert. Zumal in der Einleitung zu den praktisch-theologischen Vorlesungen nimmt Schleiermacher die Rolle des Theoriekonstruktors ein, der Grundrißmuster entwirft und verwirft, erprobt und revidiert. Hier wird sowohl die Methode der Praktischen Theologie wie deren Objektbereich nicht thetisch behauptet, sondern im Diskurs mit alternativen Grundriß- und Aufrißkonzepten verifiziert und falsifiziert. Indem Schleiermacher zuerst die Grundlinien seiner Theoriearchitektur festlegt, sodann die Hauptlinien auszeichnet, um schließlich die Details der Theorie zu skizzieren, leistet er Arbeit. Aber diese Arbeit ist nicht Praxis im gewöhnlichen Sinne des Begriffs, sondern Theorie. Die Verifikation und Falsifikation der Theorie erfolgt denn auch dort, wo Schleiermacher die Theorie minuziös ausarbeitet, etwa in der theoretischen Konstruktion des Kultus, nicht durch die gelegentliche oder ständige Bewährung der Theorie an der Praxis, durch die Anführung von Fallbeispielen oder durch die gradlinig kurzgeschlossene Beziehung einzelner Erkenntnisse zu partiellen praktischen Erfahrungen und Einsichten. Der Wert der theoretischen Erkenntnis ergibt sich vielmehr aus deren Zusammenhang mit dem Ganzen; und das Ganze präsentiert sich als Theorie. Im Netzwerk wissenschaftlicher Theorie werden Unterscheidungen getroffen und Verknüpfungen hergestellt, die die Praktische Theorie als Technik qualifizieren und gleichzeitig die Technik der Praktischen Theologie offenlegen.

b Theorie – Konstrukt

Der von Schleiermacher zum Axiom erhobene Grundsatz, daß die Praktische Theologie "als Theorie behandelt"³⁰ werden müsse, wird durch ihre Qualifikation als Technik nicht aufgehoben, sondern gerade festgehalten und zugleich präzisiert. Der Begriff der Technik verstellt in

³⁰ KD¹ S.8 §32. - Auf die Bedeutung des Begriffs der Theorie im Zusammenhang der Entwicklung des Schleiermacherschen Wissenschaftsverständnisses und Wissenschaftssystems hat Eilert Herms hingewiesen: "Nichts ist deutlicheres Symbol der methodischen Kontinuität als die allen Wandel der Einsichten selbst überdauernde Bezeichnung der wissenschaftlichen Erkenntnis ihrer Form nach als 'Theorie'"

zweifacher Weise die unmittelbare Beziehung und vollends die Verwechslung von Theorie und Praxis. Zum einen hebt Schleiermacher die "Verfahrungsweise"³¹ bzw. die "Methoden"³² bzw. "Kunstregeln"³³, die die Praktische Theologie im Zuge ihrer Selbstentfaltung zugleich hervorbringt und befolgt, von der "mechanischen Kunst" ab, von praktischen Verfahrensweisen, in denen die "Anwendung schon mit enthalten"³⁴ ist. Praktisch-theologische Kunstregeln formulieren demnach theoretische und nicht praktische Handlungsgesetze.

Wie die praktisch-theologischen Theorieverfahren von der Praxis dadurch geschieden sind, daß sie nicht unmittelbar in sie eingehen, so gehen sie andererseits ebensowenig unmittelbar aus der Praxis hervor. Die praktisch-theologischen Theoriekonstrukte bilden nicht ein Reservoir praktischen Wissens, das sich im Zuge der Erkenntnisgewinnung ständig füllt und leert, oder – mit einer Formulierung von Nietzsche – "eine irgendwie geordnete Vorrathskammer für den Gebrauch des kirchlichen Lehrers"³⁵. In der Konsequenz eines derartigen Verständnisses von Praktischer Theologie würde "am Begriffe der Theologie das Moment der Wissenschaft verletzt, und eine unwahre sich selbst widersprechende Vermittlung zwischen der wissenschaftlichen und unmittelbaren Form der Darstellung des christlichen Lehrstoffs versucht"³⁶, mithin die Unterscheidung von Theorie und Praxis aufgegeben.

Die Praktische Theologie reagiert nach Schleiermachers Theoriekonstitution denn auch gar nicht unmittelbar auf die Praxis, sondern auf sich selbst bzw. als theologische Einzeldisziplin auf das Ganze des theologischen Theoriekonstrukts. Weder bekommt sie von der Praxis ihre Aufgaben gestellt, noch formuliert sie aufgrund ihrer Nähe zur Praxis deren Probleme. Sie findet ihre Aufgaben als formulierte und damit als wissenschaftlich-methodisch schon bearbeitete Theoriemomente vor. Die Praktische Theologie hat "es nur zu tun mit der richtigen Verfahrungsweise bei der Erledigung aller unter den Begriff der Kirchenleitung zu bringenden Aufgaben"³⁷. Die wissenschaftliche Leistung der Praktischen Theologie besteht dann darin, "Aufgaben (zu) klassifizie-

(Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, Gütersloh 1974, 266).

31 KD §260.

32 KD §263.

33 KD §265.

34 Ebd.

35 Nietzsche, PT 1.

36 Nietzsche, PT 1f.

37 KD §260.

ren" und "Verfahrensweisen an(zu)geben"³⁸. Damit sind freilich nicht zwei aufeinanderfolgende Arbeitsgänge der Theoriebildung gemeint, zwei Schritte, die von der Theorie zur Praxis führen, die Theorie also ins Praktische transformieren würden. Die Klassifikation der Aufgaben und die Entwicklung von Verfahrensweisen bilden vielmehr die beiden Seiten einer theoretischen Operation: es "läßt sich beides aufeinander zurückführen"³⁹. Das Ergebnis des praktisch-theologischen Theorieverfahrens besteht daher in "Vorschriften", die "nur allgemeine Ausdrücke sein" können, "in denen die Art und Weise ihrer Anwendung auf einzelne Fälle nicht schon mit bestimmt ist"⁴⁰, wobei Schleiermacher ausdrücklich auf die methodische Analogie von Praktischer Theologie und Hermeneutik verweist.⁴¹

Wie die Aufgabe der Praktischen Theologie, so ist also auch deren Leistung keine praktische, sondern eine theoretische. Und wenn auch die Theologie als Ganze eine "positive Wissenschaft" darstellt, einen "Inbegriff wissenschaftlicher Elemente", deren Zusammengehörigkeit sich auf die "Lösung einer praktischen Aufgabe"⁴² stützt, so begründen sich Notwendigkeit und Möglichkeit der praktischen Disziplin der Theologie nicht unmittelbar aus der Praxis, sondern aus der enzyklopädischen Logik der Theologie als Wissenschaft. Nicht der von der aktuellen Praxis reklamierte Theoriebedarf, sondern die historische Theologie, deren Theoriebildung "die Kenntnis des zu leitenden Ganzen in seinem jedesmaligen Zustande"⁴³ umfaßt, fungiert als "Begründung der praktischen"⁴⁴. Ebenso wenig finden von der Praxis approbierte Handlungsstrategien Eingang in die Konstruktion der praktisch-theologischen Verfahrenstechnik. Die "Technik für die Kirchenleitung kann nur aus der Vervollkommnung der historischen Theologie durch die philosophische hervorgehen"⁴⁵. Die strikte Beziehung praktisch-theologischer Theorie

³⁸ KD §264.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ KD §265.

⁴¹ Ebd. mit Verweis auf §132.

⁴² KD §1.

⁴³ KD §26.

⁴⁴ KD §27.

⁴⁵ KD §30. - Werner Jetter hat in einer überaus interessanten Recherche gezeigt, daß sich die von Schleiermacher in der Kurzen Darstellung ausgeführte trilogische Struktur des theologischen Studiums schon 1796 in der Magisterschrift von Joh. Aug. Christian Nöbling findet. "Die Frage drängt sich auf, ob der fast unbekannte Göttinger Magister ... einen Baustein zu einem der klassischen Dokumente protestantischer Theologie beigesteuert hat" (Populäre oder elementare Theologie?, PTh 74/1985, 396-406; 402).

nicht zur Praxis, sondern zum methodisch organisierten Theoriesystem der Theologie kennzeichnet aber nicht nur die wissenschaftliche Statur der Praktischen Theologie, ihre methodologische Konstruktion. Sie bildet vielmehr auch die wissenschaftliche Voraussetzung für die praktisch-theologische Theorieproduktion. "Selbst die gewöhnliche Mitteilung der Regeln für die einzelne Geschäftsführung kann nur als mechanische Vorschrift wirken, wenn ihr nicht das Studium der historischen Theologie vorangegangen ist. Aus der übereilten Beschäftigung mit dieser Technik entsteht die Oberflächlichkeit in der Praxis, und die Gleichgültigkeit gegen wissenschaftliche Fortbildung."⁴⁶

Die Praktische Theologie erbringt ihre spezifischen Leistungen also im Zusammenhang gesamttheologischer Theoriebildung und für sie. Sie fördert damit primär den Fortschritt der wissenschaftlichen Theologie und nur insofern dann auch sekundär den methodisch organisierten Fortschritt der sozial verfaßten christlichen Lebenspraxis. Es ist nicht so, daß die Tagesordnung der Kirchenleitung zum Organisationsprinzip praktisch-theologischer Theoriebildung gemacht würde, daß sich in der kirchenleitenden Alltagspraxis Strategien herausbilden und bewähren, die dann von der Praktischen Theologie lediglich noch festgehalten und allenfalls zu einer Strategologie kirchlicher Praxis komponiert werden müßten. Nicht das unmittelbare Engagement in bezug auf gegenwärtige religiöse und kirchliche Problemlagen, sondern ihr Bezug auf die ihr vorausliegende wissenschaftliche Reflexion kirchenleitender Tätigkeit zeichnet die Praktische Theologie aus. Sie hat die Aufgabe, wissenschaftlich ausformuliertes Wissen in methodisch organisierte Verfahrenstechniken zu transformieren.

Dabei hat sich die Praktische Theologie nicht nur "der Verfahren zu vergewissern"⁴⁷, die sie im Zusammenhang des theologischen Wissenschaftssystems ausbildet, sondern auch der Verfahren, die sie dazu benutzt, der "'Verfahren' über die Verfahren"⁴⁸. Die Technik dieser Verfahren setzt sich aus einem Ensemble theoretischer Operationen zusammen. Es umfaßt "die klare Anschauung des Gegenstandes, die Construction der Aufgabe und des Verfahrens zur Lösung derselben: und das ist es, was durch Technik ausgedrückt werden soll"⁴⁹. Die Praktische Theologie stellt sich damit als eine methodisch hoch komplexe Wissenschaft dar. Sie ist nicht die aus der Praxis gewonnene

⁴⁶ KD §30.

⁴⁷ R.Volp, *Praktische Theologie als Theoriebildung und Kompetenzgewinnung* bei F. D. Schleiermacher, in: *Praktische Theologie heute*, hrsg. v. F. Klostermann/R. Zerfuß, München/Mainz 1974, 52-64; 59.

⁴⁸ Volp, a.a.O. 63.

Theorie kirchenleitender Tätigkeit, sondern ein selbständig operierender Wissenschaftsprozeß, der sich der ihm vorausgehenden wissenschaftlichen Reflexion kirchlicher Leitungspraxis verdankt. "Das Wissen um diese Tätigkeit bildet sich zu einer Technik, welche wir, alle verschiedenen Zweige derselben zusammenfassend, mit dem Namen der praktischen Theologie bezeichnen."⁵⁰

Für eine so hochgradig formale, technische Disziplin den Ausdruck 'Praktische Theologie' zu benutzen, scheint einigermaßen irreführend. Das hat auch Schleiermacher nicht anders beurteilt. Ähnlich reserviert verhielten sich die 'praktischen' Theologen seiner und der nachfolgenden Generation gegenüber der Firmierung ihrer wissenschaftlichen Arbeit. Johann Friedrich Köster findet den Begriff der Praktischen Theologie "zu unbestimmt"; "eher würde man sie theologische Praktik nennen dürfen"⁵¹. Dies wiederum erinnert Nitzsch zu sehr an die Theoriekonstruktion der Pastoraltheologie, über die schon Schleiermacher das Urteil des Theorieverzichts fällt und die von Nitzsch selbst dann vollends zur pragmatischen Wissensgestaltung erklärt und damit der Vorgeschichte der Praktischen Theologie zugeordnet wurde. Nitzsch könnte sich die Bezeichnung "theologische Praktik" allenfalls dann vorstellen, wenn damit nicht der praktische, sondern der theoretische Charakter der Praktischen Theologie ausgedrückt, also eine Praktik gemeint wäre, "aus der z.B. der Theolog auch lernen müßte, wie er studieren, wie er disputieren, Bücher schreiben solle etc."⁵² "Der Ausdruck praktisch ist allerdings genau nicht ganz richtig", urteilt Schleiermacher, "denn praktische Theologie ist nicht die Praxis, sondern die Theorie."⁵³

c Theorie – Fortschritt

Die fundamentale Bedeutung, die der Distinktion von Theorie und Praxis für die Theoriearchitektur Schleiermachers zukommt, läßt sich durch einen Perspektivenwechsel verdeutlichen. Beobachtet man statt der theorieinternen Abgrenzung der praktischen gegenüber der historischen und der philosophischen Theologie die theorieexterne Relation der Praktischen Theologie zur Organisationspraxis der Religion, dann treten die beiden Grenzlinien der praktisch-theologischen Theoriekon-

⁴⁹ F. Schleiermacher, *Praktische Theologie*, 29.

⁵⁰ KD §25.

⁵¹ Zit. bei: C. Nitzsch, [Zwei Mängel der Praktischen Theologie seit Schleiermacher; 1830], in: G. Krause (Hrsg.), *Praktische Theologie*, Darmstadt 1972, 15-18; 15.

⁵² Nitzsch, ebd.; beachte dazu auch Volps Ausführungen zur "Pragmatik" (63).

⁵³ "... der Praxis" (PT 12).

struktions als zwei qualitativ voneinander unterschiedene Limitierungen des Theorieprozesses auseinander. Sie verhalten sich zueinander, wenn man so will, wie verschieden stilisierte Schnittmusterlinien zur Reißbrettkante. Die theorieinterne Limitierung von Aufgabe, Leistung und Verfahrenstechnik der Praktischen Theologie gibt sich als Ergebnis innertheoretischer Differenzierungsprozesse zu erkennen. Sie stellt sich ihrer Form nach als Distinktion im Interesse der logischen Verknüpfung der Praktischen Theologie mit den übrigen theologischen Wissenschaftsdisziplinen und insofern als Ergebnis einer Arbeitsteilung im Gebiet der Wissenschaftspraxis dar. Die einzelnen Disziplinen des theologischen Wissenschaftsprozesses erfüllen zwar je eigene Aufgaben, sie erbringen je spezifische Leistungen, und sie bedienen sich dazu je eigener Verfahrenstechniken. Gleichwohl sind die theologischen Einzeldisziplinen nicht als autonome, selbständig operierende Systeme anzusehen, sondern als Subsysteme eines sie gleichzeitig begründenden wie limitierenden Organismus des theologischen Wissenschaftssystems. Die von ihren Disziplinen zu erbringenden Leistungen gelten dem enzyklopädisch und verfahrenstechnisch ausdifferenzierten System der Theologie als Wissenschaft.

Im Gegensatz zu diesen systeminternen Differenzierungslinien bildet die Grenzlinie zwischen Theorie und Praxis die externe Limitierung des theologischen Wissenschaftssystems gegenüber ihrer theoriesystemfremden Umwelt, der Praxis. Diese Limitierung ist von anderer Art. Sie fungiert nicht als Relationierungs-, sondern als Distinktionsmarkierung. Wissenschaft und Praxis verhalten sich zueinander nicht wie Differenzierungen ein und desselben Wirklichkeitskonstrukts, eines Mischsystems nahtloser Übergänge von der Praxis zur Theorie zur Praxis. Die Relation zwischen Theorie und Praxis ist daher nicht als Differenz, sondern als Opposition zu klassifizieren. Denn weder bemächtigt sich die Theorie der Praxis im unmittelbaren Zugriff (wissenschaftliche Theorie ist keine Attacke auf die Praxis des Lebens), noch nimmt die Theorie die Praxis authentisch wahr, als das also, 'was die Praxis <in Wirklichkeit> ist' (die Theorie ist nicht die bessere Praxis). Indem das theologische Wissenschaftssystem von sich aus Beziehung zum System der organisierten Religion aufnimmt, reagiert es vielmehr mit den Mitteln und in den Grenzen wissenschaftlicher Verfahrenstechnik auf seine Außenwelt. Wissenschaftliche Theologie konstruiert die außerhalb ihr liegende und ihr gegenüber autonome Praxis also mit Hilfe der ihr zur Verfügung stehenden theoretischen Operationen. Sie nimmt im Interesse theoretischer Grundrißarchitektur theoretische Distinktionen vor und gelangt auf diesem Weg zu nichts anderem als zu theoretischen Konstruktionen. Die Unterscheidung von kirchlicher Leitungspraxis und religiöser Lebenspraxis, in Schleiermachers Terminologie: von 'Klerus

und Laien', bildet eine der fundamentalen theoretischen Operationen, mit deren Hilfe einerseits das Konstrukt des neuzeitlichen pastoralen Berufs, andererseits die Signatur der neuzeitlichen Theologie als positive Wissenschaft gewonnen wird. Ebenso gibt sich der Parameter der dreifachen Gestalt des Christentums in der Neuzeit, ein Konstruktions-schematismus, den Dietrich Rössler entwickelt und zum Grundrißmuster seines praktisch-theologischen Theoriesystems erhoben hat, als eine Distinktionsoperation zu erkennen, die im Zuge theologischer Verfahrenstechnik vorgenommen wird.

W. Gräb hat jüngst prägnant vorgeführt, wie sich die Bestimmung der Theologie als positive Wissenschaft und die Qualifikation der Praktischen Theologie als technische Disziplin gerade nicht aus der Einheit von theologischer Theorie und religiöser Lebenspraxis, sondern aus deren Unterscheidung ergeben. Nicht nur zum Thema, sondern im Wortsinn zum 'Gegenstand' der Praktischen Theologie wird die Praxis sozial organisierter Religion aufgrund der "Einsicht, daß diese von der Theologie immer noch einmal unterschiedene Welt der gelebten Religion innerhalb der theologischen Arbeit selber gesonderter Aufmerksamkeit bedarf"⁵⁴. Schleiermacher vollzieht die strikte Unterscheidung von Theorie und Praxis im Interesse der Autonomie religiöser Praxis. "Nicht die Theologie, sondern die gelebte Religion ist eigenen Rechts ... Der Theologie hingegen bedarf es nur angesichts bestimmter sozial-kultureller Bedingungen, unter denen sich diese Religion geschichtlich realisiert"⁵⁵.

Als historisches wie sachliches Grunddatum der Entstehung der Theologie in der Form einer positiven Wissenschaft und der Gestaltung der Praktischen Theologie als einer wissenschaftlichen Verfahrenstechnik führt Schleiermacher bei verschiedenen Gelegenheiten den Konnex von gesellschaftlicher Entwicklung der religiösen Organisation und wissenschaftlicher Entwicklung der theologischen Theoriebildung an. Ebenso benutzt Nietzsche im Zusammenhang seiner wissenschaftshistorischen Rekonstruktion der Genese neuzeitlicher Praktischer Theologie den geradezu modern anmutenden Begriff des Fortschritts, um die Verschränkung gesellschaftshistorischer und wissenschaftshistorischer Prozesse darzustellen. "Wir verdanken diesen Fortschritt theils dem Fortschritte der Wissenschaft überhaupt und dem theologischen insbesondere, theils dem Aufschwunge des kirchlichen Bewußtseins, welches in seinen vielfach widersprechenden Anregungen, Kundgebungen und

⁵⁴ Gräb, a.a.O. 155.

⁵⁵ Gräb, a.a.O. 157.

neuen Anforderungen begriffen und geleitet sein will."⁵⁶ In dem Maße also, in dem die Komplexität der religiösen Organisation fortschreitet, bildet sich auch eine sozial organisierte Leitung der religiösen Vergemeinschaftungs- und Kommunikationsprozesse aus und im gleichen Maße eine methodisch verfahrenende Theorie der Kirchenleitung. Die organisationspraktische und die theoriepraktische Komponente des Fortschrittsprozesses werden sowohl von Schleiermacher wie auch von Nitzsch als Momente theoretischer Rekonstruktion historischer Entwicklung aufgefaßt. Sie sind mithin nicht Ausdrucksformen des unmittelbaren praktisch-religiösen Bewußtseins, sondern Ergebnisse und zugleich Instrumente historiographisch-theoretischer Interpretationsprozesse.

Die beiden Fortschrittsprozesse, die Entwicklung der sozialen Praxis wie die Entwicklung der wissenschaftlichen Theorie, kulminieren schließlich in einem parallel zu den übrigen 'bürgerlichen' Berufen entstehenden sozialen Konstrukt: Es entsteht der Beruf des protestantischen Pfarrers im Sinne einer neuzeitlichen Profession.

Wie Schleiermacher so begründet auch Nitzsch seine Neuinterpretation des pastoralen Berufs aus der notwendigen Integration von wissenschaftlichem Geist und kirchlichem Interesse. Der protestantische Pfarrer ist als Liturg und Prediger zugleich "Liturgiker und Homiletiker"⁵⁷. Er wird dazu nicht als regelmäßiger Konsument theologischer Erzeugnisse, sondern durch selbständige Partizipation am praktisch-theologischen Theorieprozeß, "nicht etwa durch den gelegentlichen Extrakt aus Exegese, Archäologie und Dogmatik oder Ethik, der sich auf den Kultus und die Predigt bezieht, sondern durch eine neue an sich schon wissenschaftliche Verknüpfung der dort erzeugten Erkenntnisse vom kirchlichen Leben und durch die damit zu einem eigentümlichen Studium zusammen tretenden Kunstlehren"⁵⁸. Nicht eine Modernisierung der Pastoraltheologie, sondern nur eine neukonstituierte "Pastoralwissenschaft"⁵⁹, die die Distanz zur Praxis wahrt und die Praxis aus der Distanz "ins Auge der Theorie fasset", ist imstande, "gesetz- und zweckmäßig sowohl die Uebervollständigkeit als die Mangelhaftigkeit des Wissens vom pastoralischen Thun zu überwinden"⁶⁰.

Ganz im Geiste Schleiermachers, aber auch Nitzsch', faßt Martin Schian das Ergebnis der Professionalisierung des pastoralen Berufs in

⁵⁶ Nitzsch, PT 101.

⁵⁷ Nitzsch, Zwei Mängel ..., 16.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd.

ein treffendes Bild: "Der Pfarrer gleicht eben nicht dem Maurer, den man anlernt, wie er Stein zu Stein fügen soll, vielmehr dem Baumeister, der sein Werk von grundsätzlichen Erwägungen aus zu einem geschlossenen Ganzen gestalten will."⁶¹ Dietrich Rössler hat in seinem Grundriß der Praktischen Theologie Schians Formulierung zitiert,⁶² auf die Kontinuität des Verständnisses von Praktischer Theologie hingewiesen und die darin implizierten Prinzipien praktisch-theologischer Theoriebildung in seiner Theoriearchitektur bewährt.

Für Schüler von Dietrich Rössler bildet das Paradigma der Distinktion von religiöser Praxis und theologischer Theorie eine Art Gemeingut, die gemeinsame theoriearchitektonische Grundlinie, aus der der Grundriß der praktisch-theologischen Wissenschaft entwickelt und auf der der Aufbau praktisch-theologischer Theorien in jeweils verschieden profilierten Entwürfen konstruiert wird. Botho Ahlers hat die Distinktion von Religion und Theologie als Paradigma neuzeitlicher theologischer Theoriearchitektur historisch verifiziert. Volker Drehsen hat auf dieser Basis eine umfassende Analyse der neuzeitlichen Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie ausgearbeitet. Reinhard Schmidt-Rost hat die Professionalisierung sozialen Handelns im Gebiet der religiösen Lebenspraxis an einem besonders prekären Exempel, an der Entwicklung der beruflichen Seelsorge und ihrer wissenschaftlichen Theorie, vorgeführt. Pastoraltheologisches Wissen und praktisch-theologische Wissenschaft voneinander zu unterscheiden, um beide Theoriekonstrukte in eine distinkte Beziehung zueinander zu setzen, habe ich mir bei verschiedenen Gelegenheiten zur Aufgabe gemacht.

Das Theorieparadigma der von Dietrich Rössler angeleiteten praktischen Theologen ist nichts anderes als das gemeinsame Erbe von Schleiermacher und Nietzsche. Es kann nur so bewahrt werden, daß es im Prozeß der praktisch-theologischen Theoriearbeit unter den Bedingungen des wissenschaftlichen wie des sozial-kulturellen Wandels reformuliert wird. Auf dem Hintergrund der von Schleiermacher und Nietzsche entwickelten praktisch-theologischen Theoriearchitektur und damit im Rahmen der zwischen wissenschaftlichem Geist und kirchlichem Interesse vermittelnden christlichen Lebens- und Wissenschaftskultur soll daher in der Form eines theoriearchitektonischen Aufrisses die sachgemäße Beziehung zwischen Theorie und Praxis des neuzeitlichen Christentums in eine argumentative Reihe gebracht werden. Ziel dieser Argumentationslinie ist es, die "Mißverständnisse oder Irrtümer" zu widerlegen und auszuräumen, die sich dann nahelegen, "wenn

⁶⁰ Nietzsche, PT 101.

⁶¹ M. Schian, Grundriß der Praktischen Theologie, Gießen 1922, S.V.

theologische Theorien mit dem Anspruch versehen werden, 'direkt' auf die religiöse Praxis oder die Praxis der Kirche Einfluß zu nehmen"⁶³. Die "Kunst des Sonderns und Auseinanderhaltens", die Schleiermacher in seiner Dialektik entwickelt, ist "nicht nur ein Werk des wissenschaftlichen Denkens, sondern das Leben selber fordert, diese verschiedenen Zweckzusammenhänge unseres Tuns jeden für sich heilig zu halten"⁶⁴. Die lebenspraktische wie wissenschaftspraktische Kunst der Distinktion ermöglicht "das Fortschreiten des Denkens von dem gewöhnlichen Bewußtsein, den naturgemäß überkommenen Irrtümern hindurch durch die bewußte Arbeit von Entfernung der Irrtümer, von Verbesserung unserer Gedanken, von Neubildung sicherer Reihen, einem System der Erkenntnis entgegen ... Wir können nur an unsere Irrtümer anknüpfen, wenn wir von ihnen loskommen wollen."⁶⁵

3 Der Aufriß der Praktischen Theologie

a Religiöse Lebenspraxis und kirchliche Leitungsfunktion

Die Bildung der argumentativen Reihe, in der religiöse Praxis, pastoraler Beruf und praktisch-theologische Theorie in sachgemäßer Logik miteinander korreliert werden sollen, hat mit der Distinktion von gelebter Religion und theologischer Theorie zu beginnen. Begründet sich die Theologie als positive Wissenschaft wie die Praktische Theologie als deren technische Disziplin auch aus der im Zuge neuzeitlicher Entwicklungsprozesse gewandelten Konstitution der gesellschaftlichen und mithin der kirchlichen Lebenspraxis, so besteht gleichwohl zwischen wissenschaftlicher Theorie und religiöser Praxis kein reziprokes Verhältnis. Wäre dies so, dann müßte die praktisch-theologische Theorie ständig den Einreden selbsternannter Anwälte der Praxis Gehör schenken und ihre Theorien im Design marktgerechter Angebote präsentieren. Umgekehrt müßte der Gang der Praxis einer ständigen Theoretisierung unterworfen werden mit dem Ziel, die Prozeßlogik wissenschaftlicher Theoriebildung praktisch zur Geltung zu bringen.

Beides trifft im Gebiet der gelebten Religion in signifikanter Weise nicht zu. Anders als in der wissenschaftlichen Theoriebildung, deren Fortschritt durch die operative Zerlegung ihrer Erkenntnisstrukture und die methodische Differenzierung ihrer Arbeitsprozesse befördert wird,

⁶² D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1986, S.V.

⁶³ D. Rössler, a.a.O. 7f.

⁶⁴ Dilthey, II.1, 33; vgl. Dial. Odebrecht 80.

⁶⁵ Dilthey, II.1, 174.

sind im religiösen Erlebnisakt Handeln und Wissen nicht voneinander getrennt. Schleiermacher hat dieses Axiom seines Verständnisses von religiöser Lebenspraxis in den Reden über die Religion gerade gegenüber den gebildeten unter ihren Verächtern aufgestellt. Er hält an diesem Grundsatz auch in der praktisch-theologischen Strukturanalyse religiöser Vergemeinschaftungs- und Kommunikationsprozesse fest. Gewiß verlangt eine Form religiöser Praxis, die sich nicht vorwiegend in rituellen Akten verwirklicht, sondern sich "durch auslegungsbedürftige kognitive Vorstellungen mittel"⁶⁶, von den Teilnehmern an der religiösen Kommunikation eigene produktive Leistungen und entsprechende kommunikative und reflexive Kompetenzen. Sie sind aber nicht das Ergebnis wissenschaftlich-technischer Spezialisierung. Religion hat jeder. Und jeder verfügt, wenn auch in unterschiedlichem Maße, über das Talent, auf dem die Kommunikabilität des religiösen Erlebens aufbaut, über die Sprache. Gottesdienst und Predigt sind nach Schleiermachers Interpretation ästhetische Ausdrucksformen religiöser Produktivität. Jeder kann sich an den liturgischen und homiletischen Kunstgestaltungen beteiligen. Denn "alle Menschen sind Künstler"⁶⁷; und als Künstler, nicht als Theorieakrobat tritt das religiöse Individuum auf die Bühne religiöser Darstellung. Es bedarf dazu einer spezifischen Bildung, keiner wissenschaftlichen, sondern einer lebenspraktischen. Sie wird ihm mit dem Ziel seiner religiösen Selbständigkeit im Religionsunterricht vermittelt. Dann wird der Christ aus dem wirksamen pädagogischen Handeln in die Welt der religiösen Darstellung entlassen.

Wie sich die Selbständigkeit des einzelnen Christen in der Praxis der Gottesdienstteilnahme und der Verarbeitung der gehörten Predigt bewährt, so wird religiöse Autonomie umgekehrt durch die Praxis selbst befördert. Die Voraussetzung dazu bildet eine dem protestantischen Prinzip religiöser Autonomie entsprechende Organisation der religiösen Mitteilungskultur. Die Gemeinschaftsformen und Kommunikationssituationen des kirchlichen Lebens müssen so organisiert werden, daß der einzelne den seiner kommunikativen Produktivität und Rezipitivität entsprechenden Ort im Ganzen der christlichen Lebensgemeinschaft findet. Im Interesse der Autonomie der religiösen Individualität kann die soziale Organisation der christlichen Gemeinschaft daher nicht dem Zufall überlassen bleiben. Sie bedarf einer regelgerechten Leitung. Die 'Kirchenleitung' folgt den Regeln der Kunst, freilich nicht denen der schönen Kunst, sondern der Kunst sozialer Organisation. Schleierma-

⁶⁶ Gräb, 157.

⁶⁷ PhE 184.

cher bestimmt die Kunst der Kirchenleitung denn auch in Analogie zur Staatskunst oder zur Erziehungskunst.⁶⁸

Wie die Verselbständigung des einzelnen im Gebiet der organisierten Religion dem protestantischen Prinzip folgend einen qualitativen Sprung in der geschichtlichen Entwicklung der Religion darstellt, so führt auch die Professionalisierung der kirchenleitenden Praxis zu einer qualitativen Veränderung des pastoralen Berufskonstrukts. Man kann nun nicht mehr den Maurer zum Pfarrer machen; der Architekt ist gefragt. Ohne Metapher: Der Pfarrer ist jetzt notwendigerweise als Praktiker Wissenschaftler. Die beiden qualitativen Wandlungen christlicher Lebens- und Leitungspraxis sind historisch miteinander verknüpft. Die genetische Korrelation hebt aber die Differenz zwischen der religiösen Praxis und ihrer Leitung nicht auf. Vielmehr läßt sich gerade jetzt erst die Differenz zwischen 'Klerus und Laien' als sachgemäße, sowohl dem Stand neuzeitlicher gesellschaftlicher Entwicklung als auch dem protestantischen Prinzip entsprechende Distinktion begreifen. Die – durchaus im Sinne wissenschaftlicher Regeltechnik zu verstehende – Technisierung der Leitungspraxis führt nicht zu einer Verwissenschaftlichung der religiösen Lebenspraxis. Vielmehr ermöglicht die wissenschaftliche Leitungskompetenz des Pfarrers die praktische Selbständigkeit der Kirchenmitglieder, mit denen er von Berufs wegen kommuniziert. Nur in dieser indirekten und vielfach vermittelten Weise partizipieren die Kirchenmitglieder, die 'Laien', an der Verwissenschaftlichung der Praktischen Theologie und an der mit ihr korrelierenden Technisierung der religiösen Kommunikationspraxis.

Dies ist der Gehalt, den Schleiermacher dem Begriff der "positiven Wissenschaft" beilegt. Er hat diesen Begriff vorgefunden⁶⁹ und ihn in spezifischer Weise pointiert: "Die Theologie eignet nicht allen, welche und sofern sie zu einer bestimmten Kirche gehören, sondern nur dann und sofern sie an der Kirchenleitung teilhaben; so daß der Gegensatz zwischen solchen und der Masse und das Hervortreten der Theologie sich gegenseitig bedingen."⁷⁰

⁶⁸ F. Schleiermacher, PT 787.

⁶⁹ W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1977, 240-249; V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie I*, Gütersloh 1988, 159f.

⁷⁰ F. Schleiermacher, KD §3.

b Kirchendienst und Kirchenregiment

Mit der Unterscheidung von Klerus und Laien und der Korrelation von technischer Leitungskompetenz und religiöser Autonomie ist zwar ein fundamentaler Grundsatz von Schleiermachers Theoriearchitektur gekennzeichnet, gleichwohl das Grundprinzip seines praktisch-theologischen Theorieentwurfs noch nicht erreicht. Schleiermacher führt die Distinktion von Leitungstechnik und gelebter Religion, von Theorie und Praxis zwar auch in der Theorie der primären religiösen Kommunikationsakte, im Gebiet des Kirchendienstes, durch. Den architektonischen Aufbau seiner Praktischen Theologie gewinnt er aber nicht im Zusammenhang der Theorie des Kirchendienstes, sondern im Kontext einer erst zu erstellenden Theorie des Kirchenregiments. Die Praktische Theologie gewinnt ihre wissenschaftliche Statur nicht, indem sie die altbewährte Pastoraltheologie in neuem wissenschaftlichen Gewand präsentiert, sondern indem sie mit den Mitteln einer eigenen wissenschaftlichen Verfahrenstechnik den Horizont kirchlicher Leitungspraxis neu vermisßt.

Der flüchtige Blick auf den Grundriß der Praktischen Theologie in der Kurzen Darstellung und mehr noch die knappe Einsicht in den Aufbau der praktisch-theologischen Vorlesungen von Schleiermacher scheint den Leser eines anderen zu belehren. Die gewöhnliche Ansicht über Schleiermachers praktisch-theologische Theoriearchitektur bewertet die Theorie des Kirchenregiments, der Anordnung des Vorlesungsstoffes durch Frerichs folgend, als den zweiten Teil der Praktischen Theologie, als eine Art Anhang, allenfalls als eine Ergänzung des traditionellen Panoramas praktisch-theologischer Themen, bestenfalls als eine Erweiterung ihres Theoriehorizonts.

Schleiermacher leistet dieser Ansicht freilich nur dann Vorschub, wenn seine Theorie nur gelesen und nicht studiert wird. Er beginnt seine Vorlesungen nach der von Frerichs edierten Kompilation verschiedener Nachschriften in deutlicher Anspielung auf die dogmatischen Festlegungen der CA mit dem Satz: "Man zieht für die praktische Theologie gewöhnlich die engen Grenzen, daß sie die Anweisung sei für die zweckmäßigste Art das Geschäft der Belehrung aus dem göttlichen Wort und der Verwaltung der Sacramente in seinen verschiedenen Formen auszuführen. Man behauptet, daß die Handhabung der äußern Ordnung in den christlichen Gemeinen, ihres Verbandes unter einander und ihres Verhältnisses zur bürgerlichen Gesellschaft von jenem Ge-

schäft sich ausschließen ließe.⁷¹ Schleiermacher lehnt diese "Ansicht" des praktisch-theologischen Theoriekonstrukts ab und leitet dann seine Erörterungen über die Möglichkeit und Notwendigkeit einer auf der Theorie des Kirchenregiments aufbauenden Architektur der Praktischen Theologie mit einer Regiebemerkung ein: "Ueber diese erweiterte Begrenzung muß ich mich zuerst erklären."⁷² Die "Streitfragen", die zu behandeln sind, bevor die Grundlinien wissenschaftlicher praktischer Theologie festgelegt werden können, lauten dementsprechend: "Qualificiren sich diese Vorstellungen ihrem ganzen Gehalte nach dazu in der Form einer bestimmten Theorie vorgebracht zu werden, und Ist ein Zusammenhang zwischen dieser Theorie und jener welche den Begriff der praktischen Theologie im gewöhnlichen engen Sinne bildet?"⁷³ Der Zusammenhang zwischen Kirchendienst und Kirchenregiment ist zutreffend nicht so zu bestimmen, daß das Kirchenregiment als eine Erweiterung des Kirchendienstes zu stehen kommt, sondern so, daß die wissenschaftlich ausgearbeitete Verfahrenstechnik der Kirchenleitung nicht vom einzelnen, sondern vom Ganzen der religiösen Organisation ausgeht. Dies hält Schleiermachers Antwort in wünschenswerter Klarheit fest: "Wer es läugnen will daß es über diese Gegenstände eine Theorie geben müsse und daß auch diese entwickelt werden könne, der mag auch behaupten daß eine Theorie über den Kirchendienst überflüssig sei."⁷⁴

Daß das Kirchenregiment nicht eine Erweiterung des Kirchendienstes darstellt, daß vielmehr umgekehrt der Kirchendienst als Funktion der übergeordneten Leitung des Ganzen begriffen werden muß, ergibt sich ebenso aus §274 der Kurzen Darstellung. Dort wird der Kirchendienst als "die Pflege eines einzelnen Teils" bezeichnet, die "nur erscheinen kann als ein Dienst, der dem Ganzen geleistet wird"⁷⁵. In der ersten Auflage der Kurzen Darstellung hatte Schleiermacher als Oberbegriff beider Leitungsfunktionen den Begriff des "Kirchenregimentes" verwendet⁷⁶ und diesen Begriff erst in der zweiten Auflage durch "Kirchenleitung" ersetzt⁷⁷. Die übergeordnete Leitungsfunktion bezeichnet

⁷¹ F. Schleiermacher, PT 3.

⁷² Ebd.

⁷³ PT 4.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ KD §274

⁷⁶ KD¹ S.7 §28

⁷⁷ KD §25.

Schleiermacher in der ersten Auflage denn auch als "Kirchenregiment im engeren Sinne"⁷⁸.

Die konstitutive Bedeutung der Theorie des Kirchenregiments für die praktisch-theologische Theoriebildung als Technik der Kirchenleitung kommt in den ersten Ausführungen sowohl der Kurzen Darstellung als auch der praktisch-theologischen Vorlesungen insgesamt deutlicher zur Geltung als in Schleiermachers späteren Bearbeitungen. So stellt Schleiermacher in der ersten Auflage der Kurzen Darstellung die Behandlung des Kirchenregiments vor die des Kirchendienstes, ein Umstand, dem nach dem Urteil von H. Scholz unter Berufung auf §276 der zweiten Auflage freilich "nach Schleiermachers eigener Aussage keine methodische Bedeutung zukommt"⁷⁹. Dieselbe ursprüngliche Anordnung findet sich auch in der Nachschrift der praktisch-theologischen Vorlesungen von 1824, die einerseits "die meiste Uebereinstimmung mit dem ersten ursprünglichen Hefte Schleiermachers"⁸⁰ zeigen, andererseits von Frerichs "als die der Form nach vollendetsten in dialektischer kunstfertiger Entwicklung von Satz und Gegensatz und ihrer Vermittlung"⁸¹ charakterisiert werden.

Welch hohe Bedeutung Schleiermacher dem architektonischen Aufbau der Praktischen Theologie beimaß, belegen seine eigenen Vorlesungsnotizen. Sie dokumentieren zugleich den Prozeß des wissenschaftlichen Verfahrens, in dem Schleiermacher Gründe und Gegengründe für die Voranstellung des Kirchenregiments abwägt, um sich dann für die jetzt gegebene Anordnung zu entscheiden. Schleiermacher betont einerseits die untrennbare Einheit der kirchlichen Leitungsfunktionen; in dieser Hinsicht sind "mancherlei Combinationen zwischen Kirchenregiment und Kirchendienst"⁸² herzustellen, in deren Konsequenz sich beispielsweise "die Seelsorge wieder dem Kirchenregiment"⁸³ annähert. Andererseits fordert die wissenschaftliche Verfahrenstechnik der Praktischen Theologie präzise Distinktionen. Sie sind freilich so vorzunehmen, daß die Relationen nicht vernachlässigt werden und "von einem immer auf das andere gesehen werden"⁸⁴ kann. Dann fällt Schleiermacher die Entscheidung: "Um allen Schwierigkeiten der Rubricirung auszuweichen, müßte man das Kirchenregiment zuerst abhandeln, und

⁷⁸ KD¹ 76 §21.

⁷⁹ KD Einleitung, XXI.

⁸⁰ Frerichs in: Schleiermacher, PT VII.

⁸¹ Frerichs, a.a.O. VIII.

⁸² PT 734.

⁸³ PT 787.

zwar aus dem Gesichtspunkt, zu bestimmen was allgemein und was speciell zu behandeln sei. Aber das geht nicht, und die Eintheilung würde dann doch auf manches was wirklich ist nicht passen.⁸⁵

Schleiermacher begründet die Voranstellung des Kirchendienstes aus dem zeitgenössischen Stand des praktischen wie wissenschaftlichen Fortschrittsprozesses. Er hält es seinem architektonischen Aufrißprinzip der Praktischen Theologie entsprechend zwar für sachlich angemessener, "daß man die Technik des Kirchenregimentes voranschickte; aber die Technik des Kirchendienstes darf sich doch nicht an das anschließen was sein soll, sondern an das was ist"⁸⁶. "Voranschicken muß man Kirchendienst, weil Kirchenregiment sich nur als das Werdensollende darstellt, welches aus dem gegebenen hervorgeht."⁸⁷ Analog urteilt Schleiermacher in der Kurzen Darstellung hinsichtlich des Entwicklungsstandes der zeitgenössischen Praktischen Theologie: "Diese Disziplin ist bisher sehr ungleich bearbeitet. In großer Fülle nämlich, was die Geschäftsführung im einzelnen betrifft; hingegen was die Leitung und Anordnung im großen betrifft, nur sparsam."⁸⁸

c Theologische Wissenschaft als autopoietisches System

Überblickt man die weitere Entwicklung der praktisch-theologischen Wissenschaftsgeschichte bis zur Gegenwart, dann kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß die praktisch-theologische Theoriebildung über den von Schleiermacher skizzierten Stand nur selten hinausgelangte. In der Galerie der vielfältigen Anleitungen zum "pastoralen Kleinhandel"⁸⁹ nehmen sich wissenschaftlich konstruierte Theoriesysteme der Praktischen Theologie eher wie seltene Unikate aus. Sie stellen sich wie Schleiermachers Entwurf wissenschaftlicher Praktischer Theologie als Dokumente eines erst im Entstehen begriffenen Wissenschaftsprozesses dar. Als unvollendete Theorieprojekte bleiben sie aber gerade Schleiermachers Verständnis der Wissenschaft als permanentem Arbeitsprozeß verpflichtet. Der von Schleiermacher in Gang gesetzte Wissenschaftsprozesse kann freilich nur dann erfolgreich weitergeführt werden, wenn sein Initiator nicht als der gewürdigt wird,

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ PT 734.

⁸⁶ PT 735.

⁸⁷ PT 787.

⁸⁸ KD §25; vgl. KD¹ S.8 §32.

der die Theologie endlich praktisch zu machen im Sinne hatte, sondern als der, der die Tür zur vorwissenschaftlichen pastoraltheologischen Handlungsanleitung zuschlug. Das wissenschaftshistorische Verdienst Schleiermachers besteht darin, daß er die Theologie nicht mehr als ein Gestrüpp von unentwirrbaren Theorie-Praxis-Bezügen behandelte, sondern ihr die Gestalt eines in sich gegliederten Organismus, eines Baums verlieh, der durch die philosophische Theologie fest im Boden neuzeitlicher Wissenschaft verwurzelt ist und dessen kräftigen Stamm die historische Theologie bildet. Die praktisch-theologische Theorieproduktion bildet die Krone des theologischen Wissenschaftsprozesses, des Studiums. Die Verästelungen am Baum theologischer Erkenntnis stehen freilich nicht als Metapher für vielfältige konkrete Vernetzungen der Theorie mit der Praxis. Sie stellen vielmehr die durch wissenschaftliche Operationen gewonnenen Differenzierungen praktisch-theologischer Erkenntnisse und Verfahrenstechniken im Zusammenhang der theologischen Wissenschaftsorganisation dar.

Wer die Praxis in den Wolken sucht, der mag sich von dort aus der Früchte der praktisch-theologischen Erkenntnis bedienen und so seinen Bedarf an Theorie decken. Mit dem entschlossenen Griff in den Korb 'praxis-relevanter' Theorieerzeugnisse wird er freilich die der Kirchenleitung gestellten Aufgaben nicht lösen können. Er kann sie aus der luftigen Perspektive einer sich selbst schon immer verständlichen Praxis nicht einmal zutreffend stellen. Und dabei kann ihm auch kein praktischer Theologe helfen. Denn: "Die Aufgaben, zumal im Gebiet des Kirchenregiments, wird derjenige am richtigsten stellen, der sich seine philosophische Theologie am vollkommensten durchgebildet hat."⁹⁰

Mit dieser Verknüpfung von philosophischer Theologie und kirchlicher Leitungspraxis bewährt Schleiermacher am Ende der Kurzen Darstellung noch einmal das theoriearchitektonische Paradigma der Distinktion und Relation von Theorie und Praxis und zugleich die enzyklopädische Konstruktion der theologischen Wissenschaft. Geht man von der verfahrenstechnischen Leistung der Praktischen Theologie aus, dann liegt die Praktische Theologie der Praxis am nächsten. Die Praktische Theologie kann ihre spezifischen Leistungen aber nur dann erbringen, wenn der Wissenschaftsorganismus der Theologie selbst schon immer auf einer theoretischen Konstruktion der Praxis aufbaut. Diese prinzipielle Verknüpfung von Praxis und Theorie wird aber nicht durch die praktische, sondern durch die philosophische Theologie hergestellt.

⁸⁹ C. Palmer, *Evangelische Pastoraltheologie*, Stuttgart 1860, 3.

⁹⁰ KD §336.

In seinem System der theologischen Enzyklopädie verknüpft Schleiermacher die Theologie über ihre philosophische Disziplin in kritischer Vermittlung durch die Religionsphilosophie mit der philosophischen Ethik. In der philosophischen Ethik, der Theorie der gesellschaftlichen und kulturellen Lebenspraxis, wird das Schnittmuster der Lebenswelt auf der Grundlage der in der Dialektik entwickelten wissenschaftlichen Verfahrenstechnik ausgearbeitet. Durch die bipolaren Distinktionen und Relationierungen des symbolisierenden und organisierenden Handelns sowie der individuellen und der identischen Kommunikationsbeziehungen entsteht ein Netzwerk gesellschaftlicher Lebensordnung, aus dessen Verknüpfungslgik Schleiermacher die Kirche als soziales System religiöser Vergemeinschaftung und Verständigung ableitet. Die nicht im Zuge empirischer Deskription gewonnene, sondern spekulativ entworfene Theorie der Lebenspraxis bildet die Basis, auf der in eigenständiger theoriearchitektonischer Logik die Theologie als positive Wissenschaft und die Praktische Theologie als "Verfahrenstechnik kirchenleitenden Handelns"⁹¹ aufgebaut werden. Das in der systematischen Konstruktion gewonnene Grundrißmuster der sozialen Lebenspraxis behält auch in der theologischen Transformation der Theoriearchitektur seine Gültigkeit. Seine Grundlinien werden nicht nur in der Christlichen Sittenlehre explizit zu Grundprinzipien der ethischen Theorie des Christentums erhoben, sondern ebenso zum Prinzip der Distinktionen gemacht, denen sich sowohl die Gliederung wie die Logik der praktisch-theologischen Theoriebildung verdankt. Die Unterscheidung von symbolisierenden und organisierenden Tätigkeiten, von darstellendem und wirksamem Handeln wird in der Distinktion von schöner Kunst und Leitungskunst aufgenommen; aus der Kunst regelgerechter Leitung sozialer Systeme wird dann der Begriff der Kirchenleitung als Technik abgeleitet.

Durch die wissenschaftslogische Verknüpfung von philosophischer Ethik und Theologie hat Schleiermacher die Referenzebene von Theorie und Praxis verschoben und zugleich neu qualifiziert. Hinsichtlich der verfahrenstechnischen Lösung theoretisch ausformulierter Leitungsaufgaben rücken Theorie und Praxis eng zusammen. Wird die Praxis der Kirchenleitung aber nicht als mechanische Kunst aufgefaßt und betrieben, begründen praktisch-theologische Einsichten also "nicht von sich aus und durch sich bereits bestimmte Handlungsweisen", sondern intendieren sie vielmehr eine spezifische "Urteilsfähigkeit, die das Können und das praktische Handeln in Christentum und Kirche einer kritischen Prüfung unterzieht"⁹², dann ist der unmittelbare Konnex von

⁹¹ Gräb, a.a.O. 165.

⁹² Rössler, Grundriß 1.

Praktischer Theologie und kirchlicher Leitungspraxis zerbrochen. Er wird in seiner Unmittelbarkeit auch nicht durch die Beziehung von Theologie und philosophischer Ethik wiederhergestellt. Denn in dieser im wissenschaftslogischen Sinne kritischen Beziehung erscheint die Praxis nicht als das unmittelbar Gegebene, sondern so, wie sie die Theorie allein wahrzunehmen imstande ist, als theoretisches Konstrukt. Ebenso zerstört freilich auch die wissenschaftliche Verfahrenstechnik der Praktischen Theologie die harmonische Symbiose von Theorie und Praxis und konstituiert deren Relation auf der Basis einer theorievermittelten und theoretisch organisierten Beziehung.

Daß wissenschaftliche Praktische Theologie, eine verfahrenstechnisch hoch komplizierte Theorie, unmittelbar auf die Praxis einwirken könne, ist dann aber nicht nur zweifelhaft, sondern geradezu ausgeschlossen. Darin sind sich Baumgarten und Rössler, freilich in entgegengesetzter Bewertung, einig. Baumgarten urteilt kritisch über die Praxisrelevanz von pastoraltheologischen und praktisch-theologischen Theoriekonstrukten: "Bedeutend wirksamer als die wissenschaftlich gehaltenen Lehrbücher und Kolleghefte erwiesen sich die der einheitlichen Grundgedanken und Endziele nicht ermangelnden Pastoraltheologien, obenan von Claus Harms ... und Chr. Palmer ..., die sich um die Einteilung und Einordnung nicht bemühten, aber eine Fülle von praktischen Winken und Wissensanregungen aus der innigsten Berührung mit dem Leben ... boten"⁹³. Rössler nimmt die Praktische Theologie für die unmittelbare Beeinflussung religiöser Praxis gar nicht in Anspruch: "Das Handeln und auch das Können auf diesem Gebiet sind selten durch theologische Erörterungen und auch durch praktisch-theologische Einsichten kaum hervorgebracht worden ... Neue Formen des Handelns und Erweiterungen oder Veränderungen der kirchlichen Praxis verdanken sich in der Regel spontanen und authentischen Bewegungen der Religion."⁹⁴

Die Unterscheidung von Theorie und Praxis ist im Interesse beider Sphären der neuzeitlichen Lebenswelt zu treffen. Denn die Funktion dieser Distinktion besteht darin, der wissenschaftlichen Theorie wie dem praktischen Leben ihre jeweils eigene Authentizität zu sichern. So wenig sich die gelebte Religion mit den Mitteln theologischer Wissenschaft ihrer Authentizität zu vergewissern vermag, so wenig werden umgekehrt wissenschaftliche Theorien dadurch authentisch, daß sie praktisch, also von der Praxis rezipiert und approbiert werden. Das Auseinandertreten von wissenschaftlicher Theologie und religiöser Le-

⁹³ Baumgarten, PT 1723; vgl. G. Krause, Hat die Praktische Theologie wirklich die Konkurrenz der Pastoraltheologie überwunden?, in: ThLZ 95/1970, 721-732; 724.

⁹⁴ Rössler, Grundriß 1.

benspraxis bildet nicht nur das Grunddatum der Genese praktisch-theologischer Wissenschaft, sondern ebenso die Voraussetzung für die autonome Entwicklung neuzeitlicher Religionspraxis.

In diesem Sinne, als Bedingung wie als Konsequenz neuzeitlicher Distinktionsprozesse bringt Niklas Luhmann die Differenz zwischen wissenschaftlicher Theorie und praktischer Lebenswelt zur Geltung. Der Aufbau der praktischen Lebenswelt und die Produktion wissenschaftlicher Systeme folgen einer jeweils unterschiedlichen Konstruktionslogik. Wenn die Grundprinzipien von Theorie und Praxis, die "Architektur der Theorie" und das "Selbstverständnis der Moderne"⁹⁵ auch miteinander korrelieren, so treten Wissenschaft und Lebenspraxis doch im Zuge ihrer konstruktiven Ausdifferenzierung auseinander und entwickeln sich zu "autopoietische(n) Systeme(n)"⁹⁶. "Wissen, und zwar gerade anspruchsvolles, avanciertes Wissen, ist dann nur eine gesellschaftliche Potenz unter anderen. Ob es wirtschaftlich nutzbar, ob es politisch zu fördern, ob es für Erziehungszwecke geeignet ist, wird woanders entschieden. Zwar bleibt es dabei, daß schon sprachliche Kommunikation Wissen voraussetzt und daß die Gesellschaft ohne jedes Wissen nicht kommunizieren, also nicht existieren kann. Gerade für das Hochleistungswissen der modernen Wissenschaft gilt dies jedoch nicht. Die Gesellschaft ist von diesem Wissen nur in sehr spezifischem Sinne abhängig, nicht in der Autopoiesis ihrer Kommunikation schlechthin."⁹⁷

Wie die Praxis ihre Authentizität im Zuge der ihr eigenen Entwicklung findet und wahrt, so hat sich auch die Konstruktion wissenschaftlicher Theorien auf ihre spezifische Autopoiesis zu beschränken und daraus die authentischen Prinzipien ihres Fortschritts zu gewinnen. "Wissenschaft kann sich nicht länger als Repräsentation der Welt, wie sie ist, begreifen und muß daher auch den Anspruch, andere über die Welt belehren zu können, zurücknehmen."⁹⁸

"Die Praktische Theologie ist nicht die Praxis, sondern die Theorie" – diesen Grundsatz wissenschaftlicher Theoriebildung hat Schleiermacher am Anfang seiner praktisch-theologischen Vorlesungen zur Grundlinie seiner Theoriearchitektur erklärt. Die Zukunftschancen der Praktischen Theologie hat Dietrich Rössler am Schluß seiner kritischen Würdigung von Baumgartens praktisch-theologischem Programm so

⁹⁵ N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1990, 717.

⁹⁶ N. Luhmann, a.a.O. 704; vgl. 283ff. u.ö.

⁹⁷ ebd.

⁹⁸ N. Luhmann, a.a.O. 714.

charakterisiert: "Die Praktische Theologie wird eine Theorie sein – oder sie wird nicht sein."⁹⁹

C. Rezensionen und Kritiken

⁹⁹ Rössler, Subjektivität der Religion (Anm.1) 23.

Hans Martin Dobler

Antisemitischer Zeitgeist – oder sind wir noch zu retten?

Einige Bemerkungen zu Micha Brumlik's "Der Anti-AK"¹

1. Anti-Dühring und Anti-AK – die Jahrhundertparabel

C. Rezensionen und Kritiken

1878 veröffentlichte Friedrich Engels sein Buch *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, den "Anti-Dühring". Sie richtete sich gegen den Verfasser einer ganzen Reihe antisemitischer Schriften, in denen sich der moderne Antisemitismus wie in einem Embryo findet.²

Es ist diese Assoziation an einen der Väter des modernen Antisemitismus, auf die der Titel des kürzlich erschienenen Buches von Micha Brumlik anspielt. "Der Anti-AK" versteht sich somit als eine Jahrhundertparabel, insofern es sich – so die Hauptthese dieses Buches – bei dem von Franz AK "hastig zusammengeschriebenen(n) Traktat 'Jesus – der erste neue Mann'... um den ersten antisemitischen Beststeller im Nachkriegsdeutschland handelt" (Brumlik, 7). Denn dieses Buch enthält, so das Fazit nach einer einläufigen Analyse, ein Paradebeispiel, "das die antipolitische deutsche Kulturpolitik spätestens seit dem neunzehnten Jahrhundert dominierte: den unendlichen, aggressiven, labilen, jesuumordenden, frauenfeindlichen Mann, dem Erziehung nur in der eigenen Vernichtung winkt, kurzum: den Juden" (aaO, 116). Sollte es sein, so fragt Brumlik nach einer Legion von Beispielen für eine Wiederkunft des traditionellen Antisemitismus, daß "Menschen überall auf der Welt das, was sie jetzt nach dem Ab des Stalinismus bedroht, nämlich eine unabwehrbare Umwälzung ihrer Lebensverhältnisse durch die Kräfte des Wandels und der Modernisierung, wieder – wie zu Beginn der Industrialisierung – mit dem Judentum und den Juden gleichzusetzen beginnen" (aaO, 18)?

¹ Micha Brumlik, *Der Anti-AK. Wie die herrliche Niederlegung, 1981 im Nachwort* (Brumlik). - Angeregt durch die Lektüre dieses Buches und die folgenden Bemerkungen wenigstens eine seiner Hauptthesen nachdenken.

² vgl. den Artikel in der ENCYCLOPEDIA JUDICA, Vol. 6, Jerusalem 1994, 200f; Paul R. Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz, ed., *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, New York/Oxford 1980, 272ff. - Die von Dühring als "Rassen-, Jüden- und Kulturfrage" gelichtete Judenfrage führt nicht nur zur Forderung, das Judentum durch den modernen Völkergott auszu ersetzen, sondern auch, diese "Frage" durch Erziehung und Umwandlung zu lösen.

Hans Martin Dober

Antisemitischer Zeitgeist – oder sind wir noch zu retten?

Einige Bemerkungen zu Micha Brumliks "Der Anti-Alt"¹

1. Anti-Dürring und Anti-Alt: eine Jahrhundertparallele

1878 veröffentlichte Friedrich Engels eine Replik auf *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, den "Anti-Dühring". Sie richtete sich gegen den Verfasser einer ganzen Reihe antisemitischer Schriften, in denen sich der moderne Antisemitismus wie in einem Entwurf findet².

Es ist diese Assoziation an einen der Väter des modernen Antisemitismus, auf die der Titel des kürzlich erschienenen Buches von Micha Brumlik anspielt. "Der Anti-Alt" versteht sich somit als eine Jahrhundertparallele, insofern es sich – so die Hauptthese dieses Buches – bei dem von Franz Alt "hastig zusammengeschriebene(n) Traktat 'Jesus – der erste neue Mann'... um den ersten antisemitischen Bestseller im Nachkriegsdeutschland handelt" (Brumlik, 7). Denn dieses Buch entbirgt, so das Fazit nach einer einläßlichen Analyse, ein Feindbild, "das die antipolitische deutsche Kulturpolitik spätestens seit dem neunzehnten Jahrhundert dominierte: den unerlösten, aggressiven, lieblosen, jesumordenden, frauenfeindlichen Mann, dem Erlösung nur in der eigenen Vernichtung winkt, kurzum: den Juden" (aaO, 116). Sollte es sein, so fragt Brumlik nach einer Legion von Beispielen für eine Wiederkehr des traditionellen Antisemitismus, daß "Menschen überall auf der Welt das, was sie jetzt nach dem Alp des Stalinismus bedroht, nämlich eine unabsehbare Umwälzung ihrer Lebensverhältnisse durch die Kräfte des Marktes und der Modernisierung, wieder – wie zu Beginn der Industrialisierung – mit dem Judentum und den Juden gleichzusetzen beginnen" (aaO, 18)?

¹ Micha Brumlik, *Der Anti-Alt. Wider die furchtbare Friedfertigkeit*, 1991 (abgekürzt: Brumlik). - Angeregt durch die Lektüre dieses Buches wollen die folgenden Bemerkungen wenigstens eine seiner Hauptthesen nachdenken.

² vgl. den Artikel in der *ENCYCLOPAEDIA JUDAICA*, Vol. 6, Jerusalem 1972, 260f.; Paul R. Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz, ed., *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, New York/Oxford 1980, 273ff. - Die von Dühring als *Rassen-, Sitten- und Kulturfrage* gefaßte *Judenfrage* führt nicht nur zur Forderung, das Judentum durch den modernen Völkergeist auszuscheiden, sondern auch, diese "Frage" durch *Ertötung und Ausrottung* zu lösen.

2. Vergangenheit, die nicht vergehen will

"Die kollektive Verantwortung einer Nation für einen Abschnitt ihrer Entwicklung", schrieb Georg Lukacs 1966, "ist etwas derart Abstraktes und Ungreifbares, daß sie an den Widersinn streift. Und doch kann ein solcher Abschnitt wie die Hitlerzeit nur dann im eigenen Gedächtnis als abgetan und erledigt betrachtet werden, wenn die intellektuelle und moralische Einstellung, die ihn erfüllte, ihm Bewegung, Richtung und Gestalt gab, radikal überwunden wurde. Erst dann ist es für andere – für andere Völker – möglich, auf die Umkehr zu vertrauen, die Vergangenheit als wirklich Vergangenes zu erleben"³. Kaum etwas spricht sich im öffentlichen Diskurs gewichtiger aus als dieses Bedürfnis: die Vergangenheit als wirklich Vergangenes zu erleben; doch kaum etwas will so schwer nur gelingen wie die Befriedigung ebendieses Bedürfnisses. Wir haben es in Bezug auf diese Vergangenheit nicht mit einem abgeschlossenen Kapitel der Geschichte zu tun, schrieben Alexander und Margarethe Mitscherlich vor einem Vierteljahrhundert (Mitscherlich, 41). Daß dem auch heute noch nicht so ist, haben nicht nur der Historikerstreit, dann die hektischen Diskussionen im Augenblick der Gefahr für Israel zur Zeit des Golfkrieges gezeigt. Die Analyse von Micha Brumlik legt auf bedrückende Weise die Frage nahe, ob die Hoffnungen, mit der deutschen Vereinigung sei die Nachkriegszeit nun endlich abgeschlossen, nicht als Illusion gelten müssen. Denn eben die von Lukacs benannte "intellektuelle und moralische Einstellung", – man müßte ergänzen: die psychischen Dispositionen aufgrund von spezifischen, anhand von Franz Alt paradigmatisch rekonstruierbaren Triebchicksalen –, die der Vergangenheit "Bewegung, Richtung und Gestalt" gaben, sind keineswegs radikal überwunden, sondern wesen fort. Weil er "nie wirklich und breit erörtert" worden ist, erhebt heute, so Brumlik, "der christliche Judentum, der den rassistischen Antisemitismus speiste und mit dem Nationalsozialismus untergegangen schien..., in verblendeter Naivität wieder sein Haupt" (Brumlik, 18).

3. Ein Versuch über den Zeitgeist

Unbequem sind die Thesen, die Brumlik aufstellt, und von bedrückender Aktualität seine Fragen. Sein Buch antwortet nicht nur auf Franz Alt, sondern auf die aktuelle Diskussion, an der er zur Zeit des (zweiten) Golfkrieges als Stadtverordneter der Grünen in Frankfurt teilnahm, genauerhin auf die Differenzen über die grünen Positionen zu Israel, die

³ Zitiert nach Alexander und Margarethe Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern. Mit einem Nachwort der Autoren zur unveränderten Neuausgabe, 1983, 67.

zu seinem Parteiaustritt führten. So wie ein Trauernder an bestimmten Tagen, auch wenn er den Prozeß seiner Trauer schon bis zu dem Punkt durchlaufen hat, an dem sein Verhältnis zur Welt sich erneuert, an die Anfänge dieses Prozesses zurückkehrt, wurden bei den Überlebenden und deren Kindern in Israel im Augenblick der Gefahr all die Erinnerungen an Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung hellwach. Der Augenblick der Gefahr für Israel wurde aber auch zur Stunde der Wahrheit für all die Solidaritätsbekundungen aus deutschem Munde. Die Situation zwang zur Rückkehr in die den beiden deutschen Staaten vor ihrer Trennung gemeinsame Geschichte und zur Rechenschaft über den Umgang mit ihr. Ist diese Situation von der Art gewesen, daß die alte und vielzitierte These der beiden Mitscherlichs von der *Unfähigkeit zu trauern* in ihr erneute Bestätigung gefunden hat?

Brumliks polemische Streitschrift ist keineswegs nur aus der Freude an der Polemik geschrieben, sondern aus dem tiefen subjektiven Erschrecken über den immer deutlicher werdenden Verlust des Tabus, das den Antisemitismus in der Nachkriegszeit umgab (Brumlik, 17), – Tabuverlust, der sich nicht zuletzt in der Tatsache spiegelt, "daß ein durch und durch antisemitisches Buch fünfundvierzig Jahre nach Kriegsende zum Bestseller werden konnte" (aaO, 12). Doch über subjektives Erschrecken und die historische Pflicht hinaus, "den Antisemitismus... wenigstens zu benennen und zu analysieren" (aaO, 14), ist das Pamphlet des Professors für Pädagogik an der Universität Heidelberg ein Versuch über den Zeitgeist. In Alts Trilogie von *Frieden ist möglich* (1983) über *Liebe ist möglich* (1985) bis zu *Jesus – der erste neue Mann* (1989) kommt, so die These Brumliks, der Geist der achtziger Jahre paradigmatisch zum Ausdruck (aaO, 9). Insofern ist "der Fall Alt .. kein Fall Alt, sondern ein Fall seiner Leserinnen und Leser" (aaO, 113). Auf dem Weg einer Analyse dieser Trilogie soll sich die antisemitische Dimension des Zeitgeistes zeigen, und es ist Franz Alt selbst, der sich durch die – die Grenze der Peinlichkeit immer wieder überschreitende – Veröffentlichung seiner eigenen Therapie für eine solche Analyse anbietet⁴.

⁴ Die Erkenntnis der Gegenwart erfolgt somit auf dem Weg der Wahrnehmung der Pathologie eines Individuums. So läßt sich das Leiden an einer Vergangenheit, die nicht vergehen will, und die gefährliche Reaktion auf einen mißlungenen Trauerprozeß "gleichsam im Hohlspiegel" oder "wie durch ein Vergrößerungsglas" betrachten, – was methodisch dem Vorgehen entspricht, das M. Theunissen in seinem letzten Buch, dem diese beiden Metaphern entlehnt sind, gewählt hat (M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, 1991, 14. 46).

4. Gescheiterte Therapie in den Fängen des Medienverbundes⁵: zur Meta-Analyse einer Krankengeschichte

Brumlik bedient sich einer der großen modernen Methoden des Verdachts, als welche die Psychoanalyse bezeichnet worden ist. Ein nicht offen zutage liegendes, intuitiv erahntes Motiv muß offengelegt, verborgen wirkende Kräfte müssen ans Licht gebracht werden, damit verstehbar wird, was bedrohlich sich äußert. Bedrohlich aber ist die Wut, die hinter Alts "plakativ vorgetragener Friedfertigkeit" (Brumlik, 12) steht, bedrohlich ist, daß Alt "bewußtlos die Haßtiraden aus zwei Jahrtausenden Antisemitismus ... nachplappert" (aaO, 84). Führt ein rekonstruierbarer Weg von solcher Bewußtlosigkeit zu unbewußten Vorgängen und Komplexen? Um dieser leitenden Frage nachzugehen, verzichte ich ebenso auf eine Skizzierung der fundierten Widerlegung antijudaistischer Vorurteile aus dem Arsenal der christlichen Tradition, wie sie sich in populärer Form bei Brumlik findet, wie auf ein Referat der an bissiger Polemik kaum zu überbietenden Passage über "Alt und die bewegten Frauen" (aaO, 86ff.). Vielmehr möchte ich mich auf die Schlüsselfrage des Buches konzentrieren, woher die furchterregende Wut hinter der Friedfertigkeit des Friedensapostels kommt.

Brumlik geht zur Beantwortung auf eine von Alt mitgeteilte Kindheits-erinnerung zurück. "Nach dem Zweiten Weltkrieg hörte ich als kleines Kind in meinem badischen Heimatdorf Untergrombach die Leute sagen: 'das war die Strafe Gottes. Sie hatten Gott vergessen'"⁶. Es spricht sich darin eine Angst vor kollektiver Strafe aus, für die man "in der unmittelbaren Nachkriegszeit noch ein Gespür hatte" (Brumlik, 114). Doch "kollektive Affektzustände von solcher Heftigkeit, wie sie dem Nationalsozialismus zu entfesseln gelang, wirken lange nach" (Mitscherlich, 57), – bis zu F. Alt, der Wege sucht, "sich dieser Schuld und ihren Folgen gegenüber" zu verhalten, Wege, "mit der Last des Nationalsozialismus fertig zu werden" (Brumlik, 104). Es ist vor allem ein Zitat, das es ermöglicht, diesen Weg nachzuvollziehen.

"Die alte, typisch deutsche Frage: Warum hat Gott Auschwitz zugelassen? ist albern und eine Gotteslästerung dazu. *Wir* haben Auschwitz gebaut und bewacht und in Auschwitz getötet. Wie wollen wir je das atomare Auschwitz verhindern, wenn wir auf Gott abladen, was er uns aufgetragen hat: Frieden stiften?"⁷ Diese Sätze sind in mehrerlei Hinsicht aufschlußreich. Denn erstens übernimmt Alt eine Schuld, die er nicht hat, und zweitens entspricht dieser Schuldübernahme die Über-

⁵ Brumlik, 100.

⁶ F. Alt, *Liebe ist möglich* 1985, 153; vgl. Brumlik, 101.

nahme einer Verantwortung für den Frieden. In dieser Entsprechung vergleicht Alt ein nicht Vergleichbares, und er übernimmt beides eher stellvertretend, für die Gesamtheit seiner Leser nämlich. Diese merkwürdige Vernetzung soll sich im folgenden als der Grund dafür erweisen, daß fatalerweise weder die Schuldübernahme noch die Übernahme der Verantwortung für den Frieden gelingt.

Was das erste betrifft, so löst Alt nicht das Problem seines Verhältnisses zum Vater, zur Generation seiner Eltern, sondern sucht den dornigen und steinigen Weg einer Auseinandersetzung mit dem Vater zu vermeiden und geht der *Ambivalenz* im Verhältnis zu ihm – ihn einerseits liebend und ihm vieles verdankend, ihn andererseits anklagend mit all den Aggressionen, die ein Sohn dem Vater gegenüber entwickeln kann – aus dem Weg. Die eigentlich gegen den Vater gerichtete Aggression wird somit gegen sich selbst gerichtet, indem Alt die Schuld übernimmt, die er nicht hat. Sowohl diese Aggression gegen sich als auch die durch Übernahme der Stelle des Vaters nicht zu lösende Spannung zur Vater-Autorität sind aber unerträglich. Diese unerträgliche psychische Situation findet, so Brumlik, in einer Umkanalisierung der aggressiven Potentiale für den Patienten Alt ihre Lösung. Die Aufforderung der Therapeutin: "ohne Vater- oder Muttermord werden Sie niemals Ihren eigenen Weg finden oder gehen können" (Brumlik, 108), wird von Alt dankbar aufgenommen, – doch nicht in dem heilsamen Sinn, daß die Ambivalenz zum Vater erkannt und *durchgearbeitet* würde, sondern im Sinne einer Projektion von gegen sich selbst gerichteter Aggression auf andere. So wird die Entwicklung des Patienten gehemmt, indem die Therapie Jungianischer Prägung Ermütigungen riskiert, die "in ihm eine Feindseligkeit befestigen, die ihn seine Aggressionen schlicht projizieren lassen: auf den Papst und die Juden – auf Paulus!" (Brumlik, 108).

Bei diesem Vorgang handelt es sich, so ließe sich von der klassischen Psychoanalyse Freuds her sagen, um *Verschiebungen* und *Verdichtungen* psychischer Energien auf bestimmte Wortvorstellungen⁸, Besetzungen von Worten die von der psychischen Zensur freigegeben werden, um die Last verdrängter Energien und Aggressionen zu tragen (aaO, 145 u.a.). So sollen die Vorstellungen des Gottes der Hebräischen Bibel und der Juden (in der unwirklichen Gestalt der Pharisäer z.B.⁹) all das übernehmen, was der Patient an eigener und in grandioser Selbstüberschätzung übernommener Schuld, an Aggressionen ge-

⁷ F. Alt, *Liebe ist möglich*, aaO, 36; vgl. Brumlik, 104.

⁸ Im Unterschied von sachlichen Erinnerungsspuren, vgl. z.B. Sigmund Freud, *Studienausgabe* Band III, 1982, 210. (abgekürzt: StA, III).

gen die wirklichen Eltern und den religiösen Elternersatz zu tragen hat: die Last der Vergangenheit, die Leiden des Kindes an der Abwesenheit des Vaters und der vereinnahmenden Art der Mutter, wie an den durch den Papst verkörperten Normen, das Leiden an dem eigenen Dunkel: "an der schuldhaft empfundenen Erkenntnis, zu einer Abtreibung fähig zu sein" (Brumlik, 108), wie schließlich die Angst vor der eigenen Sexualität (aaO, 109). All das wird *verschoben* und *verdichtet* auf das Bild vom Juden und ihrem Gott, auf die Alt all das ablädt, was er an Lasten nicht zu tragen vermag. So bekämpft er "in bester deutscher Tradition... das 'jüdische' Patriarchat mit der gleichen Intensität, der gleichen Unversöhnlichkeit und Hektik, mit der er auf der anderen Seite, jenseits aller Einsicht in die grundlegende Ambivalenz von Eltern-Kind-Beziehungen das zu erzwingen sucht, das nicht erzwingbar ist: Urvertrauen" (aaO, 112).

Was das zweite betrifft: die Übernahme einer Verantwortung für den Frieden, so scheint diese Entsprechung auf den ersten Blick durchaus rational und jedem einsichtigen Zeitgenossen gut nachvollziehbar. Doch zum einen macht die *sprachliche* Identifikation des wirklich geschehenen Auschwitz mit einem befürchteten "atomaren Auschwitz" stutzig, weil hier ein nicht Vergleichbares verglichen wird. Denn wenn es *sachlich* keine treffende Entsprechung zwischen diesen Korrelaten des von Alt gebrauchten Vergleichs gibt, was ist dann der subjektive oder psychische Grund für diesen Vergleich? Findet die Freud'sche Beobachtung hier nicht eine Bestätigung, daß sich hinter sprachlichen Assoziationen Zusammenhänge verbergen, die durch produktive Einbildungskraft, wiederum durch Assoziationen, aufgedeckt werden können, – so wie Traumbilder zu entschlüsseln sind, oder wie ein Witz es vermag, unbewußte oder vorbewußte Affekte und "Gedanken" indirekt auszusprechen?

Zum andern, zieht man weitere Stellen aus der Trilogie Alts mit hinzu, scheint das Motiv des Friedensstiftens ein anderes zu sein als die Befolgung eines Auftrags Gottes. Denn wie sollte es sonst zu erklären sein, daß der Friedensapostel Alt, "der an anderer Stelle beredt den Skandal beschreit, daß ein US-amerikanisches Atom-U-Boot nach dem Namen der Stadt 'Corpus Christi' benannt wurde, .. sich nicht (scheut), ein einleitendes Kapitel mit 'Jesus – die geistige Atombombe' zu überschreiben"? Es ist vor allem dieser Ausdruck, "der nicht nur blasphemisch ist, sondern zudem die aggressive, sprengende, zerstörerische Wut kennzeichnet, die hinter Alts Schaffen steht" (Brumlik, 112). Steht also am Ende, so ist mit Brumlik zu fragen, "ein primitiver Abwehrmechanismus: die Identifikation mit dem Aggressor" (ebenda)? Und be-

⁹ Vgl. Brumlik, 44ff.

zieht man den oben genannten Projektionsmechanismus in die Überlegungen ein: tritt der Identifikation mit dem, was der friedensbewegte Franz Alt in seiner bewußten Rede und seinem Engagement um jeden Preis abwehren will: die atomare Katastrophe, nicht auch eine Identifikation mit den Kräften an die Seite, die der bedrückenden Vergangenheit – um es noch einmal mit den Worten von Lukacs zu sagen – "Bewegung, Richtung und Gestalt" gaben? Das Fazit von Brumliks Meta-Analyse der Krankengeschichte Alts lautet denn in diesem Sinne: "Besinnungslos wie von einem dumpfen Wiederholungszwang getrieben" nimmt Alt all das auf, "was seinerzeit dazu führte, die europäischen Juden als Inbegriff allen Übels zu opfern, um sich selbst zu retten" (ebenda).

5. Wiederkehr des Verdrängten: Melancholie statt Trauer

Um der leitenden Frage genauer nachzugehen, woher die Wut hinter der von Alt proklamierten Friedfertigkeit kommt, soll der Weg einer Analogie mit der Melancholie beschriftet werden. Hinter dieser methodischen Entscheidung steht die Erwartung, die von Brumlik nur genannte in Deutschland "notorisch bekannte 'Unfähigkeit zu trauern'" (Brumlik, 84) als ein hinter der Krankengeschichte Alts verborgenes Problem besser zu verstehen. Um diesen Weg zu beschreiten, sind wir verwiesen auf die gleichnamige Arbeit der beiden Mitscherlichs und die grundlegende Schrift Freuds über "Trauer und Melancholie" (StA III, 193ff.).

Rückblickend aus den sechziger Jahren schrieben die beiden Mitscherlichs die Abwehr schuldhafter und schambeladener Vergangenheit dem Mechanismus eines Patriotismus zu, jenes Patriotismus, der wie der deutsche "sich Gegner erzeugen (mußte), um die unerträgliche ambivalente Spannung zur eigenen Vater-Autorität in eine Beziehung zu einem Objekt außerhalb der eigenen Gruppe zu verlagern" (Mitscherlich, 63). Der Mechanismus ist der gleiche, auch wenn er nicht mehr im Dienst patriotischer, sondern pazifistischer Ideen steht. Es scheint, als seien die Ideen austauschbar in ihrer Funktion für die psychischen Bedürfnisse, die sich aus der *Unfähigkeit zu trauern* auch Jahrzehnte nach der Verleugnung der Realität noch ergeben. Ist der Preis für die Abwehr der Melancholie, in die viele verfallen wären (aaO. 36ff.; 79 u.a.) – diejenigen, die das in Hitler inkarnierte Führerideal, diesen Vaterersatz, narzißtisch verehrten, und die nach Kriegsende ihre libidinöse Energie von diesem Ideal abzogen, als hätten sie es nie und nimmer besetzt – so hoch gewesen, daß er noch heute zu entrichten ist?

Die Frage, wie das Phänomen "Alt" aus dieser Geschichte zu erklären sein könnte, führt uns zur Frage nach den Strukturmerkmalen der Melancholie.¹⁰ Nach Freud besteht der eine auffallende Unterschied zwischen Trauer und Melancholie – bei aller Entsprechung beider – darin, daß der Trauernde sich zwar verarmt, nicht aber in seinem Selbstwert erniedrigt fühlt (Freud, aaO, 198), während dem Melancholiker genau das letztere, eben "eine außerordentliche Herabsetzung seines Ich-Gefühls, eine großartige Ich-Verarmung" widerfährt (Freud, aaO, 200). Dazu kommt zweitens die Beobachtung, daß der Trauernde sich dessen bewußt ist, was er verloren hat, während der Melancholiker sich auf einen "irgendwie auf einen dem Bewußtsein entzogenen Objektverlust" bezieht (aaO, 199). Zwar ist die Arbeit des Trauernden der des Melancholikers vergleichbar, doch während nach dem Gelingen ersterer "das Ich ... wieder frei und ungehemmt" werden kann (ebenda), wird das Ich infolge der letzteren "aufgezehrt" (aaO, 200). Welcher Zusammenhang besteht nun zwischen der "großartigen Ich-Verarmung" des Melancholikers und seiner unbewußt sich vollziehenden "Arbeit"?

Freuds Weg einer Beantwortung dieser Frage führt über die Beobachtung, daß der Melancholiker nicht müde wird, sich selbst anzuklagen, auch wenn diese Selbstanklagen von außen betrachtet entweder als übertrieben oder unzutreffend gelten müssen, und daß ihm – im Unterschied zum Trauernden – der "Zug einer aufdringlichen Mitteilbarkeit" eigen ist, "die an der eigenen Bloßstellung eine Befriedigung findet" (aaO, 201). Zu erklären ist dieses Phänomen durch die Hypothese, daß die Selbstvorwürfe eigentlich "Vorwürfe gegen ein Liebesobjekt.. (sind), die von diesem weg auf das eigene Ich gewälzt sind" (aaO, 202): eine Hypothese, die ihre Stützung durch den Eindruck erfährt, daß die stärksten unter den Selbstvorwürfen "zur eigenen Person oft sehr wenig passen, aber mit geringfügigen Modifikationen einer anderen Person anzupassen sind, die der Kranke liebt, geliebt hat oder lieben sollte" (ebenda).

¹⁰ Es soll hier nicht die quasi geschichtspsychologische These vertreten werden, daß die in der Nachkriegszeit abgewehrte Melancholie bei F. Alt aufgrund eines dunkel bleibenden Automatismus wiederkehre. Wohl aber ist es nachvollziehbar, eine *Disposition zur Melancholie* dort anzunehmen, wo der Verfall in sie beständig drohte und als drohender mit einem dauernden Aufwand an psychischer Energie abgewehrt werden mußte. "Die Geschichte wiederholt sich nicht, und doch verwirklicht sich in ihr ein Wiederholungszwang" (Mitscherlich, 64). – Weiterhin, um auch diesem Mißverständnis vorzubeugen, soll F. Alt freilich nicht unterstellt werden, er sei ein Melancholiker im klinischen Sinne. Vielmehr soll der Versuch gemacht werden, die Struktur einer heutigen "Massenseele" (Freud, StA IX, 67ff.; 120) durch eine Analogie der Krankengeschichte Alts mit Strukturen der Melancholie in groben Zügen zu konturieren.

Zu rekonstruieren ist dieser für die Melancholie typische Vorgang durch die Annahme einer ursprünglichen "realen Kränkung oder Enttäuschung von seiten der geliebten Person", durch welche es zu einer "Erschütterung dieser Objektbeziehung" kam (ebenda). Diese Erschütterung führt nun nicht dazu, daß die Libido durch Trauerarbeit von diesem Objekt abgezogen und auf ein neues verschoben wird, sondern zu einem Rückzug der Libido ins Ich, um dort "eine Identifizierung des Ichs mit dem aufgegebenen Objekt herzustellen" (aaO, 203). So verwandelt sich der Objektverlust in Ichverlust, fällt doch der "Schatten des Objekts... auf das Ich", welches nun "von einer besonderen Instanz... wie das verlassene Objekt beurteilt werden konnte", – ganz wie das Über-Ich als abgespaltener Ich-Teil, mit der Kraft der aus den Quellen des Es sprudelnden Energien dem Ich das Leben schwer machen kann (z.B. aaO, 318ff.). Dieser "Zwiespalt zwischen der Ichkritik und dem durch Identifizierung veränderten Ich" (aaO, 203) wird von Freud als der Ursprung jener für die Melancholie charakteristischen "psychologisch höchst merkwürdigen Überwindung des Triebes, der alles Lebende am Leben festzuhalten zwingt", angesehen (aaO, 200)¹¹.

Nehmen wir diese genannten Merkmale der Identifizierung durch Introjektion des Objekts, der fehlenden Scham als Ausdruck einer versteckten, auf dem Umweg der Öffentlichkeit ausgetragenen Rache, der Bewußtlosigkeit des Ambivalenzkampfes und schließlich der aus der Identifizierung folgenden destruktiven Tendenzen noch einmal synoptisch in den Blick, so fällt es nicht schwer, das Phänomen "Alt" als ein wenigstens der Melancholie ähnliches zu sehen, auch wenn die für die Melancholie typischen Selbstvorwürfe sich dort nur indirekt äußern.. Verhält sich der abgewehrte melancholische Komplex, den die beiden Mitscherlichs in der Nachkriegsgeneration diagnostizierten, nicht "wie eine offene Wunde" (Freud StA III, 206), wie sie durch das von Brumlik anhand der Trilogie Alts erstellte Psychogramm der achtziger Jahre erneut sichtbar geworden ist?

Denn was ist die Übernahme einer Schuld, die Alt nicht hat, anderes als der versteckte Vorwurf "gegen ein Liebesobjekt", der "von diesem weg auf das eigene Ich gewälzt" wird, – so wie es die "wahnhaftige Erwartung von Strafe"¹² war, die in obigem Zitat zum Ausdruck kam? Verbergen sich hinter dem bewußten Erinnerungsbild der "Leute" Untergombachs nicht die unbewußten und verdrängten Erinnerungen an die primären Bezugspersonen Alts? Und muß eine solche "Identifizierung des Ichs

¹¹ Freud verortet später den Todestrieb in diesem abgespaltenen Ich-Teil, dessen destruktive Tendenz sich zuerst auf das Ich richtet (Freud, StA III, 318ff.).

¹² Vgl. Freuds Charakterisierung der Melancholie (StA III, 198).

mit dem aufgegebenen Objekt" nicht einen unerträglichen Kampf zwischen den durch diese Identifizierung gespaltenen Teilen des Ich hervorrufen, dem nur durch weitere Identifizierungen auszuweichen ist? Ist weiterhin die fehlende Scham, den Gang der eigenen Therapie zu veröffentlichen, sich also schamlos einer Masse darzubieten, nicht ein durchaus melancholischer Zug, hinter dem sich – unbewußt – eine versteckte Anklage verbirgt? Und bestätigt sich in all dem nicht der dem Bewußtsein entzogene Objektverlust des Melancholikers? Auf die destruktiven Tendenzen, die dem unbewußt tobenden Ambivalenzkampf entspringen, ist am Schluß dieses Aufsatzes noch zurückzukommen.¹³

Der Versuch einer Entschlüsselung des Phänomens "Alt" durch eine Analogie mit dem Krankheitsbild der Melancholie bliebe nun freilich unbefriedigend und würde kaum überzeugen, wenn nicht die Neigung der Melancholie mitbedacht würde, "in den symptomatisch gegensätzlichen Zustand der Manie umzuschlagen" (Freud, aaO, 206).¹⁴ Der Konflikt zwischen den durch Introjektion des Objekts gespaltenen Teilen des Ich bliebe sonst weiterhin ein bloß innerlicher und verborgener Kampf und die Möglichkeit der Umkanalisierung der gegen sich selbst gerichteten Aggression nach außen wäre unverständlich.

Es sind nach Freud vor allem zwei Anhaltspunkte, die den psychologischen Zusammenhang von Melancholie und Manie einer Erklärung näherbringen. Zum einen hat "die Manie keinen anderen Inhalt.. als die Melancholie", so daß "beide Affektionen mit demselben 'Komplex' ringen, zum andern sind die manischen Zustände nach der von Freud angenommenen Ökonomie der Seelenkräfte aus einer "Einwirkung" zu erklären, "durch welche ein großer, lange unterhaltener oder gewohnheitsmäßig hergestellter psychischer Aufwand endlich überflüssig wird, so daß er für mannigfache Verwendungen und Abfuhrmöglichkeiten bereitsteht" (aaO, 207f.)¹⁵. Überhaupt erscheint die Manie "nichts an-

¹³ Auch für den für die Melancholie wie für die Trauer kennzeichnenden Realitätsverlust, der bei "normalem" Verlauf letzterer bald überwunden werden, bei ersterer aber dauerhaft sein kann, gibt es bei Alt ein Beispiel. Denn er verfällt der von ihm vollmundig benannten "heutigen Sünde" des "Nichtinformiertseins" (Brumlik, 84) dort, wo er das Judentum z.Zt. Jesu nicht nach den Ergebnissen der Forschung, sondern nach gängigen Vorurteilen beschreibt. Für ihn ist das Judentum nur als eine *derealisierte* Wirklichkeit interessant, wie seine Pharisäerpolemik zeigt (vgl. Brumlik, 44f.; vgl. zum Problem auch Mitscherlich, 81).

¹⁴ Vgl. die Beobachtung der manischen Züge des Wiederaufbaus im Nachkriegsdeutschland durch die beiden Mitscherlichs (aaO, 40).

¹⁵ "Jene Anhäufung von zunächst gebundener Besetzung, welche nach Beendigung der melancholischen Arbeit frei wird und die Manie ermöglicht, muß mit der Regression der Libido auf den Narzißmus zusammenhängen" (Freud, StA III, 211).

deres als ein.. Triumph, nur daß es.. dem Ich verdeckt bleibt, was es überwunden hat, und worüber es triumphiert" (aaO, 208).

Hinzu kommt weiterhin, "daß beim Manischen Ich und Ichideal zusammengefloßen sind, so daß die Person sich in einer durch keine Selbstkritik gestörten Stimmung von Triumph und Selbstbeglücktheit des Wegfallens von Hemmungen, Rücksichten und Selbstvorwürfen erfreuen kann" (Freud StA IX, 123).

Nicht nur der triebökonomische Gesichtspunkt kann eine Erklärung des triumphalen Selbstfindungsprozesses von Alt leisten, sondern auch die Identifizierung von Ich und Ichideal erlaubt eine Analogie. "Technisch gesprochen", schreibt Brumlik, "bearbeitet Sachbuchautor Alt all seine Schwierigkeiten mit einem Ich-Ideal" auf dem Wege der *Identifikation*, die sich wiederum *sprachlich* darin äußert, "daß 'wir' Stellvertreter Gottes, unsere eigenen Päpste, ja – mit Jesu Worten – so sind 'wie Euer Vater im Himmel'" (Brumlik, 110). Das Scheitern dieser Identifikation sucht sich dann neue "Verwendungen", und das manisch "ungehemmt im Tun" wie im Projizieren.

Im Melancholiker ringen Haß und Liebe unbewußt um das Objekt, im manischen Triumph erfährt dieser Ambivalenzkampf eine Lösung. Er kann dazu führen, daß die Fixierung an das Objekt dadurch gelockert wird, daß "er dieses ... gleichsam auch erschlägt" (Freud, StA III, 211). Nun kommt es aber bei Alt nicht zu einem "Vatermord", es kommt nicht zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit dem Vater, und d.h. mit den Strukturen und Idealen, denen dessen ganze Generation unterlag, sondern erschlagen werden andere: andre Wortvorstellungen, stellvertretende Vaterfiguren und für die eigene Misere verantwortlich gemachte Sündenböcke. Zu erklären ist dies nur dadurch, daß die unerträgliche Identifizierung mit dem Vater, wie die gescheiterte Identifizierung mit dem Ich-Ideal, durch eine *neue Identifizierung* ersetzt wird, auf deren Gegenteil – sei's imaginiert, sei's zuweilen dem Ideal real widersprechend – dann all die zurückgedrängten Aggressionen losgelassen werden können.¹⁶

Freud kommt hier auf ein weiteres Merkmal der Melancholie zurück, durch das sie von der Trauer zu unterscheiden ist. Trauer – ich folge der Zusammenfassung bei Mitscherlich – entsteht nur da, wo das verlorene Objekt um seiner selbst willen geliebt wurde, oder "wo ein Individuum der Einfühlung in ein anderes Individuum fähig gewesen ist" (Mitscherlich, 39). Demgegenüber geht der Verlust, welcher Melancholie auslöst, auf eine narzißtische Objektwahl zurück, das um der Ähnlichkeit mit dem Bild des Wählenden willen geliebt wurde (ebenda).

¹⁶ Die Identifizierung ist ebenso ein Merkmal der Melancholie, wie sie ein Merkmal der "Massenseele" und des in Relation zu einer Masse im psychologischen Sinn sich haltenden Ich ist. Das Phänomen "Alt" für die Masse seiner Leser zu lesen er-

Das Vorbild für diesen Vorgang haben die beiden Mitscherlichs anhand der Auflehnung der Söhne¹⁷ gegen die Väter in Nazideutschland gegeben. Für die "unter der herkömmlichen harten Herrschaft deutscher Väter" leidenden Söhne ergab sich hier zum ersten Mal die Möglichkeit, "die ödipalen Wünsche direkt auszuleben" (Mitscherlich, 62). Denn an die Stelle der Identifizierung mit dem Vater konnte nun die Identifizierung mit einem "Über-Vater oder Großen Bruder" treten, dessen ideale Größe eine derartige Entsprechung in der Wirklichkeit hatte, daß die Eltern von den Kindern das Fürchten gelehrt werden konnten, ausgehört und gegebenenfalls angezeigt zu werden. Zu einem "direkten Ausbruch gegen die Väter" ist es aber nicht gekommen; stattdessen aber "zur hemmungslosen Verfolgung der Juden, die bisher als so starke Rivalen empfunden worden waren und sich deshalb zu einer Verschiebung der dem Vater geltenden Rivalitätsaggressionen anbieten" (ebenda). Dieser Vorgang wiederholt sich *in der gleichen psychischen Struktur* bei F. Alt, bis dahin, daß das Ambivalenzproblem erst dort zum Austrag kommt, wo es auf ein *Ideal* verschoben ist: nicht mehr aufs nationale Selbstbild, sondern auf das Friedenstiften. Was aber ist das für ein Friede, der – psychologisch gesehen – nur ein Vorwand ist für einen Kampf, der auf ganz anderen Feldern auszufechten wäre? Und wenn das "deutsche Ambivalenzproblem" (Mitscherlich, 62) bis zu Alt konstant sich hält, die Ideale, die zu seinem Austrag gewählt werden, aber austauschbar sind: könnte dem friedensbewegten F. Alt der achtziger Jahre dann nicht ein nationaler der neunziger folgen? Wie dem auch sein mag, – jedenfalls gilt auch für Alt noch: "bevor eine Aggression gezeigt werden durfte, mußte sie als im Dienste eines Ideals geschehend bezeichnet werden können" (ebenda). Auf all das, was *diesem Ideal* widerspricht oder zu widersprechen scheint, darf sich dann ungehemmt die ganze Wucht der Aggression richten, die sich – in Anlehnung an das ökonomisch-dynamische Modell des Seelenlebens bei Freud – in den unbewußten Ambivalenzen aufgestaut hatte (s.o.). So fällt ein wenig Licht auf das Furchtbare dieser Friedfertigkeit.

fährt hierbei seine Rechtfertigung, und das sowohl in der Hinsicht, daß die Struktur dieser Massenseele anhand der veröffentlichten Krankengeschichte von Alt deutlich werden kann, als auch in der andern, daß die vorgeführten Lösungen der Probleme bei Alt eine Leitfunktion übernehmen könnten.

¹⁷ Vgl. dazu auch das glänzende Stück von und mit Hanns Dieter Hüsch "Die Torheiten des Ruhms", das unter anderem die Ambivalenzkonflikte des "alten Fritz" zur Darstellung bringt (ausgestrahlt im ZDF am 15.8.1991).

6. Angst und Aggression: die andere Dimension der deutschen Friedensbewegung

Während die Furcht sich vor einer wirklichen Gefahr fürchtet, und also als eine Form des Selbstschutzes angesehen werden kann, ängstet sich die Angst – philosophisch gesprochen – um nichts. Waren schon die existenzphilosophischen Beschreibungen der Angst bei Kierkegaard z.B. voll von psychologisch relevanter Beobachtung und Urteil, so sucht doch erst die psychoanalytische Theorie Freuds die Angst auf binnenpsychische Prozesse und Zusammenhänge zurückzuführen, die erst durch Analyse als eine Reaktion auf wirkliche Bedrohung angesehen werden können¹⁸. Angst, deren Gegenstand nicht real oder gegenwärtig ist, entsteht aus verdrängten Gefühlen und Affekten, die sich in Alpträumen ebenso äußern können wie in bewußten Phasen des Erlebens oder in neurotischen Phobien (z.B. Freud, StA III, 138. 141).

Nun läßt es sich nicht bezweifeln, daß die Friedensbewegung auf eine durchaus reale Gefährdung aufmerksam gemacht hat und ihr entgegentrat: der eines Nachrüstens, hinter dem sich nur ein weiteres Wettrüsten verbarg. Die gute Konjunktur apokalyptischer Literatur und Filme, derer sich die erste Hälfte der achtziger Jahre erfreute, hatte zwar in diesem Bewußtsein realer Gefährdung einen ihrer Gründe. Es scheint aber, daß die große Nachfrage nach einer Versinnlichung der möglichen Schrecken der Zukunft *auch* in der Stimmung der Angst gründete, die sich nicht auf eine reale Gefährdung zurückführen ließ. Für diese Annahme spricht vor allem die Beobachtung, daß die Angst vor der Apokalypse auch dann noch andauerte, als die Gefahr schwand. Diese apokalyptische Angst bedurfte von Anfang an schon der Sündenböcke, auf die die realen oder imaginierten Ursachen der Gefahr projiziert werden konnten. Dies waren in der bundesdeutschen Friedensbewegung bis zum Golfkrieg zumeist die Amerikaner; daß bei F. Alt an ihre Stelle ohne weiteres wieder die Juden treten können, wirft im Nachhinein ein Licht auf den Zusammenhang von Angst und Aggression als Elementen des Zeitgeistes der achtziger Jahre: die nicht durch die realen Gefährdungen, sondern durch verdrängte Affekte und Gefühle zu erklärende Angst hatte schon immer eine Tendenz, den psychischen Binnenraum zu verlassen, in dem sie *als Angst* gehalten wurde, um *als Aggression* sich äußern zu können.

¹⁸ Unterschied Freud 1921 in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* diese beiden Formen der Angst ("Die Angst des Individuums wird hervorgerufen entweder durch die Größe der Gefahr oder durch das Auflösen von Gefühlsbindungen (Libidobesetzungen); der letztere Fall ist der der neurotischen Angst" – StA III, 91f.), so tritt 1923 in *Das Ich und das Es* zur Objekt- (Real-) Angst und neurotischen Libidoangst noch die Todesangst hinzu (III, 324).

7. Antisemitismus und Apokalypse

"Könnte es nicht sein", fragt E. Tugendhat, "daß fortdauerndes irrationales Schuldbewußtsein und fortdauernder unterschwelliger Antisemitismus sich wechselseitig am Leben erhalten?"¹⁹ In der Tat, so scheint es nach der Lektüre von Brumliks "Anti-Alt". Doch ist das Schuldbewußtsein, das sich bei Alt andeutete, bloß *irrational* zu nennen? Irrational ist ohne Zweifel sowohl die Schuldübernahme Alts als es auch ihre psychoanalytisch rekonstruierten Konsequenzen sind. Der Rationalisierung als nachträglicher Bewußtwerdung galten aber die bisherigen Überlegungen, und rational ist die Einsicht in das Vermiedene: die Arbeit des *Erinnerns, Wiederholens, Durcharbeitens* (Brumlik, 107), die wirkliche Auseinandersetzung mit der Generation der Eltern und den aus primären Beziehungen hervorgegangenen Ambivalenzkonflikten.

Doch kehren wir mit Brumlik ein letztes Mal zu dem *irrationalen* Zusammenhang zurück, der sich in der wütend vorgetragenen Friedfertigkeit andeutete und sich schließlich in offen antisemitischer Aggression äußerte. "Warum blieb der Judenhaß auch dann attraktiv, als die Gefahr der realen Apokalypse, das Wettrüsten, ihr Ende fand? Daß die Angst vor der Apokalypse stets jüdischer Sündenböcke bedarf, ist eine solide historische Erfahrung. Aber warum dauert die Angst vor der Apokalypse auch noch nach dem Schwinden der Gefahr an? Wäre auch das Gegenteil denkbar: daß der Haß wider die Juden der Apokalypse bedarf, um vor sich selbst glaubwürdig zu bleiben?" (Brumlik, 115).

Es sind dies spekulative Gedanken Brumliks (cf. 12; 115)²⁰, die den Schluß nahelegen, daß nicht der Umgang mit der Aggression das Problem sei, sondern ihr *Abwehrmechanismus als solcher*. Wäre dieser Abwehrmechanismus so unabänderlich (archetypisch gar?), daß er

¹⁹ In: DIE ZEIT vom 22.2.91.

²⁰ Damit ist nichts anderes gesagt als: diese Spekulation verläßt den Boden gesicherter Empirie. Es gibt aber Erfahrungen, deren Gehalt verborgen bliebe, wenn über ihn nicht spekuliert würde. Vor allem psychische Erfahrungen sind von dieser Art, wie – abgeleitet davon – auch sozialpsychologische Zusammenhänge. Träume zu deuten beispielsweise wäre unmöglich, wenn das zu Erklärende nicht einem bestimmten Erklärungsversuch unterworfen würde, der nur durch subjektiven Nachvollzug verifiziert werden kann. Daß die psychoanalytische Methode des Verdachts eben nicht als eine Verwirr-, sondern eine Entwirr-Methode gelten kann, hängt nicht nur an der inneren Konsistenz ihrer Gedankenverknüpfungen, sondern auch an der Bewährung ihrer Hypothesen im je einzelnen Nachvollzug anhand der einzelnen Geschichte einer Seele. Ohne solche Bewährung wäre auch die Anwen-

sich zu seiner Aufrechterhaltung die Bedingungen erst wieder schaffen müßte, unter denen die Aggression sich erneuern könnte, die ihn in Gang hielte? Man möchte den Autor des "Anti-Alt" fragen, ob dies noch Spekulation ist, die am Phänomen bewährt werden kann, oder ob hier nicht seinerseits eine *Verschiebung* stattgefunden hat von einem rationalisierbaren psychischen Zusammenhang auf einen kaum mehr rationalisierbaren Gedanken, der dem vom *ewigen Antisemiten*²¹ nicht mehr fern ist.

8 Apokalypse und Todestrieb

Ließe sich aber die Spekulation Brumliks, weitergetrieben bis zu der Konsequenz, daß es zur Aufrechterhaltung besagten Abwehrmechanismus' letztlich auch "so etwas wie einen Willen zur Apokalypse" geben müsse, "einen Wunsch, das Ende aller Tage zu erfahren" (aaO, 116), nicht auch psychoanalytisch rekonstruieren und also *rationalisieren*? Zwar scheint der Lustgewinn aus einem solchen Wunsch – "die Lasten des Alltags, die Verantwortlichkeiten und Umständlichkeiten, sie alle: Mühsal und Last, Zeit und Langeweile, sie gehen ihrem Ende entgegen" (ebenda) – auch dann noch äußerst zweifelhaft, wenn solcher Wunsch sich seine Erfüllung herbeiphantasiert. Aber vielleicht geht es um etwas anderes als Lustgewinn?

Diese Vermutung schlägt die Brücke zu der oben versuchten Analogie der antisemitischen Dimension des Zeitgeistes mit dem Phänomen der Melancholie. Können nicht die in der Melancholie verinnerlichten destruktiven Tendenzen als die Quelle für die Aggressionen gelten, die ihren antisemitischen Ausweg aus ihrem binnenpsychischen Komplex gefunden haben?

"Bei der Melancholie", schreibt Freud, kann "das Über-Ich zu einer Art Sammelstätte der Todestriebe werden" (StA III, 320)²². Diese Stärkung des ohnehin seit der ersten "Identifizierung mit dem Vaternbild" (aaO, 321) das Ich hart angehenden Über-Ich beruht in der Melancholie auf

dung psychoanalytischer Methoden auf sozialpsychologische Zusammenhänge kaum plausibel.

²¹ Vgl. H. Broder, *Der ewige Antisemit. Über Sinn und Funktion eines beständigen Gefühls*, 1986. Broder meint im Antisemitismus nicht nur den "Normalfall des gesellschaftlichen Verhaltens Juden gegenüber" erblicken zu können (30.35), sondern er spricht auch vom "Antisemitismus als Erbmasse" (32), als ob von einer anthropologischen Konstante die Rede wäre..

²² Erst spät, in der 1920 veröffentlichten Schrift *Jenseits des Lustprinzips* versuchte Freud, "die Polarität von Lieben und Hassen mit einem angenommenen Gegensatz

der Verinnerlichung des Ambivalenzkonflikts durch die oben schon skizzierte "Identifizierung des Ich mit dem aufgegebenen Objekt" (aaO, 203). Das derart gestärkte und "gegen das Ich mit schonungsloser Heftigkeit" wütende Über-Ich (aaO, 319) versucht nun, "das Ich in den Tod zu treiben, wenn das Ich sich nicht vorher durch den Umschlag in Manie seines Tyrannen erwehrt" (aaO, 320). Diese destruktive Tendenz bleibt aber bestehen, solange die Identifikation bestehen bleibt, die erst die Herrschaft des Über-Ich ermöglicht, welche "wie eine Reinkultur des Todestriebes" ist (aaO, 319).

Von diesen Ausführungen Freuds her fände somit der von Brumlik spekulativ vorgetragene Zusammenhang von apokalyptischer Angst und kollektiver Strafängst einerseits, wütend vorgetragener Friedfertigkeit und einem versteckten Willen zur Apokalypse andererseits im melancholischen Komplex der Ambivalenzbeziehungen seine hypothetische Stütze. Zu lösen wäre diese fatale Korrelation aber nur durch einen Rückgang auf die Gründe der Melancholie und ein nachholendes Trauern in ehrlicher Auseinandersetzung mit den Schatten der Vergangenheit, die auf das Ich gefallen sind und es seither belastet haben. Der Weg dahin führt nicht an der Arbeit der Aufklärung vorbei, die Freud gewiesen hat, und das in der Hoffnung, daß "das arme, kritische Ich"²³ immer noch stark genug bleibe, diese Arbeit zu tun. Nur so kann es zu einer *Teschuwah* kommen, zu jenem "Akt der Umkehr...", dessen die Menschen auch aus eigener Kraft teilhaftig werden können, wenn sie sich nur darum bemühen" (Brumlik, 19): Umkehr, die der Verheißung entspräche, daß "er.. das Herz der Väter zu den Söhnen und das Herz der Söhne den Vätern wieder zuwenden" werde (Mal. 4, 6a).

von Lebens- und Todestrieben zu verknüpfen" (IX, 96). Vgl. zum Kontext W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, 1972, 680ff.

²³ Rolf Denker, Selbstbild als Fremdentwurf, 1985, 56ff.

Albrecht Haizmann

Ein vergessener Klassiker der Pastoraltheologie. Zur Neuauflage von Philipp Jakob Speners Theologischen Bedenken¹

Der Pietismus hat ... nur wenige pastoraltheologische Werke hervorgebracht." *Gleichwohl* hat er "der Pastoraltheologie eine für den Protestantismus entscheidende Wende gegeben. Er hat 1. die Person des Pfarrers zum Thema gemacht ... Er hat 2. die Bedeutung der empirischen Verhältnisse der Zeit und die persönlichen Lebensumstände der Menschen, die für den Pfarrer zur Aufgabe werden, besonders betont. ... Er hat 3. die Pastoraltheologie so umgeformt, daß sie zu einem eigenen Thema neben der akademischen Theologie geworden ist."²

Eingerahmt von diesen beiden Feststellungen findet sich in Dietrich Rösslers Grundriß der Praktischen Theologie eine Auswahl von Werken berühmter Pietisten zur Pastoraltheologie.³ Ihr soll hier ein Titel hinzugefügt werden, der die drei Thesen zur Bedeutung des Pietismus für die Pastoraltheologie unterstreicht und veranschaulicht, ohne daß seine Hinzufügung den Befund hinsichtlich der geringen Anzahl pastoraltheologischer Werke im Pietismus zu korrigieren nötigte.

I.

Philipp Jakob Speners (1635-1705) "Theologische Bedenken" sind nämlich streng genommen keine Pastoraltheologie⁴, vielmehr eine

¹ Philipp Jakob Spener Schriften, hg.v. Erich Beyreuther, Bd.XV.1/2 (Korrespondenz): Letzte Theologische Bedencken... 1711, eingel.v. Dietrich Blaufuß u. Peter Schicketanz, 3 Teile in 2 Bänden (89*/1952 S.), Georg Olms Verlag, Hildesheim/ Zürich/ New York, 1987 (DM 476.-); - Bd.XVI.1/2 (Korrespondenz): Consilia et iudicia Theologica Latina... 1709, eingel.v. Dietrich Blaufuß, 3 Teile in 2 Bänden (90*/1536 S.), Georg Olms Verlag, Hildesheim/ Zürich/ New York, 1989 (DM 396.-).

² Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/ New York 1986, 116.

³ P.J.Spener, Pia Desideria (1675); G.Arnold, Die geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers (1704); A.H.Francke, Idea studiosi theologiae (1712). Auf der selben Seite wird noch genannt: J.A.Steinmetz (Hg.), Theologia pastoralis practica (1737-1759).

⁴ In diesem Zusammenhang ist allerdings zu beachten, daß eine der Neuerungen des Pietismus auf diesem Gebiet gerade darin besteht, daß "die strenge Form der orthodoxen Pastoraltheologie", also die "schulgerechte Pastoraltheologie im überrkommenen Sinne" hier keine Fortsetzung findet (Gerhard Rau, Pastoraltheologie.

ganze Bibliothek von (über 2300) Briefen und Gutachten, privaten und offiziellen Stellungnahmen zu pastoraltheologischen *und anderen* Themen; also eine Pastoraltheologie *und mehr*. Es handelt sich dabei auch nicht um ein einziges Buch, sondern um drei Sammlungen von je drei Teilen plus einen Supplementband zur ersten Sammlung – also zehn Teile, unterschiedlich zusammengebunden in stattlichen Quart-Bänden mit insgesamt fast 7500 Seiten.⁵

Die Gliederung, die Spener den von ihm selbst noch edierten "Theologischen Bedenken" [TB 1-3] und dem Supplement-Band [TB 4] gegeben hatte, haben auch die Herausgeber der beiden postum erschienenen Sammlungen ("Consilia Latina" [CL], "Letzte Theologische Bedenken" [LTB]), die Erben Speners und Baron von Canstein, ihren Editionen zugrundegelegt, sodaß sich dieser Aufbau viermal wiederholt:

- Kap.1 Schriftauslegung, Glaubensfragen, theol. Streitfragen
- Kap.2 Theologiestudium und Predigtamt
- Kap.3 Fragen der Ethik
- Kap.4 Ehe-Sachen
- Kap.5 Aufmunterungs-, Ermahnungs- und Trost-Schreiben
- Kap.6 Speners Person und Amt betreffende Schreiben (chronologisch geordnet)

Untersuchungen zur Geschichte und Struktur einer Gattung praktischer Theologie, München 1970, 127). "Die Tendenz, das alte pastoraltheologische Lehrgebäude in eine Sammlung von Ratschlägen aufzulösen" (a.a.O., 128), die G.Rau festgestellt hat, ist eben ein Indiz dafür, daß sich die neuen Perspektiven und Inhalte pietistischer Pastoraltheologie auch neue Formen gesucht haben. Zur Gattung der "Bedenken" und "responsa": Udo Sträter, Von Bedenken und Briefen... (s.u. Anm.40), ZRGG 40, 1988, 235-250, 243ff; aber auch: Dietrich Blaufuß, Gottlieb Spizels Gutachten zu Ph.J.Speners Berufung nach Dresden (1686). Ein Beispiel der Mutua Consolatio Fratrum im Pietismus, ZbKG 40, 1971, 97-130 (bei Sträter nicht berücksichtigt) und Ders., Der Briefwechsel Philipp Jacob Speners ... (s.u. Anm.40), editio 4, 1990, 112-132, 122ff.

⁵ Philipp Jacob Speners/ D. ... **Theologische Bedencken/** Und andere Brieffliche Antworten auff geistliche/ sonderlich zur erbauung gerichtete materien zu unterschiedenen zeiten aufgesetzt/ und nun auff langwieriges anhalten Christlicher freunde in einjige ordnung gebracht und heraus gegeben, 4 Teile, Halle 1700-1702, ¹1707-1709, ²1712-1715 [TB].

D. PHILIPPI JACOBI SPENERI, ... **CONSILIA ET JUDICIA THEOLOGICA LATINA;** OPUS POSTHUMUM, EX EJUSDEM LITTERIS Singulari industria ac fide collectum, Et in TRES PARTES divisum, Nunc in USUM ECCLESIAE publicatum, 3 Teile, Frankfurt a.M. 1709 [CL].

Herrn D. Philipp Jacob Speners/ ... **Letzte Theologische Bedencken/** und andere Brieffliche Antworten/ welche von dem seel. Autore, erst nach seinem Tode zu ediren/ anbefohlen/ deßwegen nunmehr mit Fleiß in Ordnung gebracht und in III. Theile verfasst sind: Nebst einer Vorrede Hn. Baron Carl Hildebrand von Canstein ..., 3 Teile, Halle 1711, ²1721 [LTB].

Schon dieser Überblick läßt erkennen, daß sich in den jeweils sechs Kapiteln⁶ einiges finden dürfte, was für die Pastoraltheologie von Interesse sein müßte. Einmal ganz abgesehen von Kapitel 2, auf das wir noch näher eingehen werden: Alle Schreiben haben ihren ersten Sitz im Leben (den Ort der Entstehung) in der – freilich weitgespannten – pfarramtlichen Praxis Speners;⁷ ein großer Teil der Briefe geht an kirchliche Amtsträger, Studenten oder Professoren der Theologie, die aus ihrer Praxis heraus Fragen und Probleme an ihn herangetragen hatten. So ist auch der Zielort der Bedenken in vielen Fällen das Pfarramt. Diese Stücke erfüllen also ein klassisches Kriterium der Pastoraltheologie: "aus der Praxis gewonnen und für die Praxis bestimmt".⁸ Das von Spener durch seine *Pia Desideria* angestoßene – aber auch schon vorher von ihm gepflegte⁹ – Nachdenken und Korrespondieren über die Aufgaben, die Grenzen und Möglichkeiten, die Gefahren und Chancen des Pfarramtes ist hier ausführlich dokumentiert. Darüber hinaus nimmt der Leser aber auch direkt Einblick in die Wahrnehmung dieser Aufgaben selbst: Seelsorgliche Briefe verschiedenster Art an Christen aller Stände und Ränge (auch die Seelsorge an Seelsorgern gehört dazu) bieten schier unerschöpfliches Anschauungsmaterial. Insgesamt entsteht ein facettenreiches Bild des Seelsorgers, Pastoraltheologen und Kirchenreformers Spener *in actu*, wie es anschaulicher und lebendiger kaum sein könnte.¹⁰

⁶ Der Supplementband [TB 4] zählt nur ein Kapitel (7), das seinerseits dann in sechs *Artikel* unterteilt ist, die den sechs Kapiteln der ersten drei Bände teils entsprechen, teils mit leichten Verschiebungen zugeordnet werden können: Art.1 = Kap.1; Art.2 = Kap.2; Art.3 = Kap.3-5; Art.4-6 = Kap.6.

⁷ Vgl. Johannes Wallmann, Überlegungen und Vorschläge zu einer Edition des Spenerschen Briefwechsels, zunächst aus der Frankfurter Zeit (1666-1686), PuN (JGP) 11, 1985, 349: "Dieser Briefwechsel ist zu erheblichen Teilen 'amtlichen' Charakters, insofern Spener als theologischer Berater und seelsorgerlicher Ratgeber schreibt. ... Für Spener war der Brief ein Mittel, Kirchenleitung auszuüben" - *Kirchenleitung* im Schleiermacher'schen Sinne. Das gilt nicht nur für die Briefe selbst, sondern auch für ihre Verbreitung durch den Druck: "Spener verfolgte mit der Edition seiner Briefe ... seelsorgerliche und kirchenleitende Interessen" (350). Ähnlich Dietrich Blaufuß, Speners Briefwechsel - ein editorisches Problem, ZRGG 39, 1987, 49: "Das Korrespondieren ist eine Spener überaus angemessene Form kirchlichen Handelns gewesen."

⁸ Christian Palmer, *Evangelische Pastoraltheologie*, Stuttgart 1860, 5.

⁹ Vgl. Dietrich Blaufuß, *Reichsstadt und Pietismus. Philipp Jacob Spener und Gottlieb Spizel aus Augsburg*, Neustadt a.d.Aisch, 1977, 119-139.

¹⁰ Alle drei Dimensionen oder "Intentionen der Pastoraltheologie", die Wolfgang Steck, *Der Pfarrer zwischen Beruf und Wissenschaft, Plädoyer für eine Erneuerung der Pastoraltheologie*, München 1974, 31ff, zusammengestellt hat (die seelsorgliche, die rein praktische und die innere, ethische), sind hier reichlich repräsentiert. Vgl. die fünf "Relationen", in denen sich nach G.Rau, a.a.O., 28, jede Pastoraltheo-

Zu dieser pastoraltheologischen Verortung und Orientierung der ganzen Theologischen Bedenken Speners kommt nun noch das (einschließlich des Supplementbandes) viermal wiederkehrende pastoraltheologische Kapitel 2 hinzu, das speziell dem "Predig-Amt" gewidmet ist. Es hat jeweils folgende Untergliederung:

Art.1 "Von studiis Academicis"

Art.2 "Vom Beruff zum Amt/ dessen Aenderung und Ablegung"

Art.3 "Von des Predig-Amtes Art und Pflichten insgemein"

Art.4 "Von des Predig-Amtes absonderlichen Verrichtungen in Predigen/ Catechisiren/ andern geistlichen Übungen/Hauß-Besuchungen"

Art.5 "Von der Verwaltung der Heil.Sacramenten"

Art.6 "Vom Amt der Prediger bey der Beicht/ Zulassung zum Heil. Abendmahl/ Kirchen-Zucht und was dem anhängig"

Dieser Aufriß entspricht ziemlich genau dem, was Gerhard Rau als für "Ordnung und Umfang des Stoffes in der Pastoraltheologie des 16., 17. und 18. Jahrhunderts" charakteristisch herausgearbeitet hat: "Den Anfang bildet eine Lehre vom Amt; den Hauptteil eine möglichst vollständige und übersichtliche Aufzählung aller im Pfarramt anfallenden Aufgaben; Amtslehre und Funktionskatalog können ergänzt werden durch Erwägungen zur Bildung und zum Ethos der Person des Amtsträgers. Die Reihenfolge und der Umfang dieser einzelnen Teile variiert, wichtig ist zunächst nur, daß die genannten Elemente konstitutiv werden."¹¹ Was die Klarheit der Gliederung betrifft, dürfte Spener sogar muster-gültig sein. Und auch vom Umfang her können sich seine vier pastoraltheologischen Kapitel mit ihren insgesamt über 1400 Seiten neben den zeitgenössischen Pastoraltheologien durchaus sehen lassen.¹²

logie mit je unterschiedlicher Gewichtung entfaltet (die Beziehung des Pfarrers zur Gesamtkirche, zur Einzelgemeinde, zur Theologie, zur Gesellschaft und zu den pfarramtlichen Aufgaben).

¹¹ G.Rau, a.a.O., 74.

¹² Zum Vergleich: J.L.Hartmanns Pastorale Evangelicum, mit seiner "unmäßige[n] Stofffülle" (G.Rau, a.a.O., 117) hat in der Erstauflage (1678) 1220 Quart-Seiten; die zweite, erweiterte Auflage (postum, 1697) umfaßt 1496 Seiten (die Register sind weder bei Spener noch bei Hartmann mitgezählt). Zum "Pastorale" Hartmanns, der im übrigen ein Freund und Briefpartner Speners war, vgl. außerdem Paul Schatzenmann, Johann Ludwig Hartmann als praktischer Theologe, Beitr.z.bayer.KG. 31, 1925, 90-101.

II.

Angesichts dieses Befundes stellt sich die Frage: Wie kommt es, daß Speners Theologische Bedenken als pastoraltheologische Quelle so ganz in Vergessenheit geraten konnten?

Der Pastoraltheologie des 18. Jahrhunderts war Speners Bedeutung auf diesem Gebiet noch unmittelbar gegenwärtig. *August Hermann Francke* zitiert in seiner "Idea Studiosi Theologiae" (1712,³ 1717) und in den als "eine weitere Fortsetzung" zu dieser Schrift verfaßten "Monita Pastoralia Theologica" (1718) neben vielen anderen Schriften Speners dessen Theologische Bedenken besonders häufig und empfiehlt ihre Lektüre seinen Studenten nachdrücklich.¹³ Außerdem gibt es Hinweise darauf, daß Francke Vorlesungen über Stücke aus Speners Bedenken gehalten hat.¹⁴ In der großen (von *Johann Adam Steinmetz* herausgegebenen) "Kloster Bergischen Sammlung" (Theologia pastoralis practica, 10 Bde., Magdeburg & Leipzig, 1737-1759) finden sich ebenfalls zahlreiche Hinweise auf bzw. Zitate aus Speners Werken, einschließlich der Theologischen Bedenken.¹⁵ *Johann Philipp Fresenius* (Pastoralsammlungen, 24 Teile in 12 Bänden, Frankfurt & Leipzig 1748-1760) "beruft sich ... auf Spener als anerkannte Autorität in pastoralen und ethischen Fragen".¹⁶ Auch "*Siegmund Jacob Baumgartens* kurzgefaßte casuistische Pastoraltheologie, erleutert und herausgegeben von *Johann Friedrich Hesselberg*" (Halle 1752) reiht Speners Bedenken ein unter die "brauchbarste Schriften" für das Studium der Pastoraltheologie und verweist darauf öfter als auf irgend ein anderes pastoraltheologisches Werk.¹⁷ Bemerkenswert ist ferner, was *Johann Lorenz*

¹³ Cf. "Idea" (³1717), 70.91.119.129.131 und besonders 177ff; "Monita", 46ff.52.79ff. 87.119f und besonders 126f. Die "Idea" (¹1712) sind enthalten in: August Hermann Francke, Werke in Auswahl, hg.v. Erhard Peschke, Berlin 1966, 172-201. In der dort abgedruckten gekürzten Wiedergabe der ersten Auflage fehlen allerdings zwei der o.g. Belege.

¹⁴ Paul Grünberg, Philipp Jakob Spener, Bd.3, Göttingen 1906, 4; Vgl. Udo Sträter, Von Bedenken und Briefen, ZRGG 40, 1988, 247.

¹⁵ Nach meiner Zählung insgesamt über zwei Dutzend. Da es sich bei diesem Werk jedoch um eine bunte Sammlung verschiedenster Stücke handelt, ist der Hinweis bei Grünberg, Bd.3, 12 (Das "Sammelwerk, das ... von Steinmetz herausgegeben ist, bezieht sich verschiedentlich auf Speners Urteil, empfiehlt seine Schriften und nennt ihn unter anderem ... den Reformator postillarum"), mißverständlich; in diesem Fall (Band 4,15f) handelt es sich z.B. um ein Zitat aus Franckes "Collegium Pastorale".)

¹⁶ Grünberg, Bd.3, 14.

¹⁷ Die Hinweise in der Einleitung (§4, S.23ff) stammen von *Baumgarten* selbst; die (im Register nach TB und LTB getrennt aufgeführten) über 90 Einzelbelege hat Hes-

von Mosheim in seinen Vorlesungen zur "Theologischen Methodic" (Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen, in akademischen Vorlesungen vorgetragen. Nach dessen Tode übersehen und zum Drucke befördert durch Christian Ernst von Windheim, Helmstedt 1756, ²1763; Neudruck: Waltrop 1990) in §12.1 über Speners Theologische Bedenken – die er zu den vier für die Pastoraltheologie brauchbarsten Büchern zählt – sagt: "Es steckt darin sehr viel praktische Theologie. Der Verfasser denkt gründlich und vorsichtig. Es sind dieselben ein großer Schatz, wenn ein Prediger solche in seinem Amte oft und bedächtig lieset. Sie werden so wohl von den Gottesgelehrten als Juristen für eine Norm angenommen, und man richtet sich nach seinen Decisionen." Schließlich: In *Philipp David Burks* "Sammlungen zu der Pastoral-Theologie" (2 Bde., hg.v. Johann Albrecht Burk, Tübingen 1771-73)¹⁸, die ansonsten hauptsächlich aus J.A.Bengel schöpfen, finden sich – neben einem längeren Zitat aus Speners *Pia Desideria* (564ff) – Hinweise auf seine Vorrede "De impedimentis studii theologici"¹⁹, die Theologischen Bedenken und den Traktat "Natur und Gnade".²⁰

selberg gesammelt und seinen Erläuterungen (an fast 70 Stellen über das ganze Werk verteilt) beigegeben.

¹⁸ Neu herausgegeben von Victor Friedrich Oehler, Stuttgart 1867; die Seitenangaben in den folgenden Anmerkungen beziehen sich auf diese Ausgabe.

¹⁹ "Privatim ist in Zeiten Frankii Idea studiosi Theologiae sammt Speneri Praefatione de Impedimentis studii Theologici, Tabulis Hodosophicis praemissa, zu gutem Unterrichts dienlich." (483) Burk zitiert hier seinerseits Bengel (Wohlgemeinter Vorschlag, wie ein Cursus theologicus von vier bis fünf Jahren zu verrichten sein möchte... 1742.) Speners Vorrede "DE IMPEDIMENTIS STUDIUM THEOLOGICUM" zu den von ihm verfertigten "TABULAE HODOSOPHICAE, SEU ... D.JOH.CONRADI DANNHAWERI ... HODOSOPHIA CHRISTIANA IN TABULAS REDACTA, Frankfurt a.M. 1690, ist wiederabgedruckt im zweiten - pastoraltheologischen - Kapitel der *Consilia Latina* (CL 1,200-239) und erschien gesondert, Leipzig 1736; eine deutsche Übersetzung ist enthalten im ersten Teil der von Johann Adam Steinmetz herausgegebenen Sammlung "D.Philipp Jakob Speners ... Kleine Geistliche Schriften" [KGS 1] Magdeburg & Leipzig 1741, 1010-1079 (auch das ein Indiz für die Rezeption der pastoraltheologischen Stücke Speners im 18. Jh.! Die Seitenangabe bei Grünberg Bd.3, 250, "1010-1106" ist nicht ganz korrekt, da sie einen von Steinmetz aus den Theologischen Bedenken zusammengestellten "Anhang" mitzählt); ferner "in verkürzter und sprachlich modernisierter Gestalt" (ebenfalls deutsch) in: *Hauptschriften Philipp Jakob Speners*. Bearbeitet und eingeleitet von Paul Grünberg (Bibliothek theologischer Klassiker Bd.21), Gotha 1889, 184-231.

²⁰ "In Practicis geben Speners Bedenken einen sehr reichen Vorrath. Dessen Traktat von der Natur und Gnade führt auf den Grund." (Burk, 486) Der vollständige Titel der letztgenannten Schrift Speners lautet: *Natur und Gnade/ Oder der Unterscheid der Werke/ So aus natürlichen kräften und aus den gnaden-würckungen des Heiligen Geistes herkommen/ und also eines eusserlich erbarn und wahrhaftig Christlichen gottseligen lebens/ nach der regel Göttlichen Worts einfältig aber*

Auch im 19. Jahrhundert werden Speners Theologische Bedenken mit Selbstverständlichkeit zitiert und in die praktisch-theologische bzw. pastoraltheologische Diskussion einbezogen. Das gilt für *Carl Immanuel Nitzsch*²¹, *Franz Ludwig Steinmeyer*²², *Claus Harms*²³ oder *Christian Palmer*²⁴ ebenso wie für *Johann Christian Friedrich Burk*²⁵ oder *Johann Tobias Beck*.²⁶

In der Pastoraltheologie des 20. Jahrhunderts tritt Spener zunächst vereinzelt noch als Gesprächspartner in aktuellen Fragen auf, ist dann jedoch zunehmend nur noch von historischem Interesse; als Quelle werden – wo nicht auf Sekundärliteratur bzw. Tradition zurückgegriffen oder aus dem Gedächtnis referiert bzw. zitiert wird – bestenfalls seine *Pia Desideria* herangezogen;²⁷ die Theologischen Bedenken scheinen

gründlich untersucht von Philipp Jacob Spener/ D. ..., Frankfurt a.M. 1687 [NUG]. Neudruck in: Philipp Jakob Spener Schriften, hg.v. E. Beyreuther, Bd.IV, eingel.v. D.Blaufuß und E.Beyreuther, Hildesheim 1984.

- ²¹ Carl Immanuel Nitzsch, *Praktische Theologie*, 3 Bde., 1847-67, z.B.: Bd.3.1, VI.35.
- ²² F.L.Steinmeyer, *Beiträge zur Praktischen Theologie*, IV. Die specielle Seelsorge in ihrem Verhältniss zur generellen, Berlin 1878, bezieht sich mit großer Selbstverständlichkeit auf Spener und zitiert mehrfach aus den Theologischen Bedenken. Vgl. z.B. S.6ff.16.27.33.37.39.44.52.62.72.86ff.100ff.118.129.131.
- ²³ Clays Harms, *Pastoraltheologie in Reden an Theologie-Studierende (1830/34)*, Gotha 1891, 20, empfiehlt seinen Studenten: "Lesen Sie ... Spener ... ein Unerreichter ..." und weist sie auf die Spener-Monographie von Hoßbach (Wilhelm Hoßbach, *Philipp Jakob Spener und seine Zeit*, 2 Bde., Berlin 1828, 1861) hin.
- ²⁴ Zu den Quellen der Pastoraltheologie, dem "Schatz ... von pastoraler Erfahrung", der sich "nicht auf die eigentlichen, mehr oder weniger systematisch angelegten Pastoralwerke" beschränkt, zählt Palmer unter anderem "Vieles casuell Veranlaßte in den Briefen bedeutender Männer, wie Luthers und Speners". Christian Palmer, *Evangelische Pastoraltheologie*, 20.
- ²⁵ Joh.Christ.Friedr.Burk, *Evangelische Pastoral-Theologie in Beispielen*, 2 Bde., Stuttgart 1838/39. Hier wird Spener (19 Beispiele) mit Bengel zusammen (ebenfalls 19) nach Luther (33) am zweithäufigsten herangezogen.
- ²⁶ Johann Tobias Beck, *Pastorallehren des Neuen Testaments*, hauptsächlich nach Matth. 4-12 und Apostelg. 1-6, hg.v. Bernhard Rigganbach, 1880, 1895, 11, schreibt in seiner Einleitung zu den pastoraltheologischen Hilfsmitteln: "Francke ... wie vor ihm Spener in seinen *pia desideria* und in vielen seiner 'Bedenken' reinigten und bereicherten das pastoraltheologische Gebiet mit christlicher Weisheit." Speners Theologische Bedenken zeichnen sich - "ohne der systematischen Pastoraltheologie anzugehören" - durch "unmittelbares Eingehen in die Vorkommnisse und Aufgaben der Amtspraxis" aus (a.a.O., 13). Mehrfach wird Spener noch angeführt und aus den Theologischen Bedenken (nach der Ausgabe von Hennicke, s.u.) zitiert.
- ²⁷ Vgl. z.B. Friedrich Niebergall, *Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage*, 2 Bde., Tübingen 1918/19, I,231; II,100.115.308.329.429 ("Von Spener wird erzählt..."); Robert Leuenberger, *Berufung und Dienst. Beitrag zu einer Theologie des evangelischen*

vergessen.²⁸ Und das, obwohl gleich am Anfang des Jahrhunderts Paul Grünberg über "Spener als praktischer Theologe und kirchlicher Reformier"²⁹ ausführlich informiert hatte.

Auch die Renaissance der Pastoraltheologie in den letzten beiden Jahrzehnten³⁰ änderte an diesem Bild nichts. Gerade die maßgebliche Untersuchung zur pastoraltheologischen Tradition, die den Anfang die-

Pfarrerberufes, Zürich 1966, 29.56.83 ("...sagt Ph.J.Spener").95.255.266. Selbst ein Beitrag des Pietismusforschers Martin Schmidt zum Thema (Das pietistische Pfarrerideal und seine altkirchlichen Wurzeln, in: Martin Schmidt, Der Pietismus als theologische Erscheinung. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, Bd.2, hg.v. K.Aland, AGP 20, Göttingen 1984, 122-155) bezieht sich für Speners Amtsverständnis fast ausschließlich auf die *Pia Desideria*. Der Abschnitt schließt mit der Auskunft, daß Spener dieser Frage "keine besonderen Schriften" gewidmet, sondern "nur auf Verlangen konkrete Ratschläge für die Amtsführung" erteilt habe, die "zu einem großen Teil in seinen Theologischen Bedenken und Consilia theologica latina enthalten" seien (124f).

²⁸ Eine Ausnahme ist die Bemerkung bei Leonhardt Fendt, Grundriß der Praktischen Theologie für Studenten und Kandidaten, Erste Abteilung, 1949, 25, "Phil.Jak. Speners Schriften, von den *Pia desideria*, 1675, angefangen bis zu den 'Theologischen Bedenken' seiner letzten Jahre (Auswahl von E.Hennicke, Halle 1838), sind ... mehr als eine 'Pastoraltheologie, sind ... etwas wie wirkliche Pr[aktische] Th[eologie] in unserem Sinne."

²⁹ So der Titel des zweiten Bandes (1905) seiner großen Spener-Trilogie. Dieses Buch enthält nach Grünbergs eigenen Angaben "eine 'praktische Theologie'" insofern es "den Ertrag Spener'scher Gedanken und Bestrebungen für die verschiedenen kirchlichen Gebiete zur Darstellung" bringe. Wie kaum ein anderer kannte Grünberg die Schriften Speners. Das ganze Werk ist peinlich genau aus den Quellen gearbeitet und belegt. Weitau am häufigsten werden die Theologischen Bedenken herangezogen ("... die außerordentlich ausgebreitete Korrespondenz, die Spener mit hohen und niederen Geistlichen, mit Kandidaten und Studenten der Theologie pflegte, nach verschiedenen Ländern hin. Er ist unermüdlich tätig, in zahllosen Briefen seine Auffassung vom geistlichen Amt und dessen Aufgaben und Pflichten darzulegen, ermunternd, mahnend, rügend, warnend." 7). Gleichzeitig ist jedoch bei Grünberg gerade die Breite der Quellenbasis, die Vielzahl der berücksichtigten Titel, bemerkenswert: "In seinen Predigten, z.B. in den Bußpredigten, vergißt er [Spener] den geistlichen Stand nicht. Installationspredigten, Leichenpredigten auf Theologen u.dgl. gaben ihm besondere Veranlassung, für Geistliche zu reden, um so wirksamer, als diese Predigten vielfach gedruckt wurden ... Von Schriften, in denen Spener seine Gedanken über die Reform des geistlichen Standes zum besten gab, seien hier die wichtigsten zusammengestellt; es sind die *Pia desideria* (1675), das Sendschreiben (1677), die Allgemeine Gottesgelehrtheit (1680), besonders Frage 8, die Anleitung zur Selbstprüfung der beiden Oberstände im Anhang der 'Klagen' (1684), *eine Pastoraltheologie in nuce*, der 'Anspruch' [zu 'Natur und Gnade'; s.o.] an die sächsische Geistlichkeit (1687 []), von den Streitschriften besonders die 'Aufrichtige Übereinstimmung' (1695), Praeliminaria I, Artikel V und VIII." (ebd.; Hervorhebt. von mir).

³⁰ Vgl. Wolfgang Steck, Der Pfarrer zwischen Beruf und Wissenschaft, Plädoyer für eine Erneuerung der Pastoraltheologie, (ThExh 183) München 1974; Ders., Die Wiederkehr der Pastoraltheologie, PTh 70, 1981, 10-27.

ser Entwicklung markiert, besiegelte offenbar die Verbannung von Speners Theologischen Bedenken aus dem Kanon pastoraltheologischer Klassiker – indem sie sie gar nicht erwähnt.³¹

III.

Was immer die Gründe für diese Vernachlässigung von Speners Bedenken im einzelnen gewesen sein mögen, die *Rezeptionsgeschichte* eines Werkes hat jedenfalls immer auch etwas mit seiner *Editionsgeschichte* zu tun. Und: "Die Geschichte der Edition von Speners Werken ist eine Geschichte des Scheiterns."³²

Im 18. Jahrhundert konnten – *trotz* der schon damals gescheiterten Versuche einer größeren Ausgabe³³ – Speners Schriften "zunächst wirklich noch gelesen, angegriffen, verteidigt, rezensiert, wieder herausgegeben [], in Bearbeitung oder auch erstmals herausgegeben, übersetzt [] und ... als Grundlage für Vorlesungen herangezogen bzw. Studenten oder Lehrern zum Selbststudium wie auch als methodisches Beispiel empfohlen" werden³⁴, – einfach weil die Erstausgaben gut zugänglich waren. Bei den Theologischen Bedenken fallen die Erst-, Zweit- und Drittauflagen ja sämtlich in die ersten beiden Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts.

Noch "im 19. Jahrhundert ermöglichten die, grob gerechnet, über 4000 Seiten publizierter, oft natürlich bearbeiteter Spener-Quellen immerhin ein Studium und eine Kenntnis Speners, die weit über die 'Pia Desideria' hinausgingen." ... "Und die Ausgaben Grünbergs, (Klaiber-) Burks und Hennickes boten zeitlich wie sachlich einen Querschnitt durch

³¹ Gerhard Rau, Pastoraltheologie, 117ff, bezieht sich für Spener ausschließlich auf die *Pia Desideria*.

³² Dietrich Blaufuß, Zur Überlieferung von Speners Werken seit ca. 1700. Einführung zu: Philipp Jakob Spener Schriften, hg.v. Erich Beyreuther, Band 1, eingeleitet von Erich Beyreuther und Dietrich Blaufuß, Hildesheim/ New York 1979, 9-42, 9. An gleicher Stelle (40) macht Blaufuß (im Hinblick auf die unterschiedlichen Spener-Interpretationen von Martin Schmidt und Emanuel Hirsch) darauf aufmerksam, daß "verschiedene Quellenauswahl, die dann auch eine unterschiedliche theologische Würdigung Speners nach sich zog", eventuell "der Reflex der unbefriedigenden Quellen-Ausgaben" sein könnte.

³³ Vgl. D.Blaufuß, a.a.O., 25ff.

³⁴ D.Blaufuß, a.a.O., 15.

Speners Werk, zu dem es Vergleichbares im 20. Jahrhundert nicht gibt".³⁵

Denn noch im Jahre 1979 galt: Von Speners Schriften ist "im 20. Jahrhundert – außer den 1939 erstmals wissenschaftlich veröffentlichten 'Pia Desideria' – nichts repräsentatives erschienen." Das ist "angesichts des Riesenwerkes Speners und seines theologischen, kirchenpolitischen, geistesgeschichtlichen, frömmigkeitsgeschichtlichen Einflusses ... eine mehr als erstaunliche Ausgangslage."³⁶

IV.

Weit weniger erstaunlich ist nun allerdings auf diesem Hintergrund der oben festgestellte Tatbestand, daß Speners Theologische Bedenken praktisch von der pastoraltheologischen Bildfläche verschwunden sind; wobei die Bedeutung Speners freilich auch bei schwieriger Quellenlage verlangt hätte, den Theologischen Bedenken – die Dietrich Rössler einmal "sein eigentliches literarisches Werk" genannt hat³⁷ – die entsprechende Aufmerksamkeit zu schenken.

Sollte jedoch die Quellenlage wirklich der Grund für ihre Vernachlässigung gewesen sein, dann besteht Anlaß zu der Hoffnung, daß sich das Bild bald ändern wird. Denn seit 1987 sind im Rahmen der von Erich Beyreuther herausgegebenen Spener-Ausgabe ("Philipp Jakob Spener Schriften") Nachdrucke der Letzten Theologischen Bedenken [LTB] und der Consilia Latina [CL] erschienen.³⁸ Die Theologischen Bedenken [TB] sollen folgen.

Die Reprints sind etwas verkleinert, im Vergleich mit den Originalen jedoch dadurch um einiges handlicher und insgesamt auch besser les-

³⁵ D.Blaufuß, a.a.O., 28f. Die drei genannten Ausgaben sind: Philipp Jakob Speners deutsche und lateinische theologische Bedenken. In einer zeitgemäßen Auswahl hg.v. *F.A.E.Hennicke*, Halle 1838; - Philipp Jakob Spener. Leben und Auswahl seiner Schriften von [*Johann Christian Friedrich*] Burk, in: Evangelische Volksbibliothek. hg.v. [*Karl Friedrich*] Klaiber, Bd.3, Stuttgart 1864, 383-548; - Hauptschriften Philipp Jakob Speners. Bearbeitet und eingeleitet von *Paul Grünberg* (Bibliothek theologischer Klassiker Bd.21), Gotha 1889.

³⁶ D.Blaufuß, a.a.O., 39. Die genannte Ausgabe der Pia Desideria: Philipp Jacob Spener, PIA DESIDERIA, [PD] hg.v. *Kurt Aland* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 170), Berlin 1940, ³1964, dritter Nachdruck 1990.

³⁷ Dietrich Rössler, Philipp Jakob Spener, in: Wilhelm Schmidt (Hg.), Unbefangenes Christentum, München 1968, 37-50, 41; vgl. Emanuel Hirsch, Geschichte der Neuern Evangelischen Theologie Bd.2, Gütersloh ³1964, 93f.

³⁸ S.o. Anm.1.

bar. In LTB ist die Druck-Qualität allerdings recht unterschiedlich und manche Seiten (vor allem in LTB 2) hart an der Grenze des Vertretbaren. Hier hätte man eine zweite Vorlage hinzunehmen sollen. Die Zählung und Beschriftung der Bände ist durch die falsche Positionierung der Teilbandziffer unter der Abteilungsangabe "Korrespondenz" einigermaßen verwirrend. Sie müßte – wie auf dem ersten Titelblatt – direkt hinter der Bandangabe stehen (XV.1; XV.2; XVI.1; XVI.2). Das wäre nicht nur beim Griff ins Regal sehr viel hilfreicher, auch für die Zitation hätte man eine Fehlerquelle weniger.

Beiden Werken sind Einleitungen von Dietrich Blaufuß vorangestellt, die über "Spener als Briefschreiber", seine Korrespondenz in CL und LTB sowie über Fragen der Entstehung, Überlieferung und Drucklegung der Texte informieren. (Im Falle der LTB tut das Peter Schicketanz gesondert für die Vorrede Carl Hildebrand von Cansteins.) Umfangreiche Verzeichnisse und Register dokumentieren (ohne Anspruch auf Vollständigkeit oder Endgültigkeit) den Stand der Forschung im Blick auf Datierungs- und Empfängerfragen und ermöglichen so dem Leser in vielen Fällen, fehlende, ungenaue oder getilgte Angaben am Anfang oder Ende der Briefe zu ergänzen. Außerdem verschaffen sie einen chronologischen Überblick und erlauben über Personen- (Briefpartner) oder Ortsangaben einen Zugriff auf einzelne Briefwechsel.

Bei aller Vorläufigkeit – die der Verlag allerdings nicht durch die häßliche "3-Nadel-Drucker-Qualität" des Druckbildes hätte unterstreichen müssen! – diese Einleitungen erfüllen den Zweck, den sie verfolgen: Sie erleichtern den Zugang zu Speners Theologischen Bedenken und eignen sich vorzüglich als Arbeitshilfe für weitere Forschung.³⁹

Abgesehen von dem ganzen im Zusammenhang mit dieser Ausgabe entbrannten Streit um das Verfahren, die Grundsätze und die Einzelheiten einer Edition der Schriften, Predigten und Briefe Speners⁴⁰ ist es also aus praktisch-theologischer Sicht auf jeden Fall zu begrüßen, daß

³⁹ Was sie nicht leisten - eine kritische Rekonstruktion, Erläuterung oder Kommentierung der Texte, die bei der Masse des Materials auch nur schrittweise möglich sein dürfte - soll in Ergänzungsreihen nachgeliefert werden.

⁴⁰ Vgl. Johannes Wallmann, Überlegungen und Vorschläge zu einer Edition des Spenerschen Briefwechsels, zunächst aus der Frankfurter Zeit (1666-1686), PuN (JGP) 11, 1985, 345-353 (Referat, gehalten vor der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus in Berlin am 7.12.1981); Peter Schicketanz, Zur Ausgabe der Werke Speners, BIWKG 83/84, 1983/84, 224-233; Dietrich Blaufuß, Speners Briefwechsel - ein editorisches Problem, ZRGG 39, 1987, 47-68; Udo Sträter, Von Bedenken und Briefen. Zur Edition der Briefe Philipp Jacob Speners, ZRGG 40, 1988, 235-250; Dietrich Blaufuß, Der Briefwechsel Philipp Jacob Speners (1635-1705). Zur Revision editorischer Konzeptionen, editio (Internationales Jahrbuch für Editionswissenschaft) 4, 1990, 112-132.

mit dem Nachdruck der Theologischen Bedenken eine bedeutende Quelle der Pastoraltheologie (nach 250 Jahren vergeblicher Editionsversuche) wieder leichter zugänglich ist. Bleibt zu hoffen, daß davon Gebrauch gemacht wird und Speners Theologische Bedenken wieder mehr beachtet, gelesen und berücksichtigt werden, um den ihnen gebührenden Platz zurückerobern zu können – in der Pastoraltheologie *und anderswo*.

Martin Weeber

"Er ist der Mann, dem Wind und Wellen gehorsam sind."

Anmerkungen zu Schleiermachers Predigt über Mt 8, 23-27

Noch immer gilt, was am Anfang unseres Jahrhunderts Reinhold Seeberg über die Wunderproblematik schrieb: "Das Wunder war einst die Grundlage der Apologetik, es wurde dann zu einer apologetischen Krücke und heute kann man es nicht selten als ein Kreuz der Apologetik bezeichnen."¹ Nicht jede apologetische crux wird automatisch auch zum Problem der Homiletik. Die Wunderproblematik allerdings gehört zu den hartnäckigen Dauerproblemen der materialen Homiletik². Insbesondere die Naturwunder stellen dabei vor Schwierigkeiten.³

Es soll im folgenden am Beispiel der Seesturmperikope dargestellt werden, wie einer der Klassiker der neueren Predigtgeschichte das

¹ R. Seeberg: Art. "Wunder" in RE, 3. Aufl., Bd. 21, 1908, 562.

² Eine scharfsinnige Beschreibung der homiletischen Problematik von Wundertexten gibt M. Schian: "Nehmen wir zunächst die Wunder Jesu. Angenommen, ihre Tatsächlichkeit wäre einer Gemeinde von heut wirklich einleuchtend zu machen, was ergäbe sich aus der Betonung dieser Tatsächlichkeit für die religiöse Wirkung? Immer dasselbe: der Gedanke der Wundermacht Jesu. Genau genommen, sogar der Gedanke der Wunderwirkung in Beschränkung auf das sinnlich-wahrnehmbare Wunder. Ist dieser Gedanke religiös wirksam oder auch nur brauchbar? Vielleicht, wenn die behauptete Tatsächlichkeit eines Wunders einer Gemeinde unserer Zeit die Gottheit Christi bewiese. Aber ist das der Fall? Sagt sich nicht auch das altgläubige Gemeindeglied, daß von den Propheten des A.T. und von den Aposteln ganz ähnliche Wunder berichtet sind? Was dem Einen recht ist, wäre dem Andern billig. Andere Folgerungen ergeben sich nicht, da auch der strenggläubige Protestant die Wunder auf die Zeit der ersten Gemeinde beschränkt. Keinem Christen von heut darf gesagt werden: So hat Christus dort geholfen, so (also "wunderbar" im engeren Sinn) wird er auch dir helfen. Sondern erlaubt (und allgemein üblich) ist höchstens die Anwendung: Wunderbar half Christus dort; wunderbar (im weiteren Sinn) wird er auch dir helfen, — was übrigens auch ganz falsch wäre, falls an äußere Hilfe gedacht wird. **In jedem Falle aber wird allgemein darauf verzichtet, den Gedanken des äußeren Wunders auszubeuten.** Das tut kein Nüchternere, auch kein Orthodoxer, höchstens ein Gemeinschaftsmann. Wo es doch einmal getan wird, schadet sich der Prediger unendlich." M. Schian: Praktische Predigtlehre, 1923, 3. Aufl., 66f. [Hervorhebung M.W.]

³ Vgl. hierzu den prägnanten Satz Adolf von Harnacks: "**Daß** die Erde in ihrem Lauf je stille gestanden, daß eine Eselin gesprochen hat, **ein Seesturm durch ein Wort gestillt worden ist, glauben wir nicht und werden es nie wieder glauben**" [Hervorhebungen M. W.] A. v. Harnack: Das Wesen des Christentums, 1900. Zitiert nach der Taschenbuchausgabe, Gütersloh, 2. Aufl. 1985. Dort S.27 [Zweite Vorlesung].

Problem der Predigt über Naturwunder angefaßt hat: Friedrich Schleiermacher hat eine Predigt über Mt 8,23-27 selbst zum Druck bearbeitet und 1823 unter der Überschrift "Zuversicht und Kleingläubigkeit; in der Schifffahrt Christi dargestellt" veröffentlicht.⁴ Bevor wir uns der Analyse dieser Predigt zuwenden, sollen durch eine kurze Erinnerung an die einschlägigen Ausführungen der Glaubenslehre die systematischen, sowie durch eine etwas ausführlichere Darstellung der entsprechenden Passagen seiner Leben-Jesu-Vorlesungen die exegetischen Leitannahmen in den Blick genommen werden, die Schleiermacher bei dieser Predigt leiten. Es wäre dabei leicht möglich, an einer Vielzahl von Stellen Querverbindungen zur Glaubenslehre oder zur Leben-Jesu-Vorlesung zu ziehen. Wir interessieren uns in diesem Zusammenhang aber nur für Schleiermachers Umgang mit der Wunderproblematik und klammern deshalb die Fülle anderer Aspekte aus. Dennoch soll der Gedankengang der gesamten Predigt vor Augen geführt werden, um so deutlich zu machen, welcher Stellenwert der in Frage stehenden Problematik in ihr zukommt bzw. nicht zukommt.

I

In zwei dogmatischen Kontexten wird die Wunderfrage in der Glaubenslehre vor allem erörtert. Zum einen in der Schöpfungs-, genauer

⁴ Vgl. W. Trillhaas: Schleiermachers Predigt und das homiletische Problem, 1975², 220. Die Predigt wird zitiert nach: Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. Zweite Abtheilung. Predigten. Vierter Band. Neue Ausgabe. Berlin (Reimer) 1844, 298-312. Seitenzahlangaben ohne sonstige Zusätze beziehen sich stets auf diese Predigt. Die Leben-Jesu-Vorlesung [LJ] wird zitiert nach: Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832 gehalten von Dr. Friedrich Schleiermacher, hg. von K. A. Rutenik, in: Sämtliche Werke I, 6, Berlin 1864. Weitere Sigla: GL¹ = Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 1821/22¹, Studienausgabe in zwei Bänden, hg. von H. Peiter, Berlin/New York 1984. GL² = Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 1830/31², in zwei Bänden hg. von M. Redeker, Berlin/New York 1960. PT = Friedrich Schleiermacher, Die praktische Theologie. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. von J. Frerichs, in: Sämtliche Werke I, 13, Berlin 1850.

Literatur zu Schleiermachers Predigten findet sich zusammengestellt bei Chr. Meier-Dörken, Die Theologie der frühen Predigten Schleiermachers, Berlin/New York 1988, 279-282. Hinzuzufügen ist dieser Zusammenstellung: W. Gräß: Predigt als Mitteilung des Glaubens: Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht, Gütersloh 1988. Besonders hingewiesen sei auf das materialreiche Werk von S. Lommatzsch: Schleiermachers Lehre vom Wunder und vom Uebernatürli-

Erhaltungslehre, zum anderen im Rahmen der Christologie. In beiden Zusammenhängen ist der Problemdruck durch die Prämisse reduziert, daß den Wundern glaubensfundierende Bedeutung nicht zukommt.⁵

Für die Erörterung in der Erhaltungslehre ist leitend das Motiv der Kongruenz von frommem Gefühl und Naturgefühl⁶. Eine wichtige Rolle für die Herstellung dieser Kongruenz spielt dabei der Gedanke, daß unsere Naturerkenntnis fragmentarisch ist, so daß die Wunder nur im Verhältnis zu unserem Naturverständnis Wunder sind, also relative Wunder. Absolute Wunder, die den Naturzusammenhang zerstören würden, werden abgelehnt.⁷ Eine pointierte Verwendung findet der Wunderbegriff in der Christologie als Chiffre für die Irreduzibilität der Erscheinung des Erlösers. Sie ist weder aus dem Natur-, noch aus dem Geschichtszusammenhang ableitbar, "sondern als Anfang eines neuen geistigen Naturganzen kann sie nur auf göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt werden, und fällt daher ganz unter den Begriff des Wunders."⁸

Wie werden nun die Wundertaten des in diesem Sinne auf wunderbare Weise erschienenen Erlösers beurteilt? Das Wundertun gehört neben

chen im Zusammenhange seiner Theologie und mit besonderer Berücksichtigung der Reden über die Religion und der Predigten dargestellt, Berlin 1872.

⁵ Vgl. z. B. GL¹, § 21, I, 87: "Aus allem diesem folgt, daß Wunder sowohl als Weisungen, wenn nicht der Glaube an die Offenbarung schon zugrunde liegt, ihn nicht hervorbringen können, ja daß unser Glaube eben so unerschütterlich sein könnte, wenn auch beide nicht wären". Vgl. LJ, 236: "Der Glaube an Christum könnte derselbe sein wenn Christus kein einziges Wunder getan hätte".

⁶ Vgl. die Leitsätze von GL¹, § 59: "Alles, was unser Selbstbewußtsein bewegt und bestimmt, besteht als solches durch Gott." und § 60: "Das eben beschriebene Bewußtsein und die Einsicht in die Bestimmtheit dessen, was uns bewegt durch den Naturzusammenhang, sind auch in ihrer größten Vollkommenheit überall vollkommen vereinbar."

⁷ Vgl. GL¹, § 21, I, 86 und § 61, I, 178ff. Aufschlußreich ist ein Vergleich mit dem Wunderbegriff der "Reden": "Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit, jede, auch die alternatürlichste und gewöhnlichste, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder. Mir ist alles Wunder, und in Eurem Sinn ist mir nur das ein Wunder, nemlich etwas Unerklärliches und Fremdes, was keines ist in meinem. Je religiöser Ihr wäret, desto mehr Wunder würdet ihr überall sehen, und jedes Streiten hin und her über einzelne Begebenheiten, ob sie so zu heißen verdienen, giebt mir nur den schmerzhaften Eindruck wie arm und dürtig der religiöse Sinn der Streitenden ist." (F. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799¹, 118. Zitat nach: Kritische Gesamtausgabe, hg. von H.-J. Birkner ..., Berlin/New York, Abt. 1, Schriften und Entwürfe, Bd. 2. Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799, hg. von Günter Meckenstock, 1984, S. 240) Hier wird Problemreduktion durch Begriffserweiterung intendiert.

⁸ GL¹, § 109, II, 9f.

dem Lehren und Weissagen zum prophetischen Amt Christi.⁹ War schon das Auftreten der alttestamentlichen Propheten von Wundern begleitet, so ist es nicht erstaunlich, daß auch von Christus solche berichtet werden. Was war ihre Funktion? Nicht die Bestätigung seines messianischen Anspruchs, denn "der Glauben ... an sein Verhältniß zur messianischen Idee konnte nur aus dem unmittelbaren Eindruck seiner Person hervorgehen. Darum bediente sich auch Christus seiner Wunderkräfte nur grade so, wie sich jeder seiner natürlichen Kräfte bedient, je nachdem sich die Gelegenheit ergab Gutes damit zu wirken, und nie zur Ostentation"¹⁰. Hatten die Wunder schon zu ihrer Zeit keine glaubensfundierende Bedeutung, so gilt erst recht, daß "sie für uns hinsichtlich unsers Glaubens völlig überflüssig"¹¹ sind. Der Ausgangsgedanke wird bestätigt. Doch obwohl sie überflüssig für ihn sind "gehört es auch zu unserm Glauben die Wahrheit der Wunder Christi ... anzunehmen." Würden wir sie leugnen, so würden wir damit "dem ganzen Zusammenhang unserer Erzählungen von Christo seine Glaubwürdigkeit...benehmen."¹² Die Wunder beziehen ihre Eindruckskraft aus ihrer "unmittelbaren Anschaulichkeit". Diese verliert sich aber mit zunehmendem Abstand vom Wundergeschehen. Funktionales Äquivalent für die Wunder ist für uns "die geschichtliche Kunde von dem Umfang und Bestand der geistigen Wirkungen Christi, welche wir vor den Zeitgenossen des Erlösers voraus haben; und dies ist ein Zeugniß dessen Kraft in demselben Maaße zunimmt, nach welchem die Anschaulichkeit der Wunder sich verliert."¹³

Zunehmende Naturerkenntnis und zunehmender zeitlicher Abstand zum Ursprung der christlichen Religion werden Umfang und Bedeutung der Wunder immer weiter reduzieren. Die Tendenz der Schleiermacherschen Behandlung der Wunderproblematik ist eindeutig: die Reduzierung der religiösen Valenz der Wunder bei gleichzeitig möglichst taktvollem Umgang mit der Überlieferung.

⁹ Vgl. den Leitsatz zu § 124: "Das profetische Amt Christi besteht im Lehren, Weissagen und **Wunderthun**." [Hervorhebung M.W.]

¹⁰ GL¹, § 124, II, 83.

¹¹ Ebd.

¹² GL¹, § 124, II, 84. Schleiermacher hat in der zweiten Auflage der Glaubenslehre die Argumentation mit der Zuverlässigkeit der biblischen Überlieferung an dieser Stelle noch expliziter zum Ausdruck gebracht: GL², § 103, II, 116: "Unser Glaube an die ... von Christo verrichteten Wunder ... gehört weniger zu unserm Glauben an Christum unmittelbar, als vielmehr zu unserm **Glauben an die Schrift**." [Hervorhebung M.W.] Es wäre aufschlußreich, Schleiermachers dogmatische Schriftlehre in Beziehung zu setzen zu seinem hermeneutischen Vorgehen in der LJ-Vorlesung.

¹³ GL¹, § 124, II, 83f.

Es scheint so, als ob diese Doppelabsicht verantwortlich ist für ein gewisses Schweben in Schleiermachers Behandlung der Wunderfrage. An den Wundern wird zwar festgehalten, aber sie haben keine rechte systematische Funktion mehr.¹⁴

II

In seinen Vorlesungen über "Das Leben Jesu"¹⁵ trägt Schleiermacher auf den Seiten 203-244 eine äußerst differenzierte Erörterung der in den Evangelien überlieferten Wunder Jesu vor. Albert Schweitzer beschreibt Schleiermachers "Dialektik der Darstellung" mit einem treffenden Bild: "Man sieht eine Spinne. Sie läßt sich von oben herunter; nachdem sie ihren Faden unten befestigt hat, läuft sie bis zur Mitte zurück und webt dort ihr Netz. Man schaut zu, und ehe man sichs versieht, ist man darin gefangen. Es ist schwer, auch bei besserer historischer Kenntnis, sich dem Zauber dieses Werkes zu entziehen."¹⁶

Nur ein paar Fäden aus diesem kunstvoll gewobenen Netz wollen wir im folgenden herauspräparieren, und zwar diejenigen, die notwendig sind, um zu verstehen, welche exegetischen Urteile Schleiermacher leiten, wenn er über die Geschichte von der Sturmstillung zu predigen hat.

Die geringsten Erklärungsschwierigkeiten bereiten ihm jene Wunder, bei denen Jesus an anderen Menschen wirkt, "diejenigen Wunder" also, "wo die Wirkung im menschlichen Gebiete bleibt ... denn da fehlt es nicht an Analogien, wie rein organisch krankhafte Zustände aufgehoben werden durch geistige Einwirkung" (LJ 215), und "die beobachtende Naturwissenschaft ist voll von Beispielen plötzlicher Wirkungen auf den menschlichen Organismus von der Gegenwart eines andern, ... der eine gewisse Herrschaft über die Menschen ausübt, ein geistiges und physisches Übergewicht, sie ist voll von solchen auf Naturgesetze noch nicht gegründeten Wirkungen" (LJ 218).

Wenn nun diese Wunder "zugleich menschenfreundlich sind" (LJ 215), dann ist damit überdies gewährleistet, daß sie "sittliche Handlungen

¹⁴ Wesentliche Punkte der Überlegungen aus der Glaubenslehre finden sich auch in der Leben-Jesu-Vorlesung. Auf einen Einzelnachweis dieser Berührungspunkte wird im folgenden verzichtet.

¹⁵ Schleiermachers Vorlesungen von 1819 waren bekanntlich die ersten, die ein Theologe über diesen Gegenstand hielt. Vgl. A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 9. Aufl., 1984, [Nachdruck der 2. Aufl. von 1913], [GLJF] 100.

¹⁶ A. a. O., 101

sind" (LJ 207), womit die Frage nach ihrer Motivation befriedigend geklärt ist. Exemplarisch für diese Kategorie sind die Heilungswunder.

Sehr viel schwieriger einzuordnen sind Wunder außerhalb des Gebietes des menschlichen Lebens, auf dem Gebiete der Natur. Zunächst fehlen hier die Analogien. Sodann gibt es unter den Naturwundern solche, die "schwieriger sind als sittliche Handlungen zu begreifen" (LJ 221). Bei ihnen legt sich leicht der Verdacht nahe, sie seien "blos epideiktische oder Ostentationswunder", solche aber "hat Christus immer abgelehnt. Was daher so aussieht muß besonders sorgfältig betrachtet werden." (LJ 207) Daher, "wo dies beides zusammenkommt finden wir uns in der größten Verlegenheit, und die kann so weit gehen, daß wir sagen müssen: soll die Erzählung buchstäblich genommen werden, so läßt sie sich nicht verstehen" (LJ 221).

Mit der zweiten Schwierigkeit ist die Seesturmerzählung nicht behaftet. Bei ihr besteht demnach das interpretatorische Problem zunächst nur darin, daß wir für die in ihr berichtete "Wirkung Christi auf die Elemente ... keine Analogie aufstellen [können, M.W.] in dem Gebiet unserer Erfahrungen, ... wir können die Handlung als eine physische nicht erklären, als eine sittliche können wir sie aber vollkommen begreifen." (LJ 221) Denn: "ist die Selbsterhaltung eine allgemeine menschliche Pflicht", so muß der Schluß gezogen werden, "daß Christus hat seine Wunderkraft gebrauchen können zu seiner und der Seinigen Erhaltung." (LJ 242)

Aber hat nicht die Versuchungsgeschichte Christi "Ablehnung aller Wunder welche sich auf seine Selbsterhaltung beziehen" (LJ 212) zum Ausdruck gebracht? Wie läßt sich diese Maxime mit jener Wunderhandlung vereinbaren? Eine erste Antwort auf diese Frage besteht in dem Verweis darauf, daß es bei der Sturmstillung zunächst um die Erhaltung der Jünger ging, so daß die Selbsterhaltung Jesu nur ein Implikat der Jüngerrettung gewesen wäre. Und tatsächlich hat Christus ja in der Stunde seiner höchsten Bedrohung, am Kreuz, "von seiner Wunderkraft nicht Gebrauch gemacht" (LJ 242). Es "ist das von der moralischen Seite einer der interessantesten Punkte daß wir untersuchen, warum das Christo gar nicht einfallen konnte" (LJ 242).

Hätte Christus "als Unterthan des römischen Reichs...,als unter das Gesez gethan, auch unter die Autorität des Synedriums" seine "wunderthätige Kraft"(LJ 243) zum Einsatz gebracht, so hätte er dadurch "die sittlichen menschlichen Verhältnisse" (LJ 242) zerstört. Bei der Sturmstillung aber war dies nicht zu befürchten, denn dort "hatte er es mit der Natur zu thun" (LJ 242), so daß hier nicht die Gefahr einer Kollision mit der menschlichen Sittlichkeit bestand. Deshalb gilt: "die Fälle wo Christus auf dem Gebiet der Selbsterhaltung Gebrauch macht

von seinen höheren Kräften, und wo ihm dieser Gebrauch nicht einfällt, sind nicht im Widerspruch." (LJ 243)

Ist nun die motivationale Seite der Sturmstillung über jeden Verdacht erhaben, so bleibt nur noch die Frage nach der Art und Weise des Wunderwirkens auf die Natur zu klären. Dazu ist zunächst zu bemerken, daß sich für die Evangelisten diese Frage nicht in der gleichen Schärfe stellte wie für den neuzeitlichen Menschen, denn für deren Zeitalter "dürfen wir unsern Schulgegensatz von natürlichem und übernatürlichem nicht in diesen Relationen voraussetzen, weil es kein Wissen um die Natur gab." (LJ 207) Der "Ausdruck Wunder" ... "hat für uns, weil wir eine größere und geordnetere Kenntniß von der Natur haben eine größere Bedeutung als er damals hatte, und wir müssen uns von dem unsrigen auf den damaligen Standpunkt versetzen", ... "und im damaligen Sinn bedeutet der Gegensatz von dem Natürlichen und Übernatürlichen nicht viel mehr als bei uns der des Gewöhnlichen und Ungewöhnlichen oder Außerordentlichen" (LJ 206). Um dem Gegensatz von Natürlichem und Übernatürlichem seine Schärfe zu nehmen, bieten sich als Entlastungstheoreme zur Problemerweichung die Kategorien "Erhörungswunder" und "Vorhersehungswunder" (LJ 224) an. Und zumindest für die "Vorhersagungswunder haben wir auch Analogie, denn wir kennen für das Ahnungsvermögen keine Grenzen" (LJ 224). Die Sturmstillungserzählung "ließe sich so fassen, aber der Stater [D.h. die Erzählung von der Münze im Fischmaul, M.W.] nicht – heraus kommen wir also damit auch nicht, und es muß dabei bleiben daß wir nicht abschließen können" (LJ 224).

Nachdem diese Problemlösungsmöglichkeit abgewiesen ist, muß die Art und Weise der Einwirkung Christi auf die Natur also anders erklärt werden. Doch wie? Für alle denkbaren Antworten hat auf jeden Fall die Regel zu gelten, "daß alle Handlungen Christi müssen immer zugleich als rein menschlich aufgefaßt werden können weil wir sie sonst gar nicht auffassen könnten" (LJ 216f.). Es verbietet sich somit ein Rekurs auf die Allmacht des Erlösers, da damit "die Einheit des menschlichen Seins und Wirkens Christi ... aufgehoben" (LJ 227) würde, womit dem "Interesse der Auffassung und Darstellung Christi unter der Form des menschlichen" (LJ 227) nicht Genüge getan wäre. Bei Befolgung dieser Auslegungsregel¹⁷ ist es klar, daß die Deutung der Sturmstillung größte

¹⁷ Daß Schleiermacher trotz dieser hermeneutischen Maxime dem Erlöser eben doch "wunderthätige Kraft" (LJ 243 u. ö. Vgl. GL § 124, II, 83: "Wunderkräfte" Christi) zuschreibt, fördert die Durchsichtigkeit seiner Ausführungen nicht und führt dazu, daß für die Behandlung der Wunder in besonderem Maße A. Schweitzers Feststellung gilt: "Die historischen Fragen des Lebens Jesu kommen eine nach der andern in Sicht; aber keine wird so gestellt oder so gelöst, wie es der Historiker tun müßte, sondern sie sind eben nur Momente in der Dialektik:" (GLJF, 101) Er kommt

Schwierigkeiten macht: "Hier haben wir etwas, was wir der Wirkungsweise nach nicht begreifen können, denn das ist eine Wirkung auf die Naturkräfte und Thätigkeit derselben, die außerhalb des menschlichen Bereiches liegen." (LJ 230)

Ein Teilproblem bei der Sturmstillungserzählung liegt in der Frage nach der Funktion der Worte Christi für das Wundergeschehen. Hätte der Wille Christi das Wunder bewirkt, so wären seine Sturm und Meer anredenden Worte nicht nötig gewesen, denn diese können ja nicht hören. Nun gehört aber für Schleiermacher gerade die Überlieferung der Worte des Erlösers zu dem, was in den evangelischen Erzählungen "am sichersten und übereinstimmendsten aufbewahrt ist" (LJ 230). Es stellt sich damit die Aufgabe einer Kritik¹⁸ der Erzählung, denn wenn sie "solche Thätigkeit Christi mitenthält, welche nicht zur Wirkung selbst kann gehört haben ... da verliert sich die Sicherheit der Erzählung so, daß sie der Betrachtung nicht stille hält" (LJ 234). In einem solchen Fall ist es "zulässig Hypothesen aufzustellen und das Fehlende zu ergänzen, und das Thatsächliche auf das was in der Analogie liegt zurückzuführen" (LJ 231). Die die Sturmstillungserzählung rettende Hypothese wird nun in der Leben-Jesu-Vorlesung nur angedeutet, in der zu untersuchenden Predigt jedoch mit Bestimmtheit ausgesprochen: Jesu Wort an den Sturm war eigentlich gar nicht an denselben gerichtet, sondern im Blick auf die Jünger ausgesprochen: "die Drohung ..., die er aussprach, war mehr ihretwegen, und sollte ihnen ein sicheres Zeichen sein, daß eine plötzliche Errettung wahrhaft von ihm ausgehe" (310).

Daß vom Erlöser die Errettung der Jünger ausging, "daß es sein Daseyn, seine kräftige Gegenwart war, was ihnen Heil und Rettung brachte" (310), das ist auch die einzige positive Aussage, die der Prediger Schleiermacher im Blick auf das Bewirktwerden des Wunders machen wird.

In Anbetracht seiner oben schon in reduzierter Komplexität vorgetragenen Erwägungen über die Wunderproblematik ist dies auch nicht

deshalb auch zu dem Urteil, Schleiermacher habe "zwar der Dogmatik über die Wunder hinweggeholfen, nicht aber der Geschichte" (GLJF 104).

¹⁸ Schleiermacher sieht bekanntlich das Johannesevangelium als "die rechte authentische Grundlage" für eine Darstellung des Lebens Jesu an. Die synoptischen Evangelien sind "nur mit einer sehr umsichtigen Kritik zu gebrauchen" (LJ 239) Um die Aufgabe der Erzählungskritik endgültig lösen zu können, ist allerdings noch "auf eine Vervollständigung und eine objektive Anerkennung der Kritik über die Evangelienbücher und ihre Resultate zu warten. (LJ 239) Aufschlußreich ist die Offenheit, mit der er ausspricht, welches Ergebnis der Kritik ihm am liebsten wäre: "Der wünschenswertheste Ausgang der Untersuchungen für unsre Aufgabe wäre dieser: wenn uns die Aufgabe ganz wegfiel, in dem Leben Christi wunderthätige

weiter erstaunlich: Wenn er sich auf eine weitergehende Erörterung der Wunderfrage eingelassen hätte, so wären die Grenzen des in einer Predigt Thematisierbaren schnell überschritten gewesen.¹⁹ ... Auf jeden Fall wäre sein Predigtziel dann kaum noch zu erreichen gewesen.

III

Am Ende der Einleitung gibt Schleiermacher dieses Predigtziel an: Die Predigt soll "zu unserer Erbauung²⁰ und Stärkung" dienen, indem sie den Blick auf den Dual von Jesu göttlichem Mut und der Jünger Kleingläubigkeit lenkt, "welche einander gegenüberstehen und auf einander wirken" (299). Ihre Grobeinteilung erhält die Predigt dadurch, daß "Zwei Momente ... in dieser Beziehung [als] die bedeutendsten" betrachtet werden: "der Herr schläft und die Jünger wecken ihn" (299).²¹

Wirkungen anzunehmen, welche über das Gebiet des menschlichen Lebens und Daseins hinausgehen". (LJ 239f.)

¹⁹ In einer anderen Predigt hingegen macht Schleiermacher das Wunderwirken des Erlösers zum Hauptthema und bespricht es entsprechend ausführlich: "Christus, als Wunderthäter", über Apg. 10, 36-38 in: Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke. Zweite Abtheilung. Predigten. Vierter Band. Neue Ausgabe. Berlin 1844, 608-623. Diese Predigt ist auf weite Strecken eine Paraphrase der entsprechenden Passagen aus Glaubenslehre und Leben-Jesu-Vorlesung. Es ist also nicht so, daß für Schleiermacher die Behandlung kritischer Fragen prinzipiell kein mögliches Predigtthema wäre. Die Frage, ob Probleme der historischen Kritik im Kanzelvortrag zu behandeln seien, wird später zu einem Problem, welches die Homiletiker zum Teil heftig beschäftigt. Vgl. als Beispiele die Erwägungen M. Schians in: Praktische Predigtlehre, Göttingen 1923³, 9-12, oder auch das kleine Büchlein von R. Eibach: Kritisch angefochtene Predigttexte und ihre homiletische Behandlung, Berlin 1895².

²⁰ Chr. Meier-Dörken weist, allerdings im Blick auf Schleiermachers frühe Predigten, darauf hin, daß Schleiermachers Bestimmung der Erbauung als Predigtzweck wesentlich beeinflusst sei "durch seine Rezeption der Predigttheorie Spaldings. Nach diesem ist der 'Zweck der Predigten überhaupt ... Erbauung'. 'Erbauung' heißt für Spalding zweierlei: Besserung und Tröstung des Menschen." (Die Theologie der frühen Predigten Schleiermachers, 22. Vgl. oben Anm. 4) Es ist klar, daß mit diesem Spaldingschen Begriff von Erbauung der Gehalt der reifen Fassung von Schleiermachers Erbauungsbegriff, wie sie etwa in der PT vorliegt, bei weitem nicht erschöpft ist. Die dortige Zielbestimmung des Zwecks der religiösen Rede, "die Belebung des religiösen Bewußtseins, die **Erbauung**" (PT 216, Hervorhebung im Original) ist eingehend erörtert im Schleiermacherkapitel der Arbeit von W. Gräb: Predigt als Mitteilung des Glaubens, v.a. 212ff (Vgl. oben Anm. 4).

²¹ In dieser recht kunstlosen Gliederung, die zudem gar nicht das Ganze der Predigt erfaßt, wie wir später sehen werden, bestätigt sich Schleiermachers Selbstidentifikation als "Feind aller Methode in der Disposition" (PT, 261). Andere, zum Teil recht kunstvolle Gliederungen von Predigten über diesen Text finden sich bei R. A. Kohl-

Der erste Teil setzt ein mit einer kurzen, aber sehr anschaulichen, von Lokalkolorit²² geprägten, Schilderung der im Text beschriebenen Szene, endend mit den Worten "er aber schlief" (299), also mit dem Ende der ersten Hälfte des Predigttextes. Es wird zunächst begründet, wieso der Herr schlief: Seine vollkommene Konzentration auf seinen Beruf, die Erfüllung des Vaterwillens, gewährt ihm vollkommene Ruhe in Bezug auf alles, was nicht seines Amtes ist. Sodann wird der Schlaf des Herrn analogisiert dem Phänomen, daß auch unschuldige Kinder in allen Gefahrensituationen ruhig schlafen können aufgrund ihrer "unbefangene[n] Sicherheit" (299). Danach wird der Schlaf des Herrn kontrastiert dem eines anderen Schläfers: dem des Jona auf dem Schiff. "Welches Gegenstück zu dem Schlafe des Erlösers" (300). Der Erlöser schläft in ungetrübter Berufstreue, der Prophet als Dienstflüchtiger. Gleich ist jedoch bei den ungleichen Schläfern die Ursache ihres Aufwachens: "ihre wohlgesinnten, aber kleingläubigen Gefährten" (301). Jene wollen, daß Jona sich an ihrem Gebet beteiligt, diese hoffen auf die Wunderkraft ihres Meisters.

Der Prediger verläßt nun die Ebene der Erzählung und wendet die Gedanken zurück "in die oft eben so unruhig und stürmisch bewegte Welt, die wir ja so gern einem Fahrzeuge vergleichen, das mancherlei Gefährlichkeiten ausgesetzt ist" (302).

Der Wechsel auf die Ebene des Sinnbilds schlägt die Brücke von der Vergangenheit zur Gegenwart: Diese ist geprägt durch drei verschieden umfangreiche Klassen von Menschen, die sich innerhalb der christlichen Gemeinde finden: Die eine ist abgebildet in der Gestalt des Jona. Es sind diejenigen, welchen es "gelingt, sich in einen so tiefen Schlaf der Sicherheit einzuwiegen, wie der Sohn Amithai"; wir hoffen "daß es unter denen, die einmal der Stimme Christi gefolgt sind, wenig solche giebt" (303). Die andere, umfangreichere, Klasse wird abgebildet in den Jüngern des Herrn auf dem Schiffe, es sind die "Kleingläubigen", von "Besorgnis", "Furcht", "Zweifel" Geplagten (303). Sie bilden "die bei weitem größere Anzahl" (303), größer als die Zahl der durch die Gestalt des Jona dargestellten; größer aber auch als eine dritte Gruppe, die durch ihre "feste Zuversicht und unerschütterliche Ruhe" dem Erlöser am ähnlichsten ist. Allerdings wird jener dritten Gruppe

rausch: *Vademecum Homileticum*, Leipzig 1909³, 62f., sowie bei Christian Palmer: *Evangelische Homiletik*, Stuttgart, 1857⁴; 125f., 150f.

²² "Der anmuthige, vom Jordan durchströmte, See Galliläa's, den der Herr öfter mit seinen Jüngern befuhr, glich, geschützt von seinen bergigen Ufern, gewöhnlich einem glatten Spiegel, nicht selten aber auch ward, wie es auf so eingeschlossenen Seen zu geschehen pflegt, er unerwartet von den heftigsten Stürmen durchwühlt. Ein solcher ergriff auch jetzt das kleine Fahrzeug, und riß es so gewaltig auf und ab, daß es ganz von Wellen überdeckt ward. Er aber schlief." (299)

"ihre wohlverdienene Ruhe unter den Stürmen des Lebens nicht gönnt", da "sie mit der großen Menge auf einem Schiffe" (303) ist. Mit dieser Skizze einer Typologie der Glaubenden schließt der erste Teil der Predigt.

Der zweite Teil wendet sich nun dem zu, "was sich weiter auf dem Schiffe des Erlösers begab", um zu "sehen, was unter solchen Umständen das Schönste sey" (303). Jesus tadelte an seinen Jüngern ihre Furchtsamkeit. Es folgt anlässlich dieses Stichwortes ein Exkurs von zwei Druckseiten Länge über die Frage, weshalb Jesus seine Jünger sonst noch hätte tadeln können.

An den Beispielen des reichen Kornbauern, der Fahrtgenossen Jonas und an Petrus werden dabei Haltungen erläutert, die weit tadelnswerter sind als diejenige der Jünger auf dem Schiffe. Der reiche Kornbauer steht dabei – in einer recht eigenwilligen Deutung des Gleichnisses – für übertriebene Zukunftssorge bei gleichzeitigem Nichtausnutzen der Gegenwart: "wenn diese Nacht eure Seele von euch genommen wird, so wird nicht danach gefragt werden, wie ihr euch mit der Zukunft beschäftigt habt, die ihr nicht erlebt, und euch mit den Sorgen künftiger Zeiten, und wäre es auch der morgende Sturm, unnütz belastet habt: sondern nur danach, wie ihr die Zeit bis heute nach dem Willen Gottes benutzt habt, und dann wirksam gewesen seyd" (304). Jonas Fahrtgenossen stehen für diejenigen, welche nach anfänglicher Begeisterung für den Erlöser an seiner Legitimation zweifeln, sobald ein Mißerfolg droht. Von solchen redet auch der Erlöser selber, wenn er sagt, "es gebe Viele, in denen das Wort vom Reiche Gottes zwar Wurzel gefaßt habe, und aufgegangen sey, aber weil es nur einen unzureichenden Boden gefunden habe, so verwelke das schwache Pflänzchen gar leicht in der Hitze der Verfolgung" (305). Solche sind schließlich auch in der Figur des Petrus dargestellt, der seinen Herrn zur Schonung seiner selbst bewegen möchte und so "Schiffbruch ... am Glauben" erleidet. "Indeß so war es nicht" bei den Jüngern. Ihnen war nur "Furchtsamkeit" vorzuwerfen, ein zu geringer "Grad der Selbstbeherrschung" (306).²³

In einem zweiten Schritt wird das Verhalten der Jünger noch näher bestimmt, indem es von der entgegengesetzten Seite in den Blick genommen wird: "Haben wir nun bisher gesehen, was ihnen weit

²³ Auf ein auffälliges Merkmal der Sprachgestalt dieser Predigt sei hier hingewiesen: Sie ist überaus reich an biblischen Zitaten und Anspielungen. In der "Praktischen Theologie" äußert sich Schleiermacher mit großem Vorbehalt über die Anführung von Schriftstellen in der Predigt: "Wenn man sich eine Nothwendigkeit einbildet, innerhalb gewisser Distancen Schriftstellen zu haben: so ist das verkehrt, und die Meinung daß nichts mehr die Aufmerksamkeit des Zuhörers festhalte, ist eine falsche." PT, 281

Schlimmeres hätte begegnen können, als diese Furchtsamkeit, die der Erlöser tadelt: so laßt uns auch fragen: wie sie denn hätten handeln müssen, um gar nicht gescholten zu werden?" (306) "Wie die Jünger ... so auch wir" (308): Mit dieser Vergleichsfigur wird wiederum die Brücke geschlagen von der Vergangenheit zur Gegenwart. Wie sie es hätten tun sollen, "so sollen auch wir unerschütterlich fest glauben, daß sein Reich niemals untergehen kann, daß jede Gefahr, die demselben droht, abgewendet, und Alles überwunden werden muß, was sich ihm widersetzt" (308). Am Fortbestand der Christenheit darf niemals gezweifelt werden, um so weniger als "wir seine Verheißung haben, daß die Pforten der Hölle seine Gemeinde nicht überwältigen sollen, und als diese Verheißung sich schon seit soviel Jahrhunderten auf das Herrlichste bewährt hat" (308). Doch auch um unsere persönliche irdische Fortexistenz sollen wir nicht in allzu große Sorge verfallen. Allerdings ist hier ein entscheidender Unterschied zu beachten: Für unser persönliches Bewahrtwerden in äußeren Notlagen gibt es keine Gewähr, keine Verheißung, "denn er allein war und ist und bleibt ewig unentbehrlich in seinem Reich" (309). Uns selber als Individuen für unentbehrlich zu halten, wäre ein "Wahn" mit schlimmen Folgen: Verlust der Gemütsruhe in bedrohlichen Lebenslagen, und – "noch schlimmer" – die Gefahr "zu angstvoller Unthätigkeit zu erstarren", sowie die Gefahr des die "Genossen" vergessenden Egoismus. Zur Vermeidung vor allem der beiden letztgenannten Gefährdungen empfiehlt der Prediger, daß wir in Situationen der Furchtsamkeit "unsere Zuversicht zu dem nehmen, der uns wieder stärken und aufrichten kann" (309).

Damit wäre nun eigentlich schon ein erbaulicher Schluß für die Predigt erreicht. Das Thema "Zuversicht und Kleingläubigkeit" ist ausführlich behandelt worden; die Krankheit ist beschrieben, das Heilmittel genannt; die Beziehung zwischen der Kleingläubigkeit der Jünger und Jesu göttlichem Mut ist dargestellt. Das für die beiden Hauptteile angekündigte Programm ist durchgeführt. "Hier nun scheint meine Rede endigen zu müssen" (309). Jedoch wäre damit eine entscheidende Schwierigkeit des Predigttextes unthematisiert geblieben: das Wunder der Sturmstillung. Schleiermacher fügt deshalb seiner Predigt einen dritten Teil an, in welchem er zunächst die Frage klärt, ob es des Erlösers drohende Worte und Gebärden waren, die das Wunder bewirkten: Nein, denn wäre es tatsächlich auf sie angekommen, so wäre es ja die Pflicht der Jünger gewesen, ihn zu wecken, und Jesus hätte sie nicht dafür tadeln können, daß sie die einzige Rettungsmöglichkeit ergriffen haben. Es "bleibt nur übrig, daß es sein Daseyn seine kräftige Gegenwart an und für sich war, was ihnen Heil und Rettung brachte; die Drohung aber, die er aussprach, war mehr ihretwegen, und sollte ihnen,

was sie auch uns in der Erzählung ist, ein sicheres Zeichen seyn, daß eine plötzliche Errettung wahrhaft von ihm ausgehe" (310).

Noch einmal wird dann die Parallele gezogen zur Jona-Erzählung, in welcher ja auch der Sturm zur Ruhe kommt. Im Gegensatz zur Sturmstillungserzählung werden dort aber die entfesselten Naturgewalten als Ausdruck des Gerichts Gottes genommen: "Das ist die alttestamentliche, furchtbare Herrlichkeit Gottes" (311). So sollen die Christen die entfesselten Naturgewalten nicht deuten. Ihr Naturverhältnis soll ein anderes sein: "wir wissen ja, der Mensch ist berufen, die Erde zu beherrschen, also auch durch Verstand und Kunst sich die Kräfte der Natur zu unterwerfen und dienstbar zu machen." (311) Motiv und Ziel dieser Naturbeherrschung ist dabei das "Bestreben, das Reich Christi überall hin zu verbreiten" (311). Allerdings – und damit wird einem allzu optimistischen Fortschrittsglauben gewehrt – trägt der Prozeß der fortschreitenden Naturbeherrschung immer die Signatur der Sünde, wodurch sich unsere Naturbeherrschung prinzipiell von derjenigen des sündlosen Erlösers unterscheidet.

Daß er "uns angehört, und wir ihm", hat kleingläubigkeitsverbannenden und aufrichtenden Effekt. Hinzu kommen "schöne Verheißungen" für unser Handeln "in seinem Namen" (312). Mit dem Zitat von Mk16,17f. als Beleg für diese Verheißungen schließt die Predigt: "In meinem Namen werdet ihr die bösen Geister austreiben, und mit neuen Zungen reden; ihr werdet auf Scorpione treten und sie werden euch nicht stechen; Schlangen werden euch stechen, aber sie werden euch nicht vergiften; Tödliches werdet ihr trinken, und es wird euch nicht schaden; und meine Kraft wird in euch mächtig seyn, alles Schwache zu stärken und alles Kranke zu heilen. Amen." (312).²⁴

Mit der Nachzeichnung der wichtigsten Züge der Predigt ist die Ausgangsfrage im wesentlichen schon beantwortet: Die beiden in der Einleitung angekündigten Hauptteile behandeln das Wunder als Sinnbild für geistige Vorgänge und sind damit gar nicht mit der Frage nach dem Charakter des berichteten Geschehens belastet. Erst im eingangs nicht angekündigten dritten Teil wird diese Frage angesprochen und im Sinne derjenigen Überlegungen beantwortet, die sowohl Glaubenslehre als auch Leben-Jesu-Vorlesung als religiös validen Kern der Wunder-taten des Erlösers bestimmt haben, nämlich die Präsenz des Erlösers: "Er ist der Mann, dem Wind und Wellen gehorsam sind" (312). Darüber hinaus trägt die Thematisierung der Wunderfrage keinen Eigenwert,

²⁴ Mit diesem Schlußzitat gerät Schleiermacher in einen gewissen Widerspruch zu Aussagen, die er weiter oben in der Predigt getätigt hat, daß es nämlich keine Verheißung Christi gebe, die sich auf die Bewahrung Einzelner in Gefahrensituationen beziehe.

sondern hat vor allem die Funktion eines Übergangs zu den Erörterungen über das christliche Naturverständnis.

Überhaupt nicht thematisiert wird die Wunderproblematik in der Homilie, die Schleiermacher 1832 über die markinische Parallele zu unserer Perikope gehalten hat.²⁵ Er bleibt in dieser Predigt ganz im Rahmen der sinnbildlichen Auslegung.

V

Schleiermachers Lehre vom Wunder und seine homiletische Behandlung der Wunderfrage haben ihre Spuren hinterlassen: Immer wieder wird in der homiletischen Literatur auf sie Bezug genommen, sei es zustimmend oder ablehnend. Theodor Christlieb, der die Rationalisten wegen ihrer "Virtuosität ... in der Wegschaffung des Wunders" kritisiert, rechnet ihnen auch Schleiermacher zu.²⁶ Alfred Krauss kommt zum gleichen Urteil: "Schleiermacher war in diesem Stück im wesentlichen Rationalist." Erst Richard Rothe habe eine auch für den Homiletiker befriedigende Wundertheorie aufgestellt.²⁷ Heinrich Bassermann zitiert im Zusammenhang der Besprechung der kirchenbegründenden Feste Schleiermachers Wunderbegriff aus den 'Reden': Dort sei "Wunder nur der religiöse Name für Begebenheit überhaupt".²⁸ Hermann Hering bezieht sich zustimmend auf Schleiermacher und sieht den Vorzug der Behandlung der Wunderfrage in seinen Predigten gegenüber der Glaubenslehre darin, daß er sich in ihnen mit "grösserer Wärme und Entschiedenheit" darüber ausspricht, "was die Wunder des Erlösers uns sind und bleiben können und sollen."²⁹ Johannes Gottschick erwähnt zwar Schleiermacher in den entsprechenden Passagen seiner Homiletik nicht namentlich, die gedankliche Übereinstimmung ist aber evident, z.T. bis in einzelne Formulierungen hinein.³⁰

²⁵ F. Schleiermacher's sämtliche Werke. Zweite Abtheilung. Predigten. Fünfter Band. Predigten über das Evangelium Marci und den Brief Pauli an die Kolosser, Erster Theil, hg. von F. Zabel, Berlin 1835, 221-231, über: Marcus IV, 35-41.

²⁶ Th. Christlieb: Homiletik, hg. von Th. Haarbeck, Basel 1893, 154.

²⁷ A. Krauss, Lehrbuch der Homiletik, Gotha 1883, 241.

²⁸ H. Bassermann: Handbuch der Geistlichen Beredsamkeit, Stuttgart 1885, 405.

²⁹ H. Hering: Die Lehre von der Predigt, Berlin 1905, 467.

³⁰ Eine genaue Entsprechung hat z. B. Schleiermachers Gedanke, daß für uns an die Stelle der Wunder "die geschichtliche Kunde von dem Umfang und Bestand der **geistigen Wirkungen Christi**" getreten ist (GL¹, § 124, II, 83). [Hervorhebungen M.W.] in folgender Formulierung Gottschicks: "Sind doch [im Gegensatz zu den

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um deutlich zu machen, daß Schleiermacher nicht nur mit seiner Theorie der religiösen Rede im allgemeinen in der homiletischen Debatte der Jahrzehnte nach ihm präsent war. Auch die Erörterung einzelner materialhomiletischer Themata hat immer wieder auf ihn Bezug genommen und so die Erinnerung an seine Predigten wachgehalten. Häufig werden sie von den Homiletiklehrbüchern als Studienobjekte empfohlen. Nehmen wir als ein Beispiel F. L. Steinmeyer. Im Zusammenhang seiner Erwägungen über ein leitendes Darstellungsprinzip für die Homiletik, taucht bei ihm der Gedanke auf, welche Funktion vorbildliche Predigten für die Homiletik haben könnten: "Es ist einer Kunstlehre damit ein wesentlicher Dienst geleistet, wenn ihr ein anerkanntes Kunstwerk, ein Ideal gegeben wird; denn von diesem kann sie nicht nur ihre Gesetze abstrahieren, sondern durch dasselbe auch ihre Anweisungen gewinnen. Was der Laokoon für die Theorie der bildenden Künste, dasselbe könnten **ideale Predigten** für die Homiletik werden."³¹ Als einen, dessen Predigten solcherart als Idealbilder fungieren könnten, nennt er aus dem 19. Jahrhundert Friedrich Schleiermacher, neben den er für diesen Zeitraum nur noch Bernhard Dräseke und Claus Harms stellt.

Merkwürdig allerdings ist, worin Steinmeyer das Ideale an Schleiermachers Predigten sieht: "Bewundernswert ist die Keuschheit, mit welcher er seine Predigten von seiner Theologie freigehalten hat. Schriftauslegung war ihr wesentlicher Gehalt, und in der praktischen Schriftauslegung war er ein Meister, dem niemand gleichgekommen ist."³² Wenn mit der Chiffre "Schriftauslegung" Theologiefreiheit bezeichnet sein soll, ist sie allerdings nur sehr bedingt geeignet, diejeni-

Wundern] nur **Jesu geistige Lebenswirkungen** ein uns heute noch zugänglicher und wahrhaft zureichender Grund des Glaubens an ihn" (J. Gottschick: Homiletik und Katechetik, hg. von R. Geiges, Tübingen 1908, 48f.).

³¹ F. L. Steinmeyer: Homiletik, (Hg.: M. Reyländer), 1901, 17 [Hervorhebung im Original]. F. Wintzer weist darauf hin, daß diese Homiletik "im wesentlichen ... wohl bereits 1865 in der vorliegenden Form existiert" hat (F. Wintzer: Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der 'dialektischen Theologie' in Grundzügen, Göttingen 1969, 51, Anm. 15).

³² A. a. O., 19. In der Schlußpassage seiner Homiletik führt Steinmeyer noch einmal die Trias Dräseke / Harms / Schleiermacher an. Sie sind die einzigen, bei denen "Schriftauslegung und Texterklärung" - also Kern und Stern von Steinmeyers homiletischem Programm - nicht nur wie bei Luther, Justus Jonas, Chemnitz, J. Arnd, Spener, Rambach und Mosheim überhaupt vorhanden, sondern "ausdrückliches Prinzip" war (328). Ein Lob auf Schleiermachers Predigten bildet so, zumindest äußerlich gesehen, den Schlußstein von Steinmeyers Homiletik: "Sie sind einfach und doch lebendig, sie sind anwendbar, ohne in das Spezielle des christlichen Lebens näher einzugehen und ohne praktisch auszusehen, und bieten in vieler Beziehung das Vollendetste, was auf dem Gebiete geleistet worden ist, auf welches es für die Predigt zumeist ankommt, auf dem Gebiete der Schriftauslegung" (329).

gen komplexen Reflexionsprozesse zu beschreiben, die sich als hinter Schleiermachers Predigten stehend rekonstruieren lassen.³³

Der mit "Exemplarische Predigten" überschriebene Abschnitt in Dietrich Rösslers "Grundriß der praktischen Theologie"³⁴ nimmt auf seine Weise Steinmeyers Gedanken der Orientierungsfunktion idealer Predigten auf: Zusätzlich dazu, daß sie die Predigtideale ihrer Zeit in beispielhafter Weise verkörpern, kommt einigen dieser Predigten eine Vorbildlichkeit zu, die nicht auf ihre Epoche begrenzt ist. Schleiermachers Predigten wird von Rössler eine solche Vorbildlichkeit zuerkannt: Sie "sollen weder belehren noch bekehren ... noch Moralpredigten sein". Er charakterisiert Schleiermachers Predigtweise als "Reflexionspredigt", die seither "kritischer Maßstab gegenüber bloßen Affirmationen und trivialen Appellen oder schulmeisterlicher Belehrung geworden"³⁵ sei. Auch wenn in solch einer Kurzformel natürlich nicht alle Aspekte der Schleiermacherschen Art des Predigens versammelt sind, hat sie doch weit mehr erschließende Kraft für das Spezifikum seiner Predigtweise als die Steinmeyersche Formel "praktische Schriftauslegung".

Schleiermachers Predigt war Reflexionspredigt im qualifizierten Sinne: Und zwar dadurch, daß sie nicht nur formal einer bestimmten Gattung entsprach, sondern daß ein Höchstmaß an Reflexion in sie **eingegangen** ist. Auch wenn wohl die wenigsten Prediger ein solches Reflexionsniveau zu erreichen in der Lage sind, kann die Beschäftigung mit seinen Predigten wenigstens das Bewußtsein der Aufgabe wachhalten. Nicht vergessen werden soll allerdings auch die Grenze einer so hochreflektierten Predigtweise. Hermann Hering beschreibt sie im Blick auf Schleiermacher: "Wird sein Wort dadurch reizvoll, weil es immer eine

³³ Steinmeyers in diesem Lob impliziertes und an vielen Stellen seiner Homiletik wiederkehrendes Verdikt gegen Theologie in der Predigt richtet sich zunächst einmal gegen die dogmatische Predigt der Orthodoxie sowie gegen die Moralpredigt der Aufklärung. Er macht sich damit, sie wörtlich zitierend, Spaldings Devise, "nicht Theologie, sondern Religion sei zu predigen", zu eigen (Steinmeyer, Homiletik, 44). So weit besteht Übereinstimmung mit Schleiermacher. Ihre besondere Zuspitzung aber gewinnt Steinmeyers homiletische Theorie erst in seiner Einschätzung der Bedeutung des Textes für die Predigt (Vgl. Wintzer, [S. Anm. 31] 51-57). Mit großer Einseitigkeit vertritt er die Dominanz des Bibeltextes gegenüber allen anderen möglichen Determinanten einer Predigt und setzt sich damit in deutlichen Gegensatz zu Schleiermacher, der das homiletische Verfahren ja als in einem Dialog des Predigers nicht nur mit seiner Schriftstelle, sondern auch mit seiner Gemeinde sich vollziehend beschreibt (Vgl. PT, 248). Es verwundert deshalb, Schleiermacher von Steinmeyer mit solcher Entschiedenheit als sein eigenes homiletisches Programm der Textauslegung verwirklichend dargestellt zu sehen.

³⁴ D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1986, 334-340.

³⁵ Ebd., 335

Fülle neuer Gesichtspunkte für eine sinnige Betrachtung aufschliesst, so kann doch nicht übersehen werden, dass das Vorwiegen der Reflexion, des Trachtens nach Verständigung die Rede in einer Gebundenheit hält, ihr ... etwas Erkältendes giebt, dass überhaupt der einseitig fortgesetzt geübte Reiz des Dialektisierens zuletzt versagt und eher Abspannung als Spannung erzeugt. Man wird annehmen dürfen, dass der geniale Meister der Kunst des individuellen Gedankenentwickelns unbewusst auch im Banne der Zeit stand, deren geistige Luft erfüllt war von Reflexion, und dass mit aus demselben Grunde die Kinder eben dieser Zeit sich so leicht und so dankbar mit seiner Art zu predigen befreundeten."³⁶

³⁶ H. Hering, Die Lehre von der Predigt, Berlin 1905, 211f.

Franz-Helrich Beyer

Was heißt "Kontextualisierung" der theologischen Ausbildung?

Bemerkungen zu einer aktuellen Fragestellung angesichts unterschiedlicher gesellschaftlicher Kontexte der theologischen Ausbildung in Deutschland.

D. Zur theologischen Ausbildung

Fragen der theologischen Ausbildung sind von Dietrich Rössler¹ in seinem Beitrag aus dem Jahr 1969 "Theoretische Aspekte der Studienreform"² und ebenso im "Grundriß der Praktischen Theologie" unter der Überschrift "Probleme der Ausbildungsreform"³, Rössler stellt hier drei entscheidende Probleme der Diskussion um die Ausbildungsreform heraus: Das Pfarrerbild, dessen jeweiliger Akzentuierung ein spezielles Verständnis von Theologie entspricht sowie "eine jeweils eigene Auffassung von den Anforderungen der Zeit und der besonderen Lage der Gegenwart".⁴

Von diesem konstanten Problembereich gibt es eine natürliche Nähe zu dem Begriff "Kontextualisierung", der in der aktuellen Diskussion zu Fragen der Reform der theologischen Ausbildung eine Rolle spielt. Es geht um die Forderung einer Kontextualisierung der theologischen Ausbildung.

1. Zum Begriff "Kontextualisierung"

Der Begriff Kontextualisierung entstammt der theologischen Diskussion in der Ökumene. Zugrunde liegt das Bemühen, insbesondere von Theologen in der Dritten Welt, eine eigene Theologie, unabhängig von einer lange vorherrschenden europäischen – durch die Mission transportierten – Form theologischer Arbeit zu entwickeln. Es geht also um eine Theologie, die den kulturellen, religiösen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen adäquat ist. Solche kontextuelle Theologie kann sich sowohl in anderen Inhalten, in anderen Formen und Methoden sowie in einer anderen Zielorientierung, als aus der europäischen Tradition vertraut, darstellen.

¹ D. Rössler, in: Reform der Theologischen Ausbildung, Bd. 3, 1059, 34ff.

² D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Baden – New York 1966.

³ D. Rössler, a.a.O., 133.

Franz-Heinrich Beyer

Was heißt "Kontextualisierung" der theologischen Ausbildung?

Bemerkungen zu einer aktuellen Fragestellung angesichts unterschiedlicher gesellschaftlicher Kontexte der theologischen Ausbildung in Deutschland.

Fragen der theologischen Ausbildung und ihrer Reform sind von Dietrich Rössler mehrfach behandelt worden, so u.a. in dem Beitrag aus dem Jahr 1969 "Theoretische Aspekte der Studienreform"¹ und ebenso im "Grundriß der Praktischen Theologie" unter der Überschrift "Probleme der Ausbildungsreform"². Rössler stellt hier drei entscheidende Probleme der Diskussion um die Ausbildungsreform heraus: Das Pfarrerbild, dessen jeweiliger Akzentuierung ein spezielles Verständnis von Theologie entspricht sowie "eine jeweils eigene Auffassung von den Anforderungen der Zeit und der besonderen Lage der Gegenwart"³.

Von diesem konstatierten Problembereich gibt es eine natürliche Nähe zu dem Begriff "Kontextualisierung", der in der aktuellen Diskussion zu Fragen der Reform der theologischen Ausbildung eine Rolle spielt. Es geht um die Forderung einer Kontextualisierung der theologischen Ausbildung.

I Zum Begriff "Kontextualisierung"

Der Begriff Kontextualisierung entstammt der theologischen Diskussion in der Ökumene. Zugrunde liegt das Bemühen, insbesondere von Theologen in der Dritten Welt, eine eigene Theologie, unabhängig von einer lange vorherrschenden europäischen – durch die Mission transportierten – Form theologischer Arbeit zu entwickeln. Es geht also um eine Theologie, die den kulturellen, religiösen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen adäquat ist. Solche kontextuelle Theologie kann sich sowohl in anderen Inhalten, in anderen Formen und Methoden sowie in einer anderen Zielorientierung, als aus der europäischen Tradition vertraut, darstellen.

¹ D. Rössler, in: Reform der Theologischen Ausbildung, Bd. 3, 1969, 34ff.

² D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin – New York 1986

³ D. Rössler, aaO., 133

Für die ökumenische Diskussion um Theologie und um theologische Ausbildung kennzeichnend ist die Priorität der Ekklesiologie. Die Kirche wird als Instrument auf dem Weg zu dem Ziel einer erneuerten, geeinten Menschheit gesehen. Die Kirche ist das Volk Gottes. Theologische Ausbildung zielt daher auf die Zurüstung des ganzen Volkes Gottes. Integrale Bestandteile einer in diesem Horizont konzipierten theologischen Ausbildung sind sowohl die Forderung nach Kontextualisierung, wie auch das ganzheitliche Verständnis und der gemeinschaftliche Charakter dieser Ausbildung, die Notwendigkeit des ökumenischen Lernens und die direkte Praxisorientierung theologischer Bildung und Ausbildung⁴. Die in diesem Zusammenhang gegebene Anregung, "Phasen theologischer Ausbildung im außerakademischen Kontext" zu konzipieren, ist in enger Verbindung zu der Forderung nach einer Kontextualisierung der theologischen Ausbildung zu sehen⁵.

In der Diskussion zur Reform des Theologiestudiums in den alten Bundesländern begegnet der Begriff Kontextualisierung nicht. Aber das hinter diesem Begriff stehende Anliegen wird mehrfach thematisiert. So erscheint der Versuch sinnvoll, einmal zu klären, was unter Kontext und Kontextualisierung theologischer Arbeit und theologischer Ausbildung in der Bundesrepublik Deutschland des Jahres 1991 verstanden werden kann.

Da sind zunächst (1.) das ekklesiologische Selbstverständnis und die soziale Gestalt der Kirche, in der Absolventen eines Theologiestudiums tätig sein werden. Ferner (2.) sind die konkreten kulturellen, religiösen und gesellschaftlich sozialen Lebensbedingungen und – formen der Menschen ernst zu nehmen, die die Kirche als soziale Größe konstituieren, aber ebenso derjenigen, die einer anderen Religionsgemeinschaft angehören oder gar nicht religiös sozialisiert sind. Sie alle gehören zum Kontext theologischer Arbeit und theologischer Ausbildung. Weiterhin (3.) ist der unmittelbare Kontext theologischer Ausbildung, die als Theologiestudium ihren Ort an der Universität hat, zu bedenken. Hier geht es sowohl um die Tradition des akademischen theologischen Studiums als auch um den aktuellen Ort, nämlich als berufsqualifizierendes Fachstudium neben anderen entsprechenden Fachstudiengängen an einer Universität. Schließlich müssen (4.) die Studierenden selbst

⁴ Vgl. dazu vor allem: L. Engel/D. Werner (Hg.), Ökumenische Perspektiven theologischer Ausbildung. Frankfurt/M. 1990 (OR.B 60); hier bes. 88ff. "Kontextualisierung theologischer Ausbildung".

⁵ Mit den Praktika im Theologiestudium hat sich Vf. ausführlich beschäftigt in: F. H. Beyer, Theologiestudium und Gemeinde. Das Gemeindepraktikum als Paradigma für praktisch-theologische, ökumenische und pastoraltheologische Aspekte des Praxisbezugs im Theologiestudium. Habil. Schr. Rostock

samt den ihre Lebenswelt konstituierenden Determinanten als Kontext berücksichtigt werden.

Diese Aufzählung der Kontextelemente theologischer Ausbildung bleibt unvollständig ohne eine Berücksichtigung der Entwicklung zu größerer Kooperation und Freizügigkeit im politischen und wirtschaftlichen Bereich, ohne Berücksichtigung der globalen Bedrohungen und Ängste, ohne Berücksichtigung der Entwicklung in der Ökumene. Die Beachtung des in diesem Sinne ökumenischen Kontextes (5.) ist für die theologische Ausbildung in Deutschland unabdingbar. Aber nicht nur aus Gründen notwendiger Beschränkung, auch aus sachlogischen Gründen kann der ökumenische Kontext nur angemessen eingebracht werden, sofern der konkrete, regionale Kontext mit den genannten Determinanten geklärt ist. Mit einer nur formalen Übernahme von Konzepten und Modellen aus gänzlich anderen Kontexten würde gerade eine Kontextualisierung der theologischen Ausbildung in Deutschland verhindert. Trotzdem bleibt die Herausforderung durch die Ökumene bestehen und vermag das verstärkte Nachdenken über die Bedingungen und das Gefüge des Theologiestudiums an deutschen Universitäten als bleibende Aufgabe wachzuhalten.

II Die theologische Ausbildung in der früheren DDR – Modell einer Kontextualisierung?

In der gegenwärtigen Situation bietet es sich geradezu an, die theologische Ausbildung in der ehemaligen DDR unter dem Gesichtspunkt einer Kontextualisierung zu betrachten. Dabei muß es um einen doppelten Aspekt gehen: Einerseits wurde das Theologiestudium an den Universitäten der DDR durch staatliche Reglementierungen ganz entscheidend und gezwungenermaßen "kontextualisiert". Andererseits wurden als Ergebnis theologischer Arbeit in den Kirchen der DDR Konzeptionen entwickelt, die unter der Perspektive "Ausbildung für die konkrete Praxis in den Gemeinden" sich ganz dem ökumenischen Impuls einer Kontextualisierung verpflichtet wußten. Diesen theologischen Bemühungen, soweit sie im Bereich der alten Bundesländer rezipiert worden sind, wird manches Mal Modellcharakter zugeschrieben. Es erscheint daher angebracht, auch einmal die erzwungene Kontextualisierung darzustellen. Nur so kann es zu einem vollständigen Bild der theologischen Ausbildung in der ehemaligen DDR kommen.

1. Universitätsstudium und kirchliches Praxisfeld

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und nach der Gründung der DDR im Jahre 1949 verblieben die theologischen Fakultäten im Zusammenhang der sechs Universitäten auf dem Territorium der DDR. Für ihre Lage war von entscheidender Bedeutung, wie von der SED als der staatstragenden Partei die Frage der Einbindung und der Eigenständigkeit der theologischen Fakultäten aufgefaßt wurde. Kennzeichnend dafür ist eine Redepassage des Ministerpräsidenten Otto Grotewohl vor dem 3. Parteitag der SED im Juni 1950, in der er sich an die Kirchen wendet: "Wir werden euch nach wie vor die Freiheit des Theologiestudiums belassen. Darüberhinaus lehnen wir es ab, von der Kirche als Institution irgendwelche Vorwürfe oder Vorschläge über die Gestaltung der Lehr- und Studienpläne entgegenzunehmen. Die Universitäten und Hochschulen sind staatliche Schulen, in denen einzig und allein der Staat und die dazu berufenen Organe entscheiden, niemals aber die evangelische Kirche".⁶

Im Jahr 1951 wurde das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium für alle Studiengänge obligatorisch gemacht. Seitdem fanden die allgemeinen Zielbestimmungen für die Hochschulbildung auch für das Theologiestudium ihre Anwendung. "Zur Hochschulbildung gehören ... generell ein gründliches und systematisches Studium der Grundlagen des Marxismus-Leninismus, die Vertiefung von Fremdsprachenkenntnissen in Russisch und einer weiteren Fremdsprache, die Körpererziehung und die Ausprägung von Kenntnissen und Fähigkeiten in der Zivilverteidigung. ... Vorrangiges Anliegen der Hochschulbildung ist es, den notwendigen Bildungsvorlauf für die weitere Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft zu schaffen."⁷

Unter diesen Voraussetzungen ist es ein interessantes Vorhaben, zu beobachten, wie und in welcher Form die Kirche bzw. die Gemeinde als Berufsfeld der Absolventen der theologischen Fakultäten Berücksichtigung findet. Im Jahr 1951 wurde durch das Staatssekretariat für Hochschulwesen der "Studienplan Nr.62 (Theologie)" bestätigt und mit Wirkung vom 1. September 1951 in Kraft gesetzt⁸. Der Studienplan ist in fünf Abschnitte gegliedert, in die "Allgemeine Kennzeichnung des Studiums und Studienganges", den "Lehrplan", die "Zwischenprüfungen"

⁶ Abgedruckt in: Auf dem Wege zur gemeinsam humanistischen Verantwortung. Eine Sammlung kirchenpolitischer Dokumente 1945 bis 1966, Berlin 1967, 212

⁷ Art. Hochschulbildung, in: Pädagogisches Wörterbuch, hg. H. J. Laabs u.a., Berlin 1987, 170

⁸ F.-H. Beyer, aaO., 235ff.

gen" das "Staatsexamen" und die "Schlußbestimmungen". In keinem dieser Abschnitte wird das Berufsfeld o.ä. erwähnt. Festgelegt sind die Studienzzeit von fünf Jahren und die sechs theologischen Fakultäten als Studienorte. Ferner finden sich Erläuterungen zum Lehrplan (obligatorische, wahlobligatorische und fakultative Veranstaltungen). Zum Praktikum heißt es: "Das Berufspraktikum wird besonders geregelt."

Angaben zu einem Berufspraktikum im Theologiestudium finden sich im Anhang zu dem Gutachten der Theologischen Fakultät Halle-Wittenberg⁹. Das Berufspraktikum sei "durch Verfügung des Staatssekretariats für Hochschulwesen parallel zu den Ordnungen in den anderen Fakultäten ... eingeführt worden". Als Ziel wird genannt: "Das Berufspraktikum verfolgt den Zweck, den Studierenden in Ergänzung der akademischen Ausbildung in Vorlesungen und Übungen wissenschaftlich zu fördern und in die Praxis des späteren Amtes einzuführen": Das Praktikum wird im 1. Studienjahr als Sprachenpraktikum, im 2. Studienjahr als wissenschaftliches Praktikum durchgeführt. "Das Praktikum des 3. und 4. Studienjahres findet an kirchlichen Einrichtungen statt, und zwar: im 3. Studienjahr an sozialen Einrichtungen der Kirche, im 4. Studienjahr in der Gemeindefarbeit. Die Praktika dieser beiden Studienjahre haben die Aufgabe, die Studierenden mit den kirchlichen Einrichtungen sowie mit ihrer künftigen Tätigkeit vertraut zu machen."

In der revidierten Fassung des Studienplans von 1961 heißt es zu dem jährlichen Berufspraktikum von sechs Wochen: 1. und 2. Studienjahr Vertiefung der Sprachkenntnisse, 3. und 4. Studienjahr wissenschaftliche Arbeit¹⁰. Ob die Gründe für diesen Rückzug aus dem Praxisfeld in den Fakultäten zu suchen oder auf äußere Zwänge zurückzuführen sind, ist nicht mehr auszumachen.

Der Praxisbezug des Studiums insgesamt wurde zu einem wesentlichen Thema der in den sechziger Jahren durchgeführten Hochschulreform in der DDR. Danach hatte jede Hochschulausbildung auf breiter wissenschaftlicher Grundlage praxisbezogen zu erfolgen. Eine Folge dieser dritten Hochschulreform war der erzwungene Übergang der Theologischen Fakultäten in die Strukturen von Sektionen Theologie an den jeweiligen Universitäten. Im Zuge dieser Entwicklung mußte von jeder Sektion Theologie ein Ausbildungsdokument erarbeitet und durch den Minister für Hoch- und Fachschulwesen der DDR bestätigt werden. Bestandteil dieses Dokuments war ein "Absolventenbild", in dem auch die kirchliche Berufspaxis in den Blick kommt, auf die hin ausgebildet wird. In der Rostocker Erarbeitung heißt es dazu: Ziel des Studiums ist

⁹ Abgedruckt in: ThLZ 78/1953, Sp. 561f.

¹⁰ Studienplan für das Fach Theologie (1961). MS

die "Ausbildung von Theologen, die sich als Prediger, Erzieher, Seelsorger und Gemeindeleiter der evangelischen Kirche innerhalb der sozialistischen Gesellschaftsordnung zu bewähren haben. Das Studium der Theologie vermittelt die wissenschaftliche Grundlage für die kirchliche Praxis in allen ihren Arbeitszweigen"¹¹.

Gemeinsam ist allen Ausbildungsdokumenten die Ausrichtung nicht allein auf die kirchliche Praxis, sondern ausdrücklich auch auf den Kontext, die sozialistische Gesellschaft. Besonders aufschlußreich hierfür ist das "Bild eines Absolventen der Sektion Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin" aus dem Jahre 1970: Ziel der Ausbildung ist es, "Pfarrer einer evangelischen Gemeinde in der sozialistischen Gesellschaft der Deutschen Demokratischen Republik zu werden"¹². Dem sind die Ziele zugeordnet, "die sowohl in gesellschaftlich-politischer als auch in theologisch-fachlicher Erziehung und Ausbildung angestrebt werden". So folgen zunächst Zielbeschreibungen einer ideologischen Sozialisation, die insgesamt 46 Zeilen umfassen. In 28 Zeilen werden die Ziele der Ausbildung in den verschiedenen theologischen Disziplinen vorgestellt. Weitere 12 Zeilen beschreiben die Notwendigkeit wissenschaftlicher und kritischer Arbeitsmethoden, bevor abschließend die angestrebten moralischen Qualifikationen – "als wissenschaftlich gebildeter, moralisch gefestigter, gesellschaftlich verantwortungsbewußter Charakter" in 25 Zeilen aufgeführt werden. Bestandteil jedes Ausbildungsdokuments war ferner ein Ausbildungsplan, der Angaben zu allen Lehrveranstaltungen, auch zu den Praktika, enthält.

Im Jahr 1975 wurde ein "Studienplan für die Grundstudienrichtung Theologie" als verbindlicher Studienplan für die Ausbildung an den Universitäten der DDR bestätigt und durch den Ministerrat veröffentlicht. Auch in diesem Dokument steht die gesellschaftlich-politische Erziehung an erster Stelle. Im Blick auf die fachliche Ausbildung heißt es, sie "solle den Studenten eine solide theoretische Grundlage und hinreichende praktische Fähigkeiten für ihre berufliche Tätigkeit als Pfarrer vermitteln"¹³. So heißt es zur Praktischen Theologie: "Besonders wichtig ist in diesem Fach die Hinführung auf die spätere praktische Tätigkeit und ihre konkreten Bedingungen in der DDR. Dieser Aufgabe dient auch das Gemeinde- und Diakonie-Praktikum, das als Ausbildung in

¹¹ Ausbildungsdokument für das Studium (Nomenklatur-Nr. 690) an der Sektion Theologie. 1968 (MS), 1

¹² Bild eines Absolventen der Sektion Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin, in: WZ(B) GS 34/1985, 609f.

¹³ Studienplan für die Grundstudienrichtung Theologie (Nomenklatur-Nr. 69001), Berlin 1975, 1

der Praxis unter Leitung des Lehrstuhls für Praktische Theologie durchzuführen ist"¹⁴. E.-R. Kiesow hat 1975 vor der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR im Auftrag der Direktoren der Sektionen Theologie eine Einführung in Inhalt und Anliegen des Studienplans gegeben. Dabei stellt er die Notwendigkeit heraus, daß sowohl der Student bereits während seines Studiums ein Verhältnis zur kirchlichen Praxis und ihren Aufgaben" gewinnt, als auch ein "eindeutiges Bild der realen sozialistischen Gesellschaft vorhanden sein (muß), von der die Menschen geprägt werden"¹⁵.

Im Jahr 1988 hat die beim Minister für Hoch- und Fachhochschulwesen der DDR berufene "Kommission für Theologie" eine "Entwicklungskonzeption der Sektionen Theologie" vorgelegt, zu der auch eine ausführliche Zielstellung der Ausbildung und Erziehung an den Sektionen Theologie" gehört. In der Entwicklungskonzeption wird der Bezug zum Praxisfeld positiv vermerkt: "Die Kooperation mit kirchlichen Praxispartnern hat einen beachtenswerten Aufschwung genommen"¹⁶. Als Grund dafür werden die Praktika genannt. Diese Entwicklungskonzeption einschließlich der "Zielstellung" zeichnet sich durch ausgewogene Formulierungen und durch ein wirkliches Problembewußtsein aus. So wird formuliert: "Der Absolvent ist durch Lehrveranstaltungen und Praktika in die Formen des kirchlichen Lebens eingeführt und zur Wahrnehmung der Aufgaben des Pfarrerberufs auf den verschiedenen kirchlichen Handlungsfeldern vorbereitet"¹⁷. Hinzuweisen ist auch darauf, daß hier auf die Bedeutung der seelsorgerlichen Betreuung der Theologiestudenten aufmerksam gemacht wird. Insofern hat dieses Dokument seine Bedeutung nicht verloren.

2. Theologische Standortbestimmung und theologische Ausbildung

Im Jahr 1975 wurde von der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR das in ihrem Auftrag erstellte "Arbeitspapier über die Konzeption für die Ausbildung kirchlicher Mitarbeiter im Gemeindedienst" beraten. Als gültige Bestimmung wird hier formuliert: "Die bleibende Grundaufgabe christlicher Gemeinde ist es, die Liebe Gottes al-

¹⁴ Ebd., 4

¹⁵ E.-R. Kiesow, Wir bilden Studenten für die Gemeinde aus. In: Standpunkt 3/1975, 323ff.

¹⁶ Entwicklungskonzeption der Sektion Theologie, MS 1988. — Die "Zielbestimmung" ist als Anlage abgedruckt bei F.-H. Beyer, aaO.

¹⁷ Ebd.

len Menschen in Wort und Tat zu bezeugen, damit sie im Glauben an Jesus Christus zu neuem Leben finden"¹⁸. Dieser Ausrichtung soll die Konzeption entsprechen. Ihren Ausgangspunkt finden die Überlegungen in den konkreten Erfahrungen vor Ort. Die Erfahrung der Minorisierung der Christen, die Prägung der Menschen innerhalb und außerhalb der Gemeinden durch die sozialistische Gesellschaftsordnung – darin wird der Kontext kirchlicher Arbeit in der damaligen DDR gesehen. Aus der theologischen Bestimmung der Grundaufgabe von Gemeinde und aus dem Bedenken der Herausforderungen durch den gegebenen Kontext wurde unter Aufnahme von Impulsen aus der Ökumene (Konzept der "Missionarischen Gemeinde") die Konzeption für die Ausbildung von Mitarbeitern im Gemeindedienst entwickelt. Diese Konzeption "will in der Situation fortschreitender Minorisierung

- der Kirche eine Mehrzahl von Verkündigungsberufen erhalten (Gemeindefürsorge, Gemeindepädagoge, Gemeindefürsorger, Gemeindefürsorger, Gemeindefürsorger, Gemeindefürsorger),
- jeden Berufsträger der vier Richtungen dazu befähigen, in doppelter Funktion Dienst zu tun: Am Ort als kirchliche Bezugsperson (pastorale Grundverantwortlichkeiten), in der Region als spezialisierte Fachkraft (für Theologie, für Pädagogik, Diakonie oder Musik, ggf. auch andere musische Bereiche);
- alle Berufsträger auf die Gemeinschaft der unterschiedlichen Gaben und Dienste, auf die wechselseitige Beratung und auf die Herausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter orientieren,
- die Ansprüche, Ziele und Zeiten der Ausbildung so ordnen, daß alle Ausgebildeten, seien sie nun Absolventen eines akademischen oder eines seminaristischen Ausbildungszweiges, einen befriedigenden und miteinander vergleichbaren Status erlangen¹⁹.

Angesichts der Anlage der Konzeption verwundert es beinahe, bei der Bestimmung der Schwerpunkte für den Gemeindefürsorge nun doch wieder die traditionellen Inhalte wiederzufinden – Exegese, Systematische Theologie, Kirchengeschichte, Konfessionskunde, Weltanschauungsfragen. Die Wissensaneignung hat allerdings eine funktionale Aus

¹⁸ Abgedruckt als Kurzfassung in: Kirche als Lerngemeinschaft, hg. v. Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin 1981, 140ff., hier: 144. – Zum folgenden vgl. ferner: F.-H. Beyer, aaO., 6ff. sowie D. Werner, Theologische Ausbildung für eine ökumenische Zukunft der Kirche. Hauptmotive in der deutschen und ökumenischen Diskussion über theologische Ausbildung, in: Lange/Werner (Anm. 4), 45ff. – hier: 56ff.

¹⁹ J. Henkys, Gemeindepädagogik in der DDR, in: G. Adam/R. Lachmann (Hg.), Gemeindepädagogisches Kompendium, Göttingen 1987, 65

richtung: Der Gemeintheologe soll seine Sachkenntnis denen weitergeben, die darauf angewiesen sind. Für seine Ausbildung kommt das akademische Studium mit seinem Proprium in Betracht: Es vermittelt die Handhabung der wissenschaftlichen Methoden der Theologie; es fördert die eigene Urteilsfähigkeit; es leitet dazu an, den überlieferten christlichen Glauben in die heutige Gemeindesituation hinein zu entfalten. Aber neben der Wissenschaftlichkeit und der interdisziplinären Arbeit werden die Erfahrungen gemeinsamen Arbeitens, der Arbeit mit Gruppen, der Gesprächsführung und Beratung als notwendig angesehen. Den Bezug auf die kirchliche Praxis sowie die Verarbeitung von Praxiserfahrungen gehören hiernach in die Ausbildung hinein. Generell wird eine stärkere Berücksichtigung der Persönlichkeitsentwicklung gefordert, verbunden mit einer Einführung in das geistliche Leben²⁰.

Im Jahr 1984 wurde der Bundessynode ein Bericht vorgelegt, den die Ausbildungskommission im Auftrag der Synode erarbeitet hatte: "Überlegungen und Vorschläge zur Gestaltung des Theologiestudiums"²¹. An diesen Überlegungen fällt auf, daß nun wieder selbstverständlich von "Theologiestudium" gesprochen wird. Ferner wird differenziert, indem "für die künftige Berufsaufgabe des Theologiestudenten neben dem Ausdruck 'Gemeintheologe', der stärker auf die besonders heute notwendige Aufgabenstellung dieses Mitarbeiters in der Gemeinde gerichtet ist, auch der Ausdruck 'Pfarrer' benutzt wird, der die verantwortliche Wahrnehmung der spezifischen Aufgaben in einem bestimmten lokalen Bereich betont und auf die Wahrung einer gewichtigen Tradition bedacht ist"²². Damit wird ein weiteres Kontext-Element in seiner Wirksamkeit wahrgenommen. Als notwendige Dimensionen der Ausbildung von Gemeintheologen werden genannt: Die wissenschaftliche Arbeit, die Vorbereitung auf den Beruf, die Förderung der persönlichen und geistlichen Entwicklung. Anzustrebende Fähigkeiten sind: Theologische Sachkompetenz, wissenschaftliche Urteilsfähigkeit, Vermittlungskompetenz, Einbeziehen der Gemeindewirklichkeit in die wissenschaftliche Reflexion, bestimmte Kenntnisse in den Bereichen Pädagogik, Fürsorge, Gemeinschaftsbildung und Kirchenmusik²³. Diesen angestrebten Befähigungen soll die Ausbildung u.a. durch eine Strukturänderung des Studiums entsprechen. Dazu wird eine Differenzierung in eine Grund- und eine Aufbaustufe vorgeschlagen, wobei die

²⁰ Diese Passagen fehlen in dem Abdruck der Kurzfassung (vgl. Anm. 18)

²¹ Abgedruckt in: *Gemeinsam unterwegs*, hg. v. Bund der Ev. Kirchen in der DDR, Berlin 1989, 129ff.

²² AaO., 129

²³ AaO., 134 u. 137f.

Grundstufe gemeinsam für die akademische, wie für die seminaristische Ausbildung gelten soll. Die Aufbaustufe teilt sich dann in eine vorrangig an der Praxis orientierte (4 Semester) und vorrangig wissenschaftlich orientierte (6 Semester)²⁴. Es geht insgesamt um einen verstärkten Praxisbezug des Theologiestudiums. Das bedeutet: Raum für die existentielle Praxiserfahrung des Einzelnen; die Gemeinschaft der Dienste in der Gemeinde ebenso wie die Eigenart des Pfarrdienstes ernst nehmen und darum die Ausbildung dazu in engerem Kontakt mit der Gemeinde zu vollziehen; Praktika als exemplarische Begegnung mit dem Berufsfeld und erste Erprobung eigener Praxis durchzuführen und mit der übrigen Ausbildung zu verbinden; eine angemessene Beziehung zwischen dem Theologiestudium einerseits und dem ökumenischen, sozialen, politischen und kulturellen Kontext andererseits herzustellen²⁵. Die Synode des Bundes entschied auf ihrer Tagung 1985, "daß die von der Kommission für Ausbildung erstellten Vorschläge für eine Strukturveränderung des Theologiestudiums ... jetzt so nicht zu verwirklichen sind"²⁶. Eine erkennbare Weiterführung der Diskussion hat es nicht gegeben.

III Überkommene und aktuelle Aspekte einer Kontextualisierung der theologischen Ausbildung in Deutschland

Im Herbst 1991 sehen sich die Theologischen Fakultäten und die Kirchen in den alten und in den neuen Bundesländern vor dieselben Herausforderungen gestellt. Die Studienbetrieb an den wiedererrichteten Theologischen Fakultäten wird verständlicherweise nach dem Vorbild der westlichen Praxis verändert; in umgekehrter Richtung kommt es zu keiner erkennbaren Wirkung. Es bleibt zu hoffen, daß bei dem weiteren Bedenken der Fragen theologischer Ausbildung zwar die Determinanten der Situation als gemeinsame erfahren werden, daß aber trotzdem die unterschiedlichen Erfahrungen aus der zurückliegenden Zeit in das weitere Gespräch eingebracht werden können. Auch das gehört zu einer Kontextualisierung theologischer Ausbildung dazu. Die dabei relevanten Gesichtspunkte wurden bereits oben genannt. Ausgehend von diesen fünf 'Kontexten' soll im folgenden auf einige jüngere Beiträge dazu verwiesen werden. Dabei wird erkennbar, daß im Zuge der weite-

²⁴ AaO., 146ff.

²⁵ AaO., 140

²⁶ Der Beschluß ist abgedruckt in: Mitteilungsblatt des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1985, 95

ren Diskussion über die theologische Ausbildung und ihre Reform keiner dieser 'Kontexte' außer Betracht bleiben kann.

1. Kontext: Ekklesiologisches Selbstverständnis und soziale Gestalt der Kirche

Ausdrücklich auf diesen Kontext beziehen sich die "Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer und Pfarrerinnen der EKD" von 1988²⁷. Im Mittelpunkt dieser Grundsätze steht der notwendige Erwerb von "theologischer Kompetenz" durch das Theologiestudium. "Theologische Kompetenz" ist der Inbegriff der Fähigkeiten, die für die auftragsmäßige und professionelle Führung des Pfarramtes erforderlich sind²⁸. Der Auftrag des Pfarramtes wiederum ist aus dem Auftrag der Kirche zu begreifen. Damit ist die Bedeutung und der Vorrang einer ekklesiologischen Klärung herausgestellt. Abgewehrt wird eine Verengung auf nur pragmatisch effiziente Aktivität. Dabei wird aber zu wenig deutlich, angesichts welcher konkreten Herausforderungen, also welcher konkreten Kontextbedingungen, sich die Theologie und die Kirchen zu solchen konzeptionellen Vorhaben veranlaßt sahen. So können die "Grundsätze" sowohl als zu unkonkret und zu realitätsfern kritisiert werden²⁹ und andererseits auch als negatives "Beispiel funktionaler Verwertung des Universitätsstudiums der Theologie"³⁰ bezeichnet werden.

2. Kontext: Kulturelle, religiöse und soziale Lebensbedingungen und -formen der Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche

Predigt, Unterricht und Seelsorge als Funktionen des Amtes der Kirche sind unvorstellbar ohne die Wahrnehmung der Adressaten. Diese Einsicht ist selbstverständlich. In einer modernen und offenen, demokratischen, multikulturellen und auch multireligiösen Gesellschaft kann sich aber die Wahrnehmung nicht auf die Menschen in der Kirche beschränken. Es geht um das Wahrnehmen anderer Sinnkonstruktionen,

²⁷ MS, Kirchenamt der EKD, 1988; erarbeitet von der Gemischten Kommission zur Reform des Theologiestudiums

²⁸ Ebd., 6

²⁹ So u.a. D. Werner, Ökumenische Kompetenz als Ziel theologischer Ausbildung. In: F. Johannsen/Noormann (Hg.), Lernen für eine bewohnbare Erde (FS U. Becker), Gütersloh 1990, 300ff.

³⁰ So bei K. F. Daiber, Der institutionelle Rahmen als Determinante von Universitäts-theologie und kirchlicher Praxis, in: Pth 79/1990, 302ff. — hier: 316, Anm. 15

aber auch um eine Sicht von Kirche und von christlicher Existenz von einem Blickpunkt außerhalb der Kirche her. Es geht um Gesprächsbereitschaft und um die Befähigung zum Gespräch. Dazu zählen nicht allein theologische Kompetenz und praktisches Training; hier gehört unbedingt die Wahrnehmung fremder Lebenswelten dazu³¹. Seit den sechziger Jahren wird in diesem Zusammenhang über Praktika diskutiert, die z.B. in der Form von Industriepraktika das Moment der gesellschaftlichen Kontextanalyse in der theologischen Ausbildung verstärken könnten³². In den Veröffentlichungen der Gemischten Kommission haben solche Diskussionen bisher keinen Niederschlag gefunden. Das verwundert angesichts der zahlreichen empirischen Untersuchungen, die im Auftrag der Kirchen durchgeführt und ausgewertet worden sind.

Ein anderer Aspekt solcher Wahrnehmung kann in dem Aufmerksamwerden auf sogenannte "elementare Theologie" gesehen werden. Dabei geht es um die Entstehungssituation und um die Ausdrucksformen theologischer Fragestellungen im Alltag der Menschen³³.

3. Kontext: Theologische Wissenschaft und Theologiestudium als Teil der universitas litterarum

Ausdrücklich auf die Determinanten dieses Kontextes hat K. F. Daiber hingewiesen: "Den institutionellen Rahmen der Theologie an der Universität bildet ihre Einbindung in das Wissenschaftssystem, damit in einen Modus von Erfahrung, der feste Regeln der Erkenntnisgewinnung vorgibt ... Für die Theologie bedeutet dies, daß sie gerade als Ausbildungsinstitution in einem gesellschaftlichen Zusammenhang angesiedelt ist, der anders organisiert ist als kirchliche Praxis"³⁴.

Universitätstheologie hat also andere Funktionen und andere Strukturen als eine Theologie, die in der kirchlichen Praxis entwickelt wird³⁵. Die Frage nach der Beziehung zwischen der Beschäftigung mit Theologie an der Universität und zwischen der Berufspraxis im Pfarramt

³¹ Vgl. ebd., 316

³² Die erreichbare Literatur über Praktika ist zusammengetragen und gesichtet bei F.-H. Beyer, aaO., 138ff.

³³ Vgl. K. P. Jörns, Theologie studieren. Vorschläge für eine Neuorientierung, in: Berliner Theol. Zeitschr. 6/1989, 29ff.

³⁴ Daiber, aaO., 314

³⁵ Vgl. I. U. Dalferth, Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. In: ZThK 85/1988, 98ff.

bleibt eine aktuelle Fragestellung, die mehr als nur eine Möglichkeit der Lösung zuläßt³⁶.

Dieser Kontext von Theologie als Wissenschaft an der Universität ist von entscheidender Relevanz für die theologische Ausbildung. Das Gespräch über die Grenzen der Theologischen Fakultät hinaus ist eine Möglichkeit, die sich insbesondere diesem Kontext verdankt. Die damit eröffneten Möglichkeiten samt ihrer Rückwirkungen auf die theologische Arbeit sind an den Universitäten der neuen Bundesländer erst jetzt umfassend erfahrbar und praktikabel geworden. Bei solchen Vorhaben wird immer wieder ein heilsamer Zwang zu einer verständlichen Kommunikation deutlich. Die Berücksichtigung dieses Kontextes wird auch in Zukunft unverzichtbar sein. Äußerungen aus der Ökumene zeigen die Bedeutsamkeit der hier wirksamen kulturellen und wissenschaftlichen Tradition für die Gegenwart³⁷.

Es ist allerdings auch auf signifikante Veränderungen innerhalb dieses Kontextes hinzuweisen. Hier sind u.a. zu nennen: Die Effizienz als entscheidendes Kriterium für wissenschaftliche oder für hochschuldidaktische Bemühungen oder aber die verstärkte Veränderung des Studiums hin zu einem primär berufsqualifizierenden und Anpassung verlangenden Ausbildungsgang.

4. Kontext: Die Lebenswelt der Studierenden

Es ist von entscheidender Bedeutung, daß dieser Kontext von theologischer Ausbildung wahrgenommen und ernstgenommen wird. Die Lebenswelt der Studierenden und entsprechend deren Erleben des Studiums als eigenständiger Lebensphase hat sich in den letzten Jahren wohl stark verändert. So kann künftig nicht mehr von einem Bild des Studenten und der Studentin an der Universität gesprochen werden, das stärker von der Tradition als von der Realität geprägt worden ist³⁸. An dieser Stelle sind sicherlich auch insbesondere die Theologischen Fakultäten in den neuen Bundesländern herausgefordert, die für sie häufig neuen Realitäten unverstellt wahrzunehmen. Die jüngst veröffentlichte Studie "Der Dienst der Evangelischen Kirche an der Hoch-

³⁶ Vgl. dazu u.a. H. M. Müller, Kirchliche Praxis als Zielpunkt der Universitätstheologie, in: PTh 79/1990, 317ff.

³⁷ Vgl. u.a. S. Amirtham, Ökumenisches Lernen. In: AaO., 18

³⁸ Vgl. dazu bereits den Beitrag von H.-D. Wille, Aus der Not eine Tugend machen? Theologiestudenten auf dem Weg ins Pfarramt, in: ThPr 20/1985, 4ff.

schule³⁹ gibt für diesen Kontext interessante und wichtige Ergebnisse an die Hand. Im folgenden kann nur stichwortartig auf einiges hingewiesen werden:

Die Studienphase wird nur von einer Minderheit der Studierenden als "psychosoziales Moratorium" für die Entwicklung und das Ausprobieren von Ideen und Idealen erlebt⁴⁰. Das Studium an der Hochschule "verkümmert zu einem zeitlich begrenzten Qualifizierungsprozeß für den späteren Beruf ... Eine Chance zu personaler und politischer Bildung, geschweige zur Sinnfindung bietet es für die Mehrzahl nicht mehr"⁴¹. Für diese Entwicklung gibt es mehrere Gründe: Zum einen ist auf die Veränderung der persönlichen Lebensumstände und die damit verbundene Übernahme mehrerer Rollen zu verweisen (– von den Studierenden befinden sich 48% in einer festen Partnerschaft, leben 17% mit einem Partner in einer eigenen Wohnung, gehen 31% einer festen Erwerbstätigkeit neben dem Studium nach und 70% jobben)⁴². Ferner nimmt angesichts fehlender Berufsperspektiven (Arbeitslosigkeit von Akademikern) die Bedeutung realer und antizipierter Arbeitgebererwartungen an das Anforderungsprofil der Absolventen zu und steigert sich insbesondere zu "Studienende"⁴³. Mit dieser Entwicklung verbunden ist eine stärkere Instrumentalisierung des Studiums, so daß eine Orientierung der Studierenden am humboldtschen Bildungsideal keinesfalls mehr als Basis eines Selbstverständnisses gelten kann. Das Studium wird allgemein nach der Grunddevise "Was bringt's?" beurteilt⁴⁴. Besonders der Studienbeginn wird von Studierenden als Verunsicherung empfunden. Denn trotz aller Studienpläne bleibt ungewiß, "was die Institution wirklich fordert", welche Verhaltenspotentiale für das konfliktfreie Überleben in der neuen Situation hilfreich sein können⁴⁵. Überhaupt wird die "Entfremdung als Grunderfahrung an der Hochschule" herausgestellt⁴⁶.

Die Ergebnisse dieser Studie beziehen sich auf Studierende aller Fächer. Aber sie haben von daher auch Aussagekraft für Theologiestudie-

³⁹ Der Dienst der evangelischen Kirche an der Hochschule, Gütersloh 1991

⁴⁰ Ebd., 94

⁴¹ Ebd., 204

⁴² Ebd., 276

⁴³ Ebd., 44. – Hierzu bereits W. Steck, Der Beruf des Pfarrers unter dem Diktat der ökonomischen Logik, in: ThPr 20/1985, 116ff.

⁴⁴ Ebd., 260

⁴⁵ Ebd., 46. – Vgl. auch den Katalog von Problemfeldern, den D. Werner aufführt, aaO., 315

⁴⁶ Ebd., 260

rende und insbesondere für den Kontext, in dem sich auch Theologiestudenten und -studentinnen vorfinden. Das gilt ebenso für die bei Studierenden "vorgefundene Gläubigkeit", die als etwas Eigenes, als kohortenmäßige Ausprägung des Glaubens von jungen studierenden Erwachsenen beschrieben wird⁴⁷. Die Ergebnisse dieser Studie sind aufschlußreich und wichtig für die Wahrnehmung dieses Kontextes der theologischen Ausbildung. Aber es ergeben sich von daher auch Anfragen an die anderen beschriebenen Kontexte. Gerade für das Bedenken des Theologiestudiums in den neuen Bundesländern auf dem Hintergrund der oben skizzierten Entwicklung scheinen mir diese Ergebnisse außerordentlich wichtig zu sein. Ist doch hier die vollständige Einordnung des Theologiestudiums in die übrigen Studiengänge der Universitäten erst nach 1989 erreicht worden. Zuvor kam dem Studium der Theologie – trotz gleicher formaler Bestimmungen – stets ein Sonderstatus zu.

5. Kontext: Ökumene

Erfahrungen der Ökumene in das Nachdenken über die Gestalt theologischer Ausbildung einzubringen, ist eine unabweisbare Notwendigkeit. Daß dieser Kontext in den "Grundsätzen zur Ausbildung von Pfarrern ..." ausgeblendet blieb, ist schon verschiedentlich kritisiert worden. Aber es ist auch nicht mit der einfachen Übernahme ökumenischer Termini oder Konzeptionen getan. Das Erkennen und Ernstnehmen von ökumenischen Impulsen als Herausforderung für die in unserem Kontext gewachsene Theologenausbildung – so beispielsweise für die Elemente "Spiritualität"⁴⁸ oder "Kontextualität" zu beobachten – sind wichtige Schritte. Mit der Veröffentlichung des Bandes "Ökumenische Perspektiven theologischer Ausbildung"⁴⁹ sind wichtige Entwürfe für eine allgemeine Diskussion zugänglich gemacht worden. Nun kann das Gespräch darüber in aller Breite und mit den Betroffenen fortgesetzt werden. Ein Ernstnehmen der ökumenischen Impulse kann sich dabei gerade in dem Ernstnehmen und der Reflexion der gegebenen Kontexte ausdrücken. So ist D. Werner zuzustimmen, wenn er feststellt: "Eine Veränderung der Praxis theologischer Ausbildung unter Berücksichtigung der konkreten kirchlichen und gesellschaftlichen Bedingun-

⁴⁷ Ebd., 257. – Vgl. dazu auch K. Kürzdorfer, Nicht Gott, nur diffuse Transzendenz. Eine Befragung zur Religiosität von Studierenden, in: LuMo 30/1991, 257ff.

⁴⁸ Zu "Spiritualität", vgl. W. Ratzmann, Wie fromm muß ein Pastor sein? In: ChrL 42/1989, 355ff., ferner: F. Winter, Spiritualität im Theologiestudium, in: ZdZ 43/1989, 276ff.

⁴⁹ S. Anm. 4

gen vor Ort ist der Anfang einer wirksamen Ökumenisierung theologischer Ausbildung⁵⁰.

⁵⁰ D. Werner, aaO., 68.

**Aufwertung des "Opus Dei" gefährdet Einheit in der Kirche
Stellungnahme des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen
Pastoraltheologen zur bevorstehenden Seligsprechung des Gründers
des "Opus Dei", Mgr. Josémaría Escrivé de Balaguer**

Im Mai 1992 soll die Seligsprechung von Josémaría Escrivé de Balaguer stattfinden.

Als katholische Pastoraltheologen und -theologinnen sehen wir uns verpflichtet, zu diesem Vorgang **E.**

Stellungnahmen und Informationen

Ohne Seligsprechung von Escrivé wird die Kirche nicht nur um die pastorale und kirchenpolitische Bedeutung von Leit- und Vorbildern für die Weitergabe des Glaubens

Unsere Meinungsäußerung betrifft nicht die subjektive Integrität von Mgr. Escrivé (gest. 1975), sondern den Vorbildcharakter dieser Persönlichkeit, der im Rahmen des Seligsprechungsprozesses offiziell von der römischen Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen festgestellt und festgelegt wurde.

Escrivé vertritt in seinen Werken, vor allem in seiner 999 Punkte umfassenden programmatischen Schrift "Der Weg", Vorstellungen von Gott, von der Kirche, von der Welt und vom Menschen, die unserer Ansicht nach theologisch entscheidende Verkürzungen aufweisen und eine zeitgemäße Evangelisierung behindern.

Schon 1963 kritisierte der angesehen Theologe Hans Urs von Balthasar – der um seiner Verdienste um die Kirche willen von Papst Johannes Paul II. zum Kardinal ernannt wurde – die inhaltlich und sprachlich häufig militanten und suggestiven Appelle, die "Der Weg" enthält. Er warnte zugleich vor der von Escrivé ausgehenden integralistischen und fundamentalistischen Indoktrination und kennzeichnete die von Escrivé gegründete Gemeinschaft, das "Opus Dei", als "die stärkste integralistische Machtstellung in der Kirche" (H.U. v. Balthasar, Integralismus, in: Wort und Wahrheit 16 (1963) 737-744, hier 742). Noch im Jahr 1988 erneuerte v. Balthasar seine Warnung vor diesem Integralismus. Gerade in letzter Zeit haben auch mehrere andere Theologen im deutschsprachigen Raum die Auswirkungen der Mentalität und Spiritualität Escrivés im "Opus Dei" äußerst kritisch beurteilt.

Die Zukunft von Gesellschaft und Christentum hängt wesentlich davon ab, inwieweit es im Raum der Kirche gelingt, Monarchenwürde, Toleranz- und Dialogfähigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnungsfähigkeit als christliche Werte anzuerkennen und als christliche Tugenden zu verwirklichen.

Aufwertung des "Opus Dei" gefährdet Einheit in der Kirche Stellungnahme des *Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen* zur bevorstehenden Seligsprechung des Gründers des "Opus Dei", Msgr. Josémaría Escrivá de Balaguer

Im Mai 1992 soll die Seligsprechung von Josémaría Escrivá de Balaguer stattfinden.

Als katholische Pastoraltheologen und -theologinnen sehen wir uns verpflichtet, zu diesem Vorgang Stellung zu nehmen.

Ohne Seligsprechungen überbewerten zu wollen, wissen wir um die pastorale und kirchenpolitische Bedeutung von Leit- und Vorbildern für die Weitergabe des Glaubens.

Unsere Meinungsäußerung betrifft nicht die subjektive Integrität von Msgr. Escrivá (gest. 1975), sondern den Vorbildcharakter dieser Persönlichkeit, der im Rahmen des Seligsprechungsprozesses offiziell von der römischen Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen festgestellt und festgelegt wurde.

Escrivá vertritt in seinen Werken, vor allem in seiner 999 Punkte umfassenden programmatischen Schrift "Der Weg", Vorstellungen von Gott, von der Kirche, von der Welt und vom Menschen, die unserer Ansicht nach theologisch entscheidende Verkürzungen aufweisen und eine zeitgemäße Evangelisierung behindern.

Schon 1963 kritisierte der angesehene Theologe Hans Urs von Balthasar – der um seiner Verdienste um die Kirche willen von Papst Johannes Paul II. zum Kardinal ernannt wurde – die inhaltlich und sprachlich häufig militanten und suggestiven Appelle, die "Der Weg" enthält. Er warnte zugleich vor der von Escrivá ausgehenden integralistischen und fundamentalistischen Indoktrination und kennzeichnete die von Escrivá gegründete Gemeinschaft, das "Opus Dei", als "die stärkste integralistische Machtballung in der Kirche" (H.U. v. Balthasar, *Integralismus*, in: *Wort und Wahrheit* 18 (1963) 737-744, hier 742). Noch im Jahr 1988 erneuerte v. Balthasar seine Warnung vor diesem Integralismus. Gerade in letzter Zeit haben auch mehrere andere Theologen im deutschsprachigen Raum die Auswirkungen der Mentalität und Spiritualität Escrivás im "Opus Dei" äußerst kritisch beurteilt.

Die Zukunft von Gesellschaft und Christentum hängt wesentlich davon ab, inwieweit es im Raum der Kirche gelingt, Menschenwürde, Toleranz- und Dialogfähigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnungsfähigkeit als christliche Werte anzuerkennen und als christliche Tugenden zu verwirklichen.

Aufwertung des "Opus Dei" gefährdet Einheit in der Kirche

Wir halten es für eine beunruhigende und kirchenpolitisch wie seelsorglich gefährliche Entscheidung, eine derart polarisierende und ausgrenzende Denk- und Handlungsrichtung durch die Seligsprechung ihres Initiators gutzuheißen und zu sakralisieren.

Im Unterschied zu dieser, in solcher Eile betriebenen Seligsprechung war die Vorgeschichte der jüngsten im deutschen Sprachraum besonders beachteten Selig- und Heiligsprechungen wie der von Maximilian Kolbe, Edith Stein, Adolf Kolping, Rupert Mayer, Ulrika Nisch geprägt von einer unangefochtenen Verehrung in weiten Kreisen. Im Wirken dieser Heiligen und Seligen kommt der christliche Dienst am Menschen und das Eintreten für das Reich Gottes in der Nachfolge Jesu Christi vielstimmig zum Ausdruck.

Unserem Eindruck nach wird durch die Seligsprechung des Gründers von "Opus Dei" eine dubiose und undurchsichtige Macht in der Kirche gefördert und die Hirtensorge für die Einheit in Vielfalt vernachlässigt.

Mainz, den 30.11.1991

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen
c/o Fachbereich 01 der Universität
Saarstr. 21
6500 Mainz

**10. Bayreuther Kolloquium zu Problemen der religiösen
Sozialisation über das Thema "Synkretismus"
vom 5.-7. März 1992, Schloß Thurnau**

Veranstalter:

Prof. Dr. Walter Sparr (Lehrstuhl Evangelische Theologie I, Systematische Theologie,

Prof. Dr. Volker Drehsen (Professor für religiöse Sozialisation und Erwachsenenbildung),

beide: Kulturwissenschaftliche Fakultät der Universität Bayreuth.

Tagungsaufgabe:

Interdisziplinäre Erörterung von Erscheinungsbildern, Begriffsbestimmungen und verschiedenen Erklärungsmodellen zum Thema "Synkretismus" in seiner Bedeutung für die Analyse der Religion in modernen Gesellschaftskulturen.

Referate:

- *H.Ch. Brennecke* (Historische Theologie, Erlangen): Frömmigkeits- und kirchengeschichtliche Aspekte zum Synkretismus
- *W. Lipp* (Soziologie, Würzburg): Kultur- bzw. alltagssoziologische Aspekte zum Synkretismus.
- *F. Schweitzer* (Praktische Theologie und Religionspädagogik, Tübingen): Biographisch-psychologische Aspekte zum Synkretismus.
- *F. Stolz* (Religionswissenschaft, Zürich): Religionswissenschaftliche Aspekte zum Synkretismus.
- *F. Wagner* (Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Wien): Philosophisch-geistesgeschichtliche Aspekte zum Synkretismus.

Teilnehmer:

25 eingeladene Fachvertreter aus den Bereichen theologischer, soziologischer, psychologischer, politologischer, ästhetisch-kunsttheoretischer, literaturwissenschaftlicher, (religions-)pädagogischer, volkskundlicher, kultur- und religionswissenschaftlicher Forschung.

**17. Jahrestagung des ArkiF zum Thema "Religion und Kirchen im werdenden Europa"
vom 30. März bis 1. April 1992 in der Evangelisch-lutherischen
Gemeindeakademie
(Rummelsberg 19, 8501 Schwarzenbruck – Tel. 09128/502449)**

Thematische Schwerpunkte:

- Religion und Modernität. Bericht über ein Turiner Forschungsprojekt.
- Wertewandel in Europa. Bericht über eine Umfragestudie.
- Europäismus. Anmerkungen zur Begriffsgeschichte eines Bewußtseinskonstrukts.
- Strategien der römisch-katholischen Kirche auf dem Weg nach Europa.
- Multikulturelles Europa innerhalb der deutschen Gesellschaftskultur.
- Religion und Regionalität. Zur Herausbildung europäischer Teilidentitäten.

Autoren

Dr. Albrecht Beutel, Stauffenbergstr. 12, 7400 Tübingen

PD Dr. Franz-Heinrich Beyer, Universitätsplatz 5, O-2500 Rostock

Pfr. Antonia und Pfr. Henry von Bose, Am Apfelberg 10, 7400 Tübingen

Dr. Hans Martin Dober, Brühlstr. 13, 7320 Göppingen-Faurndau

Prof. Dr. Volker Drehsen, Clemensstr. 39, 7410 Reutlingen

Prof. Dr. Norbert Greinacher, Ahornweg 4, 7400 Tübingen

Albrecht Haizmann, Hintere Grabenstr. 45, 7400 Tübingen

Prof. Dr. Werner Jetter, Im Rotbad 42/1, 7400 Tübingen

Dr. Mauree Kunker-Kenny, Haußerstr. 142, 7400 Tübingen

Albrecht Krämer, Bangertweg 15, 7400 Tübingen-Hagelloch

Dr. Michael Krüggeler, Speicherstr. 23 A, CH-9000 St. Gallen

Prof. Dr. Hans Martin Müller, Kleiststr. 1, 7400 Tübingen

Prof. Dr. Karl Ernst Nipkow, Weiherstr. 49, 7400 Tübingen 9

Prof. Dr. Trutz Rendtorff, Linastr. 2, 8000 München

Prof. Dr. Joachim Scharfenberg, Residenz Königsförde, 2371 Bredenebek

Dr. Friedrich Schweitzer, Neckarhalde 19, 7400 Tübingen

PD Dr. Reinhard Schmidt-Rost, Rohreckweg 20, 7000 Stuttgart 1

Prof. Dr. Wolfgang Steck, Paul Ehrlich-Weg 3, 8000 München 50

Peter Voll, Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, PF 909, CH-9000 St. Gallen

Martin Weeber, Konradstr. 9, 7400 Tübingen

