

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

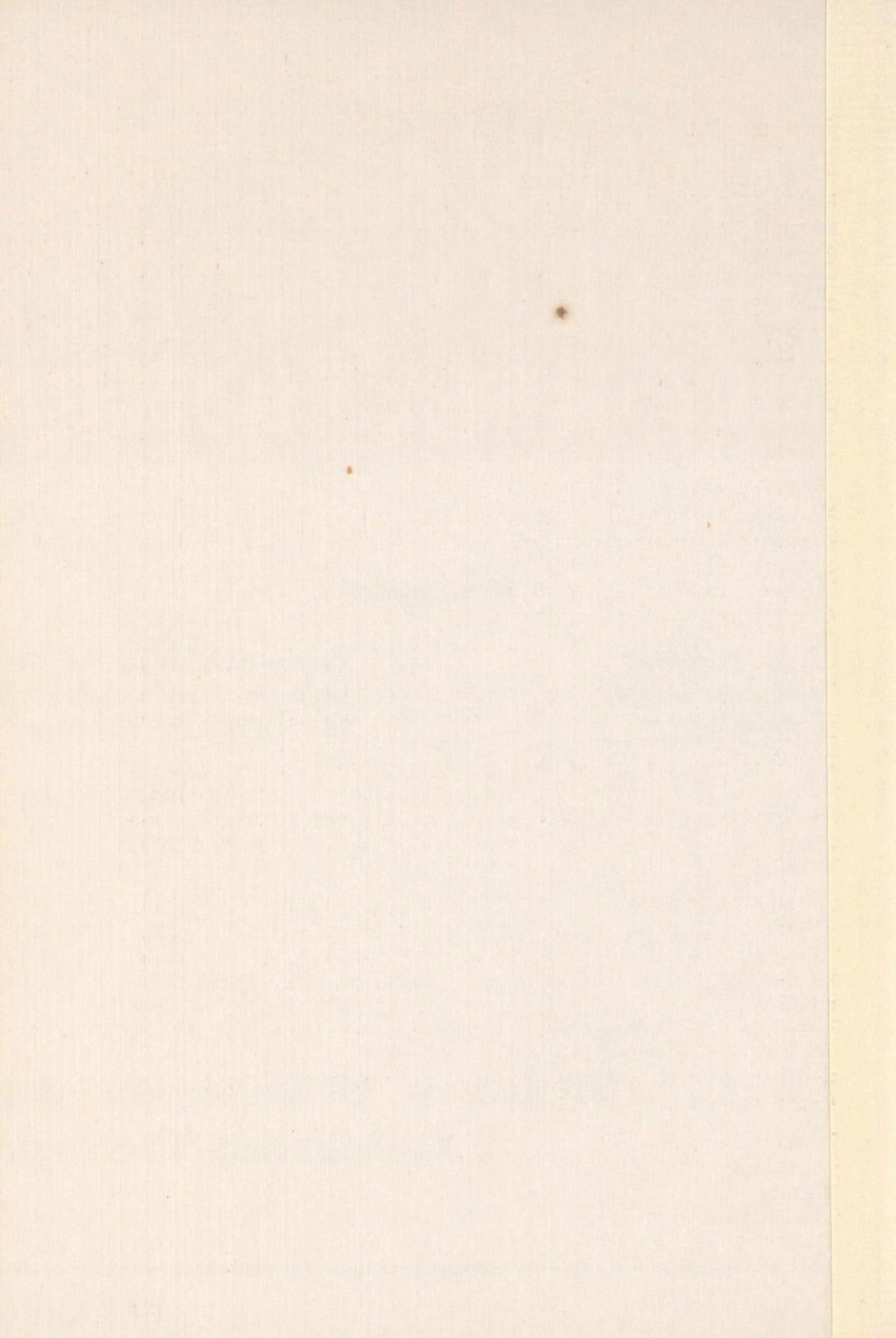
Beirat der Konferenz
der deutschsprachigen
Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theo-
logie der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für Theologie

**C. I. Nitzsch – Grundlegung der
Praktischen Theologie**

20. FEB. 1989

2/1988



Zu diesem Heft

In der Hauptsache ist dieses zweite Heft der Neuen Folge der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN dem Gedenken C.I. Nitzschs anlässlich seines 200. Geburtstags am 21. September 1987 gewidmet. Mit dieser Erinnerung verbindet sich die Sachfrage nach Grund und Einheit der Praktischen Theologie als einer wissenschaftlichen Disziplin innerhalb der modernen, durch Differenzierung und Spezialisierung geprägten Universität. Es lag deshalb nahe, den Vorträgen des Nitzsch-Symposiums eine Teil-Dokumentation der Beiträge anzufügen, die bei der Jahrestagung der Fachgruppe Praktische Theologie der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie in Göttingen zum Thema "Die Einheit der Praktischen Theologie" in das Gespräch eingebracht wurden.

Die Frage nach Grund und Einheit der Praktischen Theologie gewinnt ihre Aktualität nicht allein aus biographischem Anlaß, sie entspricht vielmehr einem Bedürfnis nach Selbstverständigung über die Aufgaben des wissenschaftlichen Gesprächs innerhalb der Praktischen Theologie, einem Orientierungsbedürfnis, das sich in einer stattlichen Zahl von Grundlegungen und Handbüchern aus neuerer Zeit kundtut (vgl. H. Ammer u.a. – DDR-Handbuch –, P. Bloth u.a. – Gütersloh –, Josuttis, Otto, Rössler). Die unüberschaubare Fülle von Konzepten, Modellen und Entwürfen zur Arbeit in Kirche und Gemeinde bzw. im Umkreis neuzeitlichen Christentums legt es nahe, den Stamm genauer zu betrachten, der eine so weitverzweigte Krone tragen soll. Daß die in diesem Heft dokumentierte Suche nach den Wurzeln der Praktischen Theologie den Stamm zur Neigung bringen, wohl gar entwurzeln könnte, ist die Befürchtung der Autoren wie der Gesprächspartner in Bonn und Göttingen nicht, – vielmehr soll die Wurzelpflege der Gesundheit der Früchte dienen.

Mit der Hoffnung, daß die PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN ihren Charakter als ökumenisches Gesprächsforum für praktische Theologie weiter profilieren können, verbindet sich der seitens der Leser mehrfach geäußerte Wunsch nach gegenseitiger Information über Lehr- und Forschungstätigkeit der auf diesem Gebiet tätigen Personen und Institutionen. Nachdem inzwischen seit der letzten ausführlichen Umfrage-Aktion fünf Jahre ins Land gegangen sind, ist es an der Zeit, eine Neuauflage ins Auge zu fassen. Die Redaktion wird diesem Desiderat Heft 1/89 widmen.

R. Schmidt-Rost

Friedrich Wintzer

A.

Einführung zu dem Bonner prakt.-theol. Symposium:
Zur Bedeutung von Carl Immanuel Nitzsch für die Praktische
Theologie und die kirchliche Praxis

”Die Bedeutung von Carl Immanuel Nitzsch für die Praktische Theologie und die kirchliche Praxis”

Die 200. Geburtstagsgedenkfeier von Carl Immanuel Nitzsch,
der am 21. September 1787 in Wittenberg geb. ist Anlaß, mit
einer akademischen Festrede anläßlich des Bonner prakt.-theol.
Symposiums des Mannes zu gedenken, der die erste große Gesamt-
darstellung der Praktischen Theologie verfaßt hat und in seinem kirch-
lichen Wirken maßgeblichen Anteil sowohl an der Ausrichtung des prak-
tisch-theologischen Symposiums als auch an der Erneuerung der Union
zwischen Luther und Calvin in der Rheinischen Provinz als große Lehrer der
Systematischen Theologie und zugleich auf vielen
Feldern der kirchlichen Praxis hat. In seiner Zeit das Ansehen
eines rheinischen Pastors zu genießen.

Ein praktisch-theologisches Symposium
aus Anlaß des 200. Geburtstags
von C.I. Nitzsch
geb. 21. September 1787

Die Bonner Wirkenszeit von Carl Nitzsch begann 1822 und dauerte
ein Vierteljahrhundert. Von 1810-1820 in Wittenberg
im kirchlichen Dienst tätig, wurde er dann als Lehrstätigkeit an
der dortigen Universität tätig. Im Sommer 1821 im WS
1812/13 in Wittenberg, Wittenberg 1820 übernahm er
das Amt eines Propstes und Predigers in Kerberg.

veranstaltet von

der Evangelisch-theologischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

in Bonn

In Bonn übernahm er die Professur für Systematische und
Praktische Theologie an der neugegründeten Rheinischen Friedrich-
Wilhelms-Universität. Zugleich wurde er zum Universitätsprediger er-
nannt und hatte in dieser Eigenschaft im Wechsel mit dem Bonner
evangelischen Gemeindeprediger in der Schloßkirche zu predigen.
Nitzschs gedankenreiche Predigten fanden bald große Resonanz; und
seine homiletischen Erwägungen über die Gemeindepredigt gründeten
auf damit zusammenhängenden Reflexionen und Erfahrungen. Auch
Nitzschs – der Gegenwart zugewandte – Theorie der speziellen Seel-
sorge, deren Titel ”eigenthümlichen Seelensorge” nicht selten miß-
verstanden wurde, basiert auf einer langjährigen seelsorgerlichen Praxis
(vgl. die Beiträge von H. Theunich und R. Schmidt-Rost).

Im Jahre 1827 veröffentlichte C.I. Nitzsch das System der christlichen
Lehre, das als repräsentative Dogmatik der Vermittlungstheologie be-

Friedrich Wintzer

Einführung zu dem Bonner prakt.-theol. Symposium: Zur Bedeutung von Carl Immanuel Nitzsch für die Praktische Theologie und die kirchliche Praxis

Die 200. Wiederkehr des Geburtstages von Carl Immanuel *Nitzsch*, der am 21. September 1787 in Borna geboren wurde, ist Anlaß, mit einer akademischen Feier und einem anschließenden prakt.-theol. Symposium des Mannes zu gedenken, der die erste große Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie verfaßt hat und in seinem kirchlichen Wirken maßgeblichen Anteil sowohl an der Ausformung des presbyterial-synodalen Gedankens als auch an der Festigung der Union zwischen Lutheranern und Reformierten hatte. Der große Lehrer der Systematischen und der Praktischen Theologie war zugleich auf vielen Feldern der Kirchenleitung tätig und hatte in seiner Zeit das Ansehen eines 'rheinischen Kirchenvaters'.

Die *Bonner* Wirksamkeit von C.I. Nitzsch begann 1822 und dauerte ein Vierteljahrhundert. Zuvor war Nitzsch von 1810-1820 in Wittenberg im kirchlichen Dienst tätig, in Verbindung mit einer Lehrtätigkeit an der dortigen Universität. Nachdem die Wittenberger Universität im WS 1812/13 geschlossen worden war, lehrte Nitzsch seit 1817 an dem neugegründeten Predigerseminar in Wittenberg. 1820 übernahm er das Amt eines Propstes und Superintendenten in Kemberg.

In Bonn übernahm Nitzsch 1822 den Lehrstuhl für Systematische und Praktische Theologie an der neugegründeten Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität. Zugleich wurde er zum Universitätsprediger ernannt und hatte in dieser Eigenschaft im Wechsel mit dem Bonner evangelischen Gemeindepfarrer in der Schloßkirche zu predigen. Nitzschs gedankenreiche Predigten fanden bald große Resonanz; und seine homiletischen Erwägungen über die *Gemeindepredigt* gründen auf damit zusammenhängenden Reflexionen und Erfahrungen. Auch Nitzschs – der Gegenwart zugewandte – Theorie der *speziellen Seelsorge*, deren Titel "eigenthümlichen Seelenpflege" nicht selten mißverstanden wurde, basiert auf einer langjährigen seelsorgerlichen Praxis (vgl. die Beiträge von H. Theurich und R. Schmidt-Rost).

Im Jahre 1827 veröffentlichte C.I. Nitzsch das System der christlichen Lehre, das als repräsentative Dogmatik der Vermittlungstheologie bis

1851 in 6 Auflagen erschien. – Im Rahmen seiner weitreichenden kirchlichen Tätigkeit wurde Nitzsch im Jahr 1838 zum Vizepräsidenten der rheinischen Provinzialsynode gewählt. In vielen Aufsätzen und Abhandlungen setzte er sich für die Presbyterial- und Synodalverfassung ein, weil er der Ansicht war, daß die *Kirche 'aus sich selbst' gestalten* solle. Die Mitbeteiligung der Gemeinde an der Gestaltung der kirchlichen Praxis und an der 'kirchlichen Ausübung des Christentums' war für ihn deshalb unverzichtbar (vgl. das Referat von J. Mehlhausen).

Den wissenschaftlichen Hauptertrag der Bonner Tätigkeit von C.I. Nitzsch bilden die ersten beiden Bände der dreibändigen Praktischen Theologie (1847-1867), die in den Jahren 1847 und 1848 in Bonn bei Adolph Marcus erschienen sind. Nitzsch nimmt Schleiermachers These auf, daß die Kirchenleitung mittelbar die methodische Perspektive der Theologie bilde und die Reflexion des kirchenleitenden Handelns (auf allen Ebenen) unmittelbar die Aufgabe der Praktischen Theologie sei. Die pfarrerorientierte Ausrichtung der herkömmlichen Pastoraltheologie wird durch eine umfassende Gesamtheorie des kirchlichen Handelns abgelöst. Nitzsch polemisiert dagegen, daß "die kirchliche Tätigkeit ausschließlich im Pastor angeschaut" werde. Die Stellung des Pfarrers erscheine oft als "eine verlassene, den Gesetzen und Behörden gegenüber leidentliche; oft weiß man gar nicht, wo er herkommt und wozu er da ist; herausgerissen aus den Bedingungen seines Daseins und Wirkens soll er dennoch gleichsam für alles stehen; er ist die Kirche und doch nicht; so muß er denn destomehr entweder die Moral und Ascetik hineingestoßen, oder theologisch ausgebaut werden, oder raffinieren und sinnen, wie er es recht klug anstelle, oder aber sonst lernen, wie er es sich bequem mache und durchkomme ... Wie ihm Älteste und Diakonen, wie ihm Synoden, Consistorien, Bischöfe etc. vor oder nach arbeiten, was Theologen und Facultäten für ihn tun oder in der Kirche bedeuten sollen, wird in keinen Betracht genommen." (Prakt. Theologie, Bd. 1, S. 102) Die gesamte 'kirchliche Ausübung des Christentums' bildet deshalb den Problembereich der Praktischen Theologie (vgl. den Beitrag von V. Drehsen). Nitzsch urteilt, daß sie nur auf diese Weise zum selbständigen Urteil und Handeln anleiten könne.

Es ist das Verdienst von C.I. Nitzsch, daß er in bezug auf die an den theologischen Fakultäten sich formierende Praktische Theologie im vorigen Jahrhundert Wege gewiesen hat, die zur Vermeidung der Irrwege des Dogmatismus und des Pragmatismus beitragen konnten. Nitzsch hat seinem dreibändigen Werk der Praktischen Theologie eine weit gefaßte ekklesiologische Grundlegung vorangestellt, die er mit sozialwissenschaftlichen Fragestellungen verbunden hat, um die 'gegenwärtigen Verhältnisse kirchlichen Lebens' in den Blick zu bekommen und die grundsätzlichen Einsichten und erfahrungsbezogenen Aspekte kritisch miteinander vermitteln zu können. Diese Grundproble-

me haben Nitzsch dann auch in Berlin weiter beschäftigt (vgl. den Beitrag von E. Winkler).

Grundsätzlich hat Nitzsch die Notwendigkeit aufgewiesen, systematisch-theologische, erfahrungswissenschaftliche und historische Fragestellungen in der Praktischen Theologie und in der kirchlichen Praxis aufeinander zu beziehen. Otto Baumgarten, einer der Vertreter der sog. 'modernen' Praktischen Theologie, hat um die Jahrhundertwende deshalb Nitzschs Praktische Theologie am Beispiel der Homiletik gerühmt und geurteilt: "Wir Dozenten leben (von dieser Theorie) und setzen die große, feingeprägte Goldmünze in kleine Scheidemünzen um" (Leitfaden der Homiletik 1899, S. 5).

"Eine Kirche gedeiht in derselben Proportion, in welcher die Glieder derselben zur Thätigkeit kommen. Mit dieser das Nachdenkens werthen Sentenz hat Carl Immanuel Nitzsch am 11. August 1848 vor dem Plenum der ersten Evangelischen Generalsynode in Berlin seine Parallele für das Recht der Gemeinde begründet. Dabei ging es ihm näherhin darum, die Mitwirkung der Ortsgemeinde an der gesamt-kirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung institutionell zu sichern.

Die Verfassung der Kirche und ihre Verwaltung dürften der einzelnen Gemeinde nicht bloß die "Effluenz von einer Centralgewalt" entgegenstehen. Dabei sei es prinzipiell nur von untergeordneter Bedeutung, ob sich die "Centralgewalt" theologisch als das iure divino legitimierte Leitungsrecht eines monokratischen Episkopats verstehe oder im territorialistischen System als die unbegrenzte Vollmacht des Landesherren über sein Territorium, in der die Kirchendinge geistlicher und weltlicher Art eingeschlossen seien. Der Grundsatz eines solchen "Rechts der Gemeinde" zur Mitwirkung am Kirchenregiment werde schon in den lutherischen Bekenntnisschriften ausgesprochen, und dieses Recht sei gegenwärtig so dringlich zu fordern, weil "Agitationen" gegen das derzeit herrschende Kirchenregiment dann aufhören würden, "wenn der Presbyter sich als Glied eines geordneten Ganzen wisse", an dessen Gestaltung er beteiligt sei.

Wie kühn ein solches Plädoyer für das "Recht der Gemeinde" im Jahre 1848 war und welchen Mißverständnissen es sich aussetzte, mag die Kritik der "Evangelischen Kirchenzeitung" Ernst Wilhelm Hengstenbergs zeigen. Dort schreibt im Oktober 1848 ein Korrespondent zu den Verfassungsverhandlungen der Generalsynode: "Wir erinnern daran, daß jede Modifikation der Verfassung, welche das Kirchenregiment den Gemeinden ... d. h. der Menge, ganz oder Theilweise in die Hände gibt –, denen, welche nicht dem Herrn und Seinen Gliedern dienen, sondern auch mitreden wollen, – jede Modifikation, welche das dem innersten Wesen der Kirche widersprechende Princip von Unten feststellt oder stärkt, im Gegensatz des 'göttlichen' Princips von oben, – daß jede solche Modifikation das Recht und die Frei-

Joachim Mehlhausen

Das Recht der Gemeinde.

Carl Immanuel Nitzschs Betrag zur Reform der evangelischen Kirchenverfassung*

"Eine Kirche gedeiht in derselben Proportion, in welcher die Glieder derselben zur Thätigkeit kommen." Mit dieser des Nachdenkens werthen Sentenz hat Carl Immanuel Nitzsch am 11. August 1846 vor dem Plenum der ersten Evangelischen Generalsynode in Berlin seine Parteinahme für das 'Recht der Gemeinde' begründet. Dabei ging es ihm näherhin darum, die Mitwirkung der Ortsgemeinde an der gesamtkirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung institutionell zu sichern.

Die Verfassung der Kirche und ihre Verwaltung dürften der einzelnen Gemeinde nicht bloß als "Effluenz von einer Centralgewalt" entgentreten. Dabei sei es prinzipiell nur von untergeordneter Bedeutung, ob sich die "Centralgewalt" theologisch als das iure divino legitimierte Leitungsrecht eines monokratischen Episkopats verstehe oder im territorialistischen System als die unbegrenzte Vollmacht des Landesherrn über sein Territorium, in der die Kirchendinge geistlicher und weltlicher Art eingeschlossen seien. Der Grundsatz eines solchen 'Rechts der Gemeinde' zur Mitwirkung am Kirchenregiment werde schon in den lutherischen Bekenntnisschriften ausgesprochen; und dieses Recht sei gegenwärtig so dringlich zu fordern, weil "Agitationen" gegen das derzeit herrschende Kirchenregiment dann aufhören würden, "wenn der Presbyter sich als Glied eines geordneten Ganzen wisse", an dessen Gestaltung er beteiligt sei.

Wie kühn ein solches Plädoyer für das 'Recht der Gemeinde' im Jahre 1846 war und welchen Mißverständnissen es sich aussetzte, mag die Kritik der "Evangelischen Kirchenzeitung" Ernst Wilhelm Hengstenbergs zeigen. Dort schreibt im Oktober 1846 ein Korrespondent zu den Verfassungsverhandlungen der Generalsynode: "Wir erinnern daran, daß jede Modifikation der Verfassung, welche das Kirchenregiment den Gemeinden ... d.i. der Menge, ganz oder theilweise in die Hände gibt –, denen, welche nicht dem Herrn und Seinen Gliedern dienen, sondern 'auch mitreden' wollen, – jede Modifikation, welche das dem innersten Wesen der Kirche widersprechende Princip 'von unten' feststellt oder stärkt, im Gegensatz des 'gottmenschlichen' Princip 'von oben' – daß jede solche Modifikation das Recht und die Frei-

heit der Kirche gefährdet und ihre Geistesschätze dem Despotismus des Fleisches bloßstellt."

Hengstenberg sagte es dann im Neujahrsgruß 1847 seinen Lesern noch unverblümt: Die Repräsentanten der presbyterial-synodalen Verfassung in den westlichen Provinzen seien voller Vorliebe für ihre provinzielle Partikularität und eifrig, "auch die übrigen Provinzen mit ihr zu beglücken"; zugleich seien sie unfähig, "sich auch nur denkend in das Wesen einer anderen Verfassung zu versenken". Um den "Kern" dieser Theologen aus dem Rheinland und aus Westfalen bilde sich eine "Schale" von solchen Zeitgenossen, "welche in der mehr und mehr zur demokratischen umzubildenden presbyterianischen Verfassung ein Mittel zur Realisierung ihrer liberalen Tendenzen, zur Beseitigung des 'gouvernementalen Regiments' und zugleich des Bekenntnisses der Kirche erblicken".

Der Jubilar Carl Immanuel Nitzsch soll in dieser Stunde dadurch geehrt werden, daß wir seinen derart gefährlichen Überlegungen zur Kirchenverfassung aufmerksames Gehör schenken. Dabei sei gleich zu Beginn gesagt, daß Nitzsch keineswegs aus liberalen Tendenzen heraus den Hauptsatz seines Kirchenverfassungsprogramms entwickelt hat. Auch eine Abschaffung des Landesherrlichen Kirchenregiments lag ihm 1846 nicht im Sinn. Es waren zuallererst theologische Erwägungen, die ihn zum Anwalt des Rechtes der Gemeinde machten.

Es ist bekannt, daß Nitzsch die Ekklesiologie zum zentralen Thema der Praktischen Theologie gemacht hat. Schon Wilhelm Dilthey hat präzise beschrieben, wie Nitzsch als erster das Programm Schleiermachers ausgeführt hat, indem er alle wesentlichen 'Funktionen und Lebenstätigkeiten der Kirche' aus ihrem 'urbildlichen Begriff' entfaltete. Dies sei hier nicht noch einmal in abstracto wiederholt. Ich will Ihnen vielmehr in einem kleinen Ausschnitt den handelnden Kirchenmann Carl Immanuel Nitzsch vor Augen führen, wie er im Widerstreit der theologischen Richtungen seiner Zeit zu wirken bemüht war. Nitzsch ist während seines langen Berufslebens nie ausschließlich Universitätstheologe gewesen. Von den Wittenberger Anfängen bis zu den letzten Lebensjahren in Berlin hat er neben der akademischen Lehrtätigkeit immer auch kirchliche Leitungämter innegehabt: Als Propst und Superintendent in Wittenberg; als Deputierter der rheinischen Provinzialsynode und deren Assessor (Vize-Präses); als Mitglied der Generalsynode von 1846 und dann als Berater des Berliner Oberkonsistoriums und schließlich auf der einflußreichen Stelle des Propstes zu St. Nicolai in Berlin und als Superintendent für die Hälfte der Berliner Pfarrerschaft.

In allen diesen Funktionen hat Nitzsch unermüdlich an Kirchenverfassungsfragen gearbeitet. Zahlreiche Referate und Gutachten aus seiner Feder liegen gedruckt vor. Das ungedruckte Material ist erst kürzlich

neu gesichtet worden (Volker Drehsen), aber im Blick auf unsere besondere Fragestellung noch weithin unerschlossen. Lebendig und aussagekräftig wird dies alles aber erst, wenn man es hineinstellt in den Kontext seiner Zeit, in das Stimmengewirr und die Problemvielfalt der damaligen Tage.

Wir blicken auf die Generalsynode des Jahres 1846. Selten ist in neuerer Zeit eine große Kirchenversammlung mit so viel Hoffnung auf Erneuerung begonnen worden. Selten hat man mit solcher Konzentration des dialogischen Bemühens um Konsensfindung die großen innerkirchlichen Probleme der eigenen Zeit zu lösen versucht. Und wohl fast nie in der Geschichte der Kirche haben die Ergebnisse einer Synode so lange in den Akten schlummern müssen, bis sie in ein neues kirchliches Verfassungsrecht eingehen konnten.

König Friedrich Wilhelm IV. hatte sich gleich nach der Thronbesteigung im Jahre 1840 daran gemacht, die von seinem Vater hinterlassenen ungelösten kirchlichen Probleme aufzuarbeiten. Zunächst legte er den von Friedrich Wilhelm III. mit viel Härte geführten Kampf gegen die Alt-Lutheraner und die rationalistischen "Lichtfreunde" bei. Die von Friedrich Wilhelm IV. dabei geübte Toleranz war nicht – wie manche Zeitgenossen es deuteten – Ausfluß einer liberalen Gesinnung; der König wollte die Landeskirche vielmehr von Elementen des Unglaubens reinigen, damit die 'Gläubigen unzweideutiger beieinander' wären. Sodann wandte sich Friedrich Wilhelm IV. den beiden wichtigsten offenen Fragen innerhalb der preußischen Landeskirche zu: Union und Kirchenverfassung. Eine organische innere Verbindung der beiden westlichen Provinzen mit den sechs älteren östlichen Provinzen des Landes war nur möglich, wenn hier Fortschritte erzielt werden konnte.

Zunächst wurden für die östlichen Provinzen Kreissynoden der Pfarrer einberufen, aus denen 1844 die hauptsächlich von den Superintendenten gebildeten Provinzialsynoden hervorgingen. Auf ihnen konnte in freier Beratung über alle 'gegenwärtigen Bedürfnisse' der Kirche gesprochen werden. Die auf diese Weise erhobenen Zustandsberichte aus den einzelnen Provinzen sind später im Ministerium der Geistlichen Angelegenheiten zu sieben "Denkschriften" ausgearbeitet worden. Das gesamte Material wurde schließlich der 1846 nach Berlin einberufenen ersten Evangelischen Generalsynode vorgelegt.

Die Generalsynode tagte vom 2. Juni (Pfingsten) bis zum 29. August 1846 in 56 Sitzungen in der Kapelle des Berliner Schlosses. Vorsitzender der Synode war als Vertreter des Landesherrn Kultusminister Friedrich von Eichhorn. Insgesamt setzte sich die Synode aus 38 Laien und 37 Geistlichen zusammen, die der König berufen hatte. Die Synode war also eine Versammlung von Vertrauensmännern des Kirchenregiments, eine Notablenversammlung, in der allerdings die verschiedenen Richtungen der damaligen preußischen Landeskirche

ziemlich gleichmäßig vertreten waren. Als Exponenten der konservativen Richtung nahmen der Jurist Friedrich Julius Stahl und der sächsische Konsistorialpräsident Carl Friedrich Göschel an der Synode teil. Den linken Flügel repräsentierte der Berliner Oberbürgermeister Heinrich Wilhelm Krausnick. Auf den Einwand, mit dieser einen Person sei "die Religion des Berliner Magistrats" auf der Synode nur sehr schwach vertreten, entgegnete Hengstenbergs Kirchenzeitung: "Dies erinnert an jenes Mädchen, welches wir auf den Vorwurf, daß sie ein uneheliches Kind habe, erwiderte: es sey ja nur ein ganz kleines Kind."

Die größte Fraktion der Generalsynode setzte sich aus Vertretern der im weitesten Sinne von Schleiermacher herkommenden Vermittlungstheologen. Hier sind allerdings genauere Differenzierungen vorzunehmen, als dies gemeinhin geschieht. So klagte Nitzsch über die "etwas excentrischen Schleiermacherianer", die ihm das Leben ebenso schwer machten, wie die "Strenggläubigen"; er meint wohl vor allem August Twesten, den Nachfolger auf Schleiermachers Berliner Lehrstuhl. Nitzsch war nicht als Bonner Professor, sondern als Assessor der rheinischen Provinzialsynode und als Oberkonsistorialrat in die Generalsynode berufen worden. Er galt von Anfang an als Wortführer der theologisch wie kirchenpolitisch vermittelten Richtung. Diese Rolle nahm er bewußt an, klagte aber in seinen Briefen oft über die schwierige "Stellung zwischen den Parteien". Stützen konnte er sich auf seinen Bonner Fakultätskollegen Karl Heinrich Sack, auf Julius Müller aus Halle sowie auf den Königsberger Kollegen Isaak August Dorner. Vorzüglich war auch die Beziehung zu dem Konsynodalen Moritz August von Bethmann-Hollweg, dem damaligen Bonner Universitätskurator. Nitzsch hat diesem bedeutenden liberal-konservativen Politiker zwanzig Jahre später den letzten Band seiner Praktischen Theologie mit den Ausführungen zur evangelischen Kirchenordnung gewidmet.

Je länger die Synode dauerte, desto stärker wurden jedoch die Anfeindungen, denen Nitzsch in aller Öffentlichkeit ausgesetzt war. An seine Frau schrieb er: "Manche von denen, dir mir sonst die ganze Hand gaben, geben mir jetzt kaum zwei Finger". Aber er fügte hinzu: "Mein Gewissen ist ruhig; ich habe mich frei und ganz ausgesprochen und muß bei dem bleiben mein Leben lang".

Nitzsch war auf Vorschlag der rheinischen Synodalvertreter in die erste Kommission der Synode gewählt worden, in der die "Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnisschriften" und Grundsatzfragen der Union zu behandeln waren. Innerhalb dieser Kommission wurde er zum Referenten bestimmt, und auf ihm lag nun die Hauptlast der Vorbereitung und Präsentation des Gutachtens zur Frage eines Unionsbekenntnisses. Was Nitzsch hier in zahlreichen Kommissionssitzungen und auf 23 Plenarsitzungen an intensiver argumentativer theo-

logischer Arbeit geleistet hat, ist zwar in Umrissen bekannt, es verdiente jedoch noch unbedingt der in die Quellen eindringenden Analyse und Darstellung.

Zum Thema "Union" war die Synode auf ihrer 35. Sitzung zu einem Zwischenergebnis gelangt. Nun konnte die zweite Hauptthematik in Angriff genommen werden. Am 6. August eröffnete Friedrich Julius Stahl als Referent der zuständigen Synodalkommission die Verhandlungen über die Frage der Kirchenverfassung. Hier ging es um die Grundsatzfrage, ob und wie die in den westlichen Provinzen seit 1835 sanktionierte Presbyterialverfassung auch in den östlichen Provinzen eingeführt werden sollte. Die vorbereitende Synodalkommission hatte ein kompliziert gegliedertes, umfangreiches Gutachten erstellt, das neben einem Kirchenverfassungsentwurf "Hauptsätze", "Grundzüge" und "Motive" der Entscheidung enthielt. Im Kern der Sache lief alles darauf hin, daß in den östlichen Provinzen die Konsistorialverfassung beizubehalten sei; presbyteriale und synodale Einrichtungen seien lediglich nebenher auszubilden. Dieses vielschichtige und uneinheitliche Gutachten war ein Spiegelbild der kontroversen Gesprächssituation im Ausschuß. – Überraschenderweise folgte Stahl bei seinem Plenumsvortrag nicht dem von der Geschäftsordnung der Synode vorgeschriebenen Verfahren. Er gab keine Einführung in das gedruckt vorliegende Gutachten; Stahl hielt es vielmehr für angemessen, seine 'persönliche Auffassung' mitzuteilen. Das Gutachten hätten die Synodalen ja bereits studieren können. Nach dieser ungewöhnlichen Einleitung entwickelte Stahl zunächst einen kirchenrechtsgeschichtlichen Rückblick auf das Territorialsystem und das Kollegialsystem. Sodann ging er mit unverstellter Offenheit zur Kritik am System einer presbyterial-synodalen Kirchenordnung über. Diese sei zwar eine 'edle Gestaltung tiefen christlichen Sinnes', sie bilde aber 'nur eine Seite des Kirchenwesens' aus, nämlich die der Gemeinde. Schon die ständigen Wahlen in der Kirche und der durch sie bedingte 'unausgesetzte Wechsel' seien etwas, das es vor Calvin in der Kirche nie gegeben habe. Dem Presbyterialsystem fehle die 'Spitze der Festigkeit, die einheitliche Macht'. Hinzu müsse aber noch ein 'ethischer Gesichtspunkt' der Kritik kommen: Seit der Französischen Revolution sei 'ein Umschwung der Ideen eingetreten'. "Während die Entwicklung eine Zeitlang auf individuelle Freiheit allein, auf die Macht der Gemeinde gegangen ist, so geht sie nun auf Anerkennung eines Höhergegebenen, auf historische Continuität, auf Anerkennung menschlicher Obern, die über uns gesetzt sind."

Deutlicher konnte man den Geist der Restauration im Vormärz wohl kaum in Worte bringen! Nun war der Stahl'sche Dualismus von Kirche und Gemeinde seit 1840 allgemein bekannt. In seiner "Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten" hatte Stahl die Kirche als transpersonale, theonome Heilsanstalt beschrieben, die jenseits

des konstituierenden Willens der Individuen von Christus selbst gestiftet sei. Die Gemeinde ist für ihn hingegen bloß eine soziologisch in Erscheinung tretende Gruppe gläubiger Personen, der alles objektiv-Institutionelle fehlt. "Die Menschen werden Anhänger der Kirche nicht dadurch, daß sie dieselbe errichten, sondern dadurch, daß die in dieselbe berufen und aufgenommen werden."

Es konnte keine Überraschung sein, daß Stahl diese seine Position vor der Generalsynode äußerte. Aber es war zumindest befremdlich, daß er ein Kommissionsreferat dazu nutzte, die Konsequenzen seiner Kirchenrechtstheorie so brüsk zum Ausdruck zu bringen. Das presbyterial-synodale System wurde als Zeitströmung eines weiterwirkenden Kollegialismus denunziert. Stahls Referat enthielt aber noch eine zweite Eigenmächtigkeit, die weit wirkende Folgen haben sollte. Gegen Schluß seines Vortrags nannte er öffentlich die Gründe, warum die Kommission es nicht für angebracht gehalten habe, von einem 'Vorbilde apostolischer Kirchenverfassung' auszugehen. Eine apostolische Kirchenverfassung sei ein Ideal, in das jeder hineintrage, was ihm wichtig erscheine. Neues, Schöpferisches hervorzubringen sei nicht von dem Willen der Menschen abhängig. Die Kirchenverfassung sei immer nur dann schöpferisch, wenn sie einer neuen Lebensregelung in der Kirche zu Hilfe komme; eine solche neue Lebensregelung habe man aber nicht entdecken können.

Jeder der anwesenden 66 Synodalen wußte, gegen wen diese Worte gerichtet waren. König Friedrich Wilhelm IV. hatte die Synodalen am 11. Juni feierlich empfangen und ihnen in einer Stegreifrede das eigene Konzept einer Kirchenverfassung vorgetragen, so wie er es ein Jahr später in seinem berühmten "Sommernachtstraum" dem Freunde Bunsen anvertrauen sollte. Der königliche Laientheologe sehnte sich aufrichtig nach dem Augenblick, "wo ich dem Gräuel des Landesherrlichen Episkopats widersagen kann, wie dem Satan in der Taufe". Die Frage, um die sein ernstes Nachdenken kreiste, lautete: Wo finde ich die "rechten Hände", in die ich dieses "Lehen" zurückgeben kann? Fast alle Synodalen – auch Stahl – hatten das Verfassungsproblem historisch-genetisch durchdacht und seine Lösung in einer so oder so auf die Zeitumstände zugeschnittenen Restauration der Kirchenrechtslehren des 17. Jahrhunderts gesucht. Friedrich Wilhelm IV. hingegen hoffte auf einen die gesamte Kirchenverfassungsgeschichte des Protestantismus ignorierenden und überspringenden revolutionären Neuanfang unmittelbar bei der "apostolischen" Zeit. Und so beschwor er die Synodalen, weiträumig zu denken und zu konzipieren und nicht "innerhalb der engen Schranken unseres Landes, ja unseres Bekenntnisses stehen" zu bleiben. "Vernehmen Sie darum den Ruf an uns, daß wir uns in apostolischer Kraft erheben und gestalten ... Das ist bei mir keine leere Phrase, sondern ein Wort aus der in mir lebendig gewordenen Anschauung der Gesamtgeschich-

te christlicher Kirche." Und der König fügte den Satz hinzu: "Dies ist der einzige Maßstab, mit dem ich Ihre Arbeiten messen werde."

Daß ausgerechnet der hochkonservative Friedrich Julius Stahl im ersten Redebeitrag einer sich noch über 16 Sitzungen hinziehenden Verfassungsdebatte den Denkanstoß des Königs so kühl und pragmatisch argumentierend vom Verhandlungstisch gefegt hatte, zeigt, wie wenig Rückhalt, ja Respekt, der König bei seinen orthodoxen Parteigängern genoß. Im Grunde war nach Stahls Rede über das Schicksal der Synodalbeschlüsse bereits entschieden. Der König würde später so verfahren, wie er es angekündigt hat: "Fällt das Ergebnis der Synode ungünstig aus, so macht man sein Buch zu und alles bleibt, wie es war".

Erst vor dem bislang geschilderten Hintergrund wird deutlich, welchen besonderen Beitrag Nitzsch auf der Berliner Generalsynode geleistet hat. Zunächst war es ihm zu verdanken, daß die Polarisierung nicht zum Eklat wurde. Nachdem acht Synodale in heftigen Redebeiträgen gegen Stahls Position Front gemacht hatten, brachte Nitzsch einen besonnenen Abänderungsantrag ein, der das 'Recht der Gemeinde' bei der Gesetzgebung und Verwaltung sichern sollte. Es komme darauf an, von der Gemeinde aus das Verfassungsproblem zu entwickeln und die bestehenden konsistorialen Einrichtungen mit der presbyterial-synodalen Ordnung zu vereinen. Nitzsch war klug genug, nicht die Fehler von Vize-Generalsuperintendent Küpper aus Koblenz und Bischof Roß aus Westfalen zu wiederholen, die mit begeisterter Beschreibung der rheinisch-westfälischen Ordnung für diese Verfassungsform zu werben versuchten. Beide erreichten nur, daß sich immer wieder Synodale zu Worte meldeten, die äußerst mißliche Details über die rheinisch-westfälischen Zustände zu berichten wußten. Nitzsch argumentierte weder historisch noch juristisch und schon gar nicht deskriptiv. Er begnügte sich mit dem einen, allerdings beharrlich variierten theologischen Grundsatz, daß kirchliche Ordnungsfragen vom Recht und Anspruch der Gemeinde her durchdacht werden müssen. Diesen einen Grundsatz wiederum verdankte er der von ihm so genannten "logischen Analysis des Kirchenbegriffs". Vermutlich ist es Nitzsch gar nicht bewußt gewesen, daß er mit diesem Ansatz den Vorstellungen seines theologisch gebildeten Königs am weitesten entgegenkam. Denn darum sollte sich nach Friedrich Wilhelms Wunsch die Synode ja bemühen: Einen neuen biblisch-theologischen Denkanstoß für die Verfassungsfrage zu finden, der sich von allen historisierenden Verfassungstheorien souverän löste.

Die Synode hat vier Tage lang über die Grundsatzfrage debattiert. Nitzsch erlebte die Genugtuung, daß bei der Schlußabstimmung 42 Synodale für seinen nur geringfügig geänderten Beschlußantrag stimmten, während der Kommissionsentwurf nur 19 Stimmen erhielt.

Auch bei weiteren Einzelheiten setzte sich Nitzsch erfolgreich für das 'Recht der Gemeinde' ein; so etwa, daß die Presbyter-Wahllisten nicht vom Konsistorium aufzustellen seien, sondern von den Gemeinden selber zusammengestellt werden durften.

Die Beratungsergebnisse der Berliner Generalsynode von 1846 blieben zunächst ohne jede Folge. Die vorgeschlagene Durchdringung der Konsistorialverfassung durch das presbyterial-synodale Prinzip wurde nicht eingeleitet. Der König ließ keinen Beschluß ausführen. Die Ereignisse des Jahres 1848, die Thronbesteigung Wilhelms I. und die völlig neuen Prinzipien und Probleme der preußischen Kirchenpolitik in der Bismarck-Ära schienen sogar die Spuren dieser großen und bedeutenden Versammlung endgültig zu verwehen. Aber der theologische Grundgedanke von Carl Immanuel Nitzsch, daß Kirchenordnung sich an der Gemeinde und ihrem Recht orientieren müsse und in allen Einzelheiten organisch aus diesem Zentrum zu entfalten sei, hat Bestand gehabt. Es kann hier nicht im einzelnen dargelegt werden, auf welchen Vermittlungswegen das Konzept von Nitzsch Eingang in die Generalsynodalordnung von 1876 gefunden hat und wie es weiterwirkte in den Verfassungsneubildungen der 20er Jahre unseres Jahrhunderts bis in die Gegenwart hinein. Wenn in unserer derzeitigen rheinischen Kirchenordnung schon von den Grundartikeln her der Aufbau des Ganzen theologisch an der Ortsgemeinde orientiert ist, dann haben wir eine Verwirklichung dessen vor uns, wofür Nitzsch 1846 sich erstmals eingesetzt hatte.

Nitzsch begann im Jahr der Berliner Generalsynode mit der Arbeit an dem dritten und letzten Teil seiner Praktischen Theologie, der die Lehre von der Kirchenordnung enthält. Erst ein Jahr vor seinem Tode konnte der Vielbeschäftigte dies Werk abschließen. So ist endlich ein altersweises Buch entstanden, das die 1846 noch thetisch behauptete Grundlegung und Einteilung der evangelischen Kirchenordnung "aus der logischen Analysis des Kirchenbegriffs von Anfang bis Ende" durchgeführt.

Ganz am Schluß, in einem 723. Paragraphen des Gesamtwerks, hat Nitzsch dann seine "Grundsätze" noch einmal gebündelt. Er beginnt mit dem getauften Kind und sagt: Jedes Christenkind habe das Recht, um des Reiches Gottes willen Mitglied der Gemeinde Christi zu werden, mithin auch, durch Stufen des Unterrichts, der Erziehung und Einsegnung zur Mündigkeit als Communicant hinauf zu kommen. Dieser selbstverständliche Anspruch definiert die Amtsaufgaben und legt zugleich die Umrisse der zu bildenden Ordnung fest. Überall dort, wo in bewußter und anerkannter Abhängigkeit vom Worte Gottes nach den Grundsätzen der Reformation "das ordentliche Predigtamt, das Gemeindegebet, das zweifache Sakrament, die Sonntagsfeier, die Kat-

echese und Seelsorge mit Armenpflege auf stätige Weise ausgeübt" wird, ist Kirchengewalt "in der Vollmacht einer haushaltenden und ordnenden Thätigkeit" vorhanden. Die Ordnung tritt nicht von außen hinzu, sondern sie ist – wie es in einer schönen Studie von Günther Holstein über Nitzsch heißt – "dem Leben der Gemeinde in gewisser Weise eingeboren". Zugleich erhält die Kirchenordnung eine lebendige Beweglichkeit. Sie kann und darf "dem Veränderlichen im Dasein der Gemeinde" folgen; denn sie ist Recht, also Befugnis zu handeln, und nicht Gesetz. Nitzsch wußte, daß er mit seinem Konzept ganz dicht bei den frühen Ordnungsentwürfen der Reformation stand. Etwa der Homberger Synode oder den frühesten Ordnungsratschlägen Luthers, vor dem Bauernkrieg und den Visitationserfahrungen des Jahres 1527, die beide für die problematische Entwicklung des evangelischen Kirchenrechts so einschneidende Bedeutung hatten.

Was in der Frühzeit der Reformation nicht gelungen war, sieht Nitzsch deutlich. Die Einzelgemeinde muß zum freiwilligen Verzicht auf Teile des ihr zustehenden Rechts bereit sein und diese in einem übergeordneten Rechtskreis einbringen. In der Reformationszeit habe man dem Landesherrn diese Rechte übertragen, weil in der Krisensituation nach 1525/27 nur "vom Staate die Mittel gewonnen" werden konnten, "der Bewegung Beruhigung zu verschaffen". Im hohen Alter spricht Nitzsch das aus, was er 1846 noch längst nicht sagen konnte: Das Summepiskopat sei eine ihrem Ende entgegengehende geschichtliche Kirchenverfassungsform!

Warum aber sind übergeordnete kirchliche Rechtskreise, also größere kirchliche Verbände bis hin zur Landeskirche, in der Gegenwart überhaupt noch notwendig? Ohne Schleiermacher zu zitieren gibt Nitzsch eine ebenso schlichte wie plausible Antwort, die den Grundgedanken der Paragraphen 323 bis 325 von Schleiermachers "Kurzer Darstellung" weiterbildet. Es geht um das Predigtamt. Dieses wäre ohne die Vermittlung einer möglichst umfassenden theologischen Bildung in der Gefahr, "dem einseitigen Prophetismus anheimzufallen". In der einzelnen Gemeinde würde die Theologenausbildung verengt und bald verkümmern. Die Gemeinde würde sich selber schaden, wenn sie ihr Recht ausgerechnet an dieser Stelle einklagte. Letztlich sind es die impliziten Forderungen von Artikel 7 der Confessio Augustana (pure docetur – recte administrantur), die den möglichst umfassenden Zusammenschluß von reformatorischen Gemeinden zu Gemeindeverbänden und Landeskirchen notwendig machen. Die Gemeinde gibt ihr zustehende Rechte freiwillig ab, um das "geordnete Predigtamt" zu erhalten! Die einzige Bedingung, die bei diesem Rechtsverzicht zu stellen ist, lautet: Auf den übergeordneten Verfassungsebenen der Kirche muß das kollegiale Miteinander von Ältesten und Predigern wiederkehren, das für die Gemeinde selbst konstitutiv ist. Man könnte sagen: In der Wiederkehr dieses gemeindlichen Verfassungs-Grundprinzips

auf allen Leitungsebenen der Kirche bleibt die Gemeinde und ihr Recht bewahrt und aufgehoben.

Wilhelm Dilthey hat in seiner begeisterten und begeisternden Dankadresse an Carl Immanuel Nitzsch zum 16. Juni 1860 – dem fünfzigsten Jahrestag seiner Habilitation – die spekulative Intuition des Jubilars gerühmt. Nitzsch ist in der Tat sehr früh von der spekulativen Theologie und den Systementwürfen des Deutschen Idealismus geprägt worden; aber er hat die Anregungen der Spekulation immer mit den Erfahrungen der kirchlichen Wirklichkeit konfrontiert. Und so ist auch der zuletzt referierte Gedanke von der Aufhebung des Rechts der Gemeinde im Recht der Kirche von einer ebensogroßen praktischen Nüchternheit geprägt wie von einer das Nachdenken auch heute anregenden spekulativen Tiefe. Das gilt endlich auch für den Schlußsatz der Praktischen Theologie, in dem uns unser Jubilar sagt und rät:

"Das ist immer die Hauptsache in kleinen und großen Kirchensachen, daß das wirkliche kirchliche Bewußtsein zum Worte komme, dadurch sich zeitgemäß fortentwickle und die ganze Handlung für das kirchliche Thun und Erfahren zum Segen mache."

* Festvortrag zur Eröffnung des Nitzsch-Symposium. Der Vortragstext erscheint in erweiterter Fassung und um Fußnoten vermehrt in den "Monatsheften für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes".

Reinhard Schmidt-Rost

"Eigenthümliche Seelenpflege". C.I. Nitzschs wissenschaftliche Grundlegung einer speziellen Seelsorgelehre

"... Bei Ausarbeitung der vorliegenden Abtheilung meiner "Praktischen Theologie" habe ich das Demüthigende tief empfunden, welches in der theologischen Bemühung um einen Entwurf der Seelsorge wie in keiner andern liegt. Man spürt in keinem Stück so sehr, daß die praktische Theologie Krone des Studiums ist. Zu dem Vorgeben dagegen, nur pfäffische Meisterschaft könne den Versuch machen, sich mit Theorie der Seelsorge zu befassen, habe ich nirgends Grund gefunden; und bin mir bewußt nur auf die Erfahrungen zu fußen, an welchen ich während beinahe fünfzigjährigen Dienstes in drei verschiedenen Gegenden vaterländischer Kirche unmittelbar antheil nehmen durfte. Evangelische Freiheit und protestantische Grundsätze zu wahren, Seelsorge von Disciplin zu scheiden, auf den jetzigen Zeitpunkt und dessen Erfordernisse zu achten, und besonders auf die Seelsorge, welche aus der heiligen Schrift selbst unmittelbar herauspricht, nachdrücklich und anschaulich hinzuweisen, ist mein vorzügliches Streben gewesen." (Practische Theologie III, V)

Nicht minder demütigend als die Aufgabe einer wissenschaftlichen Seelsorgelehre dem Jubilar, muß dem Referenten die Aufgabe erscheinen, in kurzen Worten einen Eindruck von einer Seelsorgelehre zu vermitteln, deren Reichthum an Beobachtungen, deren subtile wissenschaftliche Systematik und sprachliche Ausdruckskraft in dieser Disziplin der Praktischen Theologie ihresgleichen nicht hat. Er tut deshalb gut daran, bei dem Versuch einer knappen Vorstellung dieses großen Entwurfs insbesondere die Leitlinien zu beachten, die Nitzsch im zitierten Abschnitt aus dem Vorwort zur 1. Auflage der "Eigenthümlichen Seelenpflege" selbst als Grundlinien seiner wissenschaftlichen Arbeit vorweg aufgezeichnet hat:

1. Die Förderung evangelischer Freiheit nach protestantischen Grundsätzen,
2. die hermeneutische Verflechtung von Tradition und Situation zu einem harmonischen Zusammenwirken bei der Gestaltung der Seelsorge wie aller auf die Erbauung der Kirche gerichteten Tätigkeiten.

Nitzschs Vorbemerkung leitet zudem an, der Erörterung inhaltlicher Einzelheiten die prinzipielle Frage nach dem Verhältnis von traditioneller Pastoraltheologie, hier als "pfäffische Meisterschaft" gekennzeichnet, und wissenschaftlicher Seelsorgelehre voranzuschicken; die Aufstellung der grundlegenden inhaltlichen Strukturmomente geschieht in der Tat auf dem Hintergrund der prinzipiellen wissenschaftstheoretischen Entscheidung, die Seelsorge überhaupt zu einem Gegenstand wissenschaftlichen Nachdenkens zu machen und sie nicht der "Pfiffigkeit der Pfaffen" (Rosenkranz), bestenfalls als Pastoral-klugheit gestaltet, zu überlassen.

Diese Entscheidung entspricht, wiewohl in der Poimenik nicht so selbstverständlich wie auf anderen Arbeitsfeldern der Praktischen Theologie, dem wissenschaftlichen Grundgedanken C.I. Nitzschs, daß die Praktische Theologie "eine ideelle und historische Begründung der Theorie aller einzelnen kirchlichen Amtsthätigkeiten" zu entwickeln habe: "Es wurde mir nach und nach zu einem unabweisbaren Erforderniß, bevor ich die Kunstlehren entwickelte, urbildliche und geschichtliche Begriffe vom kirchlichen Leben im Ganzen aufzustellen" (Practische Theologie I, Vf.).

Diese Grundlegung der Seelsorgeaufgabe aus einem Urbild und den geschichtlichen Entwicklungen von Bildung und Erziehung soll in einem ersten Abschnitt nach den drei im Titel vorgegebenen Hinsichten "Eigenthümliche Seelenpflege" des "evangelischen Hirtenamtes" "mit Rücksicht auf die innere Mission" skizziert werden; in einem zweiten Teil ist die wissenschaftliche Verfahrensweise oder Kunstlehre dieser "Eigenthümlichen Seelenpflege", die "Orthotomie", vorzustellen, ein dritter Abschnitt soll den spezifischen Charakter der wissenschaftlichen Betrachtungsweise festhalten, ein vierter schließlich Überlegungen zur Bedeutung Nitzschs für die Seelsorgelehre vorbringen.

1. Die Idee einer "eigenthümlichen Seelenpflege des evangelischen Hirtenamtes mit Rücksicht auf die innere Mission", ihre geschichtliche Rekonstruktion und soziale Verortung.

"§.440. Eigenthümliche Pflege der Seelen oder specielle Seelsorge ist die *amtliche* Thätigkeit der christlichen Kirche, welche der Erhaltung, Vervollkommnung, Herstellung des geistlichen Lebens wegen auf *das einzelne Gemeindeglied* gerichtet ist, folglich nach den *eigenthümlichsten persönlichen Zuständen und Bedürfnissen* bemessen sein und am meisten vom *ganzen persönlichen Eindrücke des Seelsorgers* unterstützt werden muß." (III, 87)

Diese Begriffsbestimmung wird von Nitzsch erst nach einer längeren

Einleitung von dreiundvierzig Paragraphen geboten, in der er die Idee der Seelenpflege, die Geschichte der christlichen Seelsorge und die Bildung zum Amte der eigenthümlichen Seelenpflege ausführlich erörtert hat. Diese Begriffsbestimmung stellt demnach eine zusammenfassende Definition dar, deren konstitutive Momente zuvor erarbeitet worden sind. Es sind dies:

a) *Die Idee einer "eigenthümlichen Seelenpflege";*

sie ist mit der Idee der Bildung gegeben, mit Nitzschs Worten: "nur im Zusammenhange mit der Erziehung und Bildung" wird "verständlich gemacht werden können", "was Seelenpflege insbesondere sei" (III, 3). Wie "sich für eine jede wesentliche Function des kirchlichen Lebens irgend ein Gegenbild, irgendein Analogon schon in der sich irgendwie versittlichenden *menschlichen* Gemeinschaft vorfindet" (III, 1), so entspricht der seelenpflegenden Function der christlichen Kirche die "Psychagogie" als Grundelement aller "Pädagogie", "die bildenden, erziehenden Thätigkeiten müssen ... alle, wollen sie des Zieles nicht verfehlen, *psychagogischer* Art sein" (III, 1); zwar nicht als "lockender Reiz und Zauber", sondern in der Hinsicht von "Belehrung, Bezeugung bzw. Offenbarung", "denn ohne dieses Moment ... kann nicht zur Persönlichkeit, nicht wahrhaft menschlich erzogen werden" (III, 2). Soll "Lehre" nicht unwirksam sein, "weil bloß wie Gesetz und Dogma wirkend", "so muß sie mit dem persönlichen Leben in Einheit erscheinen". Eine vom Erzieher, soweit es seine Einwirkung als Vorbild seiner Zöglinge angeht, verleugnete Belehrung verrät ihren Zweck.

"Endlich setzt jedes erziehende Verfahren eine Kenntnissnahme von der Eigenthümlichkeit des Zöglings und eine Rücksicht auf dieselbe bei der Anwendung irgend eines zu Gebote stehenden Mittels voraus", und zwar gilt es "nicht allein die individuelle *Anlage*, sondern zugleich den eigenthümlichen innern und äußern *Zustand*" zu bedenken. Dem historischen Überblick erweist sich die christliche Seelenpflege der Idee nach als die höchste Stufe der Psychagogie nach Intensität und universaler Geltung:

"Was die griechische Weisheit in Sokrates oder Epiktet, was selbst die salomonische für den *engsten* Kreis des Gemeinlebens nicht zu leisten im Stande ist in Ansehung der Therapie des Seelenlebens und der Erziehung zu göttlicher Menschlichkeit, leistet die Gnade und Wahrheit Jesu Christi für – *die Welt*. Das Heil in Christo erkennen, die Vollkommenheit der Religion und der religiösen Gemeinschaft in ihm begründet finden, und – die Verwirklichung der Idee des Hirtenamtes, seine Universalität, Gründlichkeit und Dauer, seine Vollkommenheit in allen Beziehungen verstehen, ist eins und dasselbe." (III, 13)

b) Das evangelischen Hirtenamt als Träger der Seelenpflege

Subjekt der Seelenpflege ist der jeweilige Träger des Hirtenamtes. Diese Begriffswahl – im ersten Band seiner praktischen Theologie ausführlich begründet – leistet Nitzsch in seiner Theoriebildung Mehreres, was insgesamt, aber speziell für die Konstruktion der eigenthümlichen Seelenpflege von Bedeutung ist:

- die Weite des Begriffs erlaubt eine Verknüpfung aller Funktionen, die sich mit dem handelnden Subjekt in der Gemeinde verbinden (Lehrer, Prediger, Liturg ...), denn das Moment der Leitung ist in allen Funktionen des Hirtenamtes enthalten;
- der Begriff ist aber andererseits bestimmt genug, um die Anknüpfung der Theorie an die Tradition der älteren Pastoraltheologie zu ermöglichen;
- der Begriff ist wie kein anderer Amtsbegriff geeignet, die neutestamentlichen Vorstellungen von Christus ebenso wie vom historischen Jesus, noch dazu mit alttestamentlichen Vorstellungen vom Hirten zu verbinden;
- auf der empirischen Ebene verknüpft der Hirtenbegriff das Moment der individuellen Pflege mit dem sozialen Aspekt der Bewahrung in der Gemeinschaft und damit eröffnet der Begriff
- fünftens die Möglichkeit, die Bewahrung der Herde und die Suche nach dem Verlorenen, mithin Gemeindeseelsorge und innere Mission kunstvoll zu verknüpfen und
- schließlich ermöglicht die Vorstellung vom Hirten die Verknüpfung der Vorstellung ganz persönlicher Einwirkung mit der Objektivität des amtlichen Auftrags.

Der Begriff des Hirtenamtes oder der hirtentümlichen Tätigkeit gestattet Nitzsch eine funktionale Differenzierung der kirchlichen Tätigkeiten und ist deshalb als der sachlich geeignete Ausgangspunkt einer Theorie der individuellen Seelenpflege anzusehen.

c) "Eigenthümliche Seelenpflege mit Rücksicht auf die innere Mission"

Die funktional-differenzierende Bestimmung des Subjekts der Seelenpflege wie der "unmittelbar auf die Erbauung der Gemeinde gerichteten Thätigkeiten" insgesamt, kann die Frage nach dem sozialen Ort der amtlichen Wirksamkeit offenlassen. Es ist deshalb ohne weiteres möglich, die spezielle Seelsorge in der Parochie wie in Anstalten der Inneren Mission gleichbedeutend nebeneinander darzustellen.

Diese Betrachtungsweise war in Zeiten herber Konkurrenz zwischen freien kirchlichen Vereinigungen und Gemeindepfarrern durchaus nicht selbstverständlich. Für Nitzsch ergab sie sich in seiner historisch-genetischen Betrachtungsweise allerdings zwanglos:

"Bei der Langsamkeit und Widerwilligkeit, mit welcher sich alle Ein-

richtungen und selbst zufriedene Verfassungen bewegen und einer Reformation unterwerfen, hat es für's erste die *freie Geselligkeit* sein müssen, welche dem Verderben mit Werken vereinter Hülfe entgegentrat. Der Geschichte ist es zum Gesetz geworden, was den Staat und was die Kirche betrifft, daß sie, was künftig erst als nothwendige und stätige Verrichtung sich ins amtliche Wirken einordnen soll, durch außerordentliche Gaben Einzelner und durch ihnen sich anschließende Vereine erfinden, anbahnen, vorbereiten läßt." "Im Ganzen hat es nicht daran gefehlt, daß die kirchlichen Amtsbehörden, von so mancher Vereinsthätigkeit anfangs betroffen, nach und nach die wesentlichen nicht allein geduldet, sondern gepflegt und ermuntert haben." (III, 43)

Die Harmonisierung dieser konkurrierenden Bestrebungen fand ihre wichtigste Förderung in der Erkenntnis der Gemeinsamkeit der Aufgabe wie des Ziels:

"Ist der Seelen Heil und Erweckung zum Glauben das Ziel der innern Mission, so versteht es sich von selbst, daß eben *Seel* sorge und also auch *Dienst am göttlichen Wort* allen ihren Wegen und Thätigkeiten zum Ausgangs-, Mittel- oder Endpunkte dient." (III, 50)

Der ausgeprägt individuelle Charakter hat nach Berücksichtigung dieser Vorüberlegungen nicht mehr das große Gewicht, wie es dem Wortlaut der zitierten Definition nach scheinen könnte:

Die Herleitung der seelsorgerlichen Bildung aus historischen Zusammenhängen, die amtliche Objektivierung und die soziale Konstruktion stellen die individuelle Einwirkung von Person zu Person in einen allgemeinen Rahmen, dem die Beziehung auf das biblische Wort letzte Stabilität und Verbindlichkeit gibt. Zwar müssen *persönliche* Bildner im Erziehungsprozeß wirken, aber die allgemeine Bildung der an diesem Erziehungsprozeß beteiligten Personen ist nichts weniger als gleichgültig.

2. Die "Orthotomie" als wissenschaftliche Verfahrensweise der "eigenthümlichen Seelenpflege"

Die Förderung evangelischer Freiheit gestaltet sich in der "eigenthümlichen Seelenpflege" auf der Grundlage einer Analyse ihrer Hemmnisse. Leiden, Sünde und Irrthum sind die drei großen Klassen von Hemmungen evangelischer Freiheit, zu deren Aufhebung oder Minderung Nietzsche das Hirtenamt anleiten will. Weil nun das Wort Gottes, "das in seinem *Wesen* die Wahrheit der allerheiligsten Liebe" ist, in der Seelsorge regiert, sie führt, ja selbst Seelsorge ist, weil aber dieses Wort zugleich nur "Dasein für das Bewußtsein erhalten (hat) – ungeachtet seiner Selbigkeit und Ganzheit – durch ein Nacheinander, Inein-

ander, Durcheinander von That und Rede Gottes", so muß diese geschichtliche Vermittlung auch in der speziellen Seelsorge "für die eigenthümliche Erbauung des einzelnen Bewußtseins" methodisch wirksam werden als "eine Individualisierung des menschlichen, zeitlichen, örtlichen Bedürfens".(III, 161f.).

Die Bibel selbst liefert für diese Individualisierung eine Fülle von Anhaltspunkten:

"Denn bei aller seit der Vollendung der Offenbarung fortdauernden Veränderung der menschlichen und Volkszustände bleibt es eben überall bei dem, daß der Mensch Mensch ist und die Welt Welt, die Sünde Sünde und der Tod Tod u.s.w. *Davids Bitten und Seufzer, Asaphs Ueberführung, Bekenntnisse der Heiligen, Jüngerfragen und Christusworte, apostolische oder prophetische Aussprüche haben daher eine ihnen eingeborene und unmeßbar große Anwendbarkeit und Bezüglichkeit*, da sie sich alle *aus dem Leben für das Leben* ergeben haben." "Es kommt nur eben auf das Maaß von Schriftgedächtniß und Schrifterfahrung und auf das *divinatorische Mitgefühl* mit dem vorliegenden Bedürfnisse, welches dem Seelsorger beiwohnt, an, um den *Incidenzpunkt* zu treffen, auf welchem jedesmal das Wort Gottes auf seinen Empfänger und dieser auf jenes wartet." (III, 161f.).

Damit ist die Aufgabe der Orthotomie als eine existentielle Interpretation mit praktisch-psychagogischer Abzweckung und individueller Gestaltungsform bestimmt, aber noch nicht einmal skizzenhaft vorgestellt. Denn die dreifache Individualisierung der Bedürfnisse, der Botschaft und der Verarbeitung durch den Seelsorger läßt eine "Mechanisierung" der Verfahrensweisen auch nicht im Entferntesten zu, zielt aber ebensowenig auf eine pastorale Kasuistik im Sinne der älteren Pastoraltheologie, vielmehr soll die Fülle möglicher Fälle der Begegnung mit Menschen in der Gemeinde dem Seelsorger derart vor Augen gestellt werden, daß er seinen Hirtenauftrag "sachverständig" wahrnehmen, also auf individuelle Situationen persönlich eingehen und Phänomene des Wandels in ihrer Bedeutung einschätzen kann. Die persönliche Gestaltung der Seelsorge bedarf, um ihren allgemeinen Anspruch zu erhalten und nicht beliebig zu werden, einer sachlichen Orientierung, die Nitzsch durch seine doppelt dreigliedrige Typologie der Mängel und Bedürfnisse und des seelsorgerlichen Handelns vornimmt.

Die Typologie der Bedürfnisstrukturen, die Nitzsch seiner Orthotomie zugrundelegt, entspricht einem alten Begriffsschema der Krankheitslehre, dem Erkrankten an Leib, Seele oder Geist. Jede der drei Typen von Störungen bringt aber nicht nur unterschiedliche Krankheitsbilder, sondern ein jeweils spezifisches Spannungsfeld in die Theoriebildung ein:

- die verschiedenen organischen Krankheiten,
- moralische Abwege bzw. Gewissensdefekte,
- religiös-weltanschauliche Irrthümer wie etwa Sektenbildung.

Die Typologie der seelsorgerlichen Interventionen, bestehend aus der parakletischen, der pädeutischen und der didaktischen Seelsorge, ist in Entsprechung zu den Klassen von Mängeln und Bedürfnissen konstruiert.

Die Darstellungsweise ist wie erwähnt nicht kasuistisch, sondern exemplarisch gestaltet. In der Paraklese bietet Nietzsche eine objektive Entwicklung des göttlichen Trostes und eine subjektive Entwicklung der christlichen Paraklese, die pädeutische Seelsorge entwickelt sich den Mängeln entsprechend als Bearbeitung der actualen Sünde, der Gewohnheits- oder Standes-Sünden und Laster und der zuchtlosen, ehrlosen und lieblosen Laster.

Die didaktische Orthotomie schließlich wendet sich – am wenigsten systematisiert – unterschiedlichsten intellektuellen und religiösen Problemen zu: "Unwissenheit, Zuvielwissen, Grübeln – Separatistische Irrungen, Baptisten, Irvingianer – Zweifel, Unglaube, Aberglaube. Lehre vom Teufel und Dämonen – Apologetische Gespräche: Das Uebernatürliche. Jesus=Glaube und Christus=Glaube, Dreieinigkeit, der persönliche Gott, Versöhnung, Kirche, Sacrament, Auferstehung." (III, 256)

Der Illustration dieses Verfahrens einer wissenschaftlichen Verknüpfung der Analyse von Zuständlichkeiten und Orthotomie des Wortes Gottes im Hinblick auf diese Zuständlichkeiten kann ein einigermaßen zufällig ausgewähltes Beispiel dienen. Zum Problem "Bedenken des reflectirenden Verstandes gegen den Glauben" führt Nietzsche in §.515. aus:

"Achtet das Lehramt auf die am meisten in seinem Wirkungskreise wirkenden *Beweggründe*, wesentliches Christenthum zu vergleichgültigen oder anzuzweifeln, und auf die daher rührenden Meinungen einer modernen Bildung, so muß doch immer seine Frage zuerst und zuletzt diese sein: Wie dünket euch um Christus Matth. 22,42. Denn wo nur irgend ein *Jesusglaube* ohne Christusglaube gilt, entkleidet sich jede christliche Lehre ihrer Eigenthümlichkeit und Kraft, da sucht man ihn bei den Todten, wie hoch er auch geehrt werden mag; die abstracte Wahrheit und Tugend sind es, die seinen Thron einnehmen; man nimmt mit dem modernen Judenthum (oder auch mit den Anhängern des Korans) an, Jesus hat den reinern Moses wieder aufgebracht und ist dem Pharisäismus als Opfer gefallen, und die treuen Jünger haben seine Person mit einem Mythos oder mit einem Dogma orientalischen Ursprungs geziert, soweit sie ihm gottheitliche Prädicate ertheilen. Der Glaube gebührt seiner reinen Moral. Da Jesus doch die höhere Stufe,

welche das Gute ohne allen Anspruch auf Lohn thut, nicht erreicht hat, so stellt man doch eine weitere Offenbarung in Aussicht. Das unmittelbare Zeugniß gegen den nackten Jesusglauben liegt überall in der Schrift oben auf, und bietet sich zur Verwendung dar 1 Cor. 1,23.30. 3,11. 1 Joh. 1,1. 1 Tim. 3,18. Niemals kommt, wenn die Apostel sagen, was sie zu predigen haben, eine Lehre Jesu, sondern immer Christus selbst heraus. Denn er ist die Religion. Es kann sein, daß schon der große organische Zusammenhang der ganzen heil. Schrift mit der Christuswahrheit, wenn er neu vorgeführt wird, das Selbstvertrauen des ungläubigen Verstandes schwächt und dem Zweifler imponiert, oder daß die gesteigerte Betonung des ethischen Bedürfnisses gleiche Dienste thut, allein der Schrift-, Offenbarungs- und Heilsglaube steht mit dem Christusglauben an sich in solcher Reciprocität, daß denn doch auch *unmittelbar* für die Apologie des Gedankens eines einzigartigen und doch wahren Menschen, eines Sohnes des Menschen, eines Eingeborenen vom Vater *Anhaltspunkte* zu suchen sind. Was den Glauben an den *Gottmenschen* anlangt, so sind sie ebensowohl im Begriff von Gott wie im ursprünglichen Menschen, ja im Begriffe der Religion selbst, sowie in der Vorstellung von der Kinderschaft und dem neuen Menschen gegeben. Durch nichts ist so bestimmt Gottheit und Menschheit als durch die biblische Lehre von der Person des Erlösers *unterschieden*, und ebenfalls diejenige *Einheit* vollzogen, ohne welche schon die Ebenbildlichkeit *des* Menschen, vielweniger die unio mystica des Gläubigen mit dem Dreieinigen besteht. Der Mensch an sich ist nicht sündig; gewiß aber fordert der gefallene erste Adam einen andern, der eine neue Schöpfung ist und sie wirket. Gott will sich im Menschen vorzugsweise offenbaren; soll dieß nie auf vollkommene Weise und mit vollkommener Wirkung geschehen? Der Christ darf sagen: Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir Gal. 2,20, denn jenes Ich läßt sich mit freiem Wissen und Willen von Gott in Christo bestimmen. Oder die Schrift sagt, wer dem Herrn anhaftet, der ist Ein Geist mit ihm 1 Cor. 8,7. Das Ich und der menschliche Geist werden zum Werkzeug eines Andern. Sofern aber dieser Proceß Wiedergeburt setzt, ist er eben die Wirkung dessen, in dem die adamitische Menschheit wiedergeboren erscheint." (III, 279f.)

An der Seelsorge-Theorie von C.I. Nitzsch imponiert das "Maß von Schriftgedächtniß und Schriffterfahrung" (III, 182), ganz vordergründig im Sinne einer umfassenden Bildung, die alles andere als schlichte Bibelkunde ist, vielmehr biblische, theologische, religionsgeschichtliche und religionskundliche Aspekte miteinander verbindet. Die kaum vermittelbare Kunst aber, die diese Theorie hervorgebracht hat, besteht in der Verbindung von Schriftgedächtniß und Schriffterfahrung. Die jeweilige Gegenwart und die Existenz der Mitmenschen von der Schrift aus zu betrachten, bedarf einer Intuition, die auch bei angeeigneter Bildung nicht selbstverständlich ist. So sehr diese Theorie-

bildung demnach ihrerseits eine ganz individuelle Leistung darstellt, weist sie doch allgemeingültige Strukturmomente auf, die ihren eminent wissenschaftlichen Charakter (3.) belegen und ihr zugleich dauerhafte Wirkung sicherten (4.).

3. Die wissenschaftliche Theorie der "eigenthümlichen Seelenpflege" – eine Theorie der Schrift- und der Lebenserfahrung

Die Theorie der eigenthümlichen Seelenpflege vereinigt verschiedene Theorien über human- und sozialwissenschaftliche Gegenstände auf der Grundlage einer historisch und dogmatisch entfalteten biblischen Theologie. Für die schon genannten Theoriekomponenten, der Typologie der Bedürfnisse, der genetischen Beschreibung der individuellen Seelenpflege als Bildungs- und Erziehungsaufgabe, der funktionalen Amtstheorie und der im Zusammenhang der Inneren Mission wenigstens angedeuteten Gesellschaftstheorie liefert das Schriftgedächtnis das Material, um die so vorliegenden Daten zu einer Theorie der persönlichen Schrifterfahrung zu verschmelzen.

Mit der Unterscheidung einer objektiven und einer subjektiven Betrachtungsweise der jeweiligen spezifischen Aufgabe der "eigenthümlichen Seelenpflege" wird der Unterschied von Tradition und Situation, von biblischem Material und psychologisch-soziologischen Beobachtungen in der Theorie verankert. Auch äußerlich kenntlich begegnet diese Aufteilung bei der Behandlung des leidenden Menschen in der "objektiven Entwicklung des göttlichen Trostes" und der "subjektiven Entwicklung der christlichen Paraklese":

"§.470. Mit dem Christenthum ist es nicht also gethan, daß es etwa theilweis oder am Ende Trost brächte, sondern es ist Trostlehre im Anfange wie am Ende, es ist ganz und gar *organisierter Trost*. Beginnt doch Jesus sofort mit Seligsprechungen der Armen und Leidtragenden. Ist er in seiner Person doch überall durch Propheten und Apostel wie *Orient* der Gnade angesehen. Läßt er doch die Lockstimme erschallen: Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Da erkennt man, daß Christus gleichsam auffordert, es ihm zu klagen, was drückt, so wie auch Gott durch ihn zu allen spricht: bitte was ich dir geben soll 1 Kön. 3,5. Und die das Evangelium, welches er bringt, sofort begleitenden *Werke*? was sind sie anders als Trost *heilender Hülfe*? Matth. 11,4,5. Denn Straf- und Gerichtswunder, wie die Apostel sie einige Male thun mußten, hat er keines gethan. Jesus Christus also oder der im Sohne sich für diese Welt aussprechende Vater=Gott ist begierig, zwar nicht wundersüchtige fleischliche Begehrlichkeit, aber eine allgemeine *Bedürftigkeit*, ein Bewußtsein von Mühsal, Noth und Mangel anzuregen. Stößt er gar kein Leidensgefühl zurück, noch ein menschliches Bedürfniß, so nöt-

higt er doch alle die Seinen, ihre Bedürfnisse und Lebenshemmungen, wie mannigfach sie sein mögen in Einheit zusammenzufassen. Eines ist noth! Es ist eben Niemandem zu helfen, der sich nicht von der Sünde Schuld und Betrug helfen lassen will; es thut nicht, daß man alle Vorboten des Todes verscheuchen und endlich gar den letzten Feind entwaffnen und bekehren wolle; die Sünde, in ihrer Kraft durch das Gesetz aufgereizt, läßt den Tod und alle bösen Geister immer wieder ein; und wiederum ist Jedem zu helfen, der sich im höchsten und tiefsten Lebensbedürfniß auffinden und zum Glauben erwecken läßt. Erfüllt sich diese Bedingung, so verändert sich das Selbstgefühl in seinem Kerne und mit ihm das ganze Welt-, Zeit- und Lebensbewußtsein; zurückgedrängtes Weh wird lebendig und kräftig, aber gerade diesem ist die nächste Linderung bereitet; heftige Leiden werden milder oder doch, da sie in ihrem Grunde und Ziele, in ihrer Zweckmäßigkeit erkennbar geworden sind, in etwas ganz Anderes verwandelt als sie waren. Denn hat sich die Seele in die Heilsordnung geflüchtet, so findet sie sich nun auch in die Weltordnung als eine göttliche. Nunmehr ist klar, daß jede christliche Lehre mit erfordert wird und das ganze Wort Gottes mit zum Troste der Leidenden gehört, aber auch, daß es keine Glaubenslehre geben kann, die nicht mittelbar oder unmittelbar tröstlich wirkte. Ich kann die christliche Trostlehre von jedem christlichen Dogma beginnen lassen, denn jedes ist Offenbarung der allerheiligsten Liebe an seinem Orte, jedes kommt entweder von Christi Erlösung her, oder gründet den Glauben an sein Heil und schärft das Verlangen nach der That und Wahrheit seines Heiles" etc. (III, 173ff.)

Dringt die objektive Entwicklung des Trostes von biblischen Texten aus zur individuellen Betrachtung vor, so setzt die subjektive Entwicklung der christlichen Paraklese umgekehrt bei den individuellen Bedürfnissen ein:

"1. Das laute oder stumme Trostbedürfniß beginnt schon einmal, wo sich die Seele durch *Ängstlichkeit* und *Sorglichkeit* mit naher, möglicher, zukünftiger Trübsal beschäftigt. Hier offenbart sich in Folge besonderer Gemüthsart das allgemeine Gefühl von Vergänglichkeit, Gebrechlichkeit, Gefährlichkeit des menschlichen Zustandes in häufigen Erregungen. Dergleichen rührt auch oft daher, daß aus der Nachempfindung eines vergangenen großen Unglücks oder plötzlichen Unfalls eine traurige *Vorempfindlichkeit* und wohl gar ein trügerisches Ahnungswesen erwächst. Ein gebranntes Kind fürchtet das Feuer. Manche Seele, die großen Gefahren kaum entgehen konnte, bleibt das Leben lang eine gescheuchte Taube ... Unangesehen ..., daß solche Aengstlichkeit und Sorglichkeit am rechtzeitigen Thun, ja an der Vorsicht selbst hindert und überhaupt viel versäumt, hindert sie auch das Gebet, versäumt namentlich das Danken, und untergräbt das kindliche Vertrauen. Darum ist dergleichen Leuten, was der Herr vom *Sorgen*

und wider dasselbe sagt, Matth. 7,31, ernstlich vorzuhalten und auszu-legen. Die sind aus der Ordnung des Gebetes gefallen und schweifen ins nächtliche Reich der Möglichkeiten aus. Lehre sie daß und wie die beste Sorge für *heute* die beste Sorge für morgen sei. Fürchte dich, wo zu fürchten ist, aber sonst nicht. Lies in ihrem Namen und laß sie hören: *Befiehl du deine Wege etc., Sorge Vater, Sorge du etc.* Lege ihnen aus, was das sei: 1 Petr. 5,7: *Alle eure Sorge werfet auf den Herrn, Er sorgt für Euch ...* Man kann freilich nur Sorgen der Liebe und Rechtschaffenheit Gott in den Schooß legen. Die faulen Wünsche und sündigen Sorgen kommen ungehört zurück, oder wagen sich gar nicht im Gebete zu ihm hin ... Noch eine andere Hülfe von Sorgen besteht in dem, was der Herr der Martha zu bedenken giebt: *Eines* ist noth. Denn eben das Vielerlei ist vom Uebel. Packe einmal Alles, wie es sich fügen und passen will, in eines zusammen, da fällt Manches ab, was gar nicht taugt; anderes muß nachstehen oder sich ebenso wie alles "Zufallende" dem *Ersten*; Reich Gottes unterordnen" (III, 180f.)

Psychologische und pädagogische Beobachtungen und Einsichten, verbunden mit historischen oder völkerkundlichen Argumenten bilden in dieser Theorie der Schrifterfahrung (noch) eine organische Symbiose mit dogmatischen und biblisch-theologischen Interpretationen und mit Gestaltungsvorschlägen für das kirchliche Leben. Die wissenschaftliche Analyse der Erfahrung hat die Möglichkeit von unmittelbarer Erfahrung noch nicht vollständig zersetzt, die Analyse der Persönlichkeit – durch Philosophie, naturwissenschaftliche Medizin und Tiefenpsychologie – steht erst noch bevor. In der Persönlichkeit des Seelsorgers soll die Theoriebildung zu einer persönlichen Bildung verschmelzen, die das "divinatorische Mitgefühl" zu sicheren Urteilen leitet. Vom Seelsorger ist eine diagnostische Gabe und eine therapeutische Befähigung zu fordern, die diesen hohen wissenschaftlichen und menschlichen Anforderungen zu entsprechen vermag.

4. Die Bedeutung der Seelsorge-Theorie von C.I. Nitzsch für die Praktische Theologie und die kirchliche Praxis:

Die wissenschaftliche Konstruktion einer speziellen Seelsorge

a) Spannung zwischen Sachverstand und persönlicher Individualität

Die Seelsorgelehre Schleiermachers hatte der Theoriegestalt der älteren Pastoraltheologie noch näher gestanden, insofern die Seelsorge nur ausnahmsweise, im Notfall, sich als eine besondere Funktion gestaltete, abgesehen von der allgemeinen Aufgabe der Seelenleitung. Die Verallgemeinerung der speziellen Seelsorge, ihre Ausdehnung auf alle Gemeindeglieder in jedem Fall, insofern jeder Mensch ein natürlicher Mensch ist und der christlichen Bildung bedarf, verbunden mit

der Spezialisierung der Interventionen und der Konzentration auf die individuelle Persönlichkeit führt zu einer Verselbständigung der speziellen Seelsorge als wissenschaftlicher Disziplin, zur wissenschaftlichen Konstruktion einer Seelsorgepraxis, die dem Alltag der Seelsorge nicht selten kritisch gegenübertritt.

Diese Weichenstellung oder mindestens die Entwicklungen, auf die sie wissenschaftlich antwortet, haben die Arbeit der Poimenik nachhaltig geprägt, aber auch das Selbstverständnis des evangelischen Pfarrers im 18. und 20. Jahrhundert tiefgehend beeinflusst. Die Leitbilder des Sachverständigen und des persönlich Einwirkenden bilden fortan eine unreflektierte Einheit bei der Gestaltung des alltäglichen freien Handelns des Pfarrers.

b) Funktionalisierung des Amtes

Garantiert wird die Einheit dieses Spannungsverhältnisses von allgemeinem Sachverstand und individueller Gestaltung durch die funktionale Beziehung der individuellen Seelsorge auf den Kirchenbegriff; die "eigenthümliche Seelenpflege" ist als eine kirchliche Amtstätigkeit eine Lebensäußerung des "actuosen Subjectes" Kirche zur "Erhaltung, Vervollkommnung, Herstellung des geistlichen Lebens". Förderung des kirchlichen Lebens ist die allgemeine Aufgabe, der alle Seelsorge dient. Die jeweils handlungsleitende Vorstellung von geistlichem bzw. kirchlichem Leben wird empirisch und historisch erarbeitet und muß in dieser Bindung an die Empirie immer neu erarbeitet werden.

c) Diagnose und Therapie

Dabei tritt die Denkstruktur von Diagnose bzw. Analyse und Therapie bzw. Handlungsanweisung in den Vordergrund; zwar versteht Nietzsche unter Therapie noch vor allem Pflege, weniger Behandlung, aber die wissenschaftliche Denkform von Analyse und Synthese führt in die Theorie der Seelsorge eine Unterscheidung ein, die große Bedeutung für die Auffassung von Praxis gewinnt. Individuelle Seelsorge differenziert sich in die Schritte Betrachtung und Behandlung, eine Unterscheidung, die nicht ganz selbstverständlich ist. Dem Analyse-Verfahren ist, wie gesagt, auch die Tradition in ihrem materialen Bestand unterworfen, trotz oder gerade wegen der intensiven Bibelauslegung bei Nietzsche.

Die Feststellung der Mängel und Bedürfnisse und das Sinnen auf Abhilfe prägen den Ablauf der Seelsorge. Die gewichtige Nutzung der biblischen Tradition wird gerade durch die intensiv-individuelle Orthotomie abgeschwächt und ihrer normativen Kraft entkleidet, noch nicht bei Nietzsche, aber faktisch in der individuellen Seelsorgelehre seit Nietzsche. Ohne Bezeichnung der institutionellen Rahmenbedingungen

bleibt die Beziehung auf die biblische Tradition beliebig und treibt ihre Zersetzung und Entwertung weiter.

Schluß

In der Entwicklung der Theorie einer speziellen Seelsorge hat C.I. Nitzsch entscheidende Weichen für eine partielle Einordnung des **Pfarramtes** in das moderne Berufsleben gestellt. Sowenig der Dienst des Pfarrers im übrigen in die Welt der modernen Funktionsberufe einzuordnen ist, mit der Entwicklung einer individuellen Seelsorge ist der Pfarrer fortan als Krisenhelfer in Mangelsituationen ansprechbar.

Die Aufgabe, die Nitzsch in seiner Theorie der eigenthümlichen Seelenpflege bearbeitete, war teils die gleiche wie in seiner ganzen praktischen Theologie, die wissenschaftliche Neukonstruktion eines in seinem empirischen Bestand schwer gefährdeten, weil aus seinen überkommenen Ordnungen entlassenen Kirchenwesens, teils speziell eine wissenschaftliche Organisation des freien Handelns der Subjekte kirchlicher Tätigkeit. Um so wichtiger mußte ihm die Aufgabe der Neukonstruktion erscheinen, belastet und gedemütigt zwar durch den hohen Anspruch, das individuelle Handeln des Hirtenamtes in der Vielfalt neuzeitlicher Lebensformen zu gestalten, beflügelt jedoch durch die Gewißheit, evangelischer Freiheit den Weg zu ebnen.

Volker Drehsen

"Die kirchliche Ausübung des Christentums". Programm und Gestalt der Praktischen Theologie von Carl Immanuel Nitzsch*

"Ich habe nichts besonders Neues oder Glänzendes zum gemeinen Besten beigetragen, jedoch Eigenes aus klarer Quelle geschöpft und mit Anstrengung erarbeitet." (Weyschlag 1876. 445). /B

Diese unprätentiös-bekennnishaftige Bemerkung findet sich in einem Rundschreiben Carl Immanuel Nitzschs, mit dem er sich bei Freunden und Bekannten für die Glückwünsche bedankt, die ihm am 16. Juni 1860 zum 50. Jubiläum seiner akademisch-theologischen Wirksamkeit reichlich zuteil geworden waren. Da der literarische Kontext des Dankschreibens zugleich als "sein theologisch-kirchliches Testament" (ebd. 445) gelten kann, sanktioniert die zitierte Äußerung sein vorliegendes Opus als ein Ausdruckswerk mit autobiographischer Signatur. Was immer an ausgezeichneten Merkmalen seines Lebenswerkes später hervorgehoben wurde: die Grundlegung und Ausführung der Praktischen Theologie im Anschluß an die Schleiermacher'schen Grundriß-Skizzierungen, die Systematisierung der Schulrichtung sog. "Vermittlungstheologie", die programmatische Rückbesinnung auf eine Biblische Theologie im Verein mit Heinrich Heubner, Johann August Wilhelm Neander, Johann Tobias Beck u.a. oder schließlich als all deren praktische Niederschläge: die Schwerpunkte der kirchenpolitischen Aktivitäten Nitzschs im vielfältigen Engagement für die preußische Konsensunion, für die presbyterial-synodale Kirchenverfassung, für die akademische Lehrfreiheit der Theologie und für ein integratives Ordinationsformular auf der Berliner Generalsynode von 1846, – die eigentliche Quelle und Einheit seines Gesamtwerkes sollen und können vor allem auch in dessen lebensgeschichtlicher Abkunft gefunden werden. Nicht zuletzt hierin trifft sich die Nitzsch'sche Selbsteinschätzung mit aktuellen Rekonstruktionsinteressen, besonders auch im Blick auf die Grundarchitektur der Praktischen Theologie. Eine ihrer zentralsten Formeln – Praktische Theologie sei die Theorie der "kirchlichen Ausübung des Christentums" – läßt denn auch nicht nur Bestimmungsmomente einer höchst gegenwartsnahen Problemkonstellation wiedererkennen; in ihr findet sich zugleich so etwas wie das anschauliche, in unverwechselbar wirkungsgeschichtlich-richtungsweise Reflexions-

X form gebrachte Kristallisation lebensgeschichtlicher Erfahrungen, die sich als Programm und Gestalt der Praktischen Theologie von Carl Immanuel Nitzsch aufweisen lassen: als exemplarisches Profil einer theologischen Position, die sich ebenso in theologiegeschichtlicher Kontinuität weiß, wie sie darin ihren eigenen Standort gefunden hat, die sich immer wieder auf prinzipielle Weise ihrer Herkunftsbedingungen zu vergewissern und sie in vielseitigen Auseinandersetzungen mit Gegenpositionen zu begründen, zu revidieren und zu verteidigen gesucht hat.

X "Neuerdings ist auch im Bereich der praktischen Theologie ein Interesse an Kirche zu verzeichnen, und es kommt nicht von ungefähr, daß gerade hier das Interesse an soziologischen Gedankengängen in diesem Zusammenhang am größten ist. Die Praktische Theologie hat es nämlich mit der theologischen Fundierung des kirchlichen Handelns zu tun und spürt daher als erste das Ungenügen einer ausschließlich theologischen Reflexion solchen Handelns. Die theologische Reflexion enthält hier notwendigerweise stets Annahmen über die Wirklichkeit, in Bezug auf die kirchliches Handeln geschieht, und es ist daher verständlich, daß man sich dieser Wirklichkeit mit den fortgeschritteneren Methoden der Humanwissenschaften zu vergewissern sucht und nicht mehr auf den eigenen gesunden Menschenverstand vertraut ... Dies führt, wie die Diskussion innerhalb der Praktischen Theologie zeigt, mit einer gewissen Folgerichtigkeit auf die Thematisierung von Kirche als sozialem Kommunikations- und Handlungszusammenhang" (F.X.Kaufmann 1979.14). Was hier aus der distanzierten Sicht eines theologisch interessierten Soziologen ebenso grobmaschig wie vollmundig als Novität der Gegenwart beschrieben wird, hat in differenzierterer Perspektive durchaus eine eigene Geschichte aufzuweisen, die als Problem der Praktischen Theologie besteht, seitdem es sie gibt: Es ist die Problemgeschichte der Entstehung, Begründung und Entfaltung desjenigen umfassenden Themas, das der Praktischen Theologie eine gewisse sachliche "Bündigkeit" verleiht (M. Doerne 1965. 400). Denn die thematische Integration der Praktischen Theologie steht in dem Maße in Frage, wie ihr gegenständlicher Praxisbegriff unterschiedliche bis alternative Auslegungsmöglichkeiten zuläßt und diese darüber hinaus sehr heterogenen Vorstellungen darüber entstammen, wonach denn nun die Angemessenheit solcher Begriffsbestimmungen festzulegen sei. Die sich hierüber entspannenden Kontroversen lassen kaum mehr als allgemeine, interpretationsbedürftige "Rahmenformeln" zu, in denen die Übereinstimmung hinsichtlich der Identität und Ortsbestimmung der Praktischen Theologie weitgehend nur formal zum Ausdruck gebracht wird. Daß in der gegenwärtigen Verfassung der Praktischen Theologie vor allem zwei solcher generellen Konsensformeln eine hervorragende Rolle spielen, gibt denn die Einschätzung Kaufmanns auch zutreffend

wider, wenn in ihr auf die Zentralität des Kirchenbegriffs einerseits, auf die Bedeutung soziologischer Sichtweisen andererseits verwiesen wird und damit für die Gegenwart die Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie überhaupt spezifiziert werden.

Tatsächlich kann heutzutage kein Zweifel darüber bestehen, daß die "einheitliche Zusammenfügung der verschiedenen 'Tätigkeiten' der Kirche und ihrer je speziellen Theorie ... in einem Ganzen 'Praktische Theologie' durch ihre ekklesiologische Grundlegung geschieht (M. Doerne 1965. 400f), und damit der Kirchenbegriff das "fundamentale Thema der Praktischen Theologie" bildet (D. Rössler 1982a. 6). Dementsprechend läßt sich als eine Konsensformel hinsichtlich der Bestimmung von Praxis, deren Theorie Praktische Theologie zu sein beansprucht, formulieren: "Die Praktische Theologie und ihr Programm für die Gestaltung der kirchlich-christlichen Verhältnisse ist ... in der Regel eine Funktion der zugrundeliegenden Ekklesiologie" (D. Rössler 1982b. 20). Ebenso wenig ist heute in der Praktische Theologie auf anderer Seite strittig, daß sich der so fundamentierend in Anspruch genommene Kirchenbegriff weder in einer bloß theologischen Bestimmung noch in einer bloßen Ableitung aus der Dogmatik erschöpfen kann, sondern daß "die Infragestellung von Theologie und Kirche durch die ihr begegnende Wirklichkeit" wachzuhalten, gerade die praktisch-theologische Aufgabe ausmacht, so daß durch die "in einem eigenständigen wissenschaftlichen Vorgang die in der Praxis erfahrene Realität erforscht und theologisch aufgearbeitet werden muß" (H.O. Wölber 1959. 218). Auch in Hinsicht auf die so postulierte methodische Wirklichkeitserfassung der zugrundeliegenden Ekklesiologie herrscht gegenwärtig fraglos Übereinstimmung: "Die Einbeziehung der Sozialwissenschaften steht innerhalb der Praktischen Theologie nicht zur Disposition" (K.F. Daiber 1977. 120).

Zur Disposition stehen freilich Art und Ausmaß der praktisch-theologischen Integration sozialwissenschaftlicher Sichtweisen ebenso, wie andererseits die inhaltliche Füllung des Kirchenbegriffs als fundamentum in re der Praktischen Theologie umstritten bleibt. An diesen Punkten sind nicht nur "Sprachverwirrungen und Spiegelfechtereien" unterlaufen (M. Doerne 1965. 402), sondern es haben sich hier alternative Auslegungen, Programme, Ansprüche und Entwürfe ankrystallisiert, deren jeweilige Gründe nicht weniger als ihre jeweiligen Zusammenhänge und wechselseitigen Beeinflussungsverhältnisse hauptsächlich über ihre problemgeschichtliche Rekonstruktion zu erschließen sind. Welche Fassung der Begriff kirchlicher Praxis und die ihm angemessene Wirklichkeitserfassung für die Praktische Theologie bei der Bestimmung ihres bündigen Themas annehmen kann, – eben diese Frage kennzeichnet denn auch zwischen dem gegenwärtigen Selbstverständnis der Praktischen Theologie und einem ihrer ersten ausgeführten Entwürfe eben durch Carl Immanuel Nitzsch ein wesentliches Moment

der Kontinuität; ~~wenn auch~~ nicht unbedingt in den Problemlösungen, so doch in der Problemstellung, die für das Programm und die Gestalt der Praktischen Theologie insgesamt prägend werden sollte.

Mit der Bestimmung ihres Gegenstandes legt nämlich die Praktische Theologie die Art und das Ausmaß ihrer Zuständigkeit fest. So wird nicht nur derjenige Sachverhalt der pastoralen Berufspraxis als ihr Thema statuiert, für den sie genuin Zuständigkeit beansprucht; darüber hinaus bemüht sie sich auf diese Weise auch, Grenzen und Umfang ihres sachlichen Kompetenzbereichs im ganzen zu umreißen sowie den Modus festzulegen, in dem sie ihre Zuständigkeit jeweils wahrzunehmen gedenkt. Bei alledem fungiert der Kirchenbegriff in seinen möglichen Ausdeutungsvarianten als allgemeines Leitthema, an dem eine gewisse Kontinuität in den vielfältigen Variationen zur sachorientierten Selbstverortung der praktisch-theologischen Denkweise ihren Ausdruck erhält. Wann und wie immer Praktische Theologie ihren thematischen Mittelpunkt in einen Kirchenbegriff verlegt, reflektiert sie also die eigenen Konstitutionsbedingungen im Horizont ihres material-theologischen Sachgehalts und in relativem Unterschied zur methodischen Selbstbestimmung vorwiegend nach formalwissenschaftlichen bzw. wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Funktionsgesichtspunkten. Und es war die Rücksicht auf eben diesen thematischen Bezug der Praktischen Theologie, der häufig dazu Anlaß gab, nicht etwa in F. Schleiermacher, sondern in C.I. Nitzsch ihren ersten Repräsentanten und eigentlichen Begründer zu sehen: "Seit C.I. Nitzsch zählt die Ekklesiologie zu den ersten und wichtigsten Themen der Praktischen Theologie" (D. Rössler 198. 20), wodurch eben diese erst ihre eigentümliche Gestalt annahm.

1. Die Frage nach der Einheit des kirchlichen Handelns

Nitzschs Bestimmung des praktisch-theologischen Themas als die "kirchliche Ausübung des Christentums" (1847. 75) stellt die Konsequenz seiner zugrundeliegenden "These von der Ganzheit und Einheit kirchlichen Handelns in der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Formen und Funktionen" dar (F. Wintzer 1969. 101). Das Bemühen, dadurch einen ebenso integrativen wie konzisen Begriff von Kirche als Ausgangspunkt einer praktisch-theologischen Fundamentaltheorie zu gewinnen, enthält zunächst eine polemische Spitze gegen das vorherrschende kirchliche Praxisverständnis der Pastoraltheologie, in der die Mannigfaltigkeit kirchlicher Amtstätigkeiten vorwiegend unter dem Gesichtspunkt ihrer Pragmatik oder zu systematisierenden Zersplitterung mehr additiv als systematisch reproduziert wurde. Darin drückt sich für Nitzsch die gefährvolle Individualisierungs- und Partikularisierungstendenz eines Praxisverständnisses aus, das potentiell den ein-

zelen Funktionsträger mit seinen Neigungen und Fähigkeiten primär zum Subjekt des kirchlichen Bewußtseins und Handelns erklärt, statt die kirchliche Ausübung als diejenige allgemeine Praxis zu begreifen, "durch welche sich der christliche Glaube als Gemeinschaft in und an der Menschenwelt bethätigt, oder die christliche Gemeinde als solche theils begründet, theils vervollkommnet wird, also ein Inbegriff von Thätigkeiten, welche auf Überlieferung und Verbreitung, Zueignung und Anbildung des Christenthums gerichtet sind" (1847. 13). Damit aber wird weit mehr umfaßt, "als sich in das pastoralische Handeln aufnehmen läßt" (1830. 16); und es wäre das "Subjekt dieser kirchlichen Ausübung des Christenthums ... der ersten Potenz nach weder der einzelne Christ als solcher noch der Kleriker, sondern eben die Kirche ..., die Gemeine in der Selbigkeit und Allheit ihrer Mitglieder" (1847. 15). Daß sich hier überhaupt Mißverständnisse einnisteten konnten, sieht Nitzsch in einem Mangel an Theorie begründet, "Welche aus einer bestimmten philosophischen, historischen und dogmatisch-ethischen Theologie durch wissenschaftliche Verknüpfung der Erkenntnisse vom kirchlichen Leben und dessen Leitung hervorgegangen wäre, und in dieser Bestimmtheit alle wesentlichen, theils begründenden, theils erhaltenden Funktionen desselben umfaßt hätte" (1830. 15). Erst die Konzisität eines Grundbegriffs, der sich zugleich als zentrales Thema der Gesamtheologie ausweisen läßt, verbürgt also der Praktischen Theologie, deren "actuoses Subjekt" die Kirche bildet, zugleich die Integration wie Selbständigkeit innerhalb der theologischen Wissenschaft. Eine Reduktion der Praktischen Theologie auf "Kunstlehre", "Technik" oder "bloße Anwendung anderer theologischer Erkenntnisse" (1830. 16) wäre hingegen nur in dem Maße ausreichend, wie "der praktische Theolog eine principielle und systematische Wissenschaft vom Christenthume in ihrer absoluten Fertigkeit und allgültigen Selbigkeit gleicherweise wie die geschichtlich statistische Erkenntnis des jetzigen Moments in kirchlichem Thun und Leben schlechthin voraussetzen" könnte, wie es Schleiermacher formalenzyklopädisch getan hatte; da aber trotz Schleiermachers "zumal in jetziger Zeit der Praktische Theolog sehr wenig Einverständnis über principielle Fragen und historisch-kritische Grundsätze voraussetzen darf und überhaupt keine volle anerkannte Ausbildung der Fundamentaltheologie vor sich hat" (1847a. 32f.), muß die Praktische Theologie selbst die Aufgabe übernehmen, "auf dem Grunde der Idee der christlichen Kirche und des kirchlichen Lebens durch Verständnis und Würdigung des gegebenen Zustandes zum leitenden Gedanken aller kirchlichen Amtsthätigkeiten zu gelangen" (1847a. 31f). Mit diesem Postulat verweist Nitzsch zwar auf die Intentionen der Dogmatik, der disparaten Vielfalt kirchlicher Erscheinungen und Einzeltätigkeiten eine begrifflich-begründende Einheit zu unterlegen, weigert sich aber gleichwohl, die von ihm angestrebte "Ausbildung der Fundamentaltheologie" dem Zuständigkeitsbereich der Dogmatik zu überlassen, da deren

durchschaubarer positioneller Charakter kaum geeignet ist, die Orientierungsleistungen zu erbringen, die von einer Praktischen Theologie zu recht erwartet werden können. Nietzsche hatte also "keine besondere Vorliebe für eine Bindung der Praktischen Theologie an eine bestimmte dogmatische Ekklesiologie ... Ausschlaggebend war gerade die Beobachtung, daß keine Einigkeit über diese Frage vorausgesetzt werden kann. Dabei galt es ihm allerdings als selbstverständlich, daß ein bestimmter Begriff von Kirche einer durchgeführten Theorie des kirchlichen Handelns faktisch immer schon zugrunde liegt" (W. Pannenberg 1973. 432). Um nun aber gerade der Möglichkeit ihrer individuell-willkürlichen, positionell-einseitigen und pastoral-beschränkten Auslegung vorzubeugen, mithin "die Praxis von der Willkür zu befreien" (F. Wintzer 1969. 196), bedarf es ihrer Rückbindung an einen allgemeinen Kirchenbegriff, durch den sich die Grenzen kirchlichen Handelns markieren lassen.

2. Dogma und Realität des theologischen Kirchenbegriffs

Es ist diese allgemeine, auf die "kirchliche Ausübung des Christentums" gerichtete Integrationsfunktion, die Nietzsche veranlaßt, "die Praktische Theologie endgültig aus ihrem Abhängigkeitsverhältnis von den anderen theologischen Disziplinen" zu lösen (N. Mette 1978. 87), ohne die Praktische Theologie sogleich als Alternative zu ihnen konzipieren zu müssen; "die Natur der Sache bringt es (vielmehr) mit sich, daß die praktische Theologie in der neuen Theologie das spätere sei" (1832. 26), mithin einen qualitativ verändernden Ergänzungscharakter annimmt. Für Nietzsche gestaltet sich dieser Umstand nun so, daß er die dem Kirchenverständnis in anderen theologischen Disziplinen jeweils grundsätzlich anhaftenden spezifischen Gefälle im Kirchenverständnis gleichsam herauszieht, um ihnen durch eine sachliche Neuplatzierung in einer praktisch-theologischen Fundamentaltheorie der Kirche insgesamt eine neue relativ selbständige Struktur mit eigenem Akzent zu verleihen. Methodisch drückt Nietzsche diesen Vorgang folgendermaßen aus: "Das Wissen und das Lehren von der Praxis wird sich immer ein bewußtes Tun zum Zwecke setzen und anweisend sein, also Verfahrensarten bezeichnen, es wird immer Gegebenes erklären, es auf Gründe zurückführen und Prinzipien entwickeln, aber deshalb doch die eine Methode mehr die empirische, die andere mehr die begriffliche die dritte die regulative sein können, ohne daß in dem einen oder anderen Fall das Verfahren schlechthin unmethodisch heißen dürfte" (1847. 73). So übernimmt Nietzsche teils aus der Kirchengeschichte, teils aus der Pastoraltheologie das empirische Element, um zu einem "Lehren und Wissen von dem, was die Kirche erfahrungsmäßig tut" (1847. 73), zu einem statistischen Erklärungsmodell "ihrer allgemeinen Tatsächlichkeit" zu gelangen ("Leben der Kir-

che") (ebd. 76) und "dem geschichtlichen Neben- und Nacheinander der Dinge gerecht zu werden" (ebd. 74); von der Dogmatik entlehnt er die begrifflich-logischen Bestandteile, in denen die gegebene Wirklichkeit der Kirche auf ihre Gründe zurückgeführt und nach ihren Prinzipien entfaltet wird (ebd. 73), um so die "vollständige Entfaltung ihrer Substanz in das besondere und konkreteste ihrer Wirklichkeit" nachvollziehen zu können ("Idee der Kirche") (ebd. 74); schließlich bildet die Ethik die Grundlage, aus der sich normativ-regulierend eine "Kunstlehre im höhern Sinne" entwickeln läßt (ebd. 74), um "ein bewußtes Tun zum Zwecke setzen und anweisend sein" zu können (ebd. 73), mithin das Gegebene in der Perspektive seiner Veränderbarkeit zu begreifen. Zentriert auf den Kirchenbegriff erfahren diese den unterschiedlichen theologischen Disziplinen entnommenen Perspektiven ihre Integration zu einem neuen eigenständigen Gebilde: "Jenes Dreifache von Verfahren ist demnach in ein Einiges zusammenzuschließen. Denn das geschichtliche Wahrnehmen, das logische Entwickeln und das technische Vorbilden wird allenthalben ineinander gehen müssen" (1847. 75). Die Folge dieser Zusammenschau äußert sich in der Integration zur Praktischen Theologie, die sich nicht anders denken läßt, als daß sie "absichtlich einen gegebenen Zustand des kirchlichen Lebens, welchen sie kritisieren will, auch verstehen, und sofern sie ihn in ihrer Art vervollkommen soll, auch anerkennen müßte" (1847. 74). Mit einer derartigen disziplinären Umsortierung, sachlich-perspektivischen Neuakzentuierung und theoretischen Integration spiegelt die praktisch-theologische Kirchentheorie eine eigentümliche Thematisierung ihres Gegenstandes wieder, die in ihren Grundzügen zugleich charakteristische Merkmale der gesamtheologischen Neuorientierung aufweisen, als deren integraler Bestandteil die Praktische Theologie damit nunmehr gelten kann. T. Rendtorff hat diese Veränderung im gesamtheologischen Verständnis des Kirchenbegriff nach seiner negativen Seite hin ausführlich als dessen Herauslösung "aus der Enge rein ekklesiologischer Erörterung" beschrieben (1970. 18) und damit auf eine wesentliche Kontinuität des neuzeitlichen Theologieverständnisses aufmerksam gemacht: "Als charakteristisches Thema unserer theologischen Epoche beschränkt sich die Problematik des Kirchenbegriffs keineswegs auf das, was in der theologischen Tradition als 'Ekklesiologie' verhandelt wird ... Viel häufiger trifft man auf die betonte Überwindung des Kirchenbegriffs als eines Spezialthemas der Dogmatik" (ebd. 12). C.I. Nitzsch hat also dieser gesamtheologischen Entwicklung gleichsam nur eine Pointe verliehen, wenn er den dogmatischen Einzeltopos "De ecclesia" zum Angelpunkt einer praktisch-theologischen Fundamentaltheorie der Kirche umdeutete und damit dem theologischen Kirchenverständnis selbst ein solches umfassendes Profil sowie eine solche anders gelagerte Struktur gab, daß eine bloße "Herleitung der Praktischen Theologie aus einem dogmatischen Kirchenbegriff" verunmöglicht würde (N. Mette

1978. 88). So wurde die Praktische Theologie im Gefolge Nitzschs zu einem "kritischen Symptom des Theologieverständnisses" überhaupt (G. Ebeling 1977. 115), weil sie als eigene Leitkategorie ein Kirchenverständnis herausarbeitet, das in dem Maße seiner dogmatischen Domestikation und damit auch seiner dogmatischen Ansprüche entledigt wurde, wie es zugleich zum zentraltheologischen Thema avancierte. Die ekklesiologische Begründung der Praktischen Theologie ist gleichsam Ausdruck eines innertheologischen Entideologisierungsprogramms gegenüber einem gesamtheologischen Kirchenbegriff, dessen eingeschränkte Konturen in dogmatisch-ekklesiologischen Konzeptionen gerade auch den Blick auf die geschichtlich-empirische Gesamtproblematik der kirchlichen Praxis verstellt (cf. T. Rendtorff 1970. 12). Damit wird ein Wirklichkeitsverständnis der Kirche in den Vordergrund gestellt, außerhalb dessen die Wahrheit der christlichen Religion, ihr "Sich-selbst-Begründen, Auswirken, Vermitteln im Dasein, das kirchliche Leben und Verfahren oder Handeln" (1847. 76), nicht erkannt zu werden vermag. Gerade diese Erfahrung aber sucht Nitzsch in der Praktischen Theologie zu veranschlagen, indem er ihr einen gewissermaßen entdogmatisierten Kirchenbegriff zugrunde legt, der einer für den Sachverhalt "Ideologie" charakteristischen unvermittelten Konfrontation zwischen "empirischem Kirchenwesen" und "offenbarter Norm" entgegenwirken soll, und indem er entsprechend ein solches innertheologisches Entideologisierungsprogramm in dem Bemühen zu sichern sucht, "die praktische Theologie gegenüber den Zumutungen der Dogmatik ein für allemal auf eigene Füße zu stellen. Dies gilt um so mehr, als die dogmatischen Begründungen sich in der Durchführung der praktischen Theologie häufig als bloßer ideologischer Firnis erweisen und die Einteilung in die Sachgebiete Homiletik, Katechetik, Seelsorge unberührt lassen, weil diese Sachgebiete eben durch die Erfordernisse der kirchlichen Praxis mit den traditionellen Aufgaben des Gemeindepfarramtes gegeben sind. Eine Herleitung der praktischen Theologie aus einem dogmatischen Kirchenbegriff wirkt sich daher allzuleicht nur dahin aus, daß diese Sachgebiete nicht im Bewußtsein ihrer tatsächlichen Natur und praktischen Bedingtheit zur Kenntnis genommen und dargestellt, sondern mit Glanz einer 'Verwirklichung des Reiches Gottes in der Kirche und durch die Kirche in der Welt' (A.D. Müller) umgeben werden" (W. Pannenberg 1973. 432).

Die Folge dieser praktisch-theologischen Emanzipation von Dogmatik und Pastoraltheologie für eine Neubestimmung des theologischen Kirchenbegriffs ist also der Gewinn seines aktuellen Wirklichkeitsbezugs, der als Möglichkeitsbedingung von Praxis überhaupt erst erkennbar wird, wenn sie gleichermaßen weder der ideologischen noch der positivistischen Wahrnehmung unterliegt; oder positiv ausgedrückt: wenn "Verständnis und Würdigung des gegebenen Zustandes" (1847a. 31) in einer Weise zum Ausdruck gebracht werden, daß kirchliche

Wirklichkeit in ihrem real begriffenen historisch-empirischen Zusammenhang ebenso wie in ihre begrifflich-ethisch begründbaren Gestaltungsfähigkeit an Kontur gewinnt. Eben das geschieht in einem eigenständigen, nämlich praktisch-theologischen Reflexionstyp der Theologie, dessen Aufgabe gerade dort beginnt, "wo der Begriff der Kirche aus seiner ideellen Abstraction in die Sphäre der realen Concretion eintritt" (R. Hofmann 1874; zit. nach W. Birnbaum 1963. 125), Kirche also "als eine geistlich-soziologische Gemeinschaft" ansichtig wird (F. Wintzer 1969. 103).

Für die Nitzsch'sche Konzeption ist nun charakteristisch, daß in dem so gefaßten Kirchenbegriff nicht nur die Grenzen einer weiteren theologischen Disziplin festgeschrieben werden, sondern daß in der praktisch-theologischen Fachspezialisierung ein besonderer Aspekt seine Zuspitzung erhält, in der sich die Theologie insgesamt den aktuellen Wirklichkeitsbezug eines ihr zunehmend zentraler werdenden Gegenstandes Kirche aneignet. So erfüllt die Praktische Theologie innerhalb der Gesamtheologie und gleichsam stellvertretend für sie in dem Maße ihre besonders perspektivierte Aufgabe, "wie sie sich auf die eigentümliche Penetranz ihres Gegenwartsbezugs einläßt und die konkreten Fragen kirchlicher Lebensfunktionen und Handlungsweisen aufgreift" (G. Ebeling 1977. 124) sowie dabei "die faktische Lebenswirklichkeit von Kirche daraufhin zu durchleuchten (sucht), welche Antriebe und Hemmungen von ihr auf ihre Lebensfunktion und ihren Daseinszweck ausgehen" (ebd. 126). Dabei ist die praktisch-theologische Hinwendung zur Erfahrungswelt nach allgemeinem Verständnis in der Natur jenes Gegenstandes begründet, den sie in der beschriebenen "empirischen" Fassung des Kirchenbegriffs zum Thema hat: "Die christliche Religion ist ... auch unmittelbares Leben und Wirklichkeit"; darum muß es ein theologisches Wissen auch davon geben, "wie sie wirkt und sich verwirklicht, wie sie sich mitteilt und an die Welt bringt, wie sie sich konkret und gegenwärtig macht in allen Verhältnissen des christlichen Lebens, durch welche Mittel und Institutionen dies geschieht" (Ph.K. Marheineke 1837. 42). Das alles beansprucht die Aufmerksamkeit der Praktischen Theologie, die darum "notwendig nur in dem Umkreis der bestimmten Kirche" wird (ebd. 43), in ihrer Einstellung auf ein empirisches Verständnis von Kirche also eine ihrer Konstitutionsbedingungen findet.

3. Kirche im Horizont ihrer Nicht-Identität

Der Grund dafür, daß ein solcher Kirchenbegriff in spezifischer Gegenwartsakzentuierung zugleich die Fundierungskategorie der Praktischen Theologie wie auch den thematischen Reflex eines entdogmatisierten gesamtheologischen Verständnisses von Kirche darstellt, liegt

in der zeitgenössisch als problematisch erfahrenen kirchlichen Wirklichkeit selbst, die zunehmend mehr zum Auslösemoment theologischer Selbstproblematisierung wird. P. Kleinert hat diesen Umstand fast dreißig Jahre nach dem Erscheinen der "Praktischen Theologie" von Nietzsche auf dramatische Weise beschrieben: Es gehöre zur "eigentümlichen Signatur, welche der Bewegung unseres Volksgeistes durch die Epochenjahre der letzten Zeitenwende aufgeprägt ist, ... daß der behaglichen Doppelheit des realen und idealen Lebens in der dahinter liegenden Stufe, welche das letztere als ein Gebiet ungestörten geistigen Genusses seinen Besitzern überließ, ein Ende gemacht ist; daß die gewaltige, oft unbarmherzige Realität auf allen Punkten hereinbricht und entweder von der Idealität erfaßt und durchdrungen sein will oder sie zu zertreten droht, so ist es naturgemäß, daß die kräftigste Gegenäußerung auf kirchlichem Gebiet sich da zur Geltung bringen muß, wo die Durchdringung der Wirklichkeit mit der Idee die eigentlichen Lebensfrage der wissenschaftlichen Aufgabe ist: in der Praktischen Theologie" (P. Kleinert 1880. 124f). Hier wird die Praktische Theologie also mit einer konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklung zusammengebracht, in deren Folge es für die Theologie insgesamt darum geht, "einer Zeit gerecht zu werden, die bis auf den Grund wühlend auch die letzten Fundamente wie der Religion selbst so des Kirchenlebens auf ihre Haltbarkeit erprobt" und ihre Bewegungsfreiheit empfindlich einschränkt (ebd. 126). So ist "die Frage nach der Kirche, ihrem Sein und Wirken ... in mehr als einer Hinsicht zu einer Lebensfrage der Gegenwart erwachsen" (F. Ehrenfeuchter 1859. 4).

a) Der eschatologische Reich-Gottes-Gedanke

Für die Theologie stellt sich die Frage zunächst in dem Moment besonders dringend, in dem die Kirche in ihrer "Selbigkeit und Allheit" nicht mehr als selbstverständlich erscheint (1847a. 15), durch Differenzen und Alternativen ihr Selbstbewußtsein also in eine prekäre Lage gebracht wird: "Die kirchliche Identität ist zum Problem geworden" (D. Rössler 1982b. 26). Zwar ist auch für Nietzsche die Kirche der Ort, wo sich der christliche Glaube konkret und geschichtlich manifestiert, aber doch nur in einem Gehäuse der Wirklichkeit, die durchaus in Differenz zum "urbildlichen Begriff vom kirchlichen Leben" erkenntlich ist (1847.75) und durchaus der Vervollkommnung und Weiterentwicklung bedarf. Die Praktische Theologie nähert sich ihrem Gegenstand so gleichsam von Natur aus kritisch, weil sie selbst eine Folge der Krisenerfahrung kirchlicher Identität darstellt: "Das protestantische Allgemeine und Ganze muß sich also an einem anderen erproben, an der Idee, an dem Urbildlichen" (1847. 77). Schon die Emanzipation der praktisch-theologischen Grundlegung in einem eigenen Kirchenbegriff von seiner dogmatisch-ekkesiologischen Fassung hat das Ziel, der Gefahr zu begegnen, die Wirklichkeit einer über-

kommenen Kirchenpraxis gewissermaßen positivistisch mit der Aura der Reich-Gottes-Verwirklichung zu umgeben oder durch andere "ideelle Erklärung" zu verklären (1847.74): "Vermöge dieses Unterschieds (sc. zwischen Kirche und Reich Gottes) ist und bleibt das kirchliche Leben ein Moment des christlichen, sowie die Kirche Produkt des Verwirklichungsprozesses des göttlichen Reiches, und doch wieder wird das kirchliche Leben ein den Fortschritt und die Vervollkommnung des christlichen und sittlichen bedingendes Leben" (1847a.14). In der Perspektive des Reiches Gottes wird die real existierende Kirche unter den eschatologischen Bedingungen ihrer Nicht-Identität ansichtig und bezieht aus dieser Differenz die Motivation ihrer praktischen Aufgabe, "die gesamte gegenwärtige Lebenswirklichkeit auf ihre Beziehung zu dem hin zu untersuchen, worauf das Grundgeschehen von Kirche abzielt" (G. Ebeling 1977, 126), ohne es als Wirklichkeit jemals vollständig konstruieren oder darstellen zu können.

Wie aber hier die Wirklichkeit der Kirche unter den eschatologischen Bedingungen ihrer Nicht-Identität, sie selbst relativierend, in ihrer transitiven Gestalt begriffen wird, nimmt sie den gleichen Charakter auch im Verhältnis zu den anderen, nämlich faktisch-geschichtlichen Bedingungen kirchlicher Nicht-Identität an: "Der Gedanke des Reiches Gottes in seiner Differenz zur Kirche hindert die Kirche auf allen Ebenen ihrer Organisation daran, sich als Selbstzweck zu begreifen, und kann sie theologisch dazu motivieren, sich auch innerhalb der Christenheit als eine Institution neben anderen zu erkennen und ihre Tätigkeit als Dienst an einer für sich nicht kirchlichen und heute religiös pluralistischen Gesellschaft zu verstehen. Das gilt insbesondere für ihr Verhältnis zum Staat" (W. Pannenberg 1973. 441). Pannenberg betont hier, daß es besonders zwei konkrete Differenzerscheinungen zur organisierten Kirche sind, die zum Problem ihres Identitätsverständnisses werden, weil sie sich durch einen dogmatisch eng gefaßten Kirchenbegriff nicht mehr erschließen lassen: das Christentum und der Staat. Nicht zuletzt diese beiden Phänomene stellen theologische Kirchenerkenntnis und pastorale Kirchenleitung vor neuartige Anforderungen, die ebenfalls in der Praktischen Theologie einen eigenen angemessenen Reflexionstyp herausbilden, deren Thematik aber damit auf eine noch breitere Basis bezogen wird, als es durch den empirischen Kirchenbegriff ohnehin schon geschieht. Und hatte dieser noch mit einem emphatischen Verständnis gearbeitet, so treten nunmehr in soziologischer Orientierung vorwiegend seine institutionellen Dimensionen in den Blick, wann immer die Identität von Kirche in der Perspektive ihrer Differenz- und Bestreitungsstatbestände zum Thema erhoben wird.

b) Die Pluralität des Christentums

Für die Theologie werden die nicht-kirchlichen Phänomene vom Stand-

punkt einer historisch bestimmten Kirche aus zunächst im konfessionellen, sodann allgemein im nicht-kirchlich-religiösen Pluralismus des Christentums ansichtig. "Die institutionelle Identität der Religion ist dann aber nicht ausschließlich mit der Kirche gewährleistet", in deren konfessionell und regional bestimmten Grenzen sich die Theologie primär angesiedelt sieht (T. Rendtorff 1971. 142). Innerhalb dieser Grenzen wird der konfessionelle Pluralismus vielmehr zum exemplarischen Fall der Pluralität und Komplexität des Christentums schlechthin: "Die Erfassung des jetzigen Moments der Erscheinung aber ist der protestantisch-evangelische Begriff von kirchlichen Leben. Da handelt es sich zuerst um die Grundsätze, die kritischen und positiven, ferner um das Mannigfaltige der konfessionellen und landeskirchlichen Erscheinungen" (1847.75). Die Einsicht in die pluralistische Struktur jedes kirchlichen Handelns verlangt, dieses in einen größeren Zusammenhang zu stellen, als es in seiner kirchlichen Bestimmtheit zum Ausdruck kommt. Nietzsche macht dieses Erfordernis in der Gegenstandsbestimmung der Praktischen Theologie durch den Genitiv deutlich: Thema der Praktischen Theologie ist die "kirchliche Ausübung des *Christentums*", mithin die Kirche im Lichte einer selbständigen christlichen Position auch der virtuellen Unkirchlichkeit, "die nicht mit dem Leben und Dasein der Kirche identisch ist", bei der man gleichwohl feststellen kann: "Nicht der gottlose Abfall von der Kirche, sondern die christliche Emanzipation von der Institution (und ihrem Selbstverständnis, V.D.) ist der Kern der Unkirchlichkeit ... Der Ausdruck 'Unkirchlichkeit' gilt für ein christliches Verhalten, das sich im aktuellen Lebensvollzug nicht durch die Identifikation mit dem kirchlichen Leben bestimmen läßt, gleichwohl aber die Kirche als Institution auch als Bezugspunkt für die Definition der eigenen Lebensorientierung im Blick behält" (T. Rendtorff 1971. 146). Da sich diese "Unkirchlichkeit" sowohl auf der bewußtseinsmäßigen Ebene des Wissens als "undogmatisches Christentum" manifestiert als auch auf der institutionellen Ebene des Handelns als nicht unbedingt kirchenkonforme religiös-soziale Lebensform in der "geschichtlichen Welt des Christentums" (T. Rendtorff 1970.9), da sich also dieses "Christentum außerhalb der Kirche" sowohl nach seiner Glaubens- als auch nach seiner Verhaltensform potentiell als Bedrohung des dogmatischen und institutionellen Identitätsbewußtseins der Kirche im engeren Sinne darstellt, bedarf "die religiöse, geschichtliche und gesellschaftliche Charakteristik dieses Christentums ... einer selbständigen Wahrnehmung" (T. Rendtorff 1969. 7), die gleichermaßen "nicht nur den Rahmen der traditionellen Ekklesiologie" wie der überkommenen Kirchengeschichte sprengt, sondern "sich überhaupt einer direkten theologischen Begründung" entzieht (T. Rendtorff 1970. 14). Denn die wahrzunehmenden Phänomene gehören weitgehend einer außerhalb von Theologie und Kirche sich artikulierenden Lebenswelt an. Je weniger nun in den Gestalten nicht-institutionellen und undogmatischen Christentums sei-

tens der Praktischen Theologie Äußerungsformen der Nicht-Kirchlichkeit im Sinne der Unchristlichkeit erkannt werden, je mehr die geschichtliche Möglichkeitsvielfalt des Christentums auch als legitime Bedeutungsvielfalt kirchlichen Selbstverständnisses und kirchlicher Lebensformen begriffen werden kann, desto nötiger wird es für eine auf die kirchliche Gegenwartswirklichkeit konzentrierte Praktische Theologie, auch "die Dimension des kirchlich nicht definierten Christentums in ihr eigenes Wirklichkeitsverständnis aufzunehmen" (T. Rendtorff 1971. 147), wenn sie die kirchliche Identität gerade auch unter den Bedingungen der modern-gesellschaftlichen pluralistischen Szene nicht-kirchlichen Christentums begreifen will. Denn hier ist Identität der kirchlichen Religion nur dadurch wiederzugewinnen, daß "sie in sich selbst jene Schritte nachholt und vollzieht, die das Christentum, das nicht durch die Kirche definiert ist, schon getan hat" (T. Redtorff 1969. 92). Die Bestimmung Nitzschs, kirchliche Praxis vollziehe sich in der "kirchlichen Ausübung des Christentums" trägt also den Charakter einer Bewahrungsformel kirchlicher Identität, deren Verwirklichung unter den Vorzeichen ihrer pluralen Deutungs- und Ausdrucksmöglichkeiten auf eine qualitativ andere Ebene versetzt ist, als sie von einem bis dahin dogmatisch oder kirchengeschichtlich eng gefaßten Kirchenbegriff anvisiert wurde. Die Praktische Theologie bringt dagegen diejenige "Bedeutung des Kirchenbegriffs im Horizont der Christentumsgeschichte" zur Geltung (T. Rendtorff 1970. 19), in der trotz des Überschrittes von der dogmatisch-institutionellen Eindeutigkeit und Stabilität eines jeweils bestimmten Kirchenverständnisses zur wissenschaftlichen und verhaltensmäßigen Mehrdeutigkeit und Wandlungsfähigkeit des Christentums gleichwohl die Frage nach der Übereinstimmung der kirchlichen Praxis sinnvoll gestellt werden kann.

Allerdings deutet sich an diesem Punkt für die Praktische Theologie, die den Themen ihres Kirchenbegriffs "im Kontext einer Theorie des Christentums ihren Ort" anweist (H.J. Birkner 1970. 19), bereits eine alternative Auslegungsmöglichkeit an: "Dieser Sachverhalt steht in deutlicher Spannung zu der geläufigen Vorstellung, welche die Rolle des Religionsbegriffs in der Theologie dadurch bestimmt sieht, daß eine allgemeine Theorie der Religion den Rahmen darbietet, innerhalb dessen die Sache des Christentums zur Sprache kommt" (ebd. 19). Diese vor allem dann später von der dialektischen Theologie inkriminierte Interpretation wurde nicht nur im Zusammenhang der zeitgenössischen religionssoziologischen Thematik akut, sondern wurde auch innerhalb der Praktischen Theologie besonders unter Hegel'schem Einfluß nachhaltig vertreten. So bestimmte etwa K. Rosenkranz als praktisch-theologischen Gegenstand: "Das, was die christliche Religion an und für sich ist, will sie in einem besonderen, bestimmt gegebenen Kreis verwirklichen. Innerhalb solcher Partikularität die Religion in ihrer Wahrheit dem Leben zu erhalten und dem Bewußt-

sein die höchste Gewißheit derselben zu erzeugen, ist ihr Zweck" (1831. 21). Da jedoch einer solchen Bestimmung der christlichen Kirche gleichsam als inkarnatorischer Ausfluß einer abstrakt verstandenen allgemeinen Religion allzu auffällige Strukturparallelen zu dem bereits in seine Grenzen verwiesenen Wesensbegriff der Dogmatik anhaften, blieben seine Chancen zur Klärung der praktisch-theologischen Kirchenthematik in der Folgezeit sehr begrenzt; – und dies, obwohl ein solches Religionsverständnis in naturrechtlicher Fassung zeitweilig die allgemeine Emanzipation des religiös-sittlichen Lebens von Kirchlichkeit geradezu befördert und beschleunigt hat.

c) Die Emanzipation der Gesellschaft im Staat

Der Rekurs auf ein geschichtliches Verständnis des Christentums lag der Praktischen Theologie im Rahmen ihrer ekklesiologischen Grundlegung auch darum näher, weil sie es von Anfang an immer noch zusätzlich mit einer zweiten, im Zusammenhang mit dem Christentumsverständnis stehenden Bedingung kirchlicher Nicht-Identität zu tun hatte, deren Erkenntnis ebenfalls – wie das nicht-kirchliche Christentum – die Fassung des praktisch-theologischen Kirchenbegriffs nachhaltig beeinflussen mußte: die entkirchlichten und nicht-christlichen Lebensformen der weltlichen Gesellschaft, die selbst jenseits des ethischen Konsens' des Christentums mehr und mehr als eine Vielzahl jeweils in sich begründeter Lebensbereiche in den Blick der Praktischen Theologie gerieten: "Das Problem entsteht erst in einer Epoche, in der die mittelalterliche Einheit der Welt – und also auch die Einheit von religiösen, kirchlichen, politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und geistigen Aspekten – nicht mehr selbstverständlich ist" (D. Rössler 1982b. 24f). Diese in den theologischen Zeitdiagnosen vielfältig und widersprüchlich als Säkularisierung thematisierte Auflösung einer ehemals unter dem heiligen Baldachin der christlichen Kirche vereinheitlichten Lebenswelt erreicht gewissermaßen ihren Kulminationspunkt zu einer Zeit, in der "die Trennung zwischen dem allgemeinen Bewußtsein und einem besonderen kirchlichen Bewußtsein ... mit dem beginnenden 19. Jahrhundert zu einem konstitutiven Faktor eben des besonderen kirchlichen Bewußtseins selbst geworden (ist). Die Kirche und wer zu ihr zählt, findet sich im Gegenüber zur Öffentlichkeit und zum Gesamtbereich des gesellschaftlichen Lebens" (D. Rössler 1982v. 25f), das gerade deshalb gleichsam als negative Folie in die Bestimmung des kirchlichen Selbstverständnisses eingeht. Damit wird die kirchliche Identität für die Praktische Theologie um den Preis ihrer Allgemeinheit und im Unterschied zu Welt und Gesellschaft bedeutsam. Für den praktisch-theologischen Kirchenbegriff hat dieser Aspekt eine weitere nicht unwesentliche Perspektivverschiebung zur Folge: Steht doch in diesem Zusammenhang die Identität kirchlichen Selbstbewußtseins nicht mehr nur als Problem der Einheit in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen im Mittelpunkt, sondern es rückt die

Frage ihrer Selbständigkeit in vielfältigen, teils konvergenten, teils kompatiblen, teils antagonistischen Außenbeziehungen zur allgemeingese-
 schaftlichen Lebenswelt in ihren einzelnen Konkretionsbereichen ins Visier der Praktischen Theologie. Auf diesen Sachverhalt abhebend, referiert W. Birnbaum exemplarisch die Position Zezschwitz': "Konsequent sieht dann Zezschwitz auch das Verhältnis von Kirche und Staat als das von Kirche und 'Nicht-Kirche'; 'Lebensformen stehen hier Lebensformen gegenüber'. Damit ist der Weg eingeschlagen, auf dem nicht mehr das Ineinander und Miteinander, sondern das 'Gegenüber' des Verhältnisses der im Leben einander durchdringenden Lebensformen wie Kirche und Staat bestimmte" (W. Birnbaum 1963. 113). Geht dieser Umstand auch weitgehend unter den negativen Vorzeichen der Säkularisierung und Entkirchlichung in die Praktische Theologie ein, so bleibt er doch als deren Thema nicht marginal, sondern wird hier grundlegend auf "ein solches Selbstbewußtsein der Kirche" bezogen, "in dem die Selbständigkeit der Kirche in einem epochalen Prozeß ihrer Emanzipation ergriffen wird, die alle diejenigen Bindungen zu überwinden oder sich anzueignen sucht, die diese Selbständigkeit bisher zu verstellen schienen ... Als dieser Prozeß der Emanzipation schließt die Neubesinnung auf die Kirche auch immer ein ... Urteil über die Welt mit ein, der diese Freisetzung abgerungen wird" (T. Rendtorff 1970. 16). Auf diese Weise hält die Thematik der Praktischen Theologie das Problem der emanzipierten Gesellschaft als ein theologisches Gesamtproblem präsent, dessen praktischer Herausforderungscharakter zunächst vor allem in einer sachgemäßen Regelung kirchlicher Außenbeziehungen akut wird. Auch dieser Aspekt geht bei Nietzsche in die Praktische Theologie – als Theorie der "kirchlichen Ausübung des Christentums" durch die Gemeinde – ein, wenn er ihr als genuine Aufgabe stellt zu klären, "in welchem Verhältnis dieses Gemeinleben zu andern Arten von Gemeinschaften und Gemeinbestimmungen, nämlich zu Staat und Kultur stehen" (1847. 75). Auch hier wird die kirchliche Identität unter dem Aspekt ihrer Selbständigkeit gegenüber nicht-kirchlichen Faktoren problematisiert, was dann unter den Problemtiteln der "Säkularisierung-" und "Entkirchlichung" zu mannigfaltigen Auslegungen der Praktischen Theologie Anlaß gab.

4. *Praktische Theologie als funktionale Theorie der "kirchlichen Ausübung des Christentums"*

So läßt sich an Nietzsches Entwurf zur Praktischen Theologie, der sich auf das Fundament einer selbständigen Ekklesiologie stützt, exemplarisch aufzeigen, wie mit der Entfaltung des praktisch-theologischen Themas zugleich charakteristische Veränderungen eines entdogmatisierten Kirchenverständnisses verbunden sind. Diese Veränderungen

schlagen sich vorwiegend in einer sukzessiv thematisch entschränkten Perspektiverweiterung und qualitativen Akzentverschiebung nieder, die den fundierenden Kirchenbegriff jeweils neu charakterisieren: etwa im Thema der begrifflichen Einheit einer disparaten pastoralen Praxis, im Thema der empirischen Realität einer nicht ausschließlich nach ihrem Wesen verständlichen Kirche, im Thema der kirchlichen Identität angesichts der pluralistischen Konturen eines zunächst konfessionsverschiedenen, dann aber auch überhaupt nicht-institutionellen und undogmatischen Christentums oder schließlich im Thema der Selbständigkeit von Kirche unter dem Aspekt einer zunehmend relativ autonom und unkirchlich bestimmten allgemeinen Lebenswelt.

Dieses in seiner Grundtendenz nicht nur für die Herausbildung der praktisch-theologischen Denkweise, sondern durchaus für die neuzeitliche Theologie insgesamt charakteristische geschichtlich-gesellschaftliche "Verständnis des Christentums samt der darin angelegten methodisch-thematischen Veränderung und Entschränkung der Theologie ist bis auf diesen Tag nicht unumstritten, vor allem hinsichtlich seiner Tragweite und seiner Konsequenzen" (H.J. Birkner 1970.20). Für die Praktische Theologie vollzieht sich dieser Streit vor allem anhand der Frage, inwieweit das besondere Verständnis von Kirche gerade im Lichte der ihre wie auch immer näher verstandene Identität problematisierenden allgemeinen Umstandsfaktoren den transitiven Charakter der gegebenen Kirche begründen kann, aus dem dann auch die Grundrichtung der praktisch-theologischen Regulativa zu entnehmen ist. Für die Gesamtheologie umspannt die Problemlage ein geschichtlicher Bogen, der von der christlichen Aufklärung bis zur dialektischen Theologie ihre alternativen Auslegungsmöglichkeiten zum Vorschein bringt: "Die Aufklärungstheologie, die die Allgemeinheit der christlichen Religion deren kirchlichen Fassung abzugewinnen sucht, und die dialektische Theologie, die die Besonderheit des Offenbarungsglaubens der allgemeinen Geschichte des Christentums zu entreißen suchte, um sie allein der Kirche zuzuweisen, stellen die möglichen Alternativen eines Streits dar, der die innere Bewegung der Theologie ausmacht" (T. Rendtorff 1970, 9). Für die Praktische Theologie und ihr ekklesiologisches Grundverständnis stellen sich die Konsequenzen der gesamtheologischen Leitfrage als Problem der transitiv-funktionalen Bestimmung ihres Kirchenbegriffs und dementsprechend als Problem der Grenzfixierung der eigenen Aufgabenkompetenz dar. In Beantwortung der Grundfrage, wie "die Beziehung zwischen den Aufgaben kirchlichen Handelns einerseits und den religiösen Erfordernissen im Leben des neuzeitlichen Menschen andererseits zu bestimmen" sei (D. Rössler 1982b.21), entzündet sich für die Praktische Theologie der Streit über Ausmaß und Tragweite der von ihr beanspruchbaren Zuständigkeit: So gehört es "nach wie vor zu den Grundfragen der theologisch-ekklesiologischen Diskussion, ob der Kir-

che die Zuständigkeit für die Gesamtheit des religiös-gesellschaftlichen Lebens mit allen Problemen der Identifizierbarkeit des Christlichen aufgegeben ist oder ob sie sich auf eine elitäre Gruppierung rein religiöser oder sozialetischer Zielsetzung, aber von eindeutiger Identität zu konzentrieren und darin zu bescheiden hat" (ebd. 25).

C.I. Nitzsch jedenfalls hat in seinem die Praktische Theologie konstituierenden Kirchenbegriff die Frage dahin zu beantworten versucht, daß "die kirchliche Ausübung des Christentums" sich in alle menschliche Lebensdimensionen erstreckt: "Die kirchliche Ausübung ist diejenige, durch welche sich der christliche Glaube als Gemeinschaft in und an der Menschenwelt bethätigt" (1847a. 13). Wie bei Nitzsch der Kirchenbegriff im Horizont der Reich-Gottes-Vorstellung seine eschatologische Finalisierung erfährt, so sieht er im Horizont der anderen, immanenten Bedingungen kirchlicher Nicht-Identität das Verständnis der kirchlichen Praxis auch durch eine soziologische Funktionalisierung im Bezug auf einen weiteren christlichen wie nicht-christlichen Lebenszusammenhang begründet, dessen Erkenntnis die Grenzen traditioneller Theologie übersteigt. Dieses praktisch-theologisch-kognitive Integrationsprogramm in sachlicher Entsprechung zu einem ihm zugrunde liegenden transitiv-funktionalen Kirchenverständnis hat – durchaus repräsentativ für die Nitzsch folgende Richtung der Praktischen Theologie – pointiert H. Bassermann zum Ausdruck gebracht: "Die Kirche, so gewiß sie auf sich selbst stehen muß, darf sich nicht isolieren, sonst wird sie isoliert. Ungeheuer aber geradezu wird bei solcher Betrachtungsweise der Umfang des in der Praktischen Theologie sich konzentrierenden Wissens. Vor ihr liegt als ihr eigentlicher Gegenstand die ganze Fülle des kirchlichen Lebens der Gegenwart in allen seinen Verzweigungen. Und wie sie nun, um es wissenschaftlich zu begreifen, auf der einen Seite die ganzen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse nicht ignorieren darf, in denen sich jenes doch auch bewegt, so muß sie sich auf der andern einen tiefen Einblick in die menschliche Seele überhaupt beschaffen und insbesondere ein feines Gefühl für die Seele des Volkes, an dem sie zu wirken gedenkt, gewinnen" (H. Bassermann 1896. 196). Folgerichtig bestimmt Bassermann als praktisch-theologische Aufgabe, "so verschiedenartige, ja scheinbar sich entgegenstehende Interessen und Gebiete, wie das wissenschaftliche und das praktische, das kirchliche und das weltliche, in Einklang zu setzen" (ebd. 197).

H. Bassermann setzt sich damit gegen eine alternative Ausprägung der Praktischen Theologie ab, die ebenfalls auf einen Kirchenbegriff rekurrierend, kirchliche Identität jedoch schwerpunktmäßig intransitiv nach ihrem Selbstzweck hin bestimmt. So bezieht sich beispielsweise für Th. Harnack (1877) die Praktische Theologie "auf das 'kirchliche Handeln' und ist damit völlig von der Ethik getrennt, weil es das Handeln des 'eingestifteten Amtes' ist, das eben deshalb nicht von Prinzi-

prien des allgemeinen Handelns bestimmt werden könne" (W. Birnbaum 1963. 111); die Praktische Theologie wird hier in folgedessen definiert als die "Wissenschaft von der Selbstbetätigung der Kirche zur Auswirkung ihrer Idee auf Grund ihrer Vergangenheit für die Fortbildung zu ihrer Zukunft" (ebd.). In dergleichen Tendenz betont E. Chr. Archelis: "Das kirchliche Leben kann wohl von außen angeregt werden, das kann und wird durch äußere Verhältnisse seine Formbestimmtheit empfangen, in der es sich äußert, aber nie darf die Kirche sachlich sich zu Tätigkeiten bestimmen lassen, welche dem ihr eigentümlichen Leben nicht entsprechen" (1911. 19); folglich ist die Praktische Theologie "nichts anderes als die Lehre von der Selbstbetätigung der Kirche zu ihrer Selbsterbauung. Die Voraussetzung ist, daß die Erbauung geschieht und geschehen kann nur mit den Mitteln, die Gott in seinem Wort und seinem Geist darreicht" (ebd. 25). Wird in solchen Formulierungen einerseits die Nähe zur Position der späteren dialektischen Theologie schon deutlich, so wird andererseits der intransitive Kirchenbegriff der Grundlegungsentwürfe zur Praktischen Theologie nicht zuletzt durch den Hinweis auf die Orientierungsbedürfnisse ihrer ersten Adressaten begründet: Das sind die kirchlichen Amtsträger in betonter Absetzung zu den kirchlichen Funktionsträgern.

Bedenkt man, was Nitzschs Programm "einer principiellen und systematischen Wissenschaft vom Christentume" (1847. 32) als Voraussetzung einer ekklesiologischen Fundamentaltheorie der Praktischen Theologie ausgelöst hat – nämlich: "die kirchliche Praxis erst in der Einheit des Mannigfaltigen und dann in der Mannigfaltigkeit des einen" zu betrachten (1847. 76) –, so scheinen seine Ausführungen dazu in der Tat eine thematische Spannweite angenommen zu haben, die nicht nur die Enge der Abstraktheit des überkommenen dogmatischen Kirchenverständnisses sprengt, sondern sich darüber hinaus auch weit von der Konkretheit und Lebendigkeit der pastoralen Gemeindepraxis entfernt zu haben scheint. Daß dennoch zu ihr ein Zusammenhang und keine Alternative besteht, ja daß diese durch Verwissenschaftlichung der Praktischen Theologie gewonnene Erweiterung der Aufmerksamkeitsspanne um der Güte der "kirchlichen Ausübung des Christentums" willen unumgänglich ist, verdeutlicht eine Interpretation, die W. Pannenberg der Nitzsch'schen Formel von der "kirchlichen Ausübung des Christentums" unter ausdrücklichem Rückbezug auf die darin aufgehobene Pastoraltheologie gegeben hat: Die Praktische Theologie "wird auch die vorhandene Wirklichkeit des Gemeindepfarramtes mit seinen Tätigkeitsbereichen, denen jene traditionellen pastoraltheologischen Disziplinen entsprechen, nicht einfach überspringen. Aber sie wird diese Wirklichkeit des Gemeindepfarramtes in einem größeren Zusammenhang kirchlicher Praxis im Rahmen der gesellschaftlichen Lebenswelt des Christentums einordnen und damit auch seiner sachgerechten Weiterbildung dienen" (W. Pannen-

berg 1973. 440); denn "alle diese Themen konzentrieren sich in der Frage nach Begriff und Möglichkeit der Freiheit, deren Natur nicht von ungefähr sowohl religiös als auch politisch ist. Soweit muß die Praktische Theologie den Bezugsrahmen spannen, wenn ihre traditionellen, pastoraltheologischen Sachgebiete neue Relevanz durch einen deutlicheren Bezug zur Frage nach der Praxis des Christentums insgesamt gewinnen sollen" (ebd.).

* Eine um ausführliche Anmerkungen erweiterte Fassung dieses Vortrags findet sich in: V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion*, Gütersloh 1988, S. 134ff.

Literatur:

1. Werke von C.I. Nitzsch:

- 1830 Uebersicht der Erscheinungen in der praktischen Theologie von Juli 1828 bis Ende 1829; in: ThStKr 3; zit. nach: G. Krause (Hg.), *Praktische Theologie*, Darmstadt 1972. 15-18.
- 1832 Uebersicht der praktisch-theologischen Literatur für die Jahre 1830 und 1831 in: ThStKr 5; zit. nach: G. Krause (Hg.), a.a.O. 25-29
- 1847 Universalgeschichtlicher Ansatz, Methode und Einteilung der Praktischen Theologie; zit. nach G. Krause (Hg.), a.a.O. 71-77.
- 1847a *Praktische Theologie*. Bd. 1. Bonn 1847.

Wegen der leichteren Zugänglichkeit stützt sich der vorliegende Vortrag vor allem auf die bei G. Krause (a.a.O.) abgedruckten Quellentexte. Eine ausführliche Dokumentation der veröffentlichten und nichtveröffentlichten Werke Nitzschs sowie der Sekundärliteratur finden sich als Beilage zum Nitzsch-Artikel in: F.W. Graf (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*. Bd. 1. Gütersloh 1988.

2. Sonstige Literatur:

- Achelis, E.Chr. 1911: *Lehrbuch der Praktischen Theologie*. Bd. 1. 3. Aufl. Leipzig.
- Bassermann, H. 1896: *Die praktische Theologie als eine selbständige, wissenschaftliche Disziplin*; zit. nach: G. Krause (Hg.), a.a.O. 173-199
- Beyschlag, W. 1872: *Karl Immanuel Nitzsch. Eine Lichtgestalt der neueren evangelischen Kirchengeschichte*. Bonn 1872; zit. n.d. 2. Aufl. 1882.
- Birkner, H.J. 1970: *Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff in der neueren protestantischen Theologie*; in: D. Rössler (Hg.), *Fides et communicatio*. FS für Martin Doerne. Göttingen 1970. 9-20.
- Birnbaum, W. 1963: *Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth*. Tübingen.
- Daiber, K.F. 1977: *Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft*. München/Mainz.
- Doerne, M. 1965: *Zum gegenwärtigen Stand der Praktischen Theologie*; in: G. Krause (Hg.), a.a.O. 400-417.
- Ebeling, G. 1977: *Studium der Theologie*. 2. Aufl. Tübingen.
- Ehrenfeuchter, F. 1859: *Die Praktische Theologie*. Göttingen.
- Harnack, Th. 1877: *Praktische Theologie*. Bd. 1. Erlangen.
- Hofmann, R. 1874: *Zum System der praktischen Theologie*. Leipzig.
- Kaufmann, F.X. 1979: *Kirche begreifen*. Freiburg u.a.
- Kleinert, P. 1880: *Probleme der Grundlegung und des Aufbaus der praktischen Theologie in drei neuen Lehrbüchern*; in: G. Krause (Hg.), a.a.O. 123-133.

- Marheineke, Ph. 1928: Uebersichtliche Einleitung in die Praktische Theologie; in: G. Krause (Hg.), a.a.O. 39-47.
- Mette, N. 1978: Theorie der Praxis. Düsseldorf.
- Pannenberg, W. 1973: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt.
- Rendtorff, T. 1969: Christentum außerhalb der Kirche. Hamburg.
- ders. 1970: Kirche und Theologie, 2. Aufl. Gütersloh.
- ders. 1971: Theorie des Christentums. Gütersloh 1972
- Roessler, D. 1982a: Praktische Theologie – Begriff und Aufgabe
- ders. 1982b: Kirche – Christentum – Gesellschaft, beides in: F. Wintzer, Praktische Theologie. Neukirchen. 1ff. 20ff
- Rosenkranz, K. 1831: Encyclopädie der theologischen Wissenschaften; in: G. Krause a.a.O. 19-24.
- Wintzer, F. 1969: C.I. Nitzschs Konzeption der Praktischen Theologie in ihren geschichtlichen Zusammenhängen; in: EvTh 27. 93-109.
- Wölber, H.O. 1959: Religion ohne Entscheidung. 3. Aufl. Göttingen.

Eberhard Winkler

Carl Immanuel Nitzsch in Berlin (1847-1868)

Es fiel Nitzsch schwer, sich von Bonn zu trennen, nachdem ihm "durch Allerhöchste Ordre" am 16.2.1847 die Professur Marheinekes verliehen worden war. Die Berliner Fakultät drängte ihn, noch im Sommersemester mit den Lehrveranstaltungen zu beginnen, weil die Studentenzahl infolge des geminderten Angebotes stark zurückging. Im Ministerium hoffte man, Nitzsch werde in freundschaftlicher Weise ein Gegengewicht zu der von Twesten vertretenen Linie bilden und damit die Attraktivität der Fakultät verbessern, während Spannungen zwischen Marheineke und Twesten ihr geschadet hatten. Diese Hoffnung erfüllte sich. Zunächst aber bat die Bonner Fakultät dringend um Aufschub für Nitzschs Wechsel nach Berlin. Auch er selbst hätte den Umzug gern noch verzögert, besonders wegen seiner kirchlichen Aufgaben. Der Minister Eichhorn unterstützte aber das Drängen der Berliner Fakultät und stellte es Nitzsch anheim, seine Aufgaben als Vizepräsident der Rheinischen Synode bis zur Neubesetzung noch wahrzunehmen. So schickte Nitzsch am 28.2. die dringend erbetenen Ankündigungen für das Vorlesungsverzeichnis, die allerdings im gedruckten Verzeichnis für das Sommersemester nicht enthalten sind. Die Berufungsakten wurden fast durchweg mit dem Vermerk "citissime" versehen. Alles verlief in großer Eile. Am 16.3.1847 schreibt Nitzsch dem Minister, er werde am 26.4. mit den Vorlesungen beginnen. In die gleiche Zeit fiel der Umzug, für den Nitzsch um eine Erhöhung der Kostenbeihilfe bitten mußte, da die Berufung nach Berlin wegen der dort höheren Lebenshaltungskosten praktisch keine finanzielle Aufbesserung brachte.

Auch im Blick auf die menschlichen Beziehungen bedeutete der Weg nach Berlin kaum einen Gewinn für Nitzsch. Sowohl unter den Studenten als auch im Kollegenkreis vermißte er die Gemeinschaft, die in Bonn bestand. "Ich stehe hier", schreibt er, "als Theologe keinem so nahe wie in Bonn fast jedem meiner Collegen; Neandern am nächsten, Hengstenbergen am fernsten". "Ich gehe überall hin wo christliche Gemeinschaft gefeiert wird, schrieb er seinen rheinischen Freunden; aber ich bin eben fast allenthalben einzig in meiner Art. Ich nahm an der Schleiermacherfeier Theil – da war ich in meiner Art allein; ich ging zum Fest der Bibelgesellschaft: da wieder, denn es gab nur

Orthodoxe und Pietesten von reinstem Wasser" (Beyschlag 1872. 316).

Sehr zufrieden konnte Nitzsch sich dagegen über den Vorlesungsbesuch äußern. Am homiletischen Seminar nahmen schon im Wintersemester 1847/48 60 Studenten teil. Außerdem las Nitzsch je zweistündig Missionsgeschichte, Katechetik und Ethik, es überwog zu Beginn also die Praktische Theologie. Daß Nitzsch sich sehr schnell Ansehen in der ganzen Universität erwarb, beweist seine Wahl zum Rektor am 1.8.1848. Im Revolutionsjahr suchte man eine Persönlichkeit, die allgemeines Vertrauen besaß. Der Vermittlungstheologe Nitzsch bemühte sich auch auf politischem Gebiet um einen mittleren Weg zwischen Revolution und Restauration. Es ging ihm auf allen Gebieten darum, das Gemeinsame statt des Trennenden hervorzukehren, Gemeinschaft statt Konfrontation zu suchen.

1850 begründete Nitzsch zusammen mit Neander und Julius Müller die "Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben". Der 1. Jahrgang enthielt aus seiner Feder einen Beitrag über "Konföderation und Union" (C.I. Nitzsch 1850), in dem er für das Recht der Union als selbständiger dritter Kirche neben der lutherischen und der reformierten eintrat. Im selben Jahr übernahm er die brisante Aufgabe, als Vermittler zwischen den Synoden von Rheinland und Westfalen einerseits, die eine Stärkung der presbyterial-synodalen Verfassung forderten, und dem Kultusministerium andererseits, das die demokratischen Elemente reduzieren oder eliminieren wollte, zu fungieren. Nitzsch wurde offiziell als "Königlicher Kommissarius" zur Rheinischen Synode geschickt und erfüllte seinen Auftrag so geschickt, daß die Synode sich zu einem Kompromiß zwischen landesherrlichem Summepiskopat und kirchlicher Selbständigkeit bereit erklärte, der allerdings von den reaktionären Berliner Kräften unterlaufen wurde. Nitzsch hat sehr unter den reaktionären Machenschaften gelitten. "Was ist zu hoffen," schrieb er 1851, "wenn das Recht von denen, die schützen und handhaben sollen, auf diese Weise gebeugt wird?" (Beyschlag 1872. 359)

Das ihm eigene Harmoniebedürfnis führte bei Nitzsch nicht dazu, Konflikten aus dem Wege zu gehen. Den konfessionalistischen Unionsgegnern konnte er deutlich ihre Borniertheit bescheinigen und selbstbewußt eine Alternative entgegensetzen. 1850 polemisiert er gegen die "kleine(n) Illyrier und Westphale(n)", denen es eine Freude ist, "in allen Dingen etwas zu finden, das noch lutherischer sei als man bisher gewußt. Wahrlich es gibt ein Lutherthum ohne Euch und trotz Eurem Absonderungsgeiste, das den *deutschen Evangelischen* immer das unentbehrlichste Salz ihres Kirchenthums sein wird (C.I. Nitzsch 1850. 112). Nitzsch protestiert gegen den "Trotz der Repristinaton", weil diese die evangelische Freiheit bedroht und das Ziel einer von der

Gemeinde her erneuerten, synodal geleiteten Kirche unerreichbar macht. Im Kampf für die Konsensusunion verbindet sich bei Nitzsch das Motiv der *Gemeinschaft* mit dem der *evangelischen Freiheit*. Der Konfessionalismus spaltet die Gemeinschaft und gefährdet die christliche Existenz durch Gesetzmäßigkeit. Das Evangelium dagegen verbindet und befreit. Die Konsensusunion fußt auf der Einheit im Fundamentalen, die nicht wegen Differenzen im Sekundären preisgegeben werden darf. Nicht Indifferenz gegenüber dem Bekenntnis ist für Nitzsch das Motiv zur Union, sondern im Gegenteil ist die Union als Bekenntnisgemeinschaft zu verstehen. Um das dokumentarisch zu belegen, gab Nitzsch 1853 sein "Urkundenbuch der Evangelischen Union" heraus, in dessen Vorrede er schrieb: "Wir pflegen dem Einigen Evangelium zu Liebe und Ehren die Evangelische Gemeinschaft ... wir entsagen dem schriftwidrigen, ja confessionswidrigen Vorgeben, als gehe es den seligmachenden Glauben und die verheißene Selbstmittheilung Christi an, wenn man nicht mit vollständig lutherischer oder calvinischer Denkweise zum Abendmale komme". (C.I. Nitzsch. 1853. XIV)

Nitzsch besaß ein Charisma für kirchenleitende Aufgaben, das er in den 25 Jahren seiner Bonner Tätigkeit vielfach bewährt hatte. Deshalb war es konsequent, daß Friedrich Wilhelm IV. ihn am 21.1.1848 in das neu zu bildende Oberkonsistorium berief, das allerdings nicht wirksam wurde. Zum stattdessen 1850 gebildeten Oberkirchenrat gehörte Nitzsch zunächst nicht. Schon am 15.7.1850 baten aber die Mitglieder des Oberkirchenrates unter der Leitung seines langjährigen Präsidenten v. Uechtritz den König, Nitzsch zusätzlich zu berufen. In der Begründung legen sie ein schönes Zeugnis für den Mann ab, den Beytschlag eine "Lichtgestalt" des Protestantismus nannte: "Er hat als Pfarrer in einer Landstadt, als Superintendent und als Lehrer der theologischen Wissenschaft alle Stufen seines Berufs gefunden. Eine wahrhaft evangelisch kirchliche Richtung, die das menschliche Wissen und Meinen dem göttlichen Worte unterordnet, und jede Schärfe des Parteitreibens und der Extreme verschmäh, eine Friedensliebe, die dem Rechte der Wahrheit nichts vergiebt, eine gewinnende Milde in den Formen des Umganges und in der Bekämpfung entgegenstehender Ansichten zeichnen ihn aus, so daß ihm auch das seltene Glück zu Theil geworden ist, in unserer durch Streit zerklüfteten Zeit von der überwiegenden Mehrzahl als ein Mann des Vertrauens betrachtet zu werden" (Personalakte). Der König genehmigte den Antrag, schlug aber zugleich vor, auch den ultrakonservativen Juristen F.J. Stahl in den Oberkirchenrat aufzunehmen. Daraufhin verzichtete der Oberkirchenrat zunächst auf die Ergänzung, doch am 4.11.1851 bat v. Uechtritz den König, Nitzsch, Twesten und Stahl in den Oberkirchenrat zu berufen, was am 12.6.1852 geschah. Der reaktionäre Minister v. Raumer bemühte sich sehr, Nitzschs Berufung zu verhindern und denun-

zierte ihn bei Friedrich Wilhelm IV. Im Januar 1852 kam es sogar zu einem Gespräch des Königs mit v. Uechtritz über Nitzschs politische Haltung. Nitzsch war u.a. vorgeworfen worden, daß er ein Programm des liberalen Preußischen Wochenblattes unterzeichnet hatte. Daraufhin distanzierte er sich in einer an den Dekan der Theologischen Fakultät gerichteten Erklärung von der Revolution, erklärte aber, "daß es an einer gründlichen und gerechten Besprechung der Fragen der Preußischen Staatsangelegenheiten fehle". Der König akzeptierte die vermittelnde Erklärung und ernannte Nitzsch zum "Rat 2. Klasse" im Oberkirchenrat ohne Gehalt.

1855 kam das einflußreiche Amt des *Propstes* von Berlin hinzu, obwohl v. Raumer wieder die Berufung verhindern wollte. Die Auseinandersetzungen, unter denen Nitzsch sehr gelitten hatte, traten danach zurück, aber das akademische und kirchliche Doppelamt belastete den nach heutigem Usus schon im Pensionsalter Stehenden sehr. Als Prediger fand der Propst von St. Nikolai nicht die erwünschte Resonanz. "Seine eigenthümliche Predigtweise blieb der umwohnenden Bürgerschaft zu fremdartig", urteilt Beyschlag (Beyschlag 1872, 407). Trotzdem bereitete ihm die Gemeindefreude, während er über den Dienst im Oberkirchenrat klagte. Für die Forschung, insbesondere für die Fertigstellung der Praktischen Theologie, blieben nur noch die wenigen Ferienwochen. Offensichtlich fiel es Nitzsch schwer, Aufgaben von sich zu weisen. Die kirchliche Praxis und das akademische Lehramt waren ihm gleichermaßen ein solches Bedürfnis, daß er ein Übermaß an Pflichten auf sich lud.

Im akademischen Amt machten ihm besonders die homiletische und die katechetische Sozietät Freude, und noch als Achtzigjähriger hielt er im Wintersemester 1867 das homiletische Seminar. Das letzte Jahrzehnt seines Lebens arbeitete er an der 2. Abt. des 3. Bandes der Praktischen Theologie über "Die evangelische Kirchenordnung". Den 1867 erschienenen Band widmete er dem Freund v. Bethmann-Hollweg "in vielbewährter Gemeinschaft evangelischer Wahrheit, Einheit und Freiheit". In dieser Widmung faßt er eine Grundintention seines Lebenswerkes zusammen. Für die *Gemeinschaft evangelischer Wahrheit, Einheit und Freiheit* hat er bis an die Grenzen seiner Kraft mit dem vollen Einsatz seiner reichen Gaben gearbeitet. Eine Quelle der Kraft fand er in den vielseitigen persönlichen Beziehungen, besonders aber in denen zur eigenen Familie. 1860 feierte ein großer Freundes- und Verwandtenkreis den 50. Jahrestag der akademischen Lehrtätigkeit, die der junge Dozent an der alten Wittenberger Universität kurz vor deren Ende begonnen hatte. An keinem anderen Tag hat wohl Nitzsch die Früchte seiner akademischen und kirchlichen Arbeit so überwältigend erfahren wie an diesem 16. Juni 1860.

Die Arbeitslast nahm im hohen Alter kaum ab, obwohl Nitzsch 1861

von den Hauptvorlesungen entbunden wurde. Er klagte darüber, daß zu wenig Zeit und Kraft für die akademische Arbeit blieb, aber er schaffte es nicht, die übermäßigen kirchlichen Ansprüche abzuwehren. Man muß es schon schamlos nennen, daß dem Siebenundsiebzigjährigen zusätzlich zu allen Lasten noch eine Superintendentur in Berlin aufgebürdet wurde. Die Überlastung zehrte an den Kräften, und das schwächer werdende Augenlicht erschwerte die Arbeit zusätzlich. Als letzte Vorlesung trug der Sechundsiebzigjährige im Wintersemester 1863/64 zweistündig die "christliche Glaubenslehre für den allgemeinen wissenschaftlichen Standpunkt der Studierenden" vor. Im Protokollbuch der Fakultät unterschreibt er zum letzten Mal am 6.7.1865. Es wirkt bedrückend, wenn man liest, daß zwei Schlaganfälle stattfinden mußten, damit der Achtzigjährige endlich von allen Pflichten entbunden wurde. Es fiel ihm allerdings auch selber schwer, sich von der Arbeit zu trennen. Zum 50. Jahrestag der Union wollte er noch einmal über diesen seinen "kirchlichen Lieblingsgedanken" (Beyschlag) eine Arbeit schreiben, aber dieses Vorhaben wurde nie mehr ausgeführt. Es zeigt jedoch, wie stark ihn das Anliegen der Union bis zuletzt beschäftigte. Die "Gemeinschaft evangelischer Wahrheit, Einheit und Freiheit" zu bewähren, dafür lebte C.I. Nitzsch bis zur Vollendung seines irdischen Weges am 21. August 1868 in Berlin.

Literatur:

- Beyschlag, W.: Karl Immanuel Nitzsch, Berlin 1872
 Nitzsch, C.I. (u.a.): Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1/1850ff. (DZ)
 Nitzsch, C.I.: Konföderation und Union, DZ 1/1850, S. 97-101. 108-112
 Nitzsch, C.I.: Urkundenbuch der evangelischen Union 1853
 Personalakte im Zentralarchiv Merseburg (2.2. Nr. 22815) (Dort ist die interessante Berufsgeschichte dokumentiert.)
 Theurich, H.: Theorie und Praxis der Predigt bei Carl Immanuel Nitzsch, Göttingen 1975 (bes. S. 210ff)

Henning Theurich

Predigt "zur Erbauung der Gemeinde". Zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem Subjekt kirchlichen Handelns bei Carl Immanuel Nitzsch.

1. Vorbemerkung

An den Anfang seines letzten Beitrages für die TRE, dem Art. "Erbauung" (II. Theologiegeschichte und praktisch-theologisch) hat *Gerhard Krause* ein Desiderat gestellt: "Soll die Frage nach dem kirchlich-theologischen Verständnis von 'erbauen' nicht ephemeren Urteilen verfallen, wäre eine Auslegungsgeschichte der wichtigsten Bibeltexte oder eine Geschichte der Begriffe *oikodomeo/ aedifico/* erbauen erforderlich" (TRE 10, 1982, 22). Sofern "Erbauung" ein biblisches Leitwort ist, "sind Ersatzwörter nicht beliebig" (28), auch wenn die Vokabel heute nur noch "eine heilig verschlissene, dem Sprach- und Vorstellungsbereich der Christenheit fremde, ja ärgerlich oder lächerlich" ist (*Martin Doerne* 1858, 539). Im Anschluß an M. Doerne spricht *F. Wintzer* vom "Irrbegriff" der Erbauung "als Zweck und Funktion der sogenannten Kultuspredigt" im 19. Jhd: "Die Theorie der Predigt hat den Begriff zu retten versucht, obwohl sein Fehlverständnis schon weitverbreitet war" (Wintzer 1969, 71). An diesen Rettungsversuchen hat sich auch *C.I. Nitzsch* beteiligt, ohne allerdings die "Katastrophe der Vokabel" (so Doerne, 539) verhindern zu können. Auch bleibt abzuwarten, was *Karl Barths* Gebrauch des Begriffs in § 67 seiner Versöhnungslehre: "Der Heilige Geist und die Erbauung der christlichen Gemeinde" (KD IV, 2, 695-824) für seine Rehabilitierung im kirchlich-theologischen Sprachgebrauch leisten wird.

Es wäre durchaus nicht verwunderlich, wenn es im Zuge der heute vielerorts beliebten Rede vom "Gemeindeaufbau" auch zu einer Wiederentdeckung von "Erbauung" oder "Erbauung der Gemeinde" käme. *Christian Möllers* "Einstimmung in das, wie er meint, "problematische Programmwort" Gemeindeaufbau könnte in diese Richtung führen: "Geht es um Errichtung einer Gemeinde in einem Neubaugebiet? Geht es um Wiedererrichtung einer zerstörten Gemeinde, oder um die Erbauung einer bestehenden Gemeinde? Ist vielleicht die Ordnung, die Gestalt, die Organisation der Gemeinde gemeint? Hat Aufbau einen statischen oder dynamischen Sinn? Geht es um

den inneren, geistlichen Zustand einer Gemeinde und ihre geistliche Auferbauung oder um den äußeren Bau bis hin zu den Bauten, Kar-teien, Liegenschaften einer Gemeinde? Wer baut im Gemeindeaufbau wen auf: Der Pfarrer die Gemeinde oder die Gemeinde den Pfarrer oder alle miteinander?" (Chr. Möller 1987, 17) Aber bringt die sprachliche Beteiligung an dieser "Bau-Konjunktur" schon semantischen Gewinn für einen nahezu bankrotten Begriff? Oder wird umgekehrt die Rede vom Gemeindeaufbau ihr geschichtliches Erbe in der "Erbauung der Gemeinde" finden und möglicherweise auch ein gleiches Schicksal erleiden? Es wird nicht leicht sein, sich "ephemerem Urteilen" (G. Krause) zu entziehen, wenn das praktisch-theologische und kirchenpolitische Tagesgeschäft andrängt, weil es einen Beitrag zur metaphorischen "Bau-Konjunktur" verlangt.

2. "Erbauung" als praktisch-theologischer Leitbegriff bei C.I. Nitzsch¹

Die Formel "Erbauung der Gemeinde" ist der "in allen Gliedern genau und überlegt" formulierten (Barth 1966, 15) Predigtdefinition bei Nitzsch entnommen (§101). Dennoch ist der Begriff der Erbauung nicht auf die Predigtlehre beschränkt, sondern ein Leitbegriff für seine gesamte Praktische Theologie. Wenn es auf *Schleiermacher* zutrifft, daß er "vor allem die Praktische Theologie angeregt" hat, "Erbauung als Leit- und Zielbegriff kirchlicher Praxis zu verstehen" (Krause a.a.O., 27), so kann von *Nitzsch* gesagt werden, daß er diese Anregung aufgegriffen und sie auf seine spezielle, "eigentümliche" Weise ausgeführt hat. Man wird dieses Urteil noch dahingehend präzisieren können, daß die bei *Schleiermacher* eher beiläufige, nämlich überwiegend partizipale Verwendung von "erbauen" (KD 1830², §§ 279-301) bei *Nitzsch* in der Sache wie im Sprachgebrauch zum Hauptwort geworden ist.²

Im Rahmen seiner Lehre vom "Cultus" als "Anstalt für die Circulation des religiösen Bewußtseins" bezeichnet *Schleiermacher* "Erbauung" als "die Belebung des religiösen Bewußtseins" (*Schleiermacher* 1850, 216). Auch wenn "Circulation" einen intersubjektiven und auf Wechselwirkung hin angelegten Vorgang meint, so liegt für *Schleiermacher* doch das Schwergewicht auf der Subjektivität, so daß er sagen kann: "Die Erbauung ist etwas rein subjectives; was einen erbaut, kann er nur selbst bestimmen." Eine "gemeinsame Erbauung" im Gottesdienst kann es nur geben, "wiefern mehrere in dem was sie erbaut übereinstimmen." Da eine "vollkommene Uebereinstimmung" unter einer großen Zahl von Gemeindegliedern nicht zu erwarten ist, soll jeder einzelne "die möglichst größte Freiheit" haben, "das Maximum der Erbauung da zu suchen wo er es finden

kann", (Schleiermacher 1850, 617), und "erbaulich" ist alles, "was die religiöse Stimmung steigert" (ebd.). Dieses auf Subjektivität hin angelegte Verständnis von Erbauung, das gleichwohl auf den Gottesdienst bezogen bleibt, führt hin zu *Friedrich Niebergall*, der den "höchste(n) Zweck allen kultischen Tuns", nämlich "die Gemeinde zu erbauen", in der Aufgabe sieht, "die Gemeinde auf die Höhe religiöser Erlebnisse zu führen" (Niebergall 1919, 9).

Im Unterschied zu diesem an subjektiver Befindlichkeit des einzelnen orientierten Verständnis von Erbauung sieht Nitzsch mit ihm die Einheit und Mannigfaltigkeit der kirchlichen Tätigkeiten bezeichnet. Zwar erkennt er des Wahrheitsmoment in diesem subjektiven Verständnis an ("eine besondere Erregung und Erfüllung des religiösen Gefühls, ein Moment innerer Befreiung und Befriedigung" (§39, 205)), aber dieses sei doch nur "der Anfang und das elementarische" der Erbauung (206), die der Hauptsache nach darin besteht, "die einzelne Erbauung in Zusammenhang zu denken mit dem ganzen Grund- und Ausbau des christlichen Individuums, weiter der Gemeinde, und der Menschheit und Welt zum Tempel Gottes, also mit dem ganzen Bauwerke Christi Ephes. 2,21" (205).

Erbauung zielt bei Nitzsch auf die Totalität des Bewußtseins im Geflecht der verschiedenen Funktionen kirchlichen Handelns als "Lehre, Feier und eigenthümlicher Seelenpflege", aber auch als "(Kirchen)zucht, Haushaltung und Regierung":

"Bevor nicht ein neues Moment des ganzen christlichen Selbstbewußtseins erreicht worden, kommt sie (sc. Erbauung) nicht zu Stande. Dazu gehört aber die Anregung und Ineinanderwirkung aller Functionen des christlichen Bewußtseins" im Gefühl, in der Erkenntnis und in der Willensbestimmung. "Über diesen Zweck der Erbauung und Miterbauung geht im kirchlichen Thun kein anderer; er ist der Endzweck, die Religion an und für sich, das Reich Gottes in seinem Prozesse. Die auf den Grund: Christus, erbaute Kirche erbauet sich in ihm; in Einheit gesetzt mit ihm und seiner prophetisch-priesterlichen und königlichen Wirkung bauet sie sich und wird erbauet. Dieß vermittelt sich nicht lediglich durch Lehre, noch durch Andacht oder Feier allein; denn da der Begriff eines 'erbaulichen Wandels' oder einer erbaulichen Person kein Bedenken hat, so läßt sich nicht bestreiten daß auch über den Gottesdienst hinausreichende kirchliche Thätigkeiten Erbauung bezwecken und erbauende Wirkung ausüben. Wegräumend und reinigend wirkt auch die erbauende Kraft Christi; so daß auch die Rüge-Acte der Kirche erbaulich bleiben im Zusammenhange mit den übrigen" (§ 39, 206).

Zum "allgemeinen Zweckbegriff: Erbauung der Gemeinde Christi" (§ 108, 54) gehören bei Nitzsch also nicht allein "die unmittelbar auf Erbauung der Gemeinde gerichteten Thätigkeiten" wie *Lehre*,

Feier und Seelsorge, sondern auch "die ordnende Thätigkeit" der Kirche: "Es versteht sich von selbst, daß auch die ordnende Thätigkeit ihrem *Endzwecke* nach auf Erbauung gerichtet ist, und durch Wahrhaftigkeit und Weisheit in der Liebe, mit welcher sie verfährt, auch in ihrer Art lehrt, predigt, bessert, heiligt und versöhnet" (§ 523, 1 u. § 531, 10). Zwar greift Nietzsche *Schleiermachers* Unterscheidung von Kirchendienst und Kirchenregiment auf und modifiziert sie ("Eine frühere Unterscheidung als Erbauung und Regierung ... läßt sich nicht annehmen", § 27, 131), aber alles Gewicht liegt bei ihm auf der Einheit und dem Zusammenhang des kirchlichen Handelns: "*Gerade dieser Umstand nun, daß die Ganzheit und Einheit des kirchlichen Thuns so sehr in allen einzelnen Functionen wiederkehrt, und die daher rührende Unzertrennlichkeit derselben, kurz die nicht durchzuführende absolute Ausscheidung einer einzelnen, macht es so schwierig, eine schlechthin objective Ordnung und Eintheilung des Kreises der Erbauung zu finden. Alles ist Seelsorge; Lehre und Feier gehen ineinander*" (§ 27, 131).

Im Blick auf die Einheit der kirchlichen Tätigkeiten unterscheidet Nietzsche verschiedene Richtungen der Erbauung. Zum einen kann zwischen "Selbsterbauung und Mission" unterschieden werden, je nachdem die Kirche in ihrer Tätigkeit "auf *sich* oder auf die *Welt* gerichtet" ist: Selbsterbauung wirkt sich zur Mission aus, "und durch Mission nach Außen wird die Mission nach Innen gestärkt" (§ 40, 209). "Man bauet in die Höhe und Tiefe, aber auch in die Weite und Breite. Das neue Grundlegen ist auch ein Bauen" (ebd.). Zum andern geht es bei Erbauung immer um das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen, weil "die Erbauung des Einzelnen im Ganzen, und wieder die Erbauung des Ganzen im Einzelnen erzielt wird. *Cura generalis und specialis...* Das Gemeinsame geht in das Eigenthümliche zurück, aus welchem es wächst... Der Tempel Gottes ist auch im einzelnen Christen Joh. 14,23. 1. Cor. 6,19. und wiederum sind die Christen nur lebendige Bausteine 1. Petr. 2,5" (§ 40, 210). Beide Unterschiede, zu denen noch der von Mündigen und Unmündigen in der Gemeinde hinzutritt (§ 40, 210), gründen für Nietzsche in der menschlichen Natur: "Der Mensch ist wesentlich bestimmt, er selbst und doch Mitglied zu sein. Der Begriff der Gemeinde aber verliert nicht sondern gewinnt durch die Intensivität der Persönlichkeit aller Glieder, vorausgesetzt, daß diese Intensivität auf die Versittlichung des Naturlebens" gerichtet ist (§ 28, 137).

Am *Leitbegriff der Erbauung* stellt sich der Zusammenhang von Lehre (= Predigt und Unterricht), Feier (= Gottesdienst) und spezieller Seelsorge als den "unmittelbar auf Erbauung der Gemeinde gerichteten Tätigkeiten" wie folgt dar:

– "Die Erbauung der Gemeinde begründet sich stets von neuem

- durch das Zeugniß der Wahrheit, welches sie empfängt und fortsetzt" (§ 41, 213).
- "Die durch die Lehre begründete Selbsterbauung der Gemeinde ergänzt sich durch ein *Thun*, welches ihr wirkliches Leben im Wesen der Religion, ihren Glauben in brüderlicher Liebe, ihre Liebe im Glauben... *darstellend vollzieht*" (§ 42, 218).
 - "Wenn nun doch die Erbauung der Gemeinde in den *Einzelgliedern* anfängt und endigt und ihr letzter Grund und Zweck der ist, daß der *Mensch* des Heils theilhaftig werden und der Seelen Seligkeit davon tragen soll, so schließt sich der Kreis des unmittelbar erbauenden Handelns anders nicht als durch das Amt der *eigenthümlichen Seelenpflege* ab" (§ 43, 225); denn "die *Predigt* und die *Feier* im Allgemeinen erreichen das Eigenthümliche (Individuelle) nicht" (225f).

Zwischen *Seelsorge* und *Erbauung* besteht für Nietzsche eine besonders enge Beziehung, so daß er sie sogar synonym gebrauchen kann: "Sorge um die Seele ist freilich Grund und Zweck für alle kirchliche Thätigkeit. Auf des Herrn Hausbau ist sogar die kirchliche Leibsorge und Haushaltung, von Zucht und Regierung zu schweigen, letztlich hingerichtet. In dieser Hinsicht darf in dem ganzen Umfange von *Seelsorge* die Rede sein, in welchem wir auch von *Erbauung* geredet haben" (§ 440, 70). *Cura animarum specialis* ist gleichbedeutend mit *aedificatio specialis*, die jeder Christ dem andern schuldet: "Seelsorge, Erbauung ist nun fürs erste etwas, welches ein Christ sich selbst zu leisten hat und jeder jedem schuldet" (§ 440, 74). "Und in der That, jeder ist jedem erbauungspflichtig" (ebd.). "Darin... kommt die Aufgabe des Hirten mit der Aufgabe jedes Christen überein" (§ 448, 102, vgl. auch § 448, 100).

3. Die "Gemeine" als Subjekt und Objekt kirchlichen Handelns

Wie *Schleiermacher* so redet auch *Nietzsche* im Anklang an die Herrnhuter Brüdergemeinde von der christlichen Gemeinde als der "Gemeine". Wie sehr er die Brüderunität geschätzt hat, auch ohne wie *Schleiermacher* ein Herrnhuter "höherer Ordnung" zu sein, das zeigt nicht nur dieser (als solcher allein noch nicht spezifische) Sprachgebrauch oder die Ausführung über die "Gemeine in der Gemeinde" (§ 36, 192ff), sondern auch sein Vortrag von 1853 in Berlin mit dem er Gedanken aus der Praktischen Theologie 1847 fortführt. Für Nietzsche ist es ein kirchliches, ja allgemeines Lebensgesetz, daß sich "Gemeine in der Gemeinde" bildet: "Die Haufen und Massen von parochianen Familien und Einzelgliedern mit einigen Pfarrern oder einem stellen noch kein evangelisches Gemeinwesen her" (22). Es sind vier Triebkräfte, die Nietzsche an der Brüdergemeinde beobachtet:

"Verinnigungstrieb", "Vereinigungstrieb", "Verbreitungstrieb" und "Selbsterhaltungstrieb" (13). Innigkeit, Einigkeit, Mission und Selbsterbauung haben die Brüdergemeine "wie keine andre Evangelische Gemeinschaft" dazu befähigt, "alle wesentlichen Elemente des christlichen Cultus, Bibelvorlesung, Homilie, Gebet, Gesang, auch jedes insonderheit und einzeln so zu pflegen und zu bilden, daß die Gemeinde ohne Monotonie und Formüberdruß viel erbauliche Übung zu genießen und zu gewähren vermag" (22).

Dabei ist für Nietzsche die Ausbildung der "Gemeine in der Gemeinde" (*ecclesiola in ecclesia*) "nicht nothwendig Krankheitsgeschichte und Todesanfang", sondern es "kann die Gesundheitsgeschichte sein" (§ 36, 193), die sich im Element der "freien Geselligkeit" ("frei" im Unterschied zur gebundenen in Familie und Staat, § 4, 17) entwickelt: "Tritt dieses (sc. das "Element der freien Geselligkeit"; vgl. dazu Schleiermachers 4. "Rede": "Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum") auf dem Boden des Familienlebens oder des bürgerlichen hervor, es sei Freundschaft, Brüderschaft, Corporation, Association in stätigern oder unstätigern Gestaltungen, so hindert nichts, daß es dem Grunde selbst wieder zur Stärkung gereiche. Warum sollte nicht der Kirche das gleiche wiederfahren?" (§ 36, 193). Die zur Staatskirche gewordene "Volkskirche" genügt zwar zur festen und feierlichen "Begehung des objectiven Verhältnisses der Gemeinde zu Gott: dennoch genügt (sie) dem Principe subjectiver Wahrheit und Lebendigkeit nicht" (§ 36, 194). So stellt Nietzsche im Blick auf Vereinigungen und Brüderschaften in der Kirchengeschichte fest: "die Kirche ist in ihrer Selbstvervollkommnung begriffen, und folgt ihrem gründlichsten Lebenstriebe, wenn sie sich durch Besonderungen im Elemente der freien Geselligkeit das zu ergänzen sucht, was sie in der allgemeinen und gebundenen Form nicht genießen noch gewähren kann" (§ 36, 195).

Sieht Nietzsche in der Selbstunterscheidung von "Gemeine in der Gemeinde" ein Lebensgesetz der Kirche, das auch empirische Deskription erlaubt (vgl. § 43, 226: "Man redet oft von der Kirche, ohne zu bedenken, wie und unter welchen Bedingungen sie denn eigentlich da sei"), so legt er doch auch wieder großes Gewicht auf die einheitliche Tätigkeit des kirchlichen Lebens: "So mannichfaches in dieser Thätigkeit enthalten sein mag, so bleibt sie doch wie die Gemeinde selbst eine *einige*. Denn sie ruhet in allen ihren Arten auf denselben Voraussetzungen des Glaubens, der in der Liebe thätig ist, verfolgt denselbigen Zweck der gemeinsamen Erbauung in Christus" (§ 39, 204). Die "Substanz" des kirchlichen Lebens ist "das wirkliche, persönliche Christenthum und das geschichtliche Wirken Christi; eine Einheit, welche in subjectiver Beziehung aus Glauben und Liebe sammt den ihnen eingebornen Darstellungs- und Mitteilungstrieben,

in objectiver aus dem Worte Gottes und den Bundes-Siegeln, endlich in den Geistes-Gaben besteht" (§ 30, 160).

Die zur Selbstunterscheidung fähige, weil durch ihr eigenes Lebensgesetz genötigte "Gemeine" ist demnach Subjekt und Objekt ihres Handelns, nämlich der "kirchlichen Ausübung des Christenthums" (vgl. dazu auch *Schleiermachers* Definition: "Die evangelische Kirche ist eine Gemeinschaft des christlichen Lebens zur selbständigen Ausübung des Christenthums", PrTh 62). "Das Subject dieser kirchlichen Ausübung des Christenthums ist der ersten Potenz nach weder der einzelne Christ als solcher noch der Kleriker, sondern eben die Kirche, oder eben die zuerst und im Allgemeinen nur von Christi Stiftung und Amt abhängige Gemeine in der Selbigkeit und Allheit ihrer Mitglieder" (§ 3, 15) – eine Definition, die eben nur unter der Voraussetzung richtig verstanden werden kann, daß in der Praxis eine Vielzahl von handelnden Subjekten auftritt. Daher fährt Nietzsche in seiner Definition differenzierend fort: "... es sei daß sie (sc. die Kirche) in dem protensiven Existentwerden oder in der extensiven Einheit gedacht werde, es sei daß sie Versammlungsweise und allseitig oder gegenseitig oder einseitig und durch Individuen handle" (ebd.). In dieser Differenzierung hinsichtlich der verschiedenen handelnden Subjekte ist schon mitbedacht, was Nietzsche anschließend als Unterscheidung von "natürlichem Klerus" (§ 4 kläros = Gemeinde, 1. Petr. 5,3), "positivem Klerus" (§ 5 = das Amt) und "Einheit der Ämter" (§ 6) ausgeführt: "Eine wirkliche lebendige Gemeine kommt aber niemals ohne ein Sich selbst unterscheidendes, ohne verhältnißmäßige Nach- und Vorordnung, Vertretung und Gegenseitigkeit der Mitglieder zum gemeinsamen Handeln" (§ 4, 16), wobei der Grundsatz bestehen bleibt: "die Gemeine ist es, die sich selbst bethätigt" (§ 5, 19).

Nur wenn man diese der Gemeinde eingeborene "Selbstunterscheidung", die Fähigkeit, sich in verschiedenen Subjekten handelnd zu betätigen, außer Acht läßt, kann man wie *Henning Luther* urteilen, der im Blick auf Nietzsches Formel von der Kirche als "aktuosem Subjekt" schreibt: "Das Subjekt der Praktischen Theologie war nur eines im formal-grammatikalischen Sinne. Die Kirche als "aktuoses Subjekt" wurde zum Subjekt ohne Subjekte. Die Hypostasierung der begrifflichen Größe Kirche zum Kollektivsubjekt dispensierte von der Beschäftigung mit den tatsächlichen, beteiligten und betroffenen Subjekten der Praxis. 'Die' Kirche zum globalen Subjekt zu erheben, implizierte dann vielfach, ihre interne konstitutive Intersubjektivität zu vernachlässigen" (*H. Luther* 1984, 280). Mag dies auch in unterschiedlichem Maße auf die Entwicklung der Praktischen Theologie nach Nietzsche zutreffen, so wäre gerade von Nietzsches differenzierender Bestimmung im Subjektbegriff her eine andere Entwicklung zu einem konkreten Subjektbegriff möglich gewesen. Es darf nicht übersehen werden, daß bei

Nitzsch die "Gemeine in der Selbigkeit und Allheit ihrer Mitglieder" "als Subjekt" ihres Handelns eben ein regulativer und normativer Begriff ist, kein empirischer. Was *Henning Luther* für die Subjektfrage in *Schleiermachers* praktisch-theologischem Ansatz feststellt, das sollte auch Nitzsch zugebilligt werden: "Weder wird das Subjekt gleichsam hypostasiert, indem der Kirche als Kollektiv- oder gar Wesens- und Idealgröße der Subjektstatus zugeschrieben wird, noch wird der Subjektstatus nur wenigen, nämlich den amtlich, klerikalisch Tätigen zugebilligt ... Kirche ist *Inter-subjektivität*" (*H. Luther* 1987, 393).

Eher wird man Nitzschs Formel von der "kirchlichen Ausübung des Christentums" gerecht, wenn man ihr angesichts "der als problematisch erfahrenen kirchlichen Wirklichkeit" und der "Pluralität des Christentums" den "Charakter einer Bewahrungsformel kirchlicher Identität" zuerkennt, wie es *Volker Drehsen* tut, wenn daraus nicht unter der Hand eine Beschwörungsformel wird (*Drehsen* 1984, 143. 146. 148). In diese Richtung zur Bewahrung kirchlicher Identität weist auch der Schlußsatz der ganzen Praktischen Theologie aus dem Jahre 1867: "Das ist immer die Hauptsache in kleinen und großen Kirchensachen, daß das wirkliche kirchliche Bewußtsein zum Worte komme, dadurch sich zeitgemäß fortentwickele und die ganze Handlung für das kirchliche Thun und Erfahren zum Segen mache" (§ 723, 358).

4. "Erbauung der Gemeinde" als Zweckbegriff der Predigt bei C.I. Nitzsch

Bereits in seinem Bonner Universitätsvortrag von 1831 "ad theologiam practicam feliciter excolendam observationes" hatte Nitzsch als Ziel der Predigt genannt: aedificatio, Erbauung: "Finem dicendi magno verbo biblico aedificationem vocamus" (21). Gleichzeitig hatte er aber von den Homiletikern gefordert, daß sie "treffender darstellen, was Erbauung sei und nicht zulassen, daß solcher Begriff in beklagenswerter Dürftigkeit aufgeht, obwohl der Apostel und die ganze Antike (omni antiquitate) die Sache reichlich an die Hand gibt. In merkwürdigem Beginnen trennen sie noch immer die Lehre (didacticum) vom Ziel der Erbauung, als ob vermehrte und aufgefrischte Sachkenntnis (rerum cognitio) bei der Erbauung fehlen könnte" (ebd.). Vielmehr sei es so, daß "Lehre (doctrina) und Ermahnung (paraenesis) zu ein- und derselben Erbauung zusammenwirken" (ebd.). Diesem ganzheitlichen Verständnis von Erbauung entsprechend ("Selbstbewußtsein in der Totalität des Lebens", § 94, 2) faßt Nitzsch die Predigt zusammen mit der Katechese unter dem Begriff der *Lehre*, der "*Didaktik*", dem "*Dienst am Wort*". Dabei kommt der Predigt ein sachlicher Vorrang zu: "Die *Gemeine*... ist durch die *Predigt*, welche gründend und

aufbauend zugleich war, eine gläubige Versammlung geworden, und ist eine predigende ehe sie eine katechisierende wird" (§ 94, 3).

Katechese und Predigt verhalten sich wie "Grundbau" und "Aufbauung" (§ 94, 3) in der Weise, "daß der Aufbau des christlichen Selbstbewußtseins... für jugendliche Katechumenen... ein *Grundbau* sein und bleiben muß" (§ 182, 171). Mit Grundbau meint Nietzsche 1. den Vorrang der Erkenntnisbildung und 2. einen "bewußten Zusammenhang der nöthigsten Erkenntnisse fürs Leben" (ebd.). Dennoch ist auch die Katechese "Verkündigung des göttlichen Wortes, zur Erbauung und Glaubensbildung" (§ 178, 166).

Indem Nietzsche die Predigt als Lehre bestimmt, setzt er sich in Gegensatz zu *Schleiermacher*, der Lehre in einem engeren Sinn auf die Katechese beschränkt sein läßt: "Das Lehren scheint mehr ein Vorbereiten und nicht das Wesen des geistlichen Amtes selbst zu sein; die öffentliche Katechese ist auch ganz etwas anderes als die Predigt: die Predigt soll kein Lehren sein. Danach haben wir also kein Recht zu sagen, die Kirche sei eine Lehranstalt" (*Schleiermacher* 1850, 58). Das würde nun allerdings auch Nietzsche nicht von der Kirche sagen, sofern in dieser Bezeichnung sich der Rationalismus meldet. Aber weil er ein umfassendes Verständnis von Lehre hat, kann er *Schleiermachers* Alternative nicht gelten lassen, der sagt: "Nicht daß die christliche Gemeinde gelehrt werde, ist die Wirkung des geistlichen Amtes, sondern daß sie *erbaut* werde, d.h. eine Wirkung auf die Gemeinde, welche *von dem Gefühl auf den Willen* geht" (*Schleiermacher* 1850, 59; auch 216: "Daß nun hier (bei der "Circulation des religiösen Bewußtseins") die Belehrung allerdings auch ein Moment bildet, ist natürlich nicht zu läugnen, aber nur ein untergeordnetes. Die Hauptsache bleibt immer die Belebung des religiösen Bewußtseins, die *Erbauung*").

Für Nietzsche ist die Predigt zwar auch "redende Darstellung des religiösen Bewußtseins" (§ 101, 47) – eine Wendung, mit der er *Schleiermachers* Kultustheorie und Predigtverständnis aufgreift –, aber damit ist ihr Spezifisches, ihre "Eigenthümlichkeit" noch nicht bezeichnet, wie er es in seiner Predigtdefinition festhält: "Die Predigt geht aus dem Grunde des kirchlichen Lebens hervor und auf den Endzweck desselben hin; sie ist fortgesetzte Verkündigung des Evangeliums zur Erbauung der Gemeinde des Herrn, eine Verkündigung des durch heilige Schrifttexte vermittelten Wortes Gottes, welche mit lebendiger Beziehung auf gegenwärtige Zustände und durch berufene Zeugen geschieht" (ebd.).

Zwei Bedenken gegen die Aufnahme des "allgemeinen Zweckbegriff(s): Erbauung der Gemeinde Christi" (§ 108, 54) in die Predigtlehre werden von Nietzsche selber angeführt:

1. Ob Erbauung für die Homiletik spezifisch ("eigenthümlich") genug sein kann, "da wir selbst schon eine Allheit von kirchlichen Functionen unter diesen Zweck befaßt haben" (ebd.)? Das Spezifische für die Predigt sieht er darin, daß hier die Anschauung vom Bau "zusammengefügter vom Grunde getragener Steine" hauptsächlich in das "Bewußtsein" fällt: *die Predigt baut christliches Selbstbewußtsein auf*. Die "Erbauung, der neue Abschluß des persönlichen wie des gemeinsamen christlichen Selbstbewußtsein, mit welchem man aus der Kirche geht, setzt voraus, daß die Versammlung in das unmittelbare Bewußtsein vom Heil zuerst wieder eingetreten ist" (§ 348, 401), wie Nitzsch in seiner Liturgik sagt. Das "ganze Werk des Herrn an der Menschheit" ist als "Werk des Geistes" auf das Bewußtsein des einzelnen bezogen.

2. Das zweite Bedenken, den Begriff der Erbauung auf die Predigt zu beziehen, liegt in der Frage, "ob er nicht zuviel wirkliches Christenthum in der äußerlich gegebenen Gemeinde voraussetze und es der Predigt gleichsam verwehre, Mittel der sinnändernden, bekehrenden Gnade zu werden" (§ 108, 54). Er beantwortet diese Frage selber dahin, daß wir "allerdings die in concreto gegebne Gemeinde in der Allheit oder Mehrheit ihrer Glieder nicht ohne Weiteres für Kinder Gottes, für aus dem Geist geborne Gläubige ansehen" dürfen, welche nur in diesem Stande zu bewahren und zu pflegen wären" (§ 108, 55).

Auch hierin also unterscheidet sich Nitzsch von *Schleiermacher*, der in der Vorrede zur ersten Predigtsammlung geschrieben hat: "Anderen wird freilich manches wunderlich vorkommen; zum Beispiel, daß ich immer so rede als gebe es noch Gemeinen der Gläubigen und eine christliche Kirche; als wäre die Religion noch ein Band, welches die Christen auf eine eigentümliche Art vereinigt. Es sieht allerdings nicht so aus als verhielte es sich so: aber ich sehe nicht, wie wir umhin können dies dennoch vorauszusetzen ... Vielleicht kommt auch die Sache dadurch wieder zu Stande, daß man sie voraussetzt" (zitiert nach *W. Trillhaas 1975²*, 18).

Nitzsch dagegen fragt: "Warum sollen wir uns novatianisch täuschen, wenn wir doch sonst nicht novatianisch denken und verfahren? Warum die Gemeinde, wie sie ist, nicht auch unterscheiden von der, welche werden soll?" (§ 108, 55). Dennoch hält Nitzsch am Zweck der Erbauung fest, weil er den Unterschied zwischen Missions- und Gemeindepredigt als einen nur relativen ansieht. Zum einen gibt es keine Christen, "denen auf keine Weise mehr Buße und Vergebung im Namen Jesu zu predigen wäre" und zum anderen müßte doch auch die eigentliche Missionspredigt "auf den Grund, der schon gelegt ist in der Menschheit, auf Christum" bauen, "also irgend in einem Sinne *erbauen*, *aufbauen*" (§ 108, 55).

Hält man sich noch einmal die Baumetaphorik in der Predigtbestimmung von Nitzsch vor Augen, wonach die Predigt "aus dem Grunde des kirchlichen Lebens hervor und auf den Endzweck desselben hin" geht, nämlich auf die "Erbauung der Gemeinde" Jesu Christi, so liegt es nahe, an *Gerhard Ebelings* Bestimmung der Kirche als "Geschehen ihres Grundes" zu denken: "Erbauung der Kirche heißt Förderung vollmächtigen Wortgeschehens, Vollzug der Kirche als Mission. Die Unterscheidung zwischen Gemeindegottesdienst und Missionsveranstaltung bleibt im oberflächlich Vorläufigen und darf keinesfalls ekklesiologisch konstitutiv werden" (*Ebeling* 1963², 93.102).

5. Bilder vom "Haus" und vom "Bau" in der Predigtarbeit bei C.I. Nitzsch

Wenn man berücksichtigt, welche Bedeutung der Begriff der "Erbauung" in der Praktischen Theologie und speziell in der Homiletik bei Nitzsch hat, so fällt auf, daß kaum eine der schriftlich überlieferten und veröffentlichten Predigten sich mit den für die Baumetaphorik einschlägigen Bibel-Texten befaßt. Lediglich die Provinzialsynodal-Predigt von 1841 kommt hier in Betracht. Zu dem Text *Eph. 4, 1-16* behandelt sie das Thema: "die Einigkeit im Geiste, welche die Voraussetzung evangelischer Kirchenverfassung ist" (Kirchliche Vorträge vor der Rheinischen Provinzialsynode bei ihrer dritten Versammlung zu Bonn, den 21. u. 22.8.1841 gehalten und auf Synodalbeschuß herausgegeben, Bonn 1841, 16). Die vorangestellte Partition des Themas lautet: "Es kommt darauf an, uns des *Grundes* zu erinnern, in dem die Einigkeit im Geiste besteht, des *Zieles* unserer Bestrebungen, durch dessen Rücksicht sie sich allezeit herstellen muß, und der rechten Art, sie im *persönlichen Verhalten zu verwirklichen*" (16).

Hieraus schon ist ersichtlich, wie Nitzsch sich bemüht, das Allgemeine mit dem Besonderen zu verbinden, die Erbauung der Gemeinde und des einzelnen in ihr im Auge zu behalten: "Bald stellt es (sc. das Ziel) uns Paulus in der Gesamtheit vor, als die Erbauung des Leibes Christi, bald in den einzelnen Allen, bis daß wir alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß" (20). Wir haben die Hoffnung, "daß alle Christen zugerichtet werden zu dem Werk des Amtes und die künftigen Geschlechter zu lehren fähig werden, daß wo möglich, Amt und Schule, Vorrecht und Gesetz untergehn in dem großen Erfolge der Verheißung, nämlich der Herbeiführung einer Zeit, da kein Bruder mehr wird den andern mahnen, erkenne den Herrn, vielmehr sie ihn alle erkennen werden, Groß und Klein" (21). Allein diese große Hoffnung darf dich nicht daran hindern, "auf das nahe, nächste Ziel dieser Art an deinem Orte zu sehen, das allein, Lehrer, Ältester, Vorsteher, Erzieher, Gemeindefreund, das ordnet dich mit in jene Gliede-

rung, in jenen zusammengefügten Bau voller segensreicher Handreichungen, in jenen Leib des Herrn ein, nämlich – diese Liebe!“ (21). „... was wollen, können wir wollen, wenn nicht die Erbauung der Gemeinde?“ (ebd.).

So darf diese Predigt des Synodalassessors Nitzsch als ein weiteres Zeugnis dafür gelten, wie sehr er auch die Fragen der Kirchenordnung unter dem Leitbegriff "Erbauung der Gemeinde" gesehen und behandelt wissen wollte.

Von 1822 bis 1847 war Nitzsch neben seinem akademischen Lehramt als Universitätsprediger und zugleich als Vertreter des Gemeindepfarrers der evangelischen Gemeinde in Bonn tätig (Gemeindepfarrer waren zunächst Nitzschs Kollege *Karl Heinrich Sack* bis 1834, dann *Johannes Wichelhaus*). In seiner Abschiedspredigt über *2. Kor. 11, 17* ("Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn") am Sonntag Quasimodogeniti 1847 vor der evangelischen Gemeinde zu Bonn sagt Nitzsch im Rückblick auf die für ihn wohl fruchtbarste und ergiebigste Zeit seines Berufslebens: "ob ich gleich diese 25 Jahre hindurch nur Antheil hatte an dem Amte der Predigt unter euch, ... so weiß ich doch, daß ich nach meinem Vermögen und Maaß in Gemeinschaft mit allen den Gaben und Ämtern, die an diesem Orte des Herrn Ruhm und Euren Frieden gesucht, Christum gepredigt. Als ich zum ersten Male diese Kanzel betrat, war mein Text *1. Cor. 3, 11-15*. und was ich daraus schöpfte dieses: 'wie froh es den antretenden Prediger mache, daß er den Grund nicht erst zu legen habe'. Was ich nun darauf gebauet, darüber wird mich ein Anderer richten und ein anderer Tag wirds offenbaren, aber daß ich auf keinem andern Grunde gestanden, daß ich mit meinen lebendigsten Überzeugungen und Erfahrungen in diesem Boden wurzele, das wird wohl auch in Euren Gewissen geoffenbart sein, hoffe ich" (Abschiedspredigten gehalten am 5. und 11.4.1847 vor der evangelischen Gemeinde in Bonn von Dr. *Karl Heinrich Sack* und Dr. *Carl Immanuel Nitzsch* ... Bonn 1847, 26).

Auch hier ist für Nitzsch der Gedanke der Kirchenordnung wichtig: "ich preise den Herrn dafür, daß ich in dieser Gemeinde (sc. in Bonn, und darüber hinaus wird wohl die Rheinische Provinzialsynode mit der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung von 1835 gemeint sein) eine evangelische Ordnung kennen gelernt, wie ich sie während meiner vorausgegangnen Dienstzeit in der Wirklichkeit nicht gesehn" (27). Am Schluß der Predigt ruft er der Gemeinde zu: "haltet [auch] fest an den evangelischen Gemeinde-Ordnungen, welche auf dem Gesetze der Bruderliebe beruhen, und ziehet nicht, so viel an euch ist, wieder weltliche und bürgerliche Gesetze ins kirchliche Leben hinein, gleich als ob der Zwang eine Gemeinde fester zu halten und zu einigen vermöchte als der freie Gehorsam in der Freude an der Gabe des Herrn" (28).

Erbauung schließt gesetzlichen Zwang aus, sie geschieht nach dem "Gesetz der Bruderliebe" (lex caritatis) in Freiheit.

Leider ist die von Nitzsch erwähnte Antrittspredigt 1822 in Bonn über *1. Kor. 3, 11-15* für mich nicht nachzuweisen (immerhin erwähnt *Palmer* sie in seiner *Ev. Homiletik*, 1867, 346). Für die Bedeutung, die dieser Text für Nitzsch und sein Verständnis von Erbauung hat, spricht aber die Tatsache, daß er beim "Abschiedsfest" 1847 in Bonn auf einer von Nitzsch geleiteten Pastoralkonferenz von ihm ausgelegt wurde. Seine Gedanken zu *1. Kor. 3*, dem "goldenen Kapitel der Prediger", sind wie folgt referiert worden: "Dieses Capitel wurde (von Nitzsch) als das charakteristisch und vorzugsweise für die Diener am Worte bestimmte Capitel bezeichnet, in welchem ihre Arbeit in der Gemeinde und an den Seelen der Einzelnen in ihrem wesentlichen Grunde" nachgewiesen sei. Es wurde "auch darauf hingewiesen, wie der Apostel den Grund gelegt habe, was aber damit nicht in Widerspruch stehe, daß Christus der einzige Grund sein, von Gott gelegt und daß das Bauen auf diesem Grunde ein verschiednes sei, aber der rechte Aufbau durch das Feuer des Gerichts sich erst bewähre" (*Maaß* 1847, 286).

Abschließend seien noch *drei Predigten* angeführt, die mir im Rahmen des Themas von Bedeutung zu sein scheinen.

1. Mit einer am 1. Advent 1830 über *Haggai 2, 3-10* gehaltenen Predigt eröffnet Nitzsch die Herausgabe seiner "Predigten aus der Amtsführung der letztvergangenen Jahre" (insgesamt 6 Bände, die 1867 in einer Gesamtausgabe auf insgesamt 100 Predigten aufgerundet erscheinen. Ich zitiere nach dieser Ausgabe von 1867: GA). Die Predigt hat das Thema: "die göttlichen Ermunterungen zur *Fortsetzung des christlichen Tempelbaus*" (3).

Nitzsch allegorisiert nicht den alttestamentlichen Tempelbau ins Christliche, wie das Thema vermuten lassen könnte, sondern er sieht die Bedeutung des Prophetenwortes in seinem Trost, der heute wie damals nötig ist. Nitzsch fährt fort: "Bau aber und Erbauung ist uns seitdem schon längst durch die Sprache des Geistes im N(euen) B(und) ein Werk des Herrn geworden, an dem wir alle betheilt sind. Wir kennen den Stein, den die Bauleute verworfen und der zum Eckstein geworden; wir rühmen uns erbauet zu sein auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist" (3).

Fast programmatisch entwirft Nitzsch den "Grundriß der Erbauung", ihr "wahres Modell", indem er sich von einem falschen Verständnis von Erbauung abgrenzt: "So wie auch jetzt wohl sehr viele sind, die unter Erbauung eine wiederholt größere Anregung ihres Sinnes für das Höhere, eine gewisse Gemüths-erweiterung, auch eine Herzenerhebung verstehen, die nur zu oft in sich selbst wieder zusammen

fällt". Dagegen: "Der Mensch geschaffen zu einem Bilde Gottes, um so freier als er abhängig ist von ihm, nicht vernünftiger als (wenn) er gläubig, nicht seliger als (wenn) er liebend ist, das ist der Grundriß der Erbauung; der sündige gefallene Mensch wieder gesucht und gefunden vom erstgeborenen Bruder, vom Tode zum Leben erweckt, von tiefer Noth nach williger Beugung wieder aufgerichtet ... das ist doch das wahre Modell auch unserer Erbauung: eine Gemeinde von also Geheiligten ... das ist es doch, wozu wir erbauet werden und mitbauen sollen" (3f.). "Die Erbauung ist ... ein Werk des Geistes, der Stille, des Glaubens" (4). "Viel eher wird der rüstigste Arbeiter den Bau verlassen als Gott den seinigen aufgeben" (5); aber Gott "will ohne uns nicht bauen" (ebd.).

2. Am 2. p. Trin. 1839 hat Nitzsch in Bonn "in Gegenwart S.K.H. des Kronprinzen" über 1. Petr. 4, 17 gepredigt zu dem Thema: "*Das Gericht muß anfangen am Hause Gottes*" (349ff.). Nitzsch entnimmt dem Text zwei "Regeln": 1. die göttliche "Regel der Weltregierung", 2. "eine Regel, wie sie dem Wandel der Christen zumal in prüfungsvolleren Zeiten zum Grunde gelegt werden soll" (350). Wieder zeigt allein schon diese Zweiteilung, wie sehr Nitzsch daran liegt, Allgemeines und Individuelles, Weltgeschehen und Gemeinde miteinander zu verbinden. Unter "Haus Gottes" versteht er a) "das irdische, menschliche Gemeinleben", b) "die christliche Kirche", c) "jedes christliche Land- und Volksleben" (351). Jedenfalls: "Das Haus Gottes ist noch nicht gerade das Reich Gottes" (352); denn "auch die Gläubigen sind noch unter dem Kleinglauben, auch die Gerechten noch unter der Sünde mit begriffen" (352f.). "So beschaffen liegt das Haus Gottes offenbar im Bereiche des göttlichen Gerichts" (353). "Das Gericht ist freilich wider das Fleisch, aber allezeit für den Geist. Es ist der Anfang – der Bewährung." "Niemals hat es einen Neubau oder weiteren Ausbau des Hauses Gottes gegeben, ohne daß die dazu dienlichen Werkzeuge im Feuer der Trübsal gehärtet wurden" (354) – auch hier steht 1. Kor. 3 (V. 13) im Hintergrund und damit Nitzschs Verständnis von Erbauung.

An dieser Predigt wird besonders deutlich, daß "Erbauung" bei Nitzsch auch eine kritische Ausrichtung hat im Sinne von Gericht und Gnade, Gesetz und Evangelium, auch wenn dies nicht mit der Radikalität reformatorischer Theologie geschieht. In seiner Homiletik schreibt Nitzsch: "immer besteht die Erbauung in einem Schwachwerden der Sicherheit, der Selbstsucht, des alten Menschen und des Eigenvertrauens, und in einem Wachsen und Zunehmen des Glaubens, der in der Liebe thätig ist" (§ 119, 68).

3. Die vorletzte Predigt in der Gesamtausgabe hat Nitzsch am 2. p. Epiph. 1852 in Berlin über den Text: *Josua 24, 14-16* gehalten, welchen "die Kirche für heute zur Erbauung der Gemeinde bezeichnet

hat" (798ff.). Thema ist das Schlußwort Josuas im Text: "*Ich aber und mein Haus wollen dem Herrn dienen*", dem Wahlspruch des preußischen Königs. Nitzsch deutet dieses Wort unter den vier Gesichtspunkten: a) "als Worte der Glaubenszuversicht", b) "der Weisheit", c) der "Familienliebe" und d) als Worte eines "noch nie genug bezahlten Gelübdes" (799). Aus dieser Predigt seien zwei für Nitzsches Predigtweise charakteristische Stellen hervorgehoben. Die erste zeigt noch einmal das weitgefaßte Verständnis von Erbauung, daß sich nicht auf die Kirche beschränkt: "... wie hoch gilt nun die Verpflichtung jedes Familiengliedes, zumal eines Vaters und einer Mutter, mit zu halten am Bekenntniß des Herrn und mit zu bauen am Tempel, Altar und Herde, wo die Flammen geheiligter Liebe brennen und von wo aus kindliche und geschwisterliche Liebe sich in die Welt und die bürgerlichen Verhältnisse ergießen mögen! Beides spricht ja ganz die Geschichte des Reiches Gotte aus: das Haus ist der anfang und der Anbruch, und das Haus ist die letzte Zuflucht und Freistatt des Welt- und Volksheiles, auf welches die Kirche Jesu Christi zielt" (805).

Die zweite Stelle zeigt, wie weit Nitzsch davon entfernt ist, den Zweckbegriff der Erbauung zu einem gesetzlichen Programm für Gemeindeaufbau zu verwenden, in einer Zeit der "Namenchristen": "Siehe zu, daß du nicht die Scharen von Namenchristen der vorigen Zeit wieder zusammentreiben hilfst, der du das Evangelium wie ein gesetzliches Bekenntniß, wie ein Gebot für Zunge, Fuß, Hand und Auge treibst! Das wird ja erst der volle Tag des Namens und Bekenntnisses sein, da wir auch heilig als Gotteskinder und des Herrn Brüder danach leben, da wir nicht mehr unsere Schwachheit und Niedrigkeit vorwenden, wo wir Muth in Christo zeigen (sollen), nicht mehr Hoheit, wo wir uns beugen sollen! Vergiß nicht, wenn dir der Muth ankommt, von der Höhe des Richterstuhles aus zwischen Frommen und Gottlosen zu scheiden, daß du in Fürbitte für deine Mitknechte dich beugen sollst! Wandle auch demüthig in dem hohen Heiligthume, in welchem die Weherufe des Herrn ergehen über Alle, die das Himmelreich vor den Leuten zuschließen, über Alle, die der Propheten Gräber schmücken, anstatt Gottes Barmherzigkeit in Erbarmung gegen den Nächsten zu preisen!" (806).

6. Schluß

Nachdem soviel vom Bau und von Erbauung im metaphorischen Gebrauch die Rede war, sei es zum Schluß erlaubt, zum buchstäblichen Gebrauch zurückzukehren. Nitzsch hat 1860 als Propst von Berlin eine Rede gehalten "bei der feierlichen *Grundsteinlegung des neuen Börsengebäudes zu Berlin*". Man merkt der Rede die zwiespältigen

Gefühle des Redners an, die ihn bei diesem Symbol des kapitalistischen Zeitgeistes bewogen haben mögen: "Die Kunst des geschwinden Gewinns, Erträge von dem Capital zu sammeln, welches nicht existirt, hat sich überstürzen müssen, und weder vermag ich es noch will ich dieses Bild der Verirrung vollenden" (DZCW, N.F. 3. Jg., 1860, Nr. 21).

Nitzsch versteht diesen Zeitgeist nicht mehr, eine andere Zeit ist angebrochen; aber er waltet seines Amtes und spricht die Bitte aus: "Fördere der Gott der Güte den Aufbau auf diesem Grundbau, auf den wir blicken, das Werk der Bauherren und der Bauleute wolle Er fördern und vollführen bis zu dem Ziele, auf welches rechtschaffene Wünsche und Bestrebungen gerichtet sind" (162).

Vielleicht könnte heute, da die Baumetaphorik in der Praktischen Theologie erneut Konjunktur hat³, die Erinnerung an den buchstäblichen Sinn mit dazu beitragen, dem biblischen Grundwort "Erbauung" seine Bedeutung zurückzugeben, gerade weil es sofort den wörtlichen Gebrauch überschreitet: "Der Bau, von dem die Rede ist, stellt nicht etwas Fertiges dar, sondern befindet sich im Bau. Und dieses Baugehen, das Erbautwerden, wird keineswegs dadurch ins Erbauliche verharmlost, daß es nicht um die Errichtung eines Gebäudes oder um den Aufbau einer Organisation geht, sondern darum, daß Menschen zur Behausung Gottes werden" (*Gerhard Ebeling*, 1979, 358).

Anmerkungen:

¹ Es verwundert, daß Michael Herbst (1987) im Kapitel "Zugänge durch die Geschichte" zwar neben Schleiermacher Theodosius Harnack und Christian Palmer auch Nitzsch anführt (26f.), aber doch mit keinem Wort auf die bei Nitzsch grundlegende Kategorie der Erbauung hinweist. Die findet Herbst allein bei Th. Harnack, dessen Konzeption von Selbsterbauung der Kirche er sich verpflichtet weiß (29).

² Die auf fünf Bücher verteilten drei Bände der Praktischen Theologie von Nitzsch (Bonn 1847-1867) werden hier nach ihren durchlaufenden Paragraphen und entsprechender Seitenzahl der Erstauflagen zitiert.

³ Herrn Prof. Walter Fürst (Bonn) verdanke ich den Hinweis auf *Anton Graf*, der schon 1841 vor Nitzsch und in kritischer Auseinandersetzung mit dessen 'observationalen' (1831) für die katholische praktische Theologie den Leit- und Zielbegriff der "Erbauung der Kirche" findet, indem er "praktische Theologie als die Wissenschaft der kirchlichen, göttlich-menschlichen Thätigkeiten zur Erbauung der Kirche" formuliert (*A. Graf* 1841, 126; vgl. auch S. 16, 20f., 31). Allerdings ist bei Graf "Erbauung" bestimmt durch sein doch wohl konfessionell geprägtes Kirchenverständnis: "Die Kirche bewegt sich fort, bildet sich in die Zukunft hinein. In diesem Abstracten entwickle man vor Allem das Ziel der Bewegung; dasselbe liegt in dem Wesen der Kirche, man hat es nicht jenseits derselben zu suchen" (268).

Literatur (zum Vortrag von Henning Theurich)

Barth, K.: Kirchliche Dogmatik IV/2, Zürich
Doerne, M.: Art. Erbauung, RGG³, II, 539f.

- Drehse, V.: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion, Bd. 1, Diss. Tübingen 1984
- Ebeling, G.: Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. III, Tübingen 1979
- Graf, A.: Zur Praktischen Theologie. Erste Abtheilung: Gegenwärtiger Zustand der praktischen Theologie, Tübingen 1841
- Herbst, M., Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche, Stuttgart 1987
- Krause, G.: Art. Erbauung, II. Theologiegeschichtlich und praktisch-theologisch, TRE 10, 22
- Luther, H.: Religion, Subjekt, Erziehung. Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls, München 1984
- ders.: Praktische Theologie als Kunst für alle. Individualität und Kirche in Schleiermachers Verständnis der Pr. Th., ZThK 84, 1987, 371-393
- Möller, Chr.: Lehre vom Gemeindeaufbau, Bd. 1, Göttingen 1987
- Niebergall, F.: Praktische Theologie, Bd. 2, Tübingen 1919
- Nitzsch, C.I.: Observationes ad theologiam practicam felicius coelendam, Bonn 1831
- ders.: Praktische Theologie, 3 Bde. Bonn 1847ff.
- ders.: Rede bei der feierlichen Grundsteinlegung des neuen Börsengebäudes zu Berlin, DZCW, N.F. 3. Jg., 1860, Nr. 21
- Schleiermacher, D.F.E.: Kurze Darstellung des theologischen Studium zum behuf einleitender Vorlesungen, ²1831
- ders.: Praktische Theologie (hg. v. J. Frerichs), 1850
- Trillhaas, W.: Schleiermachers Predigt, Göttingen ²1975
- Wintzer, F.: Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der dialektischen Theologie in Grundzügen, Göttingen 1969

Albrecht Beutel/Reinhard Schmidt-Rost

Die Einheit der Praktischen Theologie. Nachlese von einer Fachtagung

B.

Die Jahrestagung der Fachgruppe praktische Theologie der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vom 1.-5. September 1988 in Göttingen brachte zum Hauptthema ein Grundsatzreferat von Dietrich Rössler: "Die Einheit der Praktischen Theologie", dazu zweimal

Kurzbericht und Diskussion zur Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie der Wiss. Gesellschaft für Theologie in Göttingen 1.-3.9.1988

Provoziert werde die Frage nach der Einheit der Praktischen Theologie – so D. Rössler – durch den Mangel an Einheit, wie er sich in der zunehmenden, auch institutionell verankerten Aufgliederung der praktischen Theologie und des kirchlichen Handelns in spezielle Arbeitsgebiete und Ausbildungswege manifestiere. Diese Aufgliederung bzw. Aufspaltung habe sich zwar historisch einigermaßen zufällig ergeben, wenn auch aus einseitigen Erweiterungen der kirchlichen Praxis, sie sei aber nachhaltig verstärkt worden durch das wachsende empirische Interesse der Kirchen. Die Begründungstheorien solcher kirchlicher Praxis aber trügen nicht selten den Anspruch und die Tendenz in sich, als Begründungstheorien der kirchlichen Praxis insgesamt sich etablieren zu wollen. Gegen ihren eigenen Anspruch bewirkten sie gerade mit dieser inneren Tendenz weitere Partikularisierung der praktisch-theologischen Theorie.

Die "real existierende" Praktische Theologie erzeuge nun ihrerseits durch die Produktion von Rollen und Rollen-erwartungen die Notwendigkeit der Auswahl unter solchen Erwartungen, denen der einzelne in kirchlicher Praxis Tätige entsprechen könne und wolle, sie stelle diesen Mitarbeitern damit die Aufgabe der Profilierung eines bestimmten Habitus.

Die Frage nach der Einheit der Praktischen Theologie werde im Zu-

Albrecht Beutel/Reinhard Schmidt-Rost

Die Einheit der Praktischen Theologie. Nachlese von einer Fachtagung

Die Jahrestagung der *Fachgruppe praktische Theologie der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* vom 1.-5. September 1988 in Göttingen brachte zum Hauptthema ein Grundsatzreferat von Dietrich Rössler: "Die Einheit der Praktischen Theologie", dazu zweimal zwei Korreferate, zunächst von Hans Martin Müller und Hans-Christoph Piper mit dem gemeinsamen Titel "Homiletik und Seelsorgelehre in Wechselbeziehung – ein Beispiel für die Einheit der Praktischen Theologie", sodann von Henning Schröer und Friedrich Schweitzer mit dem Titel "Katechetik und Pädagogik – ein Beispiel für die Einheit der Praktischen Theologie in ihrer Beziehung zu den Humanwissenschaften".

Provoziert werde die Frage nach der Einheit der Praktischen Theologie – so D. Rössler – durch den **Mangel** an Einheit, wie er sich in der zunehmenden, auch institutionell verankerten Aufgliederung der praktischen Theologie und des kirchlichen Handelns in spezielle Arbeitsgebiete und Ausbildungswege manifestiere. Diese Aufgliederung bzw. Aufsplitterung habe sich zwar historisch einigermaßen zufällig ergeben, wenn auch aus einsehbaren Erweiterungen der kirchlichen Praxis; sie sei aber nachhaltig verstärkt worden durch das wachsende empirische Interesse der Kirchen. Die Begründungstheorien solcher kirchlicher Praxis aber trügen nicht selten den Anspruch und die Tendenz in sich, als Begründungstheorien der kirchlichen Praxis insgesamt sich etablieren zu wollen. Gegen ihren eigenen Anspruch bewirkten sie gerade mit dieser inneren Tendenz weitere Partikularisierung der praktisch-theologischen Theorie.

Die "real existierende" Praktische Theologie erzeuge nun ihrerseits durch die Produktion von Rollen und Rollenerwartungen die Notwendigkeit der Auswahl unter solchen Erwartungen, denen der einzelne in kirchlicher Praxis Tätige entsprechen könne und wolle, sie stelle diesen Mitarbeitern damit die Aufgabe der Profilierung eines bestimmten Habitus.

Die Frage nach der Einheit der Praktischen Theologie werde im Zu-

sammenhang dieser individuellen Reflexionszumutung in vierfacher Hinsicht virulent:

- die Theorie des Handelns müsse dem Handelnden *Identität* zu gewinnen ermöglichen durch die theoretische Vereinbarkeit der Handlungsziele;
- eine Einheit der Praktischen Theologie müsse darüberhinaus die *Legitimation* vielfältigen Handelns ermöglichen; was in eine praktisch-theologische Theorie aufgenommen werde, müsse schon durch diese Zugehörigkeit als legitimiert gelten.
- Die Verlässlichkeit verbürgende *Autorität* des Amtsträgers dürfe nicht erst erworben werden müssen (Kompetenz), sondern sei mit der Berufung in das Amt vorauszusetzen. Dazu müsse ein Gesamtzusammenhang der Kirche vorausgesetzt werden können, der seinerseits nur durch die Reflexion der Praktischen Theologie auf ihre Einheit herzustellen sei.
- Solche vorausliegende Autorität könne nur auf der Grundlage eines *Konsensus* aufgebaut werden. Die Konsensfähigkeit des Handelns sei notwendig zur Erhaltung der Einheit der Gemeinschaft. Dafür Regeln auszubilden, sei Aufgabe einer einheitlichen Theorie der Praktischen Theologie. Die Einheit der Praktischen Theologie sei mithin notwendig für jedes Handeln im Namen der Kirche.

Das kirchliche Handeln, das den Gegenstand der Praktischen Theologie bilde, sei nicht einfach das Handeln aller Christen (Ethik), sondern das, was im Namen aller Christen von einigen Berufenen zu tun ist. Diese Beauftragung setze eine einheitliche Theorie des entsprechenden Tuns voraus.

Eine solche einheitliche Theorie der Praktischen Theologie als einer Theorie kirchlichen Handelns habe zwei Kriterien zu erfüllen, sie müsse in sich widerspruchsfrei und konsensfähig sein. Sie habe die Aufgabe, das Feld der Praktischen Theologie zusammenhängend zu verstehen, m.a.W. den vorgegebenen Bestand zu erläutern und zu interpretieren. Zum Prinzip der Einheit sollten diejenigen Prinzipien erklärt werden, die die kirchliche Praxis hervorgebracht hätte. Für diese Praxis empfehle sich der Begriff des "neuezeitlichen Christentums" – deskriptiv verstanden –, insbesondere wegen seiner Differenzierungsfähigkeit: Er ermögliche zum einen, die Lebenspraxis des Christen von allgemein-menschlicher Praxis zu unterscheiden und mache es dem einzelnen zur Aufgabe, seinen individuellen Ort zu suchen. Die drei Gestalten neuezeitlichen Christentums (der einzelne, die Kirche, die Gesellschaft) verhielten sich im übrigen asymmetrisch zueinander, insofern als das kirchliche Christentum die beiden anderen Gestalten überhaupt erst möglich werden lasse. Im Rahmen der sich auf diese drei Gestalten neuezeitlichen Christentums beziehenden drei großen Ar-

beitsfelder sei die Einheit der Praktischen Theologie sinnvollerweise zu definieren.

Die Theorie der Einheit der Praktischen Theologie habe zugleich eine kritische Funktion, insofern sie (1.) Stoffbegrenzung fordere und Stoffgewichtung ermögliche, (2.) ein Bild des "ganzen Pfarrers" zu entwerfen erlaube, mithin die Einheit der Theorie zu Identitätssicherung der Handelnden nutze und (3.) zugleich die Beiträge zur Theorie kirchlichen Handelns auf ihre Bedeutung befrage, indem sie auf der Notwendigkeit der Einheit in der Theorie beharre.

Hans Martin Müller legte seinem Referat eine Thesenreihe zugrunde, die im folgenden ebenso wiedergegeben ist wie auch der Text des Referats von Hans-Christoph Piper, das ebenfalls – frei gehalten – einigermaßen ausführlicher war.

Fragen in den anschließenden Diskussionen galten der Funktionsfähigkeit des Amtsbegriffs und der Bedeutung der Person in einer modernen Gesellschaft. Die Zumutung an eine selbständige, "persönliche" Wahrnehmung der Amtsfunktion wächst jedenfalls in einer rational durchorganisierten Leistungsgesellschaft in einem Ausmaß, das der Individualität diese Aufgabe nicht ohne weiteres sinnvoll auferlegt oder zugetraut werden kann.

Die Überlegungen zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Human- und Sozialwissenschaften am Beispiel des Verhältnisses von Pädagogik und Katechetik (Schröder/ Schweitzer) nahmen auch diese Anfragen auf, insofern sie eine durch die Entwicklung der Wissenschaften inzwischen gegebene interdisziplinäre Reflexionsstruktur zur Diskussion stellten. Sie sollen nach Möglichkeit im nächsten Heft der Pth, evtl. zusammen mit weiteren Beiträgen aus dem Teilnehmerkreis des Göttinger Gesprächs abgedruckt werden.

Hans Martin Müller

Die Einheit der Praktischen Theologie im Verhältnis ihrer Disziplinen: Homiletik und Seelsorgelehre.

A. Das Problem

(1) Die Frage nach der Einheit der praktischen Theologie entspringt *einmal* einem *systematischen* Interesse an der zusammenstimmenden wissenschaftlichen Behandlung eines vorgegebenen Ensembles von kirchlichen Praxisphänomenen, *zum andern* einem *pragmatischen*, ausgelöst durch das faktische Vorhandensein von praktisch-theologischen Einzeldisziplinen, *endlich* einem *wissenschaftstheoretischen*, das die Verhältnisbestimmung der praktischen Theologie zu anderen auf Praxis bezogenen Wissenschaften im Auge hat.

Wir haben es hier mit der an zweiter Stelle genannten Fragestellung zu tun:

Wie kann die Einheit der Praktischen Theologie am Verhältnis der praktisch-theologischen Einzeldisziplinen untereinander aufgefaßt werden?

(2) Bei der Beantwortung dieser Frage gehen wir von der *Voraussetzung* aus, daß die Ausfaltung der Praktischen Theologie in Einzeldisziplinen der Unterscheidung von Handlungsfeldern in der kirchlichen Praxis folgt. D.h. das Vorhandensein von Einzeldisziplinen ist nicht das notwendige Ergebnis einer Deduktion aus einem einheitlichen Begriff der Praktischen Theologie; es ist vielmehr auf einen historischen Prozeß zurückzuführen, den die kirchliche Praxis durchgemacht hat. (Vgl. B). Unterzieht man diesen Prozeß einer wissenschaftlichen Analyse, erhält man als Ergebnis einen plausiblen Zusammenhang von historisch entstandenen und gewachsenen Praxisformen, denen die praktisch-theologischen Einzeldisziplinen entsprechen.

(3) So einfach diese Erklärung auch erscheint, so *problematisch* wird sie in dem Augenblick, wo man die erwähnten Praxisformen oder Handlungsfelder nicht in ihrem ursprünglichen Zusammenhang, sondern in ihrer faktischen *Isolierung* gegeneinander wahrnimmt.

Legt man die Auffassung Schleiermachers zugrunde, nach der es die Praktische Theologie vornehmlich mit der Ausbildung von Kunstregeln für das kirchenleitende Handeln zu tun hat, so folgt aus der Isolierung

der einzelnen Handlungsformen, daß die für eine Handlungsform ermittelten Kunstregeln der anderen verlorengehen könnten. Ein zusammenstimmendes Handeln ist unter dieser Voraussetzung kaum möglich. Diese Vermutung erfährt ihre Bestätigung in der kirchlichen Praxis selbst, wenn dort eine zunehmende "Professionalisierung" beobachtet und beklagt wird.

(4) Die Auswirkungen bleiben aber nicht auf die Praxis beschränkt, sondern lassen sich auch bei der *Theoriebildung* beobachten: Z.B. kann die Dogmatisierung der Predigt als Folge der Trennung der Homiletik von der Seelsorgelehre verstanden werden; oder der oft beklagte Verlust des theologischen Propriums der Seelsorge kann aus der Isolierung der Lehre von der Seelsorge gegen die Homiletik erklärt werden.

(5) Die Frage nach der *Einheit* der Praktischen Theologie muß also nach *zwei Richtungen* hin gestellt und beantwortet werden: Einmal geht es um eine sachgemäße Bearbeitung der Einzelaufgaben innerhalb der Disziplin, zum andern hängt von ihr die auftragungsgemäße Ausführung der kirchlich-praktischen Aufgaben ab.

B. Geschichtliche Orientierung

(1) Versteht man die Praktische Theologie als die einer vorgegebenen kirchlichen Praxis folgende Theorie, so kann eine Geschichte der Praktischen Theologie nur auf Grund einer *Geschichte der kirchlichen Praxis* geschrieben und verstanden werden. Letztere liegt m.W. bisher nicht vor.

Für unser Thema könnte eine geschichtliche Orientierung nützlich sein, damit die gegenwärtige Situation im Verhältnis Homiletik-Seelsorgelehre geklärt werden kann.

(2) In der kirchlichen Praxis ist angesichts der verschiedenen Handlungsformen die Hauptfrage: Was ist das organisierende Prinzip, das die verschiedenen Handlungsformen zu einer organischen Einheit zusammenbindet? In der Geschichte der kirchlichen Praxis wird diese Frage nicht abstrakt beantwortet, sondern im konkurrierenden Verfahren durch die im Laufe der Geschichte wechselnde *Hegemonie* einer bestimmten Handlungsform :

- Im Anfang steht die Eroberung der antiken Bildungswelt durch die missionierende Gemeinde mit Hilfe der Katechese.
- Im corpus christianum des Mittelalters steht die Heiligung des Einzelnen und der Gemeinschaft im Mittelpunkt des kirchlichen Handelns, das als sakramental bestimmte Seelsorge beschrieben werden kann.
- Die von den reformatorischen Kirchen bestimmte Neuzeit sieht die

den Glauben des Einzelnen wirkende Predigt als Prinzip kirchlichen Handelns an.

- In der Gegenwart erleben wir das Ende der hegemonialen Bestrebungen im unregelmäßigen Nebeneinander der verschiedenen Praxisformen und in deren Professionalisierung.

(3) Die Suche nach dem organisierenden Prinzip des kirchlichen Handelns äußert sich unter diesen Bedingungen seit dem 19. Jahrhundert in dem Bestreben, die Einheit durch *Systembildung* zu bewahren, wobei ein organisches Verhältnis der verschiedenen Handlungsformen konstruiert wird. Dieser Versuch ist als gescheitert anzusehen – die letzte große Systembildung (Achelis) vermag dies zu illustrieren. In der Folgezeit kommt es zu okkasioneller Zusammenarbeit oder zur Ausarbeitung von Integrationsmodellen, zunächst unter dogmatischen Prämissen, dann im pragmatischen Verfahren.

(4) Hier soll eine *pragmatische Lösung* am Beispiel des Verhältnisses von Homiletik und Seelsorgelehre versucht werden, die sich auf ein funktionales Kirchenverständnis gründet. D.h. die Kirche als das empirische Subjekt des kirchlichen Handelns wird von ihrer theologisch zu fassenden Aufgabe her verstanden, der Mitteilung des Evangeliums "an alle Völker". Eine Wesensbestimmung der Kirche ist bei diesem Vorgehen nicht erforderlich und kann der Dogmatik überlassen bleiben.

Von der genannten Grundaufgabe der Kirche her ergeben sich als geschichtlich feststellbare Handlungsformen u.a. die Predigt und die Seelsorge, als die dazugehörigen Theorien die Homiletik und die Seelsorgelehre. Wer die Theorien zu einander ins Verhältnis setzen will, muß von ihrem Verhältnis im faktischen Handeln ausgehen und zur theoretisch begründeten Norm fortschreiten.

C. Ursprung – Differenz – Einverständnis

(1) Predigt und Seelsorge haben als kirchliche Handlungsformen eine gemeinsame *Grundlage*: Der christliche Glaube wird im Unterschied zu anderen Religions- und Frömmigkeitsformen fast ausschließlich durch die Sprache vermittelt. Das Evangelium läßt sich weder durch Rituale noch als Sitte noch als reine Lehrform weitergeben, sondern nur durch das Wort als Rede von Person zu Person. Insofern sind die Predigt als öffentliche Rede und das seelsorgerliche Gespräch die dem Evangelium angemessenen Kommunikationsweisen.

(2) Die *Differenz* zwischen diesen beiden Kommunikationsweisen liegt also nicht in ihrem Ursprung, sondern in ihrem jeweiligen spezifischen Charakter. Der besondere Charakter der Predigt besteht in ihrer *Öffentlichkeit* im Sinne der publica doctrina: Die Predigt ist öffentliche Rede

weil sie 1. keine Geheimlehre vorträgt, sondern sich an alle Menschen wendet, und 2. zwar von einem Einzelnen vorgetragen und verantwortet wird, aber erst in der Beglaubigung durch die hörende Gemeinde vollendet wird. Der besondere Charakter der Seelsorge ist ihr konsequenter Bezug auf die *Individualität*: Eine seelsorgerliche Beziehung kann nur zwischen unaustauschbaren, einmaligen Personen aufgebaut und erhalten werden; etwas anderes läßt der evangelische Begriff der Seele (= Gewissen) nicht zu. Die *cura animarum generalis* ist im Unterschied dazu nur ein anderer Ausdruck für den Inbegriff der Tätigkeit des geistlichen Amtes.

(3) Predigt und Seelsorge sind infolgedessen als unterschiedliche, aber nicht eigenständige kirchliche Praxisformen anzusehen, die ihre innere Einheit in ihrer gemeinsamen Grundlage und in ihrer *Beziehung auf die Einheit des kirchlichen Handelns* insgesamt haben. Isolieren sie sich gegeneinander, so verlieren sie ihre innere Einheit und fallen (frei nach Schleiermacher) "jede der Kulturpraxis anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören." (KD § 6 z.Vgl.) Die *Predigt* verfällt ohne Bezug auf die unverwechselbare Einzelseele der Abstraktion, wird zum bloßen Lehrvortrag oder zur ziellosen Expektoration. Die Wissenschaft von der Predigt, die Homiletik, geht in ein Teilgebiet der Rhetorik auf.

Die *Seelsorge* verfällt ohne Bezug auf die *publica doctrina* der Beliebigkeit, wird zur Psychohygiene oder Psychotherapie mit oder ohne Rücksicht auf die Sozialität. Die Wissenschaft von der Seelsorge, die Poimenik (!), verliert ihre Beziehung auf die christliche Gemeinschaft und das kirchliche Amt und wird zu einem Teilgebiet der Sozialpsychologie.

(4) Da die gegenseitige Isolierung von Predigt und Seelsorge zu ihrer Depravierung führt, muß sie überwunden bzw. verhindert werden. In der *Praxis* geschieht dies durch die Personalunion des kirchlichen Amtes: Der Prediger und der Seelsorger sind identisch. Für den Amtsträger folgt daraus, daß er eine Einsicht in die begrenzte Reichweite beider Handlungsformen gewinnen und beide in seiner Tätigkeit aufeinander beziehen muß.

Für diese Beziehung soll die Praktische Theologie die *Theorie* bereitstellen. Dazu reicht das von Schleiermacher entwickelte Defizienzmmodell nicht aus: Die Seelsorge ist nicht nur da die gebotene Handlungsform, wo die Einwirkung des öffentlichen Gottesdienstes (Predigt) versagt. Vielmehr ist die Predigt selbst auf die Erfahrung des Seelsorgers angewiesen und die Seelsorge auf die Autorität des Predigtamtes. Diesen Zusammenhang soll die Praktische Theologie vermitteln. Darüber hinaus soll sie die jeweils in der Homiletik und Poimenik entwickelten Methoden durch die Übertragung in die jeweils andere Teildisziplin für diese fruchtbar machen. (Z.B.: Auffindung des geistlichen Skopus; dialogische Form der Kommunikation).

(5) Die Einheit der Praktischen Theologie erweist sich in der Beziehung der beiden Teildisziplinen mithin durch die Konzentration auf die amtliche Tätigkeit einerseits, durch die gegenseitige Durchdringung in der Methodenlehre andererseits.

Die Einheit der Praktischen Theologie im Verhältnis ihrer Disziplinen: Homiletik und Seelsorgelehre.

Wir gehen davon aus, daß die Praktische Theologie in verschiedenen Einzeldisziplinen auseinandergelagert ist. Wie in dem gesamten Wissenschaftsbetrieb überhaupt, so wird die Differenzierung und Spezialisierung auch auf dem Gebiet der PTh immer weiter zunehmen, so daß es für den einzelnen Praktischen Theologen, erst recht für den Praktiker vor Ort, immer schwieriger wird, das Ganze der PTh zu überblicken. Schon von daher ist die Frage nach der Einheit der PTh aktuell. Die Motivation zu dieser Frage wird den Wunsch nach Überblick und Orientierung sein, und zwar sowohl im Blick auf meine Theoriebildung als auch im Blick auf meine Praxis. Unsere Themenstellung fördert uns auf, nach der Einheit von Homiletik und Pömatik zu suchen. Für den Praktiker selbst bedeutet das: was hat meine Predigt mit meiner Seelsorge zu tun? Wie hängen diese beiden Aktivitäten meines Berufs miteinander zusammen?

Es gibt eine bekannte und beliebte Strategie (nicht nur auf dem Felde der Theologie), Einheit herzustellen oder zu bewahren, indem man eine Hierarchie herstellt, die einzelnen Elemente, die man einen will, also auf die Art und Weise einander zuordnet, daß man sie einander unterordnet. Das ist in der jüngeren Geschichte der PTh auf eindrucksvolle Weise geschehen, indem die Seelsorge zur Einbildungsebene der Predigt wurde. Sie wurde zum Spezialfall der Predigt. Das brachte ihr eine eindeutige Formulierung (und jede Eindeutigkeit hat das Vorteil, daß sie Unsicherheit und Fragwürdigkeit abwehrt). So ist es zu verstehen, daß die Definition, sie sei Predigt, Ausrichtung des Wortes Gottes an den Einzelnen, so plausibel wie allgemeingültig war. Auch methodisch lernte der Seelsorger für seine Seelsorge von der Homiletik. So sah meine Krankenhausseelsorge in den 50er Jahren, als ich versuchte, ein Pastor zu werden, so aus, daß ich auf den Dreiecken und in den Zimmern Andachten (also Kurzpredigten) hielt und Gebete sprach. Mir ist später deutlich geworden, daß mir das einen großen Vorteil gebracht hätte: ich brauchte mich auf diese Weise dem mich verunsichernden Gespräch mit der kranken Frau oder dem kranken Mann nicht auszusetzen. Meine Predigt war eine Flucht – ich besitze

Hans-Christoph Piper

Die Einheit der Praktischen Theologie im Verhältnis ihrer Disziplinen: Homiletik und Seelsorgelehre.

Wir gehen davon aus, daß die Praktische Theologie in verschiedenen Einzeldisziplinen auseinandergefaltet ist. Wie in dem gesamten Wissenschaftsbetrieb überhaupt, so wird die Differenzierung und Spezialisierung auch auf dem Gebiet der PTh immer weiter zunehmen, so daß es für den einzelnen Praktischen Theologen, erst recht für den Praktiker vor Ort, immer schwieriger wird, das Ganze der PTh zu überblicken. Schon von daher ist die Frage nach der Einheit der PTh aktuell. Die Motivation zu dieser Frage wird den Wunsch nach Überblick und Orientierung sein, und zwar sowohl im Blick auf meine Theoriebildung als auch im Blick auf meine Praxis. Unsere Themenstellung fordert uns auf, nach der Einheit von Homiletik und Poimetik zu suchen. Für den Praktiker selbst bedeutet das: was hat meine Predigt mit meiner Seelsorge zu tun? Wie hängen diese beiden Aktivitäten meines Berufs miteinander zusammen?

Es gibt eine bekannte und beliebte Strategie (nicht nur auf dem Felde der Theologie), Einheit herzustellen oder zu bewahren, indem man eine Hierarchie herstellt, die einzelnen Elemente, die man einen will, also auf die Art und Weise einander zuordnet, daß man sie einander unterordnet. Das ist in der jüngeren Geschichte der PTh auf eindrucksvolle Weise geschehen, indem die Seelsorge zur Erfüllungsgehilfin der Predigt wurde. Sie wurde zum Spezialfall der Predigt. Das brachte ihr eine eindeutige Formulierung (und jede Eindeutigkeit hat den Vorteil, daß sie Unsicherheit und Fragwürdigkeit abwehrt!). So ist es zu verstehen, daß die Definition, sie sei Predigt, Ausrichtung des Wortes Gottes an den Einzelnen, so plausibel wie allgemeingültig war. Auch methodisch lernte der Seelsorger für seine Seelsorge von der Homiletik. So sah meine Krankenhausseelsorge in den 50er Jahren, als ich versuchte, ein Pastor zu werden, so aus, daß ich auf den Stationen und in den Zimmern Andachten (also Kurzpredigten) hielt und Gebete sprach. Mir ist später deutlich geworden, daß mir das einen großen Vorteil gebracht hatte: ich brauchte mich auf diese Weise dem mich verunsichernden Gespräch mit der kranken Frau oder dem kranken Mann nicht auszusetzen. Meine Predigt war eine Flucht – ich besitze

leider keine ausgearbeiteten Texte aus jener Zeit mehr, aber sie werden danach gewesen sein. In jener Zeit herrschten auch noch die 6-8-Betten-Zimmer vor, also die Krankensäle. Das begünstigte diese Form der Seelsorge. Und schließlich: auf diese Weise konnte man flächendeckend arbeiten, man erreichte wirklich einmal wöchentlich jeden Patienten. Und ein gutes Gewissen holte ich mir in der Seelsorgelehre, der einzigen lutherischen, die uns damals zur Verfügung stand. Ich las: "Es gibt nur eine berechnigte Form der Krankenseelsorge, Gottes Wort und Gebet." Und: "Will man Gottes Wort nicht von uns, dann sind wir auch nicht für anderes zu haben" (H. Asmussen). Eine ganze Zeit ging das – jedenfalls aus meiner Sicht – ganz gut, bis ich eines Tages einen Rausschmiß erlebte, der nicht nur das Ende der Einheit meiner Praktischen Theologie bedeutete, sondern mich zugleich tief verunsichert hat.

Der Schock aus der Anfangszeit meiner pfarrerlichen Tätigkeit wirkt noch nach, wenn ich die These nachdrücklich vertrete: Eine Einheit der PTh kann nicht hergestellt werden, indem ich eine Disziplin einer anderen unterordne. Eine derartige Unterordnung bzw. Oberordnung folgt im übrigen einer interessanten inneren Logik: das weniger Eindeutige hat sich dem mehr Eindeutigen zu beugen. H. M. Müller deutet an, daß es da in der Theologie – über die PTh hinaus – zu einem mehrere Disziplinen umfassenden Hierarchiegefälle kommen kann: Die Dogmatik steht über der Homiletik, die Homiletik wiederum sagt der Poimenik, was Sache sei. Darin würde dann zugleich ein Abstraktionsgefälle deutlich: je höher die Abstraktionsebene, desto höher steht die Disziplin auf der Hierarchieleiter. Die anderen Disziplinen, zumal die Poimenik mit ihrer Seelsorge, wo es ohnehin so chaotisch zugeht, müssen sich nach oben orientieren.

Sie merken vielleicht an meinem Engagement an dieser Stelle, daß hier auch ein wenig ein "gebranntes Kind" spricht.

Ich bin mit H. M. Müller der Ansicht, daß es notwendig ist, die Eigenart der einzelnen Disziplinen für sich besonders zu untersuchen und dabei die Praxis möglichst nicht aus dem Auge verlieren, um dann, in einem zweiten Schritt, die Beziehung der Disziplinen untereinander in den Blick zu bekommen.

Predigt und Seelsorge – wie geschehen sie? Was ist ihr jeweiliger modus communicandi? Was ist ihr konkreter Ort, was ihr jeweiliger Kontext, in dem sie geschehen?

Zur Predigt mache ich mich – in der Regel an einem Sonntag vormittag – auf in eine Kirche oder in eine Kapelle. Ich verlasse mein Haus, früher bedurfte der Kirchgang einer bestimmten Kleidung, nach meiner Erinnerung und Phantasie stand auch das sonnabendliche Bad mit Freud und Leid ganz im Zeichen des Kirchgangs am nächsten Sonn-

tag. Jedenfalls inspizierte mein Vater regelmäßig, ob unsere Schnürsenkel auch korrekt (mit doppeltem Knoten, damit sie nicht aufgehen konnten) gebunden waren. D. h. das Ritual des Kirchgangs fing schon Stunden vor Beginn des Gottesdienstes an. Ich gehe also in die Kirche, ich singe die dort angeschlagenen Lieder, höre die Gebete der Agende, die vorgeschriebenen Lesungen, ich höre eine Predigt. Der Pfarrer hat sie gemacht. Er trägt einen Talar, der ihn mir menschlich entrückt. Er steht immer einige Stufen über mir. Er *steht*, ich sitze. Er geht umher, vom Altar zur Kanzel und wieder zurück. Er ist aktiv ich bin passiv, darf nur zweimal aufstehen und mich wieder hinsetzen – ich bin Rezipient, Empfänger. Ich versuche, mir das klar zu machen, indem ich mir sage, daß dies ein Spiegel unserer Theologie sei: ich habe ja leere Hände, kann ganz und gar nichts zu meinem Heil beitragen, kann mir meine leeren Hände nur füllen lassen, etwa von der Gnade, die aus der Predigt kommt. Deshalb verhalte ich mich auch still, wo ich vielleicht aufspringen und Widerspruch einlegen möchte. Um es kurz auf eine Formel zu bringen: In der Predigt gibt der Pfarrer, geschützt durch Raum, Zeit, Kleidung und Liturgie, Thema und Ton an. Und zwar so sehr, daß man die Predigt als "Einwegkommunikation" bezeichnet hat (was ich nicht teile, weil ich mit Watzlawick der Überzeugung bin, daß man nicht nicht-kommunizieren kann, bloß, daß der Pfarrer selber davon nur wenig zu spüren bekommt, jedenfalls nicht kurzfristig).

In der Seelsorge ist das alles so ganz anders, ja auf weite Strecken gegensätzlich. Da mache ich mich als Pfarrer auf den Weg. Vielleicht habe ich einen Anlaß, vielleicht auch keinen. Vielleicht bin ich gerufen worden, oder jemand hat mir gesagt: Da mußt du mal hingehen, die macht's nicht mehr lange. Einen Talar trage ich nicht. Keine Agende mit den für diesen Tag vorgeschriebenen Lesungen und Gebeten. Ich habe mich nicht vorbereitet, habe kein Konzept in der Tasche, das ich hervorziehen könnte, wenn ich fürchte, mich könnte etwas aus dem Konzept bringen. Keine Kirchenglocke läutet bei meiner Ankunft. Ich muß selber den Klingelknopf drücken. Ich weiß nicht, wie es nun weitergeht. Wenn sich die Tür öffnet, wird sie dann durch eine Kette so gesichert sein, daß ich nicht eintreten kann? Wird die Kette entfernt? Bin ich willkommen? Werde ich aufgefordert, meinen Mantel abzulegen? Wird mir ein Stuhl angeboten, wird das Ritual der Gastfreundschaft mit mir vollzogen, indem mir etwas angeboten wird? Kommt ein Gespräch zustande? Kommt eine solch intime Atmosphäre zustande, daß ich so etwas Intimes wie ein Gebet wagen kann? Ich weiß es nicht. Ich bin abhängig von meinem Gastgeber! Welch ein Rollenwechsel! In der Kirche bin ich gastgebend und tonangebend. Hier bin ich Gast. Und der andere gibt den Ton an und sagt, wo's lang geht. Und während sich der Gottesdienst Sonntag für Sonntag wiederholt, so gibts hier keine Wiederholungen. Jeder Besuch, jedes

Gespräch verläuft wieder so ganz anders. Und, wenn ich ehrlich bin, dann gerate ich laufend aus dem Konzept. Etwa, wenn der Besuchte sich nach wenigen Minuten erhebt und sagt: "Na, Herr Pastor, Sie werden ja sicher noch viele andere Schächchen besuchen wollen. Hat mich gefreut."

Oder wenn sich – ich habe mich noch gar nicht gesetzt – eine Flut von Aggressionen gegen die Kirche, gegen Gott und die Welt, gegen die Parteien und die Gewerkschaften, gegen die Politiker der Spielbankaffäre über mich ergießt. Oder wenn jemand bei meinem Eintritt sogleich in Tränen ausbricht, mir sagt, er weine zum ersten Male seit langem, die Ärzte hätten ihn mit einem inoperablen Krebs nach Haus geschickt. Auf eine kurze Formel gebracht: In der Seelsorge verlasse ich das schützende Gehäuse meines Amtes (auch wenn ich als Pfarrer dorthin gehe und als solcher empfangen werde, geschieht dennoch ein Stück "Entäußerung"); ich begeben mich unter das Dach eines anderen (der *Locus classicus* der Seelsorge ist der Hausbesuch und davon abgeleitet der Besuch im Krankenhaus), und dann warte ich zu, ob mich der andere einlädt, mit ihm eine Meile zu gehen, und bereite mich innerlich darauf vor, auch noch eine zweite hinzuzulegen. Und ich weiß nicht, was dabei herauskommt: ich weiß es wirklich nicht! (Einschränkend muß an dieser Stelle gesagt werden, daß es auch ein anderes Seelsorge-Modell gegeben hat. Da wurde dann beim Hausbesuch das Haus des Gemeindegliedes in eine Hauskirche umfunktioniert, in welcher der visitierende Pfarrer wiederum das Sagen hatte. Das wird beispielsweise schön beschrieben in dem Buch von Heinrich W. Scharff, *Die Luenische Rechnung. Vorstellend die Pflichten des Predigers und seiner Zuhörer*, 1703.)

Diese beiden so unterschiedlichen, ja diametral zueinanderstehenden Kommunikationsweisen (*modi communicandi*) an ihren unterschiedlichen Orten, in einem unterschiedlichen Kontext, mit der Verkehrung der Rollen (aus dem Gastgeber wird der Gast und umgekehrt!) läßt mich zu meiner zweiten These im Blick auf die Einheit von Seelsorge und Predigt, Poimenik und Homiletik kommen:

Seelsorge und Predigt stehen zueinander in einer unaufhebbaren Spannung, sie sind gleichsam zwei Pole in dem Spannungsgefüge einer Ellipse. Sie sind aufeinander angewiesen, sind einander zugewiesen, die eine kann nicht ohne die andere sein, aber sie fallen nicht zusammen, noch kann einer der beiden Pole die Übermacht über den anderen gewinnen. Predigt und Seelsorge verhalten sich wie Reden und Hören, wobei diese Formulierung nicht gepreßt werden darf, so als ob der Pfarrer in der Seelsorge seinen Mund mit Heftpflaster zu verkleben hätte. Nein, es geht hier um Akzentsetzungen, die aber sollten mit aller Sorgfalt wahrgenommen werden, auch um möglichst ungestört untersuchen zu können, welche Spezifika der eine und welches

Proprium der andere Kommunikationsmodus hat. Nicht in der Unter- oder Nachordnung entsteht eine Einheit, sondern in der Wahrnehmung der Spannung. Insofern stimme ich H.M. Müller aus vollem Herzen zu, wenn er betont, daß die Predigt der Seelsorge ebenso wenig entraten kann wie die Seelsorge der Predigt. Wirft sich hier die eine über die andere auf, nehmen beide Schaden und verlieren ihre Eigenart.

Daß sich diese Sicht in der Praxis noch nicht durchgesetzt hat, ist deutlich und vielleicht auch verständlich: die Seelsorge hat in der Praxis das Nachsehen. Hier bedarf es noch intensiver theologischer Arbeit, hier bedarf es aber vor allem der Zurüstung und Hilfestellung in der Praxis: nämlich zu lernen, wie wir mit derartig ungeschützten, offenen Situationen wie seelsorgerlichen Begegnungen umgehen können.

Ich möchte gern noch eine andere These von H.M. Müller aus meiner Sicht ein wenig beleuchten. Er spricht davon, daß die gegenseitige Isolierung von Predigt und Seelsorge in der Praxis durch die Personalunion der kirchlichen Amts aufgehoben werde: Der Prediger und der Seelsorger sind identisch (C 4). Und nun ist es in der Tat sehr spannend zu beobachten, wie ein und derselbe Prediger in seiner Predigt und in seiner Seelsorge kommuniziert – und zwar abgesehen von den erlernten Kunstregeln der Homiletik oder der Gesprächsführung. Es kann nicht anders sein und wird in unseren Gesprächs- und Predigtanalysen auf Schritt und Tritt bewiesen: Durch alle Technik, und sei sie noch so eingeübt, schlagen die eigenen, in der Regel vor- oder unbewußten Bedürfnisse (etwa nach Nähe oder Distanz), Ängste (etwa vor Auseinandersetzungen) und Aggressionen (etwa als Reaktion auf Frustrationen oder Angst vor Krankheit) durch und werden in der Kommunikation, d. h. in den Reaktionen der Gesprächspartner oder Predigthörer sichtbar. Ein Pfarrer mit einer chronischen Krankheit fällt in der Gruppe dadurch auf, daß er sowohl mit sich selber als auch mit den übrigen Gruppenmitgliedern aggressiv und rigide umgeht. In einer Predigt über Johannes 9 (Die Heilung des Blindgeborenen mit der Frage nach Krankheit und Schuld) weist er zunächst einen Zusammenhang von Krankheit und Schuld weit von sich. Dann gibt es einen Bruch in der Predigt. Der Prediger zitiert Röm. 8,28: Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen (ohne die Fortsetzung!) und fordert nun seine Zuhörer auf, nicht nach dem Warum, sondern nach dem Wozu zu fragen. Dabei bringt er Beispiele (einem Freund schreiben, ein Buch lesen), die schließlich in der Erzählung von einem Mann gipfeln, der die Zeit seines Krankseins nutzte, um sein Testament zu machen. Die Predigt – nicht erst dies Beispiel mit dem Testament, löste bei vielen Zuhörern Ängste und Abwehr aus. Derselbe Prediger legte kurz darauf das Protokoll eines Gesprächs mit einem 6-jährigen Mädchen vor, das er im Krankenhaus besucht

habe. Da war er der überaus zärtliche Vater, las dem Kind vor, spielte mit ihm und nahm es in den Arm. Und er trauerte, als dies Kind entlassen wurde. Und er erzählte auf die Frage, was ihm dieser Kontakt denn bedeutet habe, daß er selber eine solche Zuwendung von seinem Vater nie erfahren habe.

Seelsorge und Predigt sind keineswegs (nur) nach unterschiedlichen Methoden und Kunstregeln gestaltete objektive Äußerungen der Kirche, sondern höchst subjektive Äußerungen und Handlungen der einzelnen Pfarrer(innen) – was nicht weiter alarmierend zu sein brauchte, wenn wir mit unserer subjektiven Befindlichkeit ein wenig umgehen gelernt hätten, wenn wir uns unserer Tendenzen, die unsere alltägliche wie unsere "amtliche" Kommunikation prägt, ein wenig mehr bewußt wären, so daß wir von Zeit zu Zeit ein wenig Distanz von uns selber gewinnen könnten: um unterscheiden zu können, was das Evangelium uns sagt, und was vielleicht doch Ausdruck unserer Konfliktscheu oder unserer Angst vor Nähe (oder zu großer Distanz) ist. Daß dies in der Predigt oder im seelsorgerlichen Gespräch zum Problem werden kann und oft genug wird, ist sehr verständlich. In der Predigt gebe ich mich selber preis, auch wenn ich das durch eine möglichst große Objektivität und durch eine abstrakte Sprache verstecken will. Gerade dann schlägt meine Subjektivität – ungewollt – voll durch und bewirkt Kommunikationsstörungen. Und im seelsorgerlichen Gespräch werde ich oft mit Situationen konfrontiert, die mich ohnmächtig und hilflos machen müssen. Was Wunder, wenn auch hier – zumeist ohne daß ich das merke – meine Schutzmechanismen ihr Werk verrichten?

Ein Prediger, dessen große Gabe es ist, bei seinen Besuchen den Patienten nahe zu sein und sich in sie hineinzufühlen, predigt über Acta 3, die Heilung des Lahmen. Die Stellen, in denen er beschreibt, wie Petrus und Johannes Blickkontakt mit dem Lahmen aufnehmen, wie Petrus ihn anredet: Sieh uns an!, sind eindrucksvoll und werden von den Hörern mit Aufmerksamkeit und Spannung aufgenommen. Freilich hinterläßt die Predigt einen ermüdenden Eindruck, der Prediger selbst wurde sehr bemüht und angestrengt erlebt. Und schließlich wurde von den Hörern die Frage gestellt, wo denn in der Predigt die Heilung des Lahmen geblieben sei? In der Tat. Die war nicht vorgekommen, und der Prediger bekannte auf Nachfrage, daß er diese Heilung seinen Zuhörern (es handelte sich um eine Andacht im Krankenhaus) nicht hätte zumuten können. Auch er selber sei sich sehr angestrengt vorgekommen, und er wisse nun, was ihn diese Anstrengung gekostet habe: die Vermeidung des Heilungswunders! Dieser Prediger – das war die Kehrseite seines einfühlsamen und gewinnenden Wesens – konnte sich selber und seinen Zuhörern (wie auch im alltäglichen Leben seinen Mitmenschen) keinen Konflikt, keine Auseinandersetzung, keine Anfechtung zumuten!

Die Einheit der PTh in Seelsorge und Predigt ist für mich – das sei meine dritte These – eine Herausforderung des Theologen/der Theologin, der Seelsorger und Prediger zugleich ist; eine Herausforderung, nachzuschauen, wie seine Persönlichkeitsstruktur sich in seiner Seelsorge und in seiner Predigt niederschlagen. Dabei kann das Miteinander von Predigt- wie Gesprächsanalysen in einer Gruppe unschätzbare Dienste leisten. Es gilt hier, daß verdrängte Impulse, ohne daß mir das bewußt ist und ohne daß ich das will, in irgendeiner Form aggressiv wiederkehren und Kommunikationsstörungen zur Folge haben.

Ich möchte mit einem Text schließen, der aus der Feder eines Mediziners stammt. Er bemüht sich um das Thema der Einheit der Medizin, und er exemplifiziert dies an dem Aufweis der Wechselbeziehung zwischen Pulsfrequenz und -stärke auf der einen Seite und menschlicher Gemütsbewegung (Freude oder Trauer etwa) auf der anderen Seite.

Um der Verfremdung willen benutzt er eingangs ein Beispiel aus der Homiletik, er spricht das Problem abstrakter Rede bzw. emotional durchtränkter Rede in ihrer unterschiedlichen Wirkung auf den Hörer an.

Ich trage Ihnen diesen Text auch aus einem gewissen Lokalpatriotismus vor. Der gelehrte Mediziner hat auch in Göttingen gewirkt und hat Kirchengeschichte gemacht. Er ist der Gründer der Reformierten Gemeinde in Göttingen. Es ist Albrecht von Haller. Der Text ist entnommen der medizinischen Wochenschrift *Der Arzt*, hg. von D. Johann August Unzer, 4. Band, Hamburg, Lüneburg und Leipzig 1769, Das Hundert neun und fünfzigste Stück, S. 32 ff.

Als Motto steht über dieser Abhandlung: Was regt sich in unserm Busen? — Ist es Lust?

„Es war in einem Dorfe ein alter Prediger gestorben, und die Gemeinde war beschäftigt, einen neuen zu wählen. Der Amtmann, welcher zugleich Patron des Kirchspiels war, stellte der Gemeinde zween Candidaten vor, von denen sie nach abgelegten Probepredigten einen wählen sollte. Der erste Candidat bestieg die Kanzel; und weil der Amtmann selbst ein gelehrter Mann war, und in seinen ersten Studenten-Jahren Theologie studiert hatte, so war er bey dieser Probepredigt selbst gegenwärtig, um allenfalls den Bauren das Verständniß desto besser zu öffnen. Der Candidat machte seine Probe aufs beste. Er legte den Cartesianischen Beweis vom Daseyn Gottes bey seiner Predigt zum Grunde; demonstrierte hierauf die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung; zeigte, daß die heilige Schrift diese Offenbarung sey; und widerlegte am Ende die Atheisten, die Naturalisten und Freygeister aufs bündigste. Der Amtmann, dessen Augen im Anfange wacker waren, entschlief bald nach dem Eingange, und die Gemeinde sahe den Candidaten die ganze Predigt hindurch in einer solchen Stel-

lung an, wie sie ein Schuster macht, der auf einem Kirchhofe ein griechisches Epitaphium liest. Nach der Predigt erwarteten die Bauren mit Verlangen den Ausspruch des Patrons über die Predigt. Meine Freunde, sagte dieser, die Predigt war ungemein gelehrt und gründlich. Wohl, antworteten die Bauren, wir haben kein Wort davon verstanden. Das macht, versetzte der Patron, dieser Herr predigte nur für den Verstand. Für den Verstand? erwiderten die Bauren; ey nun, so muß er da Predigen, wo der Verstand in die Kirche geht. Am folgenden Sonntage trat der zweyte Candidat auf, und der setzte alle Erklärungen, Beweise und Widerlegungen bey Seite. Er erzählte, daß er selbst ein Baurensohn wäre; daß er sich bey seinem Studiren gar kümmerlich beholfen, gleichwohl aber doch durch Wohlthaten guter Herzen in den Stand gesetzt worden sey, seinen beyden armen alten Aeltern von der Universität Geld zu senden; da er nun nichts mehr wünschte, als ein Amt zu bekommen, um seinen Aeltern ferner beyzustehen; daß sich die alten Bauren in seiner Aeltern, und die jungen in seine eigne Stelle setzen sollten, um zu empfinden, welch ein gutes Werk sie stiften würden, wenn sie ihn zu ihrem Prediger wählten, daß er ihnen den Weg der Gottesfurcht aufs deutlichste zeigen, und ihnen in allen ihren Anliegen aufs beste rathen wollte. Er wußte alles dieses mit einer für seine Zuhörer so wohl ausgesuchten Beredsamkeit und Lebhaftigkeit vorzutragen, daß er nicht der erste seyn durfte, dessen Augen von Thränen überflossen, weil schon die ganze Gemeinde für ihn weinte, und der Amtmann selbst in dieser ganzen Predigt, wider alle seine Gewohnheit, kein Auge zu thun konnte, und das Schnupftuch nicht aus der Hand legte. Nach der Predigt versicherte die ganze Gemeinde einstimmig dem Amtmann, daß sie nimmermehr einen andern, als diesen Candidaten zum Prediger wählen würde. Es ist wahr, versetzte der Amtmann, er predigt gut. Aber er predigt nicht für den Verstand, wie der vor acht Tagen; sondern er redet euch nur ans Herz.

Gut, sagten die Bauren, dahin wollen wir haben. Der Schulmeister ergriff diese Gelegenheit, um den Bauren zu erklären, was eine Predigt für den Verstand, und was eine für das Herz wäre. Die für den Verstand, sagte er, ist eine, davon ihr nichts versteht, und die für das Herz, eine, die euch ans Herz kommt.

Dieses letzte schienen die Bauren zu begreifen, und das wundert mich um desto mehr, da es nach allen Regeln der Dialectik, doch keine gute Definition war. Ich unterstehe mich sogar zu behaupten, daß es noch kein Professor begreife, wie das zugehe, wenn uns eine Sache ans Herz kommt. Wenn er uns sagt, daß uns nur solche Sachen ans Herz kommen, die uns ein Vergnügen oder Mißvergnügen verursachen; und daß das Vergnügen und Mißvergnügen ein Zustand der Seele sey, in den sie geräth, in so fern sie die Sachen, die sie sich

vorstellt, als vollkommen oder als unvollkommen betrachtet: so erklärt uns dieses alles doch dasjenige noch nicht, was wir empfinden, wenn uns etwas vergnügt, oder wenn es uns mißfällt. Diese Empfindung kann eben so wenig beschrieben werden, als der Begriff, den wir uns von einer Farbe machen. Indessen ist hieran nichts gelegen, und wir haben schon aus der Predigt unsers ersten Candidaten gesehen, daß es nicht immer nöthig sei, alles zu erklären und zu beweisen."

C. Nachrichten und Informationen

Stellungnahme

des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen zu bedenklichen Entwicklungen in der katholischen Kirche

Wir beobachten mit Betroffenheit und Sorge:

- Laien dürfen nicht mehr in der Eucharistie predigen,
- Bei der Besetzung theologischer Lehrstühle wird das Einspruchsrecht der Kirchenmitglieder mißbraucht und zur Uniformierung der Theologie mißbraucht,
- Bei der Besetzung der Bischofsstühle werden die Ortskirchen in ihrer Eigenständigkeit mißachtet und zu Filialen der römischen Zentrale degradiert.

C.

Nachrichten und Informationen

In all dem sehen wir Symptome einer generellen Tendenz: Man geht hinter jene biblischen und kirchlichen Traditionen zurück, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil wieder ins Bewußtsein der Kirche gerückt worden sind. Die Würde des Volkes Gottes wird verletzt und die genuine Autorität gewalteter und gefälschter Christen und Christinnen wird nicht respektiert. Der Reichtum ihrer Begabungen darf sich in der Kirche selbst nicht entfalten.

Als Pastoraltheologen stellen wir fest: Hier geht es nicht mehr um geistliche Vollmacht, sondern um Macht, nicht um Seelsorge, sondern um die Erhaltung fragwürdiger Kirchenstrukturen. Als Hochschullehrer warnen wir vor den entmutigenden Folgen solchen Vorgehens im Blick auf die jungen Menschen, die wir für den pastoralen Dienst ausbilden.

Wir erklären uns solidarisches mit den Gemeinden, mit den Frauen und Männern im pastoralen Dienst und in den Schulen, mit den Priestern und Bischöfen, die unter diesen Entwicklungen leiden. Wir bedauern mit ihnen, daß sich ein König der Angst und Superstition in der Kirche breitmacht. Die Traditionslehre des Glaubens wird so nicht bewahrt, sondern verschleiert. Die Brückenergung der Ortskirchen, insbesondere der Laien, lähmt die Ausbreitung der ganzen Kirche und ihre Fähigkeit, die Zukunft aus dem Glauben zu gestalten.

Wir danken den Domkapiteln von Köln und Salzburg sowie den Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz für ihre entschiedene Haltung. Sie lassen uns für die Kirche hoffen.

Würzburg, den 26. November 1985

Stellungnahme

des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen zu bedenklichen Entwicklungen in der katholischen Kirche

Wir beobachten mit Betroffenheit und Sorge:

- Laien dürfen nicht mehr in der Eucharistiefeier predigen.
- Bei der Besetzung theologischer Lehrstühle wird das Einspruchsrecht der Kirchenleitung zur Einschüchterung der Theologen und zur Uniformierung der Theologie mißbraucht.
- Bei der Besetzung der Bischofsstühle werden die Ortskirchen in ihrer Eigenständigkeit mißachtet und zu Filialen der römischen Zentrale degradiert.

In all dem sehen wir Symptome einer generellen Tendenz: Man geht hinter jene biblischen und kirchlichen Traditionen zurück, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil wieder ins Bewußtsein der Kirche gerückt worden sind. Die Würde des Volkes Gottes wird verletzt und die genuine Autorität getaufter und gefirmter Christen und Christinnen wird nicht respektiert. Der Reichtum ihrer Begabungen darf sich in der Kirche selbst nicht entfalten.

Als Pastoraltheologen stellen wir fest: Hier geht es nicht mehr um geistliche Vollmacht, sondern um Macht, nicht um Seelsorge, sondern um die Erhaltung fragwürdiger Kirchenstrukturen. Als Hochschullehrer warnen wir vor den entmutigenden Folgen solchen Vorgehens im Blick auf die jungen Menschen, die wir für den pastoralen Dienst ausbilden.

Wir erklären uns solidarisch mit den Gemeinden, mit den Frauen und Männern im pastoralen Dienst und in den Schulen, mit den Priestern und Bischöfen, die unter diesen Entwicklungen leiden. Wir bedauern mit ihnen, daß sich ein Klima der Angst und Subalternität in der Kirche breitmacht. Die Tradierungskrise des Glaubens wird so nicht bewältigt, sondern verschärft. Die Brüskierung der Ortskirchen, insbesondere der Laien, lähmt die Ausstrahlung der ganzen Kirche und ihre Fähigkeit, die Zukunft aus dem Glauben zu gestalten.

Wir danken den Domkapiteln von Köln und Salzburg sowie den Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz für ihre entschiedene Haltung. Sie lassen uns für die Kirche hoffen.

Würzburg, den 26. November 1988

Der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen begrüßt es, daß fünf Kollegen aus der Konferenz zu einem drängenden Problem sich zu Wort gemeldet haben, teilt das Anliegen und hält es für wichtig, daß der volle Wortlaut der Erklärung dokumentiert wird.

Die kirchliche Einheit wird aufs Spiel gesetzt!

Erklärung von fünf katholischen Praktischen Theologen zum Problem der Bischofsernennung.

*Professor Dr. Ottmar Fuchs, Bamberg; Professor Dr. Norbert Greina-
cher, Tübingen; Professor Dr. Leo Karrer, Freiburg/Schweiz; Professor
Dr. Norbert Mette, Münster-Paderborn; Professor DDR. Hermann Stein-
kamp, Münster*

16.11.1988

Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung dieser Erklärung wird vermutlich der neue Erzbischof von Köln von Papst Johannes Paul II. schon ernannt sein. Die Unterzeichner dieser Erklärung nehmen diesen Vorgang zum Anlaß, sich grundsätzlich zu diesem Problem zu äußern.

1. Biblische Grundlegung

So sehr die biblischen Traditionen die normative Grundlage für christlichen Glauben und kirchliches Leben bilden, so wenig lassen sich aus der Praxis der ersten kirchlichen Gemeinden *unvermittelt* verbindliche Prinzipien für die heutige Verwirklichung von Kirche ableiten. Dennoch ergeben sich aus den Traditionen des Alten und Neuen Testaments wichtige normative Perspektiven gerade auch für unser Problem (vgl. zum folgenden: Bensberger Kreis, Demokratisierung der Kirche. Ein Memorandum deutscher Katholiken, Mainz 1970).

Schon für die Bundesbeziehung zwischen Gott und dem israelitischen Volk war die *Unmittelbarkeit* Gottes zu den Menschen ein wichtiges Charakteristikum. Gott will die Satzung des Bundes in das "Herz" seines Bündnispartners einschreiben. Gemäß prophetischer Verheißung bedarf der Bund Gottes mit seinem Volke keiner heilsvermittelnder Sakralinstitutionen oder Sakralpersonen: Ein kirchliches Amt (Papst, Bischof, Priester) als besondere Art der Heilsvermittlung gibt

Erklärung zur Bischofsernennung

es nicht. Die Sakramente sind einerseits Zeichen des Glaubens von Christinnen und Christen, andererseits Zeichen für das in Jesus Christus den Menschen wirksam zugesprochene Heil Gottes. Der kirchliche Dienst ist dazu da, kirchliches Leben zu ermöglichen und der Einheit der Kirche zu dienen.

Ein wichtiger Beleg für die neutestamentliche Auffassung des kirchlichen Dienstes ist bei Matthäus zu finden: "Ihr aber sollt Euch nicht als 'Rabbi' anreden lassen; denn einer ist Euer Lehrer, Ihr alle aber seid Brüder. Auch mit 'Vater' sollt Ihr niemand von Euch anreden auf Erden; denn einer ist Euer Vater: der im Himmel. Auch sollt Ihr Euch nicht 'Führer' nennen lassen; denn Euer Führer ist einzig Christus. Der Größte unter Euch soll Euer Diener sein" (23,8-11). Ein kirchliches Amt also, das sich die Mittlerrolle zwischen Gott und seinem Volke anmaßt, verletzt nicht nur die geschwisterliche Solidarität, sondern verleugnet die umfassende Liebe Gottes zu den Menschen und die Wirksamkeit des einzigartigen Mittlerdienstes Jesu Christi.

Vor allem Paulus entwickelt seine Gedanken über den kirchlichen Dienst *von der Gemeinde her*, und nicht umgekehrt (vgl. vor allem 1 Kor 12 und Röm 12). Neben einer Vielzahl von charismatischen Begabungen, die im Dienste der Gemeinde stehen, ist ein Dienst unter anderen "Vorsteherdienst" genannt.

Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß den verschiedensten Traditionen des Neuen Testaments der Gedanke der *Wahl der kirchlichen Dienst-träger* vertraut ist (vgl. P. Stockmeier, Die Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk in der frühen Kirche. In: Concilium 16 (1980) 463-467). Bereits bei der Nachwahl zum Zwölferkreis (Apostelgeschichte 1,15-26) stellt der große Kreis der Brüder zwei geeignete Kandidaten vor, über die dann das Los entscheidet. Die Auswahl der Diakone erfolgt nach Apostelgeschichte 6,1-7 durch die Gesamtheit der Jüngerschaft. In Gemeinschaft mit Aposteln und Presbytern wählt "die ganze Gemeinde" im Anschluß an das sogenannte Apostelkonzil die Gesandten nach Antiochien aus (Apostelgeschichte 15,22-29). "Das Volk als Gemeinde trägt demnach Mitverantwortung bei der Bestellung von Amtsträgern" (Stockmeier).

2. Demokratische Traditionen in der Kirche

In der Zeit nach der neutestamentlichen Kirche nahm die Bedeutung der kirchlichen Dienste zu. Im zweiten Jahrhundert entwickelte sich *einerseits* die theologische Konzeption eines monarchischen Episkopates (z.B. bei Ignatius von Antiochien) und eines überlieferungsorientierten Sukzessionsmodells (z.B. in dem Schreiben der römischen Gemeinde nach Korinth), das heißt der Begründung des kirchlichen Dien-

stes damit, daß die kirchlichen Amtsträger in der ununterbrochenen Nachfolge der Apostel stehen. Auf der *anderen Seite* aber wurden die kirchlichen Amtsträger weithin unter Beteiligung der Gemeinde gewählt. So heisst es etwa in der "Didache": "Wählt Euch Bischöfe und Diakone, würdig des Herrn, Männer voller Milde und frei von Geldgier, voll Wahrheitsliebe, Erprobte, die für Euch versehen den Dienst der Propheten und Lehrer" (15,1). Ausdrücklich hebt die um 215 von Hippolyt in Rom verfaßte "Apostolische Überlieferung" die Wahl des Bischofs durch das ganze Volk hervor. Auch die "Apostolische Konstitution" sieht vor, daß "als Bischof ein Mann geweiht werde, der in allen Stücken tatenlos und vom ganzen Volke gewählt ist". Da es sich bei diesem Dokument, das etwa 360 nach Christus entstanden ist, um die größte Sammlung kirchenrechtlicher Normen des Altertums handelt, ist die Allgemeingültigkeit dieser Vorschrift nicht zu bezweifeln. Papst Cölestin I. (422-432) schreibt: "Man soll keinen Bischof gegen den Willen des Volkes einsetzen." Und Papst Leo der Große (440-461) führt aus: "Wer allen vorstehen soll, soll von allen gewählt werden." Stockmeier faßt seine Untersuchung so zusammen: "Überblickt man die Geschichte der Ämterbesetzung in der frühen Kirche, dann steht außer Zweifel, daß hinsichtlich der Bischöfe von Anfang an eine Wahl durch Volk und Klerus praktiziert wurde."

Mit der Bildung der mittelalterlichen Gesellschaft und der engen Verbindung der Kirche mit dem Reich bekamen auch die nichtordinierten Kirchenmitglieder, insbesondere die Kaiser und Könige, auf die Kirche stärkeren Einfluß. Als Beispiel sei nur erwähnt, daß Otto der Große unter Mitbeteiligung von Klerus und Volk 963 in der Peterskirche Papst Johannes XXII. absetzen und den Laien Leo als Leo VIII. zum Papst wählen ließ. Kaiser Heinrich III. setzte 1046 drei Päpste ab, darunter den weithin als rechtmäßigen Papst anerkannten Gregor VI., und setzte den aus Deutschland mitgebrachten Bamberger Bischof Suitger als Papst Clemens II. ein. Die vor allem im 14. Jahrhundert ausgebaute Lehre von der Oberhoheit des Ökumenischen Konzils über den Papst (Konziliarismus) und besonders die Dekrete des Konstanzer Konzils "Sacrosancta" und "Frequens" (1414 und 1417) hatten das Ziel, ein Gegengewicht gegen den päpstlichen Absolutismus zu bilden und Garantien für die Kirchenreform – auch gegen den Willen der Päpste – zu schaffen. Die Tatsache, daß man lange und oft über die Verbindlichkeit dieser Dekrete diskutiert hat und daß sie von einigen Päpsten als verbindlich angesehen wurden, zeigt zumindest, daß kuriale und papalistische Bestrebungen nicht als selbstverständlich und als aus dem Glauben der Kirche sich unmittelbar ergebend angesehen wurden.

Im hohen Mittelalter setzte sich das Wahlrecht des Kapitels im Hinblick auf den Bischof durch, das für Deutschland kraft partikularen Rechtes bis heute besteht. Zwar darf das Domkapitel nicht als eine demokrati-

Erklärung zur Bischofsernennung

sche Repräsentanz der Diözese oder auch nur des Diözesanklerus angesehen werden; trotzdem zeigt diese Regelung, daß Amtsträger aufgrund des heute geltenden Kirchenrechtes nicht exklusiv durch übergeordnete Amtsträger bestimmt werden. Ähnliches gilt für das im germanischen Eigenkirchenwesen wurzelnde Patronatsrecht der mittelalterlichen und neuzeitlichen Grundherren, das die Befugnis des Patrons einschloß, die Person des Pfarrers zu bestimmen. In manchen Fällen ist dieses Recht auf politische Gemeinden und teilweise auch auf Kirchengemeinden übergegangen, so daß von einer gewissen Demokratisierung der Wahl kirchlicher Amtsträger gesprochen werden kann.

Aber diese demokratischen Traditionen waren in der gesamten Kirchengeschichte lebendig, zum Teil bis auf den heutigen Tag. In etlichen Kantonen der Schweiz ist die Pfarrerwahl, ja sogar unter bestimmten Voraussetzungen die Abwahl des Pfarrers, rechtliche Praxis. Auch in vielen Orden haben sich solche demokratische Traditionen erhalten.

Im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) kam es in der gesamten Kirche immer wieder zu der Forderung, daß die Bischöfe gewählt werden sollen. In New York und Paris, in den Niederlanden und in der Steiermark, in der Erzdiözese Freiburg und in der Diözese Speyer, Köln und Münster bildeten sich Gruppen von Laien und Priestern, die für eine Wahl des Bischofs votierten (vgl. G. Biemer, Die Bischofswahl als Desiderat kirchlicher Praxis. In: Theologische Quartalschrift Tübingen 149 (1969) 171-184). Die Herausgeber der Theologischen Quartalschrift Tübingen haben im Jahr 1969 folgenden Vorschlag unterbreitet: "Die Amtszeit residierender Bischöfe soll in Zukunft acht Jahre dauern. Eine Wiederwahl bzw. eine Verlängerung der Amtszeit ist nur ausnahmsweise, und zwar aus objektiven äußeren, in der kirchenpolitischen Situation liegenden Gründen, möglich ... Die Wahl eines Bischofs durch ein größeres Wahlgremium erscheint gerade bei der Bedeutung des Bischofsamtes und der Notwendigkeit eines lebendigen Kontaktes mit der Diözese unbedingt wünschenswert und stellt für den Vorschlag einer zeitlichen Amtsbegrenzung ein integrierendes Moment dar" (Theologische Quartalschrift Tübingen 149 (1969) 111-115). Dieser Vorschlag der Professoren der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät war auch unterzeichnet von dem damaligen Theologieprofessor Joseph Ratzinger.

3. Die rechtliche Situation

Nach dem allgemein geltenden Recht der katholischen Kirche steht dem Papst prinzipiell die freie Ernennung der Bischöfe in der gesam-

ten Weltkirche zu (vgl. Kanon 377 des Kirchlichen Rechtsbuchs von 1983).

In den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland existiert aufgrund von heute noch gültigen Konkordaten ein partikulares Recht im Hinblick auf die Bestimmung der Bischöfe. In den Diözesen Bayerns werden nach dem *Bayerischen Konkordat* von 1924 alle drei Jahre von den Bischöfen und Domkapiteln und nach Freiwerden einer bischöflichen Stelle vom zuständigen Kapitel noch zusätzliche Kandidatenlisten an den Papst gesandt. Der Papst ist bei der Ernennung des künftigen Bischofs grundsätzlich an die Listen gebunden und an die Vergewisserung, daß die staatlichen Behörden keine politischen Bedenken gegen vorgeschlagene Kandidaten haben.

Aufgrund des *Preußischen Konkordates* von 1929 reichen nach dem Freiwerden eines bischöflichen Stuhles in den zum früheren Preußen gehörenden Bistümern das betreffende Kapitel sowie die Bischöfe des früher preußischen Staatsgebietes Listen von geeigneten Kandidaten ein, und unter Würdigung dieser Listen benennt der Heilige Stuhl dem Kapitel drei Personen, aus denen es in freier, geheimer Abstimmung den Bischof zu wählen hat. Die Römische Kurie wird niemand zum Bischof bestellen, von dem nicht das Kapitel *nach der Wahl* durch Anfrage bei der Staatsregierung festgestellt hat, daß Bedenken politischer Art gegen ihn nicht bestehen. Gerade auf diesen Passus berufen sich heute diejenigen Personen und Gruppen, die unbedingt darauf bestehen, daß der Erzbischof von Köln vom Domkapitel gewählt werden muß und die deshalb eine Ernennung des Papstes ohne vorhergehende Wahl des Domkapitels als einen Verstoß gegen das Preußische Konkordat ansehen.

Nach dem *Badischen Konkordat* von 1932, das faktisch auf die Bistümer Rottenburg und Mainz Geltung hat, reicht das Domkapitel bei Freiwerden des Bischöflichen Stuhles zu der vom Ortsbischof jährlich übersandten eine zusätzliche Kandidatenliste ein. Daraus schlägt der Papst drei Kandidaten vor, und das Domkapitel wählt einen von ihnen als künftigen Bischof. Der Gewählte wird vom Papst ernannt.

Wiederum anderer Art ist die Praxis der Bischofsbestellungen in einzelnen Diözesen der *Schweiz*. Dort besteht noch das freie, uneingeschränkte Wahlrecht der Domkapitel, deren gewählten Kandidaten der Bischof von Rom lediglich bestätigt.

4. Gesellschaftlicher Hintergrund

Nach der Zerstörung religiös fundierter Rechtfertigungsversuche hierarchisch gestufter Ordnungen setzte die Aufklärung den Prinzipien traditioneller Herrschaftslegitimation das Prinzip der Vernunft, dem Got-

Erklärung zur Bischofsernennung

tesgnadentum und den ständischen Privilegien das rationalistische Naturrecht entgegen. Welche Züge die historisch-politische Ausprägung von Demokratie im Laufe der Zeit auch immer getragen haben mag, als die *zentrale Norm* galt ihr stets die Begründung und Legitimierung öffentlich ausgeübter Macht vor der *Instanz der Vernunft*. Hinter diesem Anspruch der Demokratie ist die gesellschaftliche Wirklichkeit zwar weitgehend zurückgeblieben; dennoch hat Karl Mannheim recht, wenn er von dem heutigen Zeitalter der "Fundamentaldemokratisierung" gesprochen hat. Im Gegensatz zur monarchischen Legitimität, die im Glauben an den von "Gottes Gnaden" abgeleiteten rechtmäßigen Herrschaftsanspruch einer bestimmten Dynastie wurzelte, beruht die demokratische Legitimation auf der Rechtfertigung von Machtausübung durch das Volk. Diese ist prinzipiell nicht exklusiv und konstituiert sich öffentlich. Der Volkssouveränitätstheorie zufolge sollte keine öffentliche Macht ausgeübt werden dürfen, es sei denn, sie gehe unmittelbar vom Volke aus. Demokratische Verfassungen haben infolgedessen diese materielle Grundnorm der Demokratie vielfach zur Staatsfundamentalnorm erhoben und sie unter Abänderungsverbot gestellt (vgl. Artikel 20 und 79,3 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland).

Freiheit und Zwang, Autonomie und gesellschaftlich bedingte Fremdbestimmung sind Spannungsmomente ein und desselben historischen Zustandes, in dem die Menschen zu sich selber kommen, nur zu oft aber durch institutionelle Schranken und Bewußtseinsschranken daran gehindert werden. Ohne Autonomie und Freiheit kann jedoch Humanität nicht gedacht werden. Realisierte Demokratie ist also eine Voraussetzung zur vollen Entfaltung von Autonomie und Freiheit zu begreifen.

In unserer Gesellschaft ist zumindest der Wille vorhanden zu unablässiger kritischer Durchleuchtung gesellschaftlicher und politischer Zusammenhänge. Es gibt eine gesellschaftliche Grundtendenz zu *Wachsamkeit und Kritik* gegenüber parteipolitischen Funktionsträgern, gegenüber allen Trägern öffentlicher Macht und Ämter, sowohl was die ständige Legitimationsnotwendigkeit wie die stets drohende Manipulation anbelangt, aber auch was die Bestimmung von Handlungspräferenzen, den Inhalt, die Mittel und den Stil der Machtausübung betrifft.

Die monarchisch-absolutistische, hierarchische Herrschaftsausübung der katholischen Kirche steht im *strikten Gegensatz* zu diesem Prozeß der Fundamentaldemokratisierung der Gesellschaft. Dieses Problem spitzt sich dann konkret zu bei dem Problem der Bestimmung eines neuen Bischofs. Weite Kreise von katholischen Christinnen und Christen – jenseits aller politischen Parteien – sehen es als nicht mehr tolerierbar an, daß ihnen gleichsam als Schafe, als unmündige Diözesankinder, als "geliebte Söhne und Töchter" ein Hirte, ein "Diöze-

sanvater" vorgesetzt wird, auf dessen Auswahl sie überhaupt keinen Einfluß haben. Die Situation verschärft sich noch dadurch, daß der Vorgang der Ernennung eines neuen Bischofs unter Ausschluß der Öffentlichkeit geschieht und auch die kirchliche Öffentlichkeit auf Gerüchte, nur mühsam durchsickernde Informationen oder gar bewußte Indiskretionen angewiesen ist.

Es wird auch immer deutlicher, daß der neuzeitliche Demokratisierungsprozeß zwar einerseits gerade von der katholischen Kirche im 18. und 19. Jahrhundert massiv gekämpft wurde, daß sich aber in diesem Demokratisierungsprozeß urchristliche Werte und Grundeinstellungen durchsetzten. Gerade in der Vorbereitung auf das zweihundertjährige Jubiläum der Französischen Revolution wird auch in der Öffentlichkeit immer deutlicher, daß zum Beispiel die zentralen Leitvorstellungen der Französischen Revolution "Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" urchristliche Werte darstellen. Es war die Tragödie des 18. und 19. Jahrhunderts, daß die katholische Kirche, indem sie die neuzeitliche Freiheitsgeschichte bekämpfte, ihr eigenes Fleisch und Blut verfolgte.

5. Theologische Sicht

Das Zweite Vatikanische Konzil hat einen Begriff und eine Wirklichkeit in das Zentrum seiner Dokumente gestellt, die in den Schriften des Alten und Neuen Testaments und in der Tradition der Kirche zu finden sind, nämlich die Kirche als Volk Gottes und die gemeinsame Verantwortung aller Mitglieder dieser Kirche. Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und die Geschwisterlichkeit aller Christen geht allen hierarchischen Unterscheidungen voraus und hält sich in ihnen durch (vgl. Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Nr. 10; 32). Die kirchlichen Ämter stehen im Dienst des gemeinsamen Priestertums und können nur aus dieser funktionalen Zuordnung heraus verstanden werden.

Die Frage nun der konkreten Ordnung des innerkirchlichen Lebens läßt sich grundsätzlich nicht rein innertheologisch lösen. Sie kann nur in der konkreten Begegnung mit den gesellschaftlichen und geistigen Strömungen einer Zeit und im konkreten Einsatz für die gestellten Aufgaben geschichtlich entschieden werden. Dabei ist zwar einerseits die Zusammengehörigkeit von dem uns in Jesus Christus geschenkten göttlichen Heil und der institutionellen Vermittlung durch die Kirche zu betonen. Andererseits ergibt sich aber auch, daß Institutionen in der Kirche niemals Selbstzweck werden dürfen. Sie haben Dienstfunktion und müssen jeweils durchsichtig werden und bleiben auf das ihnen übertragene Zeugnis hin. Das kirchliche Amt und alle institutionellen Formen in der Kirche müssen sich darum immer wieder neu

Erklärung zur Bischofsernennung

konkret legitimieren. Sie können nie bloß abstrakt und in sich begründet werden, sondern müssen sich konkret als glaubwürdig ausweisen. Dieser ständige Legitimationszwang bedeutet ein wesentliches Argument für eine demokratische Kontrolle in der Kirche.

Hinzu kommt, daß die Aufgabe, das Evangelium zu bezeugen, *allen Gliedern* der Kirche gemeinsam aufgetragen ist. Demgegenüber ist die Unterscheidung in die lehrende und in die hörende Kirche höchst sekundär und inadäquat, weil ja auch die Glieder der lehrenden Kirche, bevor sie andere den Glauben lehren können, zuerst hörende Gläubige sein müssen, und weil umgekehrt das gläubige Hören des Wortes jeden Christen zum privaten wie öffentlichen Zeugnis, also zur Lehre verpflichtet. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich die traditionelle, durch das Zweite Vatikanische Konzil neu bestätigte Lehre, daß der Übereinstimmung des ganzen Gottesvolkes in Sachen des Glaubens das Charisma der Unfehlbarkeit zukommt (vgl. Kirchenkonstitution Nr. 12). Die kirchliche Öffentlichkeit im umfassenden Sinne stellt darum theologisch ein wesentliches Medium theologischer Wahrheitsfindung dar. Es muß also unterschieden werden zwischen der Wahrheit, die im Christusereignis offenbar geworden ist, dem Prozeß der Erkenntnis dieser Wahrheit durch die gesamte Kirche und der authentischen Bezeugung der Wahrheit durch das kirchliche Amt.

Aus der Spannung von der gemeinsamen Verantwortung aller Christinnen und Christen und der notwendigen Einheit der Kirche, dem vor allem die kirchlichen Ämter zu dienen haben, ergibt sich die Frage nach dem Raum der *Freiheit* von Einzelnen und von Gruppen in der Kirche. So viel ist sicher: Die Kirche kann ihren Heilsauftrag nur dann glaubwürdig ausrichten, wenn in ihr selbst eine Ordnung der Freiheit besteht und wenn das kirchliche Recht und die kirchlichen Dienste nicht ein Instrument der Herrschaft, sondern vor allem ein institutioneller Schutz der Freiheit sind. Deshalb muß es auch in der Kirche einen Pluralismus geben. Sicher ist auch, daß zumindest unter den heutigen geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen demokratische Formen in der Kirche ein weit größeres Recht für sich beanspruchen können als ehemals feudale, monarchistische, aristokratische und absolutistische Formen. Als bleibende Aufgabe ist der Kirche aufgetragen, das zu verwirklichen, was man das "Grundgesetz der christlichen Freiheit" genannt hat und das Paulus so formuliert: "Christus hat uns befreit, und nun sind wir frei. Bleibt daher fest und laßt Euch nicht von Neuem das Joch der Knechtschaft auflegen!" (Galaterbrief 5,1).

6. Gegenwärtige kirchenpolitische Perspektiven

Kein Zweifel ist mehr daran erlaubt, daß der Papst und die Römische

Kurie mit Bischofsernennungen Kirchenpolitik machen. Sie wollen mit Hilfe dieser Politik die Öffnung der Kirche, welche sich offenkundig während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil anbahnte, wieder rückgängig machen und die katholische Kirche von Neuem in ein Ghetto zurückführen. An einige Vorkommnisse sei beispielhaft erinnert.

In *Chur/Schweiz* ernennt der Papst den erzkonservativen Official Wolfgang Haas zum Bischofs-Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge und umgeht damit kurzerhand das verbriefte Recht des Domkapitels, aus einem von Rom vorgelegten Dreierorschlag den Bischof selbst wählen zu können. Haas wird mit dem militant-konservativen Geheimbund Opus Dei in Verbindung gebracht.

Im irischen Erzbistum *Dublin* fühlt sich der Klerus brüskiert, weil der Papst Ende letzten Jahres nicht dessen Wunschkandidat, sondern mit Desmond Conell den Mann seiner Wahl ernannte: Ebenfalls einen unterschiedenen Vertreter von Disziplin und Gehorsam.

In *Wien* folgte auf den international anerkannten, eher liberal eingestellten Kardinal Franz König der ehemalige Wallfahrtsdirektor Hermann Groer: ein traditionalistisch denkender, im Bistum weitgehend unbekannter Mann. Seine geistige Heimat ist die traditionalistische Bewegung "Legio Mariae". Später wurde Groer zum Kardinal ernannt.

War die Reaktion im katholischen Wien auf diese einsame Entscheidung des Papstes noch Verwunderung, so schlug diese in öffentlichen Widerspruch um, als der Papst dem neuernannten Wiener Erzbischof mit Kurt Krenn einen nicht minder konservativen Weihbischof an die Seite stellt. Gerüchte wollen wissen, daß Krenn Mitglied von "Opus Dei" sei.

Auch in den *Vereinigten Staaten von Amerika* zeichnet sich deutlich ab, daß der Papst versucht, durch konservative Bischofsernennungen den offenen bis liberalen nordamerikanischen Katholizismus zu steuern. Diese Strategie wurde bereits von Papst Paul VI. Mitte der siebziger Jahre in den *Niederlanden* begonnen. Die siebenköpfige, relativ liberale niederländische Bischofskonferenz wurde regelrecht umgekrempelt, zum Teil mit völlig autoritären Methoden. Das hat dazu geführt, daß die katholische Kirche in den Niederlanden wie gespalten ist. Viele Kirchengemeinden und eine ganze Basisbewegung sind nicht mehr bereit, ihren Bischöfen und dem Papst auf dem Marsch ins vorkonziliäre Ghetto zu folgen.

Eine solche Entwicklung droht jetzt auch in *Spanien*. Das wichtigste Bischofsamt von Madrid wurde vom Papst vor wenigen Jahren wiederum mit einem extrem konservativen Opus Dei – Mitglied besetzt, dem jetzigen Kardinal Angel Suquia Goicochea. Er ist jetzt Vorsitzender der spanischen Bischofskonferenz. Vor wenigen Wochen ernannte der

Erklärung zur Bischofsernennung

Papst den als "Mann der Mitte" geltenden, gerade erst von den Bischöfen wiedergewählten Generalsekretär der Bischofskonferenz, Fernando Sebastian Aguila, zum Erzbischof-Koadjutor mit dem Recht auf Nachfolge in *Granada*. Diese Diözese ist kirchenpolitisch recht unbedeutend, der dortige Bischof noch weit von der Altersgrenze entfernt, so daß sich Bischof Aguila durchaus als abgeschoben betrachten kann. Das Amt des Generalsekretärs der Bischofskonferenz mußte er aufgeben, weil dies die Statuten der Bischofskonferenz so vorsehen.

Auch in *Lateinamerika* wird diese Art der Kirchenpolitik immer mehr verwirklicht. So droht in Brasilien dem Kardinal von Sao Paulo, Evaristo Arns, die Entmachtung, weil er sich in den Augen der Römischen Kurie zu sehr mit der Theologie der Befreiung identifiziert hat. Sein Bistum, das größte der Welt, soll in sieben Einzeldiözesen aufgeteilt werden. Auf dem Wege über neue, natürlich konservative Bischöfe kann mit der Zeit die mehrheitlich progressive Brasilianische Bischofskonferenz wundersam umgedreht werden. Auch der Bischofsstuhl von Salvador de Bahia wurde mit einem konservativen Bischof besetzt, was umso mehr von Bedeutung ist, als traditionellerweise dieser Bischofsstuhl mit der Position des Primas der brasilianischen Bischöfe besetzt wird. Auch als Nachfolger des Bischofs Dom Helder Camara in Recife/Brasilien wurde ein äußerst konservativer Mann ernannt.

Bei der Verfolgung dieser kirchenpolitischen Politik nehmen die *apostolischen Nuntien* eine immer größere Bedeutung ein. Ihr Einfluß ist beachtlich gewachsen. Kandidaten für vakante Bischofsstühle werden von ihnen vorgeprüft. Die Nuntien sind in den einzelnen Ländern zu den eigentlichen "Bischofsmachern" geworden.

7. Bedrohung der kirchlichen Einheit

Angesichts der klaren Aussagen der biblischen Traditionen, in Erinnerung an alte demokratische Gewohnheiten in der Kirchengeschichte und auf dem Hintergrund einer Gesellschaft, die sich im Prozeß der Fundamentaldemokratisierung befindet, stellt die heutige römische Praxis der Bischofsernennung eine *strukturelle Häresie* dar, welche nicht nur die Glaubwürdigkeit der Kirche ernsthaft infrage stellt, sondern durch welche auch die kirchliche Einheit aufs Spiel gesetzt wird. Denn dadurch, daß der Papst und die Römische Kurie sich eben gerade nicht als "Pontifex", als Brückenbauer zwischen den verschiedenen Kräften und Gruppen in der katholischen Kirche erweisen, sondern völlig einseitig nur die konservativen, zum Teil reaktionären Tendenzen in der Kirche berücksichtigen, erfüllen sie gerade nicht ihre fundamentale Aufgabe, der Einheit der Kirche zu dienen, sondern bedrohen diese Einheit. Entgegen der permanenten Beschwörung aus Rom, um

der Einheit der Kirche willen gelte es zu gehorchen und sich den römischen Maßnahmen zu fügen, erklären die Unterzeichner, daß sie um der Einheit der Kirche willen gegen die völlig einseitigen Entscheidungen der römischen Kirchenleitung protestieren.

Notwendig ist deshalb, daß die Domkapitel bei dem Freiwerden eines bischöflichen Amtes auf eigene Verantwortung hin die Christinnen und Christen ihrer Diözese – zumindest vermittelt durch die diözesanen Räte – an ihrer Entscheidungsfindung beteiligen. Ein solcher Schritt ist ab sofort möglich und wurde auch im einen oder anderen Fall getan. Damit würden auch die Ansätze einer synodalen Ordnung gestärkt.

Mittelfristig aber ist eine grundlegende Reform der Ernennung von Bischöfen in der katholischen Kirche erforderlich. Unter Rückbesinnung auf ihre eigene Tradition und in kritischer Assimilation zentraler Inhalte der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte gilt es den alten Grundsatz von Papst Leo dem Großen zu verwirklichen: "Wer allen vorstehen soll, soll von allen gewählt werden".

Nachrichten und Informationen

Pastoraltheologenkongreß zur "Diakonie" in Freiburg 15.-18.6.1989

Dem deutlichen Votum der Mitgliederversammlung in Wien '87 gemäß hält die Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen ihren nächsten Kongreß vom 15. bis 18. Juni 1989 zum Thema "Diakonie" und zwar in Freiburg, am Sitz des Caritasverbandes. Dessen Fortbildungsakademie richtet die Tagung entsprechend aus.

Es soll um zwei Schwerpunkte gehen: Caritasarbeit der Verbände kennenzulernen und die Erarbeitung eines Diakonik-Curriculums innerhalb der pastoraltheologischen Ausbildung anzugehen. U.a. sind Kurzreferate und Gruppenarbeiten zu vier Aspekten vorgesehen: Verbandlich organisierte Caritasarbeit, Diakonie im Sozialstaat, Verbandscaritas und Gemeindediakonie, diakonische Theologie als neues Paradigma. Zur Diakonik in der Ausbildung sollen Erfahrungen aus den Niederlanden und der Freiburger Akademie Anregungen im Hinblick auf ein Curriculum geben. Die Abschlußfrage, wie sich das Verständnis von Pastoraltheologie und Theologie überhaupt ändert, wenn die Diakonik zum Zuge kommt, enthält auch eine implizite These für die gesamte Tagung.

Die Mitgliederversammlung des e.V. findet am 16./17.6. abends statt.

Neubesetzungen praktisch-theologischer Professuren (kath.)

An der Universität Bonn ist Prof. Dr. Walter Fürst (bereits bisher dort C3) die neuerrichtete C4-Professur für Pastoraltheologie übertragen worden.

Dr. Stefan Knobloch, bisher im Seelsorgeamt Passau tätig und seit 1982 Geschäftsführer der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen, ist zum Professor für Pastoraltheologie an der Universität Mainz (Nachf. Gauly) ernannt worden.

Dr. Ludwig Mödl, bislang Regens in Eichstätt, ist berufen auf den Pastoraltheologen-Stuhl in Luzern (Nachf. Bommer).

Dr. Friedrich Schleinzer, bisher wiss. Ass. an der Universität Salzburg, ist dort zum Professor für Pastoraltheologie (Nachf. Griesl) berufen worden.

Dr. Gerhard Höver, Privatdozent für Moralthologie in Bonn, hat in

Saarbrücken die Professur für Praktische Theologie und ihre Didaktik (Nachf. Schuster) übernommen.

'Mutter Kirche' – Pastoralpsychologentagung '89 in Gelnhausen

Unter dem Thema "Mutter Kirche" beschäftigt sich die Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie e.V. (DGfP) vom 3.-6. Mai 1989 in Gelnhausen mit den persönlichen und emotionalen Beziehungen kirchlicher Mitarbeiter zur Kirche.

ArkiF-Tagung 1989 über 'Freizeit als Religion'

Die 14. Jahresfachtagung des Arbeitskreises religions- und kirchensoziologischer Forschungsinstitute (ArkiF) vom 13.-15. Mai 1989 in Rummelsberg geht über "Kirchengemeinde im Wandel moderner Freizeitkultur – Freizeit als Religion?"

Symposium "Kirche in der Stadt" in Bonn 25.-29.9.1989

Die Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und die Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen werden im kommenden Jahr vom 25. bis 29. September im Rahmen der 2000-Jahr-Feiern der Stadt Bonn gemeinsam ein Symposium zum Thema "Kirche in der Stadt" ausrichten.

Autoren dieses Heftes

Friedrich Wintzer, Dr. theol., Ordinarius für Praktische Theologie der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn

Joachim Mehlhausen, Dr. theol., Ordinarius für neuere Kirchengeschichte der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen

Reinhard Schmidt-Rost, Dr. theol., Dipl.-Psych., Pfarrer in Stuttgart, Privatdozent am evangelisch-theologischen Seminar der Universität Tübingen

Volker Drehsen, Dr. theol., Privatdozent, Lehrbeauftragter am evangelisch-theologischen Seminar der Universität Tübingen

Eberhard Winkler, Dr. theol., Ordinarius für Praktische Theologie in der Sektion Evangelische Theologie der Universität Halle

Henning Theurich, Dr. theol., Pfarrer in Haan/Rheinland

Hans Martin Müller, Dr. theol., Ordinarius für Praktische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen

Hans-Christoph Piper, Dr. theol., apl. Prof. an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Göttingen

Albrecht Beutel, Wiss. Mitarbeiter am evangelisch-theologischen Seminar der Universität Tübingen

