

Christian Möller

*Internet-
Examensreader
für
Praktische Theologie*

Heidelberg

2015

Vorwort

Dieser Internet-Examensreader für Praktische Theologie schließt an den alten Examensreader an, der 1990 photokopiert erschien und sich in 13 Auflagen verbreitete. Ich habe ihn 2004 überarbeitet und als „Einführung in die Praktische Theologie“ in UTB 2529 veröffentlicht. Diese Einführung ist nun auch vergriffen. Da aber immer wieder sowohl nach dem alten Examensreader wie nach der Einführung gefragt wird, habe ich beides noch einmal, leicht überarbeitet, zu einem Internet-Reader zusammengefügt.

Es ist eine Landkarte der Praktischen Theologie, die hier erscheint. Sie soll exemplarischen Überblick über eine schier uferlose Disziplin geben, ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Wer also ihr Spezialgebiet oder seine Literatur vermisst, ergänze diese praktisch-theologische Landkarte getrost. Überblick scheint mir in Zeiten der Unübersichtlichkeit wichtiger. Immerhin habe ich auch die Diakoniewissenschaft dargestellt, weil sie an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg zur Praktischen Theologie gehört. Vor allem bin ich in jeder der Einzeldisziplinen zurück zu den biblischen Wurzeln und zu den Entwicklungen altkirchlicher, mittelalterlicher und reformatorischer Theologie gegangen, um deutlich zu machen, wie die Praktische Theologie in das Ganze der Theologie hineingehört.

Die verschiedenen Konzeptionen der Praktischen Theologie sind einer kerygmatischen, empirischen und einer spirituellen Phase zugeordnet. Am Beispiel von Manfred Josuttis, der zunächst Assistent von Rudolf Bohren in Wuppertal war, wird diese Abfolge der Praktischen Theologie wohl am deutlichsten. Eine Theologin wie Corinna Dahlgrün in Jena oder ein Theologe wie Hans Martin Gutmann in Hamburg führen diesen Weg überzeugend weiter. Auch Schüler von Manfred Seitz in Erlangen wie Michael Herbst in Greifswald oder Martin Nicol in Erlangen oder Klaus Raschzok in Neuendettelsau oder Alexander Deeg in Leipzig haben wichtige Beiträge zu einer spirituellen Gestalt von Praktischer Theologie veröffentlicht und sind auf ganz unterschiedliche Weise immer weiter auf diesem Weg. In der Religionspädagogik gehen Ingrid Schoberth in Heidelberg und Stephan Meyer-Wenkhoﬀ in Mainz den spirituellen Weg ihres Lehrers Christoph Bizer eindrucksvoll weiter. Ich selbst wurde hermeneutisch durch Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling, systematisch durch Eberhard Jüngel und Walter Mostert und praktisch-theologisch durch Rudolf Bohren und Fulbert Steffensky auf eine geistliche Gestalt der Praktischen Theologie aufmerksam, die empirische Daten oder Konzepte zwar aufnimmt, aber in geistliche „Erfahrung mit der Erfahrung“ voranzutreiben sucht. Dass Peter Zimmerling in Leipzig diesen Weg mit vielen erfolgreichen Veröffentlichungen wie etwa der zur „Evangelischen Spiritualität. Wurzeln und Zugänge“, Göttingen 2003, so produktiv fortsetzt, und dass Michael Heymel mit seinen Forschungen zum Verhältnis von Seelsorge und Musik einen ähnlichen Weg geht, freut mich besonders. Vielleicht wird Ralph Kunz, der Praktische Theologe in Zürich, dort sogar ein Institut für theologische Spiritualitätsforschung gründen.

Die einzelnen „Diskussionsbeiträge“ im 3. Teil jedes Kapitels spiegeln meine Suche nach einer geistlichen „Erfahrung mit der Erfahrung“ wieder und setzen dadurch praktisch-theologische Urteilskraft bei Leser und Leserin frei. Wenn das geschieht, hätte sich die Arbeit an dieser Landkarte für Praktische Theologie gelohnt.

Inhaltsverzeichnis

| Inhalt | Seite |
|--|-------|
| Vorwort | |
| 1. Der Ort der Praktischen Theologie (PT) | |
| 1.1 Stationen der Geschichte | |
| 1.1.1 Das Problem der Praktischen Theologie | |
| 1.1.2 Praktische Theologie in der Alten Kirche | |
| 1.1.3 Praktische Theologie in Mittelalter und Reformationzeit | |
| 1.1.4 Theologie als Theorie gegenüber der Praxis aller Christen im 18.Jh. | |
| 1.1.5 Wissenschaftliche Etablierung der Praktischen Theologie im 19. Jh. | |
| 1.2 Positionen im 20. Jh. | |
| 1.2.1 Die kerygmatische Gestalt der Praktischen Theologie | |
| 1.2.2 Die empirische Gestalt der Praktischen Theologie | |
| 1.2.3 Die spirituelle Gestalt der Praktischen Theologie | |
| 1.3 Diskussion: Der Weg der Praktischen Theologie im 20. Jahrhundert | |
| 1.3.1 Die Theologie - ein Ganzes | |
| 1.3.2 Die Wende von der liberalen zur kerygmatischen Gestalt der Praktischen Theologie | |
| 1.3.3 Die Wende von der kerygmatischen zur empirischen Gestalt der Praktischen Theologie | |
| 1.3.4 Die Wende zur spirituellen Gestalt der Praktischen Theologie | |
| 1.3.5 Zusammenfassung | |
| 2. Pastoraltheologie (Lehre von Amt und Beruf des/r PfarrerIn) | |
| 2.1 Stationen der Geschichte | |
| 2.1.1 Biblische Wurzeln | |
| 2.1.2 Alte Kirche | |
| 2.1.3 Reformation | |
| 2.1.4 Pietismus | |
| 2.1.5 Aufklärung | |
| 2.1.6 19. Jahrhundert | |
| 2.1.7 Dialektische Theologie | |
| 2.2 Positionen im 20. Jh. | |
| 2.2.1 Die kerygmatische Gestalt der Pastoraltheologie | |
| 2.2.2 Die empirische Gestalt der Pastoraltheologie | |
| 2.2.3 Die spirituelle Gestalt der Pastoraltheologie | |
| 2.3 Diskussion: Pastorale Kompetenz und geistliches Amt im evangelischen Pfarrberuf | |
| 2.3.1 Identität und Kompetenz | |
| 2.3.2 Externität und Amt | |

3. Oikodomik (Lehre vom Gemeindeaufbau)

3.1 Stationen der Geschichte

- 3.1.1 Biblische Grundlegung (Bilder für Gemeinde im NT)
- 3.1.2 Von der Alten Kirche bis zur Gegenwart

3.2 Positionen praktischer Ekklesiologie im 20. Jahrhundert

- 3.2.1 Kerygmatisch: „Was ist Kirche?“ (D. Bonhoeffer)
- 3.2.2 Empirisch: Die Selbststeuerung der Evangelischen Kirche (Reiner Preul)
- 3.2.3 Spirituell: Die Gemeinde der Heiligen (M. Josuttis)

3.3 Diskussion: Kirche als Gemeinschaft der Heiligen geschichtlich verstehen, sie erglauben und so Gemeinde erbauen

- 3.3.1 Wiederentdeckung der Geschichte
- 3.3.2 „Erglauben“ von Kirche

4. Liturgik (Lehre vom Gottesdienst)

4.1 Stationen der Geschichte

- 4.1.1 Frühe Formen des Gottesdienstes
- 4.1.2 Der Jerusalemer Tempelgottesdienst
- 4.1.3 Der Synagogengottesdienst
- 4.1.4 Der urchristliche Gottesdienst
- 4.1.5 Der Gottesdienst der Staatskirche
- 4.1.6 Die „göttliche Liturgie“ der Ostkirche
- 4.1.7 Die römische Messe der Westkirche
- 4.1.8 Die reformatorische Erneuerung des Gottesdienstes im 16. Jahrhundert und ihre Weiterführung im 17. und 18. Jh.
- 4.1.9 Liturgische Erneuerungsversuche mit dem Gottesdienst seit 1817
- 4.1.10 Erneuerung und Reformversuche nach dem 1. Weltkrieg
- 4.1.11 Erneuerung des Gottesdienstes nach dem 2. Weltkrieg bis zum Evangelischen Gottesdienstbuch
- 4.1.12 Vom römischen Messopfer zur Feier der Eucharistie (II. Vaticanum 1963-1965)
- 4.1.13 Orthodoxer, katholischer und evangelischer Gottesdienstverlauf im tabellarischen Überblick

4.2 Positionen im 20. Jahrhundert

Zur Theologie des Gottesdienstes –Gegenüberstellung einer kerygmatischen (Peter Brunner) und einer funktionalen (Ernst Lange) Position

4.3 Diskussion: Gottesdienst als Einstimmung in die trinitarische Wirklichkeit des Heiligen Geistes

- 4.3.1 Erfahrungen mit dem Gottesdienst von 1934-1984
- 4.3.2 Gottesdienst im Neuen und im Alten Testament
- 4.3.3 Gottesdienst in der trinitarischen Wirklichkeit des Heiligen Geistes
- 4.3.4 Die funktionale Gestalt des Gottesdienstes
- 4.3.5 Die spirituelle Gestalt des Gottesdienstes

4.4 Das Kirchenjahr (Exkurs I)

- 4.4.1 Stationen der Geschichte
- 4.4.2 Die Ordnung des Kirchenjahres

4.5 Hymnologie (Exkurs II)

4.5.1 Stationen und Positionen

4.5.1.1 Singen in der Bibel

4.5.1.2 Alte Kirche

4.5.1.3 Mittelalter

4.5.1.4 Reformation

4.5.1.5 17. Jahrhundert

4.5.1.6 Pietismus

4.5.1.7 Aufklärungszeit

4.5.1.8 19. Jahrhundert

4.5.1.9 Bekennende Kirche

4.5.2 Diskussion: „...davon ich singen und sagen will“

5. Homiletik (Lehre von der Predigt)

5.1 Stationen der Geschichte

5.1.1 Der Ursprung der Predigt in der Synagogalpredigt und in der antiken Diatribe

5.1.2 Die katechetische Predigt der Alten Kirche

5.1.3 Predigt als Allegorese bei Origenes

5.1.4 Chrysostomus und die Predigt der Ostkirche

5.1.5 Predigt und Rhetorik bei Augustin

5.1.6 Predigt im Mittelalter

5.1.7 Die reformatorische Predigt

5.1.8 Nachreformatorische und neuprotestantische Predigt

5.1.9 Erweckungspredigt im 19. Jh.

5.2 Positionen im 20. Jh.

5.2.1 Karl Barth

5.2.2 Dietrich Bonhoeffer

5.2.3 Ernst Lange

5.2.4 Rudolf Bohren

5.2.5 Manfred Josuttis

5.3 Diskussion: Die Predigtwoche-ein homiletisches Exerzitium

5.3.1 Die Predigt als TEIL des Gottesdienstes

5.3.2 Zeitnot und Zeiteinteilung im Blick auf die Predigt

5.3.3 Die Predigtwoche

5.3.4 Letzte Ratschläge für die erste Predigt

6. Poimenik (Lehre von der Seelsorge)

6.1 Stationen der Geschichte

6.1.1 Altes Testament

6.1.2 Neues Testament

6.1.3 Alte Kirche

6.1.4 Martin Luther

6.1.5 Martin Bucer

6.1.6 Johannes Calvin

6.1.7 Konzil von Trient

- 6.1.8 Der Pietismus
- 6.1.9 Die Aufklärung
- 6.1.10 Friedrich Schleiermacher
- 6.1.11 C. I. Nitzsch

6.2 Positionen im 20. Jh.

- 6.2.1 Kerygmatische Seelsorge
- 6.2.2 Pastoralpsychologische Seelsorge
- 6.2.3 Einspruch gegenüber pastoralpsychologischer Seelsorge
- 6.2.4 Geistliche Beratung
- 6.2.5 Neue Wege in der Seelsorge (seit 1990)
 - 6.2.5.1 Musikalische Seelsorge
 - 6.2.5.2 Systemische Seelsorge
 - 6.2.5.3 Energetische Seelsorge
 - 6.2.5.4 Trinitarische Seelsorge
 - 6.2.5.5 Consolatorische Seelsorge

6.2.6 Theologie und Psychologie- Unterscheidung und Beziehung (Thesen)

6.3 Diskussion: Streit um die Seelsorge – Rückblick und Ausblick

- 6.3.1 Von der kerygmatischen Seelsorge zur Pastoralpsychologie
- 6.3.2 Die empirische Wende zur Pastoralpsychologie
- 6.3.3 Anfragen an die Pastoralpsychologie
- 6.3.4 “Priesterherrschaft der Therapeuten”
- 6.3.5 Durch Überwindung der Geschichtslosigkeit die Weite der Seelsorge
Wiederentdecken
- 6.3.6 Erfahrung mit der Erfahrung der Seelsorge

7. Kasualien/Amtshandlungen (Taufe, Trauung, Beerdigung)

Zum Begriff „Kasualien“

7.1 Positionen im 20. Jh.

- 7.1.1 Kasualien in kerygmatischer Perspektive
- 7.1.2 Kasualien in empirischer Perspektive
- 7.1.3 Kasualien in spiritueller Perspektive
- 7.1.4 Kasualien in säkularer Perspektive

7.2 Die Kasualien im einzelnen

- 7.2.1 Taufe
- 7.2.2 Trauung
- 7.2.3 Bestattung

7.3 Diskussion: Leben als "Zu-Fall" - in Segen gewendet.

8. Katechetik (Lehre vom Unterricht)

8.1 Stationen der Geschichte

- 8.1.1 Jüdisches Lehren und Lernen
- 8.1.2 Christliches Lehren und Lernen

8.2 Positionen im 20. Jh.

- 8.2.1 Kerygmatisch
- 8.2.2 Empirisch
- 8.2.3 Spirituell

8.3 Diskussion: Religionsunterricht als "freier Dienst der Kirche an einer freien Schule"

- 8.3.1 Kirche in der Schule
- 8.3.2 Schulischer RU
- 8.3.3 Kirche für die Schule
- 8.3.4 RU als Job
- 8.3.5 Schüler-Sehnsucht nach Leben
- 8.3.6 Zugang zur Kirche?
- 8.3.7 Katechetische Theologie

9. Diakoniewissenschaft

9.1 Stationen der Geschichte

- 9.1.1 Biblische Wurzeln
- 9.1.2 Alte Kirche
- 9.1.3 Mittelalter
- 9.1.4 Reformation
- 9.1.5 Pietismus
- 9.1.6 19. Jahrhundert
- 9.1.7 20. Jahrhundert

9.2 Positionen

- 9.2.1 Kerygmatisch
- 9.2.2 Empirisch
- 9.2.3 Spirituell

9.3 Diskussion: „Lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut“ –

Überlegungen zur Kreativität einer selbstvergessenen Diakonie

- 9.3.1 Diakonie und Sozialstaat
- 9.3.2 Hauptamtliche und ehrenamtliche Mitarbeiter
- 9.3.3 Diakonie und Humanwissenschaften
- 9.3.4 Selbstvergessene Diakonie

10. Anhang

- 10.1 Persönliche Erfahrungen mit der Examensvorbereitungszeit
- 10.2 Zur Eigenart der Examenspredigt
- 10.3 Unmaßgebliche Ratschläge für eine(n), die/der auszog, das Predigen zu lernen
- 10.4 Vorschläge für praktisch-theologische Spezialgebiete im Ersten Examen
- 10.5 Hinweise zur Gestaltung von mündlichen und schriftlichen Prüfungen

1. Der Ort der Praktischen Theologie (PT)

1.1 Stationen der Geschichte

1.1.1 Das Problem der Praktischen Theologie

Unter den fünf theologischen Hauptdisziplinen ist PT die jüngste, die ihre theoretische Begründung vor allem Friedrich Schleiermacher verdankt. Das Problem aber, um das es in der PT geht, ist im Kern so alt wie die Bibel selbst: Wie kann Glaube praktisch werden, ohne in die Fallstricke der Praxis zu geraten? Wenn z.B. die Menschen in Babel praktisch werden und sich einen Turm bauen wollen, um sich einen Namen zu machen, verrennen sie sich alsbald in ihren Sprachproblemen, so dass der Turmbau abgebrochen werden muss (Gen 11). Oder wenn David als König ganz praktisch mit Hilfe einer Volkszählung feststellen lassen will, wieviel Männer Israel und Juda für den Fall eines Krieges aufbringen könnten, bekommt er es alsbald mit dem Gericht Gottes zu tun, der allein über sein heiliges Volk verfügen will (2 Sam 24). Oder wenn die Apostel in Jerusalem ganz praktisch eine Tischspeisung einrichten wollen, verrennen sie sich alsbald in den Differenzen zwischen den griechisch und den hebräisch sprechenden Einwohnern Jerusalems (Apg.6). Stets geht es um ganz praktische Probleme, die nach theologischer Reflexion und praktischen Lösungen rufen. Dabei kristallisiert sich mehrfach (wie z.B. in Luk 24 oder in Apg 2) eine Schrittfolge heraus, die als praktisch-theologisches Paradigma nachdenkenswert ist:

1. **Erleben** (die Jünger sprechen auf dem Weg nach Emmaus über ihr Erleben und können es nicht durchschauen; das pfingstliche Erleben des Heiligen Geistes macht die einen ratlos, die anderen verzückt).
Im Erleben drängt sich das Leben in seiner verworrenen und oft nicht durchschaubaren Vielfalt auf.
2. **Erglauben** (Jesus geht mit den Jüngern die Schriften Israels durch und hilft ihnen zum Erglauben des Erlebten; Petrus hält eine Predigt, die das pfingstliche Erlebnis erglauben hilft).
Im Erglauben wird zu den Quellen von Schrift und Tradition zurückgegangen, um heilsamen Abstand von der Verworrenheit des Lebens zu bekommen und den Horizont des Glaubens zu erkennen.
3. **Erfahren** (Über dem Brechen des Brotes gehen den Jüngern die Augen auf und sie erfahren, wie brennend ihr Herz schon unterwegs war; "da gings ihnen durchs Herz", heißt es von den Hörern der Pfingstpredigt, und sie fragen, was sie tun sollen).
Im Erfahren wird Erleben mit Hilfe des Erglaubens durchschaut, so daß nun ein Mensch in Fahrt kommt.
4. **Erneuern** (Die Jünger brechen nach Jerusalem auf, um ihre Erfahrung den anderen Jüngern mitzuteilen; die von der Pfingstpredigt Getroffenen bilden nun Gemeinde, die "beständig" in der Lehre, im Brotbrechen, im Teilen und

im Gebet beisammen bleibt).¹

Im Erneuern geht es um praktische Konsequenzen im Blick auf mögliche Institutionalisierung.

1.1.2 PT in der Alten Kirche

Die drei wichtigsten praktisch-theologischen Schriften der Alten Kirche sind pastoraltheologischer Art und gehörten deshalb eigentlich in das nächste Kapitel „Pastoraltheologie“. Sie werden aber deshalb hier schon aufgeführt, weil sie klassische Beispiele für eine praktisch-theologische Reflexion sind, mit der über die Schwierigkeiten der Praxis des Glaubens am Beispiel des Umgangs mit dem Amt, mit dem Priester-sein und mit der Seelsorge nachgedacht wird.

a) Gregor von Nazianz (330-390) begründet in „peri phygäs“² seine Flucht aus dem Priesteramt, für das er durch seinen Vater, den Bischof von Nazianz, geweiht worden war. Er aber floh nach seiner Priesterweihe aus Nazianz in den Pontus, dachte dort in Ruhe über die Schwierigkeiten des Priesteramtes nach, kehrte wieder zurück und begründete in einer ausführlichen Rede, warum er sich der Größe des Amtes nicht gewachsen fühle, die Gemeinde zu leiten und zu lehren. Ein Prediger, der allen Menschen gerecht werden wolle, gleiche einem Tierbändiger, und das wolle er nicht werden. Und doch wurde Gregor später mit seiner Einwilligung durch Basilius zum Bischof geweiht.

b) Johannes Chrysostomus (354-407): In seiner Schrift „peri hierosynäs“³ geht es in einem fiktiven Dialog zwischen zwei Freunden um Bürde und Würde des Priesteramtes: Der eine von beiden hat sich dem Priestertum entzogen, weil er sich der Würde und Bürde dieses Amtes nicht gewachsen fühlt. Zugleich hat er aber seinen Freund mit List der Priesterweihe ausgeliefert, weil „Priester das Salz der Erde“ seien. Er aber wolle lieber Einsiedler sein, denn das sei leichter, als ein Bischof oder ein Priester zu sein.

c) Gregor d. Grosse (540-604) hat in dem für das Mittelalter maßgeblichen „Liber regulae pastoralis“⁴ für den angehenden Priester die Führung des Amtes sehr detailliert in folgenden Schritten beschrieben: „wie derjenige, der rechtmäßig zum Amt gekommen ist, sein Leben einrichtet, wie er dann, wenn er ein gutes Leben führt, das Amt verwaltet, und wie endlich, wenn er das Amt gut verwaltet, täglich seine Schwachheit zu erkennen sucht, damit der Amtsantritt nicht der Demut entbehre, dem Amt das Leben nicht widerspreche, das Leben nicht durch die Lehrweise verliere, die Lehrweise nicht durch Anmaßung Schaden erleide.“ Im einzelnen schildert Gregor 40 verschiedene

¹ Vgl. Ch. Möller, „Wenn der Herr nicht das Haus baut...“. Briefe an Kirchenälteste zum Gemeindeaufbau, Göttingen 1993, 24-26

² Des heiligen Bischofs Gregor von Nazianz Reden, in: Ph. Häuser, Bibliothek der Kirchenväter, 1928.

³ G. Wohlberg, Bibliothek Theologischer Klassiker Bd. 29, Gotha 1890.

⁴ J. Funk, Bibliothek der Kirchenväter II. Reihe, München 1933.

Weisen, wie jeweils auf Menschen in der Seelsorge eingegangen werden kann.⁵

1.1.3 PT im Mittelalter, Reformation und Orthodoxie⁶

Im Mittelalter gab es einen anhaltenden wissenschaftstheoretischen Streit um die Frage, ob die Theologie eher spekulativer oder praktischer Natur sei. Für Thomas von Aquin ist sie mehr spekulativ als praktisch, für Duns Scotus und Ockham dagegen „simpliciter practicus“. Diesen wissenschaftstheoretischen Streit des Mittelalters hebt Luther auf eine neue Ebene, indem er in seiner Heidelberger Disputation bei einer „theologia crucis“ ansetzt, die auch den Theologen selbst anführt, so dass ihm seine spekulativen Gedanken vergehen und ihm nur noch die Einsicht bleibt: „Wahre Theologie ist praktisch, und ihr Fundament ist Christus, dessen Tod im Glauben ergriffen wird“⁷. In diesem Sinn kann dann auch der lutherische Theologe David Hollaz an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert grundsätzlich formulieren: „Theologia est sapientia eminens practica...“. Die Orthodoxie versucht in den Bahnen der Reformation die Gotteserkenntnis praktisch auszurichten und Theologie insgesamt als theologia practica zu betreiben. Der reformierte Theologe Voetius gibt in seiner Disputation „De theologia practica“ erstmals den Grundriss eines Programms für PT im engeren Sinn: Lehre von der Predigt (concionatoria), Lehre vom christlichen Leben (ascetica), Lehre von der Seelsorge (moralis seu casuistica), Lehre von der Kirchenleitung (politico-ecclesiastica). Die reformierte Synode von Dordrecht (1618) beschließt die Einführung einer theologia practica für ältere Studenten.

1.1.4 Theologie als Theorie gegenüber der Praxis aller Christen

Der Pietismus fordert die Praxis pietatis aller Christen, insbesondere die geistliche Erneuerung des Pfarrerstandes. Nun treten erstmals Theorie und Praxis auseinander, wobei Theologie auf die Seite von Theorie gerechnet wird, während das Eigentliche die Praxis pietatis ist. Dieser Hochschätzung der Praxis schließt sich auch die Aufklärung an, freilich mit Ausrichtung auf eine handfeste, nützliche Praxis und weniger auf eine fromm-erbauliche Praxis.

An diese Hochschätzung der Praxis konnte Friedrich Schleiermacher (1768-1834) anknüpfen, als er 1811 in seiner Programmschrift „Kurze Darstellung des theologischen Studiums“⁸ die Theologie insgesamt, neben der Medizin und der Jurisprudenz, als eine positive Wissenschaft bezeichnete. Im Rahmen einer positiven Wissenschaft hat die PT die Aufgabe, für die Leitung der Kirche die notwendige Technik in Form von Kunstregeln auszubilden. Aus der philosophischen Theologie als „Wurzel“ entsteht im Blick auf das Wesen des Christentums „auf der Basis der Gefühle, der Lust und Unlust an dem jeweiligen Zustand der Kirche“ ein „klares Bewusstsein“, das zu einer besonnenen Tätigkeit im Sinne der Bewährung der Leitidee führen soll. Die

⁵ Ch.Möller, Gregor der Grosse, in: ders.: Geschichte der Seelsorge in Einzelportraits, Bd.1, Göttingen 1994, 223-243)

⁶ Vgl. H.Schröer, Praktische Theologie, in: TRE 27, 190-220.

⁷ WA TR 1, 153.

⁸ Kritische Ausgabe, hg.v. H.Scholz, 4.Aufl., 1910. Vgl. Eberhard Jüngel, Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander, in: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen München 1972, 34-59.

historische Theologie liefert „als Körper des Studiums“ die Kenntnisse für den bisherigen Prozess dieser Bewährung. Die PT ist die „Krone des theologischen Studiums“ (im Sinne einer Baumkrone). Sie verbindet als Theorie der besonnenen Tätigkeit des Kirchenregiments die Wissenschaft mit dem praktischen Leben. Deshalb ist PT nicht die Praxis, sondern „Theorie der Praxis“, die als „Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche“ dient. Diese Aufgabe geschieht als „Seelenleitung“ mit dem Ziel der Erbauung.

1.1.5 Wissenschaftliche Etablierung der PT⁹ im 19. Jh.

Vielfach wird Schleiermachers Neubegründung der PT im 19. Jh. variiert :

a) Carl Immanuel Nitzsch (1787-1868) hat in seiner dreibändigen „Praktischen Theologie“, (Bonn 1847ff.) als „aktuoses Subjekt die Kirche oder die Gemeinde in der Allheit ihrer Mitglieder“ in den Mittelpunkt der PT gestellt. Seine These: „Demnach vollendet sich die kirchliche Wissenschaft durch Theorie mit der kirchlichen Ausübung des Christentums und wird so zu einer PT“. Aufgabe der PT sei: „...auf dem Grunde der Idee der christlichen Kirche und des kirchlichen Lebens durch Verständnis und Würdigung des gegebenen Zustandes zum leitenden Gedanken aller kirchlichen Amtstätigkeit zu gelangen.“ Einteilung: 1. „Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens“; 2. „Kunstlehre“ (Seelsorge und Dienst am Wort). Seit Nitzsch ist die PT „integrierender Bestandteil der Theologie als Wissenschaft“. Ihr thematischer Schwerpunkt ist die Ekklesiologie. Eigentlich ist Nitzsch und nicht Schleiermacher der Begründer einer wissenschaftlichen Gestalt von PT.

b) Theodosius Harnack, Schüler von Nitzsch, veröffentlichte 1877/78 eine zweibändige „Praktische Theologie“, mit der er an Schleiermachers Begriff der Erbauung anschloss: „Alles geschehe zur Erbauung“ (1.Kor.14) wird das Motto seiner PT. Er versteht PT als „Wissenschaft von den Lebenstätigkeiten der Kirche, die diese behufs ihrer Selbsterbauung durch Verwaltung von Wort und Sakrament auswirkt“. Dabei ist Kirche sowohl Heilsgemeinde in der Welt als auch Heilanstalt für die Welt.

c) Ernst A. Achelis, „Lehrbuch der Praktischen Theologie“, 1890, definierte ähnlich: PT ist „Lehre von der Selbstbetätigung der Kirche zu ihrer Selbst-Erbauung. Oberstes Subjekt aller Erbauung ist Christus. Die Einteilung der PT unternimmt Achelis von den Attributen der Kirche im Apostolicum: Nach der Lehre von der Kirche und ihren Ämtern folgt die Lehre von der Betätigung der Einheitlichkeit der Kirche (Kultus), dann die Betätigung der Heiligkeit (Dienst am Wort zur Glaubensgemeinschaft in Homiletik, Katechetik, Poimenik) und Dienst am Werk zur Liebesgemeinschaft (Koinone) – dann die Betätigung der Allgemeinheit der Kirche (Mission) sowie die Lehre vom Kirchenregiment

⁹ Vgl. Christian Grethlein, Michael Meyer-Blanck (Hrsg.), Die Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig 1999.

(Kybernetik). – Vor allem durch das fundierte historische Material ist das Lehrbuch von Achelis nach wie vor lehrreich.

d) Paul Drews setzte 1910 mit seiner Programmschrift „Das Problem der Praktischen Theologie“ im Gegenzug zu Schleiermacher neu ein, indem er PT auf empirischer Basis zu begründen versucht. Dem 19.Jh. warf er eine „unpraktische praktische Theologie“ vor, weil sie nur in „Systematisierung, Deduktionsmethode, einseitigem Biblizismus und verkehrtem Historizismus bestanden habe“. Drews forderte „evangelische Kirchenkunde“, die „das Leben der empirischen Kirche der Gegenwart“ ergründet, vorzugsweise die konkrete Einzelgemeinde. Die Homiletik, Katechetik, Seelsorge und Liturgik wies er an das Predigerseminar und in Ferienkurse, während das akademische Studium der PT „evangelische Kirchenkunde“ mit einem Hauptzweig „religiöse Volkskunde“, die religiöse Psychologie, die geschichtlichen Kenntnisse über Predigt, Unterweisung, Gottesdienst, Seelsorge, Kirchenlied und Mission und eine Prinzipienlehre enthält. Drews forderte eine doppelte PT: a) für den Studierenden an der Universität, b) für den im Amt stehenden Geistlichen.

e) Friedrich Niebergall griff in seiner PT (1918/19) auf Drews zurück, um mit Hilfe von religiöser Volkskunde, Psychologie usw. die Situation des modernen Menschen als Adressaten der Botschaft zu ermitteln. Sein Konzept ruhte auf „zwei Pfeilern“: den der Geschichte entnommenen Idealen und der gegenwärtigen Wirklichkeit. Ziel ist für ihn die Erziehung zur lebendigen Gemeinde. Es ging ihm um praktische Schriftauslegung und praktische Dogmatik.

1.2 Positionen im 20. Jahrhundert

1.2.1 Die kerygmatische Gestalt der Praktischer Theologie

a) Karl Barth sprach in seinem „Römerbrief“ von den „sanften Auen der Praktischen Theologie“¹⁰. Barths energischer Ruf zur Sache der Predigt wurde vor allem von Eduard Thurneysen aufgegriffen und praktisch-theologisch weitergeführt: „Das Wort Gottes und die Kirche“ (1927). Die Frage nach der Predigt wurde für die kerygmatische Theologie nicht bloß zum Zentrum der PT, sondern zum Zentrum der ganzen Theologie. Die Methodenfrage wurde nun zweitrangig. Wenn nämlich die Sache selbst in den Blick komme, ergäben sich die Methoden von selbst.

Die praktisch-theologische Bewährung der kerygmatischen Theologie kam in der Zeit des Kirchenkampfes, als gegenüber der situations- und handlungsorientierten PT der Deutschen Christen ein Gegenentwurf entwickelt werden musste. Prägnantester Ausdruck waren die sechs Barmer theologischen Thesen und die darauf aufbauende „Erklärung zur praktischen Arbeit“, wie sie dann in den illegalen Predigerseminaren und in den Gemeinden

¹⁰ K.Barth, Römerbrief, München 1921, XVII.

der Bekennenden Kirche zur Orientierung diene.

Es war vor allem Dietrich Bonhoeffer, der mit den Vikaren im Predigerseminar von Finkenwalde eine eigene PT entwickelte, zu deren wesentlichen Teilen die Finkenwalder Homiletik, die Seelsorgelehre und die von Bonhoeffer noch selbst veröffentlichten Schriften „Nachfolge“ und „Gemeinsames Leben“ gehören.¹¹ Hier fand die kerygmatische Gestalt der Praktischen Theologie ihre überzeugendste Durchführung und ihre prägendste Gestalt. Sie fand ihre Weiterführung in den Visionen, die von Bonhoeffers Aufzeichnungen aus der Haft „Widerstand und Ergebung“¹² ausgingen.

b) Ernst Lange nahm 1963 Dietrich Bonhoeffers Impulse aus „Widerstand und Ergebung“ in seiner Berliner Antrittsvorlesung an der Kirchlichen Hochschule auf: „Kirche für andere. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart.“¹³ Lange hatte bereits mit seinem Experiment einer Ladenkirche 1960 den Weg zu einer „Kirche für andere“ beschritten und entwickelte nun als Praktischer Theologe und als ökumenischer Visionär Grundzüge einer PT, die als Theorie der Kommunikation des Evangeliums im Kontext eines konziliaren Prozesses zur Wirkung kam. Als Leitformel für einen konziliaren Prozess des Lernens schlug Lange den Begriff „Indigenisation“ vor, um die Inkarnation des göttlichen Wortes als Einwanderung in gesellschaftliche Verhältnisse und Lernprozesse zu benennen. In Langes Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns ist die Wendung von einer kerygmatischen zu einer handlungsorientierten und empirischen Gestalt der PT bereits angebahnt.

1.2.2 Die empirische Gestalt der Praktischen Theologie

a) Bei Karl Wilhelm Dahm, „Beruf Pfarrer“, 1971, wurde die empirische Wendung der PT vollzogen, wie der Untertitel seines Buches andeutet: „empirische Aspekte“. Mit Hilfe einer „funktionalen Theorie des kirchlichen Handelns“ wollte Dahm eine „soziologische Betrachtungsweise“ der Kirche praktizieren, „um einerseits die Verflechtung der Kirche mit anderen gesellschaftlichen Gruppierungen, Aufgaben und Interessen und ihre Bedeutung für das Zusammenleben der Menschen überhaupt“ zu beobachten, und andererseits danach fragen, „was die Kirche tatsächlich in der Gesellschaft leistet – und was sie leisten könnte“. Zwei Funktionsbereiche des kirchlichen Handelns in der Gesellschaft sah Dahm: a) „Darstellung und Vermittlung von grundlegenden Deutungs- und Wertsystemen“ und b) „helfende Begleitung, in Krisensituationen und an Knotenpunkten des Lebens“. Wenn Theologie und Kirche die empirischen Aspekte einer funktionalen Theorie übergehen und sich mit Hilfe einer „dialektischen Differenztheologie“ der Wirklichkeit entziehen, müssten sie sich nicht wundern, wenn sie den Beruf „Pfarrer“ irrelevant machen.

¹¹ Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW 14 und 15, Gütersloh 1996 und 1998). Vgl. dazu S. Bobert-Stützel, Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie, Gütersloh 1995.

¹² DBW 8, 1998.

¹³ E. Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg.v.R.Schloz, Stuttgart 1975, 19-62.

b) Gert Otto, Grundlegung der PT, München 1986 und Handlungsfelder der Praktischen Theologie München 1988, wollte zwar die empirischen Aspekte von Kirche und Gesellschaft aufgreifen, sie aber mit der kritischen Theorie der Frankfurter Schule (Adorno, Horkheimer, Habermas) neu reflektieren. Seine These: „PT ist nicht Theorie des Handelns der Amtskirche, sondern kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“ (21f). Ottos Interesse gilt einer „Überwindung der ekklesiologischen Verengung“. Ihn interessierte Religion in der Gesellschaft und nur noch am Rande Religion in der Kirche. Deshalb wollte er die sektorale Gliederung der PT, die vom Handeln des Pfarrers in Liturgie, Predigt, Seelsorge usw. bestimmt ist, auflösen und durch eine perspektivische Gliederung ersetzen, bei der es um Hermeneutik, Rhetorik, Didaktik usw. geht. Sein Schüler Henning Luther fragte weiter, wo denn die Gesellschaft ihre eigentliche Mitte habe und kam zu einer „PT des Subjekts“, um die „Individualität des Einzelnen konstitutiv zu berücksichtigen“. Individualisierung der Religion und durch Religion in alltäglicher Lebenswelt sind seine entscheidenden Themen. Dabei ist freilich die Identität des Subjekts nur als Fragment wahrnehmbar, und eben diese fragmentarische Sicht des Subjekts bewahre vor jeder Ideologie der Ganzheit und lasse stattdessen Themen wie Leiden und Tod ganz anders in den Blick kommen.

c) Dietrich Roessler, Grundriss der PT, Berlin 1986, geht von einzelnen empirischen Aspekten des kirchlichen, religiösen und gesellschaftlichen Erlebens der Gegenwart aus und versucht sie umzuformen in eine Theorie des neuzeitlichen Christentums, das eine individuelle, kirchliche und öffentliche Gestalt habe. Roessler versteht die PT als Theorie über die Sachgemäßheit der Formen und Gestalten der Praxis angesichts der neuzeitlichen Geschichte des Christentums. „Der Einzelne“, „die Kirche“ und „die Gesellschaft“ sind die drei Perspektiven dieser Theorie des neuzeitlichen Christentums, die eine praktisch-theologische Anwendung der Geschichtstheologie von Wolfhart Pannenberg und Trutz Rendtorff darstellt und Schleiermacher wie Nietzsche für das 20. Jh. weiterführt. So kommt er zu der Definition von PT: „PT ist die Verbindung von Grundsätzen der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung zu der wissenschaftlichen Theorie, die die Grundlage der Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen bildet.“(ebd.3)

1.2.3 Die spirituelle Gestalt der Praktischen Theologie

Nachdem Rudolf Bohren in seiner „Predigtlehre“ 1971 die Pneumatologie für die Begründung der Predigt ins Spiel brachte, versuchte er 1975 in seinen Prolegomena zur Praktischen Theologie „Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik“, die gesamte PT als in der Pneumatologie begründete theologische Ästhetik zu verstehen. Das war zwar nur eine erste Anregung, die aber auf verschiedene Weise andere inspirierte:

a) Albrecht Grözinger, der PT ästhetisch als „Kunst der Wahrnehmung“¹⁴ versteht. Dabei bietet der Begriff Wahrnehmung die Möglichkeit, ähnlich dem englischen „to realize“, auch den Handlungsvollzug anklingen zu lassen. PT soll sowohl als Wissenschaft wie auch als Kunst begriffen werden. Begegnung von Theologie und Kunst sowie eine Erneuerung des Kulturbegriffes in einer multikulturellen Gesellschaft bringen für die PT ganz neue Aufgabenfelder in den Blick.

b) Martin Nicol wurde von Bohren dazu inspiriert, die Predigt als Kunstwerk ästhetisch zu verstehen, so dass er zu dem Entwurf einer „dramaturgischen Homiletik“ kommt: „Einander ins Bild setzen“, Göttingen 2002.

c) Am meisten wurde Manfred Josuttis von Bohren inspiriert, PT vom dritten Artikel her neu zu konzipieren, wobei freilich bei ihm noch als zweite Orientierung das Gespräch mit dem Kieler Religionsphilosophen Hermann Schmitz und dessen Religionsphänomenologie hinzukommt. Schmitz rechnet mit Atmosphären und Mächten, die den Menschen wie ein Klima umgeben, ohne dass es möglich ist, diese Mächte intrapsychisch in den Menschen hinein zu verlagern. Diese Einsicht greift Josuttis auf, um das biblische Menschenbild vom Gefangensein des Menschen unter der Sünde plausibel zu machen und die Gegenmacht des Heiligen Geistes in den Blick zu bringen, der die Macht der Sünde vertreiben kann. Religion als Begegnung mit dem Heiligen wird nun für Josuttis Thema der PT. schon in seiner Gottesdienstlehre „Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage“, München 1991, und dann noch mehr in seiner Pastoraltheologie „Die Einführung in das Leben“, Gütersloh 1996, und vollends in seiner Seelsorgelehre „Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge“, Gütersloh 2000. Die Begegnung mit dem Heiligen hat für Josuttis eine unverfügbare Seite, sofern das Heilige unverfügbar ist; sie hat aber auch eine methodisch verfügbare Seite, sofern es methodisch möglich und geboten ist, Wege zum Heiligen durch Segnen, Salben, Beten und weitere Methoden zu ebnen. Deshalb heißt ein neues Buch von Josuttis: „Religion als Handwerk“, Gütersloh 2002. Welche Auswirkungen diese spirituelle Wende der PT bei Josuttis auf das Predigen hat, wird in dem Predigtband „Offene Geheimnisse“, Gütersloh 1999, deutlich.

1.3 Diskussion: Der Weg der Praktischen Theologie im 20. Jahrhundert

1.3.1 Die Theologie - ein Ganzes

Wie sehr die Theologie ein Ganzes ist, und wie fragwürdig die Aufteilung der Theologie in fünf oder noch mehr Disziplinen sein kann, wird besonders in Umbruchs- und Aufbruchszeiten der Kirchengeschichte deutlich. Zu welcher der fünf theologischen Disziplinen wäre z.B. Martin Luther zu rechnen, der ja nicht nur das Alte, sondern auch das Neue Testament in Vorlesungen ausgelegt

¹⁴ A.Grözinger, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1991(2.Auflg.); ders.: Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, Gütersloh 1995.

hat, sich der alten und mittelalterlichen Kirche immer wieder zuwandte, mit Humanisten und scholastischen Theologen höchst systematische Disputationen durchführte und zu ganz praktischen Fragen Gutachten und weitere Schriften verfassen musste? Ist nicht mit Händen zu greifen, dass in einer solchen Umbruch- und Aufbruchszeit wie der Reformation das Ganze von Theologie auf dem Spiel steht?

Und wie war es in der Umbruch- und Aufbruchszeit nach dem Ersten Weltkrieg, als in Deutschland nicht bloß das Kaiserreich, sondern ein viel größeres Reich deutscher Werte und Maßstäbe zusammenbrach, so dass nun auch die Theologie ganz neu aufbrechen musste? War nicht Karl Barths Wiederentdeckung des „Römerbriefes“ in dieser Situation weit mehr als bloß exegetische Theologie? Hier meldete sich vielmehr die Sache der ganzen Theologie völlig neu an, was ja auch daran deutlich wurde, dass zu Karl Barths „Römerbrief“ Zuspruch und Widerspruch aus allen theologischen Disziplinen kam, weil alle spürten, dass es nicht mehr so wie bisher weitergehen konnte.

Wie radikal der Umbruch war, den der Zusammenbruch des Kaiserreiches nach dem Ersten Weltkrieg für alles Denken und Tun herbeigeführt hatte, brachte neben Karl Barth wohl kein Theologe so klar zum Ausdruck wie Friedrich Gogarten, der 1918 auf der Wartburg über „Die Krisis unserer Kultur“ sprach und seinen Vortrag mit den Worten beschloss: „Was sollen wir denn nun tun?“ Seine Antwort: „Diese Frage wird ja sicher gestellt werden. Sie liegt einem selbst immerzu in den Gedanken. Es hilft aber nichts, wir müssen sie erkennen als den Versuch, zu guter Letzt doch noch dem einzigen, was zu tun ist, aus dem Weg zu gehen. Und das ist eben das, was wir ja schon taten, wenn anders unsere Worte nicht leer waren, wenn anders unsere Gedanken nicht nur ein theoretisches, spekulatives Spiel waren, sondern Verwirklichung: nämlich diesem Gericht standhalten, es vollziehen, das heißt aber, das Gericht an sich vollziehen lassen. Hier schafft Gottes Hand ganz rein. Ist denn nicht genug geschehen, wenn wir sie schaffen lassen? Es gäbe doch nur ein Einziges, was nun noch notwendig wäre, nämlich dies, dass alle Augen geöffnet werden für das, was wir nun sehen, dass alle diesem Gericht standhalten. Aber kann das dadurch geschehen, dass wir dem Gericht davonlaufen und zu Gott sagen: Warte eine kleine Weile, dass wir die anderen auch holen? Das taten wir ja, und wir liefen lange genug davon, um zu wissen: Wir holen ihm so nicht eine Seele, nicht eine einzige. Wir nehmen ihm so nur die eine, die wir schon im Begriff waren, ihm zu geben: unsere eigene. Es geht nur so, dass wir da, genau da bleiben, wo wir uns nun endlich fanden: in Gottes vernichtender, schaffender Tat. Genau da, wo Jesus Christus spricht, heute wie vor zweitausend Jahren: Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ (Christliche Welt 34, Nr. 50, 791).

Wie Gogarten jedes Davonlaufen in Praxis abschneiden will und das Aushalten von Gottes Gericht fordert, so will auch Karl Barth mit seinem „Römerbrief“ ein ähnliches Umdenken für die ganze Theologie angesichts einer Krisis erreichen: Sie muß erst einmal ihren Gegenstand wieder finden, indem sie sich auf den „ganz anderen Gott“ besinnt und vor ihm innehält. Was sich hier für die ganze Theologie vollzog, hatte natürlich auch Konsequenzen für die Praktische

Theologie, die ich z.T. schon in dem Teil „Positionen“ referiert habe, hier aber noch einmal in einem diskursiven Zusammenhang wiederhole:

1.3.2 Die Wende von der liberalen zur kerygmatischen Theologie

Für die Praktische Theologie hatte das zur Folge, dass z.B. Friedrich Niebergall in Heidelberg, einer der führenden praktischen Theologen der liberalen Theologie, mit seiner praktischen Frage „Wie sagen wir es dem modernen Menschen?“ ins Leere lief und der Bedeutungslosigkeit anheim gegeben war. Die Gegenfrage, die ihn zum Verstummen brachte, lautete der Sache nach:

Wie sollen wir es dem modernen Menschen sagen, wenn wir nicht einmal mehr wissen, was wir ihm sagen sollen und warum wir ihm überhaupt noch etwas sagen sollen? Deshalb sprach Karl Barth ironisch von den „sanften Auen der Praktischen Theologie“, weil Niebergall und andere liberale Vertreter der Praktischen Theologie sich auf dem „sanften“ Niveau von Wie-Fragen bewegten und gar nicht begreifen konnten, dass es nach der Krisis des Ersten Weltkrieges viel grundsätzlicher zu fragen galt, ob es überhaupt noch möglich ist, etwas von Gott zu sagen, wenn sich doch Menschen mit der Parole „Gott mit uns“ auf den Koppelschlössern derart am Namen Gottes versündigt haben.

Es war zuerst Karl Barths Schweizer Mitstreiter Eduard Thurneysen, der die radikale Wende von der liberalen zur kerygmatischen Theologie in die Praktische Theologie übersetzte und hier ähnlich steil wie Karl Barth für die Homiletik forderte: Alles Menschliche habe aus der Predigt zu verschwinden, denn es gelte, bei dem ganz anderen Gott einzusetzen und ihn in Gericht und Gnade zu verkündigen. Er setzte fort, was Karl Barth 1922 als These aufstellte: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nichtkönnen, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unsere Bedrängnis. Alles andere ist daneben Kinderspiel“¹⁵. Mit „Kinderspiel“ war natürlich auch die liberale Spielart von Praktischer Theologie gemeint, die sich mit Methodenfragen beschäftigte, aber der Wahrheit von Gottes Gericht gar nicht ansichtig wurde, um die nach dem Zusammenbruch von 1918 erst einmal gerungen werden musste.

Praktische Theologie im Dritten Reich

Als es 1933 zur Machtübernahme durch Hitler kam und die NSdAP auch die Kirche umwarb, waren es gerade Praktische Theologen wie etwa Wolf Meyer-Erlach in Jena oder Emil Pfennigsdorf in Bonn, die sich an die Spitze der deutsch-christlichen Bewegung setzten, weil sie der Überzeugung waren, dass es nun praktisch etwas zu tun gäbe und die Gunst der Stunde zu nutzen sei.¹⁶ Alles nachdenkliche Zweifeln, ob wirklich die Stunde des Christentums gekommen sei, wurde weggefegt als graue Theorie, denn nun sei Praxis und nichts als Praxis gefordert. Karl Barth ermutigte zwar seine Anhänger

¹⁵ Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Christliche Welt 36, 1922, 858-872, ebd.858.

¹⁶ Vgl. W.Trillhaas, Zu den Sachen selbst. Rückblick auf ein problematisches Fach, in: Festschrift für Fritz Zerbst zum 70.Geburtstag, Freiburg/Wien 1979, 23-34, ebd.29.

stattdessen zu „theologischer Existenz heute“¹⁷ und forderte dazu auf, „Theologie und nichts als Theologie zu treiben, etwa so, wie die Mönche in Maria Laach ihren Gesang ungestört fortsetzen, als wäre nichts geschehen“. Aber das half gegen die Euphorie des faschistischen Aufbruchs nicht mehr viel. Karl Barth wurde nicht zuletzt auf Initiative Pfennigsdorfs von der Uni in Bonn vertrieben, und viele andere mit ihm auch, denn nun war „Praxis!“ geboten, an deren Spitze die Praktische Theologie stand, die den Begriff „Gemeindeaufbau“ von Bruno Gutmanns Buch „Gemeindeaufbau aus dem Evangelium“ (1925) begeistert aufnahm und ihn für deutsch-christliche Zwecke ausbeutete, indem sie zum Aufbau lebendiger, deutsch-christlicher Gemeinden aufrief, die in deutschem Blut und Boden organisch verwurzelt seien.

Gegenüber diesem Praxisdogma des Dritten Reiches, wie er von Praktischen Theologen, aber auch von systematischen Theologen wie z.B. Emmanuel Hirsch u.a. dankbar aufgegriffen wurde, formierte sich die kerygmatische Theologie in der Bekennenden Kirche zunächst nur mit zaghaften Versuchen eigener Praxis. Erst die Barmer Theologische Erklärung von 1934 gab einen Richtungsweis für einen eigenen Weg, praktisch zu werden und eigene Wege in der praktischen Theologie zu suchen. Diese Wege wurden vor allem an den illegalen Predigerseminaren gegangen. Das Predigerseminar in Finkenwalde wurde unter Leitung von Dietrich Bonhoeffer zum berühmtesten Beispiel. In seinen Vorlesungen über Seelsorge, Homiletik u.a., die nur in Nachschriften von Vikaren erhalten sind, und in seinen Schriften wie z.B. „Gemeinsames Leben“ oder „Nachfolge“ entwickelte sich die eindrücklichste Gestalt einer neuen, kerygmatisch geprägten praktischen Theologie. Insgesamt sah die praktische Gestalt einer von kerygmatischer Theologie bestimmten Kirche im Dritten Reich so aus, dass ihre Losung „Gemeinde unter dem Wort“ hieß. Diese Gemeinde hatte ihre Mitte in der gottesdienstlichen Versammlung unter dem Wort, in der Bibelarbeit bzw. Bibelwoche und in einem gegenüber dem faschistischen Gebrüll auf der Straße neuem Liedgut, das ihr von Liederdichtern wie Jochen Klepper, Arno Pötzsch oder Rudolf Alexander Schröder geschenkt wurde.

Die Erfahrungen mit Praxis, die die Bekennende Kirche im Kirchenkampf gemacht hatte, wurden nach dem Zusammenbruch des sog. „tausendjährigen Reiches“ beim Wiederaufbau in der Nachkriegszeit maßgeblich. Die Praktische Theologie nahm nun offiziell eine kerygmatische Prägung an, die in Theologen wie Wolfgang Trillhaas, der 1935 als Schüler von Karl Barth eine „Evangelische Predigtlehre“ veröffentlichte, in Martin Fischer, Herbert Girgensohn, Manfred Mezger u.a. deutlich wurde. Nun erschien auch Thurneysens „Seelsorgelehre“ (1946), die ganz und gar kerygmatisch ausgerichtet war und die Seelsorge als Verkündigung des Evangeliums an den Einzelnen verstand und Kirchenzucht als ein Ziehen in die Gemeinde hinein auslegte.

1.3.3 Die Wende von der kerygmatischen zur empirischen Gestalt der Praktischen Theologie

¹⁷ K.Barth, Theologische Existenz heute, München 1934.

Die kerygmatische Ausrichtung der Praktischen Theologie, wie überhaupt die kerygmatische Ausrichtung der evangelischen Kirche, wurde in der Nachkriegszeit so beherrschend, dass es nur eine Frage der Zeit war, bis es zu anderen Akzenten, ja, zu einem Gegenschlag in Theologie und Kirche kommen mußte. Diese neuen Akzente wurden unüberhörbar, als am 1. Februar 1960 eine neue Pfarrstelle „zur Erprobung neuer Formen der Gemeindegemeinschaft“ in Berlin-Spandau errichtet wurde und „sieben Thesen für die Ladenkirche“ eine neue Richtung wiesen:

„Wir wollen mit unserem Gottesdienst weg von der „Kultfeier“ und hin zur lebendigen Gemeindeversammlung...

Wir wollen weg vom anonymen „Kirchenbesuch“ und hin zum gemeinsamen Leben in der Gegenwart des Herrn.

Wir wollen weg von der aufgeregten Betriebsamkeit perfekter Gemeindeprogramme und hinein in den Spielraum bei Gott und den Brüdern.

Wir wollen weg von der Almosenfrömmigkeit und hin zum nachbarschaftlichen Dienst.

Wir wollen weg von der „Rednerpult-Mission“ und hin zur stetigen Verantwortung unseres Glaubens vor den Gefährten unseres Alltags.

Wir wollen weg von der „Verschulung des Glaubens“ und hin zu einer gegenseitigen Einübung im Glauben.

Wir wollen weg vom Konsumchristentum und hin zur christlichen Haushalterschaft, die für Gott verfügbar ist mit allem, was sie hat.“¹⁸

Diese Thesen stammen von Ernst Lange, dem Begründer der Spandauer Ladenkirche und späteren Praktischen Theologen an der Kirchlichen Hochschule in Berlin. Als ehemaliger Berliner Jugendpfarrer spürte er den Umbruch in der jüngeren Generation, die weg von einer Verklärung des Kirchenkampfes und zu einer neuen Gestalt von Theologie und Kirche aufbrechen wollte. Unklar war noch, wie diese Gestalt von Kirche aussehen sollte. Klar war zunächst nur, dass viele der kerygmatischen Parolen überholt waren und die Situation nicht mehr trafen. Mit der Ladenkirche wurde das Signal für neue Experimente mit Kirchenreform in Gang gesetzt, die sich großflächig auf den Kirchentagen fortsetzte und natürlich auch die Praktische Theologie erreichte. Ihre maßgebliche Zeitschrift „Pastoraltheologie“ wurde nun umbenannt in „Wissenschaft und Praxis für Kirche und Gesellschaft“. Die bis dahin herrschenden „Göttinger Predigtmeditationen“ bekamen durch die von Ernst Lange initiierten „Predigtstudien“ Konkurrenz, in denen die Situation des Hörers maßgeblich betont wurde. Als Ergänzung oder gar als Alternative zur historisch-kritischen Erforschung biblischer Texte wurde nun die empirisch-kritische Forschung propagiert.

So nahm seinen Lauf, was dann programmatisch in der Religionspädagogik von Klaus Wegenast die „empirische Wendung“¹⁹ genannt wurde. Wegenast berief sich auf Sätze des Pädagogen Heinrich Roth: „Empirische Forschung... hat die Chance, den Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit zu enthüllen, die Illusion unserer pädagogischen Schönfärberei aufzudecken, sie kann

¹⁸ E.Lange, Bilanz 65, in: Kirche für die Welt, 63-160, ebd. 63.

¹⁹ Klaus Wegenast, Die empirische Wendung in der Religionspädagogik, EvErz 20, 1968, 111-125. (Die folgenden Zitate beziehen sich auf diesen Aufsatz)

mithelfen, die Knechtschaft unter der Tyrannei der falsch gewordenen Worte zu brechen.“ „Empirische Wendung“ hieß also, der empirischen Wirklichkeit gegenüber einer Diktatur von Idealen auf die Beine zu helfen und die Tyrannei der falsch gewordenen Parolen zu brechen, die den Menschen nicht mehr zu sich selbst kommen lassen. Das hieß z.B. im Blick auf den Religionsunterricht: „Wir müssen unseren durchaus subjektiven Eindrücken von der Praxis des Religionsunterrichts den Abschied geben, auf jeden Fall aber vermeiden, unsere zufälligen Eindrücke zu einem gültigen Bild des Religionsunterrichts hinauf zu qualifizieren.“ Sicherlich sei empirische Forschung noch nicht das Allheilmittel, sie sei noch keine Therapie, „sondern erst Diagnose“. „Aber ohne Diagnose keine angemessene Therapie! Wenn Theologie und theologische Didaktik also Erfolg haben wollen, bedarf es... der empirischen Forschung.“

In diesem Sinn stellte ja auch Ernst Lange 1968 die Homiletik der dialektischen Theologie in Frage, weil sie mit ihrem Vertrauen auf die Textpredigt an der Situation des modernen Menschen und an den Anfechtungen des Gemeindepfarrers vorbeigehe. Ähnlich wurde auch der kerygmatischen Seelsorgelehre vorgeworfen, dass sie an den tatsächlichen Gegebenheiten des Menschen vorbeigehe, solange sie auf empirische Psychologie verzichte. Natürlich wurde auch für Kirchenreform gefordert, zunächst einmal empirische Befragungen zum Verhalten der Kirchenmitglieder durchzuführen.

Heinrich Roth: „Es ist die empirische Forschung, die die Pädagogik vor einer stets drohenden Dogmatisierung bewahren kann, und es ist wieder die empirische Forschung, die die Pädagogik in die Lage zu setzen vermag, ihre oft so idealen Ziele auf ihre Durchführbarkeit hin zu prüfen und u.U. bessere Mittel zu finden, die eher die gesteckten Ziele erreichen lassen, als die bisher üblichen.“ Das also war der Grund für die empirische Wendung der praktischen Theologie und für den Siegeszug der empirischen Wissenschaften seit 1968, dass alle noch so hehren Ideale und alle noch so volltönenden Worte dem Verdacht ausgesetzt wurden, an der Wirklichkeit des Menschen und der Gesellschaft vorbei zu gehen.

„Unbillige Manipulationsgelüste“

Freilich deutet sich bei Wegenast auch ein erstes Fragezeichen gegenüber der empirischen Forschung an: „Dass die empirische Forschung im Haus der Pädagogik auch Gefahren in sich birgt, weil die durch sie ermöglichten Erkenntnisse der Bedingungs Zusammenhänge von Erziehung auch unbillige Manipulationsgelüste motivieren können, ist nicht zu bestreiten.“

Was Wegenast die „unbilligen Manipulationsgelüste“ nennt, lässt sich in kirchlichem Zusammenhang etwa an der Art und Weise studieren, wie die jeweiligen empirischen Umfragen ausgebeutet wurden. So wurde etwa die empirische Umfrage „Wie stabil ist die Kirche?“, die 1972-74 erstellt worden war, auf der Synode der EKID 1975 in Freiburg ausgewertet, um miteinander zu klaren Beschlüssen darüber zu kommen, wie der Weg der Volkskirche in Zukunft aussehen solle.²⁰ Ein Hamburger Bischof fand durch die Meinungsfrage „das allmähliche Ende der Volkskirche“ bestätigt, während andere im Blick auf dieselbe Meinungsfrage von einer ganz

²⁰ Vgl. Ch.Möller, Lehre vom Gemeindeaufbau, Göttingen 1987 Bd.1,32f.

bemerkenswerten Stabilität der Volkskirche sprachen. Angesichts so verschiedener Auswertungen wusste am Ende keiner so recht zu sagen, wie nun der Weg der Volkskirche weitergehen solle.

Eine ähnliche, vielleicht noch abgründigere Widersprüchlichkeit kann man bei Diskussionen erleben, an denen mehrere Empiriker ganz verschiedener Provenienz teilnehmen, die alsbald in einen Streit darüber geraten, welche Diagnose nun wirklich zutrifft und welche nicht. Es zeigt sich dann, dass eine Feststellung dessen, was ist, aufs engste mit der jeweiligen Wahrnehmungseinstellung zusammenhängt. Wirklichkeit ist eben so komplex, dass ich immer nur Ausschnitte von Wirklichkeit wahrnehmen kann und davon abhängig bin, mit welchen Erwartungen und aus welcher Perspektive ich jeweils wahrnehme. Immer ist in dem, was ich wahrnehme und festzustellen versuche, meine Deutung schon mit enthalten. Es liegt nicht nur an den von Wegenast angesprochenen „unbilligen Manipulationsgelüsten einzelner Pädagogen oder Politiker“, dass es zu einem Missbrauch empirischer Forschung immer wieder kommt. Der Grund liegt schon in der Art und Weise, wie Wirklichkeit jeweils wahrgenommen und dann zur „Diagnose“ zubereitet wird. Aus einer scheinbar deskriptiven Diagnose kann unter der Hand schnell eine normative Präskription werden, wie z.B. folgender empirisch beschreibender Satz zeigt: „Der vorfindliche Gottesdienst ist nicht mehr für alle das Symbol, an dem man die Zugehörigkeit zu dem ‚Wir‘ einer Gemeinde erkennt. Im Augenblick ist das umfassende Symbol der Pfarrer, der meist in allen Bereichen gegenwärtig ist und die eigentliche Klammer im volksskirchlichen Gefüge darstellt. Insofern ist die Volkskirche notwendig pfarrerzentriert, wie immer man theologisch dazu stehen mag.“²¹ Aus einer empirischen Feststellung, die den Pfarrer zur „eigentlichen Klammer“ im volksskirchlichen Gefüge macht, wird eine „notwendige Pfarrerzentrierung“ der Kirche abgeleitet. Was scheinbar als Deskription daherkommt, wird unter der Hand zu einer Präskription, nämlich zu einer „notwendigen Pfarrerzentrierung der Kirche“.

Es kann auch der Systemzwang einer bestechenden Systematik sein, der dazu führt, Beschreibungen von geschichtlichen Entwicklungen und empirischen Fakten zu Vorschriften zu machen, oder Phänomene zu übersehen und auszuklammern. So eine bestechende Systematik prägt z.B. den „Grundriß der Praktischen Theologie“ von Dietrich Roessler, der mit Hilfe einer Theorie vom neuzeitlichen Christentum alle Probleme der praktischen Theologie auf den Einzelnen (I. Teil), die Kirche (II. Teil) und die Gesellschaft (III. Teil) verrechnen will, was einerseits bestechend wirkt und andererseits zwangsläufig gewaltsam werden muß. Wenn z.B. die Diakonie bei Rössler dem individuellen Christentum zugerechnet wird, gerät die gesellschaftliche Dimension der Diakonie völlig aus dem Blick und viele empirische Fakten müssen entsprechend umgebogen oder ausgeklammert werden. Das und vieles andere ist die notwendige Folge, wenn eine geschichtstheologische Theorie und die dazugehörige Systematik so beherrschend werden, dass das einzelne Phänomen und der einzelne Text dagegen nicht mehr aufkommen, so empirisch und geschichtlich die Deskription auf den ersten Blick wirken mag. In der Deskription kann sehr viel Präskription stecken!

²¹ Georg Kugler, Gemeindesituation und Gemeindekonzepte, in: Handbuch der Praktischen Theologie, hg.v. P.Bloth u.a., Gütersloh 1983, Bd.3, 581-594, ebd. 585.

„Erfahrung mit der Erfahrung“

Eine neue Wendung nahm die empirische Wende von Theologie und Kirche bereits 1974, als Gerhard Ebeling auf dem Gründungskongress der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie in Göttingen einen Vortrag über "Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache" hielt²². Theologie, zumal reformatorische Theologie, sei geradezu an ihrer Wurzel gefährdet, wenn es in ihr zu einem Erfahrungsmangel oder gar zu einem Erfahrungsschwund komme. Gegenüber einer theologia speculativa der Scholastik setzte Luther den Satz: "Experientia facit theologum." Erst Erfahrung mache einen Theologen zum Theologen. Freilich werde ich bei Luther erst dadurch erfahren, dass ich der Anfechtung ausgesetzt werde und gleichsam das Examen des Lebens durchmachen muss, weil der "altböse Feind" mein Leben verklagt. So etwas macht erfahren.

Diese Erinnerung an Luther bringt Ebeling zu der kritischen Frage, ob denn schon ein reiner Empirie-Import erfahren mache. "Die hypertrophe Empirie ist begleitet von einer Atrophie der alltäglichen Lebenserfahrung und ihrer Bedingungen. Das Missverhältnis kann so lange nicht behoben werden, wie zu seiner Überwindung nur die Sprache wissenschaftlicher Empirie eingesetzt und dabei in einen Alltagsjargon umgesetzt wird, welcher Lebenserfahrung eher verhindert als fördert". Worauf es ankomme, sei "Erfahrung mit der Erfahrung". Diese Wendung stellt die „empirische Wende“ in Frage, inwieweit der Mensch selbst in Fahrt kommt und wohin er jeweils fährt. Theologisch gesehen will Ebeling Welterfahrung, Selbsterfahrung und Gotteserfahrung miteinander ins Spiel bringen. Indem Welterfahrung auf den Menschen ausgerichtet wird, kommt es zur Erfahrung mit der Welterfahrung. Indem Selbsterfahrung und Welterfahrung in Beziehung zu Gott gesetzt werden, kommt es zur „gottgemäßen Erfahrung mit aller Erfahrung“. Es komme darauf an, so fordert Ebeling, "daß die Konfrontation mit der Empirie theologisch reflektiert und dem Verständnis und dem Leben des Glaubens integriert wird." Dies unterbleibe jedoch, wenn man sich mit der Übernahme von Kategorien, Methoden und Ergebnissen begnüge, anstatt den entscheidenden Schritt in die gesamtheologische kritische Verarbeitung hinein zu tun. Die Konfrontation mit den empirischen Wissenschaften müsse sich vor allem in der Dogmatik vollziehen, um den Glauben in dem, was er zu sagen hat, als "gottgemäße Erfahrung mit aller Erfahrung zu verantworten" . Das war indirekt auch eine Kritik an der Praktischen Theologie, die sich nach ihrer empirischen Wendung einem so hemmungslosen Empirie-Import ausgeliefert hatte, dass sie als Theologie gar nicht mehr erkennbar war, wenn etwa Seelsorge als "Psychotherapie in kirchlichem Kontext" oder Diakonie als "Sozialarbeit in kirchlichem Kontext" oder Homiletik als "Religiöse Rhetorik" propagiert wurden. Springt die Praktische Theologie nur auf jeden Zug auf, der an anderer Stelle schon längst formiert und in Fahrt gebracht worden ist, so vergrößert sich ihr Erfahrungsdefizit in Wahrheit nur. Denn auch für moderne Erfahrungswissenschaft gilt als authentische Erfahrung , was jeweils als eigene

²² Gerhard Ebeling, Wort und Glaube III, Tübingen 1982, 3-28.(Die folgenden Zitate sind diesem Aufsatz entnommen).

Erfahrung aufgeboren werden kann. Was aber hat die Theologie als ihre ureigene Erfahrung im Gespräch mit den Erfahrungswissenschaften anzubieten?

Die Erfahrung des einzelnen

Mit dieser Frage bin ich bei dem 1995 verstorbenen Zürcher Systematiker Walter Mostert, der das Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften im Blick auf den Erfahrungsbegriff diskutiert hat²³. Mosterts These: Der Beitrag der Theologie zu einer modernen Erfahrungsforschung liegt in einem neuen, entmoralisierten Verständnis von Sünde, das den Menschen helfe, ihre tiefsten und schrecklichsten Erfahrungen mit sich selbst und dem eigenen Leben verstehen, zugeben und bekennen zu können, um eben dadurch erfahrener zu werden.

Welche Erfahrungen sind das? Paulus in Römer 7,19 : "Das Gute, das ich will, tue ich nicht, sondern das Böse, das ich gar nicht will, tue ich." Dass Paulus eine so persönliche Erfahrung mit der Erfahrung seines Zerrissenseins machen kann, ist ein Ausdruck dafür, dass er in Christus einen neuen Standort für seine Existenz gewonnen hat, von dem aus er die Abgründe erkennen und zugeben kann, über denen seine Existenz ausgespannt ist. Von Haus aus versuche ich mir solche Abgründe zu vernebeln. Stattdessen klammere ich mich lieber an meine Erfolge, meine Leistung, meine Werke und bürde ihnen dadurch ein soteriologisches Gewicht auf, das sie aber nicht haben. Eben dadurch verfälsche ich meine Werke. "Sünde besteht in dem Unwillen oder Unvermögen des Menschen, der Endlichkeit seiner Akte auch endlich zu entsprechen, von ihnen nicht eine Vergewisserung seines Seins zu erwarten, welche die Lebensakte eben nicht leisten können. Durch die Belastung mit diesem Vergewisserungsinteresse erst werden die Akte moralisch schlecht und ontologisch sündig". Ich flüchte mich vor mir selbst zu vermeintlich objektiven, allgemein gültigen Versicherungsinstanzen, die mir meine Erfahrung mit Hilfe eines scheinbar objektiven Systems umdeuten und so eine Weile verschleiern können.

Zu einer solchen objektiven Versicherungsinstanz zählt Mostert jede Art von Wissenschaft, die dazu hilft, die Erfahrung des Einzelnen in einem größeren System von Erfahrungen aufzuheben und so umzudeuten, dass mir die Erfahrung meiner Abgründigkeit möglichst lange verschleiert bleibt. Solche Versicherungssysteme können theologischer, philosophischer, historischer oder empirischer Art sein. Ihre Gemeinsamkeit besteht darin, dass sie die Erfahrung des Einzelnen ins Allgemeine, Generelle aufheben und in ein größeres Deutesystem bringen, während die Erfahrung des Einzelnen als marginal, zufällig und subjektiv erscheint. Gegen diesen generalisierenden Zug der Wissenschaften, der in der Theologie ebenso wie in den Erfahrungswissenschaften wirksam werden kann, versucht Mostert der Erfahrung des Einzelnen zu ihrem Recht zu verhelfen.

²³ W.Mostert, Erfahrung als Kriterium der Theologie, ZThK 72, 1975, 427ff.

Er beruft sich auf jenen reformatorischen Vorgang, bei dem Martin Luther als ein Einzelner mit seiner Erfahrung gegen die allgemeine Versicherungsinstanz der Kirche aufsteht, um sich nicht mehr ins Marginale, Zufällige, Subjektive abdrängen zu lassen, sondern jedem Glied am Leib Christi zum Recht und zur Würde je seiner eigenen Erfahrung verhelfen wollte. Dieser Aufstand, der sich im 16. Jh. ereignete, ist für Mostert keineswegs abgeschlossen, sondern geht immer weiter, weil sich immer neue Herrschaftsinstanzen aufschwingen, die dem Einzelnen seine Erfahrung, vielleicht sogar in gut meinender Absicht, ersparen, abnehmen, umdeuten und ins Allgemeine aufheben wollen, um auf diese Weise in Gestalt eines allgemein gültigen Deutesystems herrschen zu können. Deshalb lautet Mosterts These:

"Trotz Erfahrungswissenschaften steht Erfahrung noch auf dem Spiel, so daß Theologie ihren Bezug auf Erfahrungswissenschaften nicht mehr für ausreichend halten kann und selbst in die Erfahrung eintauchen muß ... Dabei wird sie ihre eigene Erfahrung machen müssen, weil es keine andere Autorität für die Erfahrung gibt als die eigene. Sie wird die Erfahrung des Individuellen erforschen und je mehr in ihr eigenes Zentrum gelangen, je mehr sie nach Erfahrung fragt. Der Glaube muß sich mit der humanen, wahrnehmenden Vernunft gegen eine generalisierende, sich autoritär absichernde metaphysische Vernunft mit Hilfe der Realität des Individuellen behaupten".²⁴ Mosterts Überlegungen richten sich zuerst gegen die theologischen Deutesysteme, ehe sie sich gegen andere wissenschaftliche Deutesysteme und Herrschaftsinstanzen wenden, die die Erfahrung des Individuellen verstellen und ins Allgemeine wegwischen.

Wer wären heute die Verbündeten im Kampf für die Würde der einzelnen Erfahrung gegen die Herrschaft der überindividuellen Allgemeininstanzen? Sie fanden sich z. B. im Historikerstreit bei denen, die dazu geholfen haben, dass der Holocaust nicht doch wieder ins Relative und damit Generelle weghistorisiert wurde, sondern in seiner ungeheuerlichen Einzigartigkeit stehen blieb, quer zu allen Relativierungsversuchen. Verbündete werden sich aber auch immer wieder bei Dichtern finden, die dem Individuellen und der Erfahrung des Einzelnen dadurch zum Recht und zu seiner Würde verhelfen, indem sie es erzählen und ihnen die Sprache des Gedichts oder des Romans leihen, ohne es dann doch wieder in allgemeine Deutungen aufzuheben.

Heinrich Böll²⁵ schildert der Schriftstellerin Karin Struck in einem Gespräch die Technik, mit der er in seinen Erzählungen dem Einzelnen zu seinem Recht verhilft, um so das Ganze aufscheinen zu lassen:

"Ich war neulich in Amerika, und da wurde ich auch interviewt darüber, und die haben alle gesagt, mein Gott, Sie schreiben überhaupt nichts von Hitler und vom Krieg, von den großen Morden und diesen Geschichten. Ich hab ihnen gesagt, wenn ich weiß, daß es die Todesstrafe bedeuten konnte, einem Juden oder einem sowjetischen Kriegsgefangenen eine Zigarette zu schenken, dann weiß ich alles über die Nazizeit." Als daraufhin die Schriftstellerin zu bedenken

²⁴ Mostert, aaO 435.

²⁵ Einmischung erwünscht, Köln 1977, 82f.

gibt, wie sehr sie sich bei ihrem Schreiben durch die Wissenspräsenz der Wissenschaften bedrängt fühlt, fährt Böll fort: "Das sollten Sie sofort verlieren. Wenn Sie sich auf ein Detail, das exakt sein muß natürlich, beschränken, und auf diesem exakten Detail, da können Sie einen ganzen Wald aufbauen, dann stimmt der Wald, der steht. Das Detail muß aber stimmen. Ich nenne jetzt nur die Zigarette, um zwölf Jahre deutscher Geschichte zu illustrieren. Mehr brauche ich eigentlich nicht zu wissen. Da brauche ich nicht über die KZ zu schreiben, denn die sind da drin, nicht wahr?"

Das macht den Schriftsteller zu einem natürlichen Verbündeten für den Theologen wie überhaupt für jeden, der nach unverstellter, von sich selbst her sprechender Erfahrung sucht, dass der Schriftsteller es sich leistet, an einem kleinen, freilich sehr exakt beschriebenen Detail und darin einer sehr individuellen, konkreten Erfahrung ein Ganzes aufscheinen zu lassen, ohne dass er das Einzelne in das Ganze aufhebt und nivelliert.

1.3.4 Die Wende zur spirituellen Gestalt der praktischen Theologie

Die in der systematischen Theologie angebahnte Wende zu einer erfahrungsbezogenen Theologie bekommt bei Rudolf Bohren einen pneumatologischen Akzent. Was Bohren zum Inspirator einer spirituellen Gestalt von Praktischer Theologie macht, ist vor allem sein Grenzgängertum zwischen Theologie und Literatur. Das gab auch seiner „Predigtlehre“²⁶ ihren essayistisch-literarischen Charakter. Sie versucht, dem einzelnen Phänomen seine Würde zu geben und dabei das Gespräch mit Schriftstellern wie Max Frisch, Peter Bichsel, Kurt Marti u.a. zu suchen. Gegenüber der kerygmatischen wie der empirischen Gestalt von Praktischer Theologie bahnte sich hier ein dritter Weg an. Gegenüber der christologischen Ausrichtung der kerygmatischen Theologie bringt der pneumatologische Ansatz neue Möglichkeiten, wie Bohren mit Hilfe des Begriffs der „theonomen Reziprozität“ im Anschluss an den holländischen Theologen van Ruler deutlich macht: „Die theonome Reziprozität“ meint als gottgesetzte Wechselseitigkeit und Gegenseitigkeit eine Art Austausch, eine eigentümliche Partnerschaft, die das Intolerante, „das der Christologie eigen ist“, aufhebt (76). Nun sind Wunder und Technik keine Gegensätze mehr, sondern signalisieren lediglich verschiedene Aspekte der theonomen Reziprozität. „In der Partnerschaft des Geistes werden Methode, Kunst, Technik, Wissenschaft nicht ausgeschlossen, auch wenn sie in die Krisis des Geistes hineingeraten“ (77). Diese „Krisis des Geistes“ bedeutet auch gegenüber der anderen Seite, der empirischen Theologie und ihrer Methodeneuphorie, eine kritische Spitze und Freiheit gegenüber allen Methodenzwängen: „Indem die Methoden in der Partnerschaft des Geistes gebraucht werden, wird dem ihnen innewohnenden Trend zur Selbstherrlichkeit gewährt. Jede „herrschende Methode“ wird darum auf ihre Problematik zu befragen sein. Ist im Horizont der Pneumatologie grundsätzlich für Freiheit der Methoden zu plädieren, so wird Misstrauen gegen die jeweils „herrschende Methode“ grundsätzlich am Platze sein. Man wird sie nach ihrem

²⁶ R.Bohren, Predigtlehre, München 1972.

Geist befragen müssen und nach den Göttern, die sie mit sich führt“ (77f). Diese „Krisis des Geistes“ bewährt Bohren etwa gegenüber Ernst Lange, indem er von Gott als dem „ersten Hörer der Predigt“ spricht und darin Freiheit gegenüber der Situation des Hörers zu gewinnen versucht, um nicht, wie Ernst Lange, dem empirischen Sog der Situation zu verfallen.

Mit seinen Prolegomena zur praktischen Theologie „Dass Gott schön werde“ (1984) erwies sich Bohren noch einmal als Inspirator einer spirituellen Gestalt von praktischer Theologie, die ästhetische Dimension hat und bei Albrecht Grözinger dazu führte, praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung zu verstehen. Dieser ästhetischen Ausrichtung der praktischen Theologie folgt auf seine Weise auch Martin Nicol, „Zwischen Ereignis und Wissenschaft. Über Schwierigkeit und Faszination der praktischen Theologie“ (PTh 83 [1994] 68-81), indem er die praktische Theologie an die Phänomene des Lebens weist, die sich mit stets neuen Überraschungen allen Handlungsanweisungen und Abstrahierungen entziehen, während die praktische Theologie als Wissenschaft dann diese einzelnen Phänomene des Lebens doch verallgemeinern muss, um der Norm allgemeiner Kommunikabilität von Wissenschaft gerecht zu werden. Diesen phänomenologisch-ästhetischen Ansatz folgt Nicol auch in seiner dramaturgischen Homiletik „Einander ins Bild setzen“ (Göttingen 2002) wie überhaupt in seinem groß angelegten Versuch, Sprache der Predigt und Sprache des Films sich gegenseitig durchdringen zu lassen.

Manfred Josuttis wurde von Rudolf Bohren inspiriert, an einer spirituellen Wende der praktischen Theologie weiter zu arbeiten und in einer ganzen Sequenz von viel beachteten Monographien Ausdruck zu verleihen. In seinem Buch „Unsere Volkskirche und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche“, 1997, das nicht zufällig Rudolf Bohren gewidmet ist, fragt Josuttis: „Wie muss sie (die Theologie) beschaffen sein, dass die Ausbildung dem Geistempfang dient und der Geistbegabung förderlich ist?“ (72) Seine Antwort: „Eine Ausbildung, die mehr vermitteln will als theologische Informationen, wird in die Rezeption von Inspiration einführen müssen“ (82). Dazu gebe es bei Künstlern wie überhaupt in der Kreativitätspsychologie aufschlussreiche Analogien. Freilich sei der Heilige Geist eine völlig eigenständige Macht, die sich nicht methodisch herbeizaubern und professionell einsetzen lasse. Doch habe die Praxis des christlichen Glaubens in ihrer Geschichte immer wieder auch Methoden der inneren und äußeren Präparation für den Geistempfang ausgebildet. Im Blick auf solche Analogien und Erfahrungen kommt Josuttis zu dem Schluss: „Nicht die reine Lehre und nicht die emotionale Authentizität stehen am Ziel einer solchen Lebensgestaltung. Sondern jene mediale Existenz, die sich von menschlicher Vernunft und persönlichen Gefühlen entleert und dem Einfluss der Gottesfülle zu öffnen versucht. Das ist ein prekäres, geheimnisvolles, nie auslotbares und nie zu perfektionierendes Geschehen. Aber in diesem Geschehen gewinnt der Heilige Geist heilende Macht über Menschen und werden die kognitiven und die emotionalen Geister der Theologie dienstbar gemacht. Inspiration wird im Lebenskontext von Spiritualität Ereignis“ (83). Aus Theologen sollen nach Josuttis Willen wieder Geistliche werden, und das sei nur möglich durch Einübung einer medialen Existenz, die durchlässig sei für das Einströmen des

Geistes. Die Heiligung ist für Josuttis der Weg, auf dem Einübung in mediale Existenz sich methodisch vollzieht. Deshalb schließt auch seine Pastoraltheologie „Die Einführung in das Leben“ (1996) mit Thesen zur Heiligung ab.

Wenn Heiligung bei Josuttis als zweiter Schritt nach der Rechtfertigung gefordert wird, so ist freilich die Frage, ob damit nicht die reformatorische Gleichzeitigkeit von „Gerecht und Sünder zugleich“ verlassen und ein Aufstieg in eine spirituelle Sonderexistenz propagiert wird, in der Energien und Atmosphären des Heiligen zu erfahren sind, die, wie Luther selbst im Kloster erfahren hat, einen um so tieferen Absturz in die Verzweiflung keineswegs ausschliessen, weil kein Mensch sich selbst und seinem Sünder-sein entkommt.

Demgegenüber führt eine reformatorische Spiritualität nicht in eine religiöse Sonderwelt, sondern in die „Begeisterung für das Alltägliche“²⁷, mit der es sich der gerechtfertigte Sünder leisten kann, fragmentarisch zu leben und den Riss in seiner Existenz heilsam offen zu halten dafür, dass Gottes Geist in die alltägliche Existenz begnadigter Sünder einströmt.²⁸

Für eine „Spiritualität im Alltag“ gilt es vor allem von Fulbert Steffensky zu lernen, dass und wie die Form die Langfristigkeit des Geistes rettet²⁹. Aus einer geschlossenen katholischen Welt herkommend, in den Formenreichtum monastischer Spiritualität als Benediktiner eingeübt, brach Steffensky in die liberale Welt einer protestantischen Vielfalt auf und wurde hier zunehmend irritiert von der Betonung einer protestantischen Innerlichkeit, die nicht mehr wahrzunehmen vermag, dass der Mensch sich ebenso von außen nach innen formt und baut, wie er sich auch von innen nach außen in Bewegung setzt. „Der alltägliche Charme des Glaubens“ und die „Feier des Lebens“ sind nur zu haben und einzuüben, wenn die Würde der geprägten Form und die Tradition als Sprache der toten Geschwister wieder entdeckt werden: „Wie dürftig ist die Beschränkung auf das Zeitgemäße und auf die Sagbarkeiten. In den Formeln und in der fremden Sprache der Toten springe ich weit hinaus über mein eigenes Sprachvermögen. Ich spiele den Clown in der Sprache der anderen, und ich lese die Hoffnung ab von ihren Lippen. Wie buchhalterisch ist das Bestehen darauf, alles vor dem ‚eigenen Gewissen‘ verantworten zu wollen. Mein Herz verantwortet nicht die Sprache, die die Auferstehung der Toten und den Sturz der Tyrannen nennt. Oft genug spricht man die fremden Sätze gegen das eigene Herz“³⁰. Von Steffensky ist eine spirituelle Gestalt der Praktischen Theologie zu lernen, in der die reformatorische Trias von oratio, meditatio und tentatio immer tiefer in die Schönheit eines alltäglichen, nur halbfertigen Glaubens hineinführt, der sich stammelnd in die Formel bergen kann, die ihm die toten Geschwister weiterreichen.³¹

1.3.5 Zusammenfassung

²⁷ Ch.Möller, Begeisterung für das Alltägliche. Das Charisma am Werktag, EK 18, 1985, 72-75.

²⁸ Vgl. Ch.Möller, Der heilsame Riss. Impulse reformatorischer Spiritualität, Stuttgart 2003.

²⁹ F.Steffensky, Der alltägliche Charme des Glaubens, Würzburg 2002, 92-110.

³⁰ Der alltägliche Charme, aaO 52f.

³¹ F.Steffensky, Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag, Stuttgart 1984.

Will man schlagwortartig noch einmal den Weg der Praktischen Theologie im 20. Jahrhundert zusammenfassen, so führte dieser Weg von den „sanften Auen“ liberaler Methodenfragen zu den steilen Wänden einer Theologie der Krisis. Durch den Einfluss der dialektischen Theologie wurde die kerygmatische Gestalt der Praktischen Theologie eine Anwendungswissenschaft der dogmatischen Theologie, mit der der Ruf nach „theologischer Existenz“ im Zeichen der Christologie aufkam. Die „empirische Wendung“ führte seit 1968 zu einer Praktischen Theologie als „Handlungswissenschaft“, die das Gespräch mit den Humanwissenschaften suchte und sich ihrer Methoden bediente, um dem Ruf nach „theologischer Kompetenz“ zu genügen. Dabei folgte sie dogmatisch vor allem dem Artikel von der Schöpfung. Dieses Gespräch mit den Humanwissenschaften riß zwar auf dem Weg zu einer spirituellen Gestalt von Praktischer Theologie nicht ab, wurde jedoch als „Wahrnehmungswissenschaft“ im Gespräch auch mit Schriftstellern und Dichtern weiter und umfassender, indem jede authentische Erfahrung aufmerksam wahrgenommen wird, die der Theologie helfen kann, in geistlicher Präsenz zu einer „Erfahrung mit der Erfahrung“ zu kommen³².

³² Wie schon im Vorwort sei auch hier noch einmal auf den exemplarischen Charakter dieser Ausführungen hingewiesen, die Schneisen durch ein schier undurchdringliches Dickicht der Praktischen Theologie zu schlagen versuchen und dabei notwendiger Weise manches außer Acht lassen müssen. Das scheint W. Engemann in seiner Besprechung der „Einführung in die Praktische Theologie“ übersehen zu haben, worin eine Vollständigkeit eingeklagt wird, die ich gar nicht zu erbringen versuche (vgl. ThLZ 131 (2006), 223ff.).- Dass ich freilich nicht auf eine „strikte Ablehnung des Empirischen“ hinaus will, wie Ch. Grethlein (WzM 58, 2004, 68f. und in seiner „Praktischen Theologie“, Berlin 2012, 81) sie mir unterstellt, sondern auf einen rechten, nicht unkritischen Gebrauch des Empirischen zugunsten der „Erfahrung mit der Erfahrung“, dürfte schon aus einer unbefangenen Lektüre des 1. Kapitels deutlich geworden sein.

2. Pastoraltheologie

Zum Begriff

Der Begriff „Pastoraltheologie“ hat im Kontext des katholischen Amtsverständnisses eine umfassendere Bedeutung als im evangelischen Bereich. Es geht in der katholischen Pastoraltheologie um die „Pastoral aller priesterlichen Tätigkeiten“ als realsymbolischer Vergegenwärtigung des „guten Pastors“ Jesus Christus. In diesem Sinn ist Pastoraltheologie so viel wie Praktische Theologie. Neue Konzeptionen katholischer Pastoraltheologie stammen von Rolf Zerfaß und Paul Michael Zulehner als mystagogische Pastoral, von Hermann Steinkamp, Norbert Mette und Ottmar Fuchs als Sozialpastoral und von Walter Fürst und Heribert Wahl als symbol-kritische Pastoral.

Demgegenüber hat es Pastoraltheologie im evangelischen Kontext seit Schleiermacher mit Wesen, Beruf, Amt und Rolle des Pastors und später auch der Pastorin zu tun.

2.1 Stationen der Geschichte

2.1.1 Biblische Wurzeln

Die biblischen Wurzeln der Pastoraltheologie liegen im Alten Testament beim Amt des Propheten, des Priesters und des Schriftgelehrten, die bis heute auf je verschiedene Weise das Bild und die Rolle des Pfarrers prägen. Das hat Manfred Josuttis im Vorwort seiner Pastoraltheologie „Der Pfarrer ist anders“, München 1982,8, so zugespitzt: „Der protestantische Pfarrer ist eine merkwürdige Zwitterfigur. Der Ausbildung und der Amtstracht nach tritt er auf als Gelehrter. Durch die Art seiner Dienstleistung gehört er in die Reihe der Priester. In seinem theologischen Selbstverständnis möchte er am liebsten als Prophet agieren. Und die meiste Zeit verbringt er wahrscheinlich damit, die Rollen des kirchlichen Verwaltungsbeamten und des gemeindlichen Freizeitanimators zu spielen“

Die neutestamentlichen Wurzeln der Pastoraltheologie liegen vor allem in den Pastoralbriefen an Timotheus und Titus. Hier werden die Bedingungen ausgeführt, unter denen jemand für das Amt eines Bischofs, eines Diakons oder eines Presbyters geeignet ist: „Ein Bischof soll untadelig sein, Mann von einer einzigen Frau, nüchtern, maßvoll, würdig, gastfrei, geschickt im Lehren, kein Säufer, nicht gewalttätig, sondern gütig, nicht streitsüchtig, nicht geldgierig, einer, der seinem eigenen Haus gut vorsteht und gehorsame Kinder hat in aller Ehrbarkeit...“ (1 Tim 3,2f).

2.1.2 Alte Kirche

Das Amt des Bischofs (Aufseher) hat sich als das zentrale Amt der christlichen Gemeinden zu Beginn des 2. Jh. entwickelt. Zwei Organisationsformen beeinflussten zunächst die christlichen Gemeinden: Die eine mehr den jüdischen Gemeinden nachempfunden mit Ältesten (Presbytern) an der Spitze, die andere dem griechischen Verein nachempfunden mit der Funktion des

Aufsehers (Episkopus). Beide Organisationsstränge sind dann im 2. und 3. Jh. miteinander verschmolzen. Es bildete sich allmählich eine Hierarchie heraus mit dem Episkopus an der Spitze, ihm untergeordnet die Diakone, daneben das Kollegium der Ältesten (Presbyter). In den ersten vier Jh. hatte dazu der Stand der Witwen noch eine große Rolle gespielt. Alle geistlichen Funktionen waren im Amt des Bischofs vereint. Als die Kirche im 4.Jh. rapide wuchs, wurden bischöfliche Aufgaben an die „presbyter parochialis“ delegiert. Diese waren in einer Ortsgemeinde residenzpflichtig. Im Kern hat sich dieses hierarchische Prinzip bis heute in der katholischen Kirche durchgehalten. Das bedeutet für den einzelnen Pfarrer, dass er in seiner Priesterweihe zum Gehorsam gegenüber dem Bischof verpflichtet ist und von ihm weisungsabhängig bleibt.

2.1.3 Reformation

Für Luther sind alle Getauften geweihte Priester. Zum Pfarrer kann jedoch nur berufen werden, wer geprüft ist, ob er das von Gott eingesetzte Predigtamt (CA 5) dem Evangelium gemäß verwalten kann und deshalb „ordentlich berufen“(rite vocatus) wird (CA 14). Zum Predigtamt gehört die Wortverkündigung und die Verwaltung der Sakramente(CA 7).

Was sich in der lutherischen Reformation im Predigtamt konzentriert, entfaltet Calvin in der Lehre vom vierfachen Amt, das Pastor, Lehrer, Ältester und Diakon gemeinsam wahrnehmen. Zwinglis Schrift „Der Hirte“ ist eine gepredigte Pastoraltheologie, die sich gegen falsche Hirten wendet, welche nur ihre eigenen Träume auslegen, kein gutes Beispiel geben und kein Erbarmen mit den Armen zeigen, herrschsüchtig, habgierig und geizig sind, während die „guten Hirten“ für ihre Herde ohne Furcht eintreten, den Irrenden in Treue mit Gottes Wort nachgehen und gegen die Laster angehen. In ähnlicher Weise entfaltet auch Martin Bucer eine Pastoraltheologie „Von der wahren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst, wie derselbige in der Kirchen Christi bestellt und verrichtet werden sollte“ (1538), worin er das Amt des Pfarrers als Hirtenamt darstellt, das Christus seinen Dienern anvertraut, damit sie durch Lehre, geistliche Zucht und durch den Almosendienst wirksam werden in der Gemeinde.

2.1.4 Der Pietismus tritt für eine geistliche Erneuerung des Pfarrerstandes ein (Spener, pia desideria) und macht die persönliche Frömmigkeit und die angemessene Ausbildung zu einem entscheidenden Ausgangspunkt des Pfarrberufes, wie z.B. J. Rambachs Pastoraltheologie zum Ausdruck bringt. Weniger auf die Lehre als auf das wiedergeborene Leben des Pfarrers kommt es nun an.

2.1.5 Die Aufklärung macht den Pfarrer zum Lehrer und Führer eines wahrhaftigen, verständigen und tugendhaften Lebens, der die Bedürfnisse des Volkes kennt und deshalb die geistige, seelische, körperliche und moralische Entwicklung der Menschen voranbringt. Er ist „Lehrer der Weisheit und der Tugend“, und „bestellter Lehrer der Sittlichkeit“, wie Spalding in seiner Pastoraltheologie ausführte.

2.1.6 19. Jahrhundert

Schleiermacher bindet den Pfarrer in seiner praktischen Theologie in die

Zirkulation des religiösen Interesses der Gemeinde ein. Diese Zirkulation hat der Pfarrer mit seiner Tätigkeit durch ein kräftiges religiöses Bewusstsein immer wieder neu zu beleben und zu stärken.

Lutherische Pastoraltheologien des 19. Jh. wie die von Claus Harms und Wilhelm Löhe machen das Amt des Geistlichen stark, an dem die Gemeinde wachsen soll. Noch steiler ist August Vilmar in seiner Pastoraltheologie (1872) mit einer Betonung des Amtes, das Kirchenzucht vollziehen soll bis hin zum „Abschneiden vom Leibe Christi“.³³

Die in zehn Auflagen erschienenen „Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen“ von C. Büchsel (1861-1925) entfalten Pastoraltheologie biographisch, während Paul Drews, „Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit“, Jena 1905, den Pfarrer als einen Gegenstand der Kulturgeschichte empirisch-historisch darstellt. Ina Seidel gibt in ihrem Roman „Lennacker. Das Buch einer Heimkehr“, Stuttgart 1938, einen fiktiven Einblick in eine typisch protestantische Pfarrerdynastie von der Reformationszeit bis zum ersten Weltkrieg.

2.1.7 Die Dialektische Theologie lässt pastoraltheologische Reflexionen zu Beruf und Amt des Pfarrers eher zurücktreten. Der Pfarrer hat Theologie zu treiben und eine theologische Existenz zu führen und wird dadurch zum Zeugen des Wortes Gottes. Das war die pastoraltheologische Konsequenz der Dialektischen Theologie in ihren verschiedenen Positionen.

2.2 Positionen im 20. Jahrhundert

2.2.1 Die kerygmatische Gestalt von Pastoraltheologie wird deutlich bei R. Leuenberger, Berufung und Dienst. Beitrag zu einer Theologie des evangelischen Pfarrerrufes, Zürich 1966 : „Der Pfarrer kann es vor sich und der Welt nicht verbergen, daß sein Leben und Werk im Auftrag des in Christus berufenden Gottes steht.“(8) „Wo aber im Beruf des Pfarrers dauernd die Berufung verfälscht oder geleugnet wird, da tritt, viel unausweichlicher als in jedem anderen Beruf, das tief Unwahre eines solchen Lebens an den Tag und läßt sich durch keine äußere Tüchtigkeit verbergen.“(9) Diese Berufung wird zunächst der theologischen Reflexion ausgesetzt in „Theologie als denkender Einkehr“. Der Dienst des Pfarrers vollzieht sich dann in Entsprechung zu den beiden Ämtern Christi: 1. Das prophetische Amt macht den Pfarrer zum Prediger und Lehrer, der aus dem Leben mit der Heiligen Schrift heraus zu seinem eigenen Wort ermächtigt wird; 2. Das priesterliche Amt vollzieht sich in Seelsorge und Beichte und macht den Pfarrer zum Hirten. Der Pfarrberuf ist nicht nur geistlich, sondern auch weltlich, insofern ein Pfarrer auch Bürger, Ehemann, Vater usw. mitten in der Welt ist.

³³ Vgl. G. Rau, Pastoraltheologie. Untersuchungen zur Geschichte und Struktur einer Gattung praktischer Theologie, München 1970.

2.2.2 Eine empirische Gestalt von Pastoraltheologie entfaltet Manfred Josuttis 1982 „Der Pfarrer ist anders“ und „Der Traum des Theologen“, indem er die Ambivalenzen des Pfarrberufes empirisch herausgearbeitet werden: Einerseits will der Pfarrer Prophet sein, muss aber faktisch als Priester funktionieren; einerseits will er der biblischen Kritik am Mammon folgen, ist andererseits aber faktisch auf Geld angewiesen. Einerseits will der Pfarrer in der Nachfolge Jesu ohnmächtig sein, hat aber andererseits erhebliche Macht faktisch in seiner Hand usw.

2.2.3 Vor allem das ungeklärte Verhältnis zur Macht ist es, das **Josuttis** dann weiter verfolgt in „Petrus, die Kirche und die verdammte Macht“ (1994) bis hin zu seiner neuen, auf spiritueller Basis arbeitenden Pastoraltheologie „Die Einführung in das Leben“ (1996), worin der Pfarrer zum Mystagogen und zum Führer in das Heilige gemacht wird. Das Wahrheitsmoment dieser nicht mehr empirisch beschreibenden, sondern dem Pfarrer spirituelle Macht zusprechenden Pastoraltheologie besteht darin, dass Josuttis den Pfarrer an der phänomenologischen Erschließung einer Wirklichkeit des Heiligen beteiligen will, nach der sich um so mehr Menschen sehnen, je mehr sie sich in einer eindimensional-materiellen Welt eingesperrt fühlen. Was bei Josuttis pastoraltheologisch jedoch unterbestimmt bleibt, ist die begrenzende und entlastende Kraft des Amtes.

Das vorherrschende Pfarrerverständnis der Kirchenleitungen ist am Begriff der Kompetenz ausgerichtet, die sich entfaltet in 1. theologische Kompetenz, 2. missionarische Kompetenz, 3. kybernetische Kompetenz; weitere Kompetenzen werden anderweitig noch gefordert, um den Pfarrer immer professioneller zu machen.³⁴

In dieser Richtung hat Isolde Karle, ihre Pastoraltheologie „Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft“, Gütersloh 2001, in Anlehnung an die funktionale Theorie von Niklas Luhmann und an die Professionstheorie von Rudolf Stichweh vertreten: Es gibt Funktionssysteme wie das der Gesundheit, des Rechtes, der Erziehung und der Religion. Innerhalb dieser Funktionssysteme werden spezifische Rollen eingenommen und Professionen ausgebildet, die dazu führen, dass Verlässlichkeit, Anwesenheit, Vertrauen entstehen. Wie also der Arzt, der Anwalt oder der Lehrer innerhalb ihrer Funktionssysteme eine Profession ausbilden, kommt auch dem Pfarrer eine Profession zu, die er kompetent auszubilden hat. Es ist im Pfarrberuf wichtig, dass professionsethisches Verhalten wie Verlässlichkeit, Erreichbarkeit und Sorgfalt vorhanden sind und Pfarrer sich nicht einfach auf ihre subjektiven Beliebigkeiten zurückziehen. Für ihr Amt gibt es eine Berufsethik, die einzuüben ist, damit Verlässlichkeit, Erreichbarkeit und Vertrauen entstehen. Innerhalb dieser Professionstheorie ist also der Pfarrer gar nicht so anders wie die anderen Berufe, sondern hat sich an gewisse professionsethische Regeln zu halten, die für seinen Beruf und für

³⁴ Vgl. Der Beruf des Pfarrers/der Pfarrerin. Ein Diskussionspapier zur V. Würzburger Konsultation über Personalplanung in der EKD, hg.v. Kirchenamt der EKD, Hannover 1989.

sein Verhältnis zu Gemeinden einen Vertrauensraum entstehen lasse.

Der Pfarrer/Die Pfarrerin als Geistliche - Versuch einer Synthese

Das pastoraletische Anliegen von Isolde Karle, den Pfarrberuf in Beziehung zu anderen Berufen zu setzen und dadurch das Besondere des Pfarrberufes zu erkennen, lässt sich mit dem spirituellen Anliegen von Manfred Josuttis verbinden und weiterführen durch eine aus der Organisationsforschung herkommende Unterscheidung von generalist und specialist: Jede mögliche Arbeitsgemeinschaft funktioniert nur in einer gesunden Mischung beider Funktionstypen: Spezialisten und Moderatoren, Spezialisten und Kommunikatoren, Spezialisten und Katalysatoren, Spezialisten und Makler usw.

Im Gesundheitswesen z.B. ist der Hausarzt im Verhältnis zu den Spezialärzten ein Generalist, der auch „Facharzt für Allgemeinmedizin“ genannt wird. Der Hausarzt hat gegenüber den Spezialärzten darin seine Bedeutung, dass er den Menschen in seinen häuslichen Beziehungen kennt und entsprechend behandeln kann.

Im politischen Gemeinwesen braucht es ebenso Spezialisten wie Generalisten. Der Minister z.B. muss keineswegs das Spezialwissen der Experten seines Ministeriums haben, sondern den politischen Blick für das ganze Gemeinwesen und darin ein Fachmann für das Ganze. Als solcher muss er der Expertokratie der Fachleute zuweilen auch widerstehen können, so sehr er bei anderer Gelegenheit auf das Fachwissen seiner Experten angewiesen ist.

In diesem Sinn ist auch der Beruf des Gemeindepfarrers und der Gemeindepfarrerin ein generalistischer Beruf, insofern sie den Menschen das Heil in Christus durch Wort und Sakrament zu hören und zu schmecken geben und dadurch die Menschen heil (d.h.ganz) machen. Pfarrer und Pfarrerin sind Fachleute für die Ganzheit des Menschen zwischen Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit. In diesem Sinn charakterisiert Paulus den Pfarrberuf: „Dafür halte uns jedermann: für Diener Christi und Haushalter über Gottes Geheimnisse“ (1 Kor 4,1).

Wie Hausarzt und Minister auf die Zusammenarbeit mit Spezialisten angewiesen sind, braucht auch der Pfarrer/die Pfarrerin als theologischer Fachmann/Fachfrau für das Ganze die Zusammenarbeit mit Spezialisten. Eine Gemeinde verzeiht einem Pfarrer und einer Pfarrerin in Spezialfragen (wie z.B. Verwaltung, Rechtsfragen oder Baufragen) sehr viel, wenn Pfarrer und Pfarrerin als „Haushalter über Gottes Geheimnisse“ und als theologische Fachleute für das Ganze die Menschen aus ihrer Zerrissenheit, Enge und Gebrochenheit heraus und in das Ganze des in Christus geschehenen Heils hineinrufen. Als „Haushalter über Gottes Geheimnisse“ ist der Pfarrer/die Pfarrerin für die Gemeinde ein „Spiritual“ bzw. „eine Geistliche“, insofern er oder sie kraft des Amtes „das Heilige den Heiligen“ zusprechen und austeilten. Von einem Spiritual bzw. einer Geistlichen wird geistliche Präsenz erwartet, in der theologische Existenz und theologische Kompetenz enthalten, aber auf Geistesgegenwart hin geöffnet sind.

2.3 Diskussion:

Pastorale Kompetenz und geistliches Amt im evangelischen Pfarrberuf

2.3.1 Identität und Kompetenz

Als ich den Jahren 1960-65 studierte, gab es die Pastoraltheologie nicht, oder besser: sie war am Aussterben. Sie wurde von uns Studenten gar nicht zur Kenntnis genommen. Es gab kaum etwas Schlimmeres für einen Theologen, als "pastoral" genannt zu werden. Praktische Theologie durfte und sollte es geben, aber sie sollte sich nicht um den Pastor und seine Aufgaben kümmern, sondern um die Gesellschaft und ihre Bedürfnisse. Klassischer Ausdruck für diesen Weg der Praktischen Theologie war das Buch von Karl-Wilhelm Dahm: "Beruf: Pfarrer". Darin wurde Abschied genommen von einer Kirche, die sich nur um sich selbst kümmert, Abschied auch von Pfarrern, die nur sich selbst und ihre steile "Differenztheologie" pflegen. Es komme darauf an, dass die Kirche sich als gesellschaftlicher Faktor zu begreifen lernt und endlich wahrnimmt, welche Funktionen in der Gesellschaft von ihr erwartet und gebraucht werden: 1. Darstellung und Vermittlung grundlegender Werte, die Sinn stiften; 2. helfende Begleitung in Krisensituationen und an Knotenpunkten des Lebens. Wer sich als Pfarrer dieser kirchlichen Funktionserfüllung entzieht, hat seinen Beruf verfehlt und lebt irgendwo in einem Wolkenkuckucksheim, aber nicht mitten in einer Gesellschaft, die konkrete Bedürfnisse und Erwartungen gegenüber der Kirche und ihren Pfarrern hat.

Dass es auch Abschied zu nehmen gilt von einer Pastoraltheologie, die es mit dem Amt des Pfarrers und dessen Würde zu tun hat, wurde in der 1970 veröffentlichten Dissertation von Gerhard Rau, "Pastoraltheologie. Untersuchungen zur Geschichte und Struktur einer Gattung praktischer Theologie", betont. Die Praktische Theologie müsse endgültig das Gewand der Pastoraltheologie abstreifen, forderte auch Georges Casalis auf einer internationalen Tagung für Praktische Theologie 1967 in Jena.³⁵ Dieser Forderung wurde so weitgehend entsprochen, dass die altherwürdige Zeitschrift "Pastoraltheologie" ihren seit 1911 etablierten Titel 1970 aufgab und stattdessen den umständlichen, aber den Umständen der Zeit eher entsprechenden Titel "Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft" (Abk. WuPKG) annahm. Pastoraltheologie, so begründete der Herausgeber Wolf-Dieter Marsch den Wechsel, erwecke den Eindruck, "daß es für den Pfarrer im Amt eine besondere Art von theologischer Reflexion gäbe - einen Gegensatz von Pastoral- und Lientheologie ... Eine solche Entgegensetzung von Pfarrern und Laien, von Theologen und Nicht-Theologen, scheint uns überholt zu sein."³⁶ "Pastoraltheologie" - dieser Begriff blieb nun allein der

³⁵ So dargestellt in: Rau, G.: Pastoraltheologie, Untersuchungen zur Geschichte und Struktur einer Gattung praktischer Theologie, SPT 8, München 1970, 317, Anm. 2; dort zitiert nach: Schack, E.: Zweite internationale Tagung für Praktische Theologie in Jena, in: KiZ 22, 1967, 319-322, hier: 320.

³⁶ Marsch, W.-D., Vorwort. Zum Wechsel des Titels, in: WuPKG 59, 1970, 1-3; hier: 1.

Katholischen Kirche überlassen, die ihre Praktische Theologie nach wie vor als Pastoraltheologie versteht und so auch nennt.

Wie kam es dann aber zu jenem wohl einmaligen Vorgang in der Theologiegeschichte, dass eine Zeitschrift nach elf Jahren, nämlich 1981, reumütig zu ihrem alten Titel zurückkehrt und sich wieder "Pastoraltheologie" nennt? Die neuen Herausgeber begründen diese Wende so: Pastoraltheologie habe "den warmen Klang menschlicher Sorge. Sie soll den Fragen aller derer helfen, die im pastoralen Dienst stehen; es soll sie ihres Auftrages versichern. Die Tradition der praktisch-theologischen Gattung 'Pastoraltheologie' ist reich und farbig faszettiert, immer sowohl um Theorie und Praxis bemüht. Sie wird unter den Impulsen, die heute die Praktische Theologie bewegen, sich neu darstellen."³⁷ Was ist in den 70er Jahren passiert, dass es zu derart neuen Tönen kommen konnte? Welche Impulse waren es, die die Pastoraltheologie wieder ans Tageslicht brachten und ihr zu neuer Blüte verhelfen? Da dürfte zunächst die Befragung der Kirchenmitglieder aus den Jahren 1972/74 zu nennen sein: "Wie stabil ist die Kirche?" Mit verblüffender Deutlichkeit brachte diese Umfrage ans Tageslicht, was bis zu diesem Zeitpunkt in der Praktischen Theologie und auch in Kirchenreformgremien bestenfalls nur hinter vorgehaltener Hand gesagt werden durfte: Was Kirche ist, wird von sehr vielen Kirchenmitgliedern am Pfarrer festgemacht. Der Pfarrer und die Pfarrerin sind Repräsentanten von Kirche. "Der Pfarrer in der Schlüsselrolle"³⁸, so überschrieb Peter Krusche seine Auswertung der Umfrage. Im Handbuch der Praktischen Theologie hieß es nunmehr einige Jahre später: "Der vorfindliche Gottesdienst ist nicht mehr für alle das Symbol, an dem man die Zugehörigkeit zu dem 'Wir' einer Gemeinde erkennt. Im Augenblick ist das umfassende Symbol der Pfarrer, der meist in allen Bereichen gegenwärtig ist und die eigentliche Klammer im volksskirchlichen Gefüge darstellt. Insofern ist die Volkskirche notwendig pfarrer-zentriert, wie immer man theologisch dazu stehen mag."³⁹

Für den Pfarrer oder die Pfarrerin könnte diese Entwicklung eigentlich nur ein Grund zur Freude sein, werden sie doch nun in den Mittelpunkt zahlreicher Bemühungen wie etwa der Pastoralpsychologie, der Pastoralsoziologie, der Pastoral Kybernetik oder eben der wieder neu aufgeblühten Pastoraltheologie gestellt. Auch die Bemühungen um missionarischen Gemeindeaufbau betonten ausdrücklich die Mittelpunktstellung des Pfarrers. In der Theologie des Gemeindeaufbaus von Fritz und Christian Schwarz heißt es ebenso wie in Michael Herbsts Dissertation über "Missionarischen Gemeindeaufbau in der Volkskirche": An ihnen, den Pfarrern und Pfarrerinnen, gehe nichts vorbei in der pfarrerzentrierten Gemeinde. Konsequenterweise wird deshalb die geistliche Erneuerung des Pfarrerstandes gefordert.⁴⁰

³⁷ Stolt, P./Brakelmann, G., Zu diesem Heft, in: PTh 70, 1981, 1-2; hier: 2.

³⁸ Krusche, P., Der Pfarrer in der Schlüsselrolle, in: Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? Konsequenzen aus einer Umfrage, hrsg. v. J. Matthes, Gelnhausen-Berlin 1975, 161-188.

³⁹ Kugler, G., Gemeindesituation und Gemeindekonzepte, in: Handbuch der Praktischen Theologie, hrsg. v. P.C. Bloth u. a., Bd. 3, Gütersloh 1983, 581-594, hier: 585.

⁴⁰ Vgl. Möller, Chr., Lehre vom Gemeindeaufbau. Konzepte-Programme-Wege, Bd. 1, Göttingen 1987, 93-94.

Ist das aber wirklich ein Grund zu reiner Freude, so sehr herausgehoben und in den Mittelpunkt gestellt zu werden? Die andere Seite dieser Entwicklung ist ja, dass nun Pfarrer und Pfarrerin zum Objekt zahlreicher Analysen und noch zahlreicherer Forderungen gemacht werden. So hieß es schon in Ernst Langes behutsamen und sehr einfühlsamen pastoraltheologischen Studien über den "Pfarrer in der Gemeinde heute", "Die Schwierigkeit, Pfarrer zu sein" und "Glaube und Anfechtung im Alltag eines Gemeindepfarrers":⁴¹ Das Amt der Kirche gewinne heute nur noch Autorität durch die Person, die es ausfüllt, nicht mehr umgekehrt. Der Pfarrer müsse "Bürge für die Wahrheit des Evangeliums" sein, weil das Evangelium von selbst nicht mehr verstanden wird, sondern den Verständigungsprozess braucht, in welchem der Pfarrer der Kommunikator ist. Dazu müsse freilich der Pfarrer auch "professioneller Nachbar" derer werden, die als Laien in der Diaspora Erfahrungen mit dem Alltag der Welt machen.

Provokativer noch als Ernst Langes Studien sind die konfliktorientierten Analysen, die Manfred Josuttis zur Person und zum Beruf des Pfarrers unter dem Thema anstellte: "Der Pfarrer ist anders"⁴². An den Schnittpunkten der beruflichen, der religiösen und der personalen Dimension pastoraler Existenz sucht Josuttis die Konfliktzonen auf, die er dogmatisch, tiefenpsychologisch und gesellschaftstheoretisch zu reflektieren versucht, um die Widersprüche und Ambivalenzen aufzuweisen, in denen der Pfarrer steht. Bis in den "Traum des Theologen"⁴³ werden solche Widersprüche verfolgt und aufgedeckt, um den Pfarrer für das Konfliktfeld, in dem er steht, zu sensibilisieren und ihn zur Erweiterung seiner Realitätswahrnehmung, seiner Einstellungen und Verhaltensmöglichkeiten zu bringen. Was Josuttis als Befreiung des Pfarrers zu seiner Identität meint, scheint mir freilich auch eine ungeheure Belastung zu sein, die sich als Folge einer permanenten Selbstreflexion einstellen muss. Wer dem Titel "Der Pfarrer ist anders" wirklich mit seiner Existenz zu folgen versucht, wird entweder kokett, weil er mit dem Reiz des Alternativen so zu spielen beginnt, wie Josuttis das vormacht; oder er wird depressiv, weil er bis in seine Träume hinein sich selbst beschattet.

Demgegenüber will der Begriff "Kompetenz", der seit einigen Jahren in die pastoraltheologische Diskussion gekommen ist, eine gewisse Entlastung bringen, weil er den Pfarrer nicht in sich selbst und in seine Identitätskrisen verwickelt, sondern in die Professionalisierung seines Berufs heraustreten lässt. So meint es der Münchner Pastoraltheologe Wolfgang Steck, der seit 1974 an der Wiederentdeckung der Pastoraltheologie mit mehreren Schriften maßgeblich beteiligt ist: der Pfarrerberuf solle nicht zu einem Gesinnungsberuf werden, sondern zu einem mit dem Beruf des Lehrers, des Arztes, des Richters durchaus vergleichbaren Beruf, in welchem es nicht auf die Gesinnung des Berufsträgers, sondern auf professionelle Leistung ankomme.⁴⁴ "Im Zuge der Berufsausbildung und Berufsausübung werden die persönlichen Begabungen zu

⁴¹ In: Lange, E., Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, hrg. und mit einem Nachwort von R. Schloz, München 1982.

⁴² Josuttis, M., Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie, München 1982.

⁴³ Josuttis, M., Der Traum des Theologen. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie 2, München 1988.

⁴⁴ Steck, W., Der Pfarrer zwischen Beruf und Wissenschaft. Plädoyer für eine Erneuerung der Pastoraltheologie, ThExh 183, München 1974. Vgl. auch E. Herms, Was heißt "theologische Kompetenz", WzM 30, 1978, 253-265.

professionellen Kompetenzen entwickelt, die es dem Pfarrer ermöglichen, die Lebenswelt seines Gegenübers in den der beruflichen Wahrnehmung fremder Lebenspraxis gesetzten Grenzen zu verstehen, dessen Lebenspraxis zu beurteilen und aufgrund verständigen Urteils in der beruflichen Begegnungssituation verantwortungsbewusst zu handeln."⁴⁵

Das Eigentümliche dieses pastoraltheologischen Ansatzes besteht darin, daß Pfarrer und Pfarrerin hier nicht an der Reinheit ihrer Gesinnung, sondern an der Kunstfertigkeit ihrer professionellen Arbeit und am Erfolg ihres Handelns gemessen werden. Berufliche Kunstfertigkeit verdankt sich nach Wolfgang Steck der Fähigkeit, zwischen sich selbst und seinem Beruf, zwischen der eigenen Lebenspraxis und der anderer unterscheiden zu können. Was mir diese im besten Sinne des Wortes liberalen, der Aufklärung verpflichteten Überlegungen so sympathisch macht, ist die Nüchternheit, mit der der Pfarrerberuf in die Nähe anderer Berufe gerückt und damit aus seiner Isolation herausgeholt wird. Der Pfarrer und die Pfarrerin werden auf handwerkliches Können und auf professionelle Kompetenz verpflichtet. Sympathisch ist mir auch Stecks Versuch, dem Pfarrer und der Pfarrerin eine private Existenz zurückzuerobern und sie davor zu bewahren, in ihrem Beruf aufzugehen und alsbald unterzugehen. Es kann zuweilen wirklich sinnvoll, ja befreiend sein, den Pfarrerberuf zu entmythologisieren, indem man ihn von seiner handwerklichen Seite her betrachtet.

Die Frage ist freilich, ob dieser Versuch dann noch aufgeht und ausreicht, wenn der Gegenstand in den Blick kommt, dem der Pfarrer und die Pfarrerin in ihrem Beruf verpflichtet sind: "das Amt, das die Versöhnung predigt" (2 Kor 5,18). Ich kann die in Jesus Christus geschehene Versöhnung des Menschen mit Gott so handwerklich perfekt und so kompetent wie nur möglich predigen und dennoch die Erfahrung machen, dass ich auf taube Ohren stoße und eine sich ins Schweigen wegduckende Gemeinde zurücklasse. Dieser Misserfolg bzw. diese Enttäuschung müssen dann aber doppelt und dreifach auf mich zurückschlagen, je mehr ich mich am Erfolg meines Handelns und an der Kunstfertigkeit meiner mit professioneller Kompetenz ausgestatteten Arbeit messe. Erst am Gegenstand des Evangeliums zeigt sich, dass der aus der Sozialwissenschaft importierte Begriff der Kompetenz wohl doch nicht ausreicht, um der Eigenart des Pfarrberufes wie der Person des Pfarrers gerecht zu werden. Der Begriff "Kompetenz" steigert den auf dem Pfarrer liegenden Leistungsdruck ins Unermessliche. "Kompetenz" heißt ja wörtlich "Wettbewerbsfähigkeit", "competition", wie die englische Sprache weiß. Natürlich lässt sich ein Pfarrer vorstellen, der im Streit der religiösen Meinungen heute wettbewerbsfähig ist, die Zahlen des Gemeindegewachstums glänzend steigern kann und sich als Prediger ungemein erfolgreich erweist. Doch ich möchte nicht der Kollege eines solchen Pfarrers sein. Neben ihm bliebe mir sicherlich nicht mehr viel Luft zum Atmen.

Ein ähnliches Gedankenspiel findet sich bei Manfred Josuttis im Blick auf die eigene und die fremde Predigerrolle: "Wer möchte ich lieber sein, und wen

⁴⁵

Steck, W., Die Privatisierung der Religion und die Professionalisierung des Pfarrberufs. Einige Gedanken zum Berufsbild des Pfarrers, in: PTh 80, 1991, 306-322, hier: 321.

möchte ich lieber hören?" Seine Antwort lautet: "Ich möchte einen vollmächtigen Prediger hören, ich möchte selber ein kompetenter Prediger sein."⁴⁶ Das trifft den Nagel auf den Kopf: Kompetenz zeichnet mich aus, und deshalb möchte ich als kompetent und d. h. ja auch als fähig gelten. Aber ich möchte lieber einen vollmächtigen Prediger hören, weil Vollmacht etwas ist, was sich zwischen Hörer und Prediger ereignet, meist gar so, dass der Prediger von seiner Vollmacht gar nichts erfährt, sehr wohl aber der Hörer.

Das macht ja auch in Jesu Gleichnis den Pharisäer so "kompetent", dass er vor Gott etwas vorzuweisen hat, während der Zöllner mit leeren Händen dasteht. Aber gerade der Zöllner ist es, dem Gottes Gerechtigkeit zugesprochen wird. "Kompetent" wissen sich auch die Überapostel in Korinth, während sie Paulus als einen unfähigen, schwachen, inkompetenten Redner anprangern. Dieser aber setzt auf eine andere Struktur seines Apostolates, nämlich auf die Struktur der Ohnmacht, die Raum gibt für Gottes Macht; auf die Schwachheit, die ein Gefäß für Gottes Stärke ist.

Die den Apostel leitende Erkenntnisstruktur lautet: "Wer etwas erkennt, der hat noch nicht erkannt, wie man erkennen soll. Wer aber Gott liebt, der ist von ihm erkannt" (1 Kor 8,2). Das Streben nach Kompetenz gehört in diejenige Erkenntnisstruktur, wie sie das wissenschaftliche Denken bis heute im Gefolge eines griechischen Denkens weithin bestimmt, bis in die Theologie hinein. Dieses Erkennen läuft darauf hinaus, dass ich mich als Subjekt mit Hilfe des Erkennens eines Objektes bemächtige und es mir aneigne. Auch die neuere Pastoraltheologie scheint mir im Banne der Sozialwissenschaften von dieser Erkenntnisstruktur bestimmt, indem sie Person und Beruf von Pfarrer und Pfarrerin so weit verwissenschaftlicht und d. h. objektiviert und formalisiert, dass Identitätskrisen bearbeitbar werden und Kompetenzerwerb nicht nur möglich wird, sondern in Positionspapieren zur theologischen Ausbildung nun auch eingefordert werden kann. Zu dieser Art von Verwissenschaftlichung gehört eine so weitgehend formalisierte Sprache, dass sie für die Inhalte des Pfarrberufs und die diese prägende biblische Sprache gar keinen Platz mehr hat. Ein Satz Martin Luthers wie "Crux sola est nostra theologia" (WA 5, 176, 32) erweist sich in diesem Kontext als Störfaktor, weil er in das Prokrustesbett einer "theologischen Kompetenz" überhaupt nicht hineinpasst, kann ich doch im Blick auf das "Wort vom Kreuz" (1 Kor 1,18) niemals kompetent werden.

2.3.2 Externität und Amt

Sehen wir zu, was Paulus gegen die griechische Struktur der objektivierenden und verfügenden Erkenntnis als sein hebräisches Gegengewicht zu setzen hat: "Wer aber Gott liebt, der ist von ihm erkannt" (1. Kor 8, 2)! Das Erkennen, das Paulus meint, heißt im Hebräischen 'jadah'. Es meint sowohl ein Lieben wie ein Erkennen. Es ist ein Erkennen, das sich vorgängig schon erkannt weiß und sich im Akt des Erkennens immer schon mit dem Nächsten vor Gott zusammengeschlossen weiß. Deshalb führt es dann auch zu einem Bekennen im Sinne eines homologein, eines einstimmigen und einmütigen Zusammensprechens, wie 1 Kor 8,6 zeigt. Erkennen führt nun dazu, dass ich

⁴⁶ Josuttis, M., Dimensionen homiletischer Kompetenz, in: ders., Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit. Homiletische Studien, München 1985, 47-69, hier: 48.

mir nicht Kompetenz und Professionalität erwerbe, die mich gegenüber dem Nächsten wettbewerbsfähig machen, sondern dass ich mich mit dem Nächsten vor Gott immer schon zusammengeschlossen weiß, und dass ich mich mit dem anderen gemeinsam auf einen Weg gebe, um mit ihm Entdeckungen zu machen, die uns gemeinsam durch die Liebe Gottes eröffnet werden.

Was für eine Umkehrung in der Erkenntnisstruktur hier zum Ausdruck kommt, hat der Zürcher Neutestamentler Hans Weder in seiner Hermeneutik so beschrieben:

"Während die Erkenntnis die Dinge zu Gegenständen macht und sie also dem Subjekt vom Leibe hält, lässt die Liebe zu Gott Gott herankommen an das Subjekt. Gott lieben heißt, Gott Gott sein lassen. Man könnte auch sagen: Gott Subjekt sein lassen. Gott Subjekt sein lassen aber heißt: Gott an mir tun lassen, was er getan hat. Mit den Worten des Paulus gesagt: Mich von Gott erkannt sein lassen. Von der Erkenntnis zur Liebe geht es offensichtlich um die Kehre von dem Subjekt, das in der Wahrnehmung sich die Dinge vom Leibe hält, zu dem anderen Subjekt, das - zunächst Gott und dann auch alle anderen Dinge - an sich selbst zur Wirkung kommen läßt. Die Liebe ist jene Wahrnehmungsform, welche die Dinge sein läßt, welche die Dinge für mich da sein läßt, genauso wie sie Gott da sein läßt als einen, der mich verstanden hat in dem Sinn, daß er sich mit mir im Einverständnis befindet."⁴⁷

Im Erkennen distanzieren sich nicht nur, sondern bemächtigen sich auch meines Gegenstandes. In der Liebe zu Gott aber, die für Paulus zugleich ein Erkennen Gottes wie ein Erkanntsein durch Gott ist, sind Subjekt und Objekt noch nicht auseinandergetreten. Sie sind noch auf eine ursprüngliche Weise beieinander. Hier zeigt sich, daß die Liebe eine Baukraft hat, welche Paulus Oikodome nennt. Oikodome wirkt so, dass sie mich mit Gott, meinem Nächsten und den nächstliegenden Dingen aus einem ursprünglichen Einverständnis des Erkanntseins beieinander sein und aus diesem Beieinander heraus glauben und handeln lässt und gemeinsam auf den Weg bringt.

Natürlich mag der eine oder die andere auf diesem Weg auch Fertigkeiten, Fähigkeiten und Erkenntnisse mitbringen. Doch aus dem Geist des liebenden Erkennens heraus verwandeln sich Fähigkeiten zu Gaben. Das macht ja die Eigenart des paulinischen Begriffs "Charisma" aus, dass er auf Verwandlung von Fähigkeiten und Fertigkeiten in Gaben und Dienste angelegt ist, durch die der Leib Christi erbaut wird. Fähigkeiten und Kompetenzen habe ich bloß für mich. (Und wozu kann ich alles fähig sein - eine in der deutschen Sprache nicht umsonst sehr doppeldeutige Wendung!) Gaben aber habe ich immer nur so, dass ich sie mit anderen gemeinsam habe. In der Verwandlung von Fähigkeiten und Kompetenzen zu Charismen durch den Geist des liebenden Erkennens kann es zu einer erstaunlichen Umwertung der Werte kommen, dass nämlich eine spektakuläre Fähigkeit im Prozess des gegenseitigen Gebens und Nehmens sich höchst blockierend und geringfügig ausnimmt, während eine unscheinbare Fertigkeit, ja eine Schwachheit oder gar ein Leiden sich als eine bereichernde Gabe erweist, wie es z.B. Familien bezeugen können, die ein behindertes Kind haben, das sich oft als Segen für die ganze Familie

⁴⁷ Weder, H., Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986, 135f.

auswirkt.⁴⁸

Vom Geist dieses liebenden Erkennens, das Fähigkeiten in Gaben verwandelt und Charismen entdecken hilft, finde ich am ehesten etwas bei Ernst Lange, dem Inspirator von Theologie und Kirche in den Jahren von 1960-1974. In einer kleinen, von der Südhessischen Kirche 1971 herausgegebenen Schrift über "Beruf und Bildung", die Ernst Lange ebenfalls inspirierte, heißt es:

"Die steilste Theologie und die beste fachliche Qualifikation (ich ergänze: die höchste Kompetenz) helfen dem Pfarrer nichts, wenn er die Menschen, für die er da sein soll, nicht mag ... Denn daß der Pfarrer seine Gemeinde mag, vielleicht nicht so, wie sie ist, sondern wie sie nach der Verheißung sein kann, sein soll, wenn die Liebe Jesu am Werk ist, das ist die *raison d'être* (der Grundsinn) seines Berufes."⁴⁹

In derselben Schrift wird auch gezeigt, wie Kategorien der Sozialwissenschaften für den Pfarrer hilfreich werden können, wenn er sie nicht einfach nur kopiert, um sich mit einer geliehenen Identität zu schmücken und sie als Ausweis seiner Kompetenz zu benutzen, sondern wenn er sie aus dem Grundsinn seines Berufes heraus gebraucht, um sich in der liebenden Erkenntnis der Gemeinde auch selbst besser in der Beziehung zu ihr zu verstehen:

"Die Unterscheidung zwischen Generalist und Spezialist entspricht auch allgemeiner Kenntnis in der Organisationsforschung. Jede mögliche Arbeitsgemeinschaft funktioniert nur in einer gesunden Mischung beider Funktionstypen: Spezialisten und Moderatoren, Spezialisten und Katalysatoren, Spezialisten und Makler, Vermittler, Übersetzer, Kontaktleute."⁵⁰

Ich finde die Unterscheidung von "generalist" und "specialist" deshalb so hilfreich, weil sie für den Gemeindepfarrer entlastend ist und ihn bis zu einem gewissen Grad auf das Spezifische seiner Rolle und seines Berufes bringen kann, nämlich als „Geistlicher“ kein Spezialist zu sein, sondern so etwas wie ein Moderator, Katalysator, Makler, Vermittler, Übersetzer, Kontaktmann oder Kontaktfrau, und eben in diesem Sinne ein Generalist, der falsch beraten ist, wenn er sich von dem Spezialwissen der Spezialisten unter Druck setzen lässt, er müsse das alles auch wissen. Gerade um der Spezialisten und ihrer gegenseitigen Sprachlosigkeit willen braucht es den Generalisten, der für die Kommunikation zwischen den Spezialisten zuständig ist, wenn es noch eine menschliche Gesellschaft geben soll, die nicht durch das Spezialwissen der Spezialisten immer weiter segmentiert und atomisiert wird. In diesem Sinne sind Pfarrer vergleichbar mit Hausärzten, die ja angesichts der Spezialisierung der Medizin keineswegs überflüssig, sondern eher noch wichtiger geworden sind; sie sind auch vergleichbar mit Ministern, die im Verhältnis zu den

⁴⁸ Vgl. Möller, Chr., Zur Entdeckung der Ortsgemeinde als charismatischer Gemeinde, in: seelsorglich predigen, Göttingen 1990, 127-138.

⁴⁹ Roessler, R., Beruf und Bildung. Entwurf zur Neuordnung des Fortbildungswesens für Pfarrer und Mitarbeiter im kirchlichen Dienst, München 1971, 17.

⁵⁰ Ebd.

Spezialisten ihres Ministeriums nicht unbedingt ebenso Spezialisten in Rüstungs- oder Finanzfragen sein, sondern sich gegenüber der Gefahr der Fachidiotie bzw. der verengten Sicht der Experten als Generalisten erweisen müssen, die das Ganze des politischen Gemeinwesens im Auge behalten und in dieser weiten Perspektive die politischen Entscheidungen treffen können.

Nun stößt die Rede vom Generalisten an ihre Grenze, wenn sie offen lässt, was den Generalisten davor bewahrt, zum Dilettanten zu werden, den niemand mehr ernst nimmt, es sei denn, er überweise sein Problem rasch an die Spezialisten. Was also unterscheidet den Generalisten vom Dilettanten, und was qualifiziert den Generalisten zu einem Kommunikator, den auch die Spezialisten ernst nehmen?

"Wer von allem nur ein bisschen weiß, ist ein Dilettant; wer von einem bisschen alles weiß, ist ein Fachidiot. Ein Generalist aber ist, wer viel von einem bisschen und einiges vom Ganzen weiß, worin das Bisschen seinen Platz hat" (Günter Ropohl).⁵¹

Mir hilft dieses Bonmot, den Generalisten sowohl vom Dilettanten, der von allem nur ein bisschen weiß, wie vom Fachidioten, der von einem bisschen alles weiß, zu unterscheiden. Was den Generalisten zum Generalisten macht, ist freilich auch hier lediglich formal ausgedrückt: dass er eben viel von einem bisschen und einiges vom Ganzen weiß, worin das Bisschen seinen Platz hat.

Was wäre aber "das Bisschen", von dem ein Pfarrer als "generalist" viel wissen soll? Ich riskiere mit 2 Kor 5,18 eine inhaltliche Antwort: Es ist "das Amt, das die Versöhnung predigt". Mit Dietrich Bonhoeffer unterscheide ich zwischen Predigtamt und Pfarramt. "Das Predigtamt ist das Amt der Kirche, nicht das Pfarramt. Das Predigtamt ist konstitutiv und bleibt. Das Pfarramt ist ein Sonderfall des Predigtamtes. Es kann uns genommen werden."⁵² Spreche ich also vom "Amt, das die Versöhnung predigt", so ist zwar auch, aber nicht nur vom Pfarramt, sondern von allen Ämtern in der Gemeinde die Rede. "Das Amt, das die Versöhnung predigt", will vom Pfarrer und der Pfarrerin so gebraucht werden, dass auch die anderen, der Diakon oder die Kindergärtnerin, der Hausvater oder die Hausmutter usw., je neu wieder in ihr Amt gerufen werden, an ihrem Ort die Versöhnung, die in Jesus Christus für uns geschehen ist, zu predigen. Es kann auch umgekehrt zugehen, dass eine Gemeinde in Gestalt eines Kirchenältesten oder eines Küsters einen sich verzettelnden Pfarrer wieder in sein Amt ruft, damit er wieder an seinem Platz die Versöhnung predige und nicht zum "Hansdampf in allen Gassen" werde. "Das Amt, das die Versöhnung predigt", hat eine vergewissernde wie eine begrenzende Kraft. Wer es gebraucht, wird darin gewiss, zu tun, was seines Amtes ist. Ich habe dieses Amt immer nur so, dass ich es für andere habe, um sie zu begaben und in ihr Amt zu rufen. Ja, eigentlich "habe" ich dieses Amt gar nicht, sondern es wird mir verliehen als ein Dienstamt, um anderen vollmächtig zu dienen. "Das Amt, das die Versöhnung predigt", ist Inbegriff eines gegenseitigen Begabungsprozesses in der Gemeinde, damit jeder und jede gerufen werden,

⁵¹ Zitiert in einer Broschüre der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, leider ohne jede Quellenangabe.

⁵² Bonhoeffer, D., Finkenwalder Homiletik, 1935-1939, in: ders., GS IV, 237-289, hier: 247.

zu tun und zu sagen, was ihres Amtes ist. In diesem gegenseitigen Begabungsprozess hat das Pfarramt eine kybernetische, d.h. eine steuernde wie leitende, aber nicht eine beherrschende oder gar alles diktierende Funktion. In der Art und Weise, wie Pfarrer und Pfarrerin vom "Amt, das die Versöhnung predigt", Gebrauch machen und d. h. wie sie sich von diesem Amt vergewissern und begrenzen lassen, sollen auch die anderen in der Gemeinde dazu ermutigt werden, je an ihrem Platz "das Amt, das die Versöhnung predigt", zu gebrauchen. Worauf kommt es beim rechten Gebrauch des Amtes an? Es geht um das Wissen von der Externität des Wortes Gottes.

Ernst Lange:

"Niemand sagt dieses Wort sich selbst, er bedarf dazu des anderen Menschen, des Bruders. Der andere Mensch hat dieses Wort für mich wiederum nicht aus sich selbst, er hat es aus der Schrift, er gewinnt es in Bezeugung der apostolischen Überlieferung, es ist also auch ihm gegenüber extern; auch er muß es sich sagen lassen, um es sagen zu können. Und schließlich: Auch im Blick auf die apostolische Überlieferung gilt noch einmal das Geheimnis der Externität. Die Überlieferung ist nicht als solche Wort Gottes, sie wird es in usu: In ihrem Gepredigt-Werden trifft sie mich als Wort Gottes und gewinnt mir Glauben ab, "ubi et quando visum est Deo" ... In allen Wandlungen dieser Ordnungen bleibt die Funktion der Wortverkündigung und das in ihrem Vollzug gesetzte Gegenüber von Wort und Antwort, es bleibt in diesem Sinn der Dual von Dienst am Wort und Gemeinde, von Amt und Gemeinde. Er gehört zum Wesen der Kirche."⁵³

Was heißt also, das Amt recht zu gebrauchen, wenn es darin um die geordnete Externität des Wortes Gottes gegenüber der Gemeinde geht? Es kommt auf eine Unterscheidung an, die auf keinen Fall zur Trennung werden darf, und diese Unterscheidung ist immer wieder neu zu vollziehen und einzuüben als Unterscheidung von Person und Amt: In dem geistlichen Amt tritt etwas in Erscheinung, was ich mit meiner Person und meinem fehlbaren Leben nicht abdecken kann, weil ich ihm nicht annähernd gewachsen bin. Ich muss für dieses Amt mit meiner Person nicht bürgen, weil es für sich selbst bürgt - Gott sei Dank! Ich darf mich aber, wenn ich als Prediger von diesem Amt Gebrauch mache, auf Gottes Bürgschaft verlassen.

Die Unterscheidung von Person und Amt darf freilich nicht so verstanden und vollzogen werden, dass das geistliche Amt etwas der Person bloß Äußerliches bleibt. Externität des Wortes Gottes bedeutet ja gerade nicht, dass dieses Wort dem Prediger und der Predigerin äußerlich bliebe. Wichtige Denkanstöße für das selbstkritische Zusammendenken von Person und Amt gibt Manfred Seitz dem Pfarrer und der Pfarrerin in folgenden fünf Fragen: "1. Wie höre ich als Pfarrer selber auf Gottes Wort? Wir sind in Gefahr, es nur noch auf die bevorstehenden Verkündigungsaufgaben bezogen zu hören. 2. Welche Rolle spielt das Gebet in meinem persönlichen Leben? Auch unter uns breitet sich ein Verstummen und dadurch ein Verlust an Durchlässigkeit und Transparenz aus. 3. Wo erfahre ich mich, obgleich ich Pfarrer bin, auch als Gemeindeglied?"

⁵³ Lange, E., Der Pfarrer in der Gemeinde heute, in: ders., Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, hrg. und mit einem Nachwort von R. Schloz, München 1982, 96-141.

Amt bedeutet zwar immer auch Einsamkeit; aber sie ist ohne den an uns ergehenden Ruf aus der Vereinzelung in die Gemeinschaft nicht zu tragen. 4. Was bedeuten geistliche Ordnungen für den Ablauf meiner Zeit? Auch wir partizipieren an der Pathologie des Zeitgeistes, am provisorischen Dasein und bedürfen einer geistlichen Strukturierung der Zeit. 5. An welcher Stelle in meinem Leben konkretisiert sich das Wort zum Werk? Wir können das Wort 'Liebe' in unseren eigenen Predigten nicht mehr hören, weil uns die Frage nach seiner Verdichtung ins Sichtbare und Soziale überführt."⁵⁴

In der Unterscheidung und Beziehung von Person und Amt liegt etwas eminent Entlastendes, das auch von einem überstrapazierten Kompetenzbegriff entlastet. Während der Begriff der Kompetenz an der Identität orientiert ist, die es in den Griff zu kriegen und "wettbewerbsfähig" zu machen gilt, ist das geistliche Amt an der Externität des Wortes Gottes orientiert, die mich kreativ von mir abzusehen lehrt, um zu tun, was meines Amtes ist. Ich habe den Schatz des göttlichen Wortes, für den Gott selbst bürgt, aber ich habe diesen Schatz immer nur in dem irdenen, zerbrechlichen Gefäß meiner Person, durch die hindurch dieser Schatz zum Leuchten für andere kommt. Wer vorgibt, dass dieser Schatz durch seine Kompetenz zum Leuchten gebracht wird, der muss darüber ein Hochstapler werden, auf den die Verzweiflung bereits wartet, weil er mit seiner Kompetenz einlösen will, was er gar nicht einlösen kann.⁵⁵

Was es stattdessen heißt, das geistliche Amt in gebührender Vollmacht wahrzunehmen, möchte ich beispielhaft an einer Begebenheit des Jahres 1945 verdeutlichen, die sich in einer jener unglückseligen Städte abspielte, welche fanatische SS-Truppen um jeden Preis gegen anrückende Alliierte verteidigen wollten, in der Regel um den Preis, dass eine solche Stadt damit dem Untergang in einem Bomben- und Artilleriehagel geweiht war. Doch in einer solchen Stadt gelang es noch rechtzeitig, dass sich der evangelische Superintendent und der katholische Dechant zusammaten, beide im vollen Ornat ihres Amtes zum SS-Kommandanten zogen, also mit Talar, Priestergewand, Stola, Kreuz usw., um dem Kommandanten und seinen Schergen in göttlicher Vollmacht zuzurufen: "Im Namen Gottes, verlasst diese Stadt!" Das muss, wie mir erzählt wurde, dem SS-Kommandanten so sehr die Sprache verschlagen haben, dass er jedenfalls diese Stadt alsbald mit seinen Truppen verließ. Das nenne ich, vollmächtig vom Amt, das die Versöhnung predigt, Gebrauch zu machen. Hier erwies sich das Amt als ein Hirtenamt,

⁵⁴ (Seitz, M., Der Beruf des Pfarrers und die Praxis des Glaubens. Zur Frage nach einer neuen pastoralen Spiritualität, in: ders., Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität, Göttingen 1978, 218-226, hier: 224.

⁵⁵ Axel Denecke ist durch seine Beschäftigung mit dem Prediger Karl Barth zu der These gekommen: "*Der Prediger ist also ..., wenn er sich dienend in das Predigtgeschehen hineinstellt, ein Förderer der seelsorgerlichen Dimension der Predigt.*" (Denecke, A., Predigt und Seelsorge. Die seelsorgerliche Dimension der Predigt und derer, die predigen, in: PTh 81, 1992, 224-239, hier: 234f.) Ich kann dieser These nur zustimmen und sehe in der Bedingung: "... *wenn er sich dienend in das Predigtgeschehen hineinstellt, ...*" einen deutlichen Fortschritt über Axel Denecke, *Persönlich predigen. Anleitungen und Modelle für die Praxis*, Gütersloh 1979, hinaus. Schade, daß Denecke nunmehr einen völlig unnötigen und falschen Gegensatz zu meinem Buch: *seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde*, Göttingen 1983, konstruiert, indem er mir unterstellt, ich wolle "... *den Prediger auf jeden Fall aus dem seelsorglichen Predigtgeschehen ... eliminieren ...*" (aaO., 225). Dabei sehe ich doch 2. Kor 4,5 nicht isoliert von 2. Kor 1,4, wonach ein seelsorglicher Prediger nur mit dem Trost trösten kann, mit dem *er selbst* getröstet worden ist (vgl. *seelsorglich predigen*, 76ff.). Deshalb ist es von großer Bedeutung, daß sich der Prediger in den seelsorglichen Ruf der Paraklese "*selbst mit einschließt*" (aaO., 79). Statt der Konstruktion falscher Gegensätze erwarte ich von A. Denecke mehr zu der Frage, wie er es um der Person des Predigenden willen mit dem Predigtamt hält.

welches die Schwachen beschützt und die Wölfe vertreibt.

So viel in der gebotenen Kürze von dem "bisschen" Amt, von dem der Generalist viel wissen muss, damit er sich den Biss dieses Amtes zu seiner eigenen Vergewisserung und Begrenzung gefallen lässt und ihn für alle gebraucht, die mit ihrem Leben nicht nur auf den Hund, sondern sogar aufs Schaf gekommen sind. Wolfgang Trillhaas schreibt: "Je mehr sich der Träger des kirchlichen Amtes auf die deutlichen Konturen dieses Amtes verlässt, desto unbefangener und offener wird sein Verhältnis zur Welt in ihrer Weite und zu den Menschen in ihrer unwiederholbaren Vielfalt."⁵⁶ Ich ergänze: desto mehr wird ein Pfarrer und eine Pfarrerin im besten Sinne des Wortes zum Generalisten und d. h. zu einem, der durch und mit seinem geistlichen Amt präsent ist und den Sinn für das Ganze wach- und offen hält, für das Ganze von Gott und Mensch, Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit.

Das Amt, das die Versöhnung feiert

"Einiges" von diesem Ganzen, aber wirklich nur "einiges" sollte der Generalist auch wissen, weil das "bisschen" Amt darin seinen Platz hat, mehr noch: weil es Platzhalter für das Ganze ist. Dieses Ganze kommt zum Ausdruck, wenn es in der Präfation der Abendmahlsfeier heißt: "Darum mit allen Engeln und Erzengeln, mit den Mächten und Gewalten und mit dem ganzen himmlischen Heere singen wir deiner Herrlichkeit einen Lobgesang und bekennen ohne Ende: Heilig, heilig, heilig ist der Herr, Gott Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll." Es kommt auch zum Ausdruck, wenn der Priester in der Eucharistiefeier der Gemeinde die geweihte Hostie zeigt und dazu spricht: "Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt." Da zeigt er der Gemeinde dasjenige, was sie in all ihrer Zerrissenheit dennoch ganz und heil macht. Und wiederum kommt das Ganze zur Erscheinung, wenn der orthodoxe Priester mit den geweihten Gaben beim großen Einzug durch die Ikonostase dem Volke zuruft: "Das Heilige den Heiligen!" Hier zeigt sich das Amt nicht nur als ein Amt, das die Versöhnung predigt, sondern als ein Amt, das die Versöhnung feiert. Es hat seinen Ort in der Gemeinschaft der Heiligen, die dadurch heilig werden, dass sie das Heilige in Wort und Sakrament zu hören und zu schmecken bekommen. In solch einer Gemeinschaft der Heiligen braucht es das Amt, welches das Heilige vor den Hunden und Wölfen schützt, die es zu ihrer privaten Beute machen wollen und es dadurch zugleich den Mühseligen und Beladenen wegreißen, die die Begegnung mit dem Heiligen brauchen, um in ihrer Zerrissenheit wieder neu geheiligt, und das heißt ganz gemacht zu werden.

⁵⁶

Trillhaas, W., Amtskirche und kirchliches Amt. Vom Sinn und Unsinn der Kritik, in: EvKomm 15, 1982, 529-546, hier: 546.

3. Oikodomik (Lehre vom Gemeindeaufbau)

Zum Begriff von „Oikodomik“ und „Gemeindeaufbau“

Der biblische Begriff Oikodome ist, wie Philipp Vielhauer in seiner Habilitationsschrift „Oikodome“ 1940 gezeigt hat, nicht adäquat ins Deutsche übersetzbar. „Erbauung“ klingt zu individualistisch, so dass die ekklesiologische Seite des Begriffs zu kurz kommt. „Aufbau“ oder „Struktur“ klingen zu statisch, so dass die dynamische Seite des Begriffs zu kurz kommt. Der Sache nach geht es um das innere wie äußere Wachstum der Gemeinde, das entsteht, indem sich die starken und schwachen Glieder am Leib Christi mit ihren Gaben gegenseitig begaben und so zu Christus als dem Haupt des Leibes hinwachsen (Eph 4,11-16). Oikodome fand im Lauf der Kirchengeschichte die verschiedensten Übersetzungen wie z.B. „Gemeindepflege“, „Gemeindeorganisation“, „Gemeindegewachstum“, „Kirchenreform“, „Auferbauung der Gemeinde“, „Gemeindeaufbau“, „Gemeindeberatung“ oder „Gemeindeentwicklung“. Trotz aller Übersetzungsschwierigkeiten läßt sich Oikodomik etwa so definieren: Oikodomik ist diejenige Lehre, in der es um die theologischen Bedingungen für Aufbau und Wachstum der christlichen Gemeinde geht. Inwieweit es dabei auf Leitung und Steuerung ankommt, sind Fragen der „Kybernetik“, die innerhalb der Oikodomik eine dienende, untergeordnete Funktion hat.

Der Begriff „Gemeindeaufbau“ hat sich seit der Diskussion um das Buch des Afrika-Missionars Bruno Gutmann, „Gemeindeaufbau aus dem Evangelium“ (1925) eingebürgert.⁵⁷ Gutmann hat methodischen Gemeindeaufbau bei dem Stamm der Dschagga am Kilimandscharo betrieben, indem er die Menschen in den „urtümlichen Wesensbindungen“ von Sippe, Nachbarschaft und Altersklasse verwurzelte und so zur christlichen Gemeinde baute. Die Deutschen Christen ideologisierten Gutmanns Gedanken im Sinne einer Verwurzelung der Gemeinde in deutschem Blut und Boden.⁵⁸ Dagegen entwickelte die Bekennende Kirche einen Gemeindeaufbau „unter dem Wort“, in dem sich Gemeinde vom Gottesdienst her und auf den Gottesdienst hin baut. Dieses Verständnis von Gemeindeaufbau, wie es in der dritten These der theologischen Erklärung von Barmen 1934 zum Ausdruck kam, wurde für den Wiederaufbau der Evangelischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg maßgeblich.

⁵⁷ Vgl. dazu ausführlicher: Ch.Möller, Die Entstehung des Begriffs „Gemeindeaufbau“ in der Äusseren Mission (B.Gutmann), in: Lehre vom Gemeinde, Bd.1, Göttingen 1987, 159-70.

⁵⁸ Vgl. Ch.Möller, „Gemeindeaufbau“ im Streit zwischen „Deutschen Christen“ und „Bekennender Kirche“, in: K.Raschzok(Hg.), Zwischen Volk und Bekenntnis. Praktische Theologie im Dritten Reich, Leipzig 2000, 225-237.

3.1 Stationen der Geschichte

3.1.1 Biblische Grundlegung (Bilder für Gemeinde im Neuen Testament)⁵⁹

1. **Paulus** spricht von der G. als "Leib Christi" und meint die charismatische G., in der sich die Charis Jesu Christi durch Taufe und Herrenmahl in gegenseitiger Agape individuiert zu vielfältigen Charismen, die sich der schöpferischen Kraft von Gottes heiligem Geist um Jesu willen verdanken.
2. **Matthäus** spricht von der Jüngergemeinde als "Salz der Erde" und "Licht der Welt" und meint die missionarische G., die in alle Welt gesendet wird und sich darin als missionarisch erweist, daß sie aus der grenzenlosen Bereitschaft zur Vergebung lebt und diese um Jesu willen auch als "Gemeinde für die Welt" praktiziert (Mt 18).
3. **Lukas** schildert die G. als den Weg eines wachsenden Wortes (Apg 12,24), das durch Lehre der Apostel, Gemeinschaft, Brotbrechen und Gebet (Apg 2,42) in der Gemeinde die Gestalt eines ganzheitlichen, dynamischen Gottesdienstes annimmt und sich in der Kraft des Heiligen Geistes durch bevollmächtigte Zeugen unaufhaltsam aus-breitet.
4. **Johannes** spricht von der G. als "Herde des guten Hirten", als "Reben am Weinstock Jesu" und meint die vom neuen Gebot der Liebe (Joh 13,34) getroffenen Freunde Jesu, die in der Liebe bleiben, mit der sie von Jesus in die Einheit von Vater und Sohn eingeladen wurden und vom Parakleten in die völlige Wahrheit geführt werden. Es ist die "ökumenische Gemeinde", die davon lebt, daß Jesus für alle Welt gebeten hat, "daß sie eins seien" (Joh 17).
5. Die **Pastoralbriefe** sprechen nur noch den Gemeindeleiter Timotheus oder Titus an und meinen eine G. der 2. Stunde, die sich gegen äußere und innere Verfolgungen als familia dei ins Haus zurückgezogen hat und im Amt, der Schrift, im Katechismus, in Ethik und Diakonie die Grundpfeiler für Gemeindeaufbau sieht.

Das neutestamentliche Gemeindeverständnis ist vielfältig und nicht auf einen Nenner zu bringen. Einheitliche Grundpfeiler für Oikodomik in allen neutestamentlichen Zeugnissen sind: Die Taufe auf den Namen des

⁵⁹ Vgl. dazu ausführlicher Ch.Möller, Einblicke in biblische Ursprünge der christlichen Gemeinde, in: Lehre vom Gemeindeaufbau, Bd.2, Göttingen 1990, 147-230.

Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes; der trinitarisch gefeierte Gottesdienst mit Wortverkündigung und Mahlfeier; die Liebe als Frucht des Glaubens.

3.1.2 Von der Alten Kirche bis zur Gegenwart⁶⁰

Von der ekklesia zur kirchlichen paroikia (Alte Kirche/Mittelalter)

War ursprünglich jede Gemeinde ekklesia theou im vollgültigen Sinn, so bahnte sich bereits in den Pastoralbriefen eine bischöfliche Verfassung der ekklesia an, in der allmählich die einzelne Gemeinde nur noch paroikia (Ortsteil) innerhalb der dioikia des Bischofs wurde, welcher in der Stadt seinen Sitz hatte und für die Parochien Presbyter bzw. Parochi einsetzte. Es bildete sich eine Parochialverfassung der Kirche heraus mit Pfarrzwang, Zehntabgabe und Beichtzwang. Die Gemeinde als Parochie wurde das unterste Glied einer hierarchisch von Rom über den örtlichen Bischof der Diözese bis zum Pfarrer geleiteten Kirche. So blieb es nach CIC 216 bis heute in der Katholischen Kirche.

Von der Parochie zur Gemeinde als Geschöpf des Wortes (Reformation)

Die Reformation knüpfte zwar an das Parochialsystem des Mittelalters an, kehrte es jedoch um 180 Grad um, indem sie die Gemeinde als Schöpfung des Wortes an oberste Stelle setzte. Luthers Schrift: "Daß eine Christliche Versammlung oder gemeyne recht und macht habe, alle lere zu urteylen und lerer zu beruffen ..." (1523) gesteht der Gemeinde das Recht zur Pfarrwahl und urteilenden Mitausübung des Predigtamtes zu. Das gepredigte Wort baut für Luther Gemeinde und braucht keine Reglementierung, sondern nur gute Personen, die das Wort treiben. Zum Aufbau einer Gemeindediakonie schlug Luther die Ordnung eines "gemeinen Kastens" vor, an dem auch die bürgerliche Obrigkeit mitbeteiligt werden sollte. Für diejenigen, "so mit Ernst Christen sein wollen", schlug Luther in der Vorrede zur Deutschen Messe die Ordnung einer Hausgemeinde vor, die er wegen Mangel an Personen bzw. Furcht vor Sektiererei nie ausführte. - **Calvin** wies in den Ordonnances ecclesiastiques für den G.A. vier Urämter aus der Bibel nach: Pastoren, Älteste, Lehrer und Diakone. Die Ältesten haben das Leitungsamt inne, Pastoren sind Wort- und Sakramentsverwalter, Doktoren (Lehrer) sorgen für den Unterricht, Diakone für die Fürsorge. Diese Ordnung kam nicht in Genf, sondern erst in Frankreich und in den "Gemeinden unter dem Kreuz" zum Tragen, war auch im 19. Jh. für die Entstehung einer presbyterial-synodalen Verfassung wichtig.

⁶⁰ Vgl.dazu ausführlicher Ch.Möller, Durchblicke in geschichtliche Zusammenhänge der Evangelischen Gemeinde, in: Lehre vom Gemeindeaufbau Bd.2, 1-147.- Ders.: Art. „Gemeinde, christliche“ in TRE Bd.12

Von der Gemeinde zur Gruppe (Pietismus)

Spener, Pia desideria (1675) knüpfte an Luthers Vorschlag einer Hausgemeinde an, um die Gemeinde zum Reden über der Bibel zu bringen. Deshalb sollten neben den Predigtgottesdiensten collegia pietatis eingerichtet werden, in denen Bibelbesprechung stattfindet. Eigene Wege ging **Graf Zinzendorf** beim Aufbau der Herrnhuter Brüdergemeine (1727ff.), indem er die Gemeinde in "Banden" und "Classen" aufteilte, zur Erziehung und zur Mission anleitete nach Losbefragung. Der Pietismus kann nicht nur bei Zinzendorf in Herrnhut, sondern auch bei **A. H. Francke** in Halle und an anderen Stellen als eine Gemeindeaufbaubewegung verstanden werden. Dabei meint Gemeindeaufbau im pietistischen Sinne damals wie heute: Aufbau einer geistlich erweckten Gemeinde von lebendigen, bekehrten Christen.

Von der Staatskirche zur Volkskirche (Schleiermacher)

Schleiermacher war für die Reform der evangelischen Kirche im 19. Jh. wichtig: Statt der zur moralischen Lehranstalt degradierten Staatskirche trat er für die Volkskirche im Sinne einer Kirche des Volkes ein, das in einzelnen, lebendigen Gemeinden wieder zu seiner eigenen Stimme findet. Dazu braucht das Volk freilich Prediger, die als "Repräsentanten der Gemeinde" dem Volk Stimme geben, indem sie ihr eigenes religiöses Bewußtsein zur Darstellung bringen und dadurch im Volk religiöses Bewußtsein erwecken. Die Personalgemeinde, die sich um eine möglichst starke, religiöse Persönlichkeit sammelt, ist eine für das 19. Jh. typische Form der Gemeindebildung. Mit einer theologischen Kybernetik will Schleiermacher in seiner Praktischen Theologie erreichen, daß es in der Gemeinde zu einer Circulation gegenseitiger Mitteilung von Gaben kommt, wobei das Ziel im Sinn von Jer 31 die herrschaftsfreie Gemeinde ist, in der keiner über dem andern ist und keiner den anderen mehr belehren muß.

Von der Massenkirche zur Seelsorgegemeinde (E. Sulze)⁶¹

Mit der Landflucht kommt es im 19. Jh. zu Massengemeinden in den Großstädten. Es entstehen unhaltbare soziale Zustände, denen **Wichern** von Hamburg aus und **A. Stoecker** von Berlin aus u. a. durch Diakonie und Volksmission zu helfen versuchen. Strukturell ist es den Bemühungen des Dresdner Pfarrers **Emil Sulze** zu verdanken, daß die Massenparochien, die etwa in Dresden 60.000 Seelen umfaßten, in kleinere Seelsorgebezirke aufgeteilt wurden, die nicht mehr als 3.000-5.000 Menschen umfaßten. Sulze wird der "Vater des modernen

⁶¹ Vgl. zur Entwicklung des Gemeindeaufbaus im 20.Jh. Ch.Möller, Lehre vom Gemeindeaufbau Bd.1, Göttingen 1987.

Gemeindeaufbaues" genannt. Seine Impulse wurden 1901 in der Konferenz für evangelische Gemeindearbeit aufgenommen und in vielfachen Bemühungen um Gemeindereformen bis zum 1. Weltkrieg weitergeführt.

Von der Gemeinschaft zur Gemeinde des Wortes (Dialektische Theologie)

Gegen ein romantisches Gemeindeverständnis der liberalen Theologie wie des Pietismus, bei dem Gemeinde von der Gemeinschaft der Erweckten oder sich frei organisierenden Menschen verstanden wurde, entwickelte die dialektische Theologie ein sachliches Verständnis von Gemeinde, die aus dem Hören des Wortes geschaffen werde. **Gogarten** (1923): Christliche Gemeinde glaube nicht an die unmittelbare Gemeinschaft von Ich und Du, sondern wisse sich angewiesen auf das Wort Gottes, auf das einzige Mittel, das mittelbare Gemeinschaft von Ich und Du in der Gemeinde schaffe. Ihre Ordnung sei nicht auf innige Gemeinschaft ihrer Glieder eingestellt, damit sie sich gegenseitig mit ihrer Individualität erbauen und zur Kraft werden, sondern auf nicht mehr, aber auch auf nicht weniger, als daß das Wort Gottes in ihr gepredigt werde. Ähnlich heißt es bei **D. Bonhoeffer** in "Sanctorum Communio": "Christus ist die Gemeinde kraft seines pro-me-seins." Weil Christus Gottes machtvolles Schöpferwort sei, werde die Gemeinde als Geschöpf des Wortes geschaffen, denn dieses Wort wolle die "Gestalt eines geschaffenen Leibes haben." Dieses reformatorisch erneuerte Gemeindeverständnis wurde dann von der Bekennenden Kirche aufgegriffen und vor allem in der 3. Barmer These vertieft: "Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt." Es wurde auch die Irrlehre verworfen, als seien Gestalt der Botschaft und Ordnung der Gemeinde beliebig. Kirche müsse Kirche bleiben, sonst könne sie nicht missionarisch wirken (**H. Asmussen**).

Dieses auf Abwehr gerichtete Gemeindeverständnis wurde nach dem 2. Weltkrieg beim Wiederaufbau der Evangelischen Kirche neu propagiert: Die Mitte der Gemeinde sei der Gottesdienst. Gemeindeaufbau ziele darauf, daß aus unverbindlicher Gemeinde immer mehr Gottesdienstgemeinde werde. Aus den USA wurde 1952 die Haushalterschaftsbewegung importiert, die zu einer Aktivierung der Gemeinde in Gestalt von vielen Mitarbeitern führen sollte.

Von der Gemeindeaktivierung zur Kirchenreform (E. Lange u. a.)

Etwa um 1960 herum wurde von **Ernst Lange** u. a. der Wiederaufbau der evangelischen Kirche nach dem 2. Weltkrieg als zu restaurativ abgetan und eine Kirchenreform angestrebt im Sinne einer

Umstrukturierung und Neuorientierung der evangelischen Kirche unter **Dietrich Bonhoeffers** Schlagwort: "Kirche für andere". Das war auch der Titel einer Strukturstudie des Ökumenischen Rates der Kirchen, die von 1960-1967 erarbeitet wurde: Kirche solle nicht mehr Mission treiben, sondern sich als Teil von Gottes Mission an der Welt verstehen. Die Parochie wird als weithin überholt angesehen. Es komme auf die Region an, in der Menschen zusammen leben. Der Begriff Gemeindeaufbau wird als zu ekklesiozentrisch abgetan. Kirchenreform heißt Umstrukturierung der Gemeinden auf größere, regionale Einheiten.

Von der Kirchenreform zur Gemeindeaufbaubewegung

Mit der **Lausanner Konferenz der Evangelikalen** (1974) kam allmählich das Stichwort "Gemeindeaufbau" wieder auf, nunmehr im pietistischen Sinne: Aus unverbindlicher Volkskirche soll verbindliche, lebendige, erweckte Gemeinde aufgebaut werden. Erste, sehr umsichtige Vorschläge machte **Theo Sorg**, Wie wird die Kirche neu? (1977). Es folgte das sehr viel radikalere Gemeindeaufbauprogramm "Überschaubare Gemeinde" aus Herne, das später durch die "Theologie des Gemeindeaufbaus" von **Fritz und Christian A. Schwarz** (1984) noch weiter fundiert wurde. **M. Seitz** schloß sich diesem Programm auf dem Kirchentag 1983 in Hannover an und versuchte die Themen "Evangelisation" und "Gemeindeaufbau" auch in der Praktischen Theologie wieder zu betonen. Aus den USA kamen immer mehr Anregungen aus der freikirchlichen Szene (**church growth**). Die ökumenische Studie "Kirche für andere" wurde bei **R. Strunk**, Vertrauen. Grundzüge einer Theologie des Gemeindeaufbaus, 1985, umsichtig weitergedacht, ebenso bei **Ch. Bäuml**, Kommunikative Gemeindepraxis, 1984. **Ch. Möller**, Lehre vom Gemeindeaufbau, Band 1, 1986, gibt über die immer weiter anwachsende Flut von Konzepten und Programmen einen Überblick und einen Ausblick auf "Gemeindeaufbau im Kraftfeld der Liebe". In einem Werkstattbericht "Gottesdienst als Gemeindeaufbau" gibt **Ch. Möller** 1988 praktische Anregungen, wie Gemeindeaufbau in einem ganzheitlichen Sinne vom Gottesdienst her und auf den Gottesdienst hin verstanden werden kann. In dem 2. Band "Lehre vom Gemeindeaufbau", 1990, begründet er die praktischen Anregungen von 1988 in "Durchblicke in geschichtliche Zusammenhänge der evangelischen Gemeinde", "Einblicke in biblische Zusammenhänge der christlichen Gemeinde" und "Ausblicke auf Zusammenhänge von Gottes Dienst im Aufbau der Gemeinde". Von **M. Herbst** erschien 1987 das schon bekannte kybernetische Programm zum Gemeindeaufbau in einem groß angelegten Überblick "Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche". Die Zeitschrift "Das missionarische Wort" bietet 1990 in Heft 6 eine Zwischenbilanz zur Frage nach Gemeindeaufbau für die Zeit von 1975-1990; mit Beiträgen von G. Preiser, B. Krause, Herbst, Ch. Möller u.a.

3.2 Positionen praktischer Ekklesiologie im 20. Jahrhundert

Vom Gemeindeaufbau zur praktischen Ekklesiologie (1990-2003)

Die Frage nach Oikodomik wurde grundsätzlicher. Es ging nunmehr um Kirchentheorie und praktische Ekklesiologie und nicht mehr bloß um die Frage, nach welchem Programm oder nach welcher Konzeption Gemeinde gebaut bzw. entwickelt werden kann. Drei solcher praktischen Ekklesiologien sollen im folgenden vorgestellt und daraufhin befragt werden, inwieweit sie Oikodome ermöglichen:

3.2.1 Kerygmatisch

„Was ist Kirche?“ (D. Bonhoeffer)

Von Dietrich Bonhoeffers praktischer Ekklesiologie, wie sie in seiner Dissertation „Sanctorum Communio“ (1927) oder in seinem Aufsatz „Was ist Kirche?“ (1932)⁶² zu finden ist, gehen nach wie vor wichtige oikodomische Impulse aus. Was Kirche ist, lässt sich von Bonhoeffer her nur sagen, wenn man sie vom Menschen her und von Gott her sieht. Beides gehört unlöslich zusammen. „In dieser Doppelheit besteht ihr Wesen“. Dabei überträgt Bonhoeffer die Zwei-Naturen-Lehre von der Christologie in die Ekklesiologie: „Es ist ein- und dieselbe Kirche, ihre sichtbare Gestalt und ihre verborgene Göttlichkeit. Wie es ein- und derselbe Herr ist, der Zimmermannssohn von Nazareth und der Sohn Gottes“ (288). In diesem Sinn ist Kirche vom Menschen her gesehen ein Stück Welt, verlorene, gottlose, unter den Fluch getane, eitle böse Welt und zugleich ein Stück qualifizierte Welt, qualifiziert durch Gottes offenbarendes, gnädiges Wort. Ebenso ist die Kirche eine Vereinigung religiös veranlagter, interessierter und merkwürdigerweise ihrer Religiosität gern in dieser Gestalt der Kirche betätigender Menschen – vom Menschen her gesehen. Ebenso aber ist die Kirche auch „Gemeinde der Heiligen“, der von Gott aus dem Alleinsein befreiten, einer dem anderen gehörend, sich gebend, sich verantwortlich wissen, weil von Gott an ihn gebunden.“ Wer nicht beides zugleich sieht, sieht nicht die Kirche. In dieser eigentümlichen Doppelheit entzieht sich die Kirche jeweils dem Zugriff des Feindes wie des Freundes. Auch ist die sichtbare Kirche nicht etwa die uneigentliche und die unsichtbare die eigentliche Kirche. „Gott macht die Kirche zu dem, was sie ist, nicht wir.“ Als Kirche Gottes in der Welt bewährt sich die Kirche durch nichts anderes als durch rechte Ausrichtung der Botschaft des Evangeliums, durch rechte Verkündigung von Gnade und Gebot. „Die Kirche redet vom Wunder, weil sie von Gott redet. Von der Ewigkeit in der Zeit, vom Leben im Tod, von der Liebe im Hass, von der Vergebung in der Sünde, vom Heil im Leiden, von der Hoffnung in der Verzweiflung. Sie tut dies in vollem Wissen um die Ärgerlichkeit dieser Botschaft, aber eben auch um ihren eigenen nicht

⁶² GS III, München 1960, 286-291.

rückgängig zu machenden Auftrag" (288f). Konkret hat das für Bonhoeffer zur Folge, dass das Wesen der Kirche nicht im Schauen, sondern im Glauben begriffen wird. Gegenüber einem Drängen auf Gemeinschaftserlebnissen in der Kirche gibt Bonhoeffer zu bedenken: Der Ernst der Kirche wird „in der Gleichmäßigkeit und Härte des täglichen Lebens, des geregelten Gottes begriffen“. Deshalb könne das, was die Kirche zur Kirche macht, am deutlichsten an der Säuglingstaufe ersehen werden, denn hier werde der Mensch vor seinem Wissen und Wollen durch das Wort Gottes der Kirche eingegliedert. Oikodomisch kommt es dann also auf das Erglauben der Kirche in ihrer merkwürdigen Doppelgestalt an, was für Bonhoeffer z.B. zur Folge hatte, einen wilden Konfirmandenhaufen in Wedding ganz bewusst auch als Kirche Gottes zu erglauben und „Christus als Gemeinde existierend“ auch hier mit den Augen des Glaubens sehen zu wollen. Die soziologische Struktur der Gemeinde bekommt Bonhoeffer so in den Blick, wie das Wort jeweils die Gemeinde betrifft. In der Taufe hat die Kirche „die größtmögliche Weite des Willens zur Gemeinde zur Verbreitung der Gottesherrschaft, d.h. für uns die Tatsache der Volkskirche“. Durch die Predigt treffe die Kirche sowohl diejenigen, die sich dem Herrschaftsanspruch des Wortes fügen als die sich ihm versagenden Glieder, und daran sei sie Volks-Unfreiwilligkeitskirche zugleich. Im Abendmahl nehme die Kirche die Gestalt der „Bekennergemeinde“ an, insofern die in der Predigt durch das Wort erwirkte Entscheidung hier sichtbare Tat werde, nämlich Bekenntnis zur Gnade Gottes und zu seiner heiligen Gemeinde. So baue sich Christus durch das Wort seine Gemeinde und bleibe daran ein- und derselbe Herr: In der Taufe ist es der Herr, der Gewalt im Himmel und auf Erden hat und deshalb alle Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft haben will. In der Predigt ist es der Herr, der es darauf ankommen lässt, wer sich von seinem Wort rufen und sammeln lässt. Im Abendmahl ist es der Herr, der alle Mühseligen und Beladenen zu sich ruft und es darauf ankommen lässt, wer sich vor ihm dazu bekennt, „arm im Geiste“ zu sein.

Die gottesdienstliche Gestalt des Gemeindeaufbaus

In der Linie von Bonhoeffers praktischer Ekklesiologie lassen sich für Oikodomik folgende Konsequenzen thesenhaft formulieren:

1. Die Kirchengemeinde ist – soziologisch gesehen – ein vielfältiges Miteinander, Ineinander, Gegeneinander und Durcheinander von einzelnen Menschen und Gruppen, von Ämtern und Diensten, von Gebäuden und Einrichtungen, die auf den Zweck ausgerichtet sind, den christlichen Glauben inmitten einer kommunalen Gemeinde zu leben und zu bezeugen.
2. Die Kirchengemeinde ist – theologisch gesehen – Kirche am Ort, in der Jesus Christus als Gemeinde existiert und durch sein Wort und sein Sakrament dafür sorgt, dass Menschen auf seinen Namen getauft werden und sich in seinem Namen versammeln und seinen Namen bezeugen können und durch Wort und Sakrament zum Leib Christi erbaut werden.
3. Oikodomisch gilt es die Spannung zwischen einer soziologischen und einer theologischen Sicht von Kirche auszuhalten und fruchtbar werden zu lassen, damit Christus als Gemeinde existierend eine einladende Gestalt gewinnt, in der sich öffentliche Weite und innerliche Konzentration paaren.
4. Das ist nicht der Fall, wenn die soziologische Weite der Kirche so ausufert,

dass aus der Vielfalt undurchsichtiges Chaos, aus dem Miteinander nur noch Nebeneinander oder gar Gegeneinander entsteht und der Pluralismus den einen Christus zu vielen Christussen macht. Es hilft dann auch nicht viel, den Pfarrer oder die Pfarrerin zum Mittelpunkt der Gemeinde zu machen und ihnen das Gemeindechaos aufzubürden, weil sie an dieser Last nur zerbrechen können.

5. Das ist noch weniger der Fall, wenn die soziologische Weite der Kirche aufgeteilt wird in wahre, weil bekehrte Gemeinde und noch uneigentliche, weil noch nicht bekehrte Gemeinde. Solche Aufteilungen verfügen über den Glauben, der ein Werk Jesu Christi ist und sich je neu seinem Wort verdankt.

6. Die Spannung von Theologie und Soziologie wird oikodomisch fruchtbar, wenn Wort und Sakrament im Auftrag Jesu Christi so öffentlich zur Mitte der Kirche werden, dass sie für jedermann zugänglich und doch als eine Gnade verkündigt werden, die nicht von dieser Welt ist.

7. Werden Wort und Sakrament zur Mitte der Kirche, dann gewinnt Christus als Gemeinde existierend eine gottesdienstliche Gestalt, bei der sich die Vielfalt der Gaben und Kräfte, der Gruppen und Einzelnen einerseits und die Einfalt des Gottesdienstes andererseits gegenseitig bedingen und freisetzen.

8. Gottesdienst ist mehr als die eine Stunde am Sonntag Vormittag. Gottesdienst meint vielmehr jenes ganzheitliche Geschehen, das sich vom Sonntag der Auferstehung her in den Alltag der Welt und wieder zurück vollzieht und von dem Lauf eines Wortes bestimmt ist, das die Verheißung hat, um Gottes Willen nicht leer zurück zu kommen (Jes 55,10).

9. In dem Gottesdienst der sonntäglich versammelten Gemeinde nimmt Christus als Gemeinde existierend eine öffentlich verdichtete Gestalt an. ER selbst ist der Gastgeber, der in seinem Wort durch die Gemeinde schreitet und alle an seinen Tisch einlädt.

10. Der Gottesdienst im Alltag der Welt setzt den Gottesdienst am Sonntag auf meist verborgene Weise in Hauskreisen und Gruppen, im Zeugnisdienst des Einzelnen, in politischer Arbeit und im Erleiden von jetzt noch Unveränderlichem mit dem Ziel fort, im Blick auf das Kommen von Gottes Reich die jetzt möglichen Schritte zur Veränderung dieser Welt zu tun.

3.2.2 Empirisch:

Die Selbststeuerung der Evangelischen Kirche (Reiner Preul)

Der Kieler Praktische Theologe Reiner Preul legt 1997 den Entwurf einer „Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche“ vor. (Berlin u.a. 1997) Preul verbindet darin (1) die reformatorische Wesensbestimmung der Kirche als *creatura verbi divini* bzw. *congregatio sanctorum* (CA VII!) mit (2) der Beschreibung ihrer institutionellen und organisatorischen Gestalt als soziales System in der modernen Gesellschaft und (3) der spezifischen funktionalen Leistung dieses Systems. Er expliziert Kirchentheorie somit an der Schnittstelle von Systematischer und Praktischer Theologie: „Kirchentheorie bezieht den dogmatischen Lehr- oder Wesensbegriff auf einen gegebenen kirchlichen Zustand mit dem Zweck einer kritischen Beurteilung und gegebenenfalls Verbesserung dieses Zustandes.“ (S. 3). Damit hat die Kirchentheorie selbst Anteil am Geschehen von Kirchenleitung: „Die Evangelische Kirche wird durch die Auslegung ihrer eigenen Lehre geleitet.“ („kybernetische Grundthese“ im Anschluß an E. Herms vgl. S. 43).

Entscheidend ist in Preuls kybernetischer Perspektive, dass seine Interpretation von CA VII das Wesen der Kirche selbst funktional bestimmt: Die Einheit, Heiligkeit, Ökumenizität und Apostolizität bestünde allein in ihrer „Grundfunktion“, „der unverfälschten Kommunikation des Evangeliums.“ (S.85) Die Institutionalität und Funktionalität der Kirche treten daher nicht sekundär zu ihrem Wesen hinzu, sondern sind wesentlich impliziert – jedoch so, dass aus der Wesensbestimmung der Kirche nicht unvermittelt und einlinig Gestalt und Funktionen der Kirche abgeleitet werden könnten (vgl. Vorwort V). Freiheit und Gestaltbarkeit sind wesentlich für die Kirche und darum ist die Evangelische Kirche für Preul „von ihrer Grundidee her das Musterbeispiel einer zu flexiblen Selbststeuerung fähigen Institution“ (S.87). Alle Gestaltungen und Funktionen sind daher beständig daraufhin zu überprüfen, ob sie der Grundfunktion der Kirche (Kommunikation des Evangeliums) angemessen sind.

Preul bestimmt im Blick auf die Funktion der Kirche als Institution und Organisation in der modernen Gesellschaft vier Felder, in denen beschrieben werden kann, „was Kirche schon leistet“ (Vorwort VII): Kirche und Lebensgeschichte (Kasualien als seelsorgliche Lebensbegleitung), Kirche und Kultur (Sprache, öffentliche Argumentation, Bildung, Kunst), Kirche und Politik (Wächteramt) und Kirche und Überlebensprobleme (globale Probleme).

Preuls Kirchentheorie verhindert im Nachdenken über Ekklesiologie einen direktiven, strategischen und programmatischen Zugriff auf Kirche. Darin liegt gerade ihr kreatives, befreiendes Potential, das sie niemanden aus der Verantwortung des *Nachdenkens* nimmt, sofern sich die Kirche eben durch die *Auslegung* ihrer eigenen Lehre selbst steuert. Zugleich hat Preuls Kirchentheorie ihre orientierende Mitte im Gottesdienst („Man kann nicht genug

betonen, daß die CA die Kirche im Blick auf den Gottesdienst definiert.“ S.76)

Preuls Kirchentheorie erschließt für die Frage nach Oikodomik

a) ein differenziertes analytisches Instrumentarium, das die Situation des religiösen Subjekts in der Differenziertheit seiner Lebenswelt wahrnehmen lehrt.

b) ein konturiertes theologisches Kriterium, in der die Identität evangelischer Kirche in ihrer dynamischen Flexibilität bestimmbar bleibt

c) eine profilierte kybernetische Gestaltungsperspektive, in der Kirche weder subjektivistisch diffundiert noch fundamentalistisch regrediert, sondern ihre Grundfunktion der Kommunikation des Evangeliums in vielfältigen Vollzügen wahrnimmt.

3.2.3 Spirituell:

Die Gemeinde der Heiligen (M. Josuttis)

Für Manfred Josuttis, „Unsere Volkskirche und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche“, 1997, gibt es drei unterschiedliche Kommunikationsmedien und Kommunikationsstrukturen der Kirche:

Organisation: hier regiert die technisch vermittelte Kommunikation einer Bürokratie in Gestalt von Statistiken, Daten, Spenden, Visitationen, Telefon, Computer usw. Hier gibt es Kreis- und Landeskirchenämter, Dekanate, Propsteien etc., die für eine möglichst gerechte Verteilung der Kirchensteuern sorgen usw.

Milieu z.B. in Kerngemeinden, Hausgemeinden etc. Hier sind personale Kontakte wichtig, gegenseitiger Austausch, Streicheleinheiten etc. Gehört die Organisation eher zum gesellschaftlichen Establishment, so das Milieu zum Freizeitbereich.

Leib Christi; diese Größe wird durch Wort und Sakrament konstituiert. Ihre Kommunikation verläuft nach den Regeln religiöser Rituale. Die Partizipation besteht im Empfang des Heiligen Geistes.

Das Milieu der Ortsgemeinde und die Organisation der Landeskirche haben der Sozialform des Leibes Christi zu dienen, aber sie verselbständigen sich oft so sehr und entwickeln so viel Eigengesetzlichkeit, dass der Leib Christi in, mit und unter von Milieu und Organisation geradezu unkenntlich wird. Deshalb kommt es in der Frage nach Oikodomik darauf an, dass der Leib Christi in der Gemeinde der Heiligen in, mit und unter der Organisation und dem Milieu zur Wirkung kommt: „Die Gemeinde der Heiligen lebt aus dem Kontakt mit dem Heiligen; die Kommunikation zwischen Menschen wird hier transzendiert in Richtung auf Kontakt mit der Grundmacht des Lebens. Deshalb gibt es in dieser Gemeinschaft auch die Erfahrung der Erneuerung. Menschen die in Kontakt mit der Grundmacht des Lebens geraten, werden lebendig, hoffnungsvoll, tatkräftig, handlungsfähig, wiedergeboren. Aus der Erfahrung von Transzendenz gewinnen sie die strukturierende Kraft für die Gestaltung des Lebens.“ Zur Gemeinde der Heiligen in, mit und unter Milieu und Organisation kommt es, wenn Christen ihre priesterliche Existenz in der Kompetenz zum Gebet, in der Kompetenz zum Opfer (Hingabe) und in der

Kompetenz zum Segnen bewähren. „Priesterliches Leben hat die Vollmacht und die Fähigkeit, konzentrierte Lebenskraft im Namen Gottes weiterzugeben und in der eigenen Tätigkeit zu realisieren“⁶³ (vgl. M. Josuttis, Kompetente Teilnahme am Leben der Kirche, DtPfbI 95, 1995). „Unsere Volkskirche“ neige freilich dazu, eher um die Sicherung ihrer Privilegien bekümmert zu sein, als sich den Kraftströmen des Heiligen zu öffnen. Damit erfülle sie nicht mehr ihre Aufgabe und provoziere den Untergang, den sie gerade verhindern möchte. Der Sache nach heißt Oikodomik deshalb für Josuttis, die Kirche im Blick auf Milieu und Organisation für die Kraftströme des Heiligen zu öffnen und den Austausch der Gaben am Leib Christi zu ermöglichen. Dann braucht sich die Kirche um ihre Zukunft keine Sorge zu machen.

3.3 Diskussion: Kirche als Gemeinschaft der Heiligen geschichtlich verstehen, erglauben und so Gemeinde erbauen

Wenn Jesus Christus spricht: ‚Ich will meine Gemeinde bauen‘, dann befreit er von der Sorge um den Bau der christlichen Gemeinde. Er konzentriert den Blick auf ein Wort, das die Verheißung hat, nicht leer zu IHM zurückzukommen, sondern zu tun, was IHM gefällt (Jes 55,11). Was soll dann die Frage nach Gemeindeaufbau? Es geht ihr um jenes Baugeschehen, das Christus durch sein Wort ins Werk setzt, mit uns, ohne uns, ja, sogar gegen uns. Es geht also im Gemeindeaufbau darum, Steine aus dem Weg zu räumen, die den Lauf seines Wortes hindern. Das kann die Sorge um den Bestand der Kirche ebenso sein wie die Anmaßung, Christus habe keine Hände, sondern nur unsere Hände, um Gemeinde zu bauen. Das können Programme sein, die Christus vorschreiben wollen, wie er Gemeinde zu bauen habe. Das können Konzepte sein, die die Kirche auf zufällig erfragte Zahlen fixieren. Es gibt Kieselsteine, Felsbrocken und sogar Betonmauern, die den Lauf seines Wortes blockieren.

Wie eine Spiritualität aussieht, die geöffnet ist für die oikodome Jesu Christi und seines Geistes, will ich zunächst am Umgang mit der Geschichte deutlich machen(I), zum anderen an dem, was Luther das „Erglauben von Kirche“ nennt(II.).

3.3.1 Wiederentdeckung der Geschichte

These: Gegenüber einer Geschichtslosigkeit oder gar Geschichtsvergessenheit kommt es auf eine Wiederentdeckung der Geschichte in der für das Wirken des Heiligen Geistes geöffneten Haltung von Furcht und Zittern und staunender Dankbarkeit an.

⁶³ M.Josuttis, Kompetente Teilnahme am Leben der Kirche, DtPfbI 95, 1995)

Geschichtslose Wunschträume

Mit Geschichtslosigkeit meine ich die Träume vom Nullpunkt, von der allerersten Stunde, wie sie mit der Frage nach Gemeindeaufbau geträumt werden, neuerdings wohl am massivsten im Zeichen des Erfolgsnamens „Willow Creek“: Gemeinde noch einmal ganz neu bauen, mit dem Christsein noch einmal ganz neu anfangen, aus den alten Kirchenmauern ausziehen und irgendwo in einer Fabrikhalle oder in einem Bürgerhaus völlig neu anfangen – wär' das nicht schön? Es ist dieser Traum, der neue Gemeinden wie Pilze aus dem Boden schießen lässt, Gemeinden, die mit Parolen werben: «Hier wird die Bergpredigt urchristlich gelebt! Hier passieren Wunder wie am ersten Tag! Hier ist der Geist zum Anfassen da!» usw. Was diese Gemeinden und Gruppen mitsamt ihren Parolen so attraktiv macht, ist der Traum vom Neuanfang, der jeden Menschen fasziniert. Doch es hilft nichts, dieser Traum erweist sich nach einiger Zeit immer wieder als Illusion, weil es keinem Menschen gelingt, aus dem Strom der Geschichte auszusteigen, und weil jeder Mensch von den Sünden der Väter und seinen eigenen Sünden immer wieder eingeholt wird, ob er will oder nicht. Auch die ersten Christen konnten und wollten sich dem Traum einer Stunde «Null» nicht hingeben, sondern wanderten gehorsam in ein Erbe ein, das sie mit Israel teilten. Deshalb verstanden sie sich als einen Zweig, der eingepfropft ist in einen schon viel älteren Baum, dessen Wurzeln weit in die Geschichte Gottes mit Israel zurückreichen (Röm 11,16f).

Dennoch haben Parolen wie „Die neue Reformation“⁶⁴ mitsamt 96 Thesen immer wieder etwas Faszinierendes, weil sie den Erfolg zum Maßstab machen und eine theologia crucis durch eine theologia gloriae überbieten möchten: Auszug aus den alten Kirchen, Neuanfang in einer Mehrzweckhalle, so richtig im großen Stil, und kein Gesangbuch mehr, sondern «Wegwerflieder» und ein neuer Sound von einer fetzigen Band. Natürlich müssen dann auch die Agenden weg, die den Gottesdienst ordnen; vielmehr gilt die Entscheidung des Teams: «Was machen wir im nächsten special go in? Wie gestalten wir das nächste Happening? Wie erträumen wir uns die Kirche morgen?» Deshalb folgt dann die Rede von der «Traumkirche», von dem permanent zu gestaltenden Gottesdienst, von der stets neu zu reformierenden Kirche.

Kann aber nicht auch dieser Traum etwas Eitles, etwas Illusorisches, etwas Traamtänzerisches an sich haben? Nur wenige haben das so genau und so scharf gesehen wie der Däne Sören Kierkegaard, der nun wahrlich kein begeisterter Anhänger der Volkskirche, sondern einer ihrer schärfsten Kritiker war. Er sah aber, dass die Rede von „Kirchenreform“, wie sie schon im 19. Jahrhundert beliebt war, an den wirklichen Mängeln der Kirche vorbeigeht und dem Leiden an der real existierenden Kirche ausweicht. Deshalb schrieb Kierkegaard 1851/52 eine kleine Schrift mit dem Titel „Urteilt selbst. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen“⁶⁵. Darin finden sich folgende Sätze:

„Und so lass es denn so laut wie möglich gesagt sein, und o, dass es noch überall gehört werden möchte, und gebe Gott, dass überall da, wo es gehört worden ist, es auch mit Ernst bedacht werde: das Böse in unserer Zeit ist nicht

⁶⁴ Klaus Douglas, Die neue Reformation, Stuttgart 2001.

⁶⁵ Ges.Werke, hg.v. E.Hirsch und H.Gerdes, 27.-29.Abt.,Gütersloh 1984(GTB 622), 24of.

das Bestehende mit seinen vielen Mängeln, nein, das Böse in unserer Zeit ist gerade: diese böse Lust, dies Buhlen mit dem Reformieren wollen, diese Verfälschung, dass man reformieren will ohne Leiden und Opfer bringen zu wollen, diese leichtfertige Eingebildetheit, die reformieren können will, ohne eine Vorstellung, geschweige denn eine erhabene Vorstellung davon zu haben, wie ungemein erhaben der Gedanke <zu reformieren> ist; diese Heuchelei, die das Bewusstsein der eignen Untauglichkeit flieht, indem sie sich viel zu schaffen macht mit der Zerstreung, die Kirche reformieren zu wollen, wozu unsre Zeit am allerwenigsten taugt. Als die Kirche einer Reformation bedurfte, da meldete sich niemand, da gab es kein Gedränge, um mit dabei zu sein, alle scheuten zurück, nur ein einsamer Mann, der Reformator, ward in aller Stille mit Furcht und Zittern und viel Anfechtung streng dazu erzogen, das Außerordentliche in Gottes Namen zu wagen. Jetzt ist da ein Getöse, als wäre es auf einem Tanzboden, damit, dass alle reformieren wollen; dies kann nicht Gottes Gedanke sein, sondern ist ein läppisches Fündlein der Menschen, weshalb denn auch an Stelle von Furcht und Zittern und viel Anfechtung es Hurras gibt, Bravos, Beifall klatschen, Abstimmung, Juchhei, Rundgesang, Spektakel – und blinden Lärm.“

Kierkegaard wollte die bestehenden Verhältnisse nicht legitimieren, sondern etwas noch Schlimmeres als die bestehenden Verhältnisse angreifen, nämlich ein geschichtsvergessenes, eitles Hinwegmogeln aus den bestehenden Verhältnissen, die zu ändern nicht flinke Gestaltungsvorschläge und neue Programme erfordert, sondern allem zuvor Anfechtung und Leiden und viel Furcht und Zittern darüber, dass Gott es ist, der nicht nur unser Vollbringen, sondern auch unser Wollen zu seinem Wohlgefallen wirkt (Phil 2,13). Auf eigene Faust und auf eigenen Wunsch hin ziehen wir die Schlinge, die um unseren Hals liegt, nur immer fester zu, so dass wir noch weniger Luft zum Atmen haben.

Furcht und Zittern

Was für eine Schlinge meine ich? Sie ist uns mit den Taten und Untaten unserer Vorfahren, aber auch mit unseren eigenen Taten und Untaten an den Hals gekommen ist, eine Nabelschnur ganz eigener Art, die sich schon im Mutterleib um unseren Hals gelegt hat und bei unserer Geburt keineswegs abgetrennt worden ist. Von dieser Nabelschnur weiß der König David in Psalm 51: «Siehe, ich bin als Sünder geboren, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen» (Ps 51,7). Hier geht es nicht um Verdammung von geschlechtlicher Liebe oder Unreinheit von Frauen – was für eine fatale biologische Missdeutung dieser Bibelstelle! Hier geht es um eine geschichtliche Wahrheit, dass ich mit den Sünden der Väter und der Mütter in diese Welt hineingeboren wurde, und dass sich diese Sünden wie eine Schlinge um meinen Hals gelegt haben, so dass ich gut daran tue, behutsam, sehr behutsam zu leben. Tue ich es nicht, dann kann mir die Luft bald ausgehen, so dass ich wie David rufen muss: «Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir» (Ps 51,13). Wenn von der Geschichte so elementar als von einer Macht der Sünde die Rede ist, in die hinein ich immer schon geboren bin, dann werden alle Formen von Geschichtslosigkeit und Geschichtsvergessenheit letztlich als etwas

Lächerliches durchschaut. Dann kann eigentlich nur von einer Wahrnehmung der Geschichte in Furcht und Zittern die Rede sein.

Dankbares Staunen

Weshalb braucht es aber auch eine Wahrnehmung der Geschichte in staunender Dankbarkeit? Ich will es noch einmal an David und seiner Geschichte verdeutlichen: Gerade weil Israel die Sünden der Väter festhielt und auch den König David nicht zu einem Helden nach germanischem Muster hochstilisierte, konnte die Gnade Gottes mit Israel als etwas um so Unfassbareres staunend und dankbar wahrgenommen werden: «Barmherzig und gnädig ist der Herr, geduldig und von großer Güte. Er handelt nicht mit uns nach unseren Sünden und vergilt uns nicht nach unserer Missetat» (Ps 103,8.10). Dankbar und staunend kann ich die Geschichte wahrnehmen, wenn ich erkenne, dass die Fluchgeschichte des Menschen immer wieder, ohn' unser Verdienst und Würdigkeit, von einer Gnadengeschichte durchkreuzt wird, so dass eigentlich schon dem Tode Geweihte dennoch leben, und dass eine Kirche, die nach menschlichem Ermessen sich selbst eigentlich längst den Untergang bereitet hat, dennoch am Leben ist, und dass ein Land wie Deutschland, das nach menschlichem Ermessen sich selbst eigentlich längst das Todesurteil gesprochen hat, dennoch lebt und auf wundersame Weise sogar als Volk wieder zusammenwachsen darf. Das nenne ich dankbares und staunendes Wahrnehmen von Geschichte.

Ich halte dafür, dass so ein dankbares und staunendes Wahrnehmen von Geschichte nicht nur eine fromme und jedem einzelnen wohlthuende Sache ist, sondern letztlich auch von politischer Qualität, ein Dienst, den die Kirche für das Volk zu versehen und öffentlich zur Sprache zu bringen hat. An zwei Beispielen möchte ich das näher verdeutlichen.

Russland ist getauft

Im Zusammenhang des Jahres 1988, in dem die russisch-orthodoxe Kirche des tausendsten Taftages Russlands gedachte, fiel der Satz eines orthodoxen Priesters: «Russland ist getauft; dahinter geht Gott nicht zurück!» Das nenne ich dankbare und staunende Wahrnehmung der Geschichte Gottes mit einem Volk, das in den vergangenen 100 Jahren wahrlich auch eine andere Seite der Geschichte erlebt hat, eine Fluch- und Leidensgeschichte. Aber dieses leidgeprüfte Volk bekam durch seine Kirche mit Staunen und Dankbarkeit immer wieder zu hören und zu schmecken, dass um Christi willen Gottes Geschichte mit den Menschen noch einmal anders aussieht, und dass sich diese Geschichte Gottes in der Taufe an den Menschen wie ein Siegel festgemacht hat, und dass Gott an diesem Siegel unverbrüchlich festhält. Nun mag es auf des Menschen Seite Brüche und Abbrüche geben, so gibt es auf Gottes Gnadenseite dennoch Kontinuität.

Von dieser Kontinuität wissen evangelische Christen durch das Tauflied: «Ich bin getauft auf deinen Namen ...». Darin es heißt: «Mein Gott, auf deiner Seite bleibt dieser Bund wohl fest bestehn, wenn aber ich ihn überschreite, so lass mich nicht zugrunde gehen!»(EG 200,4) Genau das meint auch jener Satz: «Russland ist getauft. Dahinter geht Gott nicht zurück.» Dass so ein Satz

gerade in Zeiten der politischen Wirren Russlands eine Bedeutung bekommen hat, liegt auf der Hand: Ein nach seiner Identität suchendes Volk wird eingeladen, im Licht seiner Taufe zum Glauben umzukehren, um dort seine wahre Identität zu finden. Ich wünschte, dass es auch in unserer westlichen Kirche wieder so ein Taufbewusstsein gäbe wie in der Kirche des Ostens. Dann würden solche elenden Losungen verstummen, wie sie schon seit über 100 Jahren in hartnäckiger Regelmäßigkeit auftauchen: «Europa ist ein Missionsland geworden!» Wenn es auf meinen Glauben ankommt, stimmt diese Parole immer. Ich kann ja immer wieder nur rufen: «Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!» (Mk 9,24). Wenn es aber darauf ankommt, dass Gott sich in der Taufe auf den Namen Jesu ein für allemal an mir festgemacht hat, dann erweist sie sich als irreführend, weil sie mich nur in das Loch meines schlechten Gewissens hineinfallen lässt, statt mich zu meiner Taufe zurückzuführen und dort im Glauben festzumachen.

Die Kirche des Ostens macht es anders, und sie erscheint mir darin viel missionarischer: Sie fängt mit dem Anfang an, den Gott in der Taufe schon längst gemacht hat. So kehrt diese Kirche in ihre Gottesgeschichte ein und umfängt darin die vielen Menschen mit ihrer leidgeprüften Geschichte und gibt ihnen im Namen Jesu Christi neue Identität, neue Ansprechbarkeit.

Tauferinnerung

Spreche ich also von einer staunenden, dankbaren Wahrnehmung der Geschichte, so meine ich Tauferinnerung, und das heißt Erinnerung einer Geschichte, mit der Gott uns beschenkt hat, einer Geschichte, die nicht, wie unsere Fluch- und Sündengeschichte, von der Geburt zum Tod führt, sondern gegenläufig verläuft: aus dem Tod Jesu Christi, den wir in der Taufe mitsterben, in das österliche Leben, das wir an Christi Seite mitleben dürfen, ein Leben, das vom Tod nicht mehr begrenzt ist. Das ist die Geschichte, die es um so staunender und dankbarer wahrzunehmen gilt, je mehr wir in Furcht und Zittern von der Fluch- und Sündengeschichte wissen, in die hinein wir geboren wurden. Beide sich überkreuzenden Geschichten im Zeichen des Kreuzes Christi wahrzunehmen und durch tägliche Tauferinnerung die Geschichtslosigkeit und Geschichtsvergessenheit der vergangenen Jahre zu überwinden, darauf kommt es an!

Von Heinrich Böll stammen die Sätze: „Wie diese Welt aussähe, hätte sich die nackte Walze einer Geschichte ohne Christus über sie hinweggeschoben ...möchte ich nicht wissen. Selbst die allerschlechtesten christlichen Welt würde ich der besten heidnischen vorziehen, weil es in einer christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine heidnische Welt je Raum gab: für Krüppel und Kranke, Alte und Schwache, und mehr noch als Raum gab es für sie: Liebe ...“ Natürlich will Böll die Fehler des Christentums, die es massenweise gab und noch gibt, nicht entschuldigen. Er bringt nur in den Blick, dass es noch eine andere Seite der Geschichte gab und gibt als die von Menschen gemachte, nämlich die Geschichte einer Liebe, die sich auf eine oft sehr verborgene Weise vollzieht. Es mögen komische Heilige ebenso wie Sonderlinge oder ganz alltägliche Menschen sein, bei denen das wahr wird. Das zu erahnen und ebenso staunend wie dankbar wahrzunehmen, kann vor einer

Geschichtslosigkeit bewahren, die das Gekommensein Jesu Christi in diese Welt hinein entweder auf historische Weise weit weg schiebt oder zu einer blassen Idee verflüchtigt.

Ökumenische Zusammenarbeit

Wenn ich so unzweideutig schon im Blick auf die Kirche des Ostens und nun im Blick auf die Römisch-Katholische Kirche von ökumenischer Zusammenarbeit spreche und dabei auch an die Allianz mit den Freikirchen denke, dann muss ich doch gleichzeitig noch die Einsicht hinzufügen, dass in der Ökumene wie in der Allianz nur mitarbeiten kann und ernstgenommen wird, wer auch selber etwas einzubringen hat. Was hätte denn die Evangelische Kirche Besseres einzubringen als ihr reformatorisches Erbe? Ich denke, dass es der Widerstand gegen alle alten und neuen Versuchungen einer römischen Machtergreifung über das christliche Abendland sein müsste, den die Evangelische Kirche dem gemeinsamen Haus Europa schuldet. Das Geltendmachen einer 2000jährigen Geschichte kann ja auch sehr herrschaftlich und beherrschend auftreten.

Wenn die Reformation nicht gegen die katholische, sondern gegen die römische Kirche und ihre Verrechtlichung aller Lebensbereiche die Berufung «allein auf die Schrift» hielt, so meinte sie nicht eine biblizistische Geschichtslosigkeit, die nur noch die Bibel gelten lässt und von ihr direkte Anweisungen für gegenwärtiges Handeln empfängt. Es ging ihr vielmehr um ein befreiend-kritisches Prinzip, damit aus Geschichte als einem Ballast an Traditionen eine befreiende Überlieferung von Geschichte wird, die zu einer Wahrnehmung der Geschichte des Einwanderns Jesu Christi in diese Welt hinein führt. Und wenn die Reformation der Berufung auf die Schrift noch die Berufung auf «Christus allein» hinzufügte, so hieß das, die Kirche aus menschlicher Macht zu befreien und sie jenem Herrn wieder zu übereignen, der sie durch die Zeiten hindurchführt: «Wir sind es doch nicht, die da die Kirche erhalten könnten. Unsere Vorfahren sind es auch nicht gewesen. Unsere Nachkommen werden's auch nicht sein; sondern der ist's gewesen, ist's noch und wird's sein, der da sagt: Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende»⁶⁶. In diesem Sinn gilt es, die Berufung auf die Heilige Schrift und auf Christus in das ökumenische Gespräch einzubringen. Dann bleibt sowohl die östliche Kirche davor bewahrt, mit der Berufung auf die Taufe Russlands klerikal umzugehen, wie auch die westliche Kirche vor falschen Machtansprüchen bewahrt bleibt, um stattdessen der Geschichte dessen Tor und Tür zu öffnen, der gekommen ist, die Müden und Beladenen aufatmen zu lassen und die Zerrissenen zu heilen und die Gedemütigten aufzurichten.

3.3.2 Erglauben von Kirche

These: Gegenüber allen Bestrebungen, die Kirche im Sichtbaren fassbar zu machen, kommt es auf eine Spiritualität an, die das «Erglauben» im Umgang mit der Kirche einübt.

⁶⁶ Martin Luther, Wider die Antinomer (1539), WA 50, 476, 31-35.

In seiner zweiten Vorrede zum Buch der Offenbarung(1530) schreibt Martin Luther:

„Es ist dies Stücke (<ich glaube eine heilige christliche Kirche>) ebenso wohl ein Artikel des Glaubens wie die andern. Darum kann sie keine Vernunft, wenn sie gleich alle Brillen aufsetzt, erkennen. Der Teufel kann sie wohl zudecken mit Ärgernissen und Rotten, dass du dich müsstest dran ärgern, so kann sie Gott auch mit Gebrechen und allerlei Mangel verbergen, dass du musst drüber zum Narren werden und ein falsch Urteil über sie fassen. Sie will nicht ersehen, sondern erglaubt sein. Glaube aber ist von dem, dass man nichts siehet Hebr 11. Und sie singet mit ihrem Herrn auch das Lied: <Selig ist, der sich nicht ärgert an mir>. Es ist ein Christ auch wohl sich selbst verborgen, dass er seine Heiligkeit und Tugend nicht siehet, sondern eitel Untugend und Unheiligkeit ziehet er an sich. Und du grober Klügling, wolltest die Christenheit mit deiner blinden Vernunft und unsaubern Augen sehen? Summa, unsre Heiligkeit ist im Himmel, da Christus ist, und nicht in der Welt, vor den Augen, wie ein Kram auf dem Markt.“⁶⁷

„Kirche will nicht ersehen, sondern erglaubt sein.“ „Es ist ein Christ auch wohl sich selbst verborgen.“ Beide Sätze laufen auf das gleiche hinaus: Weder die heilige, christliche Kirche noch mein Christsein lassen sich versichtbaren und im Sichtbaren fassbar machen, sondern wollen „erglaubt“ sein. Diese eigentümliche Wortschöpfung Luthers soll zum Ausdruck bringen, dass es beim Glauben nicht nur um ein „Fürwahrhalten“ geht. Glaube ist vielmehr ein schöpferischer Akt. Wie sich beim Erfahren mir etwas erschließt, so hat auch der Glaube als «Erglauben» einen erschließenden, eröffnenden, erkennenden, wirklichkeitsstiftenden Charakter. Diesem Glauben erschließt sich mein Christsein erst in seiner ganzen Tiefe. Diesem Glauben erschließt sich auch die heilige christliche Kirche in ihrer ganzen Weite, während meine Augen, meine Vernunft, meine Berechnung immer nur Bruchteile der Kirche, immer nur Bruchstücke meines Christseins zu sehen bekommen. Diese Bruchstücke können sogar das direkte Gegenteil dessen sein, was eigentlich die Heiligkeit meines Christseins oder die wahre Christlichkeit der Kirche ausmacht.

Wo die Kirche sichtbar wird

Waren also Kirche und Christsein ins rein Geistige verlegt? Gibt es nicht auch eine sichtbare Seite der Kirche, wie auch eine erkennbare Seite meines Christseins? Luther hat das keineswegs verneint. Er konzentrierte nur die sichtbare Seite der Kirche ausschließlich auf die Zeichen, die Christus dem Glauben zur Vergewisserung gegeben hat, während er die künstlichen, von Menschen aufgerichteten Zeichen, sofern sie zur Vergewisserung des Glaubens dienen sollten, ablehnte: „Die Zeichen, an denen man äußerlich merken kann, wo diese Kirche in der Welt ist, sind die Taufe, das Sakrament des Altars und das Evangelium, nicht aber Rom, dieser oder jener Ort. Denn wo Taufe und Evangelium sind, da soll niemand zweifeln, dass da auch Heilige sind, und sollten es gleich lauter Kinder in der Wiege sein.“⁶⁸

⁶⁷ Martin Luther, Vorreden zur Heiligen Schrift, Münchner Ausgabe 6, 1938, 132.

⁶⁸ Martin Luther, Vom Papsttum zu Rom, 1520, Insel-ausgabe III, 31f.

Warum kommt es in der Kirche darauf an, sich an dieses reformatorische Verständnis von Kirche und Christsein zu erinnern? Es könnte dazu helfen, Bestrebungen zu überwinden, die Kirche im Sichtbaren fassbar zu machen und das Christsein ausweisbar, vorzeigbar zu machen. Immer wieder gibt es solche Bestrebungen, die eine Verdinglichung der Kirche zur Folge haben und sich wie Mühlsteine den Menschen auf die Seele legen.

Sicherlich hat die Kirche ebenso wie mein Christsein eine sichtbare Seite. Deshalb freut sich unser Auge auch so, wenn es eine schöne alte Kirche sieht. Manche Menschen fassen auch Mut, wenn sie durch das Verhalten oder durch das hilfreiche Wort eines anderen Menschen wieder zum Glauben finden können. Um Kirche leiten zu können, muss es Planung und Berechnung geben. Und wenn Kollekten eingesammelt werden, müssen diese so sorgfältig wie nur möglich abgezählt, eingetragen und weitergeleitet werden. Die Frage ist nur, inwieweit diese und viele andere Bestrebungen, bewusst oder unbewusst, dazu führen, die Kirche im Sichtbaren fassbar zu machen und die Zukunft der Kirche in den Griff zu nehmen.

Der Fluch der Zahl

Um es an einem kleinen, ziemlich harmlosen Beispiel deutlich zu machen: In der Sakristei der Kirche, in der ich gemeinsam mit zwei Kollegen Pfarrer war, lag immer das Kollektenbuch aus, in dem die Kollekten- und Besucherzahlen der vergangenen Sonntage aufgeführt werden. Eines Tages ertappte ich mich dabei, wie ich die Zahlen bei den Gottesdiensten meiner Kollegen durchging und die Zahlen aus meinen Gottesdiensten damit verglich. Und bald hatten mich die Zahlen entweder zu Neid oder zu Überheblichkeit verführt. Ich griff mir an den Kopf und hielt mir Luthers Frage vor: „Und du grober Klügling, wolltest die Christenheit mit deiner blinden Vernunft und deinen unsauberen Augen sehen!?“

Worin besteht der Fluch des Abzählen- und Berechnenwollens? In 2.Sam 24 ist davon in geradezu klassischer Weise die Rede: „Aber der Zorn des Herrn entbrannte abermals gegen Israel, und er reizte David gegen das Volk und sprach: Geh hin, zähle Israel und Juda!“ (2.Sam 24,1). Joab, der Feldherr, will seinen König von diesem Plan noch abbringen, weil er spürt, dass auf diese Weise nur Unheil über Israel kommen kann: «Warum verlangt es meinen Herrn, den König, solches zu tun?» David aber kann nicht mehr zurück, denn er ist ein von Gottes Zorn Aufgestachelter. So nimmt denn das Unheil seinen Lauf: Joab und seine Mannen müssen 9 Monate und 20 Tage das ganze Land durchziehen, um das Volk abzuzählen. Und als er David die Zahlen bringt, nämlich 800'000 streitbare Männer in Israel und 500'000 in Juda, heißt es: „Aber das Gewissen schlug David, nachdem das Volk gezählt war.“ Und David sprach zu dem Herrn: „Ich habe schwer gesündigt, dass ich das getan habe, und nun, Herr, nimm weg die Schuld deines Knechtes, denn ich habe sehr töricht getan.“ Menschlich gesehen hätte David stolz sein können über die Zahlen, die ihm da gemeldet werden. Aber „das Herz“ d.h. sogleich sein Gewissen schlägt ihm, als er die Zahlen vor Gott bedenkt, weil ihm aufgeht, dass er sich angemaßt hat, über Gottes heiliges Volk zu verfügen. Das ist eben

der Fluch des Sehens, dass es auf ein Vergleichen und Verfügen hinausläuft und in Gottes Werk eingreift. Deshalb heißt es dann auch im weiteren Verlauf der Geschichte: „Da ließ der Herr eine Pest über Israel kommen von morgen an bis zur bestimmten Zeit, so dass von dem Volk starben, von Dan bis Beerscheba 70'000 Mann“ (24,15). Und schon ist das ganze Zahlenwerk wieder durcheinander. Noch mehr Unheil kann David von seinem Volk nur dadurch abwenden, dass er es auf sich und seine Familie herabfleht und schließlich dem Herrn einen Altar baut, auf dem er Brand- und Dankopfer darbringt, um Gott wieder gnädig zu stimmen und Gottes Herrschaft anzuerkennen, der sein heiliges Volk allein kennt und es nicht von Menschen versichtbar haben will.

Ich kenne keine Geschichte der Bibel, die den Fluch der Zahl so drastisch zur Anschauung bringt wie diese. Es ist eine Geschichte, die auch dem wandernden Gottesvolk der Christenheit zur Lehre werden kann, die Kirche auf keinen Fall im Sichtbaren fassbar zu machen, wenn nicht, in welcher Gestalt auch immer, eine Pest über sie hereinbrechen soll. Manchmal denke ich tatsächlich, dass die empirischen Erhebungen der vergangenen Jahrzehnte und ihre völlig gegensätzliche Auswertung eine Pest zur Folge hatten, nämlich die Pest des gegenseitigen Aufrechnens, des Vergleichens und der permanenten Selbstbeschäftigung der Kirche mit ihren Zahlen.

Ganz anders dagegen die Kirche des Ostens: Da spielt es keine Rolle, ob hundert oder nur einer, vielleicht auch gar keiner, diesen Gottesdienst heute mitfeiern. Auf jeden Fall feiern ja Vater, Sohn und Heiliger Geist mit, und auch die Cherubim und die Seraphim. Dann ist die Kirche fast schon voll. Es wird weitergefeiert, «von Ewigkeit zu Ewigkeit». Zahlen spielen da keine entscheidende Rolle. Selbst Taufen werden nirgendwo aktenkundig gemacht. Gott weiß es, und das reicht! Das nenne ich ein „Erglauben von Kirche“, und das ist das genaue Gegenteil davon, die Kirche im Sichtbaren fassbar machen zu wollen.

Ganz anders auch jener katholische Priester, der in seiner ziemlich verlassenem Gemeinde von einem Bischof visitiert und danach gefragt wurde, warum er in das sonntägliche Zählbuch so oft hineingeschrieben habe: n.n.a.? Antwort des Priesters: Das heißt „nemo nisi angeli“.

„Gemeinschaft“

Es gab und gibt freilich noch ganz andere Bestrebungen zur Versichtbarung der Kirche, und zwar mit Hilfe des Zauberwortes «Gemeinschaft», das sich wie ein moralischer Druck auf eine Gemeinde legen kann, so dass sie zu fragen anfängt: «Sind wir wirklich schon gemeinschaftlich genug?» Wer wollte diese Frage jemals schlankweg bejahen? Unter Menschen gab und gibt es immer wieder Abstände, Trennungen, Reibungen, Lücken und Distanzen. Aber gerade in solche Lücken bricht der sich als Engel der Gemeinschaft tarnende Satan zu gern ein, um eine Gemeinde zu verführen, sich noch gemeinschaftlicher zu gebärden und die seelischen Temperaturen noch mehr zu steigern, was dann unweigerlich zur Folge hat, dass es in der Gemeinde Trennungen geben muss.

Um es ein wenig drastisch zu veranschaulichen: Dem einen reicht es bereits, neben dem anderen, der ihm ohnehin schwer erträglich ist, auf einer

Kirchenbank zu sitzen; ein anderer fordert, beim Abendmahl und bei anderen Gelegenheiten sich gegenseitig die Hände zu geben, was distanzierte Menschen bereits dazu bringt, nicht mehr zum Abendmahl zu gehen; eine dritte plädiert für die herzliche Umarmung aller Christen, was die Händchen-halte-Leute wiederum zum Schwitzen bringt. Schließlich fordert einer die Wiedereinführung des urchristlichen Kusses, aber das bringt die Gemeinschaft endgültig zum Platzen. Natürlich habe ich persifliert, weil ich auf das Problem der Selbst-Versektung der Kirche und der Insider-Gemeinschaft aufmerksam machen möchte, die es in vielen Kirchengemeinden gibt, und die es, ohne es selbst zu merken oder zu wollen, außenstehenden, distanzierten Christen sehr schwer macht, einen Zugang zur Kirche zu finden.

Die Gemeinde – offenes Gewebe oder Gemeinschaftsknäuel?

Soll es denn so zugehen, dass eine Kirchengemeinde sich nach außen wie ein ganz offenes Gewebe darstellt, in das die Verschiedenen auf die verschiedenste Weise locker oder enger verknüpft sind? Die einen durch den Gottesdienst, die anderen durch Beerdigung, Taufe oder Trauung; die dritten durch Hausbesuche; andere wieder durch kirchliche Einrichtungen wie Kindergarten, Beratungsstelle, Diakonie; und viele sogar nur durch die Glocken, die alle rufen und einladen? Kann dieses locker verknüpfte Gewebe tatsächlich den Namen «Gemeinde» verdienen? Für diejenigen, die auf Versichtbarung und möglichst enge Gemeinschaft von Kirche aus sind, wird das niemals ausreichen. Sie werden vielmehr versuchen, die enger mit der Gemeinde Verknüpften noch enger zusammen zu ziehen und gleichsam ein kirchliches Gemeinschaftsknäuel zu bilden, in das dann die anderen auch noch hineinverwickelt werden sollen. Der Preis ist freilich, dass die Menschen auf diese Weise von den anderen Fäden abgetrennt werden, mit denen sie in Nachbarschaft, Vereinen oder Partei auch noch verknüpft sind. Was am Ende herauskommt, sind einige Menschen, die einzig und allein auf ihre Kirchengemeinde fixiert sind, sonst aber isoliert, also genau das, was von vielen Sekten sattem bekannt ist, die neben ihrer Arbeit nur noch Zeit für ihre Gemeinde haben, sonst aber in so etwas wie «Welt» (und d.h. Nachbarschaft, Verein oder Partei usw.) nicht mehr vorkommen. Das ist der Preis einer konsequenten Versichtbarung der Kirche auf sogenannte «lebendige, gemeinschaftliche, überschaubare Gemeinden».

Leib Christi

Wer jedoch mit Bedacht auf solche künstlichen, krampfhaften Versichtbarungen von Kirche verzichtet, dem mag das Bild von der Gemeinde als einem lockeren Gewebe der verschiedensten Fäden ausreichen. Wenn dieses Bild nicht zur Gleichgültigkeit führen soll, dann muss das noch hinzukommen, was ich mit Luther das «Erglauben von Kirche» nenne. Wie so ein Erglauben von Kirche aussehen kann, möchte ich an dem Umgang des Apostel Paulus mit der Gemeinde von Korinth verdeutlichen. Wenn Paulus dieser Gemeinde zuspricht: „Ihr seid der Leib Christi, und jeder von euch ein Glied an diesem Leibe!“ (1 Kor 12,27), so glaube ich nicht, dass die in sich so zerrissene Gemeinde von Korinth ihr Sein als Leib Christi jemals zu sehen bekam, es sei denn dort, wo es ihr zugesprochen und in, mit und unter Brot und Wein zu schmecken gegeben wurde. Die Gemeinde konnte ihr Zerrissensein aushalten und als Gemeinde leben, weil sie sich im Rahmen

jenes Zuspruchs beieinander wusste: «Ihr seid der Leib Christi und jeder von euch ein Glied an diesem Leib». Dieses Bild, das Paulus der Gemeinde zuspricht, setzt die Gemeinde gleichsam wieder ins Bild, so dass sie in all ihrer Zerrissenheit dennoch zusammenbleiben kann. Eben deshalb gibt es so viele Bilder von der Gemeinde im Neuen Testament ("ihr seid das Salz der Erde; ihr seid das Licht der Welt; ihr seid ein Hausbau; ihr seid ein Ackerfeld; ihr seid der Brief, der vor allen gelesen werden kann; ihr seid das königliche Priestertum" usw.) weil diese Bilder die Gemeinde ins Bild setzen und dazu befähigen wollen, Kirche zu erglauben im Blick auf den einen, der allein die Kirche mit seinem Leib, mit seinem Geist, mit seiner Liebe bauen und zusammenhalten kann. Kirche erglauben – das kann dann eben auch heißen, sie gegen einen sichtbaren Augenschein und gegen eine sichtbare Verdinglichung zu erglauben, sie gegen einen schwierigen Pfarrer, gegen einen angepassten Bischof oder gegen eine sich allzu modisch gebende Theologie zu erglauben.

Ganzsein in der Zerrissenheit

Mit dem Christsein jedes einzelnen ist es ganz ähnlich wie mit dem Verborgensein einer ganzen Gemeinde: «Es ist ein Christ auch wohl sich selbst verborgen, dass er seine Heiligkeit und Tugend nicht siehet, sondern eitel Untugend und Unheiligkeit siehet er an sich.» Was Luther meint, kennt gerade der am besten, der seinen Glauben so redlich und so wahrhaftig wie nur möglich zu leben versucht. Dennoch muss er ständig erleben, dass er Kompromisse, oft sogar faule Kompromisse in seinem Leben eingehen muss, ja, dass er Dinge bewirkt, die er eigentlich gar nicht wollte. Kurz, er muss immer wieder die Erfahrung machen, die Paulus in Röm 7,19 so beschreibt: «Das Gute, das ich will, tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, bewirke ich». Diese Erfahrung werde ich weder mit meiner Taufe noch mit meiner Bekehrung oder sonst etwas los. Im Christsein zu wachsen heißt gerade, die Erfahrung der Sünde um so intensiver zu machen und sich deshalb um so mehr an das zu halten, was Paulus in Röm 7,25 hinzufügt: „Gott sei Dank für unseren Herrn Jesus Christus!“. Das meint ja auch: Gott sei Dank, dass ich in meiner Zerrissenheit auf ihn und sein Kreuz schauen darf und nicht in mich hinein schauen muss. Gott sei Dank, dass ich nun jenen Versprechungen einer Ganzheitlichkeit in mir nicht mehr glauben muss, sondern mir in seiner Nähe meine Zerrissenheit leisten kann, denn er ist ja der Heiland und d.h. der Ganzmacher meiner Zerrissenheit, und das jeden Tag aufs neue. Schau ich auf ihn und halte ich mich an seine Nähe, so kann ich mein Christsein erglauben, das mir doch bei all meiner Untugend und Unheiligkeit sonst verborgen ist. Ich darf es sogar gegen den Augenschein meiner Erfahrung erglauben, weil ich mich an meine Taufe halte, in der ich geheiligt wurde über all mein Verstehen und Begreifen hinaus.

Was ist überhaupt christliche Gemeinschaft, wenn ein Christ vor sich selbst verborgen ist, und wenn der sichtbare Normalzustand einer Kirchengemeinde selten die Harmonie, öfter der Streit und sehr oft die zerstreute Gleichgültigkeit ist? Zunächst will ich betonen: Gemeinschaft an sich ist überhaupt kein christlicher Wert. Es gibt viele Arten von Gemeinschaft im Verein, im Kegelklub, in der Partei und an vielen anderen Stellen. Solche Gemeinschaft

kann zuweilen enger und herzlicher sein als so manche christliche Gemeinschaft. Erst die Frage, worin Christen eigentlich Gemeinschaft haben, bringt uns auf das Eigentümliche der christlichen Gemeinschaft. Wer einmal die Erfahrung der Sünde gemacht hat, der weiß auch, wie tief ein Sünder vom andern getrennt ist, und wie wenig wir Menschen wirklich in der Tiefe voneinander wissen. Um so mehr ist es dann ein Wunder, wenn es dennoch so etwas wie Gemeinschaft von Sündern geben darf.

Gemeinschaft der Heiligen

Zu diesem Wunder bekennt sich die christliche Gemeinde mit den Satz: «Ich glaube die Gemeinschaft der Heiligen». Dass die Gemeinschaft der Heiligen immer nur eine geglaubte ist, will sehr wörtlich und sehr genau genommen werden, denn das hängt mit dem Verborgensein des Christseins ebenso wie mit dem Erglauben der Kirche aufs engste zusammen. Die Gemeinschaft der Heiligen beginnt nicht erst damit, dass Menschen sich miteinander verabreden oder zusammentreten. Sie hat immer schon in der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist begonnen und ihre Fortsetzung in der Gemeinschaft der Himmlischen gefunden. Wer immer sich im Glauben zur Gemeinschaft der Heiligen bekennt, der stimmt in eine schon längst vor ihm begonnene Gemeinschaft ein.

Bekomme ich von dieser Gemeinschaft auch etwas zu sehen? Kann ich sie erleben? Sicherlich, der Glaube macht zuweilen auch Erlebnisse. Sicherlich, von der Gemeinschaft der Heiligen blitzt zuweilen hier oder da auch einmal etwas auf. Aber solche Erlebnisse machen nicht den Glauben. Der Glaube, der sich zur Gemeinschaft der Heiligen bekennt, ist umfassender, weil er um die kosmische Weite der Gemeinschaft der Heiligen weiß und auch darum, dass sich in irgend einer Nachbarschaft oder sonst an einer profanen Stelle, vielleicht in einem Lehrerzimmer oder sonst wo, solche Gemeinschaft der Heiligen ebenso wie in einer Kirche ereignen kann. Gemeinschaft der Heiligen lässt sich nicht auf den Kirchturmhorizont einer Kirchengemeinde eingrenzen, so sehr doch auch in einer Kirchengemeinde sich Gemeinschaft der Heiligen ereignen kann.

Wie unendlich weit die Gemeinschaft der Heiligen ist, wird an dem wohl ältesten christlichen Text deutlich, in dem von der «Gemeinschaft der Heiligen» die Rede ist, und zwar im Taufunterricht des Bischofs Niceta von Remesiana um 400 n.Chr. Was Kirche ist, erklärt der Bischof den Taufbewerbern so:

„Was ist die Kirche anderes als die Versammlung aller Heiligen - sanctorum omnium congregatio? Denn vom Beginn der Welt sind die Patriarchen Abraham und Isaak und Jakob wie die Propheten und Apostel und Märtyrer und die übrigen Gerechten, die waren und die sind und die sein werden, die eine Kirche. Weil sie durch den einen Glauben und Wandel geheiligt sind, mit einem Geist gezeichnet, sind sie zu einem Leib gemacht. Dass das Haupt dieses Leibes Christus ist, wird überliefert und steht geschrieben. Ich sage mehr dazu: Auch die Engel, auch die Kräfte und himmlischen Mächte sind in dieser einen Kirche zusammengeschlossen. Der Apostel hat uns gelehrt, das <in Christus alle versöhnt sind, nicht allein, die auf Erden sind, sondern auch die

im Himmel» (Kol 1,20). Du glaubst also, dass du in dieser Kirche die Anteilhabe am Heiligen (oder an den Heiligen) - communionem sanctorum - erlangen wirst. Wisse also, dass es diese eine katholische Kirche ist, die auf dem ganzen Erdball gestiftet ist, deren Gemeinschaft - communionem - du fest zu bewahren hast.“⁶⁹

Anteil am Heiligen

Woher nehme ich den Glauben an eine so verstandene «Gemeinschaft der Heiligen»? Anders gefragt: Wo erschließt sich mir der Glaube, der mehr als nur ein Fürwahrhalten sein soll, wenn er zum Erglauben der Kirche als einer Gemeinschaft der Heiligen in jener kosmischen Weite führen soll, wie Niceta sie ausführt? Es gilt zu sehen, dass in dem zitierten Text die Gemeinschaft der Heiligen auf eine noch ursprünglichere Gemeinschaft zurückgeführt wird, die auch dem Glauben zur Quelle und zur Nahrung wird. Es ist die Gemeinschaft am Heiligen, genauer, die Anteilhabe an den heiligen Dingen des Evangeliums, dem Wort, der Taufe und dem Herrenmahl. Nicetas Satz: «Du glaubst also, dass du in dieser Kirche die Anteilhabe am Heiligen erlangen wirst», könnte man der Sache nach auch so übersetzen: Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen lernst du zu erglauben, indem du Anteil am Heiligen bekommst. Das ist der eigentliche Ursprung und die Quelle für das Erglauben von Kirche, dass das Heilige in der Gestalt des Evangeliums und der Sakramente geheiligte Menschen schafft. Was daraus dann für unser Christsein und unser Sein als Gemeinde folgt, wird im Sichtbaren immer nur höchst gebrochen und höchst zweideutig zum Ausdruck kommen, sind es doch Sünder, die da geheiligt werden und immer noch zugleich Sünder bleiben. Aus dieser gebrochenen Gleichzeitigkeit von Heilig- und Sündersein werden wir in diesem Leben nie herauskommen. Deshalb wird auch die Gemeinschaft, die wir sichtbar darstellen können, stets nur eine höchst gebrochene Gemeinschaft sein. Um so mehr kommt es aber darauf an, das Heilige in der Gestalt von Evangelium und Sakrament immer wieder neu zu empfangen und so geheiligt zu werden, die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen zu erglauben.

Auf der Allmende

So bin ich nun bei einem Begriff von Gemeinde angelangt, der schon sprachlich der ursprüngliche Begriff von Gemeinde ist: das Gemeine, was allen gemeinsam gehört und doch von allen, die es gemeinsam gebrauchen, noch einmal zu unterscheiden ist. Eben dieses Gemeine macht die Gemeinde zur Gemeinde. Im Alemannischen spricht man von der «Allmende», und meint diejenige Wiese, die allen gemeinsam gehört und auf die alle ihre Rindviecher treiben dürfen. Das ist der ursprüngliche Begriff von Gemeinde. Und was ist die «Allmende» der christlichen Gemeinde? Es ist das Heilige, das Christus in Gestalt seines Evangeliums und in Gestalt der von ihm eingesetzten Sakramente, der Taufe und des Abendmahls, in diese Welt gebracht hat mit der Verheissung: «Ich bin bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende.»

Wenn aber das Heilige durch falsche Versichtbarungen von Kirche verstellt ist und wenn ein Insider-Kreis, vielleicht ohne es zu wissen oder zu wollen, das

⁶⁹ G. Kretschmar, Gemeinschaft der Heiligen im Neuen Testament und in der Frühen Kirche, Una Sancta 43, 1988, 266-276, ebd. 266.

Heilige für sich beschlagnahmt hat, so gilt, was der rumänische Schriftsteller Ionesco wie ein Vermächtnis seines ganzen Lebens hinterlassen hat: „Man muss das Heilige wieder finden, das das wahrhaft Reale ist.“

4. Liturgik

Zum Begriff

Von je her haben Menschen versucht, ihrer Beziehung zu Gott als dem Geheimnis der Welt Ausdruck zu geben und ihre Beziehung zu dem Faszinosum und Numinosum „Gott“ zu gestalten. Dafür gab und gibt es bis heute verschiedene Namen wie Gottesdienst, Kult, Liturgie, Messe, Eucharistie, Service, Versammlung usw. Diese Namen sind nicht einfach austauschbar, weil sie Ausdruck für eine je verschiedene Art sind, die Beziehung zu Gott als Geheimnis der Welt zu verstehen und zu ordnen. Dabei haben Rituale eine wichtige Funktion, die Emotionen des Einzelnen und der Gruppe im Verhältnis zur Gottheit zu kanalisieren, eine Kontinuität in der Beziehung zu stabilisieren, die Integration des Einzelnen in die Gruppe zu erleichtern und der Gruppe durch das Ritual eine Identität zu verschaffen.

4.1 Stationen der Geschichte⁷⁰

4.1.1 Frühe Formen des Gottesdienstes

Frühe Formen des Gottesdienstes im AT sind bereits zu erkennen, wenn es von Kain und Abel in Gen 4,3f heißt, dass sie „dem Herrn Opfer brachten von den Früchten des Feldes und von den Erstlingen der Herde“. Als Noah nach der Sintflut die Arche verließ, baute er dem Herrn einen Altar... und opferte Brandopfer auf dem Altar und der Herr roch den lieblichen Geruch“ (Gen 8,20f). So will auch Abraham seinen Sohn Isaak im Land Morija Gott opfern (Gen 22), aber das Menschenopfer wird mit Hilfe göttlicher Einwirkung durch ein Tieropfer ersetzt. Für Jakob wird Beth-El zu einer heiligen Stätte der Gottesverehrung, nachdem ihm Gott im Traum erschienen ist (Gen 28). So könnten nun immer weitere Beispiele aus der Väter- und Exodus-Geschichte deutlich machen, wie sich frühe Formen des Gottesdienstes im AT herausgebildet haben, bei denen sich drei Bestandteile herauskristallisieren, die einen Gottesdienst zum wiederholbaren Gottesdienst machen: 1. die Zeit des Heiligen; 2. der Ort des Heiligen und 3. der Mittler des Heiligen.⁷¹

Freilich erhebt sich alsbald auch bei Amos und anderen Propheten die kritische Stimme gegenüber der Gefahr des Kultus, die Gottesverehrung so ausschließlich zu praktizieren, dass darüber die soziale Not vergessen wird und überdies der Wahn

⁷⁰ Vgl. W. Nagel, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 1970.

entsteht, als könne sich der Mensch mit Hilfe des Kultes Gott gefügig machen (Am 5,21f u.a.). Diese Kultkritik richtet sich gegen einen dem Gottesdienst stets drohenden Missbrauch, nicht aber gegen Sinn und Notwendigkeit des Gottesdienstes überhaupt.

4.1.2 Der Jerusalemer Tempelgottesdienst

Mit dem Tempelbau in Jerusalem und der Einrichtung eines festlichen Gottesdienstes in diesem Tempel schafft Salomo für die Gottesverehrung in Israel ein Zentrum, das sowohl Jerusalem wie dem Königtum Salomos Macht verschafft (vgl. 1 Kön 5-8 bzw. 2 Chr 3-7). Einmal im Jahr waren alle Bewohner Israels verpflichtet, zum Passahfest hinauf nach Jerusalem zu wallfahrten und dabei im Tempel zu opfern und anzubeten. So zeigen es nicht nur viele Berichte im AT, sondern auch im NT (vgl. z.B. die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel: „Und seine Eltern gingen alle Jahre nach Jerusalem zum Passahfest“ [Lk 2,41f]). Von den ersten Christen heißt es nach dem Bericht von Acta 2,46, dass sie „täglich einmütig beieinander im Tempel“ waren und also wie selbstverständlich den Tempelgottesdienst in Jerusalem besuchten. Erst mit der Zerstörung des Tempels wie überhaupt der Stadt Jerusalem durch die Römer im Jahr 70 n.Chr. entstand auch für die Christen eine neue gottesdienstliche Situation, in der sie an einer im Exil Israels nach 587 v.Chr. entstandene Form des Synagogalgottesdienstes anknüpften.

4.1.3 Der Synagogengottesdienst

Der Synagogengottesdienst ist in der Zeit von Israels Exil und der Zerstörung des Tempels 587 v.Chr. entstanden als eine Art Notgottesdienst, der dann mehr und mehr zur Regel in der Diaspora wurde als Lehr- und Betgottesdienst. Sein Verlauf: 1. Bekenntnis zum einen Gott (das sog. Schema: Dtn 4,6-9); 2. Gebet in der Form eines großen Bittgebets; 3. Lesung der Thora; 4. Lesung der „Propheten“ (die übrigen Bücher des AT ohne die Lehrbücher); 5. Predigt bzw. Auslegung; 6. Segen (Num 6,24-26). Höhepunkt dieses Gottesdienstes ist die Lesung der Thora, die in der Regel vom Synagogenvorsteher oder dem Kantor vorgenommen wird, während die Propheten (Haftarah) von jedem jüdischen Mann nach entsprechender Vorbereitung und Verständigung mit dem Synagogenvorsteher vorgenommen werden kann. Lk 4,16f schildert, wie Jesus in der Synagoge von Nazareth aus Jes 61,1-2 vorliest und

⁷¹ Vgl. C.Westermann, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Göttingen 1978,164ff.

dann eine kurze Auslegung gibt, die alle Hörer verwundert: „Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euern Ohren“ (4,21). – Paulus suchte auf seinen Missionsreisen in der Regel zuerst die Synagogengottesdienste auf (vgl. z.B. Acta 13,13f). Erhielt er vom Synagogenvorsteher nach Lesung der Thora und der Propheten die Gelegenheit zur Predigt, so gab er ein aus der Schriftauslegung des AT entwickeltes Zeugnis von Christus ab, das die Geister alsbald in Anhänger und Feinde schied.

4.1.4 Der urchristliche Gottesdienst

Der urchristliche Gottesdienst fand „hin und her in den Häusern“ statt, wie es Apg 2,42-47 idealtypisch schildert. Die Bestandteile dieser Hausgottesdienste waren 1. „Lehre der Apostel“ (Lesung der Briefe von Paulus u.a. und alsbald auch der Evangelien); 2. „Gemeinschaft“ (es geht um Gütergemeinschaft und Teilen der Habe); 3. „Brotbrechen“ (d.h. Fortsetzung der Tischgemeinschaft Jesu und Brechen des Leibes Christi, wozu auch der Wein, falls vorhanden, gehört haben dürfte; 4. „Gebet“ (d.h. Dank- und Bittgebete usw.). Besonders interessant an dieser lukanischen Aufzählung der liturgischen Elemente ist die enge Zusammengehörigkeit von Gütergemeinschaft und Tischgemeinschaft bzw. Diakonie und Abendmahl. Wie tief die Diakonie im Abendmahl verwurzelt ist, wird aus dem Bericht des Justin (150 n.Chr.) noch deutlicher:

„Wenn wir mit dem Gebet zu Ende sind, werden Brot, Wein und Wasser herbeigeholt, der Vorsteher spricht Gebete und Danksagungen mit aller Kraft und das Volk stimmt ein, indem es das Amen sagt. Darauf findet die Ausspendung statt, jeder erhält seinen Teil von dem konsekrierten; den Abwesenden aber wird er durch die Diakone gebracht. Wer aber die Mittel und guten Willen hatte, gibt nach seinem Ermessen, was er will, und das, was dann zusammenkommt, wird bei dem Vorsteher hinterlegt; dieser kommt damit Witwen und Waisen zu Hilfe, solchen, die wegen Krankheit oder auch sonst einem Grunde bedürftig sind, den Gefangenen und Fremdlingen, die in der Gemeinde anwesend sind, kurz, er ist allen, die in der Stadt sind, ein Fürsorger“⁷².

In diesem Bericht zeigt sich, wie sich im urchristlichen Gottesdienst bereits fest geordnete Dienste des Vorstehers und der Diakone herausgebildet haben, und wie von dem akklamierenden „Volk“ die Rede ist. Es hat sich offenbar ein festes Ritual herausgebildet, das wohl kaum mehr in kleinen Häusern, sondern schon in größeren Versammlungsräumen gefeiert wird. Immer klarer kommt es zu einer Zweiteilung des

⁷² H.Krimm (Hg.), Quellen zur Geschichte der Diakonie, Stuttgart 1960, Bd.1, 45f.

Gottesdienstes in Wortteil und Mahlteil, wobei die Taufbewerber (Katechumenen) nach dem Wortteil den Gottesdienst zu verlassen haben, weil erst die Taufe Zugang zu der immer reicher ausgeschmückten Mahlfeier gewährt. Wie reichhaltig etwa das die Mahlfeier eröffnende "eucharistische Gebet" wird, macht die Kirchenordnung des Hippolyt von Rom bereits im 3. Jh. n.Chr. deutlich: Nach einem Vorspruch („Präfation“: Der Herr sei mit euch – die Herzen in die Höhe – lasset uns Dank sagen) folgen Dankgebet und Einsetzungsworte, eine Erinnerung an die Heilstat Christi („Anamnese“), eine Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Opfertgaben („Epiklese“) und ein hymnischer Lobpreis („Doxologie“). Dabei ist die gottesdienstliche Sprache fast durchweg, selbst in Rom, griechisch! Aber auch der Wortteil wird mit immer mehr Gebeten zur Eröffnung des Gottesdienstes ausgeschmückt und auch die Predigt wird reicher, wie z.B. bei Origenes (200-254), der mit der Homilie eine von Vers zu Vers fortlaufende Texterklärung als neuen Predigttypus schuf.

4.1.5 Der Gottesdienst der Staatskirche

Als Kaiser Konstantin 313 das Christentum zur „religio licita“ erklärte und Kaiser Theodosius 381 gar zur Staatsreligion erhob, so dass jeder Staatsbürger zwangsläufig Glied der Kirche werden musste, hatte das natürlich auch Auswirkungen auf die Gestalt des Gottesdienstes. Für die in den Gottesdienst strömenden Massen mussten große Basiliken gebaut werden. Der Bischof und der Priester als Repräsentanten der Einheit traten dem Kirchenvolk mit Priestergewand gegenüber und leiteten die Liturgie als einen öffentlichen Dienst für das Volk. Rudimente des alten Kaiserkultes wie z.B. der Huldigungsruf an den Kaiser „Kyrie“ und „Gloria“ mussten in den christlichen Gottesdienst integriert werden, nunmehr als Huldigungsrufe an den in seinem Wort und seinem Mahl einziehenden Christus. Lokal ganz verschiedene Liturgien mussten nun möglichst vereinheitlicht werden, um dem Volk eine gemeinsame Identität in einem einheitlichen Ritual zu geben.

4.1.6 Die „göttliche Liturgie“ der Ostkirche

Im Osten des Kaiserreiches bildeten sich vier Liturgietypen heraus: die ägyptische, die syrische, die jerusalemische und die byzantinische Liturgie. Mit Hilfe der Macht des byzantinischen Kaisers setzte sich im Osten allmählich die byzantinische Liturgie durch, zumal ihr der gewaltige Prediger Johannes Chrysostomus (Goldmund) im 4.Jh. durch seine Predigten zu einer zusätzlichen Geltung verhalf. Nach ihm wurde auch die

in der Ostkirche bis heute gültige „göttliche Liturgie“ genannt: Chrysostomus-Liturgie. Nach der Logik des platonischen Urbild- und Abbildschemas symbolisiert die „göttliche Liturgie“ ein dramatisches Geschehen, welches die ganze Heilsgeschichte von der Welterschöpfung bis zur Himmelfahrt Christi, im Besonderen aber das Passionsgeschehen zum Inhalt hat. Grundlegende Voraussetzung ist dabei die eigentümliche Gestaltung des Kirchenraumes, in dem der Altar, für die Gemeinde unsichtbar, hinter der „Bilderwand“ im „Heiligtum“ steht. Die Ikonostase (Bilderwand) versinnbildlicht die Trennung von Himmel und Erde. Der irdische Gottesdienst ist Abbild des himmlischen Urbildes, des Gottesdienstes, der von den Cherubim und Seraphim vor dem Thron Gottes gefeiert wird (vgl. Offb 4 und 5). Der Priester ist Abbild des im Himmel thronenden Kosmokrators Christus, der Diakon ist Abbild und Sprecher der Gemeinde. Die göttliche Liturgie gliedert sich in 1. Katechumenenmesse (Wortteil), die mit einem großen Fürbittgebet beginnt und zu einem kleinen Einzug weiterführt, bei dem das Evangelienbuch vom Heiligtum ins Kirchenschiff und zurück getragen wird. Nach der doppelten Schriftlesung von Epistel und Evangelium werden sodann die Katechumenen mit einem Gebet und einem Ruf entlassen, was längst nur noch symbolisch gemeint ist. – Nun beginnt 2. die Gläubigenmesse, wobei nach dem Cherubshymnus der große Einzug beginnt, bei dem die Elemente zum Heiligtum durch den Kirchenraum und zurück getragen werden. Das ist der Beginn des Mahlteiles, zu dem das Credo (Nicänum), das eucharistische Gebet, das Gedächtnis der Toten, der Lobpreis der Gottesmutter, das Brotbrechen, die Kommunion, die Danksagung und der Segen gehören. Eine Predigt ist im Wortteil nach der doppelten Schriftlesung möglich. Der Gottesdienst beginnt mit einer Proskomidie (Vorbereitung), bei dem die priesterlichen Kleider angelegt und die Elemente zubereitet werden. Sinn dieses Gottesdienstes ist die Theosis (Vergottung) des Menschen, indem der Mensch an seine Ebenbildlichkeit im Verhältnis zu Gott erinnert und in seine abbildliche Göttlichkeit verwandelt wird.

Diese eintausendfünfhundert Jahre alte Liturgie strahlte von Byzanz aus nach Griechenland, Bulgarien, Serbien, Rumänien, Georgien, Russland usw. und gab der Ostkirche in den Auseinandersetzungen mit dem Islam Identität und Zusammenhalt, zumal die göttliche Liturgie als ein Stück Himmel auf Erden von den Gläubigen erlebt wird.

4.1.7 Die „römische Messe“ der Westkirche

Ähnlich wie im Osten standen sich auch im weströmischen Reich zunächst verschiedene gallikanische und römische Riten gegenüber, wobei beiden die lateinische Sprache als Kultsprache gemeinsam ist und die Bezeichnung „Missa“ für den Gottesdienst wahrscheinlich von dem Entlassungsruf am Ende des Gottesdienstes herkommt: „Ite, missa est“ („Geht, die Entlassung findet statt“). Gegenüber den gallikanischen Liturgien setzte sich mit Hilfe der Macht des Papstes allmählich die römische Liturgie durch: dem Wortgottesdienst mit den Lektionen von Epistel und Evangelium wurde ein Eröffnungsteil mit einem Introitus, einem Kyrie- und Gloriaruf und einem Kollektengebet vorgeschaltet. Der Mahlteil wurde von der Feier des Messopfers bestimmt, das dem Leib und dem Blut Christi in Gestalt von Brot und Wein als unblutige Wiederholung des Kreuzesopfers Gott dargebracht wird und eine sühnende Kraft haben soll. Es ist ein Werk, durch dessen bloßen Vollzug (ex opere operato) auf Gott eingewirkt werden soll. Nur der geweihte Priester kann es vollziehen. Dieser Opfergedanke fand im Canon Missae, einer Gruppe von Einzelgebeten zwischen Sanctus und Vaterunser, seine gottesdienstliche Form, die leise gebetet wird und die die Wandlung bewirkende Rezitation der Einsetzungsworte umrahmt. Die Anrufung des Heiligen Geistes in Gestalt einer Epiklese war hier nicht mehr nötig, da ja der Priester den bittenden Anspruch des Menschen um gnädige Annahme des Opfers gültig vollzieht. Unter dem Einfluss Kaiser Karls d.Gr. verkümmerte der Wortteil der römischen Messe noch mehr zur Vorbereitung auf den Mahlteil (Vormesse). Die Messe erfährt nun eine dramatisch-zeremonielle Ausgestaltung. Der Abstand zwischen dem Heiligen und den Gläubigen wurde immer größer. Der Altar rückte zurück an den Scheitelpunkt der Apsis. Das unnahbare Geheimnis der Gegenwart Christi sollte nur noch aus der Ferne vom Volk angebetet und geschaut werden. Nur der Priester darf dem Heiligtum nahe kommen. Bestimmte Gebete wurden leise gesprochen und damit den profanen Ohren der Gläubigen entzogen. Das Entscheidende ist das Tun des Priesters, während das Volk nur noch von Ferne in ehrfürchtiger Anbetung an einem mehr und mehr unverständlichem Geschehen teilnimmt. Nun fing das Volk an, sich während der Messe seiner privaten Andacht zu widmen, wie auch die Zahl der Privatmessen von Priestern für Verstorbene immer mehr zunimmt. Im 13. Jh. kam die Elevation, d.h. die Erhebung der Elemente von Brot und Wein und die Monstranz, d.h. die Präsentation der Elemente, noch hinzu. Die Predigt wurde aus der Messe mehr und mehr hinausgedrängt und allenfalls nach deren Beendigung gehalten oder vor Beginn. Der Gottesdienst wurde zu einer frommen Leistung und zum Werkzeug für das Heilsstreben des Menschen. Die Häufung der Messen hatte eine große Zahl theologisch ungelehrter Kleriker

(„Messpaffen“) im Gefolge. Das Volk zog sich in eine private Frömmigkeit zurück. Es verstummte häufig im Wechselgesang zwischen Schola und Priesterschaft und suchte seine eigenen Wege. Die reformatorische Kritik und eine durchgreifende Neuordnung des Gottesdienstes wurden nahezu zwangsläufig .

Das Konzil von Trient (1545-63) blockte aber diese reformatorischen Vorschläge ab und gab der römischen Messe erst recht ihre endgültige, päpstlich verordnete Gestalt in lateinischer Sprache, mit Vorbereitungsgebet, Vormesse und Opfermesse, die ihrerseits eine Opfervorbereitung, Wandlung, Kommunion und Entlassung vorsah. Eine durchgreifende und der Reformation entgegenkommende Neuordnung der römischen Messe als Eucharistiefeyer erfolgte erst im Zweiten Vatikanischen Konzil (1963-66) in der „Constitutio de sacra liturgia“. (siehe Punkt 1o)

4.1.8 Die reformatorische Erneuerung des Gottesdienstes im 16.Jahrhundert und ihre Weiterführung im 17.und 18.Jh.⁷³

Martin Luther wollte nicht einen neuen oder gar anderen Gottesdienst, sondern eine durchgreifende Erneuerung des überlieferten Gottesdienstes. Seine Hauptkritik richtete sich gegen die Lehre vom Messopfer, die aus der Gabe Gottes an den Menschen eine Gabe des Menschen an Gott macht. Er beanstandete, „dass man von Gottes Wort geschwiegen und allein gesungen und gelesen hat in der Kirche“, und dass dafür „viel unchristlicher Fabeln und Lügen nebenein gekommen sind“. Der Verkündigung des Wortes solle wieder der zentrale Platz im Gottesdienst eingeräumt werden. Predigt ist für Luther mehr als bloß eine Erinnerung oder Ausdeutung des sakramentalen Heilsgeschehens, sondern das Heilsgeschehen selbst. Das sacramentum audibile der Predigt und das sacramentum visibile der Mahlfeier sollten wieder die zwei Zentren des Gottesdienstes werden. In der Torgauer Kirchweihpredigt von 1544 hat Luther sein Verständnis von Gottesdienst so bestimmt, „dass nichts anderes darin geschehe, denn dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“.

Wie behutsam Luther bei der Reform des Gottesdienstes vorging, zeigt seine Schrift „Formula missae et communionis“ (1523), wo die alte Messordnung und die lateinische Sprache im Gottesdienst beibehalten werden, aber alle auf die Opferung zielenden Stücke getilgt werden. 1526 war Luther in seinem neuen

⁷³ M.Meyer-Blanck, Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt, Gütersloh 2001.- G.Hennig, der Predigtgottesdienst in Württemberg, Stuttgart 2003

Gottesdienstentwurf „Deutsche Messe“ mit der Reform durchgreifender, wenn er die deutsche Sprache für den Gottesdienst fordert und deutsche Lieder vorschlägt, wie sie seit dem „Wittenberger Liederfrühling“ (1523) entstanden waren. Für die Mahlfeier wird eine Vermahnung an die Kommunikanten mit einer Vaterunser-Paraphrase vorgeschlagen, auf die eine „Dermung“ (Konsekration) des Brotes folgen soll, das dann der Gemeinde „flugs“ nach den Worten der Einsetzung gereicht wird. Dabei soll das „Sanctus“ in Gestalt von Luthers Lied „Jesaja dem Propheten“ (Jes 6) oder einem anderen deutschen Abendmahlslied gesungen werden. Dann erfolgt die Segnung des Kelches und wiederum eine Austeilung, bei dem nun auch deutsche Lieder oder das deutsche Agnus Dei gesungen wird. Ebenso soll auch im Wortteil zu Beginn ein deutscher Psalm gesungen werden. Epistel, Evangelium wie auch Credo gesungen werden, weil Luther am Gesang der Gemeinde wie überhaupt am gesungenen Wort liegt.

Weitere Vorschläge Luthers in der Vorrede zur „Deutschen Messe“: Die lateinische Messe (natürlich vom Opfergedanken befreit) soll gerade für die Jugend beibehalten werden, damit sie in den Sprachen kundig werde. Eine dritte Weise für die, „so mit Ernst Christen sein wollen“, erwägt Luther in Gestalt eines Hausgottesdienstes, stellt diesen Vorschlag aber gleich zurück, „denn ich habe die Leute noch nicht dazu“ (gemeint sind Leute, die frei von der Gefahr der Schwärmerei und Sektiererei sind).

Zwingli ging bei der Schweizer Reformation mit der Neuordnung des Gottesdienstes radikaler als Luther vor. In seiner Schrift „Aktion oder Brauch des Nachtmahls“ (1525) vollzieht er einen Bruch mit der römischen Tradition und wagt sich an eine völlig neue liturgische Gestaltung. Der Gottesdienst ist in der Regel nur noch Predigtgottesdienst, wobei einige Gebete die Predigt umgeben. Der Gesang wird ganz abgeschafft, um das Nachdenken über Gottes Wort nicht emotional zu stören. Das Abendmahl wird reines Gedächtnismahl und ist jedes sakramentalen Charakters beraubt, wird auch nur vier Mal im Jahr gefeiert, indem Brot und Wein in hölzernen Gefäßen vom einen zum andern weitergereicht werden.

Calvin sah in Genf als täglichen Gottesdienst den Predigtgottesdienst vor, in dem auch gesungen werden soll, freilich ausschließlich Psalmenlieder aus dem Genfer Psalter. Das Abendmahl sollte ursprünglich jeden Sonntag gefeiert werden, wurde dann aber auf vier Sonntage im Jahr begrenzt, weil es zugleich mit Kirchenzucht verbunden wird. Alle „papistischen“ Greuel wie Orgelspiel, Kerzen, lateinische Sprache, Messgewänder, Chormusik und Bildwerk verschwanden aus dem Gottesdienst. Das Kirchenjahr wurde

abgeschafft. Als einige Schweizer Theologen 1536 zu Konsensgesprächen in Wittenberg weilten und dort am Gottesdienst teilnehmen, meldeten sie brieflich in die Schweiz, der Wittenberger Gottesdienst sei wegen der Kerzen, der Messgewänder, der gesungenen Liturgie usw. „katholisch“. Hier wird ein tiefgreifender Unterschied im Umgang mit der Tradition deutlich: Während die Schweizer nur das gelten lassen wollen, was direkt aus der Bibel geschöpft werden kann (wie z.B. der Psalmgesang), hat für Luther alle Tradition so lange ein Recht, wie sie nicht gegen die Heilige Schrift spricht (wie z.B. das Messopfer, mit dem der Mensch Gott versöhnen will, gegen die Schrift ist).

Die Erneuerung des Gottesdienstes durch Luther wurde vor allem durch den Wittenberger Stadtpfarrer Johannes Bugenhagen in Norddeutschland und Dänemark bekannt gemacht und führte zu der sehr wirksamen Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533. Bei aller Verschiedenheit lutherischer Kirchenordnungen, die während und nach Luthers Zeit entstanden sind, lassen sich folgende gemeinsame Eigentümlichkeiten beobachten: a) vor den Introitus tritt das Confiteor (Rüstgebet von Pfarrer und Gemeinde); b) lateinische und deutsche Fassungen, gregorianische, liedhafte und figurale Ausführung der liturgischen Stücke werden als gleichberechtigte Möglichkeiten nebeneinander angeboten; c) Gloria und Kyrie bilden eine enge, auch musikalische Einheit; d) Credo steht endgültig vor der Predigt und nach dem Evangelium; e) großes Fürbittgebet folgt der Predigt; f) eine Darbringung der Gaben unterbleibt, um jeden Opfergedanken zu tilgen; g) bei den Abendmahlsgebeten herrscht bis zur Austeilung eine große Verschiedenheit.

Die lutherische Orthodoxie hat an der Grundstruktur des lutherischen Gottesdienstes festgehalten und sie mit reicher Kirchenmusik, noch mehr Gemeindeliedern und Beichtzwang vor dem Gottesdienst angereichert, so dass ein Gottesdienst zwischen zwei und drei Stunden dauerte.

Der Pietismus hat den Akzent von der Lehre aufs Leben verlegt, was den Wechsel von der Lehr- zur Bekehrungspredigt zur Folge hatte, die Lieder gefühlicher machte und die Gebete verinnerlichte. Die festen liturgischen Formen lösten sich dabei zunehmend auf. Was noch an gottesdienstlicher Tradition erhalten blieb, wurde vollends in der Aufklärungszeit zugunsten einer Pädagogisierung des Gottesdienstes aufgelöst. Der Gottesdienst wurde „modernisiert“, um ihn für die Hebung der Volksmoral und für die Belehrung des Verstandes zu instrumentalisieren. Tradition blieb dann nur noch Mittel zum Zweck und hatte keinen Eigenwert mehr. Wer sich „aufgeklärt“ fühlte, hatte den

Gottesdienst nicht mehr nötig. Aus der Gemeinde wurde ein Publikum. An die Stelle überlieferter Glaubensbekenntnisse traten freie Neuschöpfungen. Alte Kirchenlieder wurden umgedichtet und rationalisiert. Das Altarsakrament wurde ein Anhängsel des Gottesdienstes, dem man verständnislos gegenüberstand. Die Struktur des Kirchenjahres zerfiel. Die Feste des Kirchenjahres wurden auf Menschheits- und Naturfeste umgedeutet (z.B. Ostern als Fest des Wiedererwachens der Natur). Kerzen, liturgische Farben und Gewänder, Paramente, Symbole u.a. wurden als „katholisch“ gebrandmarkt und verschwanden.

4.1.9 Liturgische Erneuerungsversuche mit dem Gottesdienst seit 1817

Nach den Napoleonischen Kriegen setzte der preußische König Friedrich Wilhelm III. (1797-1840) mit der Entwicklung des Gottesdienstes neu ein, indem eine von ihm aufgrund liturgischer Studien erarbeiteten Kirchenagende für die Hof- und Domkirche in Berlin 1821/22 eine liturgische Erneuerungsbewegung eröffnete. Die Agende sollte die Union von Lutheranern und Reformierten in Preußen unterstützen. Sie sah einen Wortgottesdienst vor, dem ein Abendmahl angehängt werden konnte. Die Predigt stand ganz am Schluss des Gottesdienstes und sollte sein Höhepunkt sein. Die Musik für die Responsorien der Gemeinde schuf der russische Militärkapellmeister Dimitrij Bordniansky, was dem Gottesdienst einen gewissen Marschrhythmus gab. So sehr sich Schleiermacher u.a. gegen eine Verordnung dieser Agende von oben her zur Wehr setzte, fand sie doch im Volk zunehmend Anklang und hielt sich in abgewandelter Gestalt in manchen Gemeinden der preußischen Union bis weit in das 20. Jh. hinein.

Für Schleiermacher sollte der Gottesdienst als Feier der christlichen Gemeinde nicht mehr, wie in der Aufklärungszeit, irgendeinen Zweck bewirken wollen, sondern „darstellendes Handeln“ sein, mit dem die in Jesus Christus geschehende Erlösung und das Ergriffensein im Heiligen Geist in der Gemeinschaft der Gläubigen ausgedrückt werden und das Gottesbewusstsein belebt, gestärkt und vertieft wird.

Auf lutherischer Seite kam es im 19. Jh. ebenso zu einer Erneuerung des Gottesdienstes, so etwa in Bayern durch Wilhelm Löhes „Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses“ und durch die davon beeinflusste Agende von 1856 für den Hauptgottesdienst, welche die Erlanger Theologieprofessoren Harless und Höfling schufen. Sie sieht einen Gottesdienst mit Predigt und Abendmahl

vor und einen Gottesdienst ohne Kommunion, der sich zur Normalform durchsetzte. Hier wurden die alten lutherischen Traditionen wieder aufgegriffen.

Einen liberalen Weg der Erneuerung gingen im 19. Jh. die beiden Straßburger Theologieprofessoren Friedrich Spitta und Julius Smend, die gegen den Agendenzwang auf unierter und lutherische Seite einen freien Umgang mit dem geschichtlichen Erbe propagierten und in ihrem „Kirchenbuch für evangelische Gemeinden“ (1906/08) eine Alternative zu den amtlichen Agenden schufen. Hier waren Themengottesdienste möglich, wie überhaupt der moderne Mensch durch neue künstlerische Gestaltung angesprochen werden sollte. Ähnliches versuchte mit anderer Ausrichtung der Marburger Religionsgeschichtler Rudolf Otto, indem er allgemeingültige Grundsätze der Gottesdienste anderer Religionen auf die christliche Liturgie übertrug und z.B. für ein „Sakrament des Schweigens“ im Gottesdienst eintrat. Diese und ähnliche Versuche zur Reform des Gottesdienstes wurden aber durch den geistesgeschichtlichen Zusammenbruch während und nach dem Ersten Weltkrieg überholt.

4.1.1o Erneuerung und Reformversuche nach dem 1. Weltkrieg

Nach dem ersten Weltkrieg trat ein Kreis von Theologen und Laien 1923 auf dem Gut Berneuchen bei Berlin für eine umfassende Erneuerung der Kirche ein, in deren Mitte eine liturgische Erneuerung stehen sollte. Die Berneuchener kritisierten den liturgischen Subjektivismus der spätliberalen Feierpädagogik wie den restaurativen Traditionalismus der Lutheraner. Ausgangspunkt für eine gottesdienstliche Neugestaltung war ein Verständnis des Wortes Gottes als Gleichnisrede, durch das „die ganze Breite und Fülle des Lebens transparent“ wird für die Offenbarung. Das Wort will Fleisch werden und Gestalt annehmen – freilich gleichnishaft und vorläufig. Gottesdienstliche Gestaltung ist „Ringen um den notwendigen und symbolkräftigen Ausdruck der Wahrheit“. Aus dem Kreis der Berneuchener ging 1931 die evangelische Michaelsbruderschaft hervor (führend W. Stählin und K.B. Ritter), die nach einer festen Ordnung des geistlichen Lebens sucht und eine Ordnung der Deutschen Messe (1948) mit einem einheitlichen eucharistischen Gebet schafft und viele andere liturgische Ordnungen als Dienst an der Erneuerung des evangelischen Gottesdienstes anregt.

Eine hochkirchliche Vereinigung (begründet 1918 von dem ehemals katholischen Professor Friedrich Heiler) suchte Anschluss an die Messtradition der katholischen Kirche und forderte eine evangelische Katholizität mit geistlicher Übung, Einzelbeichte und sakramentaler Frömmigkeit.

Die Alpirsbacher Bewegung, geleitet von F. Buchholz und R. Götz, suchte seit 1934 eine theologische Erneuerung im Kontext der Wiederentdeckung des alten gregorianischen Chorals . Im Rahmen der Alpirsbacher Wochen wurde strenge theologische Arbeit mit gregorianischem Singen verbunden und Anschluss an die Dialektische Theologie wie an die Lutherforschung gesucht.

Die Lutheraner suchten unter Führung von Paul Althaus, Erlangen, die entschlossene Rückkehr zu Luthers Verständnis des Gottesdienstes im Sinne eines Wort-Antwort-Geschehens. Gott sei das Subjekt der Liturgie, nicht die Gemeinde. Gottes Wort wecke die Antwort des Glaubens. Der Mensch bleibe im Hören und Bekennen, in Dank, Bitte und Anbetung ganz und gar Objekt und Empfangender. In dieser Richtung beginnt W. Mahrenholz im Rahmen der lutherischen liturgischen Konferenz 1932 das große lutherische Agendenwerk , das erst nach dem Kriege, unterstützt von Peter Brunner u.a., in vier Bänden zum Ziel kommt.

Die Dialektische Theologie um Karl Barth, Eduard Thurneysen, Friedrich Gogarten und R. Bultmann suchte seit 1918 die Erneuerung des Gottesdienstes in der Wiederentdeckung einer Offenbarungstheologie und des „ganz anderen“ Gottes. Die Erneuerung gilt einem Wort, das sich in seiner Offenbarungsqualität durch Menschen hindurch zur Sprache bringt und Gemeinde durch die Predigt als Schöpfung des Wortes baut. Deshalb gehe die Erneuerung des Gottesdienstes von einer Erneuerung der Predigt aus.

4.1.11 Erneuerung des Gottesdienstes nach dem 2. Weltkrieg bis zum Evangelischen Gottesdienstbuch (EGB)

Nachdem die Bekennende Kirche im Kirchenkampf von 1933-45 die Erfahrung gemacht hatte, dass eine Gemeinde so stark oder so schwach widerstehen kann, wie sie ihre Mitte, ihre Identität und ihren Halt in der Feier des Gottesdienstes findet, war es klar, dass es nach dem Zweiten Weltkrieg zum inneren Wiederaufbau der Kirche von der Erneuerung des Gottesdienstes her kommen sollte, weil „die Gottesdienstordnung die Mitte der Ordnung der Kirche ist; denn nach der Weise, wie in einer Kirche das Leben unter dem Wort in Verkündigung, Sakrament und Gebet sich gestaltet, baut sich die Ordnung der Kirche auf“ (Kirchliches Jahrbuch 1945-48, 72).

Es war vor allem der von Peter Brunner 1952 vor dem lutherischen Weltbund in

Hannover skizzierte Entwurf „Das Wesen des christlichen Gottesdienstes“⁷⁴ und die dann 1954 von Brunner entfaltete Lehre „Vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde“, die der lutherischen liturgischen Konferenz die theologische Grundlage für das vierbändige Agendenwerk gab, das schon 1932 von W. Mahrenholz u.a. begonnen worden war.

Für Peter Brunner hat der Gottesdienst der Kirche ein dreifaches Interim: Zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft hat er seinen heilsökonomischen Ort, zwischen dem Tauftod und dem leiblichen Tod seinen anthropologischen Ort und zwischen den Engeln und der Kreatur seinen kosmologischen Ort. Dabei befindet er sich stets im Transitus von der vergehenden Welt zur Herrlichkeit des Reiches Gottes. Als Gottes Dienst an uns ist der Gottesdienst Sacramentum, als unser Dienst an Gott Sacrificium. Beides durchdringt sich und macht unser Opfer nach Gottes Wohlgefallen als Lobopfer möglich. Während das mündliche Wort der Predigt an alle Menschen ergeht und sich an ihm die Geister scheiden, ist das Abendmahl nur für Getaufte, die hier Vergebung der Sünden empfangen und das Mahl des Lammes zeichenhaft vorwegnehmen. Die Gemeinde nimmt im Gottesdienst vorweg, was am Ende der Zeiten alle geschaffenen Wesen tun, nämlich in die Knie zu sinken und zu bekennen, dass Jesus der Herr sei. Mit der Verherrlichung Gottes im Namen Jesu wehrt die christliche Gemeinde der Vergottung der irdischen Staatsmacht und ihrer Träger. Das eben sei auch die politische Funktion des Gottesdienstes als einer „politischen Kampfhandlung“.

Als das Agendenwerk der lutherischen Kirche und die in ähnlicher Weise erneuerte Agenda der EKD 1959 abgeschlossen wurden, setzte ab 1960 allmählich und immer deutlicher eine liturgische Gegenbewegung ein, die zu Gottesdiensten in neuer Gestalt strebte. Ernst Lange war einer der Sprecher dieser Gegenbewegung. Schon 1960 forderte er in einem programmatischen Leitsatz: „Wir wollen weg vom Gottesdienst als Kultfeier“. In seinem Buch „Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart“, 1965, setzte sich Ernst Lange vor allem mit dem kultischen und kerygmatischen Verständnis des Gottesdienstes auseinander. Die Kirchentage spielten in den sechziger und siebziger Jahren eine ganz entscheidende Rolle für die Entfaltung von „Gottesdiensten in neuer Gestalt“. Stets ging es darum, den Fragen der Menschen Rechnung zu tragen und sie vor Gott zu bringen. Das geschah besonders prononciert im „politischen Nachtgebet“ seit 1968 durch Information, Meditation, Diskussion und Aktion. Im Gegenzug zum Aktionismus

⁷⁴ P. Brunner, Das Wesen des christlichen Gottesdienstes, in: Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Hamburg 1962, 129-137.- Ders.: Zur Lehre vom

der politischen Nachtgebete entstand in den siebziger Jahren die „liturgische Nacht“, die das Element des Festes für die Gemeinde wieder zu entdecken suchte. Gesucht wurde nach neuen Formen der Kreativität. Die Gemeinde löste sich nun mehr und mehr in verschiedene Gruppen und Kreise auf, die je für sich Gottesdienst feierten, wie sie ihn für ihr Bedürfnis angemessen fanden: traditionell, kultisch, politisch-aktiv, kreativ-liturgisch oder pietistisch-kerygmatisch. Die evangelische Kirche löste sich zunehmend in einen „Markt der Möglichkeiten“ auf. Der herkömmliche Gottesdienst kam als Mitte der Gemeinde kaum noch in Betracht. Ernst Lange warnte 1973 in seinem Kirchentagsvortrag „Was nützt uns der Gottesdienst?“⁷⁵ vor einer Verachtung von Liturgie und Gottesdienst: „Die Liturgie ist eine notwendige, eine wesentliche Lebensäußerung der Kirche. In gewisser Weise steht und fällt die Kirche mit dem Gottesdienst... Man missversteht das Christentum und man leitet die Kirche in ihrer Reform auf eine falsche Fährte, wenn man meint, es gäbe auf Dauer wirksame Präsenz des Christlichen in der Welt an der Liturgie vorbei oder mit einem Gottesdienstangebot, das nur noch als Zugeständnis an die Schwachen und die Ungleichzeitigen wäre.“ Und weiter fragte er: „Müssen wir nicht Schluss machen mit der zerquälten Moralisierung und Ethisierung des Gottesdienstes, als wäre er nur eine Art Lagebesprechung, ein Entscheidungs- und Auswertungsprozess, ein Moment der christlichen Aktion?“ Den normalen Gemeindegottesdienst sich selbst zu überlassen, sei lieblos gegenüber dem „Ensemble der Opfer“, das dort verbleibe. Damit hat Ernst Lange ein Jahr vor seinem Freitod einer Entwicklung zu wehren versucht, die er selbst mit angestoßen hat, nämlich der Auflösung des Gottesdienstes im Alltag der Welt. Die Frage ist, ob diese Auflösung nicht sowieso unvermeidlich wird, wenn man einmal anfängt, den Gottesdienst funktional zu verstehen und ihm seine Selbstzwecklichkeit nimmt.

Angesichts einer immer größeren Sturzflut von Experimenten mit Gottesdiensten in neuer Gestalt trug der Heidelberger Liturgiewissenschaftler Frieder Schulz vor der lutherischen liturgischen Konferenz 1975 ein Strukturpapier vor, das eine sinnvolle Ordnung für den evangelischen Gottesdienst wiederentdecken sollte, ohne den Gottesdienst in alte Bahnen zurückzuführen, aber dennoch einen Raum abzustecken, innerhalb dessen das Neue für die Gemeinde überschaubar wird.⁷⁶ Fünf Schritte

Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, Leiturgia I, Kassel 1954, 83-361.

⁷⁵ Predigen als Beruf, hg.v. R.Schloz, Stuttgart 1976, 83-95.(Die beiden folgenden Zitate sind diesem Aufsatz entnommen).

⁷⁶ Einheit und Vielfalt der Gottesdienstes. Gestaltungsimpulse für den Gottesdienst aufgrund des Strukturpapiers „Versammelte Gemeinde“, WuPKG 64, 1975, 457-473.

umfasst die von Schulz vorgesehene Grundstruktur: 1. Eröffnung, 2. Anrufung, 3. Verkündigung und Bekenntnis, 4. Abendmahl, 5. Sendung⁷⁷. Diese Grundstruktur lässt Raum für Ausformungsvarianten. So taucht das alte Grundscheema der Liturgie von Ordinarium und Proprium wieder auf. Den Weg dieses Strukturpapiers beschreitet nun die lutherische liturgische Konferenz und gibt 1990 einen Vorentwurf im Auftrag der EkiD unter dem Namen „Erneuerte Agende“ heraus, der zunächst zur Diskussion gestellt wird, ehe dann das „Evangelische Gottesdienstbuch“(EGB) 1998 erscheint, das von einer vierfachen Struktur bestimmt ist: 1. Eröffnung und Anrufung, 2. Verkündigung und Bekenntnis, 3. Abendmahl, 4. Sendung und Segen.

Der Grundgedanke dieser neuen und im Grunde uralten Gottesdienststruktur ist: Die Liturgie soll schmiegsam sein. Deshalb wird eine zweipolige Konzeption entworfen: Einen Pol bildet die verbindlich gleichbleibende Grundstruktur. Sie soll verhindern, dass es zur Auflösung der traditionellen gottesdienstlichen Ordnung kommt. Den anderen Pol bilden Ausformungsvarianten, die verhindern sollen, dass die Liturgie erstarrt und dem modernen Menschen nichts mehr zu sagen vermag. Der Gottesdienst wird also verstanden als eine immer neu zu bewältigende Gestaltungsaufgabe, die in der Spannung zwischen einer verbindlichen Grundstruktur und ihren schmiegsamen Ausformungsvarianten in Angriff genommen werden muss. Sieben Kriterien für Gestalt und Gestaltung evangelischer Gottesdienste sind leitend:

1. Der Gottesdienst wird unter der Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde gefeiert.
2. Er folgt einer erkennbaren, stabilen Grundstruktur (Eröffnung und Anrufung; Verkündigung und Bekenntnis; Abendmahl; Sendung und Segen)
3. Er berücksichtigt in gleichwertiger Weise traditionelle wie neue Texte.
4. Er steht in einem lebendigen Zusammenhang mit den Gottesdiensten in der Ökumene.
5. Seine Sprache darf niemand ausgrenzen.
6. Liturgisches Handeln und Verhalten bezieht den ganzen Menschen ein.
7. Die Christenheit ist bleibend mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk verbunden.

Das neue Gottesdienstbuch geht zwar von der Ordnung der alten Agende 1 aus, gibt aber die Möglichkeit, dass diese Ordnung in vielfältigster Weise variiert werden kann

⁷⁷ F.Schulz, Einheit und Vielfalt der Gottesdienste. Gestaltungsimpulse für den Gottesdienst aufgrund des Strukturpapiers „Versammelte Gemeinde“, WuPKG 64, 1975, 457-473.

und sich die Gemeinden mit dem Buch auch andere, ihnen noch unbekanntere Traditionen zu erschließen vermögen. Diese Variationsmöglichkeiten nehmen die gottesdienstliche Entwicklung der letzten Jahrzehnte auf und setzen sie in Beziehung zur herkömmlichen Ordnung. Neu sind z.B. die Gottesdienste in offenen Formen wie Familiengottesdienst, Feierabendmahl, Gottesdienst mit reicheren Interaktionsformen. Es geht also bei dem „Evangelischen Gottesdienstbuch“ nicht um eine Agenda im herkömmlichen Sinne, sondern eher um ein Werkbuch, das Variationen in den Ordnungen und eine Fülle verschiedener Gebets- und Textvorschläge aus Tradition und Gegenwart bietet.⁷⁸

Das „Evangelische Gottesdienstbuch“(EGB) wird gerühmt als „das wichtigste liturgische Buch für die nächsten Jahrzehnte“ (Meyer-Blanck), weil es den Gottesdienst als eine „Inszenierung des Evangeliums“ in den Blick bringt und zu einer ständigen Gestaltungsaufgabe macht.⁷⁹

Die Kritiker wenden jedoch ein, das EGB sei ohne eine fundierende Gottesdienst-Theologie. Es ver falle einer Pluralität, in der nicht mehr klar sei, was gottesdienstlich in verbindlicher Weise zu tun (= agenda!) sei (F. Merkel). In der gleichen Richtung M. Josuttis: „Indem das Pluralitätsmodell verschiedene Wege zur Annäherung an das Heilige toleriert, eröffnet es einen Gestaltungsreichtum in den Gottesdienstformen, aber zersetzt gleichzeitig den Ernst jeder einzelnen Form, indem sie ihr den Charakter der Beliebigkeit zuschreibt. Ein Gottesdienst, der nicht mehr den Anspruch erhebt, sein Vollzug sei in Inhalt und Form lebensnotwendig, muss nicht mehr vollzogen werden.“ Im Grunde sei das Motto der erneuerten Agenda wie des EGB: „Es geht auch anders, aber so geht es auch“.⁸⁰ F. Steffensky stellt eine zunehmende Geschwätzigkeit der Liturgen wie überhaupt des Gottesdienstes fest.⁸¹ Offenbar überfordert der Gottesdienst als ständige Gestaltungsaufgabe viele Liturgen und macht die „Inszenierung des Evangeliums“⁸² zu einem Werk, mit dem ein Liturg vor der Gemeinde sich selbst darstellen kann. Kehrt damit nicht der von der Reformation verpönte Messopfergedanke durch die Hintertür eines liturgischen Inszenierungsdenkens wieder zurück?

⁷⁸ J. Neijenhuis, Gottesdienst mit einem neuen Buch, BThZ 17, 2000, 194-216.; Ch. Grethlein/G. Ruddat(Hg.), Liturgisches Kompendium, Göttingen 2003.

⁷⁹ H. Schwier, Die Erneuerung der Agenda. Zur Entstehung und Konzeption des „Evangelischen Gottesdienstbuches“, Hannover 2000.

⁸⁰ M. Josuttis, Die Erneuerte Agenda und die agendarische Erneuerung, PTh 1991, 504-516, ebd.511

⁸¹ Der Gottesdienst und seine Formen; in: F. Steffensky, Der alltägliche Charme des Glaubens, Würzburg 2002, 92-111. ders.: Das Haus, das die Träume verwaltet, Würzburg 1998.

⁸² M. Meyer-Blanck, Gottesdienst als Inzenierung des Evangeliums, Gütersloh 1999.

Schlimmer ist, dass die Gemeinde nun der Gestaltungsfähigkeit und der Inszenierungskunst eines Liturgen ausgesetzt ist, so dass sie vor Überraschungen nicht mehr sicher sein kann. Da das Jus liturgicum eigentlich der Gemeinde gehört, wäre ein probates Mittel gegen Beliebigkeit, Geschwätzigkeit oder Unfähigkeit bzw. Selbstdarstellungs- und Erklärungsdrang von Liturgen, dass der Kirchenvorstand zusammen mit dem Pfarrer einen verbindlichen Ablauf des Gottesdienstes mit Hilfe des EGB möglichst detailliert festlegt und diesen Ablauf auch für die Gemeinde erkennbar auf der ersten Seite des Gesangbuches einheftet, so dass jeder verlässlich und wiedererkennbar den Gottesdienst mitfeiern und, vor Überraschungen gesichert, den Gottesdienst in Ruhe und Andacht erleben kann. So ähnlich hat es die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens 1999 mit ihren Ausführungsbestimmungen für den Umgang mit dem EGB getan, um die Gemeinden nicht in der Variantenfülle des EGB ertrinken zu lassen, sondern ihr feste, wiedererkennbare Texte und Signale für die Feier der Liturgie zu geben.

4.1.12 Vom römischen Messopfer zur Feier der Eucharistie (II. Vaticanum 1963-65)

Fast vierzig Jahre ist es her, seit die römische Messe im Zweiten Vaticanum erneuert worden ist als Feier der Eucharistie.⁸³ Das war ein großer Schritt auf die evangelische Kirche zu und wird ja auch von entsprechenden römischen Protesten gegen die Protestantisierung der katholischen Kirche begleitet, bis hin zur Exkommunikation des französischen Bischofs Lefevré und seiner Anhänger, welche die Rückkehr zur tridentischen Messe vehement forderten. Die Erneuerung hatte sich über längere Zeit schon in benediktinischen Klöstern vorbereitet (z.B. Maria Laach) und zielte vor allem auf die aktive Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienst (*participatio actuosa*). Deshalb wurde in allen katholischen Kirchen der Altar dem Volk wieder nähergebracht. Der Priester feiert die Eucharistie zum Volk hin gewandt. Nunmehr wurde die lateinische Sprache durch die jeweilige Landessprache im Gottesdienst ersetzt, wie es ja auch Luther gefordert hatte. Die Lesungen (AT, Epistel und Evangelium) bekommen ein neues Gewicht und werden, bis auf das Evangelium, von Laien gelesen, die auch an den Gebeten beteiligt sind. Die prinzipielle Beschränkung des Kelchs auf den

⁸³ M. Josuttis, Gottesdienstreform im Katholizismus, in: F. Wintzer, Praktische Theologie 1973, 65-80.

Priester wurde aufgehoben. Bei einer kleineren Zahl der Teilnehmer kann in beiderlei Gestalt die Eucharistie gefeiert werden. Der Opfergedanke wurde vom Sühnopfer zum Lob- und Dankopfer modifiziert. Die Predigt bekommt ein ganz neues Gewicht im Gottesdienst. Das hat auch eine entsprechende Erneuerung der katholischen Homiletik zur Folge, wie z.B. der vorzügliche „Grundkurs Predigt“ von Rolf Zerfaß aus Würzburg u.a. zeigt. Dazu kam 1972 ein neues katholisches Gesangbuch „Das Gotteslob“, das auch den Gesang der Gemeinde stärker betont. Gottesdienst bedeutet nun nicht mehr, dass Menschen über Gott verfügen wollen, sondern dass sie sich ihm zur Verfügung stellen. Im Zentrum der Eucharistiefeier steht nicht menschliche Aktivität, sondern Gottes befreiende Tat, die in und durch Jesus Christus gegenwärtig wird.

Welche Theologie begründete diese Erneuerung der Liturgie? Angelus Häussling, Benediktiner aus Maria Laach und wichtiger Vordenker der liturgischen Erneuerung: „Gottesdienst stellt, wie Kirche überhaupt, seinem Wesen nach Stiftung des Herrn dar; der Herr ist also, kraft seiner Präsenz im nachösterlichen Pneuma, auch das eigentliche Subjekt des Gottesdienstes, allerdings so, dass die Kirche, insofern ihr Anteil am Geist verheißen ist, zum realen Mitsubjekt wird. Der Herr schafft sich nun sakramental sein erlöstes Volk, die Kirche. Das Konzil hat deshalb das Passah-Mysterium als eigentliches Geschehen des Gottesdienstes erklärt. Das strukturelle Zeichen für den Herrn als Subjekt des Gottesdienstes ist die Schriftlesung (der Herr ist gegenwärtig als Gottes Wort an den Menschen). Das strukturelle Zeichen für die Kirche als von Christus versammelte, auf ihn hörende, von ihm zum Mitsubjekt gemachte ist das Gebet, das in der Liturgiereform als ein zentrales Element herausgestellt worden ist.“⁸⁴ Wie nahe die Liturgiereform des II. Vaticanum der Reformation zu kommen versucht, mag ein Satz aus Art. 33 der *constitutio de sacra liturgia* verdeutlichen, der fast wörtlich Luthers Definition des Gottesdienstes aufgreift: „In der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet“.

4.1.13 Orthodoxer, katholischer und evangelischer Gottesdienstverlauf im tabellarischen Überblick

Um sich folgende Tabelle zu erschließen, lohnt es, sich die Grundform der abendländischen Messe („Meßtyp“) zu vergegenwärtigen, die in ihrer liturgischen Dynamik sowohl römisch – katholischen wie auch evangelisch – lutherischen Gottesdiensten gemeinsam ist:

⁸⁴ A.Häussling, Art. „Gottesdienst“, *Lexikon der Pastoral*, 2002, 667f.

(1) Kyrie (2) Gloria (3) Credo (4) Sanctus (5) Agnus Dei

Die fünf einzelnen Stücke lassen sich den vier Phasen zuordnen, die das Evangelische Gottesdienstbuch (1999) als Struktur des Gottesdienstes versteht:

Kyrie und Gloria (vgl. A Eröffnung und Anrufung), Credo (vgl. B Verkündigung und Bekenntnis), Sanctus und Agnus Dei (vgl. C Abendmahl).

Diese fünf Stücke bzw. vier Phasen bestimmen den Ablauf des christlichen Gottesdienstes („Ordinarium“).

| Göttliche Liturgie | Messtyp | | |
|---|--------------------------------|---------------------------------|---------------------------------------|
| Chrysostomus-Liturgie | Missale Romanum Pius' V (1570) | Missale Romanum Pauls VI (1970) | Evangelisches Gottesdienstbuch (1999) |
| Proskomidie | Eröffnung | | |
| Vorbereitung der Liturgen | Trin. Votum | | |
| | Staffelgebet: | | |
| | Ps 43 | | |
| | Adjutorium | | |
| | Confiteor | | |
| Eigentliche Proskomidie | | | |
| | | | |
| Liturgie der Katechumenen | Eingang | Eröffnung | A - Eröffnung und Anrufung |
| Große Ektenie | | | |
| Die Antiphonen-Gebete (2 Pss, Hymnus, Seligpr.) | Introitus (Ps.) | Introitus (Ps.) | |
| | | Trin. Votum | Votum |
| | | Gruß | Gruß |
| | | Einladung | |
| | | Confiteor | [Vorbereitungsgebet] |

| | | | |
|---------------------|----------------------|------------------|----------------------------------|
| | | | Eingangslied |
| | | | Psalm (Introitus), Gloria Patri |
| | | | [Bußgebet] |
| | Kyrie | Kyrie | Kyrie |
| | | | [Gnadenspruch] |
| | Gloria | Gloria | Gloria |
| | Gruß | | |
| | Oration | Tagesgebet | Tagesgebet |
| | | | |
| | Vormesse | Wortgottesdienst | B – Verkündigung und Bekenntnis |
| Kleiner Einzug | | | |
| Trishagion | | | |
| | | Atl. Lesung | AT-Lesung |
| | | Zwischengesang | Lied |
| Epistel | Epistel o. Lectio | Epistel | Epistel |
| Halleluja | Graduale – Halleluja | Halleluja | Halleluja – Lied |
| Evangelium | Evangelium | Evangelium | Evangelium |
| (Homilie) | | Homilie | Predigt |
| Ektenie, Entlassung | | | |
| | Credo | Credo | Credo (auch nach dem Evangelium) |
| | | | Lied |

| | | | |
|----------------------------------|--|---|--|
| | | Allgemeines Kirchengebet | Abkündigungen Fürbittengebet (auch nach Abendmahl) |
| Liturgie der Gläubigen | Opfermesse | Eucharistiefeier | C – Abendmahl |
| Ektenie | | | |
| Großer Einzug Cherubim-Hymnus | | | |
| Große Ektenie | | | |
| Opfergebet | | | |
| Friedenskuß | | | |
| Nicänum | | | |
| | Offertorium (umfangreiche Gebete und Riten) | Gabenbereitung (stark reduzierte Gebete und Riten) | [Dankopfer, falls nicht vor den Fürbitten]] Vorbereitung |
| | Secreta | Gabengebet | [Gebet] |
| Präfation | Präfation | Präfation | Lobgebet |
| Sanctus | Sanctus | Sanctus | Dreimalhellig (Sanctus) |
| | Epiklese | Epiklese | [Abendmahlsgebet I] |
| Einsetzungsworte | Einsetzungsworte | Einsetzungsworte | Einsetzungsworte |
| | | Akklamation | [Christuslob] |
| Anamnese | Anamnese | Anamnese | [Abendmahlsgebet II] |
| Epiklese | | | |
| Fürbitten | | | |
| | Schlußdoxologie | Schlußdoxologie | |
| Bitt-Ektenie | | | |

| | | | |
|----------------------------|----------------------|-------------------------------|----------------------------|
| Vater unser | Vater unser | Vater unser | Vater unser |
| Inklinationsgebet | Friedensgruß | Friedensgebet Friedensgruß | Friedensgruß |
| Elevation | | | |
| Brotbrechung | Agnus Die | Agnus Dei | Lamm Gottes (Agnus Dei) |
| Vereinigung der Gestalten | | | |
| Kommunion | Kommunion | Kommunion | Austeilung |
| Danksagungsgebete | Postcommunio | Postcommunio | Dankgebet |
| Segen und Entlassung | Segen und Entlassung | Segen und Entlassung | D – Sendung und Segen |
| | | | [Fürbitte n] |
| | | | [Vater unser] |
| | | | Abkündigungen |
| | | | [Sendung] |
| Segen | | Gruß und Segen | Segen |
| Entlassung | Entlassung | Entlassung | |
| | Segen | | |
| Schlußhandlungen | Letztes Evangelium | | |
| Austeilung des Antidoron | | | |
| Verzehr d. geweihten Gaben | | | |
| Ablegen der lit. Gewänder | | | |

4.2 Positionen im 20. Jh.

Eine kerygmatische (Peter Brunner) und eine funktionale (Ernst Lange) Position, die je auf ihre Weise im 20. Jahrhundert beherrschend wurden, sollen stichwortartig gegenübergestellt werden:

- a) P. BRUNNER: Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu

versammelten Gemeinde, in: Liturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, hg. Von K. F. Müller und W. Blankenburg, Band I, Kassel 1954, S. 83-364.

b) E. LANGE: Chancen des Alltags Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart, Handbücherei des Christen in der Welt, Band 8, Stuttgart und Gelnhausen 1965.

1. Methode

a) Brunner:

Dogmatische Lehre vom GD. Ohne rechte Lehre vom GD kann es nicht zu seiner rechten Ausübung kommen. Die Lehre vom GD hat ihre Norm im Wort der Offenbarung Gottes und ihren Ort in einer konkreten kirchlichen Gemeinschaft. Diese ist für Brunner die evang.-lutherische Kirche.

b) Lange:

Funktionsanalyse des GD. Ist 'das Wort ward Fleisch' Kernsatz des Evangeliums und ist der GD Mandat des Fleischgewordenen, so muß alles Zusammenkommen in seinem Namen die Funktion haben, der Fleischwerdung des Wortes in einer konkreten Situation zu dienen. Es kann keinen 'Feierbezirk' des GD geben. Sein Grund ist vielmehr, daß um Jesu willen die Profanität als volle Verheißung eröffnet wird.

2. Ausgangspunkt

a) Brunner:

Gottes Heilsökonomie, die die Welt als ganze wie die Existenz des Einzelnen umfaßt. GD ist eine Heilstiftung Gottes, in ihm wird das "virtuelle In-sein aller menschlichen Existenzen in dem Kreuzesleib Jesu ... in der konkreten geschichtlichen Existenz jedes einzelnen Menschen zu einem ontisch-realen und personhaft ergriffenen In-sein umgesetzt" (S. 153). So geschieht der GD in einem dreifachen 'eschatologischen transitus': "im transitus dieser Welt zum Reiche Gottes, im transitus dieses sterblichen versuchlichen Leibes zu seiner Auferstehung von den Toten, im transitus, der die Natur zur Freiheit der Kinder Gottes befreit und die Kinder Gottes zu engelgleichem Sein verwandelt".

b) Lange:

Der GD Jesu. Dieser ist sein Glaube. Jesus leistet mit seinem eigenen Glauben Bürgschaft für den Anbruch der Gottesherrschaft hier und jetzt. Er zieht andere in seinen Glauben hinein. Als Zeuge des Glaubens wird er am Kreuz in Frage gestellt und in der Auferstehung von Gott beglaubigt. Wo Christus herrscht, indem er Menschen zum Glauben bringt, steht die Welt im Anbruch der Vollendung, geschieht Gottesherrschaft. Die Kirche ist Instrument der Selbstdurchsetzung Jesu in der Welt. Also entspringt aller kirchlicher GD im GD Jesu.

3. Das Wesen des kirchlichen GD

a) Brunner:

Er ist, wie die Kirche selbst, ein eschatologisches Phänomen. Er steht am Ende des Weges, den Gott zur Verwirklichung des Heils mit der Menschheit gegangen ist. Der GD geschieht 'im Pneuma'- nämlich in dem in der Kirche auf Erden erscheinenden Leib Jesu. Im GD versammelt sich die messianische Endgemeinde der durch die Taufgrenze Geschrittenen: In der Taufe wird der Einzelne in den gekreuzigten Leib Jesu hineingenommen. Im GD setzt sich der in Kreuz und Auferstehung geschehene Anbruch der neuen Welt Gottes fort, die mit der Epiphanie Christi am Jüngsten Tag vollendet erscheinen wird. So hat der kirchliche GD die ganze Vergangenheit der Heilsökonomie Gottes in sich und repräsentiert diese; er ist zugleich Voraus-Vergegenwärtigung ihrer noch ausstehenden Zukunft. Praktisch ist freilich der Empfang der Heilsgüter an den Glauben gebunden: Das Heil kann nur so bewahrt werden, daß wir im Wort bleiben und im Gekreuzigten-Erhöhten bleiben. Dies geschieht im GD durch Wortverkündigung und Abendmahl. Die Wortverkündigung ist einerseits Christus-Anamnese; die Anamnese beinhaltet aber andererseits - als Repräsentation - die geistgewirkte Gegenwart des einmaligen Heilsgeschehens im GD. Im Wort vom Kreuz greift das Kreuzesgeschehen selbst nach den Menschen und übereignet ihnen Rettung und neues Leben. Die Verkündigung führt die eschatologische Krisis herauf: Das Wort kann abgelehnt werden.

Auch das Abendmahl ist heilsmächtige Anamnese: In, mit und unter der Feier des Mahles wird Golgatha hier und jetzt Ereignis. So ist das Abendmahl Repräsentation der Aufrichtung des Neuen Bundes durch Jesu Tod und Antizipation der mit seiner Auferstehung eingeleiteten Heilsvollendung. Den Kommunikanten wird die Frucht des Opfers Jesu zugeeignet.

b) Lange:

Er lebt ganz von der Christusverheißung, der in Christus angefangenen Vollendung. Die Glaubenden sind darin 'Kirche', daß sie 'bei der Verheißung bleiben': "Das Bleiben ist ihr Gottesdienst. Gott ist nur so gedient, daß Menschen bei der Verheißung bleiben. Denn nur so ist den Menschen und der Welt gedient." 'Bei der Verheißung bleiben' bedeutet

- Bleiben in Kommunikation (vgl. Apg 2,42);
- Bleiben bei der Überlieferung: das Verkündigungsgeschehen hat Verheißung, weil und insofern das Christusereignis darin zu Wort kommt;

- Bleiben an der Realität: In der Welt will Gott zur Herrschaft kommen. Darum muß die Kirche der Wirklichkeit treu bleiben und Tradition und Situation zusammensprechen.

Gemeinde verwirklicht sich ihrem Wesen nach immer in Phasen: "Ekklesia" und "Diaspora". Lange sagt bewußt nicht 'Sammlung' und 'Sendung', um dem Mißverständnis einer von Christus beherrschten kirchlichen Zone und einer Peripherie, in der Christus erst zur Herrschaft gebracht werden müßte, zu wehren. Aus dem gleichen Grund lehnt Lange auch den Gedanken der 'Repräsentation' des Heilsgeschehens im GD ab.

Zwischen den beiden Phasen der Ekklesia und der Diaspora gibt es den Vorgang der Bundeserneuerung, "in dem Menschen, die in die Sackgasse des Glaubens geraten sind, der ungekündigten Treue Gottes gewiß werden". Die Bundeserneuerung geschieht im GD im traditionellen Sinn: in der Liturgie der Kirche. Praktisch kann Bundeserneuerung aber nichts anderes heißen, als daß Menschen sich erneut in den ungekündigten Bund Gottes fügen, und zwar durch Bezeugung und Bekenntnis. Inbegriff der Bezeugung ist die Wortverkündigung, Inbegriff des Bekenntnisses das Abendmahl, sofern man dieses als gemeinsames Essen und Trinken im Namen Jesu in Fortsetzung der Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern versteht.

4. Folgerungen für die Gestalt des GD

a) Brunner:

Eine dogmatische Lehre vom GD kann nicht die GD-Ordnung im einzelnen begründen; sie soll vielmehr die kritischen Grenzen abstecken, in denen sich jede konkrete Gestaltung halten muß, (vgl. CA VII!). Eine liturgische Formung des GD ist ebenso unentrinnbar wie in eschatologischer Freiheit zu gebrauchen, wobei die Gebundenheit der Gestalt des GD an das Wort Gottes als kritisches Prinzip wirksam ist. In dem breiten Spielraum, der zwischen dem unbedingt Gebotenen und unbedingt Verbotenen bleibt, geht die konkrete geschichtliche Gestalt des GD hervor:

- aus der Bejahung der ökumenischen Verpflichtung,
- aus der Achtung vor der besonderen Überlieferung der jeweiligen Konfessionskirche,
- aus der Erkenntnis, daß nur von der gegenwärtig gebrauchten GD-Form aus der nächste Schritt getan werden kann,
- aus der Bereitschaft, dem nicht zu widerstreben, was Gottes Geist

jetzt und hier neu formen will.

b) Lange:

Die Kirche ist zur Einwanderung in die jetzt gegebene Situation aufgeboten. Dieser Auftrag ist in unserer differenzierten Gesellschaft nicht durch Institutionen, sondern nur durch Personen wahrnehmbar. Verkündigung müßte also aus dem Gespräch erwachsen, Liturgie aus der Wirklichkeitserfahrung: 'flüssige' Liturgie. Der Ernstfall des Glaubens ist der Alltag, die Diasporaphase der Gemeinde. Die von 'Laien' wahrgenommenen Außenfunktionen der Gemeinde sind heute wichtiger als die von den Hauptamtlichen versehenen Innenfunktionen. Die liturgisch gestaltete Gemeindeversammlung muß in dieser Situation dreierlei leisten:

- absolutio: Freispruch nicht von der alltäglichen Wirklichkeit, sondern für sie, im Fest der Bundeserneuerung;
- promissio: Eröffnung der Zukunft, Wiedereinsetzung des müde gewordenen Menschen in seine unter das Licht der Verheißung gestellte Wirklichkeit;
- missio: Auftragserneuerung, Anstiftung zur Freiheit und zum Aufbruch in den Alltags-GD.

4.3 Diskussion: Gottesdienst als Einstimmung in die trinitarische Wirklichkeit des Heiligen Geistes

"Gott hat seiner Kirche die Erkenntnis neu geschenkt: Ursprung, Mitte und Ziel alles Gemeindeaufbaus ist der Gottesdienst, in dem die versammelte Gemeinde auf die rechte Verkündigung und die Darreichung der Sakramente Gott antwortet in Danksagung, Bekenntnis und Gebet."⁸⁵ Dieser Satz ist vor fünfzig Jahren im Kirchenkampf formuliert worden. Er beschreibt eine Erfahrung, die die Bekennende Kirche mit dem Gottesdienst gemacht hat: Eine Kirche ist so stark oder so schwach zum Widerstand, wie sehr oder wie wenig sie sich vom Gottesdienst als ihrer Mitte her versteht und erbaut.

4.3.1 Erfahrungen mit dem Gottesdienst von 1934-1984

Die Bekennende Kirche konnte deshalb in der Barmer Theologischen Erklärung zur dritten These einen Verwerfungssatz formulieren, den man von der weiteren Geschichte des Kirchenkampfes her so lesen muß: "Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die gottesdienstliche Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugung überlassen." Für die Kirche ist es unmöglich, daß sie die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung beliebig auswechselt und einem Publikumsgeschmack anpaßt. Auch die "Tagesordnung der Welt" darf die Kirche nicht so beherrschen, daß sie sich immer neu anpaßt und eine Umfrage nach der anderen durchführt: "Wie hätten Sie's denn gerne?" Wenn die gottesdienstliche Mitte verloren geht, ist an jenen Verwerfungssatz von Barmen 1934 neu zu erinnern.

Das scheint klar und eindeutig und führte auch nach 1945 zu einem Wiederaufbau der Kirche vom Gottesdienst her, sowohl auf lutherischer (vor allem bei Peter Brunner) wie auch auf reformierter Seite (vor allem bei Otto Weber und Karl Barth). Als das große Agendenwerk, die Gesangbuchreform, die Kirchen- und Lebensordnungen am Ende der fünfziger Jahre fertig waren, stand wie ein Betonpfeiler, tief in die kirchliche Erde gerammt, der programmatische Satz überall fest: "Der Gottesdienst ist die Mitte der Gemeinde."

Merkwürdig, so unverrückbar wie dieser Satz nunmehr zur "Eisernen Ration" der Kirche geworden war, so wenig eröffnete er der nach dem Kriege geborenen Generation ihre eigene Erfahrung mit dem Gottesdienst, eine Erfahrung von der Art, wie sie die Mütter und Väter im Kirchenkampf mit dem Gottesdienst gemacht hatten. Es war ja nicht mehr möglich, daß jede Abkündigung, jede Fürbitte, wie im Kirchenkampf, ein mit Spannung erwartetes Ereignis darstellte, das auf die jeweils neueste Verhaftung eines Mitglieds der Bekennenden Kirche reagierte. Es war auch nicht mehr möglich,

⁸⁵ Kirchliches Jahrbuch 1933-44, 362.

daß es zu solchen überwältigenden Szenen wie etwa nach den Predigten von Martin Niemöller in Dahlem 1936/37 kam, wo die Leute auf die Knie gefallen sein und Gott für derart bewegende Worte gedankt haben sollen. Die Kampfsituation fehlte, in der ganz Weniges schon ausreichte, damit der Gottesdienst zu einem unvergeßlichen Ereignis wurde, mit dem die Gemeinde so fest wie nur möglich gebaut wurde. Wer nach 1945 immer noch so tat, als sei die alte Kampfsituation gegeben, wirkte nicht nur unverantwortlich, sondern komisch.

Gottesdienste in neuer Gestalt

Die Nachkriegsgeneration, deren Sprecher vor allem Ernst Lange wurde, ließ etwa seit 1960 die Kirchenkämpfer einfach stehen bzw. zum Denkmal erstarren, während sie ihre eigenen Erfahrungen mit dem Gottesdienst zu machen versuchte, und zwar vor allem mit "Gottesdiensten in neuer Gestalt", ohne die Fesseln von Agenden, ohne die ernüchternden Lieder des Kirchengesangbuchs, ohne große Rücksicht auf Kirchen- und Lebensordnungen. Die Parole hieß vielmehr "Phantasie für Gott" und "Phantasie für die Welt", "Ein Schiff, das sich Gemeinde nennt", "Stadt ohne Gott", "Politisches Nachtgebet", "Liturgische Nacht". Es war, als ob die Dämme gebrochen waren, welche die Väter der Bekennenden Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg sorgfältig gebaut hatten. Eine Sturzflut von Experimenten ergoß sich über die Gemeinden, die sich darüber zerteilten in traurige oder verbissene Anhänger des Alten und euphorische Vorkämpfer für das Neue. Man muß einmal nachlesen, wie fassungslos etwa Peter Brunner dieser Sturzflut gegenüberstand: "Dies ist ein Vorgang, angesichts dessen die Kirche Gottes erschrecken muß, denn das innere geistliche Wesen des Gottesdienstes ist durch das apostolische Urzeugnis ... ein für allemal festgelegt."

Indessen hörte die Nachkriegsgeneration dieses "apostolische Urzeugnis" ganz anders, um zu ihren eigenen Erfahrungen mit dem Gottesdienst zu kommen und nicht mehr durch die Erfahrungen der Alten bevormundet zu werden. Kirchentage, die zu riesigen Jugendtagen wurden, beförderten diese Entwicklung entscheidend. Immer neue Lieder kamen hinzu, die aber keine lange Dauer beanspruchten, sondern auch ihrem eigenen Selbstverständnis nach meist Wegwerflieder zum Heute- und Jetztsingen waren.

Vor einer Nebelwand von Mächten

Spontaneität und Engagement waren wichtige Kategorien dieser Gottesdienstexperimente, die wohl deshalb notwendig waren, um den andersartigen Erfahrungen einer heranwachsenden Nachkriegsgeneration Ausdruck zu geben. Diese Erfahrungen bestanden und bestehen darin, nicht mehr einen klar profilierten Gegner vor Augen zu haben, angesichts dessen das Evangelium von Jesus Christus seine weltüberlegene Kraft erweist, sondern einer Nebelwand von nicht zu greifenden Gewalten und Mächten gegenüberzustehen, die Bekenntnisse wie "Herr ist Jesus Christus" einfach

verschluckt und nichtssagend macht.

Wer will es dieser Nachkriegsgeneration verdenken, daß sie sich angesichts dieser neuartigen Situation auf die Suche nach einem Gottesdienst in neuer Gestalt begab, um ihre eigenen Erfahrungen mit Gottesdienst zu machen, die der Sehnsucht nach Gemeinschaft und Solidarität mit einer Gesellschaft der Ratlosen Ausdruck verleihen sollen. Brunners Warnung mußte ins Leere laufen, weil sie eine irreversible Entwicklung aufzuhalten versuchte.

Nachdem die Welle der Gottesdienstexperimente eine Weile gelaufen war, gab es freilich auch nachdenkliche und kritische Stimmen aus jener Nachkriegsgeneration, die nach solchen Experimenten gerufen hatte. Wieder war es Ernst Lange, der maßgebliche Sprecher derer, die aus der in Kirchenkampfahrungen einbetonierte Kirche ausbrechen wollten und nach neuen Wegen mit Gottesdienst und Gemeindeaufbau suchten, der kurz vor seinem Tod (1974) seinen liturgischen Mitstreitern auf dem Düsseldorfer Kirchentag 1973 zu bedenken gab: "Müssen wir uns nicht trennen von der Illusion, man könne den Gottesdienst umfunktionieren in eine Aufklärungs- und Lernveranstaltung?" Und "müssen wir nicht Schluß machen mit der zerquälten Moralisierung und Ethisierung des Gottesdienstes, als wäre er nur eine Art Lagebesprechung, ein Entscheidungs- und Auswertungsprozeß, ein Moment der christlichen Aktion?" Und schließlich: "Müssen wir nicht darauf achten, daß der liturgische Pluralismus, den wir fordern, nicht unter der Hand dazu verführt, die liturgische Normalität, den Gemeindegottesdienst im Stich zu lassen?"⁸⁶

Lange sah voraus, an welchen Stellen sich die "Gottesdienste in neuer Gestalt" totzulaufen drohten: Pädagogisierung, Ethisierung und Atomisierung in lauter Grüppchen und Kreise - das zeigte sich zunehmend als Gefahr. Der Gottesdienst schien grundsätzlich seine Möglichkeit zu verlieren, "Vollversammlung der ganzen Gemeinde" zu werden. Im Gegenteil, jede Gruppe suchte nach ihrem Experiment, mit dem sie sich selbst gottesdienstlich feiern und von den anderen abheben konnte.

In seinem 1984 erschienenen Buch "Feier des Lebens"⁸⁷ führt Fulbert Steffensky die Kritik an der neueren Gottesdienstentwicklung noch grundsätzlicher aus: Im Grunde sei die gegenwärtig nicht nur im Gottesdienst, sondern auch in Schule und therapeutischen Sitzungen alles beherrschende Devise "Verstehen lernen und Handhaben lernen". Wenn aber Verstehbarkeit und Durchschaubarkeit das Hauptinteresse auf allen Lebensgebieten des Menschen würden, ginge die spielerische, langfristige Einübung von Lebensentwürfen und Lebensbildern verloren, aus denen erste Handlungsentwürfe und Lebenspraxis entstehen könnten.

⁸⁶ E.Lange, Was nützt uns der Gottesdienst? In: Predigen als Beruf, Stuttgart 1976, 83-95.

⁸⁷ F.Steffensky, Gottesdienst-Poesie ohne Zwecke, in: Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag, Stuttgart 1984, 91ff.

Die Tücke der Selbstwahrnehmung

Die Gefahr, die Steffensky im Auge hat, verdeutlicht er an einer Geschichte, die Martin Buber aus seiner Kindheit erzählte:

"Elfjährig, auf dem Gut meiner Großeltern den Sommer verbringend, pflegte ich mich, so oft ich es unbeobachtet tun konnte, in den Stall zu schleichen und meinem Liebling, einem breiten Apfelschimmel, den Nacken zu kraulen. Das war für mich nicht ein beiläufiges Vergnügen, sondern eine große, zwar freundliche aber doch auch tief erregende Begebenheit ... Der Schimmel hob, auch wenn ich nicht damit begonnen hatte, ihm Hafer in die Krippe zu schütten, sehr gelind den massigen Kopf, an dem sich die Ohren noch besonders regten, dann schnob er leise, wie ein Mitverschworener seinem Mitverschworenen ein nur diesem vernehmbar werden sollendes Signal gibt, und ich war bestätigt. Einmal aber fiel mir über dem Streicheln ein, was für einen Spaß es mir doch mache, und ich fühlte plötzlich meine Hand. Das Spiel ging weiter wie sonst, aber etwas hatte sich geändert, es war nicht mehr Das. Und als ich tags darauf meinem Freund den Nacken kraulte, hob er den Kopf nicht."⁸⁸

Steffensky fügt dieser Geschichte die Bemerkung hinzu: Selbstwahrnehmung bedeute eine Minderung der Vereinigung und störe die Einheit der Spieler. Genau das sei auch die Schwäche vieler Gottesdienste in neuer Gestalt: Ihre Zielstrebigkeit, ihre Instrumentalisierung und ihre Funktionalisierung. Das geht schon bei der Begrüßung und den Abkündigungen los, die es auf den Terminkalender in der Woche abgesehen haben. Das geht weiter zu Liedern, die immer etwas wollen. Das führt zu einer Predigt, die nach dem Schema von Zuspruch und Anspruch aufgebaut ist, wobei man bei dem Zuspruch schon weiß, welche Ansprüche gleich erhoben werden. Das endet schließlich bei Fürbitten, die noch einmal auf versteckte Weise Appelle und Ansprüche erheben. Man merkt die Absicht und ist schon verstimmt. Auf diese Weise kommt es nicht zum Aufbau, sondern zum Abbau der Gemeinde.

Weder Ernst Lange noch Fulbert Steffensky wollten jedoch mit ihrer Kritik am "Gottesdienst in neuer Gestalt" zur liturgischen Ordnung der Nachkriegszeit zurück, sondern zu einem neuen Nachdenken anregen. Sicherlich war es gut gemeint, die Gottesdienste menschlicher, einladender, durchsichtiger gestalten zu wollen. Führ-te es aber nicht zu einem liturgischen Pluralismus, der die Gemeinde mehr zer-streute als versammelte? Sehe ich recht, dann sind wir mit dem Gottesdienst an ei-nem Punkt angekommen, an dem nichts mehr von einem neuen, noch nicht gehaltenen Experiment zu erwarten ist, sondern ein viel grundsätzlicheres Nachdenken nötig ist, was denn Gottesdienst überhaupt soll, und wie er zum Aufbau der Gemeinde beiträgt. Drei Texte der Bibel sollen in dieses Nachdenken einbezogen werden.

⁸⁸ M.Buber, Einsichten, 1953, 48f.

4.3.2 Gottesdienst im Neuen und im Alten Testament

"In der Lehre Jesu" (Apg 2, 42-47)

"Sie blieben aber beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet" (Apostelgeschichte 2,42). Joachim Jeremias meint, daß hier die Gestalt des urchristlichen Gottesdienstes in seinen Einzelphasen zu erkennen sei: Mit einer Lehre der Apostel, einer Didache, habe der Gottesdienst begonnen und mit Psalmen und Gebeten geendet; im Mittelpunkt stand die Agape als Tischgemeinschaft und die anschließende Eucharistie in Gestalt eines Brotbrechens. Andere Ausleger meinen im Blick auf die weiteren Verse 43-47, wo von den Wundern und Zeichen der Apostel, der urchristlichen Gütergemeinschaft und dem Brotbrechen in den Häusern die Rede ist, daß es in 2,42-47 um die besondere Verfassung der noch im Tempelverband lebenden "messianischen Gemeinde", also um Gemeindeaufbau geht. Zwischen diesen exegetischen Meinungen sehe ich keinen echten Widerspruch. Ich werde im Gegenteil durch den Dissens dazu angeregt, den ursprünglichen Zusammenhang von Gottesdienst und Gemeindeaufbau zu entdecken: Aus dem Gottesdienst, wie er in Vers 42 in elementarster Weise geschildert wird, fließt Gemeindeaufbau, wie er in Vers 43-47 beschrieben wird.

Gottesdienst hieße dann ein beharrliches Bleiben in der Lehre der Apostel. Dazu gehört einmal das Bewahren und Weitergeben von Lehre, zum anderen aber auch das Forschen, wie es sich denn in der Schrift verhalte. Die Wendung "in der Lehre sein" meint ja auch in der deutschen Sprache einen elementaren Lernvorgang, während "eine Lehre haben" etwas viel Abgeschlosseneres meint. Nach 2,42 war die urchristliche Gemeinde nicht bloß in der Lehre, sondern blieb auch beharrlich in der Apostellehre und bewährte sich als Lerngemeinschaft im ursprünglichen Sinn des Wortes. Was dann "Gemeinschaft" genannt wird, ist sowohl Teilhabegemeinschaft am Leibe Christi wie auch Teilgabegemeinschaft als ein bereits im Gottesdienst anhebendes und sich dann weiter fortsetzendes Teilen der Güter und der Habe. Diese Art von Gemeinschaft mußte nicht moralisch eingeklagt werden, sondern vollzog sich spontan aus der gemeinsamen Teilhabe am Leibe Christi und seinen Gütern. Es ist der pfingstliche Geist, der dem Gottesdienst in seinen vier elementaren Bestandteilen seinen Schwung gibt und ihm die Gemeindebauende Kraft verleiht, so daß es heißt: "Der Herr aber fügte täglich zur Gemeinde hinzu, die gerettet wurden." So führt Gottesdienst wie von selbst in den Aufbau der Gemeinde hinein, weil derartig elementares Lernen, Erfahren, Teilen und Beten notwendig Folgen in das ganze Leben hinein hat, ja, in sich selbst schon höchst verdichtetes Leben ist. Deshalb kann Lukas in seinem Bericht auch nicht bei Vers 42 stehenbleiben.

Ein Fest im Namen Jesu (1. Kor 14)

"Wenn ihr nun zusammenkommt (zum Gottesdienst), so trägt jeder etwas bei, der eine einen Psalm, ein anderer eine Lehre, der dritte eine Offenbarung; einer redet in Zungen, ein anderer deutet es. Alles aber geschehe so, daß es die Gemeinde aufbaut" (1. Korinther 14,26). Man muß sich dieses gottesdienstliche Zusammenkommen in Korinth sehr lebendig vorstellen. Im Mittelpunkt dürfte auch der Tisch des Herrenmahls gestanden haben. Es ist nun wie bei einem guten Fest, wo jeder etwas mitbringt, der eine Blumen, der andere eine Flasche Wein und der dritte vielleicht Pralinen.

Hier aber bei dem Fest, das im Namen Jesu und zur Ehre Gottes stattfindet, bringt jeder das mit, was Gott ihm eingegeben hat und er den anderen mitteilen möchte, so daß dabei charismatische Gemeinde entsteht: Der eine einen Psalm; der andere bringt eine Lehre mit, die ihm in der Lehre der Apostel wichtig geworden ist, so daß er sie den anderen mitteilen möchte. Einem anderen ist vielleicht eine Offenbarung über den gegenwärtigen oder zukünftigen Weg der Kirche oder dieser ganzen Welt zuteil geworden.

Wir spüren, daß bei einem Gottesdienst dieser Art vieles spontan zugeht. Das ist es auch, was diese Art von Gottesdienst für viele Menschen heute faszinierend macht. Das Zauberwort "charismatischer Gottesdienst" geht um. Was immer man sich darunter vorstellen soll, so ist aus dem biblischen Text deutlich, daß es in 1. Kor 14 um einen Gottesdienst geht, der in einer geradezu verblüffenden Weise von der Gegenwart des Heiligen Geistes ausgeht und alle Gaben versammelt, die die Gegenwart des Heiligen Geistes erfahren lassen.

Gottesdienst ist für Paulus ein öffentliches Geschehen, aus dem schon der Möglichkeit nach die Unkundigen und Ungläubigen nicht ausgeschlossen werden dürfen. Gottesdienst im Namen Jesu geschieht in einem Geist, der keinen ausschließt, so wahr er auf einem Sterben und Auferstehen beruht, das für alle auf Golgatha geschehen ist. Ähnlich betont ja auch Lukas, daß die urchristliche Gemeinde Ansehen bei allem Volk hatte.

Gemeindeaufbau im Sinne von oikodomein heißt bei Paulus nicht, eine Kerngemeinde aufzubauen, die unter sich bleibt, ehe sie dann missionarisch auf die anderen losgelassen wird. Es geht vielmehr um eine Versammlung der Gemeinde in der Kraft des Geistes, der die Unkundigen und Ungläubigen der Möglichkeit nach schon immer im Blick hat und dennoch dem Geistbegabten den Raum läßt, daß er sich Gott ganz und gar öffnet, bis in das Sprachengebet hinein, das jeden Verstand übersteigt und sich allein im Gott des Friedens, des Shalom, birgt. "Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern ein Gott des Friedens, des "Shalom", auf diesen Gott hin elementarisiert Paulus das gottesdienstliche Geschehen in Korinth und birgt so die Gemeinde in einen

Frieden, der höher ist als alle Vernunft und doch alle umfaßt, selbst die Abwesenden, die Unkundigen, die Ungläubigen, die Paulus gemeinsam mit den Anwesenden, den Gläubigen, den Geistbegabten vor Gott versammelt.

"Heilig, heilig, heilig" (Jes 6)

"Des Jahres, da der König Usia starb, sah ich den Herrn sitzen auf einem hohen und erhabenen Stuhl, und sein Saum füllte den Tempel ..." (Jesaja 6,1-11). Die Berufung des Propheten Jesaja ist ein gottesdienstlicher Vorgang. Gottesdienst spielt sich hier gleichsam auf zwei Ebenen ab, nämlich einmal auf der Ebene des normalen, jedermann in Jerusalem zugänglichen Tempelgottesdienstes zur Zeit des Königs Usia, wo ein Priester im Allerheiligsten das Opfer versieht. Die andere Ebene ist gleichsam die vertikale Ebene, auf der Gott einbricht und alles, was an Zubehör zur Tempelliturgie und zum Tempelraum gehört, völlig neu zum Glühen bringt. Nun sitzt nicht mehr bloß ein Hoherpriester auf dem Stuhl, sondern der Herr selbst, und sein Saum füllt den Tempel. Nun sind es nicht mehr bloß Seraphen auf der Lade, die dort als hölzernes Gebilde symbolischer Zierat sind, sondern es sind himmlische Wesen mit sechs Flügeln, die so laut die Heiligkeit Gottes ausrufen, daß die Schwellen des Tempels erbeben und das Haus voll Rauch erfüllt ist.

Es war wahrscheinlich nur ein ganz gewöhnlicher Tempelgottesdienst, den Jesaja besuchen wollte. Aber hier packt es ihn und reißt ihn aus allem Normalen heraus, so daß er sich als einen bekennen muß, der in die Rufe "Heilig, Heilig, Heilig" nicht einstimmen kann, weil seine Lippen unrein sind als Glied eines Volkes, das voller unreiner Lippen ist. Viele stehen im Gottesdienst vielleicht um ihn herum und merken gar nicht, was mit ihm vor sich geht, ihm, der gerade zum Propheten bestimmt wird.

Dieses gottesdienstliche Ereignis bleibt nicht ohne Folgen, denn Jesaja wird zur Rede gestellt und bekommt den Auftrag, das Herz des Volkes zu verstocken und ihre Ohren zu verhärten, "damit sie nicht sehen mit ihren Augen noch hören mit ihren Ohren noch verstehen mit ihren Herzen und sich bekehren und genesen", ein wahrhaft schrecklicher Auftrag zum Gemeindeabbau. Das kann zuweilen die letzte und einzige Weise des Gemeindeaufbaus sein, daß er sich durch Gemeindeabbau hindurch vollziehen muß. Jesaja merkt, daß er seinem schrecklichen Auftrag nicht entfliehen kann.

4.3.3 Gottesdienst in der trinitarischen Wirklichkeit des Heiligen Geistes

Wenn es eine Konstante im Blick auf den Gottesdienst gibt, dann ist es die trinitarische Wirklichkeit des Heiligen Geistes, von der alle Texte je auf ihre Weise Zeugnis geben: In Apostelgeschichte 2 ist es die Wirklichkeit des Geistes von Pfingsten, der die auf den Namen Jesu Getauften mit dem Festhalten an Lehre, Gemeinschaft, Brotbrechen und Gebet zu entsprechen versuchen; in 1.

Korinther 14 sind es die charismatisch vom Geist Erfaßten, die der Apostel mit ihren Geistesgaben unter dem Gott des Friedens zu versammeln und nach außen wie nach innen hin als Gemeinde zu bauen versucht; bei Jesaja ist es die normale Tempelliturgie, in die die Wirklichkeit von Gottes Geist einbricht.

Die trinitarische Wirklichkeit des Heiligen Geistes läßt sich aber weder mit einem "apostolischen Urzeugnis" fassen, noch kann sie mit Hilfe eines Gottesdienstexperimentes bewerkstelligt werden. War das nicht der Grundfehler vieler Experimente mit Gottesdiensten in neuer Gestalt, daß so getan wurde, als könnten wir die Wirklichkeit des Heiligen Geistes doch in die Regie menschlicher Kreativität bekommen? Das scheint mir auch der Grundfehler jener tausend Spielarten von Instrumentalisierung, daß sie den Geist kanalisieren wollen, sich damit aber an der Freiheit des Geistes vergehen, der Gemeinde auf ganz anderen Wegen bauen will, als wir uns das vorstellen können. Das scheint mir auch der Irrtum in dem Gottesdienstkonzept Peter Brunners zu sein, daß er die Wirklichkeit des Heiligen Geistes in so etwas wie einem "apostolischen Urzeugnis" einfangen und von da aus die agendarische Gestalt des Gottesdienstes festlegen wollte. Das macht ja die Freiheit des Geistes aus, daß er sich schon in dem Zeugnis der Heiligen Schrift auf so vielfältige Weise gottesdienstlich ereignen kann.

Das erste und wichtigste, was für die Feier des Gottesdienstes wieder zu lernen ist, ist das Einstimmen in die trinitarische Wirklichkeit des Heiligen Geistes. Unsere Gebete, sowohl die privaten wie die gemeinsamen Gebete, werden dann jenen instrumentalisierenden Zug verlieren, um statt dessen von der Anbetung und der Dankbarkeit bestimmt zu sein, daß Gottes Geist im Namen Jesu immer schon gegenwärtig ist und unser himmlischer Vater immer schon weiß, was wir brauchen, ehe wir ihn bitten.

An der Verheißung festmachen

Aus solcher Anbetung wächst geschwisterliche Gemeinde, die einem Kind gleicht, welches sich bei seinem Vater ebenso geborgen wie immer wieder neu von seinem Vater überrascht weiß. In solcher kindlichen Einfalt konnte Bonhoeffer den Satz schreiben: "Gott erfüllt nicht alle unsere Gebete, aber alle seine Verheißungen." Sich an diesen Verheißungen bittend festzumachen, sich in diese Verheißungen gleichsam zu wickeln, das wäre ein anderes Beten als jenes peinlich pädagogisierende Beten, mit dem ich meinem Nachbarn etwas sagen will, was ich ihm besser von Auge zu Auge sagte. Es wäre auch ein anderes Beten als jenes psychologisierende Bauchreden, das mich in mich und meine Schwermut hineinfallen läßt, statt mich in ein anderes Wort herauszuziehen, eine andere Verheißung, die ich mir selber nicht sagen kann.

Rechne ich mit der trinitarischen Wirklichkeit des Heiligen Geistes, so beginne ich auch ein gewisses Verständnis für das Phänomen der Zungenrede oder des Sprachengebotes zu gewinnen, auch wenn es mir praktisch noch fremdartig er-

scheint. Es geht dabei um den Geist, der uns nach Römer 8,26 mit unaussprechlichem Seufzen vertritt, und zwar gerade dort, wo uns die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi sprachlos macht und wir nichts Besseres tun können, als uns jenem Geist zu überlassen, der in uns und mit uns sprachlos seufzt, was uns an Überwältigtsein, an Dankbarkeit, an Anbetung in solchen Momenten erfüllt. In gewisser Hinsicht ist das Sprachengebet das genaue Gegenteil zu jenen instrumentalisierten Gebeten, die immer schon genau zu wissen meinen, wofür man Gott einspannen kann.

Wo mich aber der Geist mit unaussprechlichem Seufzen vertritt, weiß ich noch nicht, wohin ich gerate. Es hat mich dann in der Kraft des Geistes überwältigt, und ich erscheine der mich umgebenden Welt wahrscheinlich so verrückt wie jene Maria, die in dem Moment, als ihr das ganze, ewig erfüllte Leben in der Person Jesu begegnete, ihre ganzen Ersparnisse buchstäblich auf den Kopf haute, indem sie Jesu Haupt mit einem Pfund köstlichen Nardenöls salbte, sehr zum Ärger der Jünger, die sofort nachrechneten, was das wohl gekostet haben mag und wieviel Arme man damit hätte speisen können.

Müßte dieses Verrücktsein für Gott nicht auch in unseren evangelischen Gottesdiensten zuweilen Raum haben dürfen, und sei es nur in der Gestalt eines freien, stammelnden Gebetes, eines spontanen Grußwortes oder eines Segenswunsches, eines Kanons oder etwas ähnlich Ungeplantem, was ganz aus dem Augenblick kommt?

Chance der Beteiligung

Natürlich muß diese Beteiligung der Gemeinde, diese *participatio actuosa*, wie sie die Katholische Kirche im 2. Vatikanischen Konzil genannt hat, erst langsam wieder in den Großkirchen eingeübt werden. Es gibt ja auch genügend Gefahren, die da von allen Seiten lauern. Ehe aber gleich von den Gefahren die Rede ist, sei zunächst noch einmal die große Chance solcher Mitbeteiligung der Gemeinde am Gottesdienst hervorgehoben, daß nämlich die Gaben der Gemeinde zum Zuge kommen und Gottesdienst ein gegenseitiger Begabungsprozeß zur Ehre Gottes wird, was den Aufbau der Gemeinde aufs kräftigste fördert.

Die Gefahren, die freilich auch zu nennen sind, dürften heute keine anderen als zu des Apostels Zeiten sein, daß sich nämlich in die Wirklichkeit des Heiligen Geistes andere Geister einmischen, egoistische Geister, die das Zutrauen zum Heiligen Geist mit gutgemeinter Begeisterung verwechseln. Die Schwachen, Gehemmtten, weniger Begeisterungsfähigen oder gar Schwermütigen werden dann an den Rand gedrückt. In das Zutrauen zum Heiligen Geist können sich auch drängerische Geister einmischen, die auf nachfolgende Zeichen und Wunder des Heiligen Geistes drängen und darüber jeden Bezug zur unscheinbaren Wirklichkeit des Alltags und dem, was der Heilige Geist auch darin wirkt, verlieren.

Das scheint mir auch die größte Gefahr zu sein, die den Pneumatikern aller Zeiten zu schaffen macht, daß über dem Drängen auf nachfolgende Zeichen und Wunder das Ekstatische fast schon zum Regelfall gemacht und dabei verkannt wird, daß schon ein ganz normaler Gottesdienst zu einem umwerfenden Wunder von Gottes Heiligkeit werden kann. Solche Wunder werden in der normal geordneten Liturgie nicht mehr wahrgenommen, wenn die Spontaneität zum Prinzip erhoben wird und sich dann ganz neue pneumatische Rituale einstellen, die nach außen hin abschließend wirken, weil sich einige Pneumatiker in ihr Geistesleben einschließen.

Das ist die notwendige Folge, wenn aus dem Glauben an den Heiligen Geist ein drängerisches Erleben-Wollen gemacht und dabei die trinitarische Wirklichkeit des Heiligen Geistes verkleinert und zu einer rein pneumatischen Wirklichkeit gemacht wird. Der Heilige Geist ist auch dort am Werk, wo ich ihn nicht erleben kann, sondern vielleicht nur mein Nachbar, der aber davon so erschüttert wird, daß er besser schweigt, weil er einen Auftrag wie Jesaja bekommen hat. Daß es solche Verborgenheit im Glauben gibt und auch im Gottesdienst geben darf, eine Verborgenheit, aus der Gemeinde als geglaubte und erglaubte Gemeinde erwächst, dafür trete ich ein.

Weder Normalität noch Spontaneität dürfen also im Gottesdienst zu einem Prinzip an sich gemacht werden. Es kommt vielmehr auf das uralte Wechselspiel von Normalität, Kontinuität und Tradition auf der einen Seite sowie Spontaneität, Aktualität und Augenblickserfahrung auf der anderen Seite an. Dieses alte Wechselspiel von Ordinarium und Proprium muß in unserer Zeit, wie in jeder Generation, neu eingeübt werden. Es kommt auf Gottesdienste an, in denen die der Gemeinde vertrauten Schritte der Liturgie so gegangen werden, daß sich ein Gefühl von Vertrautheit und Geborgenheit entwickeln und die Grundgestalt der Liturgie wiedererkannt werden kann, daß aber zugleich offene Räume für Überraschungen und für Mitbeteiligung der Gemeinde bleiben. Hier kommt viel darauf an, wie das Evangelische Gottesdienstbuch von der Gemeinde zusammen mit ihrem Pfarrer/Pfarrerin gebraucht wird.

Wort und Mahl vereinigt

Das Bleiben in der Lehre drängt auch ins Sehen und Schmecken des in Brot und Wein sichtbar gewordenen Wortes. Es scheint in jüngster Zeit immer häufiger und immer selbstverständlicher zu werden, daß verbum audibile und verbum visibile, Wort und Mahl, sich endlich auch im evangelischen Gottesdienst wieder vereinigen. Das ist nicht nur aus ökumenischen Gründen zu begrüßen, sondern auch wegen der sinnlichen Erfahrbarkeit eines Wechselprozesses von Geben und Nehmen, von Teilen und Gesammeltwerden, das im Brotbrechen Jesu Christi begonnen hat, an den Tischen der Urgemeinde und den Altären der Kirche sich fortsetzt und diakonisch auch in den Alltag der

Welt weiterführte, begleitet von Gebeten, die Gottes väterliches Voraussein geschwisterlich für die Welt gebrauchten.

So wuchs und wächst Gemeinde als Leib Christi auf eine verborgene Weise, die doch, wenn es darauf ankommt, zeichenhaft sichtbar und präsent werden kann. Es ist der Heilige Geist, der die Gemeinde als Leib Christi geistesgegenwärtig macht und doch zugleich vor denen verbirgt, die christliche Gemeinde in den Griff ihrer Programme und Zukunftsberechnungen bekommen wollen. Dieser trinitarischen Wirklichkeit des Heiligen Geistes wird nur gerecht, wer gottesdienstlich in sie einstimmt und dann mehr und mehr zu einer spirituellen Gestalt von Gottesdienst zu gelangt.

Thesenartig sollen abschliessend noch einmal zwei verschiedene Gottesdienstverständnisse gegenübergestellt werden, die konträr sind, obwohl sie sich gegenseitig nicht unbedingt ausschliessen müssen:

4.3.4 Die funktionale Gestalt des Gottesdienstes

1. Die funktionale Gestalt des evangelischen Gottesdienstes ist von der Frage bestimmt, wie er am besten inszeniert werden kann, um bei den Menschen anzukommen, sich als nützlich zu erweisen und möglichst viele Menschen anzuziehen.

2. Da aber die Bedürfnisse der Menschen ganz verschieden sind und ebenso ganz verschieden eingeschätzt werden können, kommt es zu ganz verschiedenen und oft gegensätzlichen Gestalten des evangelischen Gottesdienstes: mal modern, mal traditionell, hier eher meditativ, dort eher agitativ, heute jugendorientiert, morgen seniorenorientiert usw.

3. Die logische Entwicklung dieser funktionalen Orientierung des evangelischen Gottesdienstes sind die Zielgruppengottesdienste, die sich nur noch auf einzelne Zielgruppen und Milieus beschränken: Kindergottesdienste, Familiengottesdienste, Krabbelgottesdienste, Jugendgottesdienste, Frauengottesdienste, Seniorengottesdienste usw.

4. Die logische Entwicklung einer funktionalen Orientierung des Gottesdienstes bedeutet für die Liturgik, dass sie möglichst viele Traditionen und Möglichkeiten für den evangelischen Gottesdienst anbietet und das Evangelische Gottesdienstbuch zu einem „Möglichkeiten-Buch“ macht.

5. Diese funktionale Möglichkeiten-Orientierung hat zur Folge, dass der evangelische Gottesdienst seine notwendige Gestalt zugunsten einer beliebigen

Gestalt verliert: es geht so herum, es geht aber auch anders herum.

6. Wenn einmal der anthropologisch-funktionale Ansatz für die Feier des Gottesdienstes gewählt ist, bleibt sowohl der Liturgik wie dem Evangelischen Gottesdienstbuch (EGB) gar keine andere Wahl, als so zu verfahren, wie in den vergangenen vierzig Jahren verfahren worden ist.

7. Ein Weg zurück zu einer historistischen oder dogmatistischen Konstruktion des evangelischen Gottesdienstes im Sinne von Peter Brunner u.a. ist dann auch nicht mehr möglich, weil es ja auch nur ein Ansatz unter vielen möglichen wäre.

4.3.5 Die spirituelle Gestalt des Gottesdienstes

1. Die Frage nach einer Spiritualität des evangelischen Gottesdienstes sucht nach derjenigen Gestalt des Gottesdienstes, die möglichst offen und durchlässig für das Kommen von Gottes Geist zu den Menschen ist und so wenig wie möglich das Kommen dieses Geistes behindert.

2. Die Reformation hat den evangelischen Gottesdienst für das Kommen des Geistes dadurch zu öffnen und durchlässig zu machen versucht, indem sie das Vielerlei mittelalterlicher Gottesdienste und Kirchenräume daraufhin zu konzentrieren und zu elementarisieren suchte, „dass nichts anderes darin geschehe, denn dass unser lieber Herr mit uns redet durch sein heiliges Wort und wir ihm antworten durch Gebet und Lobgesang“.

3. Die evangelische Mystik (z.B. Gerhardt Tersteegen) hat die Menschen auf das gottesdienstliche Kommen des Geistes Gottes dadurch zu konzentrieren versucht, dass sie sie Singen lehrte: „Gott ist gegenwärtig, lasset uns anbeten und in Ehrfurcht vor ihn treten. Gott ist in der Mitte. Alles in uns schweige und sich innigst vor ihm beuge.“

4. In Entsprechung zu diesem evangelischen Ansatz und evangelischen Einstellung zum Gottesdienst, wie er in ökumenischer Gestalt seit fünfzig Jahren am ehesten wieder in Taizé und in der Liturgiereform des Zweiten Vaticanums aufgeblüht ist, gilt es nun auch in den einzelnen evangelischen Ortsgemeinden eine spirituelle Gestalt des Gottesdienstes wieder zu entdecken, die möglichst offen und durchlässig ist für das Kommen von Gottes Geist und Räume der Stille des Wortes öffnet, in denen die Menschen in Gottes Gegenwart eintreten und ehrfürchtig anbeten können.

5. Solche anbetende Ehrfurcht kann sich nicht bilden, wenn die Menschen durch ständige Neuerungen und beliebige Abwechslungen von der Konzentration auf Gottes Gegenwart abgelenkt werden. Sie kann sich um so mehr bilden, je mehr Vertrautes, Wiederholbares und Wiedererkennbares dazu helfen, sich auf eines und immer wieder auf eines zu konzentrieren, „dass

unser lieber Herr mit uns reden will“ und wir ihm in anbetender Ehrfurcht mit Lobgesang antworten.

6. Am meisten kann die Begegnung mit Gott und das Eintreten in Gottes Gegenwart durch einen Liturgen verhindert werden, der sich gehetzt gebärdet und mit seiner gespreizten Person die Begegnung mit Gott verstellt. Hingegen braucht es solche Liturgen, die mit ihrer Person so gereinigt sind, dass ein personare von Gottes Stimme durch sie hindurch möglich wird und sie zu Transparenten für das Durchscheinen von Gottes Licht werden.

7. Eine Überwindung der allgemein herrschenden Beliebigkeit protestantischer Liturgik und Gottesdienste wird gegenwärtig wohl nur so möglich sein, dass zunächst einmal einzelne Gemeinden mit ihren Pfarrern und Pfarrerinnen mit Hilfe des EGB eine notwendige und spirituelle Gestalt des evangelischen Gottesdienstes in ökumenischer Offenheit wiederentdecken und dann auch beharrlich, fröhlich und ehrfürchtig feiern.

4.4 Das Kirchenjahr⁸⁹ (Exkurs I)

Geschichte

Von der wöchentlichen Begehung des "achten Tages" (Tag nach dem Sabbat) als dem Auferstehungstag ergibt sich der erste Ansatzpunkt für die Entstehung des Kirchenjahres. Im 2. Jh. suchten die Christen neben dem wöchentlichen Auferstehungstag den eigentlichen Auferstehungstag besonders zu feiern. Er war vom Datum des Passafestes her zu errechnen und wurde 325 durch das Konzil von Nizäa auf den 1. Sonntag nach dem Frühlingsvollmond festgelegt. Die Vorbereitung auf Ostern geschieht in einer vorausgehenden Fastenzeit von 40 Tagen. Später kam noch die sogenannte Vorfastenzeit (Septuagesimä bis Quinquagesimä) hinzu. Die Sonntagsnamen sind entweder Zählbezeichnungen (Septuagesimä usw.) oder das erste Wort der Introitus-Psalmen (Invokavit: Psalm 91,15; Reminiscere: Psalm 25,6; Okuli: Psalm 25,12; Lätare: Jes 66,10; Judica: Psalm 43,1; Palmarum: Sonntag der Palmenweihe). Höhepunkt der Fastenzeit ist die Karwoche (Klageweche) vom Althochdeutschen Kara = Klage, Wehklage, Trauer. Sie beginnt mit Palmarum, mit dem Evangelium vom Einzug Jesu in Jerusalem. Gründonnerstag (grün = grien = weinen, klagen, seufzen) hat das Evangelium von der Fußwaschung als Tag der Einsetzung des heiligen Mahles zum Thema. Der Karfreitag ist Tag des Opfertodes Christi; der Karsamstag Tag der Grabesruhe des Herrn.

Nach Ostern ist 45 Tage lang österliche Freudenzeit, die in das Pfingstfest einmündet. Die Sonntagsnamen sind wieder aus den Introitus-Antiphonen (Quasimodogeniti: 1. Petr 2,2; Misericordias Domini: Ps 33,6; Jubilate: Ps 66,1; Kantate: Ps 98,1; Rogate: Jes 48,26; Exaudi: Ps 27,7). Überhaupt haben die liturgischen Lesungen auf die Prägung der Sonntage des Kirchenjahres eingewirkt, wie umgekehrt das Kirchenjahr die Auswahl der Lesungen bestimmt hat. Der Himmelfahrtstag wurde erst vom 4. Jh. ab gemäß Apg 1,3 in die Freudenzeit eingefügt. Seit 1334 wird der Sonntag nach Pfingsten als Fest der heiligen Dreieinigkeit (Trinitatis) gefeiert.

Als Geburtstag Jesu wurde in der Ostkirche der 6. Januar begangen. Obwohl dieser Brauch auch in das Abendland hineinwirkte, setzte sich hier im Laufe des 4. Jh. der 25. Dezember als Geburtsfest Jesu durch. Wie sich dem Osterfest eine Fastenzeit vorlagerte, so auch dem Geburtsfest des Herrn die Adventszeit. Wie das vorösterliche Fasten sich erst allmählich zu einem 40-Tage-Fasten entwickelte, so auch die Adventszeit: sie schwankt zwischen zwei (bei den syrischen Jakobiten) und sieben Wochen (armenisches Brauchtum). Bis zum 11. Jh. setzte sich der römische Brauch durch, vier Adventssonntage zu begehen. Der 6. Januar wurde mit Akzentverschiebung zu einem Tag der Christus-Epiphanie (Epiphaniastag). Die Epiphanie wird in den Evangelien der Sonntage nach Epiphaniastag entfaltet. Die Entstehung des Weihnachtskreises

⁸⁹ Karl-Heinrich Bieritz, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart, 6. Aufl., München 2001.

4.5 Hymnologie

4.5 Hymnologie (Exkurs II)

4.5.1 Stationen und Positionen

4.5.1.1 Singen in der Bibel

Der Glaube an Gott ist in der jüdisch-christlichen Tradition von Anfang an ein singender Glaube. Was den Menschen am höchsten entzückt oder am tiefsten bedrückt, bringt ihn wie von selbst in singendes Lob oder in seufzende Klage. Entzückt über die Befreiung von den Ägyptern und Gottes Wundertat am Schilfmeer singt Mirjam: „Singet dem Herrn, denn hoch erhaben ist er; Ross und Reiter warf er ins Meer“ (Ex 15,21). Erschüttert über den Tod von Saul und Jonathan singt David : „Wehe, du Zierde Israels, auf deinen Höhen erschlagen! Wie sind die Helden gefallen...“ (2 Sam 1,17f). Als Maria erfährt, dass sie der Ort für Gottes Menschwerdung werden soll, entfährt ihr der Lobgesang: „Meine Seele erhebt den Herrn...“ (Lk 1, 46f). – Lieder von Christus bilden sich sehr bald in der Gemeinde, wie z.B. Phil 2,6-11 zeigt:

„Er war in Wahrheit ganz wie Gott
und wies als Raub von sich zurück
Gott gleich zu sein.

Allein um nichts davon an sich zu haben
erwählt er sich des Sklaven Gaben
im Menschenschein.

Als ihm dies gleiches wie den Menschen bot
gab er auch das noch hin
gehorsam bis zum Tod, zum Kreuzestod.

Drum hob ihn auch Gott in die Höhe empor,
und gab ihm den Namen im höchsten Chor.

Im Jesuswort beuge sich jedes Knie
über Sternen, auf Erden, im Meer

und keine Zunge die da nicht schrie
Jesus Christus ist Herr
zu Gottes des Vaters vollkommener Ehr⁹²

Wie selbstverständlich das geistliche Singen zur urchristlichen Gemeindeversammlung gehörte, wird aus 1 Kor 14,26 deutlich: „Wenn ihr

⁹² E.Fuchs, Hermeneutik, Bad Canstatt 1954, 112.

zusammenkommt, so hat ein jeder einen Psalm...“. Es könnte sich um neue Psalmen handeln oder um Israels Psalter, den die urchristliche Gemeinde mitgesungen hat. Im Singen wächst der Glaube über sich selbst hinaus und stimmt in den Lobgesang der Engel ein: „Ehre sei Gott in der Höhe...“ (Lk 2,14; vgl. EG 26).

4.5.1.2 Alte Kirche

Einer der ältesten heidnischen Berichte über die urchristliche Gemeinde stammt von dem Statthalter Plinius, der zwischen 109 und 113 an Kaiser Trajan nach Rom schreibt, dass er Christen bei ihrem Gottesdienst ertappt hätte: „Sie beteuerten jedoch, ihre ganze Schuld oder auch ihre Verirrung habe darin bestanden, dass sie gewöhnlich an einem festgesetzten Tag vor Sonnenaufgang sich versammelt und Christus als ihrem Gott im Wechsel gesungen hätten...“. Aus dem 2. und 3. Jh. werden die christlichen Zeugnisse immer häufiger, dass die Gemeinden bei ihren Versammlungen Psalmen singen. Es kommt bald auch zur Auseinandersetzung mit antiker Theatermusik, von der sich die Christen mit ihrem Singen deutlich abgrenzen. Unter Christen wird diskutiert, ob nur biblische Texte gesungen werden dürfen oder auch eigene christliche Texte vertont werden dürfen. Die Diskussion wird durch die Hymnen des Ambrosius von Mailand entschieden, die er 385 neu in lateinischer Sprache schuf und die im Mailänder Kirchenkampf mit dem römischen Kaiser im Volk so sehr zünden, dass Ambrosius schreiben kann: „Man sagt, das Volk sei verhext von den Zauberweisen meiner Hymnen und ich leugne dies gewiss nicht... Sie wissen den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist in Liedversen zu verkünden. Nun sind alle Meister geworden, die kaum erst Schüler sein mochten“⁹³ (Quellen, 14). Singend weiß das Volk sich mit den Hymnen des Ambrosius gegenüber dem Kaiser zur Wehr zu setzen. Augustin greift diese Hymnen häufig auf und singt sie selbst offenbar gern. Auch Luther hat einige dieser Hymnen aufgegriffen und ins Deutsche übersetzt („Nun komm der Heiden Heiland“ EG 4).

4.5.1.3 Mittelalter

Natürlich werden die Hymnen des Ambrosius im Mittelalter weiter gesungen, und es kommen immer weitere Gesänge im Gottesdienst dazu. Am bekanntesten wurde der Gregorianische Choral seit dem 8. Jahrhundert, der die liturgischen Gesänge in Gestalt neuer fränkisch-römischer Melodien umfasst und ältere Melodien zunehmend im Zuge der karolingischen Vereinheitlichung verdrängt. Die Gesänge werden grundsätzlich auswendig gesungen und mündlich tradiert. Erst ab dem 10. Jh. mit Hilfe von Neumen (Notenhinweisen) verschriftlicht, so dass allmählich die Gattung eines Gesangsbuchs entsteht. Eines der bekanntesten Lieder des Mittelalters, das auch Luther zu den schönsten aller Lieder zählte, ist die Osterweise „Christ ist erstanden“. Die Klöster und Gesangsschulen (Schola) waren für die Tradierung des Gregorianischen Chorals maßgeblich. Es fanden sich aber auch in den Klöstern solche Lieder wie das von Johannes Tauler für Straßburger Dominikanerinnen gedichtete Advents- und Marienlied „Es kommt ein Schiff geladen“, das der evangelische Pfarrer Daniel Sudermann dreihundert Jahre

⁹³ Ch.Möller (Hg.), Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte, Tübingen 2000, 14 (die Zitate der folgenden Ausführungen sind ebenso diesem Quellenbuch entnommen).

später um 1550 in Straßburg fand, in sein Gesangbuch aufnahm und mit der Überschrift versah: „Ein uraltes Gesang, so unter des Herrn Tauleri Schriften funden, etwas verständlicher gemacht: im Ton, es wollt ein Jäger jagen wohl in des Himmels Thron“ (vgl. jetzt EG 8).

4.5.1.4 Reformation

Nachdem bereits 1501 in Prag ein tschechisches Gesangbuch der hussitischen Reformbewegung erschienen war, aus dem 1531 für die deutsch-böhmischen Gemeinden „ein new Geseng buchlen“ von Michael Weise erwuchs mit Liedern, die die geistliche Ritterschaft und das christliche Leben als ein Opfer ausdrückten, drängte auch Martin Luther 1523 seine Freunde und Mitstreiter, dass nun „geistliche Lieder geschaffen werden sollten, damit das Wort Gottes auch durch den Gesang unter den Leuten bleibe“. Es sollten Lieder sein, die einfach, gewöhnlich und zugleich möglichst nahe den Psalmen sind. Luther ging selbst mit einer völlig neuen Gattung von Liedern voran, in denen Psalmen in freie Reime und Melodien gebracht wurden wie z.B. „Aus tiefer Not ruf' ich zu dir“ (Ps 130) u.a. 37 Lieder schuf Luther insgesamt in seinem Leben, wovon 32 sich an ältere Vorlagen anlehnen. Melodien weltlicher Volkslieder griff Luther gern auf z.B. in dem Kinderlied: „Vom Himmel hoch, da komm ich her“ (EG 24), das auf die Weise eines alten Krenzelliedes gedichtet ist: „Aus fremden Landen komm ich her“. Von Mitstreitern wie z.B. Paul Speratus erschienen alsbald Lieder wie z.B. „Es ist das Heil uns kommen her“ (EG 342). Die Reformation breitete sich nun als Singebewegung im Volk zuweilen stürmisch aus, indem sich die Menschen gegen Priesterherrschaft und falsche Lehre mit den neuen reformatorischen Liedern zur Wehr setzten. 1524 erschien bereits das erste reformatorische Gesangbuch mit 43 Liedern, das der Torgauer Kantor Johann Walther für den Chor in mehrstimmigen Sätzen herausgab. Und Luther schreibt im Vorwort: „Ich wollt' alle Künste, sonderlich die Musika, gerne sehen im Dienste des, der sie gegeben und geschaffen hat.“ 1529 erstellte Luther selbst ein Gemeindegesangbuch mit seinen und anderen Liedern, um sich gegen die „Verschlimmbesserung“ seiner Lieder auf Flugblättern usw. zur Wehr zu setzen. 1545 gab der Leipziger Verleger Valentin Babst ein prächtig ausgestattetes Gesangbuch mit einer Vorrede Luthers heraus, in der es heißt: „Die Drucker tun sehr wohl dran, dass sie gute Lieder fleißig drucken und mit allerlei Zierde den Leuten angenehm machen, damit sie zu solcher Freude des Glaubens gereizt werden und gerne singen.“

Weitere Liederzentren entstanden in Straßburg, wo Martin Bucer 1540 ein großes Chorgesangbuch mit einer eigenen Vorrede herausgab. Ebenso hat Johannes Zwick in Konstanz ein „Nüw Gsangbüchle“ herausgebracht, das auf den Südwesten Deutschlands und die Schweizer Kantone alsbald einen großen Einfluss gewann. Am wirksamsten war Johannes Calvin, der bei seinem Straßburger Aufenthalt (1537-1541) dazu inspiriert wurde, in Genf den Psalmengesang einzuführen und bis 1562 einen vollständigen Genfer Psalter mit Hilfe von begabten französischen Musikern herauszubringen, von denen eingängige Chansonmelodien in den Genfer Psalter einfließen.

Als Gegenstück zu den neuen evangelischen Gesangbüchern schufen auch die Altgläubigen wie Michael Vehe in Halle (1537) und der Bautzener Domdechant Johann Leisentrit neue katholische Gesangbücher, die das Singen in der

katholischen Kirche neu anfachten.

Als nach Luthers Tod der Streit um Verfälschung oder Echtheit von Luthers Lehre immer schärfer wurde, führte der Mansfelder Generalsuperintendent Cyriacus Spangenberg 1568/69 die Katechismuspredigt am Sonntag Nachmittag in Gestalt von Liedpredigten ein. In 87 Predigten legte er 39 Lieder aus, an denen er das Singen und Sagen von Luthers Lehre zu Gehör brachte unter dem Motto: „Denn es liegt viel daran, dass einer wisse, was und warum er singe.“ Hier kommt die schon ältere Form der Liedpredigt zu ihrer wohl ausführlichsten Gestalt in der „Cythara Lutheri“, die mehr als tausend Seiten umfasst.

Katechetisch wirkte auch Nikolaus Hermann als Kantor im Erzgebirge, als er die Sonntagsevangelien für das ganze Jahr in die Gestalt von Kinderliedern brachte, z.B. „Lobt Gott ihr Christen alle gleich“ (EG 27).

4.5.1.5 17. Jahrhundert

Das unsägliche Leid, das die konfessionellen Kämpfe, die Pestepidemien und der Dreißigjährige Krieg über die Menschen des 16. und 17. Jh. brachte, führte zu den tiefsten, reichsten und schönsten Trostliedern in evangelischer Tradition. Das zeigte sich bereits bei dem Waldecker Theologen Philipp Nicolai 1599 in den beiden Chorälen „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ und „Wachet auf, ruft uns die Stimme“, welche auch König und Königin des Gesangbuchs genannt werden. Es setzte sich mit Liederdichtern wie Johann Rist, Johann Hehrmann, Christian Knorr von Rosenrot und Johann Meyfarth fort und führte bei Paul Gerhardt zu dem Höhepunkt des evangelischen Liedschaffens in der Mitte des 17. Jahrhunderts. Mystische Traditionen des Mittelalters greift er auf, z.B. „O Haupt voll Blut und Wunden...“ oder in dem Weihnachtslied „Ich steh' an deiner Krippen hier“, bei dem es zu einer Verschmelzung zwischen dem Jesuskind und dem Anbetenden kommt (EG 37). Ohne Kantoren wie Johann Krüger oder Georg Ebeling wären freilich Paul Gerhardts Lieder kaum populär geworden. Das von Johann Krüger 1644 herausgegebene Gesangbuch „Praxis pietatis melica“, das insgesamt 45 Auflagen erlebte, tat ein Übriges dafür, dass Lieder von Paul Gerhardt unter die Leute kamen wie z.B. „Geh' aus mein Herz und suche Freud“ oder „Ich singe dir mit Herz und Mund“ oder „Nun ruhen alle Wälder“ usw.

4.5.1.6 Pietismus

Aus der Zeit des Pietismus stammen innige, zum Teil mystische Lieder von Dichtern wie Gerhardt Tersteegen („Gott ist gegenwärtig“) oder Joachim Neander („Lobet den Herren, den mächtigen König der Ehren“), zwei reformierten Theologen vom Niederrhein, die an die Mystik anknüpften. Vor allem war es der Graf Zinzendorf, der mit der Brüdergemeine in Herrenhut das Singen praktizierte, indem er während des Singens der Gemeinde schon wieder neue Strophen dichtete, die dann alsbald gesungen wurden oder Singstunden abhielt, bei denen jeder, wie es der Geist ihm eingab, an die Liedstrophe des Vorsängers mit einer anderen Liedstrophe anknüpfen konnte, so dass im gegenseitigen Zusingen die Gemeinde sich singend zu ihrem Heiland erbaute. Das war freilich nur möglich, weil die Lieder auswendig gekannt wurden, wie Zinzendorf es forderte. Die „Augenblicks-Lieder“ des Grafen waren freilich von einer solchen innigen Heilandsverbundenheit, dass sie sich nicht lange hielten

oder von dem nachfolgenden Gemeindevorsteher, Christian Gregor, überarbeitet werden mussten: „Herz und Herz vereint zusammen“ oder „Jesu geh' voran“ oder „Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist mein Schmuck und Ehrenkleid. Damit werd' ich vor Gott bestehen, wenn ich zum Himmel werd' eingehen“.

4.5.1.7 Die Aufklärungszeit sorgte für neue, sehr viel nüchternere, aber auch moralischere Lieder, wie sie vor allem Christian Fürchtegott Gellert, Dozent für Philosophie und Moral in Leipzig, schuf: „Herr stärke mich dein Leiden zu bedenken“ oder „Jesus lebt, mit ihm auch ich“ usw. Auf reformierter Seite sorgte Matthias Jorissen für eine „neue Bereimung“ des Genfer Psalters 1798, der ursprünglich von Ambrosius Lobwasser 1573 ins Deutsche übersetzt worden und sprachlich völlig überaltert war. In die Aufklärungszeit gehört auch der gegen einseitigen Rationalismus polemisierende Matthias Claudius mit seinem berühmten Abendlied „Der Mond ist aufgegangen“ u.a..

4.5.1.8 Das 19. Jahrhundert

Nach den Freiheitskriegen erschien 1819 von Ernst Moritz Arndt „Von dem Wort und dem Kirchenlied“ ein Reformprogramm zur Überwindung des Kahlschlags der Aufklärung in den Kirchenliedern und ihrer ursprünglichen Wiederherstellung. Mit der Erweckungszeit kam auch ein gefühlvoller und volkstümlicher Ton in die Kirchenlieder hinein, so dass z.B. für die Weihnachtszeit solche Lieder entstanden wie „Ihr Kinderlein kommet“ oder „O du fröhliche“ oder aus dem katholischen Raum solche Lieder wie „Stille Nacht, heilige Nacht“, „Kommet ihr Hirten, ihr Männer und Fraun“ oder „Der Heiland ist geboren“.

4.5.1.9 Die Bekennende Kirche

Als der volksverbundene und volkstümliche Ton des 19. Jh. nach dem Ersten Weltkrieg mehr und mehr in einen völkischen, nationalistischen Ton umschlug und sich das Singen in ein Marschgebrüll auf der Straße verwandelte, entdeckte die Bekennende Kirche das ernste und strenge Singen, das entweder in der Alpirsbacher Bewegung und in der Michaelsbruderschaft zurück zu den gregorianischen Melodien ging oder mit Jochen Klepper den biblischen Texten selbst ihre Sprache und ihre Musik abzulauschen versuchte, so dass ernste und strenge neue Lieder entstanden wie z.B. „Die Nacht ist vorgedrungen“ (vgl. Röm 13) oder „Er weckt mich alle Morgen“ (vgl. Jes 50) oder „Du Kind zu dieser heiligen Zeit“ oder „Der du die Zeit in Händen hast“. Insgesamt kehrt die Bekennende Kirche vor allem zu den Liedern der Reformation zurück. D.Bonhoeffers „Vortrag über die Geschichte des evangelischen Kirchenliedes“ vom 5.8.1936 bei der Berliner Olympiade ist typisch: „Luthers Lieder sind durch zweierlei charakterisiert: sie sind ausnahmslos Lieder des Wortes; und er besingt nicht besondere Situationen der Gemeinde“ (DBW 14, 714-720, ebd. 715).

Aus dem nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Evangelischen Kirchengesangbuch (EKG) wurden möglichst alle allzu gefühligen und volksverbundenen Lieder wie z.B. „Stille Nacht, heilige Nacht“ usw. getilgt, um nicht wieder einen völkischen Ton aufkommen zu lassen. Dieser Purismus wurde dann freilich mit dem „Evangelischen Gesangbuch“ (EG) 1995 zurück

genommen. Viele geistliche Volkslieder wurden wieder aufgenommen und neue geistliche Lieder hinzugefügt wie z.B. von Dieter Trautwein „Weil Gott in tiefster Nacht erschienen“ u.a. Das neue EG nimmt auch viele Kanones und Singsprüche auf, Lieder aus der Ökumene (Ö-Lieder), Lieder aus anderen Ländern, die Jürgen Henkys u.a. übersetzt oder neu gedichtet haben; ein „gemeinsames Gebet nach Taizé“ wird aufgenommen (vgl. EG 789), Texte mit Bekenntnissen und theologischen Erklärungen aus Barmen, Arnoldshain und Leuenberg werden abgedruckt, die Psalmen zum Sprechen im Wechsel am Anfang des Gottesdienstes; ein liturgischer Kalender (EG 891) nennt für das ganze Kirchenjahr die liturgischen Farben, Predigttexte, Wochenlied, Evangelium und Epistel usw. Eine kleine Liedgeschichte im Überblick von Martin Rößler (EG 893) beschließt das EG.

4.5.2 Diskussion: „...davon ich singen und sagen will“

Es ist bekannt, dass sich die Reformation vor allem singend im Volk ausgebreitet hat. Bezeichnend sind etwa die Aufzeichnungen des Stadtschreibers von Lemgo, der von seinem dem alten Glauben noch anhängenden Bürgermeister in die Stadtkirche geschickt wurde, um zu schauen, was sich dort mit dem neuen Glauben tue. Als er zurückkam und dem Bürgermeister meldete: "Nun, sie singen schon alle", soll der geantwortet haben: "Ei, dann ist alles verloren!" Die im Singen sich äußernde und so aus sich herausgehende Gemeinde war offenbar das hörbare Merkmal der Reformation gegenüber der bisher in der römischen Messe weithin stumm anwesenden Gemeinde, die auf das Schauen der erhobenen Hostie wartete. Was gab der evangelischen Gemeinde den neuen Schwung zum Singen? Was öffnete ihr den Mund? Waren es nur die neuen Flugblätter mit ihren Liedern, die so zündeten? Oder lag da ein neuer Geist in der Luft, der sich in einem neuen Singen inkarnieren wollte? Anders gefragt: Wo liegen die Quellen des reformatorischen Singens, aus denen wir heute vielleicht auch neu schöpfen könnten? Oder sind das einmalige, so nicht wiederholbare Vorgänge?

Gegen das Gebrüll der Strasse

Ein kurzer Blick in die evangelische Kirchengeschichte zeigt, dass das Singen auch in anderen Kontexten theologische und politische Dimensionen annehmen konnte: Der Kirchenkampf von 1933 bis 1945 brachte in der Evangelischen Kirche ein neues Singen hervor. Die Bekennende Kirche setzte gegen das SA-Gebrüll auf der Straße die Lieder der Reformation und neue Lieder, wie sie etwa Heinrich Vogel, Rudolf Alexander Schröder, Arno Pötzsch und vor allem Jochen Klepper dichteten. Es waren strenge, herbe Lieder, die sich nicht als Volkslieder oder gefühlige Ohrwürmer eigneten, sondern ein ernstes, bewusstes und bekennendes Singen in den Gemeinden der Bekennenden

Kirche hervorriefen. Auf diese Weise wollte man sich von der 'Gefühlsduselei' einer 'deutsch-christlichen Bewegung' absetzen. Dietrich Bonhoeffer⁹⁴ kommentierte diese Entwicklung 1936 folgendermaßen: „Nach vierhundert Jahren Protestantismus dringt der Geist der Reformation wieder durch. Die Mächte, die die Kirche bedrohen, sind übermächtig. Nun lernen wir wieder: das Gebet muss es tun, auch das Gebet der Kinder. So lernt die Bekennende Kirche wieder beten. Und die Anfänge neuer Lieder sind auch da (Heinrich Vogel). Noch wissen wir nicht, was Gott mit seiner Bekennenden Kirche vor hat. Der Blick zurück ist uns nicht mehr erlaubt, es sei denn der eine auf das Kreuz Christi. Kein Blick in die Zukunft steht uns offen, es sei denn der eine auf den Jüngsten Tag. So sind wir wieder freigemacht zu loben und zu singen!“ Bonhoeffer blickt kritisch auf die Geschichte des Kirchenliedes von der Reformation bis in das 19. Jh. zurück und zeichnet sie als eine Geschichte des Abfalls und Niedergangs nach. Luthers Lieder seien noch "Lieder des Wortes" gewesen. Doch schon Paul Gerhardts Lieder gäben nicht mehr rein die Stimme der Reformation wieder, seien nicht mehr Kampf-, sondern nur noch Trostlieder. Der Pietismus habe Lieder "weich bis zur Rührseligkeit", gedichtet, und die Aufklärung hätte in ihren Liedern kaum noch Christus genannt. In den Liedern des 19. Jh. erwache zwar religiöses Leben, "aber dies religiöse Leben geht neben der Kirche einher. Es ist fromme Poesie, aber nicht gepredigtes Wort".

Das EKG(1950)

Diese Maßstäbe der Bekennenden Kirche bestimmten auch nach 1945 die Liedauswahl für das evangelische Kirchengesangbuch. Geistliche Volkslieder wie etwa "So nimm denn meine Hände", "Harre meine Seele" oder "Stille Nacht" hatten keine Chance, in das neue Gesangbuch zu kommen. Rhythmisch bewegte und das Gefühl ansprechende Melodien wurden etwa bei "Geh aus mein Herz und suche Freud" getilgt, um an deren Stelle eher herbe und getragene Melodien zu setzen. Das geistliche Singen sollte auch nach dem deutschen Zusammenbruch den ernsten, strengen Ton behalten, der Teile der Kirche gegenüber dem Gebrüll und Gefühl der Massen widerstehen ließ. Mit dieser Überzeugung wurde das neue evangelische Kirchengesangbuch 1950 in den Gemeinden eingeführt.

Doch schon zehn Jahre später machte sich ein ganz neuer 'Sound' bemerkbar, der das noch gar nicht so alte evangelische Kirchengesangbuch vor allem der Jugend altmodisch erscheinen ließ. Es war der 'Sound' aus der 'Neuen Welt', wie ihn etwa der Kirchenreformer Ernst Lange mit seinem Musical "Halleluja Billy" aus den USA mitbrachte. Es waren noch mehr die "neuen geistlichen Lieder", wie "Danke" oder "Ein Schiff, das sich Gemeinde nennt", die seit den Sechzigerjahren in der Kirche populär wurden. Sie wurden besonders bei Kirchentagen gesungen und breiteten sich von dort bis in alle Gemeinden aus, von den einen gefeiert als "Das neue Lied der Jugend", von den andern verspottet. "Lobt Gott getrost mit Schnulzen" formulierte der Kabarettist Hanns Dieter Hüsch.

⁹⁴ Vortrag über die Geschichte des evangelischen Kirchenliedes: „Das innere Leben der deutschen evangelischen Kirche“ (5.8.1936), DBW 14, 714-720.

Das EG(1995)

Trotzdem dauerte es noch bis 1995, bis wieder ein neues evangelisches Gesangbuch erschien. In den Gemeinden erfreut es sich wachsender Beliebtheit. Die Mischung aus alt und neu, aus unbekannt und altbewährt, aus einstimmig und vielstimmig, die Ergänzung durch Gebete, Gedichte und Bekenntnistexte scheinen den richtigen Ton getroffen zu haben. Doch ein schönes neues Gesangbuch transportiert natürlich nicht automatisch den kraftvollen Geist des reformatorischen Singens. Gegenüber der lähmenden Resignation, die derzeit in der Volkskirche herrscht, möchte ich fragen: Was macht eigentlich ein Lied zu einem 'neuen Lied'? Und was müsste geschehen, damit auch wir singen können: "Ein neues Lied wir heben an!?"

"Ein neues Lied wir heben an"

Was das Neue am "neuen Lied" der Reformation war, kann man sich am besten deutlich machen, indem man sich die Kritik der Reformatoren am alten Lied wie am alten Singen vor Augen hält. In seiner Schrift *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde* (1523) schreibt Luther: "Darum, wenn nicht Gottes Wort gepredigt wird, ist's besser, dass man weder singe noch lese noch zusammenkomme ..., wie bisher in Klöstern und Stiften geschehen, wo sie nur die Wände angeblökt haben." Hier blitzt in der Kritik bereits der für Luther konstitutive Zusammenhang von Singen und Sagen auf: Singen, das nicht im Zusammenhang des Sagens von Gottes Wort geschieht, ist sinnlos, weil es sich leer läuft und letztlich nur darauf hinausläuft, dass "die Wände angeblökt" werden.

Calvin, der in Genf den Gemeindegottesdienst auf die Vertonung des Psalters beschränken will, betont in seiner Kritik noch einen anderen Aspekt. In seiner Vorrede zum Genfer Psalter von 1542/43 schreibt er: "Man sollte stets darauf achten, dass das Singen nicht oberflächlich und flatterhaft sei, sondern Gewicht und Würde habe (wie der heilige Augustinus sagt), und dass man sorgfältig unterscheide zwischen der Musik, die gemacht wird, um die Menschen bei Tisch und zu Hause zu erfreuen, und den Psalmen, die in der Kirche gesungen werden, in der Gegenwart Gottes und seiner Engel." Sein Mitstreiter Zwingli war noch radikaler. Obwohl selber hochmusikalisch, wollte er jeden Gesang und jede Art von Musik aus dem Gottesdienst verbannen, damit die Gemeinde mit klarem Verstand, ungetrübt von allen Emotionen, auf die Erkenntnis Gottes ausgerichtet sei.

Martin Luther in dagegen arbeitet schon 1523 daran, dass ein evangelisches Singen mit Hilfe neuer geistlicher Lieder in der Gemeinde Gestalt gewinne. Ein Jahr später bringt er das erste evangelische Gesangbuch heraus, in dem die meisten Psalmlieder noch von ihm selber verdeutscht wurden. Allerdings bleibt es nicht bei den einhundertfünfzig Psalmen. Luther greift mehr und mehr auch auf Hymnen des Mittelalters und der Alten Kirche zurück. Auch in hymnologischer Sicht ist Luthers Verhältnis zur Tradition ein anderes als das von Calvin: Während nach Calvins Verständnis in der christlichen Gemeinde nur erlaubt ist, was sich *aus der Schrift* klar und deutlich erheben lässt, wird für Luther der Horizont dadurch sehr viel weiter und umfassender, dass nach ihm in der christlichen Gemeinde alles erlaubt ist, was nicht *gegen die Schrift* spricht, mag es auch aus der Tradition des Mittelalters oder der Alten Kirche stammen.

Den Argwohn, den Calvin gegenüber der verführerischen Möglichkeit der Musik hegt, kennt Luther nicht. Je mehr nämlich Luther im Zeichen des zweiten Artikels von der Rechtfertigung und Erlösung durch Christus den ersten Artikel von der Schöpfung und Erhaltung durch Gott wiederentdeckt, desto mehr preist er die Musik als eine Schöpfungsgabe Gottes, in der sowohl die Tiere wie die Menschen, das Weltliche und das Geistliche auf eine wunderbar beglückende Weise zusammengehören. "Denn Gott hat unser Herz und Gemüt fröhlich gemacht durch seinen lieben Sohn, welchen er für uns hingegeben hat zur Erlösung von Sünden, Tod und Teufel. Wer dies mit Ernst glaubt, der kann's nicht lassen: er muss fröhlich und mit Lust davon singen und sagen, damit es andere auch hören und herzu kommen", schreibt er 1545 in der Vorrede zum Babstschen Gesangbuch.

Visio, cognitio und auditio

Schauen wir zum Schluss noch einmal zurück auf die Eingangsfrage, welche Möglichkeiten heute, am Ende des 20. Jahrhunderts für eine neue reformatorische Singebewegung auf ökumenischer Basis gegeben sind.

Die Ursachen dafür, dass das Volk bei der Messe eigentlich gar keine Lust zum Singen hatte und sich zu Luthers Zeiten gern von Klerus und Schola singend bedienen ließ, lagen tiefer, als dass sie mit irgendwelchen aufmunternden Aktionen zu beseitigen wären. Es gab theologische Gründe, die letztlich in der Konzentration der Kirche auf eine Opferhandlung lagen, mit dem der Klerus stellvertretend für das ganze Volk Gott versöhnen will. Das Volk wohnte stumm diesem Geschehen bei, dessen Höhepunkt die Elevation der Hostie und die visio des Volkes ist, dem die Hostie mit den Worten gezeigt wird: "Hoc est corpus Christi". Das Singen konnte diesen Vorgang bestenfalls verzieren, schmücken und intensivieren.

Das neue Lied, das bei Luther anhebt, dient weder primär dem sakramentalen Vorgang der visio noch dem Vorgang der cognitio. Es hat vielmehr seine Wurzeln in einer auditio, die die eigentliche Quelle von Singen und Sagen ist. Dass der Heilige Geist im Hören zu Wirken beginnt (vgl. CA V), und dass der Glaube mit seinem neuen Singen und Sagen aus dem Hören kommt, bringt Luther als ein Ausleger des Alten Testaments und als ein Paulus-Exeget gleichsam als das hebräische Erbe in der Christenheit wieder in Erinnerung. Deshalb sind, wie Luther in seiner Genesis-Vorlesung sagen kann, die Wunder, die sich unseren Augen darbieten, viel geringer als die Wunder, die wir mit den Ohren wahrnehmen. Im Hören als dem ursprünglichsten aller Sinne erfasst das Evangelium den Menschen so tief innen, dass ihn der Heilige Geist als himmlische Musik trifft, so dass der Mensch gar nicht anders kann, als davon zu singen und zu sagen. Deshalb kann Luther sagen: „So sie's nicht singen, gläuben sie's nicht" und „Die Stimme ist die Seele des Wortes". Diese Sätze zeigen an, dass Gemeinde als creatura verbi nur aus dem Zusammenhang von Singen und Sagen durch ein klingendes und die Seele beschwingendes Wort gebaut wird. Zerbricht aber dieser Zusammenhang, dann bleibt einerseits eine theologisch richtige Wörterkirche übrig, in der unendlich viel Papiere und Denkschriften und Bücher gefertigt werden; andererseits bleibt eine Kling-Klang-Kirche übrig, in der sich Kirchenmusiker unendlich viel neue Happenings und Kompositionen ausdenken, mit denen sie ein Publikum schaffen, aber nicht

Gemeinde bauen. Würde also eine in Wörtern erstarrende und in Papieren verstummende Kirche mit Hilfe der Kirchenmusik in eine Kling-Klang-Kirche verwandelt, so wäre der Teufel der Intellektualisierung nur mit dem Beelzebub einer Emotionalisierung ausgetrieben und nichts wäre gewonnen. Stattdessen kommt es darauf an, dass Intellekt und Emotion sich gegenseitig durchdringen, indem Singen und Sagen des Evangeliums wieder zu ihrer ursprünglichen Einheit im klingenden Wort finden. Das geschieht durch Offenheit und Hingabe an ein Wort, das niemand, weder die Theologen noch die Kirchenmusiker noch sonst einer, im Besitz hat. Es stellt sich vielmehr als Gottes überraschende Gabe in der Bemühung um das singende Sagen und um das sprechende Singen des Evangeliums ein. Dem staunenden Hören auf das in Christus Fleisch gewordene Wort wohnt wie von selbst ein Drang zum Singen inne, weil es letztlich unfassbar ist und dennoch gesagt sein will, dass Gott um des Menschen willen Mensch geworden ist.

5. Homiletik (Lehre von der Predigt)

Zum Begriff

Predigen im Sinne von „keryssein“ meint das Ausrufen und Verkündigen eines Herolds, z.B. jenes Boten, der von Marathon nach Athen lief, um öffentlich den Sieg über die Perser zu verkünden: „Wir haben gesiegt!“ So hat der Prediger bei Deuterocesaja Trost für ein trostloses Volk auszurufen: „Alles Fleisch ist Gras... Aber das Wort unseres Gottes bleibt ewiglich.“ Gepriesen werden auch „die Füße der Freudenboten, die da Frieden verkündigen, Gutes predigen, Heil verkündigen!“ (Jes 52,7) So steht auch im Mittelpunkt der christlichen Predigt der österliche Siegesruf über den Tod: „Der Tod ist verschlungen vom Sieg“ (1 Kor 15,54). Dieser Ruf kann bei Paulus die Form einer Bitte annehmen: „So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Lasst euch versöhnen mit Gott!“ (2 Kor 5,20) Auch das lateinische Wort „praedicare“ heißt wörtlich übersetzt: „ausrufen, öffentlich bekannt machen“. Der „Praeco“ ist der Ausrufer bei Bekanntmachungen und Auktionen. Durch die Praedicatio wird etwas öffentlich in Geltung gesetzt und zur Wirkung gebracht, was vorher noch unbekannt, ungültig oder nur privat war. In dem Moment aber, wo es öffentlich ausgerufen wird, bekommt es öffentliche Geltung und juristische Wirksamkeit von sich selbst her und hat öffentliche Autorität. So ein Vorgang muss natürlich möglichst von einem erhöhten, allen sichtbaren und hörbaren Standort aus geschehen. Das von Gott eingesetzte „Predigtamt“ ist nach CA 5 der öffentliche Ort, an dem das Evangelium und die Sakramente wirksam werden und zur Geltung kommen, damit sie in der Kraft des Heiligen Geistes den Glauben wirken bei denen, die das Evangelium hören. Weil für Martin Luther das geistgewirkte Hören der entscheidende Vorgang beim Predigen ist, übersetzt er „akoe“ in Röm 10,17 durch Predigt. Es ist dem Wirken des Geistes in den Hörern zu verdanken, wenn Menschenworte einer Predigt sich zu Gottes Wort verwandeln. Für so eine Verwandlung dankt Paulus in 1 Thess 2,13. Andere, spätere Begriffe für Predigen im Neuen Testament sind martyrein, didaskein und euangelizein. Homilein bedeutet eigentlich nicht öffentlich predigen,

sondern sich vertraulich miteinander unterreden, wie es z.B. die Jünger auf dem Weg nach Emmaus tun (Lk 24,14f).

5.1 Stationen

5.1.1 Der Ursprung der Predigt in der Synagogalpredigt und in der antiken Diatribe

Die christliche Predigt hat ihren direkten historischen Ursprung im Lehrvortrag der Synagoge, der sich an die Lesungen von Thora und Haftara anschließen konnte. Ziel dieses Vortrags ist es, den heiligen Text den Zuhörern einzuprägen und auf ihr alltägliches Leben anzuwenden. Angesehene Prediger der Synagoge lehrten vielfach mit leiser Stimme und bedienten sich dann eines „Ausrufers“ für das Volk. Vielleicht spielt Mt 10,27 auf diesen Vorgang an: „Was euch gesagt wird in das Ohr, das predigt auf den Dächern.“ – Ein anderes Vorbild für die christliche Predigt war die antike Diatribe, ein popularphilosophischer Vortrag im Gesprächston, der Lebenshilfe und Lebensberatung z.B. über Armut, Krankheit, Selbstbeherrschung und Erhebung über das Leiden anbot und eine Nähe zur Philosophie der Stoa verriet. Nach Apg 17,16f bedient sich Paulus auf dem Areopag in Athen des Stils der Diatribe, um die Athener behutsam auf den „unbekannten Gott“ hinzuweisen, der „einen Mann von den Toten auferweckt hat“.

5.1.2 Die katechetische Predigt

Angesichts der zunehmenden Zahl von Taufbewerbern bildete sich im Urchristentum die katechetische Predigt heraus, in der eine Hinführung und Einweisung in Lehre und Geheimnis des christlichen Glaubens geschieht. Eines der berühmtesten Beispiele sind die „mystagogischen Katechesen“ des Bischofs Kyrill von Jerusalem, 350 n.Chr. in der Grabeskirche gehalten. Augustins kleine Schrift „De catechizandis rudibus“ (404) gibt dem Diakon Deogratias Ratschläge für die Gestaltung einer katechetischen Predigt für die Rudes, die Anfänger im Glauben: Die narratio der heiligen Geschichten und das Einprägen der praecepta, der Gebote, für den christlichen Lebenswandel sei das wichtigste. – Solche katechetische Predigt hat ihr idealtypisches Vorbild in der Evangelisation des Kämmerers durch den Diakon Philippus in Apg 8: „Verstehst du auch, was du liest?“

5.1.3 Predigt als Allegorese bei Origenes

Eine Weiterentwicklung der Predigt zeigt sich bei Origenes (185-254), der die antike Philosophie des Neuplatonismus mit seinen Predigten zu integrieren weiß, indem er die biblischen Texte mystisch-allegorisch auf neuplatonische Weise auszulegen weiß und so der Bibel für Neuplatoniker überzeugende Seiten abgewinnen kann. Origenes hat die christliche Predigt an die Schriftauslegung gebunden und vor Erstarrung in bloße Rezitation heiliger Texte bewahrt. Mit seiner Allegorese hat er für die Antike eine geistige Auseinandersetzung mit der Bibel ermöglicht und das neuplatonisch

beeinflusste Weltbild christlich adaptiert, indem er Rechenschaft von der Hoffnung des christlichen Glaubens im Sinne von 1 Petr 3,16 gab.

5.1.4 Chrysostomus und die Predigt der Ostkirche

Mit Johannes Chrysostomus (350-407) erreichte die Predigt im oströmischen Reich ihren Höhepunkt. Chrysostomus forderte vom Prediger, dass er seine Redebegabung rhetorisch aus- und weiterbilde, um größtmögliche Wirksamkeit für das Evangelium zu erzielen. Er forderte nicht nur von anderen, sondern praktizierte es auch bei seinem eigenen Predigen, keine Rücksicht auf den Beifall der Menge und auch keine Rücksicht auf die Mächtigen zu nehmen. Als die aufgebrachte Bevölkerung von Antiochien die Kaisersäulen stürzte und Repressalien des Kaisers zu befürchten hatte, hielt Chrysostomus die „Säulenpredigten“, mit denen er zur Buße und zur Unterwerfung riet, freilich nicht aus Hörigkeit gegenüber dem Kaiser, sondern um der Gemeinde einen Sinn für Umkehr zu schärfen. Als Bischof von Konstantinopel hat sich Chrysostomus mutig gegen die politischen Machthaber gestellt und musste seine unbeugsame Haltung am Ende auch mit der Verbannung durch die Kaiserin Eudokia und dem Leben bezahlen. Mit seinen gewaltigen Predigten, die vor allem Bußrufe waren, wurde er für die Mächtigen auf Dauer unerträglich und gefährlich. –

Nach Chrysostomus folgte ein rascher Verfall der Predigt in der östlichen Kirche, weil die Bindung an die Heilige Schrift mehr und mehr verloren ging und die Predigt sich nur noch am Rande mit biblischen Wahrheiten, sonst aber mit beliebigen Themen wie der Verehrung Marias oder dem Heiligenkult beschäftigte. Nach dem Schisma (1054) wird in der Ostkirche so gut wie nicht mehr gepredigt und das liturgische Element erhält das alles beherrschende Gewicht. Wenn sie noch gehalten wird, dann meistens als Mystagogie in das Mysterium der göttlichen Liturgie.

5.1.5 Predigt und Rhetorik bei Augustin

Der größte Prediger und Predigtlehrer der westlich-antiken Kirche war und ist Augustin (354-430). Zwanzig Jahre lang hatte er selbst die antike römische Rhetorik gelernt und gelehrt und stellte sie nunmehr, nachdem er in Mailand durch den Kontakt mit dem Bischof Ambrosius zum Christentum bekehrt war, in den Dienst der nordafrikanischen Kirche. Als Bischof von Hippo predigte er regelmäßig an den Sonntagen, an den Gedächtnistagen der Märtyrer und der Apostel, dazu oft täglich in der Fasten- und Freudenzeit vor und nach Ostern. Die etwa 500 von ihm erhaltenen Predigten, die aus der Hand eines Stenographen stammen, vermitteln einen ungewöhnlich lebendigen Eindruck von seiner Predigtstätigkeit, die Auge in Auge mit den Hörern geschah und zuweilen sogar durch Zwischenrufe von den begeistert mitgehenden Hörern unterbrochen wurden. Nach den drei gottesdienstlichen Lesungen wählte sich Augustin einen der gelesenen Texte, am liebsten aus dem Psalter oder aus dem Johannesevangelium, zur Grundlage seiner Predigt aus. Nach einer kurzen wörtlichen Bezugnahme auf den Text ging er dann auf die allegorische Deutung über, die ihm wie den platonisch denkenden Menschen seiner Zeit die liebste war. Seine Predigten sind Gespräche mit dem Hörer, mit dem zusammen er durch den biblischen Text hindurch die *Fruitio* an Gott und die Ruhe der Seele

in Gott suchte. „Unruhig ist unser Herz, bis dass es ruhet Gott in dir.“

Wie Augustin das Verhältnis von Homiletik und Rhetorik sieht, legte er im IV. Buch seiner Schrift „De doctrina christiana“ dar. Die Sapiencia als Wissen um die Wahrheit des Evangeliums hat für Augustin ein ungleich stärkeres Gewicht als die Eloquentia. Er folgt dem Grundsatz des römischen Rhetors Cato: „Rem tene, verba sequentur“ (Halte die Sache fest, dann folgen die Worte von selbst). Dieser Grundsatz schließt aber nicht aus, sich Gedanken über die rhetorische Gestaltung einer Predigt zu machen. Oberstes Gebot sind Klarheit und Verständlichkeit im Modus docendi, denn wenn die Wahrheit klar gelehrt wird, folgen Einsicht und Befolgung nahezu von selbst. Zum docere gehört auch das delectare und das flectere, damit das Evangelium verständig (intelligenter), gern (libenter) und gehorsam (oboedienter) gehört wird. Drei mögliche Arten der Rede gibt es, wie sie Augustin bei Cicero gelernt hat: das genus submissum für die Geringen, das genus temperatum für das gewöhnliche Volk und das genus grande, das den großen Gegenständen der Rede zu gelten hat. Eigentlich soll eine Predigt nur im genus grande gehalten sein, weil sie ja nur große Dinge zu verkünden hat. Dennoch empfiehlt Augustin den Wechsel der genera: Mit dem genus temperatum gilt es zu beginnen, wenn es um ganz schwierige Dinge geht, die erklärt werden müssen, kann auch das genus submissum gewählt werden, um schließlich zum genus grande für die fruitio in Deo überzugehen. Stets aber soll das eigentliche Ziel der Predigt in der Auslegung eines biblischen Textes sein: „Ut veritas pateat, ut veritas placeat, ut veritas moveat.“ Das sei freilich nur möglich, wenn die Predigt aus dem Gebet und einem geklärten Leben kommt. Wer schlecht predigt, möge bedenken, dass das Beispiel eines vorbildlichen christlichen Lebens mitunter ein größeres Gewicht hat als die Predigt. Wer unfähig ist, selbst Predigten zu entwerfen, der möge mit gutem Gewissen Predigten anderer benutzen – ein Ratschlag, von dem die Folgezeit des Mittelalters reichlich Gebrauch gemacht hatte.

5.1.6 Predigt im Mittelalter

Mit dem Zusammenbruch des römischen Reiches im Ansturm der Germanen kam auch die antike Predigttradition an ihr Ende, zumal nun auch von der Kirche in den Wirren des Umbruchs wie im weiteren Mittelalter eher Liturgie und Seelsorge gefordert waren. Entscheidend war die regula pastoralis, die Gregor I. um 600 verfasst hatte, um die Priester zu Seelsorgern und Hirten des daniederliegenden Volkes zu machen. Wenn jetzt noch irgendwo gepredigt wird, so ist es meist ein Vorlesen aus einem Predigtbuch (Homiliar). Erst Kaiser Karl d.Gr. gebietet wieder, dass gepredigt und zur Predigt ausgebildet werden muss. Aber auch das bleibt meist nur im Vorlesen von Predigtsammlungen stecken.

Erst im Hochmittelalter (ab 1100) kam es zu einer neuen Predigtstätigkeit als Laien- und Ketzerbewegungen, die sich im Volk ausbreiteten, bekämpft werden müssen, wofür Bettelorden im Auftrag des Papstes predigend durch Dörfer und Städte zogen, um die Menschen zur Buße zu rufen. Auf Straßen und Gassen der Städte und Dörfer, auch auf dem freien Feld predigten sie – volkstümlich, derb, zupackend, lebensvoll, anschaulich. Einer ihrer hervorragendsten

Repräsentanten war Berthold von Regensburg (gest. 1272). Etwa 70 deutsche und 400 lateinische Predigten, die mitgeschrieben wurden, sind von ihm erhalten. Anschaulich, verständlich und plastisch predigte er. Eines seiner Stilmittel ist Rede und Gegenrede: „Herr Papst, wärest du hier!“ Oder: „Pfui, du Geiziger!“ Zwischen Gott und dem Teufel gibt es Streitgespräche in seinen Predigten. Die Sünde ist nie etwas Abstraktes, sondern steht immer in individuellen und konkreten Personen vor dem Hörer. Um die Knechte kümmert sich Berthold, um ihre Unterkunft, um Essen und Freizeit; die Ritter sollen den Frieden wahren; gewarnt wird vor dem Zaubern mit der Hostie oder mit Totengebeinen. Gewarnt wird vor Judenverfolgung. vor dem Schminken und Färben der Frauen, ihre Putzsucht wird getadelt. Tief sind die Gedanken nicht, aber wirksam sind sie und ändern das Menschenherz und das Leben. „Lieber möchte ich mit fünfhundert Teufeln ein ganzes Jahr das Haus teilen, als mit einem Ketzer vierzehn Tage unter einem Dach wohnen.“

Noch viel wirksamer war bereits ein Jahrhundert zuvor Bernhard von Clairvaux (gest. 1153), der gewaltigste und einflussreichste aller mittelalterlichen Prediger, der häufig vor Mönchen gepredigt hat, die dann seine Lehren und seine Frömmigkeit im Volk weiter ausbreiteten. Wo immer Bernhard predigte, zuweilen auch vor großen Volksmassen, hinterließ er einen überwältigenden Eindruck durch die mystisch-innerliche Art seines Predigens, das den Menschen Christus als den Gekreuzigten vor die Augen ihrer Seele malte und sie tief bewegte. Auch Luther zeigte sich immer wieder bewegt von Bernhards Kreuzespredigt. Seinen Schmerz darüber, dass die heiligen Ursprungsstätten der Christenheit in islamischer Hand seien, konnte Bernhard dem Volk und der Obrigkeit so überzeugend nahe bringen, dass er wie von selbst die zweite Kreuzzugsbewegung ins Leben rief. Als aber auch dieser Kreuzzug scheiterte, wusste Bernhard mit seinen Predigten die Leiden des Volkes aufzufangen und auf den leidenden Christus zu werfen.

Die mystische Predigtweise wurde im 13. und 14. Jh. auf andere Weise von Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse fortgesetzt. Es ging um die Geburt Gottes in der Seele des Menschen: „Was hilft mir alles, wenn diese Geburt in mir nicht geschieht? Aber dass sie in mir geschehe, daran liegt alles.“ Damit die Seele in Gott „eingebildet“, damit Gott in ihr „geboren“ werden kann, muss sie das Viele meiden und das Eine suchen, muss sie den eigenen Willen und das eigene Wesen fahren lassen und sich ganz Gott hingeben, muss sie von sich selbst „entwerden“ und „abscheiden“. Das den Menschen aufgetragene Tun ist das Nichttun der Geduld und Gelassenheit. Um seine Hörer zu diesem Ziel zu führen, setzt Meister Eckhart in seinen Predigten die Schönheit und den Reichtum der deutschen Sprache, ihre Fähigkeit und Geschmeidigkeit, auch subtilen Gedanken einen angemessenen, bildhaften und eindrücklichen Ausdruck zu geben, in einem hohen, bis dahin unbekanntem Maße ein. In seinen Spuren folgt Johannes Tauler, indem er zur Andacht der Seele in seinen Predigten anleitet, und das heißt zu einem „sich-ergeben, sich-vereinigen oder sich-verbinden mit Gott“. Dafür gibt Tauler praktische Ratschläge, wie das „Entwerden“ und „In-Gott-Werden“ zu erlangen ist, um auf diese Weise eine Stufe der Vollkommenheit nach der anderen zu erreichen.

Im Zuge der humanistischen Bildungsbewegung am Ende des 15. und Anfang

des 16. Jh. kam es zu einer Erneuerung der Predigt durch das Bürgertum der aufblühenden Städte, das nach Belehrung verlangte und geistige Ansprüche stellte. Da aber die meisten Priester nur „Messpfaffen“ waren, d.h. nur die Messe lesen und nicht predigen können, wurden Prädikaturen gestiftet, um eine regelmäßige Predigtstätigkeit zu gewährleisten. Die Prädikanten benötigten eine theologische Ausbildung. Ihre Predigtgottesdienste waren vielfach ein Ausgangspunkt für die Reformation. Meist waren es aber nur Moralpredigten, die die Prädikanten nach scholastischem Schema hielten: Wunderlegenden werden erzählt, Autoritäten werden zitiert, neue Bildungserkenntnisse werden ausgebreitet, die *imitatio christi* wird mit *exempla* gefordert.

5.1.7 Die reformatorische Predigt

Das Neue der reformatorischen Predigt bestand darin, dass sie nach dem Vorbild Augustins und Bernhards wieder die Schriftbindung suchte. Luther legte die biblischen Texte nicht mehr bloß exemplariter im Blick auf Beispiele, Aufgaben und Vorbilder aus, sondern sacramentaliter, d.h. dass Christus durch das Wort der Heiligen Schrift als Gabe (*sacramentum*) in den Hörern wirkt und ihnen das gibt, was sie zum zeitlichen und ewigen Leben brauchen.

Luther wurde durch seinen Ordensoberen Staupitz 1511 zum Predigen bestimmt: „Herr Magister, Ihr müßt Doctor und Prediger werden!“ Drei Jahre übernahm Luther auch die Aufgabe eines Predigers in der Stadtkirche von Wittenberg. Mindestens zweimal pro Woche mußte er predigen. Wenn der Stadtpfarrer Bugenhagen unterwegs war, übernahm Luther dessen vollen Predigtendienst: Drei Gottesdienste am Sonntag und mindestens ein Gottesdienst wochentags. Allein aus dem Jahr 1528 sind unjs 195 Predigten von Luther überliefert. Insgesamt gibt es mehr als 2000 Predigten von Luther, allerdings weithin nur in Nachschriften von Mitarbeitern. Am bekanntesten wurden die 8 Invokavitpredigten von 1522, zu denen Luther gegen den Willen seines Kurfürsten von der Wartburg herbeieilte, um gegen lieblose Reformen, die in seiner Abwesenheit durchgesetzt werden sollten, den Zusammenhang von Glaube und Liebe zu predigen und zu einer Reformation mit Augen- und Herzensmaß zu raten. - Predigt ist für Luther Gottes Wort in Gesetz und Evangelium: „Ein Christ, er sei Prediger oder Zuhörer, soll gewiß sein, daß er nicht sein eigenes, sondern Gottes Wort rede oder höre; sonst wäre es besser, er wäre nie geboren, und Pfarrer und Zuhörer müssen einer mit dem andern zum Teufel fahren“⁹⁵. Freilich bekennt Luther auch von sich: „Ich bin ein alter und erfahrener Prediger und fürchte mich bis heute, wenn ich predigen muß.“ (1532) Bedrückt ist Luther zuweilen von der scheinbaren Folgenlosigkeit der Predigt und trat 1530 sogar für einige Monate in den Predigtstreik, weil er von dem Geiz der reichen Kornbauern, die die Getreidepreise noch in Höhe trieben, erbost war. Bedrückt ist Luther auch von dem häufig auftretenden Missverständnis seiner Predigthörer: „Predigt man ehrbares Leben, so bauen die Leute eine Leiter zum Himmel. Predigt man es nicht, so entsteht ein wildes, rohes Wesen.“ Oder: „Predigt man den Leuten die Rechtfertigung allein aus Gnaden, dann schnarchen sie; erzählt man ihnen aber Beispiele und Geschichten, dann spitzen sie die Ohren.“

⁹⁵ WA 33, 355f.

Melanchthon hat von sich selbst bekannt: „Ich kann nicht predigen“ und hat deshalb nie im Gottesdienst gepredigt. Dennoch wurde seine loci-Methode für die lutherische Predigt des 16. und 17. Jh. wirksam, weil sie dazu hilft, die doctrina evangelii im biblischen Text zu entdecken und zu predigen. Damit bekam das Volk zwar eine Klarheit in der Lehre, vor allem auch durch Katechismuspredigten. Insgesamt aber erstarrte die Predigt, die bei Luther noch von der Lebendigkeit des biblischen Textes zehrte, mit Hilfe der loci-Methode weithin. Erst die Trostpredigt der Barockzeit fand neue, seelsorgliche Wege für die Predigt.

Der erste evangelische Homiletiker, Andreas Hyperius in Marburg, versuchte zwar die Predigt wieder an die Schriftexegese zurückzubinden und das Heil der Menschen wie die Versöhnung mit Gott zum Ziel der Predigt zu machen. Er versuchte auch die Predigt zu einer interpretatio popularis für alles Volk zu machen, stellte aber seinerseits wieder so viele formal-rhetorische Gesetze für die Predigt auf, dass die Frage nach der Technik die Stelle des Geistes und des Inhalts einzunehmen drohte.

Noch wichtiger wurden für die lutherische Predigt im 16. und 17. Jh. die vielen Predigtsammlungen (Postillen), die Luther z.T. schon auf der Wartburg verfasste, um hilflosen Predigern zur Hilfe zu kommen. Die Zahl solcher Predigtsammlungen stieg immer mehr an, wie es sie schon im Mittelalter unter dem Namen gegeben hatte, der dem Priester die Aufregung vor der Predigt nehmen sollte: „dormi secure“(schlafe sicher).

Zwingli brach in Zürich mit der Bindung der Predigt an eine Perikopenordnung, weil er sie in der Bibel und in der Urchristenheit nicht nachgewiesen findet. So legte er ganze Bücher erst des Neuen Testaments und dann des Alten Testaments hintereinander aus und griff in diesem Zusammenhang die Schäden und Laster in der Gemeinde mit unerbittlicher Strenge an, ging auch gegen politische und wirtschaftliche Missstände an und scheute den harten Widerstand seiner Gegner nicht. Nach dem Vorbild eines in Oberdeutschland seit dem Mittelalter bekannten Predigtgottesdienstes („pronaus“), der im Wesentlichen nur aus einer Predigt und den sie umrahmenden Stücken und dem Bekenntnis der offenen Schuld bestand, reduzierte auch Zwingli in Zürich den Gottesdienst auf die Predigt als das entscheidende Mittel christlicher Erziehung. Er predigte zwei Mal am Sonntag für die städtische Gemeinde und am Freitag, dem Markttag, für das Landvolk. Am 19. Juni 1525 richtete er die „Prophezei“ in Zürich ein: an allen Wochentagen, außer freitags, müssen Pfarrer, Prädikanten, Chorherren und Kaplane, aber auch „ältere Schüler“ um acht Uhr im Großmünster zum Studium des Alten Testaments in der Ursprache erscheinen. Um drei Uhr nachmittags findet dann eine volkstümliche Auslegung des Neuen Testaments durch Mykonius im Frauenmünster statt. Auch in Bern und in London wurde die „Prophezei“ nach dem Züricher Vorbild eingeführt.

Während es von Zwingli fast gar keine schriftlich erhaltenen Predigten gibt, da er keinen Mitschreiber fand, sind von Calvin 700 Predigten erhalten, die der

französische Flüchtling Denis Reguenijé seit 1549 angefertigt hat. Calvin hat unermüdlich gepredigt, außer an den Wochentagen in der Regel zwei Mal am Sonntag. Er hat biblische Bücher zusammenhängend der Gemeinde erklärt, dabei die Festtage berücksichtigt. Sonntags wurde über das Neue Testament und die Psalmen gepredigt, in der Woche über das Alte Testament. Calvins Predigten sind sachlich, schnörkellos, ohne jede Rhetorik, auf Gottes Souveränität und Herrschaft ausgerichtet und zur Erbauung des Einzelnen wie der Gemeinde gehalten. Christus selbst redet mit seinem Wort durch die Verkündigung des Predigers. Deshalb ist Auslegung schon Anwendung. Allerdings braucht es zur Beglaubigung das innere Zeugnis des Heiligen Geistes, der gegenüber dem Prediger und seinen Worten frei bleibt. Je genauer der Prediger mit der Gemeinde bei der Heiligen Schrift und ihrer Auslegung bleibt, desto eher ist das Beglaubigungszeugnis des Heiligen Geistes zu erwarten. Calvins Predigten sind von einer logischen Geschlossenheit und Gründlichkeit in der Textausschöpfung. Er zieht aus den Schriftworten eine verstehbare Lehre, die dann in einen Willensappell ausmündet. Das führt später in der reformierten Predigt zu dem Schema von explicatio und applicatio: Erst wird die Lehre der Schrift ausgelegt, dann folgt die Anwendung auf den Willen des Hörers. Theodor Beza hat in dieser Weise als Nachfolger von Calvin in Genf gepredigt, und Heinrich Bullinger als Nachfolger von Zwingli in Zürich. Aus Bullingers Predigten, die durchweg Schriftauslegungen waren, wurde ein „Hausbuch für Prediger und Laien der reformierten Kirche“ gefertigt, das große Verbreitung in 28 Auflagen fand, ein Mittelding zwischen theologischem Lehrbuch und Hilfsmittel für Prediger in einem Lesegottesdienst, aber auch ein beliebtes privates Erbauungsbuch.

5.1.8 Nachreformatorische und neuprotestantische Predigt

Während die Predigt der Orthodoxie des 17. Jh. auf die reine Lehre gerichtet war, aus der sich wie von selbst neues Leben ergibt, suchte die Predigt des Pietismus die Wiedergeburt des Lebens durch Bekehrung zu Christus und die Predigt der Aufklärung die Klarheit der Vernunft und daraus hervorgehende nützliche Regeln für ein sinnvolles Leben. Diese verschiedenen Ziele suchte Friedrich Daniel Schleiermacher mit seiner Theologie wie mit seinen Predigten in einer großen Synthese zu vereinigen: „Predigt ist eine zusammenhängende Folge von Gedanken; der Zweck, zu dem sie veranstaltet wird, ist kein anderer als das religiöse Bewusstsein der Anwesenden zu beleben, so wie ich es schon früher gesagt habe, der ganze Kultus sei eine Anstalt zur Zirkulation des religiösen Bewusstseins.“ Mehr als bloß die Willenskraft oder den Verstand sucht Schleiermacher mit Hilfe der Predigt das religiöse Bewusstsein durch „Darstellung christlich frommer Gemütszustände“, vermittelt durch Christus als Urbild und Erlöser, anzusprechen. Dabei sucht er die Zuhörer als Christen aufzunehmen, und nicht als solche, die es erst werden sollen, weil die Sache des Glaubens nach Schleiermachers Überzeugung dadurch erst wieder zustande komme, dass man sie voraussetzt. Im Verhältnis zur Gemeinde muss ein Prediger sich als Repräsentant seiner Gemeinde und Organ seiner Kirche in die Gemeinde einleben und sich Einfluss bei ihr zu schaffen versuchen, andererseits sie dahin führen, wohin er sie als Prediger führen will, indem er sie religiös zu erregen versucht. Schleiermacher sucht den Kontakt mit seinen Zuhörern durch freie Rede und eine ganz organische Entfaltung eines

Gedankens aus dem anderen, wobei er sich ein Thema vornimmt, sich in der Regel dazu einen Text sucht und diesen dann auslegt bis hin zu einem ganz kurzen Aufruf am Schluss wie z.B.: „Fürchtet Gott, sonst nichts!“ Sein Stiefsohn Ehrenfried von Willig schilderte Schleiermachers Predigtweise so: „In großer Ruhe begann er seine Gedanken zu entwickeln, klar und einfach, aber unwillkürlich steigerte sich seine Empfindung, die Sprache wurde wärmer und lebendiger, und wenn dann wohl ein Moment eintrat, wo er seine Bewegung, wie er es eine Zeit lang mit Anstrengung versucht hatte, nicht mehr bemeistern konnte, seine Stimme plötzlich zusammenbrach und man Tränen in seinen Augen sah, dann war der Eindruck auf die Zuhörer ein überwältigender“⁹⁶ (K. Nowack, 391). Schleiermacher hat ethische Predigten über den christlichen Hausstand ebenso gehalten wie politische Predigten in der Zeit der Befreiungskriege. Dabei will er weder belehren noch bekehren, sondern das religiöse Selbstbewusstsein erregen, um die Sünde als eine Schwächung im religiösen Selbstbewusstsein zu beheben und zu überwinden. Das Großartige dieser Predigtweise liegt in dem Versuch einer groß angelegten Synthese von Heiligem Geist und Zeitgeist in der Konzentration auf das Schriftwort und dem Ziel einer Erbauung des religiösen Selbstbewusstseins. Ob diese synthetische Predigtweise dann noch gelingt, wenn die Sünde im Sinne von Röm 7 als ein unentrinnbares Verhängnis und nicht bloß als eine „Schwächung des Gottesbewusstseins“ ernst genommen wird, war die Frage der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts.

5.1.9 Erweckungsprediger im 19.Jh.

Der Fluch und die Unentrinnbarkeit der Sünde rückten in das Zentrum von Erweckungspredigern des 19. Jh. wie Ludwig Hofacker in Württemberg, Gottfried Daniel Krummacher im rheinischen Pietismus oder Claus Harms in Kiel. Harms war von Schleiermachers „Reden über die Religion“ zunächst fasziniert, im Blick auf dessen Predigten aber sagte er: „Der mich gezeugt, hatte kein Brot für mich.“ Für Harms sind Schleiermachers Predigten zu rührselig, die Gegensätze verschleiern, zu wenig Kampfgeschehen. Ähnlich suchte Hofacker angesichts des Elends der Sünde einerseits und Gottes Erbarmen und Vergeben andererseits seine Hörer in die Entscheidung zu führen für die Vergebung des Heilands: „Lieber möchte ich ein Pferd sein, das man an seinem Karren zu tote schindet..., als ein Mensch, der im Tode keinen Heiland hat.“ Die Erweckungspredigt bei Lui Harms in Hermannsburg wurde noch populärer und radikaler, wenn er für die Sonntagsheiligung wirbt und das Kartenspiel eine „Teufelsbibel“ nennt, gegen den Putzteufel der Frauen sich wendet, das Lärmen, Saufen und Tanzen bei Hochzeiten verurteilt und einem Amtsbruder rät: „Predigen Sie rücksichtslos entschieden Gottes Wort, nehmen Sie keine Rücksicht, strafen Sie die Sünden und Gottlosigkeiten der Gutsbesitzer, Pächter... und der Tagelöhner.“ Eine Welle der Erweckung ging von Louis Harms und seinen Predigten in Niedersachsen und in Hessen aus. – Ein weiterer Erweckungsprediger ist Friedrich Toluck in Halle (gest. 1877), dessen akademische Predigten die eigentlichen Erbauungsbücher seiner Zeit gebildet haben. Die Geburtsstätte seiner Predigt sind die Spaziergänge mit seinen Studierenden, woraus Toluck Seelenkenntnis schöpft und in die Seelenführung der Predigt übersetzt. Predigt ist für ihn nicht „eine

⁹⁶ K.Nowak.Schleiermacher, Göttingen 2001, 391.

Demonstration des menschlichen Verstandes, sondern ein Zeugnis des göttlichen Geistes“. Wiedergeburt des Predigers ist die Voraussetzung für die Predigt. Seine Predigten nannte Toluck „lebendige Ergüsse“. Zum Erweckungsprediger in Baden wird der katholische Pfarrer Aloys Henhöfer (gest. 1862), der 1823 mit einem Teil seiner Gemeinde evangelisch geworden war. In seinen Predigten von der Rechtfertigung aus dem Glauben füllte sich die Kirche bis zur Kanzel hinauf, weil er volkstümlich und mit evangelistischer Kraft, reich an Bildern und Gleichnissen, erschütternd und eindrucksvoll, aber auch mit Humor zu predigen wußte, was freilich von der rationalistischen badischen Kirchenbehörde in Karlsruhe nicht gern gesehen wurde.

Dem synthetischen Predigtstil Schleiermachers passten sich eher die großen Prediger in Berlin an wie Emil Frommel, bekannt als Freund der Berliner Kellner und Kutscher, der mit seinen Predigten eine tiefe seelsorgliche Wirkung auf die Mitglieder des kaiserlichen Hofes und auf die Garnison gehabt hat. Er versuchte das Vaterländische durch das Christliche zu vertiefen und Kultur mit Religion in einen Bund zu setzen. Ähnlich war es mit Rudolf Kögel, dem Oberhofprediger am Berliner Dom (gest. 1896), dessen Predigten höchste rhetorische Kunst ausstrahlten, Kultur und Bildung mit Religion versöhnten und auf Berliner Kanzeln die Predigtmode einer „Kögelei“ auslösten. Ebenso war es mit dem Oberhofprediger Ernst von Dryander (gest. 1922), der in seinen Predigten Anknüpfung und Vermittlung mit Kultur und Bildung seiner Zeit suchte, weil er der Überzeugung war, „dass das Evangelium mit allem verwandt sei, was menschlich groß und edel ist“. Den Hörer wollte er durch den Appell an sein Gefühl für das Wahre, Schöne und Edle überzeugen und dabei Christus mit der natürlichen Anlage der Menschenseele in Verbindung bringen. Was sich hier und bei vielen anderen Predigern als gemeinsames Merkmal der Predigt am Ende des 19. Jh. bis hin zum Ersten Weltkrieg zeigt, sind unendlich viele Varianten der Synthese von Zeitgeist und Heiligem Geist, eine Synthese, die in den Stürmen des Ersten Weltkriegs erschüttert und dann von Karl Barth 1919 theologisch in der Wiederentdeckung des Römerbriefes in Frage gestellt wurde.

5.2 Positionen im 20. Jahrhundert

5.2.1 Karl Barths Relektüre des Römerbriefes erwuchs aus der Not seines Predigtdienstes in Safenwil, der angesichts des geistesgeschichtlichen Zusammenbruchs Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg und damit auch der von Karl Barth in Deutschland gelernten theologischen Voraussetzungen nicht mehr recht wusste, was er predigen sollte. Diese Not des Predigers fasste Barth sehr prinzipiell und machte sie zum Ausgangspunkt eines neuen Nachdenkens über die Predigt: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unsere Bedrängnis. Alles andere ist daneben Kinderspiel“⁹⁷. Das Ziel aller Mühe um die Predigt könne deshalb nur sein, dass „Gott selber rede“.

⁹⁷ Das Wort Gottes und die Aufgabe der Theologie, 1924.

Der „mittlere“ Barth setzt 1932 in seinen „Bonner Übungen in der Predigtvorbereitung“ nicht mehr bei der Predigtnot, sondern eben dort an, wo Gott in Christus sein Wort gesprochen hat. Deshalb kommt Barth zu einer Definition der Predigt, die einmal von oben und einmal von unten her gedacht ist: „Die Predigt ist Gottes Wort, gesprochen von ihm selbst unter Inanspruchnahme des Dienstes, der in freier Rede stattfindenden, Menschen der Gegenwart angehende Erklärung eines biblischen Textes durch einen in der ihrem Auftrag gehorsamen Kirche dazu Berufenen. – Die Predigt ist der der Kirche befohlene Versuch, dem Wort Gottes selbst durch einen dazu Berufenen so zu dienen, dass sein biblischer Text Menschen der Gegenwart als gerade sie angehend in freier Rede erklärt wird als Ankündigung dessen, was sie von Gott selbst zu hören haben“⁹⁸.

Als Kriterien zur kritischen Beurteilung der Predigt nennt Karl Barth

- (1.) Offenbarungsgemäßheit, d.h. die Predigt hat die Offenbarung in Jesus Christus schon hinter sich und seinem Kommen vor sich. Die Antwort des Menschen kann also nur als „Empfangsbestätigung“ das Bekenntnis sein.
- (2.) Kirchlichkeit d.h. die Predigt findet nicht irgendwo, sondern konkret im Kontext der Kirche statt.
- (3.) Amtsgemäßheit d.h. der Prediger muss um seine Berufung wissen und auf der Grundlage des ihm verliehenen Amtes reden, weil er als Person eigentlich gar nicht in der Lage ist zu predigen.
- (4.) Vorläufigkeit, insofern Christus das letzte Wort ist und die Predigt nur ein vorletztes Wort.
- (5.) Biblizität. Die Predigt ist Auslegung eines biblischen Textes und muss aus Respekt vor der Heiligen Schrift gehalten werden. Jede eigenmächtige Themawahl ist von Übel.
- (6.) Originalität. Der Prediger soll den Mut haben, selbständig, ehrlich und schlicht zu predigen.
- (7.) Gemeindemäßigkeit. Der Prediger soll die Gemeinde lieb haben, aufgeschlossen und taktvoll mit ihr umgehen.
- (8.) Geistlichkeit. Die Predigt soll „nach oben offen sein“, Tagesprobleme sollen nicht die Predigt regieren, denn die Predigt hat nicht das zu sagen, was die Leute ohnehin aus der Zeitung lesen können, sondern im stillschweigenden Wissen um die Tagesprobleme den Menschen ein „Fenster nach oben“ öffnen.

Der späte Barth hat fast nur noch in der Basler Strafanstalt gepredigt und hier seinen theologischen Neuansatz von der Menschenfreundlichkeit Gottes in einer menschenfreundlichen, dialogischen Predigt zu bewähren versucht. Berühmtestes Beispiel ist die auch im Rundfunk übertragene Predigt über 1 Joh 4,18 „Furcht ist nicht in der Liebe“ von 1962⁹⁹. Barth versucht in dieser wie in jeder seiner Gefängnispredigten, einen kurzen biblischen Satz den Gefangenen so auszulegen und ans Herz zu legen, dass daraus ein Lebenswort wird, mit dem die Hörer eine Woche lang in der Enge ihrer Zelle die Weite des Himmels erahnen oder gar erfahren können.

⁹⁸ Homiletik.Wesen und Vorbereitung der Predigt, 1966,30.

⁹⁹ K.Barth, Bekehrung. Predigt über 1.Joh.4,18, in:Predigten 1954-1967, GesamtausgabeI: PREDIGTEN;Zürich 1979, 289-295.

5.2.2 Dietrich Bonhoeffers „Finkenwalder Homiletik“¹⁰⁰ ist ähnlich wie Karl Barths „Homiletik“ eine Rekonstruktion aus Nachschriften, die von 1935-1939 von Vikaren in Finkenwalde aus Bonhoeffers Vorlesungen angefertigt und 1961 von E. Bethge hrsg. wurden. Auch Bonhoeffer kann ähnlich wie Karl Barth sagen: „Das Predigtwort hat seinen Ursprung in der Inkarnation Jesu Christi.“ Bonhoeffer ist freilich inkarnatorischer als Barth, wenn er fortsetzt: „Der inkarnierte Christus selbst ist der als Wort durch seine Gemeinde schreitende Christus.“ Der erniedrigte Christus kommt im Predigtwort zur Gemeinde, um sie zu „tragen“. Das ist das Entscheidende für Bonhoeffer, „dass der Hörer seine Not, Sorge, Furcht und Sünde auf das Wort legt, „weil das Wort dazu da ist, diese Not der Hörer zu tragen. Wir werden alle durch das Christuswort getragen.“ Christus ist also das Subjekt der Predigt. Deshalb kann Bonhoeffer sagen: „Von der Predigt gilt ,es kommt ein Schiff geladen bis an den höchsten Bord / trägt Gottes Sohn voll Gnaden, des Vaters ewiges Wort“ Deshalb gibt es für Bonhoeffer nicht nur in der Taufe und im Abendmahl, sondern auch in der Predigt „ein sacramentum verbi“ und das ist die „Eigenbewegung des Wortes“, der sich der Prediger mit eigenen Bewegungen nicht in den Weg stellen soll. Der Prediger soll nicht lehren, erziehen, erregen wollen auf Kosten dessen, was das Wort tragen und annehmen will von den Hörern. Der Prediger soll sich vielmehr ganz in diese „Eigenbewegung des Wortes“ hineinstellen, ihr dienen. Und Bonhoeffer warnt: „Mit den kultischen Bemühungen stehen wir in der Gefahr, dem Predigtwort noch etwas hinzufügen, ihm besonderen Ausdruck verleihen zu wollen. Aber es darf und braucht nicht unterstützt zu werden... Um des gepredigten Wortes willen besteht die Welt mit all ihren Worten. In der Predigt wird der Grund einer neuen Welt gelegt. Hier wird das ursprüngliche Wort hörbar.“ Weil das Wort der den Menschen annehmende Christus ist, darum ist es voller Gnade, aber auch voller Gericht. Entweder wir lassen uns annehmen und vergeben und tragen, oder wir bleiben unangesprochen. Gehen wir an dem gesprochenen Predigtwort vorüber, gehen wir am lebendigen Christus vorüber. Es gibt ein sacramentum verbi.“

Auf dem Hintergrund dieser Sätze der Finkenwalder Homiletik wird der Entscheidungsernst in Bonhoeffers Predigten verständlicher. „Aaronkirche oder Moseskirche“ heißt z.B. das Entweder-Oder einer Predigt Bonhoeffers über Ex 32 im Jahr 1933. Weil das Predigtwort in seiner Eigenbewegung der durch seine Gemeinde schreitende Christus ist, wird der Hörer so oder so in die Entscheidung gestellt und kommt an der Alternative von Gnade oder Gericht nicht vorbei. Das macht den Ernst und die Würde der Predigt für Bonhoeffer aus.

5.2.3 Ernst Lange (1927-1974) hat einerseits an dem theologischen Erbe von Dietrich Bonhoeffers Tagebuchaufzeichnungen aus der Haft angeknüpft mit seiner Vision einer „Kirche für andere“ und andererseits Bonhoeffers Predigtverständnis der Finkenwalder Homiletik kritisiert, indem er die Rede von einer „Eigenbewegung des Wortes“ oder einer „Autobasileia des biblischen Textes“ als Ideologie angeprangert hat.¹⁰¹ Nach Lange soll der Prediger mit

¹⁰⁰ DBW 14, 478-530

¹⁰¹ E.Lange, Predigen als Beruf, hg.v.R.Schloz, Stuttgart 1976.

dem Hörer über dessen Leben reden, freilich mit dem Hörer „vor Gott“. „Der eigentliche Gegenstand christlicher Rede ist eben nicht ein biblischer Text oder ein anderes Dokument aus der Geschichte des Glaubens, sondern nichts anderes als die alltägliche Wirklichkeit des Hörers selbst –im Lichte der Verheissung...Predigen heißt: Ich rede mit dem Hörer über sein Leben“(Predigen als Beruf, 58) In Entsprechung zu diesem Predigtverständnis hat die Exegese für die Predigtarbeit nach Lange nur eine „begrenzte Funktion“: Der biblische Text kontrolliert, profiliert und verfremdet das, was der Prediger sagen will. Einen übersteigerten exegetischen Anspruch an den Prediger kritisiert Ernst Lange. Das Motto, das er den von ihm begründeten „Predigtstudien“ 1968 voranstellt ist ein Gedicht, dessen letzte Strophe lautet: „So shut the bible up / and show me now the christ you talk about / is living now.“ Es kommt also für Ernst Lange darauf an, welche Relevanz der biblische Text in dieser Situation jetzt erweist, und dafür ist der Prediger verantwortlich. „Erst wenn den Hörer angeht, was ich sage, geht ihn auch an, daß und inwieweit ich es auf Grund der Heiligen Schrift, im Einklang mit der Überlieferung des Glaubens, im Auftrag meiner Kirche und persönlich überzeugend sage“¹⁰².

E.Langes Homiletik ist vom Adressaten her gedacht. Ihm kommt es zentral auf die „Kommunikation des Evangeliums“ an, und d.h. schon in der Form der Predigt ist der Hörer im Ansatz mitzudenken. Deshalb geht es um die Ermittlung der „homiletischen Situation“, durch die die Kirche sich zur Predigt herausgefordert sieht. Deshalb kommt es Lange darauf an, „Verheissung und Wirklichkeit in der Predigt miteinander zu versprechen“.

E.Lange kritisiert sowohl eine Wort-Gottes-Theologie, welche aus lauter Richtigkeiten bestehe, da die Situation des Hörers nicht berücksichtigt sei. Er kritisiert aber auch einen „hypertrophen exegetischen Anspruch“, der den Prediger in die Arme der exegetischen Spezialisten treibt. Das von E.Lange neu angeregte „Predigtverfahren“ schlägt sich in den „Predigtstudien“ nieder, die den Dialog von zwei Bearbeitern bei der Predigtvorbereitung vorsehen:

A)Textgeleitete Arbeit

- I. Übersetzung und Urtext
- II. Beispiele aus der Auslegungsgeschichte des Textes
- III. Exegetische Erwägungen
- IV. IV. Notizen zur Predigt

B)Situationsgeleitete Arbeit

- V.Die Wörter des Textes in der Alltagssprache
- VI.Systematische Erwägungen
- VII.Erwägungen zur homiletischen Situation
- VIII. Predigtentwurf

5.2.4 Rudolf Bohren wurde mit seiner pneumatologisch ausgerichteten „Predigtlehre“ zu einem Kritiker von Ernst Lange. Das wird in der 1971 „Predigtlehre“ (inzwischen 6 Aufl.) ansatzweise deutlich, mehr noch in einem streitbaren Aufsatz über „Die Differenz zwischen Meinen und Sagen.“

¹⁰² E.Lange, Predigen als Beruf, aaO 58.

Anmerkungen zu Ernst Lange, Predigen als Beruf¹⁰³.

Bohrens Predigtlehre ist der Versuch, „das Predigen als menschliches Werk zu betonen, ohne die Herkunft von einer Theologie des Wortes Gottes verleugnen zu wollen“¹⁰⁴. Er plädiert im Anschluß an van Ruler für eine „theonome Reziprozität“, dass das Wunderbare machbar und das Machbare wunderbar sei. Gott will mit uns und durch uns wirken. Es geht Bohren um die Wechselseitigkeit, ja „Vermengung“ von Göttlichem und Menschlichem. Wie Barth und andere möchte Bohren das Gekommensein des Wortes in Christus betonen, andererseits aber gegenwartsoffen den Zugang finden zum Ich des Predigers und zur Wirklichkeit des Hörers. „Das Predigen, ganz und gar in Gottes Möglichkeit beschlossen, wird im Geist und durch den Geist ganz und gar Sache des Predigers und Sache des Hörers, wird im Geist und durch den Geist zur menschlichen Möglichkeit in Kunst und Technik. Der pneumatologische Ansatz ermöglicht – ohne den theologischen Primat zu leugnen – , dem anthropologischen Aspekt gerecht zu werden“¹⁰⁵. Diesen pneumatologischen Ansatz führt Bohren durch vier Fragenkreise: das Woher der Predigt, die Zeitformen des Wortes (Erinnerung, Verheißung, Gegenwart), der Prediger, der Hörer. Die Frage nach dem Hörer wird, im stillen Dialog mit Ernst Lange, bei Bohren besonders originell gelöst: Gott sei der erste Hörer der Predigt, auf den der Prediger immer schon rechnen darf und muss, während der Hörer der zweite Text der Predigt sei. Das gebe dem Prediger eine Freiheit vom Hörer, so dass er um seinen Hörer nicht buhlen muss. Die Predigt hat sich vom Hörer einerseits herausfordern zu lassen und doch Freiheit vom Hörer zu bewahren.

Hier deutet sich bereits eine Kritik an Ernst Lange an, die Bohren 1981 ausführt: Bei Ernst Lange bestehe die Gefahr, dass der Hörer und seine Situation heimlicherweise zum Gesetz der Predigt werde. „Predigt, die ihrer Situation gerecht wird, hat sich der Frage zu stellen, ob sie Gott recht sei. Die Rücksichtnahme auf den Hörer muss in neuem Respekt vor Gott gefunden werden, wie ja der Respekt vor Gott die Rücksichtnahme auf den Hörer in Freiheit einschließt.“ Lange habe sich in die Situation des Hörers so sehr verguckt, dass er einem Menschen gleiche, der so abgründig in den Brunnen starre, bis er am Ende hineinfalle. So ergehe es dem, der die Einsichten der Bekennenden Kirche preisgebe. Genau das aber sei bei Ernst Lange passiert, wenn er die „Kommunikation des Evangeliums“ der Situation des Hörers ausliefere und damit strukturell dem Vorgehen der deutsch-christlichen Anpassung an die Situation des Hörers entspreche.

5.2.5 Manfred Josuttis¹⁰⁶ führt seinen Lehrer Rudolf Bohren homiletisch dadurch weiter, dass er die Predigt nicht nur pneumatologisch begründet, sondern auch darüber nachdenkt, wie sich ein Prediger auf die Gegenwart des Geistes im Vollzug der Predigt einlassen kann. Dazu gehört für ihn zunächst eine „meditative Reinigung“ von eigenen Ängsten und Wünschen, um zum Sprachrohr eines fremden Geistes werden zu können. Auf den Akt der

¹⁰³pTh 7o, 1981, 416-43o.

¹⁰⁴ Predigtlehre, München 1972, 53.

¹⁰⁵ Predigtlehre, 74.

¹⁰⁶ Einführung in das Leben, Gütersloh 1996, 153.

Selbstentleerung folgt die „Schrifterfüllung“, indem ein Prediger sich von seinem Text so erfüllen lässt wie Ezechiel, der die Schriftrolle essen musste, um seinen Auftrag gottesfüllt wahrnehmen zu können. Der heilige Text muss den Prediger so erfüllen, dass er sich regelrecht in ihn inkorporiert. Das geschieht in der Regel durch „learning by heart“ und durch memorieren. Auf der Kanzel gilt es, sich auf die im Kanzelgruß herbeigerufene Gnade Jesu Christi und Liebe Gottes und Gemeinschaft des Heiligen Geistes so intensiv einzulassen, „dass weder Sympathie noch Antipathie noch Verständlichkeit oder Nichtverstehen eine wesentliche Rolle mehr spielen“, weil die energetischen Atmosphären des Heiligen Geistes den Prediger so gefangen nehmen, dass Prediger wie Hörer von einer Art Trance bestimmt werden. Das Sprachgeschehen der Predigt will sich nicht nur auf dem kognitiven und emotionalen Kanal vollziehen, sondern auch durch „machtvolle atmosphärische Gegebenheiten, in denen sich die Wirklichkeit göttlicher Mächte auch körperlich und emotional spürbar manifestiert.“ Durch Intuition, Illumination und Inspiration kann es im Predigtgeschehen dazu kommen, dass alle miteinander in die Gegenwart von Gottes Geist gerissen werden. Mit dem Friedensgruß am Ende der Predigt wird noch einmal ein machtvoller Raum des Friedens geschaffen, in den hinein die Hörer mit dem, was sie in der Predigt auf bewusster und unbewusster Ebene gehört haben, entlassen werden. Auch der Segen nach der Predigt wie am Ende des Gottesdienstes „soll dafür sorgen, dass diese energetische Kraft des heiligen Friedens Menschen auch in ihrem Alltagsleben begleitet und trägt“. Josuttis gibt sich also nicht damit zufrieden, das Predigtgeschehen nur kognitiv und emotional sowohl theologisch wie sozialpsychologisch zu reflektieren, sondern versucht das, was an Atmosphären und Schwingungen im Vollzug des Predigtgeschehens energetisch in Gang kommt, in den Blick zu bekommen, um Prediger dazu zu bringen, im Vollzug der Predigt geistesgegenwärtig zu werden. Spirituelle Präsenz ist Josuttis wichtig, ohne dass er damit kognitive und emotionale Einsichten der Homiletik vernachlässigen oder verlieren will. Ein Prediger soll nicht mehr ein Gefangener seines Konzepts oder seiner homiletischen Kompetenz oder theologischen Existenz sein, sondern Konzept, Kompetenz und Existenz so weit hinter sich lassen können, dass er selbstvergessen in der Gegenwart dessen ist, was er durch Kanzelgruß und Friedensgruß herbeiruft. Was auf diese Weise für Predigten entstehen, hat Josuttis in seinem Predigtband „Offene Geheimnisse“ mitsamt einem homiletischen Essay vorgelegt¹⁰⁷

¹⁰⁷ M.Josuttis, Offene Geheimnisse.Predigten, Gütersloh 1999.

5.3 Diskussion: Die Predigtwoche

Ein homiletisches Exerzitium¹⁰⁸

5.3.1 Die Predigt als TEIL des Gottesdienstes

Zwei Erlebnisse machten mich als protestantischen Predigthörer nachdenklich: Es war in einem jüdischen Gottesdienst, der in einer Antwerpener Synagoge stattfand. Mit einer Gruppe von Theologiestudenten war ich dorthin gereist, um einmal jüdisches Gottesdienstleben in dem sehr lebendigen jüdischen Viertel von Antwerpen mitzuerleben. Der ganze Gottesdienst wurde vor allem vom Kantor als dem Vorsänger mit dessen wunderschöner Stimme bestimmt. Höhepunkt war das Ausheben der Thora aus dem Schrein und das Tragen der Thora-Rolle zum Lesepult, wo dann einer nach dem anderen aus der Gemeinde hinkommen und einige Zeilen laut lesen durfte. Dadurch ergab sich ein reges Hin- und Herlaufen im Gottesdienst, ganz anders, als wir das aus unseren Gottesdiensten gewohnt sind. Doch plötzlich setzten sich alle ganz ruhig auf ihre Plätze und schauten überrascht zu dem Rabbiner, der zum Schluss des Gottesdienstes nach vorn trat und eine Predigt hielt. Offenbar passierte das nicht jeden Sabbat. Es blieb vielmehr eine Ausnahme, die aber von der Gemeinde in um so freudiger Aufmerksamkeit wahrgenommen wurde.

Ein Erlebnis von ähnlicher Art hatte ich in einem russisch-orthodoxen Gottesdienst, zu dessen Besuch ich mich wiederum mit einer Gruppe von Theologiestudenten beim Erzpriester angemeldet hatte. Die göttliche Liturgie wurde wie jeden Sonntag gefeiert. Die Heilige Schrift wurde durch die kleine Pforte der Ikonostase herein getragen und den Mitfeiernden vorgelesen. Am Ende der Lesung passierte dann die Überraschung, die offenbar uns protestantischen Besuchern zugedacht war, bei den orthodoxen Gläubigen aber großes Erstaunen und Freude hervorrief, dass der Erzpriester im Anschluss an die Lesung eine Predigt hielt und das Gelesene mit freien Worten auslegte und meditierte. An den Gesichtern der orthodoxen Gläubigen konnten wir erkennen, dass hier etwas ganz Besonderes stattfand, nämlich eine Predigt als Auslegung des Evangeliums. Was für uns ganz normal war, erregte die orthodoxe Gemeinde um so mehr, weil es für sie das Ungewohnte, Überraschende war, das sie selten zu hören bekam.

Beide Erlebnisse brachten mich zu der Frage, ob es für uns Protestanten vielleicht deshalb die Spiritualität der Predigt so wenig erfahrbar wird, weil sie das ganz normale Pflichtpensum für uns geworden ist, das wir auf jeden Fall erwarten und oft genug wie ein notwendiges Übel erleiden. Die Predigt hat für uns Protestanten jeden Überraschungswert verloren. Sie ist so sicher zu erwarten wie das sprichwörtliche "Amen" in der Kirche. In der Schweiz hörte ich sogar die Wendung: "Ich gehe in die Predigt"; von Gottesdienst war gar keine Rede mehr. Diese protestantische Predigtfixiertheit hat wohl einen ganz

¹⁰⁸ Ich verdanke diesen Titel dem die Sendschreiben der Offenbarung homiletisch meditierenden Buch von K.Adloff, Die Predigtwoche. Ein homiletisches Exerzitium, Göttingen 1988.

entscheidenden Anteil an der Predigtverdrossenheit unter evangelischen Christen. Ein erster Schritt zur Überwindung dieser Predigtverdrossenheit müsste darin bestehen, dass die Predigt wieder ein Teil des ganzen Gottesdienstes wird.

Das sagt sich leicht und ist doch ungemein schwierig in einem theologischen wie kirchlichen Kontext, der schon in der Ausbildung von Theologen die Predigt monopolisiert, den übrigen Gottesdienst aber vernachlässigt. Der Besuch von homiletischen Seminaren und das Schreiben einer Predigtarbeit ist für jeden, der Theologie studiert, obligatorisch. Der Besuch eines liturgischen oder hymnologischen Seminars ist völlig in das Belieben des Studierenden gestellt, wenn überhaupt so ein Seminar im Studienangebot erscheint. Während es an einer Katholisch-Theologischen Fakultät selbstverständlich ist, dass es ein liturgiewissenschaftliches Institut gibt, wüsste ich keine Evangelisch-Theologische Fakultät, an der es einen Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft gibt. Eine Ausnahme bildet seit fünf Jahren die Theologische Fakultät in Leipzig, für die die VELKD ein liturgiewissenschaftliches Seminar eingerichtet hat.

Wie kommt es zu dieser protestantischen Monopolisierung der Predigt? Offenbar hat sich ein reformatorisches Erbe verfestigt, das ursprünglich durchaus seine Wahrheit hatte, ging doch von der Predigt der Rechtfertigung auf die Menschen eine Befreiung von verknechtenden Gewissenszwängen aus. Die Menschen waren am Ende des Mittelalters der toten Riten überdrüssig und sehnten sich nach der *viva vox evangelii* in Gestalt von freien Predigten.

Hat sich aber nicht dieser reformatorische Befreiungsvorgang zu einem neuen Zwangsritual verkehrt, wenn die Predigt zu einem für Prediger und Hörer auf jeden Fall zu absolvierenden Pflichtpensum wird, das die übrigen Teile des Gottesdienstes in den Schatten stellt? Ist es nicht längst an der Zeit, die Predigt im evangelischen Gottesdienst so weit zu relativieren, dass sie zu einem Teil des Gottesdienstes wird? Die anderen Teile des Gottesdienstes würden dann mehr Wirkung ausüben, wenn der Gottesdienst insgesamt sorgfältiger vorbereitet würde, und wenn vom Kantor über den Chor und den Lektor den Mitfeiernden mehr Raum gegeben würde, vom gemeinsamen Einzug in den Gottesdienst bis hin zu der im angelsächsischen Raum üblichen Weise, dass alle ein liturgisches Gewand bekommen, die den Gottesdienst mitgestalten.

Es geht mir also keineswegs um die Alternative: entweder Predigt oder Liturgie. Es geht mir vielmehr darum, die Predigt wieder als einen Teil der Liturgie zu entdecken, der sein Recht, freilich sein höchst begrenztes Recht bekommt, während die anderen Teile der Liturgie mit ihrem Gegengewicht zur Predigt wiederzuentdecken sind. Wiederzuentdecken wären aber auch andere Gottesdienstformen, in denen es von Zeit zu Zeit keine Predigt gibt, wie etwa das Taizé-Gebet oder den Sing-Gottesdienst oder das Morgenlob oder die Abendmahlsfeier. Vielleicht kann es auch nur bei einer kurzen Ansprache bleiben, die eher im Rahmen einer Abendmahlsfeier der Tischrede gleicht. Neben der Vielfalt der Gottesdienstformen ist auch die Vielfalt der Predigtformen wiederzuentdecken, so dass die zwanzigminütige Kanzelpredigt

den Charakter eines Pflichtpensums für Prediger und Gemeinde verliert und die Predigt, in welcher Form auch immer, nur ein möglicher Teil im Ablauf der Liturgie wird.

Was kann die Predigt dadurch gewinnen, dass sie Teil der Liturgie wird, in dem auch die anderen Teile des Gottesdienstes wieder zu ihrem Recht kommen? Nun kann der Gottesdienst ein symphonisches Auslegungsgeschehen werden, weil sich die verschiedenen Lesungen, die Epistel mit dem Evangelium oder mit der alttestamentlichen Lesung gegenseitig auslegen. Aber auch die Lieder, die Gebete und die Psalmen mischen sich in dieses Auslegungsgeschehen ein. Es wird um so intensiver sein, je zurückhaltender alle Arten von Regieanweisungen werden, mit denen der Liturg der Gemeinde zu erklären versucht, was diese meist schon besser weiß. Im Hören ereignet sich mehr, als der unter Erklärungszwang leidende Liturg zu ahnen vermag. Der Prediger sollte davon Gebrauch machen, dass die Gemeinde schon vor Anfang der Predigt vieles gehört, gesungen und gebetet hat, was sich im Gehör der Gemeinde gegenseitig auslegt, wenn auch nur selten auf der Bewusstseins-ebene, um so mehr aber im Unbewussten. Von Zeit zu Zeit kann es dann an der Zeit sein, in der Predigt auf diese Lesung oder jenes Lied wieder anzuspielen und den gemeinsamen Klang bewusst zu machen, der durch die Liturgie im Raum vorhanden ist. Spiritualität der Predigt hat es dann mit einem symphonischen Klanggeschehen des ganzen Gottesdienstes zu tun.

5.3.2 Zeitnot und Zeiteinteilung im Blick auf die Predigt

Es gibt freilich noch ganz andere Faktoren, die eine Spiritualität der Predigt verhindern, so dass in ihr nichts atmet und klingt und die Gemeinde an einem Ereignis von akoe nicht mitschaffen kann. An dem Votum eines ehemaligen kirchlichen Mitarbeiters sei verdeutlicht, wie es zu einer Geistlosigkeit der Predigt kommen kann:

"Aus der praktischen Erfahrung von sechs Jahren ehrenamtlicher kirchlicher Mitarbeit sei der Versuch einer schlichten Antwort auf die Frage gewagt, warum das Versagen in der Predigt nachgerade die bedrückende Regel geworden ist: jedem etwas besonderes bieten - das ist die Devise. Über dem Organisieren ungezählter Kreise (Jugend, Alter, Mütter, Hausfrauen, Kamingespräche, Erproben neuer Gottesdienstformen) und Attraktionen (Gebetsfrühstück, Kirchentee, Theater an der Kirche, Osternachtspaziergang) fehlen dem Pfarrer schließlich ganz einfach die Arbeitsruhe und die Arbeitszeit, die die Vorbereitung einer soliden geistigen Arbeit, eben die Predigt, nun einmal brauchen. Ergebnis: abgelesene Sieben-Minuten-Predigten nach dem Motto: 'Da fällt mir eine Geschichte ein', die allenfalls Kindergottesdienstbesucher, nicht aber erwachsene Menschen unserer Zeit erreichen. Organisieren, um vielen etwas zu bringen, ersetzt eben schwerlich das Konzentrieren auf das Eine, das Not ist. Wer es weder ändern kann noch mitverantworten möchte, resigniert und geht"¹⁰⁹.

Dieser ehemalige kirchliche Mitarbeiter beklagt nicht die Faulheit oder Dummheit seines Pfarrers. Es liegt vielmehr am allzu fleißigen Arrangieren

¹⁰⁹ FAZ vom 14.2.1981

ungezählter Aktivitäten, dass am Ende schlicht keine Zeit mehr für das Erarbeiten einer Predigt übrig bleibt. Stattdessen wird irgendwann am Samstagabend rasch eine kurze Geschichte herausgesucht, wie etwa diejenige von den beiden Spuren im Sand und dem lieben Gott, der immer mitgeht. Irgendwie passt diese Geschichte ja immer, und schon ist die Predigt fast fertig. Die Gemeinde duckt sich bei solchen Predigten weg. Sie hält gleichsam die Ohren zu oder bleibt besser ganz weg. Das aber bestätigt wiederum dem Pfarrer, dass die Predigt heute sowieso nicht mehr erwartet werde und er deshalb seine Aktivitäten noch gezielter z. B. auf Kamingespräche und Gemeindereisen verlegen muss. Das wiederum spürt die Gemeinde, dass ihr Pfarrer eigentlich nur noch doketisch im Gottesdienst anwesend ist, mit seinem Herzen und seinen Gedanken aber ganz woanders weilt. Mehr und mehr schließt sich ein Teufelskreis um die Predigt samt Gottesdienst überhaupt. Wenn dieser Teufelskreis auch noch durch eine minimalistische Homiletik auf Seiten der Praktischen Theologie verstärkt wird, hat sich ein hermetischer Ring um die Predigt geschlossen und alles ist zu spät. An dieser Stelle scheint mir gegenwärtig der eigentliche Feind für die Freude an der Predigt zu sitzen.

Wie ist aus dem Teufelskreis herauszukommen? Appelle und gute Vorsätze helfen nur wenig weiter. Es gibt nun einfach mal neben Gottesdienst und Predigt am Sonntag noch viele Anforderungen an Pfarrer und Pfarrerinnen im Laufe der Woche, von den Kasualien über den Schulunterricht und die Konfirmandenarbeit bis zu den zahlreichen Sitzungen und Konferenzen. Ich habe das alles in sieben Jahren Vikariat und Pfarramt mitgemacht und weiß noch gut, wie mich die Vielfalt des Pfarrberufes manchmal zu zerreißen drohte. Dann waren auch die Predigten nur noch Ausdruck meiner Zerrissenheit, und ich spürte, wie sich die Gemeinde betroffen zurückzog. Und doch gab es auch beglückende Erfahrungen mit Predigt und Predigtvorbereitung. Solche Erfahrungen fielen nicht einfach aus heiterem Himmel. Sie hingen auch nicht damit zusammen, dass es weniger im Pfarreralldag zu tun gab. Vielmehr war es eine andere Einstellung, die zu einer anderen Zeiteinteilung und einer anderen Vorbereitung auf Predigt wie Gottesdienst insgesamt führte. Der Predigttext des kommenden Sonntags wurde mir mehr und mehr zum roten Faden, der durch die Pfarrwoche mitlief, so dass sich mir von Tag zu Tag mehr der Predigttext von innen her öffnete, je mehr ich ihn im Licht der einzelnen Tätigkeiten der Woche zu meditieren versuchte, wie sich auch die einzelnen Tätigkeiten in einem anderen Licht zeigten und zueinander ordneten, je mehr ich sie im Licht meines Predigttextes wie des kommenden Gottesdienstes überhaupt zu sehen versuchte. So ging mir auf, dass es die Spiritualität der Predigt mit einem ständigen „Wiederkauen“ eines biblischen Textes zu tun hat, weil ein Predigttext Zeit braucht, um in einem Prediger heimisch zu werden und sein eigenes Wort bilden. Während ich unter Zeitdruck oft stundenlang am Samstag oder in der Nacht von Samstag auf Sonntag vor einem leeren Blatt saß, ohne dass sich ein organisierender Einfall einstellte, gab es im Laufe der Woche immer wieder kurze, helle Momente, die mir einen Einfall zum Predigttext wie zum Gottesdienst überhaupt bescherten. Wenn ich diese Einfälle rasch auf dem am Montag schon angefertigten Predigtplakat festhielt, wurde dieses Plakat im Laufe der Woche immer mehr gefüllt, so dass sich am Samstag nicht selten die Predigt fast von selbst schrieb. Beteiligte ich auch

noch den Kantor oder den Lektor oder den Frauenkreis an diesem Weg vom Text zur Predigt durch die Woche hindurch, so wurde der Reichtum an Einfällen um so größer und der Schwung für die Predigt um so mehr. Nun war auch das Aufstehen am Sonntagmorgen ein anderes als die lang durchwachte und doch vergeblich verbrachte Predignacht, die mich zerschlagen aufstehen ließ.

Wie also könnte eine Pfarrwoche mit der *ruminatio* des Predigttextes, jenem „Reiben und Treiben“ im einzelnen aussehen? Da gibt es ganz viele Variationsmöglichkeiten, die meist vom je verschiedenen Terminkalender abhängen, noch mehr aber davon, wann er oder sie ihre kreativen Stunden im Lauf eines Tages oder einer Nacht haben. Wenn ich sie nutze, und sei es nur für kurze Augenblicke, um Einfälle festzuhalten, kann ich viel vergeblich verbrachte Zeit einsparen.

Weil die Variationsbreite verschiedener Pfarrwochen fast unendlich ist, soll hier eine Möglichkeit beschrieben werden, wie ein Predigttext durch eine Pfarrwoche mitwandern und die Predigt mehr und mehr als Teil des ganzen Gottesdienstes entstehen kann. Ganz bewusst wird in der ersten Person Singular formuliert, um persönliche Erfahrung so wenig wie möglich zu verallgemeinern, es aber doch darauf ankommen zu lassen, ob sich an den Erfahrungen des einen die Phantasie der anderen entzündet.

5.3.3 Die Predigtwoche

Ich versuche schon am Montag ganz anfänglich auf den Zusammenklang der verschiedenen Texte, Lieder und Sprüche des kommenden Sonntags zu achten. Es gibt so etwas wie eine Symphonie der verschiedenen Texte und Lieder im Gottesdienst, dem Wochenspruch, dem Wochenlied, dem Wochenpsalm, dem Evangelium und der Epistel. Je früher ich mich in das konkordante Hören einübe, desto mehr komme ich mit meinem Predigttext in das gegenseitige Auslegungsgeschehen eines Gottesdienstes hinein und zehre dabei auch noch vom Schwung des Gottesdienstes am Sonntag zuvor. Gerade erfahrene Prediger wissen, dass es leichter ist, jeden Sonntag zu predigen, als nur einmal im Monat oder gar einmal im Jahr, weil es einen Überfluss des einen Gottesdienstes gibt, von dem der Gottesdienst am nächsten Sonntag mitsamt der Predigt zehren kann.

Nun schreibe ich mir meinen Predigttext aus der auch der Gemeinde vertrauten Lutherübersetzung ruhig und langsam auf ein Blatt ab. Langsames Schreiben ist ja schon ein erstes Meditieren. Wenn dabei ein gegliedertes Schriftbild des Textes entsteht, so fang ich schon an, den Text zu sehen und mir seine Struktur mit den Augen einzuprägen. Nun hefte ich den Text an meine Pinwand. Ich füge gleich noch ein zweites leeres Blatt hinzu, auf dem ich die ersten Einfälle und Assoziationen notiere, die sich mir unmittelbar aufdrängen, wenn ich mit dem Memorieren des Textes beginne, auf und ab gehend, liegend, sitzend oder wie auch immer. Was ich nicht *by heart* bzw. *par coeur* habe, wird wohl kaum meine Sinne berühren, sondern allenfalls an meinem Kopf kratzen und Gegenstand nur intellektueller Überlegung bleiben. Dringt aber der Text durch Auswendiglernen mehr und mehr in mein Inneres, so beginne ich nicht nur seine Struktur zu sehen, sondern auch seinen Klang

und seinen Ton zu hören, auf den er gestimmt ist. Ja, ich versuche auch zu riechen, zu schmecken und zu fühlen, worum es in meinem Predigttext geht. Ich schreibe eins nach dem anderen auf, was mir auffällt, den Wohlgeruch ebenso wie den Gestank, den zarten Ton ebenso wie das Gebrüll.

Beim Auf- und Abgehen an meinen Bücherregalen entlang fallen mir vielleicht auch Kontexte zu meinem Predigttext ein, ganz weltliche wie etwa eine Kolumne von Elke Heidenreich, oder ein Gedicht, das mich dazu verlockt, meinen Predigttext probeweise einmal in Reimform zu bringen. Manchmal kann es auch ein Gegentext sein, den ich entweder finde oder selber verfasse, um die Provokation zu erkennen, die von meinem Predigttext ausgeht, aber erst durch Widerspruch deutlich wird. Kurzum, der Phantasie sind kaum Grenzen zu setzen, wenn sich erst einmal ein Vertrautsein, ja eine Freundschaft mit dem Predigttext dadurch einstellt, dass ich ihn mir zu Herzen nehme und mit ihm schwanger gehe. Vieles im Umgang mit dem Predigttext darf und soll am Montag noch spielerisch sein, nicht in Arbeit ausarten und schon gar nicht in langatmige Lektüre von Sekundärliteratur. Wichtiger ist, dass ich selbst mit dem Text in Fahrt komme, wozu vielleicht schon ein bis zwei Stunden einer ersten Begegnung ausreichen.

Der Dienstag bringt es mit sich, dass ich vormittags Schulunterricht und nachmittags Konfirmandenunterricht zu halten habe. Vielleicht findet abends auch noch eine Sitzung statt, oder ich habe im CVJM eine Bibelarbeit zu halten. Und wenn es ganz dick kommt, muss in die Mittagszeit gar noch eine Beerdigung eingeschoben werden. Auf jeden Fall gibt es reichlich Gelegenheit zur Begegnung mit Menschen, wobei ich meinen Predigttext nicht einfach vergessen kann und will. Vielleicht lässt sich sogar die Bibelarbeit ausdrücklich in Verbindung mit meinem Predigttext bringen, und schon komme ich mit jungen Menschen ins Gespräch über meinen Text. Ein Schülervotum am Vormittag oder ein Konfirmandenvotum am Nachmittag könnten auch Licht auf meinen Text werfen. Und die Beerdigung bringt mich in Beziehung zu einem Menschen, mit dessen verweinten Augen ich meinen Text auf dem Weg zum kommenden Sonntag noch einmal neu ansehe. Darauf also kommt es an, dass ich meinen Predigttext so früh wie möglich mit den Augen anderer Menschen zu sehen lerne, so dass mit ihnen ein stiller oder sogar ausdrücklicher Dialog über den Text beginnt. Solche Dialoge machen dann auch eine Predigt um so dialogischer, weil sie aus einer Zwiesprache mit Menschen geboren ist, die mir während der Woche begegnen und mich mit ihren Fragen oder Einwüfen nicht mehr loslassen.

Allmählich wird es Zeit für einen Schritt zurück zum griechischen oder hebräischen Urtext. Bewusst habe ich mich zunächst an die Lutherübersetzung gehalten, um mich in das mir und der Gemeinde Vertraute einzuüben und erst dann den Schritt vom Nahen zum Fremden zu gehen. Nun kommt auch die historisch-kritische Exegese in ihr Recht, wenn sie den biblischen Text als Widerstand und Verfremdung gegenüber dem Vertrauten bringt. Wer zu früh in der Fremde des Urtextes ist, landet leicht in einer historischen Abständigkeit, die den Prediger dazu verführt, wie ein Oberlehrer die Gemeinde mit historischen Informationen zu langweilen, die sie gar nicht interessiert, um

anschließend mit akrobatischen Aktualisierungen in einer künstlichen Gegenwart zu landen. Stattdessen hilft mir der erst am **Mittwoch** vollzogene Schritt zurück zum Urtext, allzu Vertrautes aus der Lutherübersetzung noch einmal völlig neu und anders in historischer Verfremdung zu sehen, die Abgrenzung der Perikope vielleicht noch einmal in Frage zu stellen und einen erweiterten oder verkürzten Predigttext als sinnvoller anzusehen, andere Lesarten des textkritischen Apparates zu bedenken und vielleicht sogar vorzuziehen, einzelne Begriffe in ihrem ursprünglichen Kontext neu anzusehen usw. Ganz allmählich komme ich dabei in die ursprüngliche Dynamik des Predigttextes hinein und beginne ihn wie ein Testament zu lesen, das Christen der ersten oder zweiten Stunde oder Schriftgelehrte Israels aufgeschrieben haben, damit spätere Generationen mit an dem Erbe teilhaben können, das Gott um Christi willen in der Kraft des Heiligen Geistes allen Menschen zukommen lassen will, damit sie nicht an der Sprachlosigkeit ihrer Sünde umkommen, sondern mit Hilfe des testamentarisch aufgeschriebenen Textes der Heiligen Schrift das *verbum externum* vernehmen, das ins Leben ruft und Leben schafft.

Mit dieser trinitarischen Ausrichtung eines testamentarisch verstandenen Bibeltexes bin ich am **Donnerstag** schon einen Schritt weitergegangen zu einer hermeneutischen Reflexion des biblischen Textes als Teil eines größeren Ganzen, nämlich der Heiligen Schrift. Bewahrt mich die Begrenzung auf eine Perikope davor, in der Predigt alles auf einmal sagen zu wollen, was in Wahrheit darauf hinausläuft, nichts Konkretes mehr zu sagen, so kann wiederum die Begrenzung auf eine Perikope dazu verführen, eine Teilwahrheit der Bibel zu verabsolutieren und darin geradezu sektiererisch zu werden. Stattdessen gilt es, der alten hermeneutischen Wahrheit zu entsprechen, dass das Teil nur vom Ganzen und das Ganze nur von den Teilen her verstanden werden kann, so dass ich mich auf die Selbstausslegung der Heiligen Schrift mit meinem Predigttext einlassen muss. Er gilt zu erkennen, wo es in der Bibel gegenteilige Aspekte zu meinem Predigttext gibt, die ich gegenseitig abzuwägen habe, und wo es Parallelen gibt, die meinen Predigttext verstärken können. Kurzum, ich habe systematische Theologie als konsequente Exegese zu betreiben, um der Wahrheit meines Predigttextes im Kontext biblischer Grundwahrheiten inne zu werden. Das mag mit Hilfe der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium geschehen, um den richtenden Gott ebenso wie den rettenden Gott in meinem Text zu vernehmen, oder mit Hilfe der alten Frage Anselms: "Hast du schon bedacht, wie schwer die Sünde wiegt?", um die Sünden aufdeckende Seite meines Textes ebenso zu erkennen wie die Sünden vergebende Seite. Bei dieser Art von konsequenter Exegese werde ich genau darauf zu achten haben, dass mein Predigttext nicht in biblische Grundwahrheiten hinein verallgemeinert und nivelliert wird, sondern möglichst in seiner Eckigkeit und Kantigkeit stehen bleibt. Die entscheidende Frage, die ich möglichst am Donnerstag zu beantworten suche, lautet: "Was würde dem christlichen Glauben fehlen, wenn ihm dieser Text, den ich am kommenden Sonntag zu predigen habe, fehlen würde?" (Ernst Fuchs)

Je weniger ich diese Frage bloß intellektuell als dogmatische Frage behandle, je mehr ich mich ihr existentiell als Frage auch nach meinem Glauben stelle,

desto wichtiger wird nun am Freitag die andere Frage, wie ich selbst zum ersten Hörer meiner Predigt werden kann, denn ich weiß ja, dass nur der Prediger seine Hörer erreicht, der selber zum ersten Hörer der Predigt geworden ist. Wie aber werde ich das? Reicht es schon aus, dass ich nicht bloß anderen, sondern auch mir selbst predige? Was sage ich mir aber, das ich nicht längst schon weiß? Kategorial geht es um das verbum externum, das keiner sich selbst sagen kann oder gar immer schon wüsste, während doch alle zum Leben und zum Sterben auf dieses verbum externum angewiesen sind, weil es Gewissheit stiftendes, schöpferisches Wort aus Gottes Ewigkeit in die Zeit hinein ist. In jedem der biblischen Texte wartet dieses verbum externum, um dem Mund eines Predigers nahe zu kommen. Es gilt also, mit Hilfe meines Textes, der mich von Montag bis Donnerstag schon begleitet hat, in die Nähe des Wortes zu lauschen, das mich zum ersten Hörer macht, der dann auch andere in das Hören auf dieses fremde Wort hineinziehen kann. Nun bildet sich Predigt nicht bloß als eine Rede, sondern als eine "Höre", wie Paulus es in Römer 10, 17 zum Ausdruck bringt. Gemeint ist ein Hörraum, der sich zwischen Prediger und Hörern um so mehr auftut, je mehr beide auf das verbum externum des biblischen Textes ausgerichtet sind, das aus der Freiheit des Heiligen Geistes heraus nahe kommt und Gemeinschaft der Heiligen schafft.

Natürlich lässt sich so ein verbum externum nicht herbeizitiieren, aber es lassen sich - um mit Jesaja 40 zu reden - Hügel ebnen und Täler erhöhen, um dem Kommen dieses Wortes zu den Hörern Bahn zu machen. Dazu braucht es am Samstag auch so handwerkliche Dinge wie eine gute, überzeugende, dem Text möglichst abgewonnene Gliederung der Predigt. Es braucht einen ersten Satz der Predigt, der möglichst rasch mitten in die Sache des Textes springt, und es braucht ein Ende der Predigt, das diesem Anfang entspricht, indem es zu ihm zurücklenkt. Es braucht Bilder und Beispiele, die möglichst nicht an den Haaren herbeigezogen sind, sondern dem sprachlichen Reichtum des Textes abgelauscht sind. Es braucht Hörsignale, die den abgewanderten Hörer einladen, wieder einzusteigen.

All das fällt mir um so leichter beim Aufschreiben der Predigt, je mehr ich mit dem Text seit dem Sonntag zuvor unterwegs bin, mit ihm schwanger gehe, und mir in den kreativen Augenblicken der Tage einzelne Notizen an meiner Pinnwand gemacht habe. Manchmal schreibt sich eine Predigt am Samstag nahezu von selbst, je mehr sie in mir schon während der Woche herangewachsen ist und der Text mich zum ersten Hörer gemacht hat. Ich kann nun auf die elenden Nächte von Samstag zu Sonntag verzichten, in denen ich mir, am Bleistift kauend, einen Predigteinfall abzupressen versuchte, was doch wider alle Kreativitätspsychologie ist und sich ja auch tatsächlich als vergeblich erweist. Vielmehr memoriere ich die schon fertige Predigt am Samstagnachmittag, indem ich sie auf einen Spaziergang mitnehme oder an den Betten der Kranken mit vorbeitrage, die ich am Samstagnachmittag im Krankenhaus besuche. Vor dem Einschlafen gehe ich vielleicht rasch noch einmal den Gang der Predigt durch, so dass auch der hoffentlich gute Schlaf ein Teil meiner Predigt wird, indem es der Herr den Seinen gibt (Ps.127). Nach der getanen Arbeit der Predigtwoche und der Ruhe des Schlafes kommt es am

Sonntag eigentlich nur noch darauf, sich ganz und gar auf die Verheißung Jesu zu verlassen , ja, sich mit dem Talar in diese Verheißung zu hüllen, die der eigentliche Grund für die Spiritualität der Predigt ist:“ Wer euch hört, der hört mich“(Lk 10,16).

5.3.4 Letzte Ratschläge für die erste Predigt

1. Entdecke deinen Predigttext wie einen Liebesbrief, über den du dich am Predigt-Montag ganz allein freuen darfst, ehe du anderen am Predigt-Dienstag davon erzählst, um dann am Predigt-Mittwoch den Brief noch einmal ganz genau Wort für Wort durchzugehen und ihm seine Unter- und Obertöne abzuhören. Am Predigt-Donnerstag versuchst du, das Gewicht dieses Liebesbriefes so zu erschließen, indem du ihn mit anderen, früheren Briefen vergleichst, nicht etwa um deinen Liebesbrief zu relativieren, sondern um das Einmalige an ihm und Besondere zu erkennen. Am Predigt-Freitag fragst du dich, wie du eigentlich dazu kommst, so einen Liebesbrief zu bekommen. Das gibt dir so viel Schwung, dass du nun am Predigt-Samstag gleich einen eigenen Antwortbrief schreibst, beschwingt durch den Brief, den du bekommen hast. Dein eigener Liebesbrief fängt natürlich an mit der Anrede: „Liebe Gemeinde!“

2. An Jesu Verhalten gegenüber der Ehebrecherin in Joh 8 lernst du, wie bis in die Predigt hinein die Vergebung der Sünden vollzogen wird:

a) indem die Sünde derer befreiend aufgedeckt wird, die Vergebung der Sünden verhindern wollen („Wenn einer von euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein“);

b) indem einem Menschen die Vergebung der Sünden so zugesprochen wird, dass ihm zugetraut wird, er habe es gar nicht mehr nötig, weiterhin zu sündigen.

3. Eine scheinbar noch konkretere Anwendung dieses Zuspruchs zur Vergebung gibt es nicht, weil es nichts Konkreteres als den Zuspruch der Vergebung gibt, aus dem alles andere im Leben wie von selbst folgt.

4. Predige allem voran den Zerschlagenen, Verlorenen, Zerbrochenen!

Jesus ist für Kranke gekommen und nicht für Gesunde, die seine Heilung gar nicht brauchten. Halte deinen Dialog also mit der kaputten Seele, auch mit den Wunden in deiner Seele, denn in der Seele des Menschen konzentriert sich die Beziehung zu Gott, die Beziehung zum Nächsten und die Beziehung zu dem eigenen Selbst.

5. Erkläre die Vergebung nicht, sondern vollziehe sie in deiner Predigt und stelle alle Erklärungen in den Dienst deiner die Vergebung der Sünden zusprechenden Predigt.

6. Poimenik (Lehre von der Seelsorge)

Zum Begriff¹¹⁰

1. Der Begriff „Seelsorge“ geht auf Sokrates und Plato zurück. Der des Todes angeklagte Sokrates sagt in seiner Verteidigungsrede: „Nichts anderes tue ich, als dass ich herumgehe, um jung und alt unter euch zu überreden, nicht zuerst für Leib und Vermögen, sondern für die Seele zu sorgen, damit sie aufs beste gedeihe...“. Bei Plato wird Sokrates als ein „Fachmann für Seelsorge“ (technikos peripsyches therapeias) bezeichnet. Die sokratischen Anregungen zum „Seelsorgen“ systematisiert Plato alsbald im Blick auf die Unsterblichkeit der Seele. Seelsorge wird also eine Sorge dafür, dass der Mensch nicht in den leiblichen Dingen dieser Welt aufgeht, sondern die Seele dafür rüstet, damit sie stark genug sei, ihre Wanderung in die Unsterblichkeit anzutreten. Psychologie und Psychotherapie hatten für den Griechen einen religiösen Grundzug. Sie wurden in Kultvereinen gepflegt (vgl. Platons Dialoge laches und phaidon).

6.1 Stationen

6.1.1 Altes Testament

Das hebräische Verständnis von Seele ist anders orientiert als das griechische: „Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenklos, und er blies ihm den lebendigen Odem in seine Nase. Und also ward der Mensch eine lebendige Seele“ (Gen 2,7). Im Kontext von Gottes Atem wird also die Seele des Menschen zur Sprache gebracht. Seele ist derjenige Teil von Gottes Atem, der in uns atmet, und den wir am Ende unseres Lebens wieder zu Gott hin aushauchen. Diesen Atem habe ich als mein Leben geschenkt bekommen, damit ich Gott lobe, indem ich in seinen größeren Odem einstimme: „Alles, was Odem hat, lobe den Herrn!“ (Ps 150,6) Seelsorge ist im AT Atemhilfe, Hilfe zum Klagen und Loben vor Gott, damit der Mensch wieder in den Atemrhythmus Gottes hineinkommt und sich nicht an seinem eigenen menschlichen Atem übernimmt und dann keine Luft mehr hat. Deshalb ist die wichtigste Seelsorge, den Menschen in das Klagen und Loben vor Gott einstimmen zu lassen, weil er dann wieder im Atemrhythmus Gottes ist und seine Seele ganz zu Gott hin, zum Odem des Himmels ausgerichtet bleibt. Nach hebräischem Verständnis ist also die Seele ein Relationsbegriff, der nicht nur die Relation des Menschen zu Gott, sondern auch das Selbstverhältnis des Menschen und sein mitmenschliches Verhältnis zum Ausdruck bringt.

6.1.2 Im Neuen Testament heißt es kategorisch: „Sorgt euch nicht um eure psyche“ (Mt 6,25). Wenn Luther hier wie auch sonst „psyche“ durch Leben übersetzt, so will er dem ganzheitlichem Verständnis von psyche im NT Rechnung tragen. „Seele“ ist das mir von Gott geschenkte und tagtäglich vor Gott, vor meinem Nächsten und mir selbst zu verantwortende Leben. Seele ist

¹¹⁰ Vgl. zu den folgenden Ausführungen Ch. Möller (Hg.), Geschichte der Seelsorge, Bd. 1, Göttingen 1994, 8ff.

dasjenige Leben, das von mir geatmet wird und eines Tages von mir auch wieder ausgehaucht wird. „Wer seine Seele erhalten will, der wird sie verlieren; wer aber seine Seele verliert um meinetwillen, der wird sie erhalten“ (Lk 9,24), heißt dann: Ein Mensch, der seinen Atem um jeden Preis behalten will, wird ihn gerade verlieren, während derjenige, der seinen Atem loslassen und ausatmen kann, gerade Raum für neuen Atem bekommt, den er wieder einatmen kann.

Im Neuen Testament wird sehr viel sparsamer von psyche geredet als im AT von nephesch. Das mag seinen Grund darin haben, dass der Begriff psyche durch das griechische Denken schon zu fest geprägt ist, während das NT die Psyche nicht im griechischen Sinn als das höherwertige gegen soma ausspielen will. Es gibt im NT keine Seele als den letzten guten Kern des Menschen, denn die Sünde hat den ganzen Menschen verdorben, so dass er auch bis in die letzte Phase seiner Seele hinein erlösungsbedürftig ist. Eine Sorge um die Seele als das eigentlich Kostbare des Menschen gibt es im AT so wenig wie im NT. Einerseits ist Sorge zu wenig, denn was den Menschen bis in seine Seele hinein rettet, ist die Erlösung, die allein von außen her, von Gott in Jesus Christus kommt. Andererseits ist Sorge um die Seele zu viel, weil der Mensch gerade alle seine Sorgen auf Gott werfen soll (1 Petr 5,7). Deshalb ist der Begriff Seelsorge weder im AT noch im NT zu finden.

Sachliche Äquivalente für ein christusgemäßes Sorgen um die Seele gibt es im NT sehr wohl: „Seelsorge heißt im NT Paraklese“ (J. Schniewind). Paraklese umfasst Trost, Mahnung, Ermutigung, Einladung. Die johanneischen Abschiedsreden, die das Kommen des Parakleten verheißen und das Sterben Jesu verarbeiten, sind ein einzigartiges Modell für seelsorgliche Trauerarbeit.

Im Blick auf 1 Kor 12 könnte man auch mit W. Trillhaas sagen: „Seelsorge ist die ‚Besorgung des Leibes Christi in seinen Gliedern‘“. Ebenso lässt sich in dem Bild vom Guten Hirten, von der Tür und von der Herde (Joh 10) ein Grundmodell biblischer Seelsorge erkennen, die dem Verlorenen, Verirrten und Schwachen nachgeht. Ebenso kann auch in Jesu heilendem Umgang mit Kranken und Besessenen ein biblisches Modell therapeutischer oder gar exorzistischer Seelsorge erkannt werden.

6.1.3 In der Alten Kirche gehen Seelsorge und Leibsorge Hand in Hand, wenn der Diakon die Kranken besucht und ihnen das im Gottesdienst konsekrierte Brot bringt, oder wenn die Kirche für die Armen sorgt und Speisung veranstaltet. – Schwieriger wird es mit der Seelsorge, wenn es um Kirchengenossenschaft mit Gläubigen ging, die in Verfolgungszeiten ihren Glauben nicht standhaft bekannnt hatten. Nun war der Bischof gefordert, um die Einheit der Gemeinde zwischen den Standhaften und Abgefallenen wieder herzustellen. Die Frage des Petrus, wie oft er seinem Bruder vergeben solle (Mt 18) erwies sich in der Geschichte der Seelsorge immer wieder als aktuell.

Die Wüstenväter wurden seit dem 3. Jh. als Seelsorger aufgesucht, die etwas von Seelenführung verstanden. Sie gaben dem nach Seelsorge Suchenden ein kurzes Wort, ein Apophthegma, das sich wie ein Samenkorn oder gar wie ein Pfeil in die Seele eines Menschen senkt und hier Frucht bringt.

Es ist kurze, prägnante Lebensworte, auf die der in die Seelsorge der Wüstenväter Kommende zuweilen lange warten muss, bis sie der Abbas gleichsam herausschleudert. Bei den kappadokischen Kirchenvätern Gregor von Nazianz Gregor von Nyssa und Basilius wird der platonisch geprägte Begriff „Seelsorge“ umgeprägt in „Seelensorge“ (therapeia ton psychon). Der Plural soll die Verantwortung des Bischofs für viele Seelen zum Ausdruck bringen. Dieser pluralisch geprägte Begriff „Seelensorge“ wanderte dann als terminus technicus für Seelsorge in die lateinische Sprache ein: „cura animarum“. In der westlichen Kirche hat sich „cura animarum“ bzw. „cura pastoralis“ noch stärker mit der Amtsgewalt des geweihten Priesters verbündet, als das kirchliche Beichtinstitut entstand und die Beichte ein genau geregeltes kirchliches Verfahren wurde. Die seit 1215 einmal jährlich zur Pflicht gemachte Beichte wurde derjenige Ort, an dem sich Seelsorge im Sinne von cura animarum kirchlich institutionalisierte. Hier konnte sich Seelsorge als Aufsicht der Kurie über die Seelen verfestigen.

6.1.4 Bei Luther findet die Rede von Seelsorge eine so intensive Aufnahme wie bei keinem deutschsprachigen Autor vor der Reformation¹¹¹. Luthers Vorwurf gegenüber einer verweltlichten römischen Kirche ist: „Wir tragen auch schwerer Ding, denn das Papsttum, weil sie nicht predigen noch seelsorgen“(WA 26, 589, 25f.). Seelsorge ist kein Teilaspekt, sondern eine Grunddimension in Luthers Leben und Wirken. Die reformatorische Entdeckung besteht eigentlich darin, dass sich der Mönch Martinus darüber klar wird, mit der Sorge um seine Seele auf einem Holzweg zu sein, weil die Seele niemals in den eigenen Verdiensten und in der eigenen Gerechtigkeit Ruhe findet, sondern im Glauben an die durch Christus geschenkte Gerechtigkeit. Auch die 95 Thesen gegen den Ablasshandel sind im Kern seelsorglich ausgerichtet, weil sie einer falschen Sorge um die Seele mit Hilfe von Ablassbriefen Einhalt gebieten wollen und die rechte Sorge um die Seele in der täglichen Umkehr zu Jesus Christus fordern. Vor allem Luthers Briefe sind beredte Zeugnisse seiner Seelsorge, z.B. an Suizidalen, Sterbenden, Trauernden und Kranken, Seelsorge zu Pestzeiten und an unter Gewissensdruck geratenen Untertanen, an Soldaten und an Frauen, die eine Fehlgeburt hinter sich haben u.a.¹¹²

Wie Luther in seinen Briefen Seelsorge treibt¹¹³

1. Luther bringt sich mit seinen Erfahrungen persönlich ein, um deutlich zu machen, daß er nicht über, sondern neben dem anderen als Seelsorger steht (z.B. an Spenlein: "Auch ich befand mich in diesem Irrtum, sogar jetzt kämpfe ich gegen diesen Irrtum, aber ich habe noch nicht ausgekämpft").

¹¹¹ G.Ebeling, Luthers Gebrauch der Wortfamilie „Seelsorge“, LuJ 61 (1994), 7-44.

¹¹² Vgl. ausführlicher zu Martin Luther als Seelsorger in: Ch.Möller, Geschichte der Seelsorge in Einzelportraits, Bd.2, Göttingen 1995,25-44.

¹¹³ Vgl. ausführlicher G.Ebeling, Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen, an seinen Briefen dargestellt, Tübingen 1997.

2. So sehr sich Luther mit seinen Erfahrungen einbringt, versucht er doch zugleich zu verhindern, daß der andere, der Seelsorge erfährt, sich mit seinem Glauben an Luther als Vorbild statt an Jesus Christus festmacht: (z. B. an Melanchthon: "In deinem Brief gefällt mir gar nicht, daß du schreibst, ihr habet euch in dieser Sache meiner maßgebenden Meinung angeschlossen. Ich will in dieser Sache nicht maßgebend sein oder dafür gelten").
3. Es gibt für Luther in der Seelsorge ein Trostamt, das Gott gestiftet hat, um der Angefochtenen und Trostlosen willen. Auf dieses Amt als einen göttlichen Auftrag kann Luther immer dann hinweisen, wenn er dem seelsorgerlichen Wort um des Angefochtenen willen Nachdruck verleihen muß (z. B. an Spalatin: "Ach, mein lieber Spalatin, höret doch und glaubet den Worten, die Christus durch mich mit euch redet, denn ich irre ja nicht, das weiß ich, viel weniger rede ich etwas Teuflisches, sondern Christus redet durch mich und gebietet, daß ihr eurem Bruder in gemeinem Glauben der Christenheit glauben sollt"). Aus dem gleichen Grund kann Luther auch Amsdorf Mut zum Bischofsamt machen, weil es um der Schwachen willen und nicht um persönlicher Würde willen gestiftet ist.
4. Im Mittelpunkt von Luthers Seelsorge steht die Auslegung der Schrift oder auch nur der Hinweis auf die Schrift, um dem Leidenden dadurch Sprache für sein Leiden und die Gemeinschaft der Leidenden und doch von Gott Getrösteten anzubieten und ihn in diese Gemeinschaft hineinzuholen. ("Gedenkt, daß Ihr's nicht allein seid, die der Teufel betrübt. Hiob ward geplagt, und nicht alleine alles beraubt bis auf die Haut, sondern dazu auch leiblich und geistlich hart geschlagen usw." (Brief vom 23.5.1542.): "Summa: ihre Krankheit ist nicht eine Apothekerkrankheit, wie man sagt, und nicht mit Umschlägen des Hippokrates, sondern fleißig mit Pflastern der Schrift und des Wortes Gottes zu behandeln" (Brief vom 2.7.1527).
5. Luthers Rede vom Teufel will den Menschen in der Seelsorge vor der Macht warnen, die die Sorge maßlos macht, um den Menschen in ihren Bann zu ziehen. Die Rede vom Teufel will aber auch vor dem Hochmut warnen, man kön-ne die Anfechtung oder gar die Schwermut aus eigener Kraft bestehen. Der Mensch ist für Luther wie ein Tier, das entweder vom Teufel oder von Gott geritten wird: "Wenn ihr euch aber nicht gegen den Teufel sperret noch wehret, sondern lasset die Gedanken mit aller Muse frei euch plagen, so habt ihr bald verloren gegen den Teufel" (Brief vom 25.11.1532).
6. Das eigentliche Ziel von Luthers Seelsorge ist, die Person Jesu Christi dem Angefochtenen so eindringlich vor Augen zu malen ("vorzubilden"),

daß er nicht mehr in sich selbst, sondern bei Christus Trost sucht: "Also, mein lieber Bruder, lerne Christus kennen und diesen als Gekreuzigten, lerne ihm zu singen und indem du an dir selbst verzweifelst, ihm zu sagen: Du, Herr Jesus, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde ..." (Brief an Spenlein vom 8.4.1516).

7. Christus vor Augen malen heißt für Luther zugleich, dem Angefochtenen die Vergebung der Sünden autoritativ zuzusprechen, um dadurch der endlosen Sorgenkette ein Ende zu setzen und dem Angefochtenen einen Neuanfang zu gewähren: "Genug Angst habt ihr gehabt, genug Schmerzen, genug Pein, ja mehr als genug ... Ich wills für die höchste Vergeltung annehmen von euch, so ihr diese meine Tröstung, d.h. des Herrn Christi eigne Absolution, Vergebung, Auferweckung zulaßt" (Brief an Spalatin vom 21.8.1544).
8. Gegen den Eigenwillen weist Luther in der Seelsorge sehr eindringlich auf Gottes Wille hin, weil er die meiste Sorge vom Insistieren auf dem eigenen Willen hervorgehen sieht, wodurch das Geschehen von Gottes Wille gehindert wird: "Warum zerfleischst' du dich so unentwegt und ohne Atemholen? Wenn die Sache falsch ist, laßt uns widerrufen! Wenn sie aber wahr ist, warum machen wir jenen bei so großen Versprechungen zum Lügner, durch die er befiehlt, daß wir ruhigen und schlafenden Sinnes seien. 'Wirf, sagt er, deine Sorgen auf den Herrn.'" (an Melanchthon am 27.6.1530).
9. Es kommt Luther in der Seelsorge darauf an, die Getrösteten aneinander zu weisen und ihnen seelsorgliche Verantwortung für den Nächsten zuzuweisen, um sie auch so von sich selbst abzulenken und den Gott vor Augen zu halten, den ich nicht bloß für mich, sondern für dich und mit dir gemeinsam habe: "Tröste auch du dein Weib mit solchen und besseren Worten" (an Spalatin am 21.8.1544); "Wenn du dies fest glaubst, dann nimm du auch die undisziplinierten und die bisher irrenden Brüder an und ertrage sie geduldig" (an Spenlein am 8.4.1516).
10. Als Mittel gegen die Schwermut empfiehlt Luther immer wieder das Singen und Spielen wie überhaupt das Lob Gottes: "Darum, wenn ihr traurig seid und will überhand nehmen, so sprecht: Auf! ich muß unserm Herrn Christo ein Lied schlagen auf dem Regal(Cembalo) Sonst kommt der Teufel wieder und gibt euch eine Sorge und traurige Gedanken, so wehrt euch frisch und sprecht: Aus, Teufel, ich muß jetzt meinem Herrn Christo singen und spielen" (Brief vom 7.10.1534).

Wie stark die Wirkung von Luthers Seelsorge war, lässt sich schon daran ersehen, dass es früh Sammlungen seiner Trostschriften und Trostbriefe gab (hg.v.Cruziger). Die wohl eindrücklichste Seelsorgeschrift, die Luther selbst

verfasst hat, sind die „Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene“, die dem sterbenskranken Kurfürsten Friedrich d. Weisen 1519 gewidmet ist. In der kunstvoll komponierten Trostschrift erweist sich Luther als ein Seelsorger, welcher der Seele des Kranken Jesus Christus vor Augen malt und sich dabei des sprachlichen Farbenreichtums der Heiligen Schrift bedient. Die dem Kurfürsten vertrauten „silbernen Reliquien des Aberglaubens“ überbietet Luther auf eine höchst einfühlsame Weise durch ein „geistliches Bildnis des Glaubens“, das sich dem Herzen einbilden und einprägen und von dort aus Seele, Gemüt und alles erfassen soll. In dieser Schrift erweist sich Seelsorge als eine „Seh-Schule“ (R. Bohren).

War Zwingli schon während der Pest 1519 als Seelsorger tätig, so legte er in seiner Schrift „Der Hirt“ (1523) für evangelische Seelsorge ein wichtiges Fundament. Dazu kamen seine Trostepistel, in denen er die Heilige Schrift als Quelle des Trostes erweist und das Evangelium mit dem „Uffsehen der Seelen“ aufs engste verbindet.

6.1.5 Martin Bucers Schrift „Von der wahren Seelsorge“ (1538) richtet die Seelsorge auf Kirchengzucht und Kirchenleitung aus. Seelsorger sind Diener des Erzhirten und Seelenbischofs Christus und haben nach Ez 33,16 fünf Aufgaben: Die Menschen zu Christus hinführen, die Abgefallenen erneut zu sammeln, den in Sünde Gefallenen zur Besserung zu helfen, Schwache und Kranke zu stärken bzw. zu heilen und die übrigen vor Abfall zu bewahren. An diesen fünf Aufgaben sollen sich Pfarrer als Seelsorger wie in einem Spiegel erkennen, ob sie wahre Seelsorger sind.

6.1.6 Auch bei Johannes Calvin sind Seelsorge und Kirchengzucht eng verwoben. Er führte eine „*visitatio domestica*“ in Genf ein: Einmal jährlich fand eine Hausvisitation statt, bei der ein Geistlicher und ein Ältester in Begleitung des städtischen Bezirksvorstehers, von Haus zu Haus gehend, sich über die gesamte Lebensführung jedes einzelnen im Haus unterrichten sollten. Die Mitwirkung von Ältesten blieb ebenso wie der Hausbesuch ein wichtiges Kennzeichen reformierter Seelsorge weit über das 16. Jh. hinaus. Beza, der Nachfolger Calvins, berichtet in seiner *Vita Ioannes Calvini*, es sei kaum zu glauben wie fruchtbar sich die Einrichtung des Hausbesuchs für die Gemeinde und ihre Seelsorger erwiesen hätte.

Auf lutherischer Seite wirkte die Auseinandersetzung mit den Schwärmern und Winkelschleichern nach, die von Haus zu Haus gingen, um ihre Anhänger zu werben. Dagegen schärft Luther ein, dass Vater und Mutter wohl ein Amt zur Predigt und Seelsorge im eigenen Hause haben. Unberufene, selbsternannte Prediger und Seelsorger aber, die durch die Häuser schleichen, galten fortan als verwerflich. Selbst der Hausbesuch des Pfarrers, zumal der unerbetene, galt als fragwürdig. Wird der Pfarrer nicht gerufen, so ist er entschuldigt. Vielleicht mögen die Leute das Evangelium nicht und wollen keinen Pfarrer. Einmal aber berufen, soll er alle Tage oder jeden zweiten oder dritten den Kranken aufsuchen. Lutherisches Instrument der Seelsorge wird vor allem nach Luther die Beichte, die öffentlich in der Kirche stattfindet: Der Pfarrer soll im Chor stehen und die Beichte abnehmen, das Volk aber soll außerhalb des

Chors und Gitters warten und einer nach dem anderen zur Beichte herantreten. Zeit der Beichte ist die Vesper am Sonnabend vor der Kommunion. Seelsorge blieb also im lutherischen Bereich weithin an das geistliche Amt gebunden, während der reformierte Theologe Gisbert Woethius mit Berufung auf Hebr 10,24 forderte, dass Seelsorge nicht nur eine Pastorensache, sondern eine Sache der ganzen Gemeinde sei.

6.1.7 Vom Konzil in Trient (1545-1563) gingen in der katholischen Kirche neue Impulse für die Seelsorge aus. Es wurde die Aufgliederung der Diözesen in fest umrissene Parochien mit der Absicht beschlossen, zu einer klareren und besseren Seelsorge als bisher zu kommen, weil die Seelsorgesprenkel des Mittelalters vielfach zu groß und auch nicht sauber gegeneinander abgegrenzt waren. Vom Pfarrer wurde die Kenntnis der ihm anvertrauten Gläubigen gefordert, indem er ein Pfarrregister mit den für die Pfarrangehörigen seelsorglich relevanten Daten anlegen sollte. Dem Diözesanbischof wurde die Aufsicht über die Seelsorge in seiner Diözese befohlen. Jedes Gemeindeglied wusste nunmehr, wem es zu allgemeiner Seelsorge und zur besonderen Beichte zugewiesen war. Dazu kam 1540 die Gründung der „Gesellschaft Jesu“, deren Anliegen es war, die Seelsorge der katholischen Kirche zu reformieren und neu in Gang zu bringen. In der Gründungsbulle des Ordens von 1540 werden als Anliegen vor allem Aufgaben der Seelsorge genannt: Verbreitung des Glaubens, Bemühung um Fortschritt der Seelen in Leben und christlicher Lehre, und dass durch Predigten, Dienst am Wort Gottes, Erteilung der geistlichen Übungen, Liebeswerke, Unterweisung der Kinder und einfachen Leute in der christlichen Lehre und durch das Beichtthören.

6.1.8 Der Pietismus verstand sich als eine Seelsorgebewegung. In der Herrnhuter Brüdergemeine wurde Gruppenseelsorge durch Aufteilung in Klassen, Banden und Chören besonders weit vorangetrieben. Laien wurden in starkem Maße an der Ausübung der Seelsorge beteiligt. Gefragt war nun auch der Seelenführer, dem sich ein Mensch zur Seelsorge entweder im persönlichen Gespräch oder brieflich anvertrauen konnte. Briefseelsorge nahm im Pietismus ein ganz erhebliches Ausmaß an. Ziel der Seelsorge war es, der Seele das Ebenbild Gottes wieder einzuprägen. Die obligatorische lutherische Einzelbeichte wurde ebenso wie die reformierte Kirchenzucht als äußerlicher Zwang kritisch angesehen. Es kam auf innerliche Wirkung durch Einzel- wie Gruppengespräche an. Die pietistische Seelsorge ist an Erkenntnis von Seelenzuständen interessiert, so dass sich Ansätze zu einer Psychologie herausbilden. Gefordert ist: Ein Seelenhirt muss die Seelen, die er in seine Kur bekommt, oft und fleißig prüfen und fragen, was sie für Wirkungen des Geistes Gottes in sich wahrnehmen, wie es mit ihrem Gebet stehe, ob es eifrig oder träge, gesetzlich oder evangelisch, nach ihrer Meinung erhört oder nicht erhörlich sei... Je nach Befund soll man in der Seelsorge die einen mehr durch das Gesetz, die anderen mehr durch das Evangelium zu Gott zu leiten suchen und, wo man nicht klar sehen könne, sich an die drei großen Hauptregeln halten: „Bete, wache, und brauche Gottes Wort!“ (Fresenius)

6.1.9 Der Aufklärung ging es nicht mehr um das Heil oder die Seligkeit der Seele, sondern um den Nutzen für die Gesellschaft und für die Tugend des

einzelnen. „Seelsorger – Beichtvater! der sich etwa um die Seligkeit anderer kümmere! Wer lacht nicht über die abgelebte Trostformel?“ (Johann Gottfried Herder) Seelsorge hieß nun, für die Teilnahme am sittlichen Zustand der Gemeinde zu sorgen. Schulaufsicht z.B. wurde die „allerspeziellste Seelsorge“ genannt. Es geht in der Seelsorge nunmehr um Aufklärung und moralische Besserung, und das war eher eine Sache des freundschaftlichen Umgangs miteinander und ähnelte einer Beratung beim Arzt. Ziele der Seelsorge waren Glückseligkeit, Beruhigung, Zufriedenheit und Genügsamkeit.

6.1.10 Bei Friedrich Schleiermacher wird Seelsorge defizitär bestimmt: es ist derjenige Teil des Kirchendienstes, „welcher sich mit den einzelnen beschäftigt, die aus der Identität mit dem Ganzen herausgefallen sind“. In der Seelsorge soll „die Freiheit des Gemeindegliedes“ erhöht und ihm eine solche Klarheit gegeben werden, dass jene Anforderung nicht mehr in ihm entstehe. Seelsorge wird also eine Art Hilfe zur Selbsthilfe. Seelsorge gilt dem, der „aus der Identität mit dem ganzen herausgefallen ist, seien es Unmündige, die katechetisch zu erziehen sind, seien es Zustände, die durch beunruhigtes religiöses Gefühl hervorgerufen sind.“ Der evangelische Begriff von Seelsorge ist seit Schleiermacher an der speziellen Seelsorge orientiert.

6.1.11 Auch C. I. Nitzsch bestimmt in seiner praktischen Theologie die Seelsorge als „Austeilung des göttlichen Wortes“ zur „Erbauung des einzelnen Bewusstseins“. Bei Wilhelm Löhe in Neuendettelsau wurde die Einzelbeichte als großer Segen für die Seelsorge wieder entdeckt. Ähnlich war es überall dort, wo es zu einer Erweckungsbewegung kam, wie z.B. bei Johann Christoph Blumhardt in Möttlingen, der nach der spektakulären Heilung der Gottlieb Dittus der Nachfrage von Seelsorge und Beichte nur noch so gewachsen ist, dass er in Bad Boll ein Seelsorgezentrum errichtet, das dann sein Sohn Christoph Friedrich Blumhardt noch ausweitet und ihm politische Dimensionen in seiner eigenen Arbeit als Landtagsabgeordneter gibt. Ist das Reich Gottes der treibende Motor der Seelsorge, so kann heilende Gemeinschaft nicht unter sich bleiben, sondern muss die Not vieler anderer, auch die politische Not sozialer Ungerechtigkeiten, in sich aufnehmen und sich bis dorthin auswirken, wie es bei Christoph Blumhardt als sozialdemokratischem Abgeordneten im württembergischen Landtag geschah.

6.2 Positionen im 20. Jahrhundert¹¹⁴

6.2.1 Kerygmatische Seelsorge

a) Hans Asmussen

¹¹⁴ Um die Positionen der Seelsorge im 20. Jh. anhand ihrer klassischen Vertreter so markant und detailliert wie möglich herauszuarbeiten, wird hier ausnahmsweise einmal auf das bisher übliche Gliederungsschema verzichtet.

Lit.: H. Asmussen, "Die Seelsorge", München 1934

1. Definition: "Seelsorge ist Verkündigung des Wortes Gottes an den einzelnen". ("Seelsorge ist wirkliches Gespräch, welches vom Seelsorger ausgeht und in welchem ... der Seelsorger die Führung hat").

1.1 Zum Vorgehen des Seelsorgers und seiner Rolle:

In einem Gespräch "von Mann zu Mann" wird "dem einzelnen auf seinen Kopf zu die Botschaft gesagt". Mag das Gespräch beginnen wie es wolle - "es wird auf Veranlassung des Seelsorgers einen Bruch erfahren". Ist der vom Seelsorger im Blick auf das Gesprächsziel neu gesetzte Ausgangspunkt gewonnen, "wird der Seelsorger die Führung nicht wieder aus der Hand lassen".

Der Seelsorger kommt als Vertreter eines Amtes mit einem verbindlichen Auftrag und einem bestimmten Anspruch. Wesentlich zur Würde des Anspruchs gehört die Würde des Auftretens (18). Wichtig für das Gespräch ist seine Offenheit, damit sich der Seelsorgepartner "Angriffsflächen" gibt, so daß er in seinen Worten "verhaftet" wird, d.h. sich verrät als der, der er ist.

1.2 In der Situation des Gesprächs wird verkündigt. In der Verkündigung wird nicht argumentiert oder diskutiert, sondern behauptet. "Eine Nötigung, die" Behauptung "zu beweisen, besteht nicht". Auf den Anknüpfungspunkt beim Menschen ist nicht einzugehen, es bedarf keiner psychologischen Vermittlung. Wo "die Deutung der menschlichen Situation vom Gesichtspunkt der Sünde aus" erfolgt, kann nur der Heilige Geist, keinerlei menschliche (tiefenpsychologische etc.) Deutung, Sündenerkenntnis bewirken, auch nicht der Seelsorger selbst.

2. Ziel der Seelsorge: "Seelsorge hat es immer mit der Begnadigung des Sünders zu tun". Die Bezeugung der Möglichkeit der Gnade führt zur Erkenntnis des "Zorns" Gottes und zum Kampf mit Gott um seine Gnade. Seelsorge hat die Bewegung des Kampfs (Bereitschaft zu sterben, um das Leben Gottes zu gewinnen) auszulösen, damit die "Bekehrung" als eine "reale Wendung von sich selbst zu Gott, die im konkreten Leben geschieht" Gott zu erreichen." Die Hindernisse des Sterbens ans Licht ziehen und die Verheißung Gottes auf den Kopf zusagen, das ist Seelsorge im eigentlichen Sinn". Die Rettung erscheint in Form göttlicher Verheißung und ist der Erfahrung unzugänglich während des Kampfes .

3. Ist die Bekehrung echt, "dann zeigt sie sich im Angriff auf die Welt und in Feindschaft der Welt" . Es kommt zur missionarischen Existenz des Glaubenden. Den Ernst der damaligen Situation zeigt folgendes Zitat: "Mache dir klar, daß du bei wahrer Seelsorge gehaßt werden mußt" . Von der

Bekehrung her wird das ganze Leben anders in der Nachfolge Jesu.

4. Asmussen sieht allerdings für konkrete Ratschläge die sogenannte "Seelenführung" zuständig, die sich zur Seelsorge verhält wie das Evangelium zum Gesetz. Sie hat die Aufgabe, die Gemeindeglieder zu erziehen, ist "eine gesetzliche Angelegenheit, die durch christliche Lehre und Predigt der göttlichen Gebote mit deutlicher Richtungsgebung in christliches Leben in der Welt einweist. Seelsorge als evangelische Arbeit steht im Gegensatz zur Seelenführung als Erziehung/gesetzliche Arbeit. Beide ergänzen sich gegenseitig

b) Eduard Thurneysen

Lit.: "Rechtfertigung und Seelsorge" aus

- (1) "Zwischen den Zeiten" 6 ,197-218 (1928)
- (2) "Die Lehre von der Seelsorge", Zürich 1946
- (3) "Seelsorge im Vollzug", Zürich 1968.

1. Begründung der Seelsorge

- 1.1 Definition : "Die Seelsorge ist die Ausrichtung des Wortes Gottes an den einzelnen in einer je und je bestimmten Situation."
- 1.2 Ziel ist "Glauben zu wecken"; "den einzelnen zum Worte Gottes zu führen, ihn in die Gemeinde einzugliedern und dabei zu erhalten".
- 1.3 Gegenstand ist die Seele des Menschen im biblischen Sinn als "personale Ganzheit nach Leib, Seele und Geist unter dem Anspruch Gottes" .
- 1.4 Proprium: "Lehre und Praxis der Seelsorge werden eine grundlegend andere Gestalt annehmen, je nach dem Menschenverständnis, das vorausgesetzt" ist. Am Verständnis des Menschen entscheidet sich das Wesen der Seelsorge. .

2. Seelsorge als Gespräch

"Seelsorge vollzieht sich in Gestalt eines Hörens" .

- 2.1 Gespräch als Begegnung. "Das für das Gespräch Entscheidende liegt darin, daß es zu einer Begegnung komme" . In ihr geschieht eine Verwandlung der sich Begegnenden zu Nächsten durch die Kraft des Wortes. Der Mensch als dialogisches Wesen wird erst durch die Anrede zum Du, das sein Ich entdeckt.
- 2.2 "Rolle" Gottes: Gott begegnet in der ganzen Wirklichkeit und redet auch in der Begegnung mit dem Nächsten - Der Seelsorger erkennt dies im Glauben an Jesus Christus und ist in seiner Antwort auf den

Anruf des Nächsten ein vor Gott Sprechender. "Der Andere ist vor Gott unser Bruder, unsere Schwester".

2.3 Der Seelsorgepartner: Seine grundlegende Not ist die Gottesferne, die hinter jeder besonderen Not aufzuspüren ist. Im seelsorgerlichen Gespräch geht es um Gotteserkenntnis.

2.4 Rolle des Seelsorgers: Er ist Träger und Übermittler des Wortes Gottes und hat sowohl dieses wie die Situation des Menschen auszulegen. Aber "es gibt schlechthin keine Methode, kraft deren wir das Wort Gottes auf den Plan führen könnten" . Dem Seelsorger bleibt als Mitte all seines Tuns das Gebet als Bitte um den Heiligen Geist und als Fürbitte für den Nächsten, dessen Ansprechbarkeit für das Vergebungswort eben nur der Heilige Geist selbst wirken kann.

3. Gespräch als Verkündigung

3.1 Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch : "... das ganze Feld des menschlichen Lebens wird dem Urteil des Wortes Gottes unterstellt, darum geht durch das ganze Gespräch eine Bruchlinie, die anzeigt, daß das menschliche Urteilen ... in seiner Vorläufigkeit erkannt ist".

3.2 Die Ausrichtung der Sündenvergebung: Unter ihrer Voraussetzung kann es zur Sündenerkenntnis kommen aufgrund der Überführung des Wortes Gottes.

3.3 Reich Gottes als Inhalt der Verkündigung: "Kein einzelner seelsorgerlicher Zuspruch, in dem es nicht um den Anbruch des himmlischen Reichs ginge." Dies geschieht durch Erzählen der Geschichte Jesu Christi ... Und das alles als Verheißung seiner Zukunft als die Offenbarung seiner endgültigen Herrschaft in seiner Wiederkunft. "Aufgabe des Seelsorgers ist es, Menschen ... die Augen zu öffnen für die neue Zukunft ...".

3.4 Evangelium und Gesetz: Die Hoffnung auf das Kommen des Reichs als einem universalen Geschehen verwickelt den Hoffenden in einen Kampf. "Der gnädige Zuspruch des Evangeliums muß zum Anspruch werden, der den Menschen in Beschlag nimmt für seinen Herrn. Das heißt aber, das Evangelium ergehe in Form des Gebots, aber auch, daß das Gebot nie etwas anderes sei als die Ausrichtung des Evangeliums" .

6.2.2 Pastoralpsychologische Seelsorge

a) Joachim Scharfenberg

Lit.: Seelsorge als Gespräch, Göttingen 1972.

Definition:

"Seelsorge ist die göttliche Gabe der Solidarität eines gemeinsamen Fragens nach der Wahrheit" in einem zeitlich begrenzten Rahmen.

Ziel:

Dem Ratsuchenden soll durch Zuwachs an Freiheit gegenüber triebhafter Gebundenheit durch sprachliche Rekonstruktion unbewußter Traumata in gleichberechtigtem Umgang zur Mündigkeit verholfen werden.

Wurzeln:

1. **biblisch:**

Das Wort hat heilende Funktion (Ps 107,20). Jesus sprach den Menschen an, indem er die Verbindung zwischen Logos und Welt herstellte. Seelsorge ist christlich motiviertes Gespräch in einer konkreten Situation.

2. **Tiefenpsychologie:**

a) "Aufhebung des Autoritätsverhältnisses"

b) Psychoanalyse:

* Freuds Instanzenmodell von Es-Ich-Überich

* Phänomen von Übertragung und Gegenübertragung

3. **Menschenbild:**

Der heutige "außengeleitete (other directed)" Mensch braucht zur Konfliktlösung das persönlich beratende Seelsorgegespräch (nach D. Riesmann, der in "Die einsame Masse" eine Zuordnung von Charaktertypen und Gesellschaftsformen versucht). Der Mensch ist auf Freiheit, Mündigkeit und ein menschliches Gegenüber hin angelegt.

Person des Seelsorgers:

- * Bewußtsein der Nicht-Autorität
- * Hörbereitschaft, Offenheit und Solidarität
- * beziehungsfördernde Grundhaltung
- * Partner und Vertreter der Realität
- * kritische Selbstprüfung
- * Erkennbarkeit

Arbeitsweise:

zu unterlassen sind:

Stellungnahmen, Urteile und aktive Ratschläge, affektive Reaktionen, Schwankungen in der Gefühlsintensität

gefordert sind:

Bereitschaft, den Ratsuchenden anzunehmen, gleichmäßiges Interesse, gleichmäßige Temperatur der Gefühlsstimmung, klar bemessener Zuwendungsraum

um das Gespräch zu strukturieren:

offene Fragen, Zusammenfassung und Akzentuierung von Themen, Angebot von religiösen Symbolen zur Erfassung des Problems.

Vgl.zu J.Scharfenberg auch:"Einführung in die Pastoralpsychologie", Göttingen 1985.

b)Dietrich Stollberg:

Lit.-Grundlage: "Wahrnehmen und Annehmen", Gütersloh 1978

Definition:

Ausgehend von Luthers Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium kommt Stollberg zu zwei verschiedenen Definitionen:

1. **Das generelle Proprium - oder Seelsorge unter dem Gesetz**
Seelsorge ist ein Psychotherapieverfahren, als solches ist sie analysierbar, methodisierbar, lehr- und lernbar. "Als allgemeinmenschliche Erscheinung läßt sich Seelsorge (auch) definieren als zwischenmenschliche Hilfe mit seelischen Mitteln" (S. 24).
2. **Das spezifische Proprium - oder Seelsorge unter dem Evangelium**
Seelsorge im kirchlichen Kontext "ist Glaubenszeugnis im geschichtlichen Prozeß sich wandelnder Situationen" (S. 32f.). Es "gilt das reformatorische sola fide, das inhaltlich als sola gratia definiert ist (fides quae) und sich psychologisch (fides qua) als Mut zum Sein (P. Tillich) äußert" (S. 33). Seelsorge geschieht auf Überwindung des generellen Propriums hin; sie geht in der Verkündigung der Freiheit Gottes über Psychotherapie hinaus.

Ziel:

Der Klient soll sich als Sünder von Gott angenommen wissen und damit zu einer realistischeren Selbst- und Fremdeinschätzung gelangen, die ihm hilft,

akute Krisensituationen zu bewältigen.

Wurzeln:

1. biblisch:

Der Mensch als hilfesuchendes Wesen (Ps 121) hat immer die Tendenz zur Selbstrechtfertigung, aber Lk 15,25ff. (Gleichnis vom verlorenen Sohn) zeigt zwei Möglichkeiten der Teilhabe am Reich Gottes: Gesetzlich oder evangelisch. Der Weg des Gesetzes wird aber als Sackgasse erlebt (S. 36), das Tat-Folge-Denken wird durchbrochen (Ps 103,10) und die Angewiesenheit des Menschen auf den Glauben zur Rechtfertigung offenbar (Röm 3,28). Im Neuen Testament äußert sich Seelsorge als Chance, anders zu leben aufgrund der erfahrenen Liebe (Joh 5,15; 8,11; Röm 6,6; 8,2; u.ö.).

2. psychologisch:

Seelsorge ist menschlich und daher immer Psychotherapie. Stollberg versucht von verschiedenen Psychotherapieverfahren (analytische, verhaltenanalytische, logotherapeutische, beratende, gesprächstherapeutische Verfahren und dem Gruppenverfahren) Elemente für ein integriertes Seelsorge-Modell zu gewinnen. Er übernimmt:

- a) Grundkenntnisse der Tiefenpsychologie
- b) Rogers Verhaltensvariablen
- c) Lerntheoretische Erkenntnisse von Verstärkungsmechanismen und Konditionierung
- d) Lebensberatungserfahrung für Gestaltung der Beratung
- e) Kenntnisse der Gruppendynamik (bes. für funktionale Seelsorge)

3. anthropologisch:

Der Klient ist gleichberechtigter Partner und Bote Gottes, obgleich durch die Professionalisierung eine Beziehungsasymmetrie entsteht. Seelsorge soll den ganzen Menschen (Leib und Seele), der immer wieder der Gefahr des Rechtens (Pharisäismus) und damit dem Scheitern an seinen selbstgesetzten Normen ausgesetzt ist:

- a) beistehen
- b) vom Leidensdruck entlasten (katharische Funktion)
- c) therapeutische und didaktische Funktion haben

= Bereich des generellen Propriums, Beistand, Förderung des Realitätsbezugs, Verständigung

d) befreien und emanzipieren

e) überweisen

= Bereich des spezifischen Propriums:
Grundfunktion des Verkündigens

Seelsorge sieht den Menschen wie er ist - nicht wie er sein soll oder sein will - unter der Liebe Gottes. Der Mensch ist simul iustus et peccator. Die Seelsorge soll ihn befähigen, seine Selbstwahrnehmung realistischer zu gestalten, sich als Sünder, den Gott liebt, anzunehmen.

Person des Seelsorgers:

Das Basisverhalten ist das Zuhören. Dieses zuhörende Verhalten hat verkündigenden Charakter (du kannst etwas für dich tun ...).

Der Seelsorger muß Theologe, Anthropologe und Methodiker sein. Er braucht ein klares theologisch-wissenschaftlich reflektiertes Credo und humanwissenschaftliche Grundkenntnisse, um begründet handeln zu können. Wichtiger als die Technik ist die Haltung des Seelsorgers, die kritisch bewußt gemacht werden muß (durch Klinische Seelsorgeausbildung, Gruppenverfahren u.a., 108f.).

Arbeitsweise:

Der Seelsorger darf davon ausgehen, daß Gott ihn so akzeptiert wie er ist. Diese Grundhaltung und eine fundamentale Fähigkeit der Wahrnehmung erleichtern dem Seelsorger:

- * Kongruenz von Wort und Verhalten
- * Authentizität (der Seelsorger tritt als Zeuge der Annahme durch Gott auf)
- * Befreiung vom Zwang zur Brillanz

6.2.3 Einspruch gegenüber pastoralpsychologischer Seelsorge:

b) Helmut Tacke:

Lit.: "Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge", Neukirchen 1975

1. Definition:

"Seelsorge ist praxisbezogene Vermittlung des Evangeliums in Form eines freien Gesprächs, in dem die Seelsorge Gottes zur Sprache kommt."

2. Ziel:

"Das seelsorgerliche Ziel besteht in der Hilfe zum Glauben, so daß der Glaube sich als Lebenshilfe erweisen kann" (32).

Mit seiner programmatischen Formulierung will Tacke darauf hinweisen, daß der Glaube selbst seelsorgerliche Qualität hat und als eine Quelle des Trostes und der Ermutigung in Anspruch zu nehmen ist und nicht bloß indirekt als Mittel zur besseren Krisenbewältigung in den Nöten des Lebens dienen kann. Unter dieser Voraussetzung meldet er Kritik an der bestehenden Seelsorgepraxis, der sogenannten "beratenden Seelsorge" an und fordert über ein Proprium, das sich als bloße christliche Motivation ohne eigenständige Methode von säkularer (psychotherapeutischer) Beratungspraxis faktisch nicht unterscheidet, hinaus auch ein methodisches "Proprium", um die unverwechselbare Eigenart und Aufgabe kirchlicher Seelsorge sicherzustellen.

3. Theologische Voraussetzungen:

- 3.1 In der christlichen Seelsorge ist auszugehen von der Seelsorge Gottes. Durch das "Pathos" Gottes wird die Konformität Gottes zum leidenden Mitmenschen möglich. Die Theologia crucis ist die Basis, auf der sich Gottes Erfahrung (des Leidens) und die seelsorgebedürftige Selbsterfahrung des Menschen verbinden.
- 3.2 Der Mensch ist grundsätzlich ein Trostbedürftiger, d.h. ein solcher, der das Zentrum seiner Sicherheit, seine Identität, nicht in sich selber finden kann. Das Wort "Trost" signalisiert einerseits diese defizitäre Grundsituation, andererseits verweist es bereits auf den Trostgrund, der außerhalb menschlicher Verfügbarkeit liegt.
- 3.3 Im Glauben an den menschengewordenen Gott transzendiert der Mensch sein bisheriges Ich und findet "in Christus" seine wahre Identität. Diese bedeutet eine völlige Relativierung (nicht

Aufhebung) aller Probleme "Adams", ein Leben aus der Gelassenheit des Glaubens.

These: "Evangelische Seelsorge hat kein anderes Ziel als die christologische Interpretation der Existenz" (108).

4. "Methodische" Konsequenzen:

- 4.1 Evangelische Seelsorge geschieht im Schutzbereich des Namens Gottes, dessen Anwesenheit ihr Geistesgegenwart verleiht und von jedem missionarischen Erfolgszwang befreit.
 - 4.2 In evangelischer Seelsorge sollte gesprächsgerechte Vermittlung des Evangeliums erfolgen. Dazu finden sich Orientierungshilfen in der biblischen Theologie: Paraklese im neutestamentlichen Zusammenhang als "Herbeigerufen werden", "Ermahnen", "Trösten", Sprachhilfen in Gestalt von Erzählungen, Psalmen etc., die von besonderer kommuni-kativer Qualität sind. Neben dem "Umsprechen" in eine spezifisch seel-sorgerliche Sprachgestalt fordert Tacke insbesondere das erzählende "Einsprechen" der Geschichte Jesu Christi, das den inklusiven Charak-ter seines Lebens verdeutlicht und die Existenz des Hörers mit der Christi "verspricht".
 - 4.3 Der Seelsorger sollte aufgrund eigener Trostbedürftigkeit und Trosterfahrung reden, da Voraussetzung der Glaubensgemeinschaft die "Trostgemeinschaft" des Seelsorgepartners ist. "Das Maß der eigenen Abhängigkeit vom biblischen Angebot entscheidet über die seelsorgerliche Kraft der Vermittlung an andere" (100).
 - 4.4 Zur dialogischen Struktur des Seelsorgegesprächs gehört neben der "Partnerzentriertheit" (Zeit des Hörens) und "Themenzentriertheit" (s. 4.2) vor allem die Solidarität im Sinne des Teilens des Defizits und der Angefochtenheit.
 - 4.5 Neben dem "Mitleiden" ist ein "Miterleben" nötig. Zur Entlastung des Seelsorgers fordert Tacke eine seelsorgetreibende charismatische Gemeinde, die bereit ist zur Aufnahme der Bedürftigen, statt sich um sich selbst zu drehen.
5. Die seelsorgerliche Qualität der Glaubensrelation umschließt neben Trost im weitesten Sinn Kraft zum Protest gegen das Unannehmbare statt religiös verbrämter Resignation ("fromme Ergebung") und aufgrund der Relativierung der eigenen Probleme Offenheit und Bereitschaft zur Teilnahme am verantwortlichen Mitgestalten der Welt - allerdings unter dem eschatologischen Vorbehalt, daß eine endgültige Erfüllung des Lebens uns nicht erreichbar ist - und unter dem Vorbehalt, daß die

Qualität des Glaubens nicht an seiner "Effizienz" zu messen ist. In seinem späteren Buch "Mit den Müden zur rechten Zeit zu reden. Beiträge zu einer bibelorientierten Seelsorge", Neukirchen 1989, das H.Tacke nach der Zeit seines Auslandspfarramtes in London und kurz vor seinem Tod herausgegeben hat, wird die positive Seite seines seelsorglichen Ansatzes noch viel deutlicher als in „Glaubenshilfe als Lebenshilfe“.¹¹⁵

Weitere Kritik an der pastoralpsychologischen Seelsorge setzt am Ende der 80er Jahre ein, wo sogar vom „Ende der Seelsorgebewegung“¹¹⁶ gesprochen wird. Henning Luther¹¹⁷ äußert Kritik am „Defizitmodell des Helfens“ in der therapeutischen Seelsorge und gibt gegenüber dem Ideal einer Ganzheitlichkeit die Gebrochenheit und das Fragmentarische der menschlichen Existenz zu bedenken. Christian Möller¹¹⁸ und Eberhard Hausschildt erinnern von verschiedenen theologischen Kontexten her an die Alltäglichkeit der Seelsorge „über den Gartenzaun hinweg“, in der Nachbarschaft oder im smalltalk des Geburtstagsbesuches, der bei genauerer Analyse einer „Alltagsseelsorge“ durchaus von seelsorglicher Bedeutung ist.

6.2.4 Neue Wege in der Seelsorge (seit 1990)

6.2.4.1 Musikalische Seelsorge

Eine interessante Weiterführung der kerygmatischen Seelsorge gibt Michael Heymel, Privatdozent für Praktische Theologie und Gemeindepfarrer im Odenwald, in seinem Buch über musikalische Seelsorge: „Trost für Hiob“, München 1999. Heymel geht einer mittelalterlichen Tradition nach, die bis ins 18. Jahrhundert in Flamen hineingereicht hat, wo Hiob als Schutzpatron der Musiker auf Heiligenbildern und Altargemälden dargestellt wird. Die drei Freunde Hiobs werden gezeigt, wie sie aufspielen und darauf achten, ob sie Hiob in seinen Schmerzen gerecht werden und sein Leiden mit Musik lindern. „Musikalische Seelsorge wird durch die Gestalt Hiobs dazu angehalten, auf die prophetische Qualität der Musik selber zu achten, mit der Menschen angesichts des Todes und unabänderlicher Leiden umgehen. Es ist eine Musik, die Menschen befähigt, die Widersprüche ihres Lebens auszuhalten und zu gestalten.“ Die Stimme des klagenden Hiob rufe zur Selbstprüfung, in wessen Dienst die Musik gebraucht wird: im Dienst Gottes oder im Dienst des Teufels, menschenfreundlich oder menschenverachtend, auf die Person bezogen oder ohne personale Beziehung, aufbauend oder zerstörend, die Türen der Seele

¹¹⁵ Vgl. Zu H.Tacke die Darstellung bei Ch.Lauther u. Ch.Möller, in: Geschichte der Seelsorge in Einzelportraits Bd.3, Göttingen 1996, 341-358.

¹¹⁶ z.B. G.Hartmann, Vom Ende der Seelsorgebewegung mmorgen, heute oder gestern.In:FS R.Riess,Göttingen 1998, 169-179.

¹¹⁷ H.Luther, Religion und Alltag, Stuttgart 1992, 224-238.

¹¹⁸ Ch.Möller, Alltägliche Seelsorge in der christlichen Gemeinde, in:seelsorglich predigen, Göttingen 1983, 3.Auflage Waltrop 2003, 108-121.; E.Hausschildt, Alltagsseelsorge, Göttingen 1996.

öffnend oder die Seele beleidigend, zum Leben erweckend oder abstumpfend und verdummend. Wer musikalische Seelsorge übt, müsse sich in der Wahrnehmung üben, wie Musik auf die Seele eines einzelnen Menschen wirkt... Hiob, der leidende Mensch in seiner Beziehung zu Gott, steht als exemplarischer Seelsorgefall, an dem das entscheidende Kriterium menschenfreundlicher Musik zu erkennen ist.

6.2.4.2 Systemische Seelsorge

Nachdem Helm Stierlin aus Heidelberg die Systemische Therapie ins Gespräch gebracht hat, und Bert Hellinger mit den „Familienaufstellungen“ die Systemtherapie ebenso berühmt wie berüchtigt gemacht hat, sorgte der Berner Praktische Theologe Christoph Morgenthaler¹¹⁹ auf eine sehr behutsame und theologisch durchdachte Weise für eine Erweiterung der Seelsorgediskussion im Blick auf Systemische Seelsorge. Wie hilfreich Systemtherapie werden kann, zeigt sich z.B. am System einer Familie, wo einer auf den anderen einwirkt und nur dadurch geholfen werden kann, dass mit dem System Familie therapeutisch gearbeitet wird, indem darauf geschaut wird, wie in das System Familie wieder eine Beziehungsgerechtigkeit hineinkommen kann. Auch Gemeinden sind ein System, in dem viele Subsysteme existieren wie z.B. ein Kirchenchor oder drei Pfarrer an ein- und derselben Gemeinde usw. Morgenthaler will diesen systemtherapeutischen Ansatz von Helm Stierlin etwa für Kasualien fruchtbar machen, wenn es darum geht, mit einem Brautpaar eine Trauung vorzubereiten und beiden Eheleuten zu helfen, sich aus dem jeweiligen System der eigenen Familie zu lösen, um ein neues drittes System zu bilden. Morgenthaler versucht, „Theologie als Quelle systemischen Denkens“ zu entdecken, denn es sei eine uralte Erfahrung, dass Religiosität im System immer eine wichtige Rolle gespielt hat. Seelsorge könne solche Religiosität bewusster machen, um mit ihr zu arbeiten und sie zu stärken. Das werde freilich nur dem Seelsorger und der Seelsorgerin möglich sein, die selbst in einer Spiritualität verankert sind und d.h. in einem „existentiellen Bezug auf die dynamische Wirklichkeit der geselligen Gottheit“. Es sei für die systemische Seelsorge von tragender Bedeutung, ob und wie sich SeelsorgerInnen in der dynamischen Wirklichkeit Gottes verwurzeln und welche Art der Beziehung zu Gott sie aufnehmen, sie pflegen oder sie verkümmern lassen. Dabei meint Morgenthaler im Anschluss an Kurt Marti mit der „geselligen Gottheit“ den trinitarischen Gott, der voller Beziehung und voller Geselligkeit in sich selbst als Vater, Sohn und Heiliger Geist sei und darin ein Liebhaber des Lebens und der Beziehung. Dieser „gesellige Gott“ könne geradezu Quelle und Wurzel einer systemischen Seelsorge sein.

6.2.4.3 Energetische Seelsorge

Einen spirituellen Weg für die Seelsorge eröffnet Manfred Josuttis, „Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge“, Gütersloh 2000. Josuttis knüpft an den Religionsphänomenologen Hermann Schmitz, „Das Göttliche und der Raum“, Kiel 1980, an, der die Ansicht der neuzeitlichen Psychologie bestreitet, Gefühle des Menschen seien nur etwas Innerliches und

¹¹⁹ Systematische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart 1999

die menschliche Psyche eine Projektionsmaschine von Affekten. Damit solle die Autonomie des Individuums behauptet werden, Schöpfer seiner eigenen Gefühle zu sein. In Wahrheit aber werde der Mensch dadurch hoffnungslos überfordert, denn er sei weder Herr noch Schöpfer seiner Gefühle, wie ihm der neuzeitliche Kartesianismus einrede. Dagegen Schmitz: „Gefühle sind überpersönliche, räumlich ergossene Atmosphären, die als ergreifende Mächte Subjekte durch affektives, leibliches Betroffensein heimsuchen.“ Josuttis greift diese anticartesianische These auf, weil sie z.B. Luthers Sicht des Menschen als einem Reittier entspreche, das entweder von Gott oder dem Teufel geritten werde. Man könne dann auch Blumhardts Kampf um die Dämonen der Gottlieb Dittus besser verstehen als eine Seelsorge, die sich in den Kampf zwischen Gott und dem Satan hineingestellt habe und gegen den Einfluss negativer Kräfte mit der Ausrufung des Jesusnamens neue Atmosphären geschaffen haben. An diese poimenische Tradition versucht Josuttis Anschluss zu finden, indem er für eine Seelsorge im Zeichen der Heiligung plädiert, die einem Menschen die positiven Energien des Heiligen zuführe und dadurch den Abfluss negativer Kräfte ermögliche. Mit seinem Energienverständnis schließt sich Josuttis an die Energienlehre des Gregor von Palamas an, der von den ewigen, weil ungeschaffenen Energien Gottes sprach. Josuttis nimmt damit zugleich Abschied von der pastoralpsychologischen Zielvorstellung einer Identität, die es in der Seelsorge zu stärken gelte. Stattdessen kommt es auf ein Geschehen von Konversion an als Weg von der alten in die neue Existenz durch das Sterben hindurch ins Leben. Dazu komme es, wenn die Macht des Heiligen ein kleines, auf sich selbst fixiertes Ich aus sich selbst herausreißt und es außerhalb seiner selbst in Gott zur Ruhe kommen lasse. Ebenso gelte es, die Fixierung auf das Selbst des Menschen aufzugeben und die Seele des Menschen wieder zu entdecken als das Energiezentrum im Menschen, das auf Gott hin orientiert ist, freilich von der Sünde verkehrt, aber von der Macht Gottes immer wieder neu zum ewigen Leben befreit. Vor allem müssten für eine solche energetische Seelsorge Theologen zu Geistlichen werden und d.h. aus Wissenschaftlern, die alles kognitiv zu wissen meinen, müssten erst einmal Handwerker werden, die etwas vom Segnen und vom Beten in einem ganz handfesten Sinne verstehen: „Theologen können Geistliche werden, wenn sie sich der Wirkungsmacht des göttlichen Geistes methodisch auszusetzen lernen.“ In der Seelsorge benötige man eine Seele, die von allem Selbstbezug gereinigt und für die Realität des anderen empfänglich sei. Deshalb könne es geradezu geboten sein, gelernte Theologie und Psychologie manchmal zu vergessen, um ganz beim anderen zu sein, der mich jetzt braucht. Aber dazu braucht es eine Bildung geistlicher Vollmacht. Dazu kommt es auf eine Spiritualität an, die ganzheitlich praktiziert wird, zu einem großen Teil durch Leibesübung: sitzen, stehen, atmen, sehen lernen gehört zum geistlichen Leben, damit der Leib immer wieder von negativen Kräften gereinigt und von den heilvollen Kräften des Evangeliums erfüllt werde. Vor allem braucht es dazu den Kontakt mit der Lebenskraft Gottes, und die werde nach biblischer Tradition in der Gabe des Geistes zugänglich. Wie man in der therapeutischen Praxis gelernt habe, zwischen den eigenen und den fremden Gefühlen zu unterscheiden, um mit Hilfe der eigenen Gefühle die Gefühle des anderen zu erfassen, so verlange auch die Arbeit an energetischer Seelsorge ein erhebliches Differenzierungsvermögen zwischen eigenen Emotionen und

fremden Energien, und zwar solchen Energien, die in der Kraft des Segens durch mich hindurch fließen wollen in einer medialen Existenz. Es komme darauf an, transparent zu werden für Energien, die nicht aus mir stammen, sondern durch mich hindurch zu anderen fließen wollen. Welche Konversionen nun durch energetische Seelsorge in Gang gesetzt werden können, verdeutlicht Josuttis an den Feldern von Schuld und Vergebung, Angst und Vertrauen, Stress und Ruhe, Krankheit und Heilung, Trauer und Freude, Gefangenschaft und Freiheit. Auf jedem dieser Felder zeigt er, wie Segenskräfte zur Geltung kommen können, wenn erst einmal der Abfluss negativer Kräfte in Gang gekommen sei, damit dann neue Segenskräfte zufließen können.

6.2.4.4 Trinitarische Seelsorge

Holger Eschmann, *Theologie der Seelsorge. Grundlagen – Konkretion – Perspektiven*, Neukirchen 2000, versucht in einer trinitarischen Synthese zu zeigen, wie sich kerygmatische, therapeutische und spirituelle Seelsorge gegenseitig ergänzen und befruchten können und nicht blockieren müssen, wenn man sie in ihrer Wahrheit von je einem Artikel der Trinität her zu verstehen suche. Dann zeigen therapeutische Maßnahmen und alle Gesprächsmethoden, körperbezogene Übungen, die als Lebenshilfe dienen, dass sie im Horizont von Schöpfung und Erhaltung verstanden werden können. Dazu gehört die klientenzentrierte Ansatz von Rogers ebenso wie die Logotherapie Viktor Fankls. Die kerygmatische Seelsorge macht die Wahrheit des zweiten Artikels geltend, wenn sie den Glauben als Lebenshilfe betont und die durch ihn geschenkte Möglichkeit der Umkehr und des Neuanfangs. Spirituelle Ansätze in der Poimenik bringen den dritten Artikel zur Geltung, sowohl im Blick auf energetische Seelsorge wie auf Möglichkeiten der Kirchengemeinde zur Seelsorge. In einer trinitätstheologischen Perspektive kommt nun freilich alles darauf an, dass die verschiedenen Positionen in der Seelsorgelehre perichoretisch aufeinander bezogen werden und sich gegenseitig befruchten: „Die Trinitätslehre klärt das Wesen der Seelsorge, da sie eine Denkfigur bietet, die Gott und die Menschen aufeinander bezieht und göttliches und menschliches Handeln miteinander verbindet.“

Der Aufbau des Buches von Eschmann: Erster Artikel: Seelsorge im Horizont von Schöpfung und Erhaltung: Verbindung von trinitätstheologischen und psychologischen Ansätzen. Zweiter Artikel: Seelsorge im Horizont von Offenbarung und Versöhnung. a) Trost in der Seelsorge, b) Umgang mit Schuld und Vergebung in der Seelsorge. Dritter Artikel: Seelsorge im Horizont von Nachfolge und Heiligung. a) Gemeinde als Raum der Seelsorge, b) Spiritualität in der Seelsorge.

6.2.4.5 Consolatorische Seelsorge

Sibylle Rolf, *Vom Sinn zum Trost. Überlegungen zur Seelsorge im Horizont einer relationalen Ontologie*, Münster 2003, hat die allgemein ausgebrochene Harmonie der Seelsorgediskussion dadurch noch einmal in Frage gestellt, daß sie den humanistischen Freiheitsbegriff, mit dem pastoralpsychologische Konzeptionen in der Regel arbeiten, von einem reformatorischen Freiheitsbegriff her befragt und dabei von der These ausgeht: „Freiheit im Sinn menschlicher Autonomie entspricht noch nicht der Freiheit eines

Christenmenschen"(182) Sie kommt zu dem Ergebnis:"Die theologische Kategorie der Sünde als einer das menschliche Sein korrumpierenden Verfehlung der Beziehung des Menschen zu Gott und daraus folgend einer Verfehlung seiner selbst ist für eine theologisch reflektierte evangelische Poimenik unverzichtbar, weil andersfalls mit der Betonung der menschlichen Fähigkeit, sich selbst zu helfen und von sich selbst frei zu werden, eine Überforderung des Menschen im Sinne einer moralistischen Leistungsethik in die Seelsorge einfließen kann. Aus diesem Grunde halte ich eine sich am *servum arbitrium* ausrichtende Poimenik für barmherziger als eine Orientierung an den Humanwissenschaften (und dem ihnen eigenen Freiheitsbegriff), weil sie dem Menschen einen Platz zuweist, an dem er Mensch sein darf und nicht Übermenschliches zu leisten hat."

Von diesem Neueinsatz bei einem reformatorischem Freiheitsbegriff her versteht S. Rolf „consolatorische Seelsorge“ „als eine Vermittlung des Trostes Gottes, der den menschlichen Erwartungen (auch denen des Seelsorgers) widerspricht, indem er die Sinnlosigkeit bestimmter Situationen offen hält und diese nicht in ein System von Antworten einordnet, sondern vielmehr in der Bedrängnis die gnädige Nähe Gottes verheißt, die den Menschen in eine Geschichte mit Gott führt. Der göttliche Trost kann dabei vielleicht am ehesten umschrieben werden mit dem Psalmwort „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“(Ps.31,9).

5. 2. 4. 6 Geistliche Begleitung:

Von der Katholischen Kirche her hat sich etwa seit 2000 auch im Raum der Evangelischen Kirche die geistliche Begleitung (GB) ausgebreitet und als Gestalt der Seelsorge in einem Ausbildungsmodell fest etabliert.

Im Grunde geht GB bis zu den Wüstenvätern im 4. Jh. und ihrer Seelenführung zurück, hat sich dann in den Klöstern und in der Seelenführung der Mönche ausgebreitet und schließlich in den Exerzitien des Ignatius von Loyola im 16 Jh. eine methodische Gestalt gewonnen, die bis heute wirkmächtig ist, nunmehr als GB. Was ist GB und wie geschieht sie? Hier verschiedene Definitionen¹²⁰:

„GB besteht darin, dass ein Mensch einen anderen auf seinem Weg zur Ganzheit in Gott begleitet“.

„GB schafft einen Raum, der es ermöglicht, dass Christus in uns Gestalt gewinnt“.

„GB hilft, das Offensichtliche und Gewöhnliche in unserem Leben wahrzunehmen und zu spüren, dass es genau diese alltäglichen sind, in denen uns Gott begegnen will“

„GB ist die Hilfe, die ein Christ einem anderen gewährt, um im Glauben er/ sie selbst zu werden.“

„GB ist eine Form der Beziehung, in der ein `geistlicher Vater`, eine `geistliche Mutter` einem anderen hilft, dass der Keim des göttlichen Lebens in

¹²⁰ Klemens Schaupp, Was ist „Geistliche Begleitung“? Definitionen und Kriterien, in: D. Greiner (Hg.) u.a. Wenn die Seele zu atmen beginnt. Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive, Leipzig 2007, 12-31, ebd. 18f.

ihm zur Entfaltung kommen kann“.

Merkmale der GB (vgl. Klemens Schaupp):

1. GB ist Hilfe zur Entfaltung der Taufgnade
2. GB hat eine „trialogische Struktur“: Gott, Begleiteter, Begleiter
3. Zwei grundlegende Haltungen: kontemplativ; doppelte Empathie in einem Hören auf das, was der Begleitete erzählt, und darauf, „wie Gott sich im Leben des Übenden zeigt“.
4. GB ist eine Hilfe, den persönlichen Anruf Gottes zu erkennen und auf ihn zu antworten.
5. GB eröffnet einen Raum, in dem ein Mensch seine Charismen entfalten kann.
6. GB rechnet damit, dass die Antwort des Menschen auf den Anruf gefährdet ist durch die Sünde.
7. GB sieht trotz der unterschiedlichen Rollen von Begleiter und Begleitetem eine Gleichheit aller Menschen vor Gott.

In Exerzitienhäusern, Einkehrzentren und Kommunitäten der katholischen wie evangelischen Kirche wird GB praktiziert, eingeübt und dafür ausgebildet, was auch in Zertifikaten bescheinigt wird, so dass eine Ernennung zum „Geistlichen Berater“ erfolgt, ähnlich wie in der Pastoralpsychologie der DGfP.

Dietrich Stollberg, Was ist die theologische Basis geistlicher Begleitung? PTh 99, 2010, 39-57, übte Kritik am Heiligungsverständnis der GB, das auf Werkgerechtigkeit hinauslaufe und sich mit reformatorischer Rechtfertigungslehre nicht vertrage, die aus tiefer Erfahrung mit der Verdrehung der Sünde erwachsen ist. Ob die GB dieser Perversion der Sünde gewachsen ist, wie Luther sie an sich selbst erfuhr, bezweifelte Stollberg.

Ralf Stolina, Lebens.Gespräch mit Gott. Zur theologischen Grundlegung geistlicher Begleitung, PTh 99, 2010, 288-305 antwortete: „GB ist eine wesentliche Dimension der Seelsorge, die sich in verschiedenen Situationen, Begegnungen und Gestalten ereignen kann.

Im Mittelpunkt geistlicher Begleitung steht das Lebens-Gespräch zwischen Gott und Mensch. Der Begleiter/die Begleiterin ist in Dienst genommen und stellt sich, die eigene Person und Existenz, seine /ihre Erfahrung in den Dienst, dieses Gespräch zu unterstützen, zu fördern, im Sinne der Unterscheidung der Geister auch auf Hemmnisse und Irrungen aufmerksam zu machen..

GB unterstützt Menschen sowohl in ihren Alltagserfahrungen als auch in geistlichen Intensivzeiten im Alltag (Exerzitien im Alltag u.ä.), in mehrtägigen Exerzitien oder Retraiten in Abgeschiedenheit.“(ebd. 288f.)

6.2.5 Theologie und Psychologie¹²¹

Da jede Seelsorgekonzeption so oder so ein Verhältnis von Theologie und Psychologie impliziert, kann es sinnvoll sein, die verschiedenen Möglichkeiten eines solchen Verhältnisses sich zu vergegenwärtigen:

1. **Gegenseitige Diffamierung:**

Der Theologe sei nur ein verkappter Psychologe, da er es mit einer psychischen Arbeitshypothese "Gott" zu tun habe; der Psychologe sei nur ein verkappter Pseudotheologe, da die Psychologie für ihn Ersatzreligion sei.

2. **Kritische Abgrenzung:**

"Keine Psychologie weiß, daß der Mensch allein an seiner Sünde zugrunde geht und allein durch das Kreuz Christi gerettet wird" (D. Bonhoeffer¹²²). Der Theologe soll sich um Himmel und Jenseits kümmern und der Psychologie die Erde und das Diesseits im Menschen überlassen.

3. **Gegenseitiges Überlegenheitsgefühl:**

Die Psychologie ist nur eine Hilfswissenschaft der Theologie; die Theologie hat es mit den Dingen zu tun, die die Psychologie NOCH NICHT innerseelisch erklären kann.

4. **Gegenseitige Vermischung:**

"Seelsorge ist Psychotherapie im kirchlichen Kontext" (D.Stollberg); Psychotherapie ist profanierte Seelsorge, Beichtersatz.

5. **Kritische Begegnung:**

Die Theologie sieht den Menschen im Licht von Gottes Gnadenwahl und verhält sich kritisch zu einer humanistischen Anthropologie, die dem Menschen grundsätzlich einen freien Willen zu sich selbst zubilligt, während sie sich je neu darum bemüht, die Gaben der Psychologie in der Bemühung um den Menschen zu würdigen. Die Psychologie sieht den Menschen als ein seine Möglichkeiten suchendes Wesen. Bei dieser Suche beteiligt sich die Psychologie und kann die Theologie nur kritisch beurteilen, wenn sie den Menschen mit einem gebundenen, unfreien Willen sieht, während sie je und dann Erfolge von Theologie und Kirche in der Bemühung um den Menschen würdigt.

6. **Eigenständige Entwicklung:**

"Erleuchtete Vernunft, vom Glauben eingenommen, empfängt Lehre vom Glauben, ist getötet und wieder lebendig gemacht ... Dasselbe gilt von

¹²¹ Vgl. auch V.Läpple/J.Scharfenberg(Hgg), Psychotherapie und Seelsorge, Wege der Forschung 454, Darmstadt 1977.

¹²² Ges.Schriften V, 398

Gedächtnis, Willen, Sprache; sie alle werden verwandelt, jetzt sind sie erleuchtet, so wie das Eisen, das vom Feuer durchglüht ist, ein anderes ist, als ehe es durchglüht wurde. Dies ist die Erneuerung durch das Wort ..." (M. Luther, WA TR III, 2938). Im Sinne dieser Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft müßte es der Theologie um eine vom Glauben her "durchglühte" und gereinigte Psychologie gehen, die einem biblischen Menschenbild verpflichtet ist und dessen psychologische Konsequenzen bedenkt.

7. Gegenseitige Entmythologisierung:

Die Theologie ist ganz und gar bei ihrer Sache, wenn sie bis in die Seelsorge hinein Gesetz und Evangelium unterscheidet und die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden bedenkt. In dieser Funktion sucht sie die Psychologie daran zu hindern, sich selbst zu überhöhen und religiös zu verklären, sondern vielmehr ganz profane Bemühung um den Menschen zu sein. Die Psychologie wendet sich der Erklärung des Menschen in seinen seelischen und sozialen Möglichkeiten zu und hindert die Theologie daran, das unableitbare Geschehen von Sünde und Gnade zu psychologisieren.

6.3 Diskussion:

Streit um die Seelsorge – Rückblick und Ausblick

Es ist ruhig geworden um die Seelsorge. Der heftige Streit zwischen Vertretern der kerygmatischen und der therapeutischen Seelsorge ist längst abgeklungen. Die sog. "Pastoralpsychologie" hat sich weithin durchgesetzt. Ihre Vertreter haben die für Seelsorge und Seelsorgeausbildung in der Kirche wichtigen Stellen meistens besetzt. Jürgen Ziemers „Seelsorgelehre.“, Göttingen 2000, hat die pastoralpsychologischen Positionen der Seelsorge in einer wohl abgewogenen „Einführung für Studium und Praxis“ dargestellt und zusammengefaßt.

Nun kann die Seelsorgediskussion in Ruhe noch einmal nachgezeichnet werden, wie sie sich in den vergangenen Jahrzehnten abgespielt hat. Zunächst möchte ich die Seelsorgediskussion seit Hans Asmussen im Eilschritt noch einmal durchgehen, um verständlich zu machen, warum sich die "Pastoralpsychologie" so konsequent durchgesetzt hat (I). Sodann möchte ich einige der nach wie vor aktuellen Einwände gegenüber der neueren Seelsorgebewegung noch einmal bedenken (II.). Schließlich möchte ich fragen, wie es mit der Seelsorge weitergehen könnte (III).

6.3.1 Von der kerygmatischen Seelsorge zur Pastoralpsychologie

1933 erschien von Hans Asmussen das Handbuch über "Seelsorge und Seelenführung"¹²³. Es erlebte innerhalb von vier Jahren vier Auflagen. Das nimmt heute nur mit Kopfschütteln zur Kenntnis, wer sich die steile, autoritäre Sprache dieses Buches vergegenwärtigt. Die entscheidende Definition lautet: Seelsorge ist "das Gespräch von Mann zu Mann, in welcher dem Einzelnen auf seinen Kopf zu die Botschaft gesagt wird"¹²⁴. Es ist heute leicht, diese Seelsorgedefinition und mit ihr das ganze Buch abzutun. Doch wird man damit der Tatsache nicht gerecht, daß Hans Asmussen einer der führenden Seelsorgelehrer der Bekennenden Kirche war, der 1934 bei der Barmer Bekenntnissynode in seinem Vortrag zur 3. Barmer These forderte: "Es muß jeder sich selbst treu bleiben, sonst kann er seinem Nächsten nicht dienen. Es muß die Kirche Kirche bleiben, sonst kann sie nicht missionarisch wirken."¹²⁵ Dieser Satz ist auch für Asmussens Handbuch über Seelsorge kennzeichnend: Hier sollte die Seelsorge der Kirche mit sich selbst identisch werden und gerade so ihrem Nächsten dienen. Deshalb spielt auch das Amt bei Asmussen eine große Rolle. Die Seelsorge sollte verbindliche, amtliche Qualität bekommen. Die Vergebung der Sünden sollte ein wirklicher Freispruch sein, den ein Diener der Kirche vollmächtig zuspricht, um dem Schuldbeladenen die

¹²³ H. Asmussen. Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung, München 1937 (4. Aufl.).

¹²⁴ Ebd., 15.

¹²⁵ A. Burgsmüller/R. Weth (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen 1983, 52.

Würde von Gottes Wort im Namen Gottes zukommen zu lassen und ihm so seine Bürde zu nehmen. Das scheint mir das bleibende Wahrheitsmoment im Seelsorgeverständnis der Bekennenden Kirche zu sein, eindrücklicher noch bei Dietrich Bonhoeffer in seinen Finkenwalder Vorlesungen zur Seelsorge ausgedrückt¹²⁶. Wenn bei Bonhoeffer wie bei Asmussen die Beichte das Herz der Seelsorge wird, hat das darin seinen Grund, daß in der Beichte die Kirche unverwechselbar als Kirche erscheint und in keiner Weise mehr deutsch-christlich angepaßt werden kann. Spricht Asmussen von der "satanischen Gefahr der Psychoanalyse"¹²⁷ und sagt Bonhoeffer, keine Psychologie wisse darum, "daß der Mensch allein an seiner Sünde zugrunde geht und allein durch das Kreuz Christi gerettet wird",¹²⁸ so ist das wiederum aus dem Bemühen um das Eindeutig-werden von Kirche und kirchlicher Botschaft im Dritten Reich zu verstehen.

Eduard Thurneysen konnte 1946 in seiner "Lehre von der Seelsorge"¹²⁹ bereits freier mit Psychologie und Psychotherapie umgehen. Seelsorge bedürfe der Psychologie, sie brauche Menschenkenntnis, wozu Psychologie und Psychotherapie einen wichtigen Beitrag leisten könnten. Das käme der Seelsorge zugute, um die Botschaft von der Vergebung "nur um so faßbarer und kräftiger hervortreten und ausrichten zu lassen."¹³⁰ Freilich bedürfe die Seelsorge der Psychologie nur als einer "Hilfswissenschaft" und habe sich kritisch abzugrenzen gegen wesensfremde, weltanschauliche Voraussetzungen der Psychologie, die das Menschenverständnis der Bibel beeinträchtigen könnten. Thurneysen war eben viel zu sehr mit der Geschichte der Bekennenden Kirche und den Voraussetzungen der Dialektischen Theologie verbunden, als daß ihm nicht auch an der theologischen Identität der kirchlichen Seelsorge gelegen hätte. Er fand sie von seinen reformierten Wurzeln her in der Kirchenzucht, was freilich nicht gleich gesetzlich verstanden werden will, weil es ein Ziehen in die Gemeinde hinein bedeutet: "Die Weisung aller Weisungen, die wir in der Seelsorge zu geben haben, lautet daher: In die Gemeinde gehen! Unter das Wort gehen! Anteil nehmen am Sakrament! Wenn es nicht zur Eingliederung in die Gemeinde kommt, so ist die ganze Seelsorge ins Leere getan."¹³¹ Ähnlich hieß es auch in der 1950 erschienenen "Pastoraltheologie" von Wolfgang Trillhaas,¹³² daß es auf die Beziehung zur Gemeinde ankomme: "Der pastorale Dienst gilt der Erbauung des Leibes Christi, der Gemeinde. Er ist die Besorgung des Leibes Christi an seinen Gliedern. In den gegenseitigen Besuchen mit dem Ziel der Seelsorge wächst die Kenntnis

126 Ges. Schriften Bd. 5, München 1972, 363-414. In dieser Vorlesung wird bereits Asmussens Unterscheidung von Seelsorge und Seelenführung abgewiesen: "Seelsorge ist Verkündigung an den einzelnen in Ausrichtung des Amtes der Predigt. Es geht ihr nie um 'Seelenführung'. Dieser Asmussensche Begriff ist irreführend" (364).

127 A.a.O., 30.

128 A.a.O., 398.

129 E. Thurneysen, Lehre von der Seelsorge, Zürich 1946.

130 Ebd., 193.

131 Ebd. 279.

132 W. Trillhaas, Der Dienst der Kirche am Menschen, München 1950.

und damit die Verbundenheit der Gemeinde von Glied zu Glied."¹³³ Sicher war alles weiter und offener bei Thurneysen und Trillhaas angelegt als in der Zeit des Kirchenkampfes. Das Erbe der Bekennenden Kirche wurde aber darin weiter-geführt, daß Ausgangs- und Zielpunkt der Seelsorge "die Gemeinde unter dem Wort" war und blieb.

6.3.2 Die empirische Wendung zur Pastoralpsychologie

Das änderte sich, was die BRD betrifft, erst, als die Nachkriegsgesellschaft am Ende der 50er Jahre immer emanzipatorischer und die kirchlichen Aktivitäten immer vielfältiger wurden. Etwa zu dem Zeitpunkt, da in den Schulen der Religionsunterricht nicht mehr kirchliche Unterweisung sein wollte, kam auch aus den Beratungsstellen der evangelischen Kirche und aus den Krankenhauspfarrämtern die Frage, ob eine kirchlich zentrierte Seelsorge noch dem modernen Menschen gerecht werden könne, wenn sie ihn unter Gemeindedruck setze. Muß nicht der einzelne Mensch um seiner selbst willen in der Seelsorge zu Gehör kommen? Der Sache nach war der Weg zur klientenzentrierten Seelsorge gebahnt, wenn auch das Stichwort selbst später aufkam, als der "Seelsorge-Boom" aus den USA einsetzte. Auf jene Zeit zurückblickend, da Seelsorge noch im alten Stil getrieben wurde, berichtet Hans Christoph Piper: "Meine Besuche liefen im allgemeinen wie folgt ab: Ich betrat ein Zimmer, in dem bis zu sechs Patienten lagen, ich stellte mich als Pastor vor, gab jedem Patienten die Hand, blieb an jedem Bett einen kurzen Augenblick stehen, erkundigte mich, wie es ging, stellte mich nach dieser Runde in die Mitte des Raumes und fragte, ob ich eine kurze Andacht lesen oder ein Gebet sprechen dürfte - das wurde stets bejaht, jedenfalls wurde es nicht verneint; so tat ich dies und machte dann eine Abschiedsrunde, indem ich jedem etwas zu lesen in die Hand gab, eine Spruchkarte oder einen kleinen Traktat oder eines der vielen kirchlichen Blätter, die sich bei mir im Lauf einer Woche angesammelt haben. Das funktionierte ohne größere Störungen oder Infragestellungen: Unser Kontakt lief nach einem vorgegebenen Ritual ab."¹³⁴ Dieses Ritual sei aber unwiederbringlich zerbrochen, denn "die althergebrachten Symbole und Rituale funktionieren nicht mehr ohne weiteres. Vielmehr stehen wir vor der Aufgabe, erst einmal wieder Kommunikation mit dem einzelnen Menschen und seiner Erwartung zu stiften".

Hans Christoph Piper war es auch, der erheblich zu einer Wende in der Seelsorge beitrug, indem er das Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs von H. Faber und E. v. d. Schoot ins Deutsche übersetzte.¹³⁵ 1970 folgte D. Stollberg¹³⁶ mit einer Einführung in die amerikanische Seelsorge.

¹³³ Ebd., 87.

¹³⁴ H.-C. Piper. Wir müssen Kommunikation neu lernen. Die Kirche im Wandel - am Beispiel der Seelsorge, LM 25, 1986, 347. - Pipers berechnete Kritik an den alten Ritualen der Krankenhauseelsorge wäre treffender, wenn er sähe, daß sich auch im Zuge der neueren Seelsorgebewegung Rituale an Krankenbetten herausgebildet haben, die vielleicht noch bedrückender und steriler als die alten sind, indem nur noch "gespiegelt" und Empathie zur Masche wird!

¹³⁵ H. Faber/E. v.d.Schoot, Praktikum des seelsorglichen Gesprächs, Göttingen 1968.

¹³⁶ D. Stollberg, Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik. Mit einer Dokumentation, 2. Aufl., München 1970.

Scharfenberg¹³⁷ lieferte das europäische Pendant mit einer an S. Freud geschulten Seelsorgelehre, die das Gespräch betonte und für die Mechanismen von Übertragung und Gegenübertragung sensibilisierte. Die Seelsorgeliteratur wurde nun so uferlos, daß sie hier auch nicht annähernd dargestellt werden kann¹³⁸.

Entscheidend ist mir nur der erzielte Fortschritt: Seelsorge wurde nun in Predigerseminaren und Fortbildungskollegs methodisch lehrbar und lernbar. Die Gesprächsprotokolle wurden das Erfahrungsmaterial und der Grundlagentext des gemeinsamen Erfahrungslernens. Kleingruppen sensibilisieren sich gegenseitig in Haltungen und Einstellungen zur Seelsorge wie zu Theologie und Kirche überhaupt. Ausgewiesene Supervisoren stehen bei dem Erfahrungslernen zur Verfügung. Das Krankenhaus wurde der Praxisort des gemeinsamen Lernens. Ganz allgemein gewann nun das Krankenhauspfarramt an Ansehen, während es zuvor oft nur, wie Piper schreibt, "kranke, pensionierte und in der Gemeinde gescheiterte Pfarrer waren, die mit der Seelsorge beauftragt wurden."¹³⁹ Die Beratungsstellen wurden selbständiger denn je, zumal ihnen die neuere Seelsorgebewegung Mut zum individuellen Zeugnis und zu einem "persönlichkeitsspezifischen Credo" (Klaus Winkler)¹⁴⁰ machte. Als gemeinsamer Name dieser neuen Richtung von Seelsorge bildete sich ein von S. Hiltner übernommener Begriff heraus: "Pastoralpsychologie". Gemeint ist eine "spezifische Psychologie, der es um eine möglichst exakte Erforschung intrapsychischer und interpersonaler Prozesse im Lebensraum der christlichen Gemeinde geht."¹⁴¹

Seit 1972 bildete sich eine bis heute wachsende deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP) mit dem Ziel, "die pastoral-psychologischen Aufgaben der Kirche fachlich zu unterstützen."¹⁴² Sie hat Standards für vier Sektionen erarbeitet, die jeder Bewerber, der sich pastoralpsychologisch qualifizieren und Mitglied der Gesellschaft werden will, erfüllen muß:

1. Tiefenpsychologie;
2. Klinische Seelsorgeausbildung;
3. Gruppendynamik und
4. Kommunikations- und Verhaltenspsychologie.

Wer von der Ausbildungskommission der DGfP mit seiner Qualifikation anerkannt und nach einer dreijährigen Ausbildung zum Supervisor ernannt wird, darf in der Seelsorgeausbildung (z. T. gegen Honorarforderung) tätig

¹³⁷ J. Scharfenberg, Seelsorge im Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorglichen Gesprächsführung, Göttingen 1972.

¹³⁸ Vgl. den Sammelband und das Literaturverzeichnis bei F. Wintzer, Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München 1978.

¹³⁹ H.-C. Piper, Krankenhaus-Seelsorge heute, Berliner Hefte für evangelische Krankenhauseelsorge 51, 1985, 12.

¹⁴⁰ Vgl. D. Stollberg, Clinical Pastoral Training, TRE VIII, 1981, 123-125, ebd. 125.

¹⁴¹ R. Riess, Seelsorge. Orientierung-Analysen-Alternativen, Göttingen 1973, 63f.

¹⁴² Zur Situation der Pastoralpsychologie in der BRD. Eine Stellungnahme der DGfP, Tübingen 1978.

werden und Zertifikate ausstellen, die jeweils bescheinigen, welchen Kurs der Bewerber absolviert hat. Solche Zertifikate können bei Stellenbewerbungen für eine Pfarrstelle im Krankenhaus, in einer Beratungsstelle, in der Ausbildungstätigkeit oder auch in einer Gemeinde Bedeutung haben, weil sie bescheinigen, daß es sich um einen fachlich ausgebildeten Seelsorger handelt. Die Art von Seelsorge, in der er oder sie ausgebildet sind, hat D. Stollberg in der kurzen, griffigen, viel zitierten Definition zusammengefaßt: "Seelsorge ist Psychotherapie in kirchlichem Kontext."

6.3.3 Anfragen an die Pastoralpsychologie

Etwa seit 1975 erhob sich auch Widerspruch gegen die Pastoralpsychologie. Er kam zunächst von den Bekennenden Gemeinschaften und war gegen den gruppenspezifischen Ansatz der neueren Seelsorgebewegung gerichtet¹⁴³. Ein Nahziel des Protestes war die Befreiung solcher Vikare von der Seelsorgeausbildung in den Predigerseminaren, die die Gruppendynamik als Wissensnötigung empfanden. Inhaltlich war der Protest orientiert an der amerikanischen Gegenposition von J.E. Adams¹⁴⁴, der Ermahnungen der Bibel direkt in die Seelsorge übersetzen will, um dadurch "sündhafte Handlungen eines anderen zu unterdrücken".¹⁴⁵ Adams ist überzeugt: "Qualifizierte Seelsorger mit einer hinreichenden biblischen Ausbildung sind kompetente Berater - kompetenter als Psychiater oder sonst jemand." Im deutschsprachigen Raum wurde Adams Ansatz vor allem durch den "Arbeitskreis Biblische Seelsorge" mit seinem Organ "Brennpunkt Seelsorge" weitergeführt und in mancher Hinsicht verbessert. Das Bibelverständnis von Adams "Biblischer Seelsorge" ist biblizistisch-fundamentalistisch. Das läuft darauf hinaus, daß die Bibel wie ein Rezeptbuch zur Kurierung von seelischen Krankheiten mißbraucht wird. Eine massive Verhaltenspsychologie tritt dabei zu Tage. Man ist die Psychologie mitsamt der Gruppendynamik noch lange nicht dadurch los, daß man sie verdammt! Ganz im Gegenteil kann man dadurch der Psychologie und der Gruppendynamik noch viel gründlicher aufsitzen, daß man sie nicht reflektiert!

Sehr viel reflektierter war der Einspruch gegenüber der neueren Seelsorgebewegung in dem Buch von Helmut Tacke "Glaubenshilfe als Lebenshilfe"¹⁴⁶. Hier wird einerseits die Gefahr der Seelsorgekonzeption Asmussens und Thurneysens gesehen, daß sie dazu verführen, den Seelsorgepartner nur anzupredigen, anstatt sich den menschlichen Verlegenheiten und Sorgen wirklich auszusetzen. Zuhören und Einfühlung sind für Tacke seelsorgerliche Qualitäten, die eingeübt werden müssen. Das wichtigste Medium der Seelsorge sei das Gespräch und die gesprächsgerechte

143 Vgl. G. Hennig, Stärkt die Seelen! Grundlinien evangelischer Seelsorge und Seelsorgeausbildung, Stuttgart 1981.

144 J.E. Adams, Befreiende Seelsorge, Gießen 1975.

145 Ebd., 17.

146 H. Tacke, Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge, Neukirchen 1975.

Vermittlung des Evangeliums. Andererseits fragt Tacke¹⁴⁷, ob das Leitbild von Arzt und Patient bzw. Therapeut und Klient auf die kirchliche Seelsorge übertragen werden könne: "Die Kunst des seelsorgerlichen Therapeuten wird darin gesehen, die verschütteten psychischen Kräfte im Partner wachzurufen und Hilfe zur Selbsthilfe zu ermöglichen, wobei das Potential zur Selbsthilfe im Seelsorgepartner selber gesucht und angesprochen wird. Die zugrunde liegende optimistische Anthropologie ist mit evangelischer Erkenntnis nicht zu vereinbaren."¹⁴⁸ Vor allem entmündige der Trend zum seelsorgerlichen Spezialistentum die Gemeinde in ihrer seelsorgerlichen Aufgabe. Kirchliche Seelsorge müsse eingebunden sein in eine seelsorgerliche Gemeinde, die dazu berufen und befähigt sei, die Lasten anderer mitzutragen und hilflose Menschen nicht nur anzunehmen, sondern auch aufzunehmen. Professionalisiere sich aber die Seelsorge durch permanente Aus- und Fortbildung und immer weitere Spezialisierung, so entstehe eine Expertokratie von Supervisoren, die mit ihrem Fachwissen das Geschehen der Seelsorge und der Seelsorgeausbildung beherrschen.

Tackes Anfragen wurden durch die Streitschrift von Gerhard Besier "Seelsorge und Klinische Psychologie" noch verstärkt.¹⁴⁹ Als ein Mitglied der DGfP deckte Besier die Machtstrategie dieser Gesellschaft auf und stellte die wissenschaftliche Kompetenz der Pastoralpsychologie zugleich in Frage. Zur Machtstrategie der DGfP schreibt Besier: "Da die DGfP zur Zeit noch über keine eigenen Aus- und Fortbildungsmöglichkeiten verfügt, sollen die von ihr entwickelten Standards vor allem auch als Richtlinien für die Ausbildungsprogramme der Landeskirchen dienen. Obwohl keine institutionelle Verbindung zwischen dem Verein und den Landeskirchen besteht, gelang es der DGfP denn auch - nicht zuletzt aufgrund der personellen Verquickung bis hinauf in die Kirchenleitungen - zunehmend Einfluß auf die kirchliche Aus- und Fortbildung zu nehmen ... Pastoralpsychologen bilden (in kirchlichen Einrichtungen!) Pastoralpsychologen aus, die ebenfalls Pastoralpsychologen ausbilden wollen usf. usf."¹⁵⁰ Das habe "gerade in jüngster Zeit sehr deutlich zu neuer Frontenbildung innerhalb der deutschen Seelsorgeszene geführt", wie die DGfP selber zugestehe.¹⁵¹ Es ist ja auch nicht schwer zu erkennen, daß es zu Frontenbildungen in der Kirche führen muß und längst geführt hat, wenn es auf der einen Seite solche Seelsorger gibt, die "nur" Seelsorger sind kraft ihrer theologischen Kompetenz und ihrer Berufung zur Seelsorge in der Ordination; und auf der anderen Seite solche Seelsorger, die nach den Standards der DGfP als "fachlich" ausgebildet gelten und deshalb mit Zertifikaten und ggf. auch Titeln versehen sind, so daß sie nun weiter und weiter in zahllosen Fortbildungskursen in die pastoralpsychologische Hierarchie aufsteigen können,

147 Ebd., 172.

148 H. Tacke, Thesen zur Situation der Seelsorge, unveröffentl. Thesenblatt zur Zusammenfassung seines o.a. Buches, 9. These.

149 G. Besier, Seelsorge und Klinische Psychologie. Defizite in Theorie und Praxis der 'Pastoralpsychologie', Göttingen 1980.

150 Ebd., 25.

151 Ebd., 25.

bis zur Aufnahme in die DGfP und bis zur Ernennung zum Supervisor, was ins Griechische übersetzt so viel heißt wie "Episkopos". Mit Recht fragt Dietrich Rössler, der sich in dieser Sache bestens auskennt: "Verträgt sich mit einem sachgemäßen Verständnis der evangelischen Seelsorge die Vorstellung, daß die Ausbildung und die Kompetenz, die man für das evangelische Pfarramt fordert, als unzureichend angesehen werden für die Aufgabe der Seelsorge? Muß nicht in Rechnung gestellt werden, daß nicht jeder für die Ausbildung in psychischen Methoden geeignet ist? Wäre er deshalb zum Seelsorger ungeeignet?"¹⁵²

Von ganz anderer Art sind die Bedenken, die Albrecht Peters gegenüber der neuen Seelsorgebewegung geäußert hatte: "Die gegenwärtig vorherrschende Seelsorge treibt den Menschen oft unverantwortlich immer stärker in ein Anspruchsdenken hinein: Er meint ein Anrecht auf unbegrenzte Empathie zu haben; er will nur das tun, was ihn voll befriedigt; er will sich selbst verwirklichen. Wo es ungute Verklemmungen aufzulockern gilt, hat eine entsprechende Therapie ihr begrenztes Recht. Wo sie jedoch die angedeutete Grundrichtung stärkt, treibt sie die Seele nur tiefer hinein in eine infantile Selbstverklavung. Es droht ein innerer Streik. Wo die Seele ständig Forderungen an das Leben stellt, da blockiert sie sich selber. Gesund werden kann unser Herz nur im Klima echter Dankbarkeit."¹⁵³ - Der sächsische Landesbischof Dr. Johannes Hempel ging nach einer längeren Gesprächsphase mit den Pastoralpsychologen seiner Landeskirche 1985 noch einen Schritt weiter: "Für manche besteht folgender Eindruck: In der Seelsorgeberatung wird Schuld zu einem biographisch begründeten Defekt umgemünzt. Stichwort: Kindheit, also Milieu, also persönliche Geschichte. Wenn jeder Defekt an uns geklärt werden kann, gibt es keine Schuld mehr - so folgern wir dann in unserem armen Gehirn als Pharisäer und Schriftgelehrte. Wenn es keine Schuld mehr gibt, sondern nur noch Schicksal, dann gibt es auch keine Verantwortlichkeit mehr. Wenn es keine Verantwortlichkeit mehr gibt, braucht auch keiner mehr Vergebung,. Wenn Vergebung durch Sich-Verändern ersetzt wird, ist Christus nicht mehr nötig. Wir können diese Kette fortsetzen bis zur Liquidation des christlichen Glaubens."¹⁵⁴

Verstehe ich Albrecht Peters und Johannes Hempel richtig, dann wollen sie nicht auf pauschale Verdammung hinaus, sondern auf eine hier und da schon aufgetretene Fehlentwicklung der Pastoralpsychologie hinweisen. Gemeint war ja ursprünglich mit Selbstverwirklichung eine Befreiung von dem, was Albrecht Peters "ungute Verklemmungen" nennt, wie sie gerade auch im religiösen Raum auftreten können, wo sich das Selbst klein machen und wegducken soll. Was dabei an ekklesiogenen Neurosen und an Verkümmern von Fähigkeiten auftreten kann, sollte durch die Ermutigung zur Selbstverwirklichung überwunden werden. Eine Liquidation des christlichen Glaubens war und ist

¹⁵² D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1986, 179f.

¹⁵³ A. Peters, Rechtfertigung, Gütersloh 1985, 278f.

¹⁵⁴ J. Hempel, Zum Verhältnis von Seelsorge-Beratung und kirchlicher Institution, Amtsblatt der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens 1985, Nr. 4, B. 16.

aber niemals beabsichtigt, auch nicht eine Verkennung dessen, was die Bibel mit "Sünde" meint. Es ging und geht nur um die Erfahrbarkeit dessen, was dogmatisch so schwer befrachtete Begriffe wie "Glaube" und "Sünde" eigentlich meinen. War das nicht wirklich ein unhaltbarer Zustand in der Seelsorge, daß mit Begriffen und Texten gearbeitet und verkündigt wurde, die der Erfahrung nicht mehr zugänglich waren und die Menschen vergewaltigten? Die Forderung nach Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung meint ja im Grunde nichts anderes als die Aufklärung des Menschen aus seiner selbst- oder fremdverschuldeten Unmündigkeit, in die er durch einen christlichen oder sonst wie gearteten Dogmatismus geraten ist. Diesen emanzipatoristischen Zug muß man sehen, wenn man den Siegeszug der Erfahrungswissenschaften in den vergangenen Jahren verstehen will, wie er auch in der Seelsorge stattgefunden hat. Es ist ein gegen kirchliche Dogmatik gerichteter Zug, die den Einzelnen unter die Herrschaft eines "Offenbarungspositivismus" mitsamt einer Diktatur der Ethik und einer Diktatur des Denkens bringt, so daß eigenständige Erfahrung gar nicht mehr möglich ist. Daß Paul Tillich mit seinem Korrelationsdenken der theologische Vater der modernen Seelsorgebewegung wurde, ist nicht zufällig, weil bei ihm Erfahrung ihr eigenständiges Gewicht erhält und nicht sogleich wieder einem deduktiven Denken untergeordnet wird. Daß Erfahrungstheologie in der Zeit der Bekennenden Kirche diffamiert wurde, konnte in der Nachkriegszeit kein dauerhafter Zustand bleiben. Irgendwann einmal mußte die Nachkriegsgeneration ihren eigenen Erfahrungen Ausdruck verschaffen. So war es nur eine Frage der Zeit, bis die Befreiung mit Hilfe des empirischen Denkens auch in der Seelsorge einsetzte. Gegen den Zwang zum Anpredigen in der kerygmatischen Seelsorge kam in der therapeutischen Seelsorge das Hören wieder zum Zuge.

6.3.4 "Priesterherrschaft der Therapeuten"

Diese Entwicklung gilt es in ihrer Folgerichtigkeit zu sehen. Dann bleibt man vor pauschalen Verdammungsurteilen bewahrt und kann Fehlentwicklungen, wie sie etwa Tacke, Peters, Hempel und andere im Auge haben, genauer analysieren. Wenn etwa A. Peters meinte, daß rücksichtslose Selbstverwirklichung in eine infantile Selbstversklavung führt, so wird das inzwischen noch viel schärfer und detaillierter in der therapeutischen "Szene" selbst gesehen. In der Zeitschrift "Psychologie heute" berichtete der Heidelberger Psychotherapeut und Theologe Jörg Bopp von der "Priesterherrschaft der Therapeuten".¹⁵⁵ Er schreibt: "Im Zusammenspiel von therapeutischem Angebot und Patientennachfrage hat sich ein spezifischer Umgang mit Psychotherapie ausgebildet. Diese Therapiekultur zeigt sich mehr oder weniger scharf umrissen. Man kann sie den Psycho-Kult nennen, weil sie durch zwei Merkmale bestimmt ist: eine wachsende messianische Aufladung von Therapie und eine zunehmende Beliebtheit von Therapiekarrieren, Erlösungswünschen, Erlösungsversprechen und die Neigung, eine Therapie nach der anderen zu durchlaufen, bedingen sich hier gegenseitig." Dabei

155

J. Bopp, Die Priesterherrschaft der Therapeuten, in: Psychologie heute 11/1985, 36-45.

würden großartige Therapieziele angeboten: "Wege zum wahren Selbst, Ganzheitlichkeit, Lebenssinn, Neuanfang, Erleuchtung, Wiedergeburt ..." Durchweg sind es simple therapeutische Techniken, die so in den messianischen Adelsstand erhoben werden. "Im Psychokult wollen die Therapeuten Priester und Propheten sein. Sie müssen sich selbst und anderen ständig beweisen, daß sie außerordentlich und mächtig sind. Deshalb können sie sich nicht auf die nüchterne, mühsame Kärnerarbeit einer methodisch-disziplinierten Auseinandersetzung mit unbewältigten seelischen Konflikten beschränken. Eine solche Begrenzung würde ihr labiles Selbstbewußtsein erschüttern. Sie wollen ihre Patienten erlösen. Ihre Rede von den Therapiezielen ist eine Liturgie der großen, guten, dunklen Worte ... Die Therapeuten und Patienten verbreiten um sich eine Aura penetranter Geschwätzigkeit."¹⁵⁶

Es geht aber Bopp nicht nur um eine Kritik der Therapeuten und ihrer Therapien. Er sieht ebenso scharf, daß hier eine Gegenseitigkeit von Therapeut und Patient waltet, bei der auch die Patienten mit ihren Erlösungshoffnungen treibende Kraft sind: "Wird die Psychotherapie mit Wiedergeburtswünschen und Offenbarungsbeweisen befrachtet, werden infantile und pubertäre Ich-Ideale eher verhärtet als abgebaut. Die Sehnsucht nach dem ganzen neuen und ganz anderen Ich belebt kindliche Allmachtsphantasien und verhindert, daß der Patient sich jenem schmerzhaften Veränderungsprozeß aussetzt, in dessen Verlauf er lernt, in die Begrenztheit seiner menschlichen Möglichkeiten einzuwilligen. Die Therapeuten in der Priesterpose verhindern es, daß die Patienten die regressive Bindung an die frühen machtvollen Elternbilder aufgeben: sie stacheln die Sehnsucht nach dieser Bindung ständig an."¹⁵⁷

Im Gegensatz zu Bopp kann ich mir Therapeuten vorstellen, die sich jede nur erdenkliche Mühe geben, jede auch nur denkbare Priesterpose zu vermeiden. Dennoch aber müssen sie die Erfahrung machen, daß sich Patienten an sie hängen wie an einen "Übervater" oder eine "magna mater". Mir scheint auch die übliche Argumentation zu kurz gegriffen, es gebe natürlich solchen Mißbrauch mit der Psychotherapie, wie Jörg Bopp ihn beschreibt; verstehe man aber nur sein Handwerk und wähle die richtige Therapieform, so klappe das Ganze schon. Damit ist das Problem in seiner Schärfe noch nicht erkannt, wie es nämlich sowohl auf der Seite des Therapeuten wie auf der Seite des Patienten zu einer Selbstbegrenzung kommen kann, die sowohl den Therapeuten von jeder Art von Priesterpose wie den Patienten von jeder Sehnsucht nach Bindung befreit. Wo liegt in der einmal wachgewordenen Selbsterfahrung samt Selbstverwirklichung eine Möglichkeit zur Selbstbegrenzung, die nicht doch wieder als fremder, aufgenötigter Zwang empfunden wird? Anders gefragt: Wie kommt das Selbst zu einer Nüchternheit, die es vor Priesterpose ebenso wie vor Anbetungssehnsucht bewahrt? Könnte es vielleicht sein, daß das Selbst in sich gar keine Möglichkeit

¹⁵⁶ Ebd., 40.

¹⁵⁷ Ebd., 39.

zur Selbstbegrenzung hat, weil es stets ein unendliches Bedürfnis nach Selbstvergewisserung hat? Eben das macht das Selbst dauernd anfällig für die Verführung eines Heilsangebotes. Methoden kommen dieser Verführung nicht bei, sondern können sie sogar noch methodisch verfeinern. Worauf es ankäme wäre, dem nach Gewißheit hungernden Selbst hinter den Methoden beizukommen und es seiner selbst so gewiß zu machen, daß es in die Endlichkeit und in die Begrenztheit von Erfahrung einkehren könnte, ihm also das zu geben und zuzusprechen, was es aus sich selbst heraus nicht bekommen kann.

Ich habe damit zu umschreiben versucht, was in Luthers berühmter Frage angelegt ist: "Wie kriege ich einen gnädigen Gott?" Entkleidet man diese Frage einmal ihrer mittelalterlich-religiösen Form, dann ist darin der unendliche Hunger des Ich nach Gewißheit und Selbstvergewisserung erkennbar. Die Erfahrung, die Luther mit dieser Frage machte, wurde gleichsam eine Urerfahrung evangelischen Glaubens, daß nämlich die größte Frömmigkeit und die tiefste Selbsterfahrung dem Ich in sich selbst keinen Halt geben, ja, daß nicht einmal die "therapeutische" Begleitung des Abtes Staupitz den Mönch in seiner rasenden Selbsterfahrung aufzuhalten vermochte. "Ich fiel auch immer tiefer drein, es war kein Gut's am Leben mein, die Sünd' hat mich besessen" - das sind (dichterische) Worte späterer Deutung für einen Vorgang, der seine rettende Selbstbegrenzung fand, als eine fremde Gerechtigkeit, eine *iustitia aliena*, von außen her, an der Schrift, zu einer gnädigen Gewißheit wurde. Sünder sein - das war nun für Luther kein Ausdruck einer zerknirschenden, entmündigenden, sondern einer heilsam rettenden Erfahrung, der Einkehr in eine Selbstbegrenzung, die dem Menschen zugute kommt, wenn er nicht mehr sein muß und auch nicht mehr sein will als ein heilsam vor Gott und von Gott begrenzter Mensch. Am Römerbrief lernte Luther nun auf glückliche Weise das *magnificare peccatum*, das Großmachen der Sünde, das dem Menschen dazu hilft, sein Schwanken zwischen Hochmut und Verzweiflung zu durchschauen und in die Grenzen des eigenen Selbst einzukehren.¹⁵⁸

6.3.5 Durch Überwindung der Geschichtslosigkeit die Weite der Seelsorge wieder entdecken

Wenn ich mit meinen Überlegungen unversehens zur Vergangenheit übergewechselt bin, so ist das nicht zufällig, sondern entspricht einer ganz neuen Entwicklung der Seelsorge, wie sie vor allem Thomas C. Oden, ein Vater der amerikanischen Seelsorgebewegung, seit einigen Jahren fordert. Er

158

"Die Summe dieses Briefes ist: zu zerstören, auszurotten und zu vernichten alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches (mag sie in den Augen der Menschen, auch bei uns selbst, noch so groß sein), wie sehr sie auch von Herzen und aufrichtigen Sinnes geübt werden mag, und einzupflanzen, aufzurichten und großzumachen die Sünde (sowenig sie auch vorhanden sein mag oder sosehr man auch solches von ihr glauben mochte)." M. Luther, Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, Lat.-deutsche Ausgabe, I. Bd., Weimar 1960, 9.- Vgl. dazu E. Jünger, Was ist "das unterscheidend Christliche"?, in: Unterwegs zur Sache, München 1972, 296-299. - Vgl. auch S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, 1849: "Glaube ist: daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig sich gründet in Gott." Düsseldorf 1957, 81. - Vgl. auch G. Schneider-Flume, Die Identität des Sünders. Eine Auseinandersetzung theologischer Anthropologie mit dem Konzept der psychosozialen Identität E. Eriksons, Göttingen 1985.

bezieht sich selbst und seine pastoralpsychologischen Mitstreiter, daß sie einem Tiefschlaf der Geschichtslosigkeit verfallen seien, weil sie in der neueren Seelsorgebewegung die pastorale Weisheit aus 1900 Jahren Kirchengeschichte völlig aus dem Auge gelassen hätten. Schon 1979 rief Oden auf einem internationalen Kongreß für Seelsorge und Beratung in Edinburgh dazu auf, daß die Zeit reif sei für eine größere Wiederentdeckung der Seelsorgegeschichte, die in diesem Jahrhundert völlig in Vergessenheit geraten sei.¹⁵⁹ Statt dessen hätten viele Pastoren den TA-Trip, den Gruppentrip und weitere unzählige Psychotrips hinter sich gebracht und fragten sich jetzt, wie sie ihre Erfahrungen in christliche Überlieferung integrieren könnten. Weise Pastoren seien geradezu ermüdet von einem Befolgen psychiatrischer Leitfäden in einer Zeit, da die Psychiatrie in Amerika mehr und mehr in der Verteidigung sei und in öffentlichen Verruf gerate. Selbst Psychotherapeuten wie Menninger u.a. riefen die Pastoren wieder zu ihrer pastoralen Identität. Oden warnt freilich auch vor einem reaktionären Umschlagen in die alten Vorurteile gegenüber Psychologie und vor der Illusion, es gäbe ein radikal neues Modell, mit dem der ganze "Morast" überwunden werden könne, in den die Kirche mit der neueren Seelsorgebewegung geraten sei. Es komme vielmehr auf die "Entwicklung einer postmodernen, post-Freudschen, neoklassischen Annäherung an christliche Seelsorge" an, welche die Quellen der Moderne ernst nimmt, während sie ebenso ihre Illusionen durchschaut und bei der klassischen Tradition der Seelsorge einkehrt, ohne zu verkennen, was sie von moderner klinischer Erfahrung gelernt hat. In seinem neuesten Buch "Pastoral Care in Classic Tradition" schreibt Oden: "Wir können uns nicht länger den Luxus leisten, zeitgenössischen Psychotherapien zu erlauben, für uns zu definieren, was Seelsorge ist. Die Situation kommt sehr nahe einem status confessionis ... Wir müssen für uns selbst wieder definieren, was Seelsorge ist und in welchem Sinn Pastoraltheologie Theologie ist und bleibt, und um das ordentlich zu tun, müssen wir sorgfältig von der Tradition unterrichtet sein, woraus dieses Verstehen zum Vorschein kommen kann. Sonst kann nur die Verwirrung über die Berufsidentität fortgesetzt und ausgeweitet werden."

Oden zählt inhaltlich auf, was moderne pastorale Beratung von klassischer Seelsorgetradition heute lernen könne:

1. Stellvertretendes Gebet werde wieder ein wichtiger Aspekt pastoraler Beratung.
2. Dem Antinomismus zeitgenössischer Seelsorge könne effektiver durch eine ausgeglichene Dialektik von Evangelium und Gesetz widerstanden werden.
3. Eheberatung würde dazu führen, mehr im Zusammenhang von traditioneller christlicher Ehelehre zu geschehen als im wesentlichen nur

¹⁵⁹

T.C. Oden, Freiheit und Lernen, in: W. Becher (Hg.), Wagnis der Freiheit, Ein Internationaler Kongreß für Seelsorge und Beratung, Göttingen 1981, 49-64.

wie eine hedonistische Kosten-Nutzen-Kalkulation abzulaufen.

4. Empathie-Training für Seelsorge würde überlegter und selbstbewußter in einem Inkarnationsverstehen von Gottes Teilnahme in menschlicher Entäußerung begründet.
5. Gegen den Trend zur überschätzten, übertriebenen Selbstverwirklichung, die zum Narzißmus führe, brauche es neue Versuche zur Askese, Selbstdisziplin, Selbstverleugnung. Das könne ein Korrektiv für eine ausbalancierte, christliche Anthropologie sein.
6. Der Hausbesuch werde wiederentdeckt in einer Zeit, da den meisten säkularen Therapeuten die Türen verschlossen seien.
7. Der Begriff "pastoral counseling" würde wieder zurückgerufen als integraler Bestandteil von pastoralem Dienst, nach innen verbunden mit Liturgie, Predigt und der Pflege christlicher Gemeinschaft und relativ weniger identifiziert mit rein säkularisierter, nichtkirchlicher, theologisch kastrierter therapeutischer Beratung.¹⁶⁰

Es ist deutlich, daß Oden nicht einfach zur kerygmatischen Seelsorge im Sinne von Asmussen oder Thurneysen zurückkehren will. Er warnt vor reaktionären Vorurteilen gegenüber der Psychotherapie. Es kommt Oden vielmehr darauf an, daß die Seelsorge wieder Anschluß an die klassische pastorale Weisheit bekommt. Erst dann könnten manche Einsichten der therapeutischen Seelsorge ihre Tiefe gewinnen. Vor allem könnte dann auch die Seelsorge wieder einen Zusammenhang mit anderen Tätigkeiten in der christlichen Gemeinde wie etwa Predigt, Liturgie, Unterricht oder Kasualpraxis gewinnen, in denen Seelsorge auf eine meist indirekte, unaufdringliche Weise immer schon geschieht. Wird an die alte Unterscheidung von cura animarum generalis und specialis erinnert, so könnte die Seelsorge aus ihrer Isolation wieder herauskommen, in die sie als Pastoralpsychologie sowohl in der ersten, zweiten und dritten Ausbildungsphase wie in Seelsorge- und Beratungsstellen der Kirche geraten ist.

Oden sieht bei der Einkehr in die klassische pastorale Weisheit der Kirche freilich auch Schwierigkeiten: Die meiste Literatur sei schwer greifbar, schlecht oder gar nicht übersetzt und nur wenigen zugänglich. Es bedürfe deshalb handlicher, gut übersetzter und eingeführter Seelsorgetexte. Ich denke etwa an die "Vierzehn Tröstungen", die Luther 1519 für seinen todkranken Kurfürsten schrieb. Es ist eine klassische Seelsorgeschrift der Reformationszeit, die aber bisher nur in der Weimarer Gesamtausgabe lateinisch zugänglich war

160

In dieser Aufzählung scheint mir der letzte Punkt am wichtigsten zu sein, um die Seelsorge aus ihrer Isolation sowohl innerhalb der Praktischen Theologie wie des pastoralen Dienstes zu befreien und in den Zusammenhang von Gottesdienst, Predigt, Gemeinde u.a. zu integrieren. Dann könnte auch der unhaltbare Zustand überwunden werden, daß sich die Beratungsstellen von der alltäglichen Seelsorge in der Gemeinde isoliert und in dieser Isolation säkularisiert haben. Vgl. dazu C. Möller, Alltägliche Seelsorge in der christlichen Gemeinde, in: seelsorglich predigen, Göttingen 1983, 108-120.

und deshalb zumeist verborgen blieb. 1983 machte sie Rudolf Bohren¹⁶¹ in einer guten Übersetzung und in einer handlichen Ausgabe zugänglich. Nun kann sie für Seelsorgeseminare gebraucht werden und erweist sich hier bereits als große Hilfe zum Seelsorgelernen. In dieser Richtung wird weiter editorisch zu arbeiten sein, damit wichtige Seelsorgeschriften der Kirche wieder zugänglich werden. Die drei Bände einer „Geschichte der Seelsorge in Einzelportraits“, die ich gemeinsam mit etwa 50 Kollegen erarbeitet und herausgegeben habe (Göttingen 1994-1996); stellen einen weiteren Versuch in derselben Richtung dar.

Es ist freilich mit der Herausgabe von Texten und Darstellung von Einzelportraits allein noch nicht getan, um die Seelsorge aus dem Tiefschlaf ihrer Geschichtslosigkeit wieder aufzuwecken. Es kann auch nur zu einem bloßen Aufhäufen von historischem Wissen über die Seelsorge der Kirchengeschichte kommen, ohne ein Erfahrungslernen, das gerade in der Seelsorge so wichtig geworden ist. Das wäre aber ein Rückschritt hinter den gegenwärtigen Stand des Seelsorgelernens, das entscheidend von der Kategorie der Erfahrung geprägt ist. In diesem Sinn wirft auch Eugen Drewermann dem üblichen historisch-kritischen Umgang mit biblischen Texten vor, daß er zu reiner Verkopfung führe und die emotionalen Tiefenschichten der Texte ausblende.¹⁶²

Neben dem historischen Abweg gibt es im Umgang mit Texten der Vergangenheit noch einen anderen Mißbrauch, der gegenwärtig vielleicht noch verführerischer ist, daß ich nämlich in der Geschichte nur das suche, was meiner gegenwärtigen Erfahrung entspricht und sie bestätigt. Wenn etwa Thomas C. Oden die *regula pastoralis* von Gregor d. Gr. wiederentdeckt, so werde ich manchmal den Eindruck nicht los, er finde in Gregor nur einen der ersten Pastoralpsychologen wieder. Und wenn Klaus Winkler¹⁶³ über Luther als Seelsorger in heutiger Sicht schreibt, so ist m.E. unverkennbar, wie Luther dabei in Schablonen der Pastoralpsychologie gepreßt wird und nicht das sagen darf, was er von sich her sagen könnte. Auf diese Weise aber wird die Geschichte nicht zum Lehrmeister, weil sie zuvor schon geschulmeister ist.

Gegen diese stets virulente Versuchung wäre neu von der historisch-kritischen Methode zu lernen, einen Text von sich selbst und von seiner eigenen Zeit her sprechen zu lassen, so daß er mir zum Widerstand wird. Dann müßte Erfahrung nicht einfach auf der Strecke bleiben. Heutige Erfahrung kann sich auch an fremder, vergangener Erfahrung entzünden und reicher werden, wenn nur die Gefahr erkannt und gebannt wird, die in der Struktur der Selbsterfahrung angelegt ist, daß sie sich nämlich grenzenlos selbst bestätigen will, mit Hilfe fremder Texte ebenso wie mit Hilfe fremder Menschen. Es müßte

¹⁶¹ M. Luther, Tröstungen, vermittelt durch R. Bohren, München 1983.

¹⁶² E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. I: Die Wahrheit der Formen, Olten/Freiburg 1984.

¹⁶³ K. Winkler, Die Zumutung im Konfliktfall. Luther als Seelsorger in heutiger Sicht, Bielefeld 1983.

an jedem Text neu zu dem kommen, was G. Ebeling und E. Jüngel die "Erfahrung mit der Erfahrung"¹⁶⁴ nennen, und das heißt, daß der rasende Drang meines Selbst nach Selbstbestätigung durchschaut und das Fremde gegen mich geschützt wird, damit es mir zum Gewinn, zur Kritik und zur Erweiterung meiner eigenen Erfahrung wird.

Wie schwer es sein kann, das Fremde gegen den Anspruch der Selbsterfahrung zu schützen, möchte ich an einem ungeklärten Problem der klinischen Seelsorgeausbildung verdeutlichen. Zu den Grundlagen dieser Seelsorgeausbildung gehört die Anfertigung von Gesprächsprotokollen, in denen die an einem Krankenbett oder an anderer Stelle geführten Einzelgespräche möglichst wörtlich festgehalten werden, um sie hernach in einer kleinen Gruppe von etwa acht Personen allen Teilnehmern zugänglich zu machen und mit ihnen durchzusprechen. Auf diese Weise soll der Ablauf eines Seelsorgesgesprächs möglichst genau nachgezeichnet werden, um die Zwischentöne herauszuhören, die Reaktionen des Seelsorgers abzuklopfen und Seelsorge auf diese Weise miteinander zu lernen. Die Gruppe steht dabei, wie es heißt, unter einer "kollektiven Schweigepflicht", damit die Inhalte des geführten Gesprächs nicht nach außen dringen. Die Gesprächsprotokolle sind außerdem anonymisiert, damit möglichst nicht mehr erkennbar ist, um welchen Patienten es sich handelt.

6.3.6 Erfahrung mit der Erfahrung der Seelsorge

Reicht das aber wirklich aus, um die Äußerungen des Seelsorgepartners zu schützen, der in der Regel davon nichts weiß, daß das mit ihm geführte Gespräch möglichst wörtlich einer kleinen Gruppe ausgeliefert wird? Ist nicht die seelsorgerliche Schweigepflicht, die in engem Zusammenhang mit dem Beichtgeheimnis steht, immer an die einzelne Person gebunden, während eine "kollektive Schweigepflicht" in der Seelsorge ein Widerspruch in sich ist? Ist es sinnvoll, ja ist es überhaupt erlaubt, ein Gespräch, das zwei Menschen miteinander vor Gott geführt haben, Dritten auszuliefern, die an diesem Gespräch nicht beteiligt waren? - Die Oldenburger Kirchenleitung hat 1976 zu dieser Frage ein Gutachten beim Kirchenrechtsinstitut der EKD in Auftrag gegeben. Sie bekam gutachtlich zur Antwort, daß jeder Patient, dessen Äußerungen zur Seelsorgeausbildung einer kleinen Gruppe weitergegeben werden, dazu ausdrücklich seine Zustimmung geben müsse.¹⁶⁵ Dieses Recht des Patienten jedoch in der Seelsorgeausbildung im einzelnen durchzusetzen fällt äußerst schwer, weil sich nun die Patienten entweder einem Seelsorgegespräch verweigern oder nicht mehr so spontan und natürlich reagieren, wenn sie erfahren, was mit ihren Äußerungen hernach geschieht. Damit aber wäre ein Fundament der klinischen Seelsorgeausbildung gefährdet und deshalb könne diese sogenannte Verbatim-Methode nicht aufgegeben werden.

¹⁶⁴ "Der Glaube ist ja auf jeden Fall eine Erfahrung, die wir mit der Erfahrung machen und machen müssen." E. Jüngel, *Unterwegs zur Sache*, München 1972, 8.

¹⁶⁵ A. von Campenhausen, *Zum Beichtgeheimnis und zur Anwendung moderner Seelsorgemethoden*, in: *Münchener Gutachten*, Ius ecclesiasticum Bd. 30, Tübingen 1983, 148-154. vgl. auch das Rundschreiben von Prof. Dr. Dr. A. Stein innerhalb der Evangelischen Landeskirche in Baden vom 18.6.1986 über "Seelsorgerliche Schweigepflicht und praktisch-theologische Ausbildung der Lehrvikare".

Diese Argumentation ist in sich verständlich, denn die Selbsterfahrung einer Gruppe braucht Stoff, um erfahrener in der Seelsorge zu werden. Dazu reichen die Gruppenteilnehmer, die sich einander seelisch offenbaren, auf Dauer nicht aus. Auch Rollenspiele können offenbar die Gesprächsprotokolle nicht ersetzen. Es braucht die Fremdäußerungen, um die Reaktion des Gesprächspartners zu erkennen und daran miteinander zu lernen. Also muß der Schutz des Fremden aufgehoben oder zumindest gelockert werden. Es muß offenbar um des Gewinns für das Seelsorgelernen in Kauf genommen werden, daß eines der heiligsten Güter der Kirche, nämlich das Beichtgeheimnis, und in seinem Schatten die seelsorgerliche Schweigepflicht, zumindest gelockert werden. Meine Frage ist, ob nicht der langfristige Verlust, der dabei entsteht, ungleich größer ist, daß nämlich schon im Stadium der Ausbildung die Grenzen zwischen dem, worüber ich mit anderen reden darf und worüber ich, je länger desto mehr, schweigen muß, allmählich verschwimmt und die Bereitschaft zum Ausplaudern fremder und noch mehr eigener Intimitäten ständig wächst, und zwar bis in Predigten hinein bereits deutlich wahrnehmbar, die heute zuweilen öffentlichen Prostitutionen der Seele gleichen.

Diese Tendenz zur Selbst- und Fremdenthüllung wäre vielleicht zu durchbrechen, wenn es gelänge, dem unendlichen Drang des Selbst nach Erfahrungsstoff Grenzen zu setzen bzw. ihn in Bahnen zu lenken, da er Widerstand erfährt und sich selbst durchsichtig wird. Bis zu einem gewissen Grad ist das an klassischen Texten der mit Hilfe einer historisch-kritischen Methode möglich, die den Ausleger auch kritisch gegen sich selbst und seine Vereinnahmungsversuche macht, um ihn hellhörig für das historisch Fremde werden zu lassen, das als Fremdes zu ihm sprechen und ihn gerade so reicher machen will.¹⁶⁶ Begleitet werden müßte diese historisch-kritische Methode aber von einer Hermeneutik, in die die Sündenlehre Eingang gefunden hat, und zwar nicht bloß in einem dogmatischen, sondern in einem die Erfahrung als Erfahrung durchsichtig machenden Sinn.¹⁶⁷ Sünder werden in einem mehr als bloß moralischen, sondern vielmehr theologischen Sinn, heißt, daß ich mir selbst durchsichtig werde in meinem schier unstillbaren Vergewisserungsbedürfnis, mit dem ich mir Anderes, Fremdes, anzueignen versuche, um es gerade so als Fremdes zu zerstören. Sünder werden heißt, daß ich die Zerrissenheit meiner Existenz erfahre, mit der ich Gutes will und dennoch Böses bewirke (Röm 7,19). In diesem Sinn kann ich freilich nur Sünder werden, wenn mir zuvor eine Gnade in Christus begegnet ist, die mir gerade darin gnädig wird, daß sie außerhalb meiner selbst, extra me, bleibt, so daß ich sie nicht für mich vereinnahmen kann. Heilsam begrenzt und gestillt an dieser Gnade, wird es mir auch möglich, Fremdes fremd sein zu lassen, um gerade so erfahrener zu werden, als wenn ich es in den Schmelztiegel meiner Selbsterfahrung hineinhole, wo ich am Ende immer nur mir selbst begegne.

¹⁶⁶ Vgl. das Gespräch mit der "Paraklese bei Luther" in: C. Möller, Seelsorge unter Seelsorgern; seelsorglich predigen, Waltrop 2003 (3.Auflage).

¹⁶⁷ Vgl. vor allem W. Mostert, Erfahrung als Kriterium der Theologie, ZThK 72, 1975, 427ff.

Der Respekt vor der Würde des Fremden, des Anderen, und die Begrenzung meines Vergewisserungsbedürfnisses gehören aufs engste zusammen. Wo sie zueinander finden, da tut sich für das Erfahrungslernen der Seelsorge ein weites Feld an seelsorglicher Weisheit in den klassischen Texten der Seelsorge auf. Eine lähmende Alternative von kerygmatischer oder therapeutischer Seelsorge könnte nun durchbrochen werden. Die Seelsorge könnte dann vielleicht auch dem am Psychokult verzweifelnden Therapeuten zu Hilfe kommen, wenn sie an den klassischen Texten der Seelsorge lernte, was es heißt, die Heilsbedürfnisse und die Heilssehnsucht des Menschen auf den zu konzentrieren, in dessen Namen allein Heil zur Sprache gekommen ist und immer wieder neu zur Sprache kommen will. Psychotherapie, die von Heilssehnsüchten befreit ist, könnte dann auch wieder das werden, was sie von Hause aus ist und sein will, eine Heilung seelischer Krankheit mit Hilfe des analytischen Gesprächs, das auf Erkenntnis zielt.¹⁶⁸ Therapie wäre dann ein begrenzter, sinnvoller Teil des viel umfassenderen Auftrags der christlichen Gemeinde als heilender Gemeinde.

Werden Heil und Heilung zwar nicht voneinander getrennt, aber doch unterschieden, so können auch Seelsorge und Psychotherapie wieder in eine hilfreiche, sich gegenseitig bereichernde Beziehung kommen. Die klassischen Texte der Seelsorge könnten zu dieser Begegnung einen nicht unwichtigen Dienst leisten, weil sie die kirchliche Seelsorge wieder zu ihrer Identität brächten, aus der heraus sie für den Psychotherapeuten auch wieder interessant würde.

¹⁶⁸

G. Ebeling, Lebensangst und Glaubenserfahrung. Erwägungen zum Verhältnis von Psychotherapie und Theologie, Wort und Glaube III, 349-387.

7. Kasualien/Amtshandlungen

Zum Begriff

Kasualien oder Amtshandlungen – wie nennt man Handlungen im Zusammenhang von lebensgeschichtlichen Anlässen, bei denen der Segen Gottes von der Kirche erbeten wird? Spricht man von „Amtshandlungen“, dann kommt die Perspektive der Kirche und ihres Amtes bzw. ihrer Amtspersonen in den Blick, die segnend im Kontext von Lebensübergängen handelt. Spricht man von „Kasualien“, so kommen die Menschen und ihre „casus“ in den Blick, anlässlich derer um den Segen Gottes von der Kirche gebeten wird. Es kann sich um ganz verschiedene Fälle handeln, wie z.B. eine Geburt, einen Schulanfang, einen Übergang von der Kindheit zur Jugend, eine Eheschließung, eine Einweihung, ein Jubiläum oder einen Sterbefall. So verschieden die Fälle sind, so verschieden wird auch das von der Kirche erbetene Handeln aussehen. Der folgende Überblick konzentriert sich auf die Kasualien der Taufe, der Trauung und der Beerdigung. Hier sollen auch erst die geschichtlichen Stationen referiert werden. Zunächst sollen einige Positionen zur Kasualtheorie allgemein dargestellt werden.

7.1 Positionen

7.1.1 Die kerygmatische Perspektive

Günther Dehn „Die Amtshandlungen der Kirche“ (1950), Manfred Mezger, „Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge“ (1957) als Vertreter einer kerygmatischen Theologie, machen die Verkündigung zum Leitmotiv, um „in den Kasus hinein das Evangelium zu bezeugen“. Für Mezger sind Amtshandlungen „die homiletische, liturgische und pastorale Applikation des Evangeliums ad casum et hominem“.

Im Sinne der kerygmatischen Theologie fragt Rudolf Bohren 1962 streitbar: „Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit?“ Für ihn setzt Kasualpraxis eine Teilhabe und Teilnahme an der Gemeinde Christi voraus. Wenn diese fehle, „bekommen die Kasualien ein Eigengewicht und Übergewicht des jeweilig privaten und individuellen Ereignisses“. Der Pfarrer sei in diesen Fällen nur ein „Palmkübel“, dessen Botschaft an den völlig gegensätzlichen Erwartungen der Menschen abpralle. „Die Handlung übertönt das Wort. Die Praxis stört die Verkündigung und macht sie unwirksam.“ Diese „Baalisierung der Kirche“ ist nur zu überwinden, wenn die Kasualien in die „Hauskirche und das allgemeine Priestertum“ zurückverlegt werden, um in den Kontexten durchgeführt zu werden, in denen die Menschen tatsächlich leben, z.B. von einem Arbeitskollegen oder einem Nachbarn. Hier könne jeder Christ seinen Mitmenschen den Segen anlässlich einer Eheschließung oder eines Todesfalles ausrichten. Dazu braucht es nicht die Pfarrer als Palmkübel. Deshalb geht Bohren so weit, dass er die Pfarrer zum Kasualstreik aufruft.

7.1.2 Die empirische Perspektive

Die empirische Deutung der Kasualien setzte 1970 mit der Umfrage „Wie stabil ist die Kirche?“ und deren Auswertung im Blick auf die Kasualien durch W. Matthes an. Unter soziologischem Aspekt entwarf Yorick Spiegel 1971 eine Theorie der Kasualien von den „gesellschaftlichen Bedürfnissen und theologischen Normen“ her. Er bezog die Kasualien auf das soziale System der Familie. Durch die Passageriten „sollten die Unsicherheit und die Angst bei allen im Familiensystem Verbundenen gebannt werden“. Das soll der Familie helfen, ihre Lage zu durchschauen und emanzipatorisch zu bewältigen. – In ähnlicher Weise will Theophil Müller 1988 „Konfirmation – Hochzeit – Taufe – Bestattung“ von dem ausgehen, „was der Mensch in seinem Leben braucht und was er für sein Leben tut“. Deshalb will Müller die menschliche Situation und die Bedeutung Jesu für den Menschen zusammen denken und zur Sprache bringen. – Ähnlich will Michael Nüchtern, „Kirche bei Gelegenheit“ (1991) angesichts der Kasualien „aus der unglücklichen Alternative herauskommen, ob sich die Gemeinde den Bedürfnissen der Kirchenmitglieder unterwirft oder umgekehrt die Mitglieder den Reglementierungen der offiziellen Kirche“. Es sollen vielmehr auch diejenigen anerkannt sein, die die Kirche nur bei Gelegenheit in Anspruch nehmen. Kirche solle sich also nicht zu schade sein dafür, als „Kirche bei Gelegenheit“ (M.Nüchtern) eine Servicekirche für distanzierte Kirchenmitglieder zu werden.

7.1.3 Die spirituelle Perspektive

Paul Michael Zulehner¹⁶⁹ versucht alle Übergänge im Leben, auch Krankheiten, Übergänge vom alten zum neuen Jahr oder kollektive Übergänge wie die „Wende“ 1989 diakonisch und mystagogisch anzugehen, indem er die „individuelle Lebensgeschichte von Menschen in die kollektive Lebensgeschichte des Volkes Gottes mit seinem Gott einzubinden“ versucht. Dieser Weg einer „urpersönlichen Mystagogie“ versucht einerseits, dem Menschen individuell gerecht zu werden, und ihm andererseits eine größere, spirituelle und darin auch ekklesiologische Perspektive für sein Leben und seine Beziehung zu geben. Er fordert, „der inneren Kraft des Taufrituals (und anderer Rituale) wieder mehr als bisher zu trauen.“ Keine Erklärung eines Rituals könne die „Selbstmächtigkeit des Ritus und des darin handelnden Gottes ersetzen“¹⁷⁰ Das Ritual besitze durch seine erzählerischen und symbolischen Anteile eine eigene Kraft, eine ihm innewohnende Wirkmächtigkeit.

Eberhard Winkler¹⁷¹ versteht die Kasualien als ein trinitarisches Handeln der Kirche angesichts von Lebensübergängen der Menschen, die zu „Toren“ werden können, hinter denen sich mit Hilfe des trinitarischen Handelns der Kirche neue, größere spirituelle Perspektiven und Welten zugunsten des Einzelnen und seines Lebens erschließen.

¹⁶⁹ Pastoraltheologie Bd.3, Übergänge.Pastoral zu den Lebenswenden, Düsseldorf 1990.

¹⁷⁰ ebd. 243.

¹⁷¹ Tore zum Leben, Neukirchen 1995.

Ulrike Wagner-Rau¹⁷² versteht Kasualien als Segens-Räume grundlegender Akzeptanz, wo auch Scheitern Platz hat, das sonst in der Gesellschaft ausgeklammert wird. Es sind Räume der Kreativität, damit Festgefahrenes neu werden kann, liturgische Gemeinschaft entsteht, in der Leben als Teil eines größeren Ganzen gesehen werden kann und Raum ist zum Erzählen der eigenen Geschichte. Wird dieser Raum als „Segensraum“ verstanden, so geht es um die erlebbare Zuwendung Gottes, um Segen als Konstitution von Beziehung, als Dank für Lebensförderliches der Vergangenheit und für die Eröffnung guter Zukunft, als Möglichkeit, Abstand davon zu nehmen, Leben aus sich heraus mit Sinn zu füllen. Kasualien sind nicht Rechtfertigung, wohl aber Segnung von Lebensgeschichten.

7.1.4 Die säkulare Perspektive

Lebensübergänge von Menschen können heute auch ganz säkular und humanistisch bewältigt werden mit sehr feierlichen Zeremonien wie z.B. Jugendweihe, „Traumhochzeit“ oder Bestattung mit säkularen Rednern. Diese Entwicklung zur Selbsthilfe der Menschen bei allen Lebensanlässen fordert die Kirche dazu heraus, das von ihr erbetene Handeln angesichts von lebensgeschichtlichen Anlässen in der spezifischen Perspektive des Evangeliums zu betonen und entsprechend zu gestalten.

Wie das im einzelnen im Laufe der Kirchengeschichte auf ganz verschiedene Weise geschehen ist, soll im folgenden 1. am Beispiel der Taufe und 2. am Beispiel der Trauung und 3. der Beerdigung deutlich gemacht werden:

7.2 Die Kasualien im einzelnen

7.2.1. Taufe

(1) Johannes der Täufer vollzog an der Ostseite des Jordans gegenüber von Jericho die Taufe, wo das Volk Israel mit Josua einst den Jordan durchschritt und Elia trockenen Fußes überquerte. Dieser symbolische Ort zeigt die Bedeutung der Bußtaufe des Johannes an: Nur wer neu durch den Jordan in das Heilige Land einzieht und im Jordan die Sünden abgewaschen bekommt, entgeht dem nahen Gericht Gottes. Die Johannestaufe wurde Vorbild für die urchristliche Taufe, die auch ein einmaliger Akt ist, von einem Täufer vollzogen wird und deshalb keine Selbsttaufe ist, zur Vergebung der Sünden geschieht und mit Untertauchen und fließendem Wasser vollzogen wird. Als solche hat sie Jesus bei Johannes dem Täufer begehrt (Mt 3) und als Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes in Mt 28 befohlen. Merkmale der urchristlichen Taufe: a) sie wird mit Wasser vollzogen; b) geschieht zur Vergebung der Sünden; c) der Name Jesu wird über dem

¹⁷² Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart 2000.

Täufling als Zeichen des Herrschaftswechsels und Übereignung an Christus ausgerufen; d) die Gabe des Geistes wird empfangen; e) sie ist „Bad der Wiedergeburt“ (Tit 3,5); f) sie ist ein Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus (Röm 6).

(2) Die Alte Kirche nimmt die Taufvorbereitung sehr ernst, wozu ein Taufkatechumenat und ein Fasten vor der Taufe gehört. Die Paten aus der Gemeinde sollen garantieren, dass der Täufling kein heidnischer Spion ist und es ernsthaft meint. Die Tauf liturgie wird immer reicher, die Taufsymbolik ebenso.

(3) Die Frage, ob Kinder getauft werden sollen, wurde bereits auf der Synode von Karthago um 250 erörtert, dürfte aber schon früher zum Problem geworden sein, als Christen vor dem Gang ins Martyrium ihre Kinder durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert und so in Christus geborgen haben wollten. Das Neue Testament lässt diese Frage offen und spricht sich weder für noch gegen die Kindertaufe explizit aus, auch wenn öfter von der Taufe ganzer Häuser (vgl. Apg 16 u.a.) die Rede ist. Tertullian bekämpfte die Kindertaufe, bei Origenes und Cyprian scheint sie bereits kirchliche Sitte zu sein. Mit der Konstantinischen Wende (311) und dem Edikt des Kaisers Theodosius (380) wurde das Christentum zur Staatsreligion, so dass nur römischer Bürger werden konnte, wer getauft war. Nun dürfte die Kindertaufe zum Regelfall geworden sein.

(4) Bei Augustin wird die Taufe auf die Erbsünde so bezogen, dass die Taufe die Erbsünde tilgt und nur noch den „Zunder“ (fomes peccati) zurücklässt. Nun können Kinder gar nicht früh genug getauft werden, um von der Erbsünde befreit zu werden. Da aber die Taufe nicht ohne Glaube vollzogen werden kann, steht die Kirche mit ihrem Glauben für die Taufe von Kindern ein. Von diesem Sakramentsverständnis der Taufe her leitet sich auch die Tauflehre des Mittelalters her, die auf Augustins Sakramentsverständnis aufbaut: „verbum accedit ad elementum et fit sacramentum“(Augustin).

(5) Luther betont ebenso den sakramentalen Charakter der Taufe wie Augustin, fügt allerdings hinzu, dass ohne den Glauben die Taufe nichts nütze sei. Gegen eine schwärmerische Vorordnung des Glaubens vor der Taufe macht Luther geltend: „Mein Glaube macht nicht meine Taufe“. Wäre der Glaube die Voraussetzung der Taufe, so dürfte man eigentlich keinen Menschen taufen, denn wann lässt sich schon mit letzter Gewissheit der Glaube eines Menschen feststellen? Weil das Gefälle bei Luther vom Wort zum Glauben geht und das Wort Glauben weckende Kraft hat, spricht Luther von einer „fides infantium“, da das Wort in Kindern wie ein Samenkorn bereits zu wirken beginnt. „Kann Gott den Alten und die nun zu ihren Jahren gekommen sind, den Heiligen Geist geben, so kann er ihn schon lange den Kindern geben, wie man Lk 1,41 ersieht, dass das Kind in Elisabeths Leib zu hüpfen beginnt, als die Mutter den Gruß Marias hörte und vom Heiligen Geist erfüllt wurde.“

Weil der Getaufte einen Charakter indelebilis in der Taufe empfangen hat, spricht Luther vom „Priestertum aller Getauften“ und leitet damit den

Priesterstand nicht mehr von der klerikalen Weihe, sondern von der Taufe ab.

(6) Um die Einwände der Täufer zu entkräften und sie zur Rückkehr in die Kirche zu gewinnen, schlug Martin Bucer 1539 in der Ziegenhainer Zuchtordnung die Konfirmation als eine solche Handlung vor, bei der das eigene Bekenntnis des Täuflings in Gestalt eines Gelübdes mit vierzehn Jahren nachgeholt wird. Der Pietismus machte dieses Gelübde zu einer Übergabehandlung des Konfirmanden an Christus, während der sakramentale Charakter der Taufe eher in der Orthodoxie betont wurde, weniger aber im Pietismus. Die Aufklärung machte aus der Taufe einen Initiationsritus, der durch die Konfirmation als einem pädagogischen-sittlichen Ritus ergänzt wurde, während in der lutherischen Erweckungsbewegung des 19. Jh. wieder die Heilsbedeutung der Taufe stark betont wird, aber auch der Glaube, mit dem die Eltern ihr Kind christlich zu erziehen haben.

(7) Karl Barth bezeichnete die Kindertaufe als eine „tief unordentliche Taufpraxis“ (KD IV/4). Er unterschied zwischen der Taufe mit dem Heiligen Geist und der Wassertaufe. In der Geisttaufe wirkt Jesus Christus als das eine Sakrament der Kirche. Diesem göttlichen Wirken antwortet der Mensch mit seinem christlichen Leben, dessen Anfang durch die Taufe mit Wasser gesetzt wird. „Taufe mit Wasser als das verbindliche Bekenntnis des menschlichen Gehorsams, seiner Umkehr, seiner Hoffnung, stellt die erste christliche Tat des Menschen dar und kann nur als Verantwortungstaufe von bereits Erwachsenen vollzogen werden.“

(8) Die „Konvergenzerklärung von Lima zu Taufe, Eucharistie und Amt“ brachte einen Kompromiss zwischen Befürwortern und Verweigerern der Kindertaufe: „Beide Formen der Taufe verkörpern Gottes eigene Initiative in Christus und bringen eine Antwort des Glaubens zum Ausdruck, die innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden gegeben wird.“ Während die Praxis der Säuglingstaufe den korporativen Glauben der Kirche in dem Glauben unterstreicht, den das Kind mit seinen Eltern teilt, wird in der Praxis der Gläubigentaufe das ausdrückliche Bekenntnis des Menschen deutlich, der auf die Gnade Gottes in der Gemeinschaft des Glaubens und durch sie antwortet. Sowohl der Empfang der Säuglingstaufe wie der Gläubigentaufe schließt die Notwendigkeit eines Wachstums im Glauben ein, das vom Leben und Glauben der Kirche begleitet werden muss.

Inzwischen praktizieren immer mehr baptistische Gemeinden die „offene Mitgliedschaft“, d.h. bei Übertritt eines schon getauften landeskirchlichen Christen in eine baptistische Gemeinde vollziehen sie keine Wiedertaufe mehr, sondern erkennen die vollzogene Taufe der Kirche im Kindesalter an, zumal dann, wenn dem Übertretenden die schon erfolgte Taufe wichtig ist. Dieses Praxis gilt freilich nur in einigen baptistischen Gemeinden und in anderen nicht, dürfte sich aber deshalb ausbreiten, weil ja eigentlich der Glaube bzw. die Gläubigkeit und weniger die Taufe für freikirchliche Gemeinden wichtig ist. Der Name „Baptisten“ ist ihnen als Bezeichnung von außen her aufgezwungen worden, wie ein Spitzname, den sie schließlich selbst akzeptierten.

(9) Nachdem die Taufe meist als Segenshandlung verstanden wurde, kam es beim Berliner Kirchentag 1989 auf einem „Forum Taufe“ zu einer Wiederentdeckung des rettenden Bezugs der Taufe: „Wir feiern die Taufe als Zusage des neuen Lebens in einer von Selbstzerstörung bedrohten Welt. Und wir lernen, dass die Taufe wie das Bekenntnis zu Christus zwei Seiten hat. Sie ist Zuspruch und Absage, Geschenk und Verpflichtung zugleich.“ Diese Wiederentdeckung des rettenden Charakters der Taufe führte dazu, die Taufe als „Sakrament der Rettung in einer bedrohten Welt“ in einer fünffachen Bedeutung herauszustellen, um daraus Konsequenzen für eine neue Taufpraxis zu ziehen. Der folgende Text ist ein Auszug aus den Berliner Taufthesen vom Kirchentag 1989:

„Taufe: das Sakrament der Rettung in einer bedrohten Welt

Wir haben die aktuelle Bedeutung der Taufe erfahren, als wir anfangen, sie als Antwort auf elementare Infragestellungen des Lebens in unserer Zeit zu verstehen. Für die ersten Christen war die Taufe das Sakrament der Rettung vor dem kommenden Gericht. Dieser endzeitliche Bezug der Taufe war lange Zeit eher befremdlich, heute rückt er uns wieder sehr nahe.

Die Taufe ist das Sakrament der Befreiung aus dem Bann des Bösen.

In der Taufe wird uns Vergebung der Sünden zugesprochen. Wir werden aus dem tödlichen Kreisen um uns selbst befreit. Die Zwangsläufigkeit des Verhängnisses wird gebrochen, Umkehr wird möglich. Um dem in unseren Tauffeiern zeichenhaft Gestalt zu geben, wollen wir

- im Schuldbekenntnis benennen, wo Sünde konkret wird, wo wir verstrickt sind in selbstverschuldete Zwänge, wo wir teilnehmen an der Unterdrückung anderer,
- Gott danken für die Befreiung aus Angst und Schuld, die er verheißt und die wir erfahren haben,
- daran arbeiten, die alten Elemente der Tauf liturgie wiederzugewinnen und neu mit Leben zu füllen: die Bezeichnung mit dem Kreuz, die Befreiung von den Mächten und die Absage an das Böse.

Die Taufe ist das Sakrament der neuen Schöpfung.

Das Wasser ist Urelement des Lebens, der Geist die Gabe der neuen Schöpfung, die in Christus anbricht und die alte Welt verwandeln will. In der Taufe erfahren wir uns als Teil der Schöpfung. Wir hoffen auf die Erlösung, wir werden aufgenommen in den Bund des Friedens. Die Taufe mahnt uns, Anwälte des Lebens zu werden und gegen die rücksichtslose Ausbeutung der Natur, gegen die Verseuchung des Wassers und die Verschmutzung der Umwelt, an der wir mitbeteiligt sind, einzutreten. Im Lob des Schöpfers finden wir zur Ehrfurcht vor dem Leben zurück.

Um dem in unseren Tauffeiern gerecht zu werden, wollen wir

- in Gebeten und Lesungen die biblischen Zusammenhänge zwischen Schöpfung, Befreiung und Erlösung zum Ausdruck bringen,
- dem Schöpfungslob im Taufgottesdienst Raum geben,
- mit Wasser nicht sparen, die symbolischen Vollzüge und Gesten der Taufhandlung reicher entfalten.

Die Taufe ist das Sakrament der Annahme.

'Du bist mein geliebter Sohn, meine geliebte Tochter!' Gegen die Angst, nicht geliebt zu werden, gegen die gesellschaftliche Erfahrung, ersetzbar und überflüssig zu sein, stellt Gott sein Versprechen: 'Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein!' Das Leben jedes einzelnen Geschöpfes Gottes hat unendlichen Wert und steht unter seinem Schutz.

Um dem in unseren Tauffeiern und im Alltag Gestalt zu geben, wollen wir

- die Taufsprüche persönlich auswählen und darauf achten, daß unser Taufspruch uns auf dem Weg begleitet,
- ein Namensbuch anlegen und es bei der Taufe überreichen, in dem wir Namen, Taufspruch und unsere Wünsche für die Getauften eintragen,
- die einzelnen und ihre Familien im Taufgottesdienst segnen.

Die Taufe ist das Sakrament der Gemeinschaft.

Die Taufe gliedert uns ein in den Zusammenhang des Volkes Gottes. Sie gibt uns Schwestern und Brüder und läßt uns nicht allein. Gegen alle Arten von Apartheid setzt Gott die Solidarität seiner Kinder. Aus der Gleichheit vor Gott folgt der Kampf um die Menschenrechte und für Gleichberechtigung, gegen den täglichen Rassismus, für eine gerechte und barmherzige Welt.

Um dem in unseren Tauffeiern und in unserer Gemeindepraxis gerecht zu werden, wollen wir

- Fürbitte halten für alle Glieder der Gemeinde,
- in der Sprache unserer Gottesdienste Frauen und Männer in gleicher Weise vorkommen lassen,
- Ausgrenzungen widerstehen und Gemeinde erfahrbar machen als Gemeinschaft der verschiedenen Begabungen, in der wir Leid und Freude, Stärken und Schwächen teilen.

Die Taufe ist das Sakrament der christlichen Einheit.

Die Taufe schließt uns mit allen Christen zusammen. Sie läßt uns Grenzen überschreiten, sie weitet unseren beschränkten Horizont und verbindet uns mit den Geschwistern in der Ökumene. Gegen alle Tendenzen, die Grenzen zwischen den Konfessionen wieder fester zu schließen, wollen wir an der Überwindung der Spaltung arbeiten. Die Erinnerung an die Taufe stärkt unseren Einsatz für die Einheit des Leibes Christi.

Um dem in unseren Tauffeiern zeichenhaft Gestalt zu geben, wollen wir

- Elemente in unseren Tauffeiern Traditionen anderer Kirchen aufnehmen und die ökumenische Gemeinsamkeit in der Taufliturgie stärken,
- Partnerschaftsbeziehungen zu den Christen in der Dritten Welt zeichenhaft bewußt machen (z. B. durch Kollekten),
- nicht aufhören, für die Einheit der Kirche zu beten.

Taufpraxis im Umbruch: Wünsche an die Kirchen

Wir erleben in der Volkskirche gegenwärtig einen Umbruch in der Taufpraxis. Die Taufe ist nicht mehr selbstverständlich. Immer mehr Menschen werden nicht mehr getauft oder kommen erst im späteren Alter, als ältere Kinder, Jugendliche und Erwachsene zur Taufe. Das führt zu einer Verunsicherung der Kirchen. Manche sprechen abschätzig von Taufverweigerung oder Taufverachtung. Andere sehen im Taufaufschub den Wunsch nach einem bewußteren Erleben der Taufe. Wir nehmen die Kritik ernst, die unsere volkshkirchliche Taufpraxis verdient. Wir bitten die Gemeinden und Kirchenleitungen, sich auf den Wandel einzulassen.

Die Freigabe des Taufalters

Die Frage des Taufalters ist in Bewegung geraten, vor allem, aber nicht nur in den Großstädten. Die Freigabe des Taufalters bringt Spannungen mit sich, aber sie ist auch eine Chance. Wir wollen die eine Taufe in der Vielfalt unterschiedlicher Lebenssituationen wahrnehmen und feiern. Wir haben erlebt, daß unsere Taufpraxis dadurch reicher wird. Wir glauben, daß Säuglingstaufe und Gläubigentaufe, Bekenntnistaufe und Segenstaufe - recht verstanden und verantwortlich gebraucht - keine Gegensätze sind, die sich ausschließen, sondern Momente eines Zusammenhanges. Jedes Lebensalter hat einen eigenen Zugang zur Wahrheit, eine eigene Nähe zum Evangelium. Die Taufe ist das Sakrament des Eingangs, nicht der Ausgrenzung. Sie ist das Band der Einheit, das die verschiedenen Verständnisweisen von Glauben und Kirche zusammenhält.

Deshalb bitten wir Kirchenleitungen und Gemeinden:

- Gebt das Taufalter frei - nicht widerwillig und resigniert, sondern bewußt und konsequent, ohne Angst, daß sich dann alles auflöst!
- Hört auf, die verschiedenen Formen der Taufe gegeneinander auszuspielen und die eine gegen die andere abzuwerten!
- Entwickelt verschiedene Formen der Taufe mit unterschiedlichen Schwerpunkten, die der lebensgeschichtlichen Situation der Täuflinge und ihrer Familien gerecht werden (zu Beginn des Lebens, im Kindergarten, an der Schwelle zur Einschulung, im Familien- und Kindergottesdienst, während der Konfirmandenzeit, als Abschluß eines Erwachsenen Katechumenats)!

Gemeindearbeit aus der Taufe

Viele Eltern sind nicht mehr selbst in der Lage, ihren Kindern den Glauben

weiterzugeben und ihnen in ein christliches Leben zu helfen. Auch viele erwachsene Gemeindeglieder und Paten haben Schwierigkeiten, genau zu formulieren, warum sie Christen sind und was das für ihren Alltag bedeutet. Immer dringlicher stellt sich die Frage, wie die Gemeinden ihnen helfen können. Denn eine Kirche, die tauft, übernimmt damit Verantwortung für die Getauften.

Deshalb bitten wir die Gemeinden:

- Erneuert das Patenamts! Stellt den Paten der Familie auch Paten aus der Gemeinde zur Seite! Bereitet die Konfirmanden auf das Patenamts vor!

- Entdeckt die Taufe als Beginn eines gemeinsamen Weges zum Glauben und zur Gemeinde! Dazu gehört die regelmäßige Einladung aller Getauften zur Tauftagsfeier und zum Kindergottesdienst, die Einrichtung von Taufseminaren für Eltern und Paten und erwachsene Täuflinge (Katechumenat), die Einladung zu Gesprächsabenden über religiöse Erziehung und Praxis in den Familien.

- Nutzt die Taufe als Ausgangspunkt für gemeindepädagogisches und generationenübergreifendes Handeln und baut Gemeinde im Bezugsfeld von Taufe und Abendmahl!

Taufe und Gottesdienste

Viele Taufen werden "unter Ausschluß der Öffentlichkeit" nur im Kreise der Familien gefeiert. Aber wie kann da noch deutlich werden, daß die Taufe in die Gemeinde eingliedert? Wenn Taufen und Taufgedächtnis ihren natürlichen Ort im Gemeindegottesdienst haben, kann sich die Gemeinde als Familie Gottes aus Großen und Kleinen, Jungen und Alten sehen lernen. Im Spiegel dessen, was an den anderen geschieht, werden wir an unsere eigene Taufe erinnert, erleben wir die Gemeinschaft der Kirche als Gemeinschaft der Getauften.

Deshalb bitten wir die Gemeinden:

- Macht die Tauffeiern öffentlich! Feiert die Osternacht mit Taufe, Taufgedächtnis und Eucharistie!

- Stellt die Taufe in die Mitte des Gottesdienstes und stärkt das Band zwischen Familien und Gemeinde (z. B. dadurch, daß die Getauften von KirchenvorsteherInnen in der Gemeinde begrüßt und willkommen geheißen werden)!

- Beteiligt Gemeindeglieder, Familien und Paten aktiv an der Taufhandlung (z. B. durch Fürbitten und Segenswünsche, durch die Übernahme von Lesungen, durch Taufkerzen und andere Zeichen).

Taufgedächtnis und Taufenerneuerung

Die Taufe ist ein einmaliges Geschehen, das nicht wiederholt werden kann, und sie ist ein lebenslanger Vollzug. Denn das, was Anfang und Grund des Christseins ausmacht, bestimmt die Existenz des Glaubens Tag für Tag: die Erfahrung, daß Leben vom Tod gerettet wird, daß es einen neuen Anfang gibt, wo wir am Ende sind. Der 'Kampf des Glaubens im Zeitalter der Lebensgefahr' (M. Josuttis) braucht die Vergewisserung gegen die Anfechtung. Gegen alles, was uns immer wieder an Gottes Versprechen zweifeln läßt, erneuern wir unser

Vertrauen: 'Du bist mein Gott! Meine Zeit steht in deinen Händen.'¹⁷³

¹⁷³ Weitere Ausführungen zu den Berliner Thesen wie zum rettenden Charakter der Taufe bei P.Cornehl, Artikel „Taufe“, in: TRE 32, 734-741.

7.2.2 Trauung

Etymologisch heißt Trauung einmal „Vertrauen schenken“ und zum andern „sich trauen“ im Sinne von wagen. Mit Gen 2,23f und Mt 19,4f betonten die frühen Christen, dass Mann und Frau durch Gott zusammengeführt werden. Da es sonst keine biblischen Normen für den Trauakt gab, lehnten sich die Christen an das römische Recht an, wonach der Consensus der Eheleute das die Ehe konstituierende Element sei. Allerdings legten die Christen Wert darauf, ihren Entschluss dem Bischof zur Prüfung von Ehehindernissen mitzuteilen, „auf dass die Ehe sei nach dem Herrn und nicht nach sinnlicher Begierde“ (Ignatius). Aus dem christlichen Brauch, im Anschluss an die Eheschließung einer Messe beizuwohnen, ging allmählich die Brautmesse hervor, die eine Confirmatio und Benedictio der Ehe umfasste.

Im Mittelalter wurden germanische Rechtsbräuche bei der Trauung durch die Kirche integriert: die Ehe wird durch einen privaten Muntvertrag „Verlöbnis“ durch die Eheleute geschlossen, aber erst durch das Zusammensprechen der Eheleute durch einen Muntwalt (Kopulation) rechtskräftig vollzogen. Dazu übergibt der Brautvater die Braut an den Bräutigam. Anstelle des germanischen Sippenvorstehers übernahm der Priester die Funktion des Muntwalts im Mittelalter. Damit wurde die Eheschließung klerikalisiert und rückte näher an den Kirchenraum heran, und zwar zunächst in den Eingangsbereich, wo die Eheschließung öffentlich durch den Priester vollzogen wurde, während sie dann in der Kirche als Sakrament der Kirche versiegelt wurde. Diese Sakramentalisierung der Ehe wurde 1563 im Tridentinum durch das „Decretum tam etsi“ für die römische Kirche bis heute verbindlich: Die durch den Konsens zweier Getaufter geschlossene Ehe wird unter der Assistenz eines Priesters zum Sakrament, das die Eheleute sich wechselseitig spenden.

Die Reformatoren lehnten eine Sakramentalität der Ehe als Einmischung der Kirche in die Intimsphäre von Eheleuten ab. Zwar sei die Ehe ein göttlicher Stand, rechtlich aber doch ein „weltlich Geschäft“. In dem Traubüchlein von 1529 sah Luther eine Eheschließung vor der Kirche und eine anschließende Segnung der Eheleute in der Kirche als eine vom Paar freiwillig begehrte Handlung vor, die Christen nicht entbehren wollen, wissen sie doch, wie hoch man des göttlichen Segens und gemeinsamen Gebets zum Stand der Ehe bedürfe.

Gegen die Bevormundung der Ehe durch die Kirche führte die Französische Revolution 1793 die obligatorische Zivilehe ein. Auch in Deutschland wurde nach einem heftigen Kulturkampf vor allem mit der Katholischen Kirche 1876 die pflichtmäßige Zivilehe im ganzen Reichgebiet eingeführt. Seitdem nimmt der Staat in ihm unterstellten Räumen den Konsens der Brautleute entgegen und spricht die Kopulation rechtmäßig aus. Nun gibt es nur noch eine kirchliche Trauung nach der standesamtlichen Eheschließung.

Diese kirchliche Trauung kann verstanden und ausgerichtet werden¹⁷⁴

- a) als „Verkündigungs- und Bekenntnisakt“ (W. Trillhaas)
- b) als „Ordination der Ehe “ (E. Lange)
- d) als „Hilfestellung während der Aufbauphase einer personalen Ehe“
- e) als „Feier des Lebens“ (M. Josuttis)
- f) als Gottesdienst, „in dem der Auferstandene zu den Wandernden stößt“ (M. Seitz).

In diesen verschiedenen Möglichkeiten, eine kirchliche Trauung zu verstehen und auszurichten, haben sich vier Interpretationsrichtungen für die evangelische Trauung herauskristallisiert:

- 1.) Trauung als Ergänzung und Vervollständigung der standesamtlichen Eheschließung,
- 2.) Trauung als wiederholende Interpretation der standesamtlichen Eheschließung,
- 3.) Trauung als Bekenntnis zu einer im christlichen Glauben geführten Ehe,
- 4.) Trauung als liturgische und/oder diakonische Veranstaltung anlässlich der standesamtlichen Eheschließung.

Literatur zum Weiterarbeiten: Manfred Josuttis, Der Traugottesdienst. In: Friedrich Wintzer u.a., Praktische Theologie, 1982, 53-62.

¹⁷⁴ Vgl. M. Josuttis, Der Traugottesdienst, in: Friedrich Wintzer (Hg.), Praktische Theologie, Neukirchen 1982 (2. Aufl.), 53-62.

7.2.3 Bestattung

Stationen der Geschichte

Biblische Wurzeln

Die Menschen standen immer vor der Frage, wie sie von ihren Toten Abschied nehmen, wo sie ihre Toten bestatten und wie sie ihre Toten im Gedächtnis behalten sollen. Heißt es im AT häufig: „...und er legte sich zu seinen Vätern und man begrub ihn...“, so ist das Familiengrab gemeint, wie z.B. bei Abraham die Beisetzung in der Höhle Machpela (Gen 25,8-10). Diese Gräber waren meist außerhalb der Wohnsiedlungen in Felshöhlen, wie es auch in anderen Religionen üblich war, die Toten möglichst aus dem Bereich der Lebenden wegzuschaffen in einen eigenen Bereich, damit die Lebenden vor den Toten Ruhe haben und die Toten ihrerseits ungestört bleiben und ihre eigene Ruhe haben. Diese Sitte wird deutlich, wenn in Lk 7 vom Jüngling zu Nain berichtet wird, wie er auf einer offenen Bahre in einem Trauerzug zu dem außerhalb der Stadt gelegenen Grab getragen wird. So wird auch Lazarus vor der Bestattung mit Binden an Händen und Füßen umwickelt und das Gesicht mit einem Schweiß Tuch verhüllt (Joh 11). So wurde auch Jesus (nach Mk 15,46) zur Beerdigung in ein Leintuch gewickelt.

Urchristliche Wurzeln

Die urchristliche Gemeinde machte die Bestattung ihrer Verstorbenen zu einer Sache der Gemeinde, indem sie betend und singend an der Beerdigung teilnahm und auch für die Bestattung armer Mitchristen sorgte. Dabei wurde das Taufgedächtnis gefeiert, da nach Röm 6 ein Christ mit seiner Taufe bereits in das Grab Christi gelegt wurde, um mit Christus zu sterben und mit ihm auferweckt zu werden. Dieses Verständnis der Taufe hatte auch ein ganz anderes Verhältnis zum Tod und den Toten zu Folge. Als der römische Kaiser Julian im 4. Jh. noch einmal versuchte, das Christentum abzuschaffen, nannte er die Sorge der Christen um die Toten als einen der entscheidenden Gründe für die Ausbreitung ihrer Religion. Zur Verteidigung des Christentums führt Aristides an: „Wenn ein Gerechter unter ihnen aus dieser Welt geht, so freuen sie sich und danken Gott und geleiten seinen Leichnam, als wenn er von einem Ort zum andern reißt.“ Auf den Gräbern der Toten feierten die Urchristen Liebesmahle. Über den Gräbern der Märtyrer wurden die Altäre errichtet, auf denen die Eucharistie gefeiert wurde. So bekam das Abendmahl einen die Toten und die Lebenden in der Gegenwart Jesu versammelnden Zug. Erste christliche Leichenreden stammen aus dem 4. Jh. von Ambrosius, Chrysostomus. Gregor von Nyssa usw.: Trauer ist auch Christen erlaubt, aber sie steht im Zeichen der Hoffnung und des Dankes. Der natürliche Tod ist etwas Gutes, weil er aus den Übeln der Welt heraus und zu Gott führt. Zu einem derart natürlichen Tod kommt es, wenn der Christ in seinem Leben schon den geistlichen Tod einübt und in der Welt von der Welt und ihren Versuchungen Abschied zu nehmen versteht.

Im Mittelalter wurde die Lehre vom Zwischenzustand der Toten und der Reinigung ihrer Seelen durch das Fegefeuer immer stärker ausgebaut, was

dann zur Folge hatte, dass die Lebenden sich verpflichtet fühlten, durch Gebete, Stiftungen und Lesung von Messen ihren Toten zu Hilfe zu kommen: „Requiem aeternam dona eis, domine, et lux perpetua luceat eis“ („Ewige Ruhe gib ihnen, Herr, und das ewige Licht leuchte ihnen“), so wurde nun im „Requiem“ gesungen. Die ars moriendi (Sterbekunst) wurde immer stärker, um den Menschen zu helfen, sich rechtzeitig auf den Tod vorzubereiten, rechtzeitig Buße zu tun, rechtzeitig die „letzte Ölung“ zu empfangen, die eigentlich im Sinne von Jak 5,14f als Krankensalbung gedacht war. Die Kirche kam der Angst der Menschen vor der Reinigung des Fegefeuers und den Jüngsten Gericht zu Hilfe durch Seelenmessen und verdiente daran kräftig, u.a. mit Ablaßhandel.

Die Reformation brach radikal mit der Vorstellung, dass es möglich sei, auf das Geschick des Menschen nach seinem Tod durch irgendwelche Gebete oder Handlungen einzuwirken. „In unseren Kirchen haben wir die päpstlichen Gräuel als Vigilien, Seelenmessen, Begängnis, Fegfeuer und alles andere Gaukelwerk, das für die Toten getrieben, abgetan und rein ausgefegt. Wir wollen unsere Kirchen nicht mehr lassen Klaghäuser und Leidstätte, sondern, wie es die alten Väter auch genannt, Schlafhäuser oder Ruhestätte. Es ist billig und recht, dass man die Begräbnisse ehrlich halte und vollbringe, zu Lob und Ehre dem fröhlichen Artikel unseres Glaubens, nämlich von der Auferstehung der Toten, und zu Trotz dem schrecklichen Feinde, dem Tode“¹⁷⁵ (WA 35, 478f). Entsprechend heißt es in Luthers „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ (1519), dass es im Sterben gilt, Christus anzuschauen und im Bild des Todes sein Bild zu schauen. Entsprechend gelte es auch bei der Bestattung, nicht den toten Leichnam anzuschauen, sondern Jesus Christus, seinen Tod und seine Auferstehung. Freilich verdränge der Glaube nicht die Trauer, sondern überwinde die hoffnungslose Traurigkeit. Seitdem wurde durchgehender Zug aller evangelischen Beerdigungsordnungen, dass es auf eine „ehrliche Bestattung“ ankomme, womit wohl gemeint ist: Keine Lügen über das Leben des Verstorbenen, keine Verklärung oder Verdrängung des Todes, sondern radikale Konzentration auf die Auferstehung Christi und Vermahnung der Lebenden, ihr eigenes Sterben ins Auge zu fassen und dadurch rechtzeitig klug zu werden (Ps 90). Nach Calvin hat jedes Gebet für die Toten zu unterbleiben, und die Beerdigung ist ein Dienst an den Angehörigen. Nach Luther kann ein oder zwei Mal für die Toten gebetet werden, um sie Gott anzubefehlen; die Beerdigung ist ein Liebesdienst an den Lebenden und den Toten: Die Toten werden in Christus geborgen, die Lebenden werden dadurch getröstet, dass ihre Toten in Christus geborgen sind und sie sich nunmehr dem Leben wieder zuwenden können.

Die evangelische Ständeordnung der nachreformatorischen Zeit sorgte alsbald dafür, dass je nach Stand verschieden bestattet wird: Der „gemeine Mensch“ wurde ohne Pfarrer meist in der Frühe vom Totengräber bestattet, der „mittelmäßige Bürger“ vom Schulmeister mit den Schülern am frühen Nachmittag zum Friedhof gebracht, die „redlichen Leute“ wurden durch „alle Kirchendiener“ zu Grabe geleitet. In anderen Gegenden, wie z.B. im Südwesten Deutschlands, kannte man diese sozialen Unterschiede nicht, sondern es gab

¹⁷⁵ WA 35, 478f.

nur Bestattung durch Kirchendiener d.h. Pfarrer. Diese hatten eine Leichenpredigt zu halten, welche im 17. Jh. einen immer größeren Umfang annahm, aber schon bei Luthers Grabrede für den Kurfürsten Friedrich d. Weisen 1525 ziemlich umfangreich war. Diese Leichenreden enthalten immer umfangreichere Biographien der Verstorbenen und werden z.T. auch zu immer größeren Lobreden, so dass die Leichenrede in der Gefahr steht, zur „Lügenrede“ zu reden. Geriet dadurch das „ehrliche Begräbnis“ in Gefahr, so wurde es vollends verweigert bei Mördern, Selbstmördern, Ehebrechern, Verächtern des Sakraments und des Wortes, Gotteslästerern und anderen, die „mit öffentlichen Ärgernissen beladen seien“. Sie wurden in der Regel außerhalb des Friedhofs ohne Glockengeläut beerdigt und posthum geächtet, war für die Angehörigen eine schwere Sanktion war und in der evangelischen Kirche die Lehre von der „Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnade“ in Frage stellte.

Der Pietismus übernahm von der Reformorthodoxie zwar auch das Urteil, „dass die Leichen-Predigten insgesamt Lügenpredigten“ seien und versuchte seinerseits das Problem so zu lösen, dass bei Bestattungspredigten nach Beispielen im Leben der Verstorbenen gesucht wurde, die der Erbauung der Lebenden dienen könnten, wie z.B. „rechtschaffene Zucht und Keuschheit“ oder „aufrichtige und inbrünstige Liebe zu Jesus Christus“ oder „ungefärbte Gottseligkeit“. Auch das lief subtil nur wieder neu auf eine Rechtfertigung durch gute Werke hinaus, die der Prediger im Leben des Verstorbenen meinte feststellen zu können.

Auch die Aufklärung versuchte am Grabe gute Beispiele für Ehrlichkeit, Sittlichkeit und Anstand im Leben des Verstorbenen zu finden, verdrängte aber insgesamt den Tod aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein. Deshalb nahm um das Jahr 1800 die Zahl der anonymen Bestattungen zu, an denen meist gar kein Pfarrer mehr beteiligt war. Mit der Industrialisierung und Urbanisierung kam es zu einer weiteren Marginalisierung kirchlichen Brauchtums bei der Beerdigung. Sterben verschwand nun mehr und mehr in den familiären Bereich, in die Kranken-, Alters- und Pflegeheime. Die Einführung der Feuerbestattung erfolgte in der zweiten Hälfte des 19. Jh. als weitere Emanzipation vom Christentum, das im Blick auf Christi Bestattung ausschließlich die Erdbestattung praktizierte. Hygienische und ökonomische Motive spielten bei der Einführung der Feuerbestattung eine weitere wichtige Rolle. Allmählich akzeptierten auch die Kirchen die Feuerbestattung, die im 20. Jh. ihre antichristliche Zielrichtung verlor.

20. Jahrhundert

Vorreiter im gesamten Bestattungswesen wurden nun mehr und mehr die Bestattungsunternehmer, die einen umfassenden und zuweilen sehr kostspieligen Service anbieten, in denen der Pfarrer oder die Pfarrerin als ein Punkt unter vielen anderen integriert sind. Vor allem in Großstädten mitsamt ihren mechanisierten Friedhofskapellen usw. ist der Dienst der Bestattung der Kirche weithin aus der Hand genommen und zu einer Serviceangelegenheit einer Bestattungsindustrie geworden.

Es gibt Versuche auf kirchlicher Seite, das Gesetz des Handelns im Zusammenhang der Bestattung wieder in die Hand zu gewinnen:

a) Intensive Gespräche mit Bestattungsunternehmern, um eine gegenseitige Basis der Zusammenarbeit und des gegenseitigen Verstehens zu schaffen.

b) Wo diese Zusammenarbeit sich als unmöglich erweist, weil die Geschäftsinteressen der Bestattungsunternehmer ungleich größer sind, gibt es auf kirchlicher Seite (z. B. ein Kirchenkreis im Rheinland) die Gründung eigener kirchlicher Bestattungsunternehmen, die eine Beerdigung zur Hälfte des sonst üblichen Marktpreises anbieten und zugleich den kirchlichen Kontext einer Bestattung stark machen.

c) Es gibt Einzelinitiativen in Gemeinden, ausgehend von regelmäßig angebotenen Gemeindefeminaren zur „Kunst des Sterbens“ und zur „Trauerbegleitung“ nach dem Vorbild alter Sterbebruderschaften neue Initiativgruppen zu bilden, die sich im Zusammenhang von Krankheit, Sterben, Bestattung und Trauer gegenseitig unterstützen.

d) Kirchengemeinden bieten im Zusammenhang der Beerdigung wieder die Aussegnung im Hause an, der sich dann eine Prozession der Trauergemeinde zur Kirche anschließt, in der ein Gottesdienst anlässlich des Todes von XY stattfindet; von der Kirche geht es anschließend zum Grab, wo die endgültige Aussegnung stattfindet, auf die hin anschließend ein Zusammensein der Trauergemeinde im Gemeindefaal anschließen kann.

Insgesamt dürften solche und ähnliche Versuche in kleineren, überschaubaren Gemeinden leichter zu initiieren und durchzuführen sein als in Großstädten, es sei denn, dass Kirchengemeinden hier am Rande einer Großstadt liegen und durchaus noch so etwas wie überschaubaren Charakter haben.

Neue Interpretationsversuche des Kirchlichen Handelns am Grab:

a) Walther Neidhart¹⁷⁶ gibt mit unausgesprochenem Blick auf Bohrens abschätzige Rede vom Pfarrer als „Zeremonienmeister“ zu bedenken: „Dieser Begriff enthält nichts abschätziges. Wenn wir einmal eingesehen haben, dass jeder Mensch auf die Hilfe der Gesellschaft und ihrer Riten angewiesen ist, sträuben wir uns nicht dagegen, dass das Zeremoniell einen Leiter haben muss, der seinen Ablauf mit Befehlsworten, Gesten und Symbolen lenkt und erst mit der Rezitation von traditionellen oder originalen, aber situationsgerechten Texten bereichert. Der Dienst des Zeremonienmeisters ist bei dieser Veranstaltung so wichtig wie der des Totengräbers oder des Wirtes, der das Beerdigungsmahl zubereitet.“ Je deutlicher, klarer und verlässlicher ein Pfarrer die Rolle des „Zeremonienmeisters“ spielt, desto mehr Spielraum bzw. Freiraum erwächst ihm für persönlichen Kontakt, freie Rede, eigene Akzente“. Der Spielraum, den der Pfarrer hat, dient also dazu, den Leidtragenden als Mensch zu sein und ihnen in dieser Zuwendung von der Liebe Gottes in einer für sie verständlichen Form Zeugnis zu geben. Der Spielraum dient aber nicht dazu, einen kirchlichen Gottesdienst zu halten. Der rituelle Anteil an der Veranstaltung ist so groß, die Anwesenden kommen aus so verschiedenen

¹⁷⁶176 W. Neidhart, Die Rolle des Pfarrers beim Begräbnis, in: Festschrift für E. Thurneysen, Zürich 1968, m 226-235.

Motiven, dass man den christlichen Gottesdienst wesentlich anders definieren muss, wenn man auch diese Veranstaltung darunter begreifen will“ (234).

b) Yorick Spiegel¹⁷⁷ sieht im System der Familie den funktionalen Bezugspunkt der Kasualien, denn die Sitte der Familie halte das Bedürfnis nach Kasualien wach, denn sie leisteten eine „Ritualisierung der Positionsübergänge“. Durch die rites de passages sollen Unsicherheit und Angst bei allen im Familiensystem verbundenen gebannt werden. Das könne nicht allein aus der Familie heraus geschehen, sondern müsse durch eine Instanz von öffentlicher Relevanz jenseits der Familie geleistet werden, welche Mittel zur Systemstabilisierung im entscheidenden Moment der Familie zur Verfügung stellen könne. Dass es unbedingt die Kirche sei, die die rites de passages übernehme, lasse sich theologisch nur bei der Taufe begründen, weil Trauung und Beerdigung aber eher aus traditionellen Gründen.

Dabei habe die Kirche, wie jede andere Agentur im Zusammenhang der Beerdigung Phasen des Trauerprozesses zu beachten:

1. Die Schockphase, die direkt nach dem Tode eines Angehörigen eintrete, Gefühlslähmungen, Ungläubigkeit und eine Herabsetzung der Wahrnehmungsfähigkeit auslöse. Durch eine schnelle Überwindung dieser Schockphase gilt es zu verhindern, dass der Trauernde sich auf Dauer der Realität verschließt und dauerhaft unter Schock bleibt.
2. Die kontrollierte Phase: Hier kehrt die Handlungsfähigkeit begrenzt zurück, denn es folgt nun die organisatorische Bewältigung der Situation und eine teilweise Verarbeitung der Todeserfahrung.
3. Die regressive Phase, die nach der Bestattung einsetzt. Die Trauer wird emotionell ausgelebt. Es kommt zu introvertiertem Verhalten, wobei der Verlust immer wieder durchlebt wird.
4. Die adaptive Phase: Der Tod wird, wenn es gut geht, akzeptiert, und das führt zu einer neuen Zuwendung zur Gesellschaft und zur Wiedererlangung eines tragfähigen Lebensgefühls. Hier kann ein Hausbesuch oder das Ritual eines „sechs-Wochen-Amtes“ bzw. eines Seelenamtes, wie es in der katholischen Kirche geschieht, in der adaptiven Phase sehr hilfreich sein.

c) Joachim Matthes¹⁷⁸: Für die Aufwertung der Kasualien in kirchlicher und theologischer Hinsicht habe die Umfrage „Wie stabil ist die Kirche“, die von 1972 bis 1974 lief und ausgewertet wurde, am allermeisten erbracht, weil die befragten Mitglieder eindeutig zu erkennen gaben, dass die Verbundenheit mit der Kirche für sie neben der Orientierung an der „Kirche am Ort“ und der Person des Pfarrers oder der Pfarrerin am meisten durch die Kasualien gewährleistet werde.

¹⁷⁷ Y. Spiegel, Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische Normen-Versuch einer Theorie der Amtshandlungen, ThPr 6, 1971, 212-231. Ders., Prozess des Trauerns, München 1972.

¹⁷⁸ J. Matthes, Volkskirchliche Amtshandlung, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens, in: J. Matthes (Hg.), Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? Konsequenzen aus einer Umfrage, Gelnhausen 1975.

7.3 Diskussion:

Leben als "Zu-Fall" - in Segen gewendet.

Wie kann die Sache des Menschen und die Sache Gottes in einer gottesdienstlich verstandenen Kasualie zusammenkommen? Kasualie - das heißt ja zunächst nichts anderes, als dass eine Geburt, eine Hochzeit oder eine Beerdigung zum "Fall" gemacht werden, um rituell begangen zu werden.

Radikaler zugespitzt, und von menschlicher Warte aus gesehen, können die Geburt eines Kindes, die Hochzeit zweier Menschen und der Tod eines Menschen auch als "Zu-Fall" angesehen werden. Sind nicht viele Kinder tatsächlich das Zufallsprodukt einer glücklichen Stunde, oder vielleicht auch nur deshalb geboren worden, weil zufällig das Verhütungsmittel fehlte? Und haben nicht viele Ehen damit begonnen, dass zwei Menschen zufällig ihren Urlaub an demselben Ort verbrachten? Und wie viele Menschen sind deshalb gestorben, weil sie einem tödlichen Zufall zum Opfer fielen?

Durch Zufälle können Menschen sprachlos vor Trauer oder auch sprachlos vor Freude sein. Begehren sie nun die Begleitung der Kirche in Gestalt einer Taufe, einer Trauung oder einer Beerdigung, so hoffen sie, bewusst oder unbewusst, auf ein Wort im Kontext eines Rituals, das ihre sprachlose Trauer oder ihre sprachlose Freude aufnimmt und zur Sprache bringt. Was für ein Wort könnte das sein, das sich die Menschen in solchen Situationen nicht selbst sagen können, aber von der Kirche in Gestalt einer Kasualrede erhoffen? Sicherlich ist es nicht ein Wort, das an der Freude oder der Trauer der Menschen vorbeiredet, so textgemäß oder richtig es auch sein mag. Es ist auch kein Wort, das bloß in der Freude oder in der Trauer der Menschen herumwühlt. Es ist vielmehr ein Wort, das die Freude oder die Trauer von Menschen aufnimmt, durch sie gleichsam hindurchgeht und sie in die Geschichte des Segens vom mitgehenden Gott hinein nimmt.

Was das etwa für die Trauung heißt, hat Dietrich Bonhoeffer in seiner "Traupredigt aus der Zelle" 1943 eindrücklich gezeigt¹⁷⁹:

"In eurer Liebe seht ihr euch beide nur allein auf der Welt, in der Ehe seid ihr ein Glied in der Kette der Geschlechter, die Gott zu seiner Ehre kommen und vergehen läßt und zu seinem Reich ruft; in eurer Liebe seht ihr nur den Himmel eures eigenen Glückes, durch die Ehe seid ihr verantwortlich in die Welt und die Gemeinschaft der Menschen hineingestellt; eure Liebe gehört euch allein und persönlich, die Ehe ist etwas Überpersönliches, sie ist ein Stand, ein Amt. Wie die Krone den König macht und nicht schon der Wille zu herrschen, so macht die Ehe und nicht schon eure Liebe zueinander euch zu einem Paar vor Gott und vor den Menschen. Wie ihr den Ring erst euch selbst gegeben habt und ihn nun noch einmal aus der Hand des Pfarrers empfangt, so kommt die

¹⁷⁹ DBW 8,73-80, ebd.75.

Liebe aus euch, die Ehe von oben, von Gott ... Nicht eure Liebe trägt die Ehe, sondern von nun an trägt die Ehe eure Liebe."

In diesen Zeilen wird die Liebe von zwei Menschen, die vielleicht "zufällig" begonnen hat, in eine größere Geschichte Gottes mit den Menschen hinein genommen. So bekommt sie einen tragfähigen Boden und einen verbindlichen Zusammenhang. Der Zufall wird in Gnade gewendet: Zwei Menschen bekommen zu ihrer scheinbar zufällig begonnenen Liebe ein Wort hinzugefügt, das ihnen die Möglichkeit gibt, sich in einem neuen Zusammenhang der Gnade Gottes mit den Menschen zu verstehen. Gott wird der Dritte im Bund. Er ist die Beziehung, indem er sie trägt und stark macht.

Was hieße das bei der Taufe? Muss nicht auch hier Zufall in Segen gewendet werden, zumal dann, wenn die Eltern ihr Kind eigentlich gar nicht gewollt haben und nun vielleicht nur gute Miene zum bösen Spiel machen? Um so mehr muss dann im Namen Gottes ein Wort hinzugefügt werden, das Menschen sich selber nicht sagen können:

"Und nun spricht der Herr, der dich geschaffen hat ... Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein!" (Jes 43,1).

Auch dann, wenn ein Kind gewollt ist und seine Eltern glücklich sind, will so eine Verheißung eine neue Geschichte für Eltern und Kind eröffnen, eine Geschichte des Segens, die in einen größeren Zusammenhang der Dankbarkeit und der Verantwortung füreinander hineinstellt. Taufe ist Rechtfertigung des Lebens im Namen Jesu, und so wird sie zum Segen.

Was ist aber bei einer Beerdigung, wenn ein Mensch durch einen Unfall zu Tode gekommen ist? Soll dann auch etwa Zufall in Segen gewendet werden? Gegen jeden Kasualmechanismus, zumal am Grabe, hat Kurt Marti protestiert:

"dem herrn unserem gott
hat es ganz und gar nicht gefallen
daß gustav e. lips
durch einen verkehrsunfall starb"

(Kurt Marti, Leichenreden, Frankfurt ¹²1989, 23).

Man kann sich diese Gegenrede gar nicht oft genug durchlesen, zumal vor Kasualien, die im Zusammenhang mit tragischen Unglücksfällen stehen. Und doch tröstet eine Anklage Schuldiger oder ein Beklagten schlimmer Zustände nicht, sondern führt letztlich zu einer vielleicht noch tiefer sitzenden Verbitterung. Sie lässt den Trauernden nicht zum Aufatmen kommen, weil er nicht von dem Gedanken loskommt: "Was wäre, wenn ..." Erlösend ist letztlich nur, wenn ein Mensch loslassen kann auf Gott hin, getragen von der Bitte: "Dein Wille geschehe." Doch wehe, wenn diese Bitte einem Trauernden dröhnend zugerufen oder zu früh aufgenötigt wird.

Es geht also um einen Trauerprozeß, der mit dem Trauergespräch und dem Trauergottesdienst noch lange nicht abgeschlossen ist, sondern meist dann erst richtig losgeht. Es kommt darauf an, in nachbarschaftlicher und seelsorglicher Begleitung weiterzugehen und langsam zu dem Punkt hinzuführen, an dem ein Trauernder loslassen und in Gottes Willen einwilligen kann. - Es kommt auch bei Taufe und Trauung darauf an, dass aus der Kasualie kein punktuell Ereignis, sondern eine „gestreckte Handlung“ wird, z.B. in Gestalt eines Taufseminares oder eines Brautpaarkurses, wie sie in vielen katholischen, aber auch immer mehr evangelischen Gemeinden stattfinden.

8. Katechetik (Lehre vom Unterricht)

8.1 Stationen der Geschichte

8.1.1 Jüdischer Glaube ist von Anfang an lehrender und lernender Glaube, weil es darauf ankommt, die Geschichte von Israels Rettung aus ägyptischer Knechtschaft durch Gott und seine Gebote von Generation zu Generation weiter zu geben: „Wenn dich nun dein Sohn morgen fragen wird: Was sind das für Vermahnungen, Gebote und Rechte, die euch der Herr, unser Gott, geboten hat?, so sollst du deinem Sohn sagen: Wir waren Knechte des Pharao in Ägypten, und der Herr führte uns aus Ägypten mit mächtiger Hand“ (Dtn 6,20f). Das jüdische Lehrhaus hat entsprechende Traditionen, Regeln und Rituale im Umgang mit dem Lernen des Glaubens herausgebildet.

8.1.2 Christliches Lehren und Lernen des Glaubens ergibt sich aus dem Taufbefehl Jesu: „Taufet sie... und lehret sie...“ (Mt 28,18). Der Begriff „katechein“ taucht nur selten im Neuen Testament auf (z.B. Gal 6,6) und meint Unterweisung und Unterrichtung in der Lehre Jesu: „Apollon aus Alexandria war unterwiesen im Weg des Herrn und redete brennend im Geist und lehrte richtig von Jesus, wusste aber nur von der Taufe des Johannes“ (Apg 18,25). Katechetik wird in der **Alten Kirche** mehr und mehr zur Taufunterweisung, und die Taufbewerber heißen schon bei Tertullian Katechumenen. Sie mussten auf dem Weg zur Taufe ein dreijähriges Katechumenat ablegen, das als Zeit der Bewährung verstanden wird. Ihre Lehrer heißen „Katecheten“. Berühmte Taufkatechesen stammen z.B. von Cyrill von Jerusalem oder Johannes Chrysostomus. Ihre Katechesen sind mystagogische Einführungen in die Geheimnisse des christlichen Glaubens, die in Taufe und Eucharistie gefeiert werden. Augustin hat in seiner Schrift „De catechizandis rudibus“ einen Entwurf für kirchlichen Unterricht mit zwei Musterkatechesen geliefert, die das Ziel haben, „dass die Zuhörer von Hören zum Glauben, vom Glauben zur Hoffnung, von der Hoffnung zur Liebe“ gelangen sollten. Waren hier noch erwachsene Taufbewerber als Ziel der Katechese im Blick, so änderte sich sehr viel, als die Kindertaufe zur Normalform wurde. Nunmehr lag die christliche Unterweisung in den Händen der Familien und der Paten, die als Zeugen und Bürgen bei der Anmeldung zum Katechumenat eine wichtige Rolle spielten. In der karolingischen Zeit wurde den Eltern und Paten die Hauskatechese zur Pflicht gemacht. Dazu kamen Erziehung des Volkes durch Predigten, Beichte, Wallfahrten, Mysterienspiele usw. Stoff der Katechese war ursprünglich das Taufsymbolum, das Vaterunser und das Doppelgebot der Liebe. Im Laufe der Jahrhunderte kam das Credo hinzu, eine Tafel der Hauptsünden, der Dekalog, Laster- und Tugendkataloge, das Ave Maria, kurz: es wurde im Mittelalter immer mehr, was die Laien im Glauben zu lernen hatten.

Die Reformation konzentriert den Katechismus auf die Hauptstücke der biblischen Botschaft. Katechismusunterricht ist im Kern biblischer Unterricht. Katechetik soll nicht nur einen Beitrag zur Erziehung frommer Prediger und

Seelsorger liefern, sondern auch frommer Lehrer, Kanzler, Schreiber, Richter usw. Luther plädiert „an die Rathsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche aufrichten und halten sollen“ (1524). Der „Kleine Katechismus“ ist Elementarschule für die Einübung in den Glauben von Kindern und Erwachsenen, während der „Große Katechismus“ eine Anleitung für Pfarrer und Lehrer ist, wie man in den „Kleinen Katechismus“ verständig einweist. Luther macht auch Vorschläge, wie der Katechismus und biblische Sprüche spielend auswendig gelernt werden können. Die Beteiligung der Kinder am Chorsingen ist von überragender Bedeutung für die Einübung in den Glauben. Nach Luther wird der biblische Unterrichtsstoff fast ausschließlich vom Kirchenjahr in Gestalt der sonntäglichen Episteln, Evangelien und Lektionen dargeboten und z.B. in Nikolaus Hermanns Kinderliedern katechetisch gereimt. Katechismuspredigten und Liedpredigten tun das ihre zur katechetischen Unterweisung.

Andreas Hyperius entwickelt 1570 in Marburg eine Theorie der Katechetik „De catechesi“. Eine weitere Gelegenheit zum Einüben des Katechismus war der Katechismusverhör vor dem Abendmahl, durch den festgestellt werden sollte, ob und inwieweit die Menschen wissen, worum es im Abendmahl geht.

Der Pietismus entwickelte neue pädagogische Methoden für die Katechetik, um den biblischen Stoff möglichst kindgerecht vermitteln zu können. Nunmehr trat das Kind als Kind in den Mittelpunkt um sowohl pädagogisch wie psychologisch zur Bekehrung und zur Wiedergeburt hingeführt zu werden. Am bekanntesten wurden die Erziehungsanstalten von A.H. Francke in Halle, in denen methodisch ausgefeilt der Wille der Kinder zugunsten des Glaubens gebrochen wurde. Ähnliche pädagogische Überlegungen gibt es schon bei Spener und bei J.J. Rambach in seiner Schrift „Der wohlunterrichtete Katechet“ (1722).

Die Aufklärung versucht ihrerseits den Schüler durch die „sokratische Methode“ (L.von Mosheim) in den Mittelpunkt zu stellen, um ihn zur Vernunft und zu einem moralisch anständigen Menschen zu erziehen.

F. Schleiermacher wird zwar als „Vater der Religionspädagogik“ bezeichnet, doch stand für ihn die religiöse Erziehung in der Familie im Mittelpunkt. während er sich vom schulischen RU immer deutlicher abgrenzt, weil er ihn für wirkungslos und sinnlos hält: „Was nun den RU, der in den öffentlichen Anstalten erteilt wird, betrifft, bin ich der Meinung, dass dieser ganz erspart werden kann“ (Pädagogische Schriften von 1826). Neben der religiösen Erziehung in der Familie fand Schleiermacher den RU „in der Kirche“ sinnvoll, der „lebendigen Glauben in jedem einzelnen begründen soll, damit er fähig gemacht werde, an dem Cultus Anteil zu nehmen“¹⁸⁰.

F.A.W. Diesterweg (1790-1866), Pädagoge aus dem Siegerland, der auch bei Schleiermacher in Berlin Vorlesung gehört hatte, kämpfte im 19.

¹⁸⁰ F.Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kfirche im Zusammenhang dargestellt, hg.v. J.Frerich, 1850, 351ff.

Jahrhundert für eine konsequente Trennung von Kirche und Schule, weil sich Kirchenlehre und Pädagogik prinzipiell widersprechen, wie er in seinen berühmten 183 Thesen behauptete. Konfessioneller RU sei der „Alp, der auf den Schulen lastet“. Er fordert stattdessen einen „allgemeinen RU“, der ausschließlich schulisch und pädagogisch begründet werden muss und in staatlicher Verantwortung stehe, während jede kirchliche Einflussnahme grundsätzlich unterbleiben müsse. Ziel dieses RU sei Bildung des ganzen Menschen, Weckung des religiösen Gefühls und Erziehung zu sittlich-religiösem Handeln. Der Einfluss der Aufklärung wurde hier sehr deutlich und blieb im 19. Jh. nicht ganz ohne Wirkung.

Massiven Widerspruch erfuhr Diesterweg durch Ch. Palmer, Th. Harnack und G. von Zeschwitz, die eine Einheit von allgemeiner und evangelischer Bildung für die religiöse Erziehung forderten und deshalb nur konfessionelle Erziehung in der Schule als möglich ansahen. RU wird von der Taufe her begründet. Sein Ziel ist selbständiges Bekenntnis.

Ein weiteres Erbe der Aufklärung ist im 19. Jh. die Formalstufenmethode, die im Anschluss an Aristoteles von Herbarth entwickelt wurde:

„Analyse“ als „Feststellung des bisherigen Wissens des Schülers“ und „Synthese“ als „Darbietung des neuen“. Diese Formalstufenmethode führte zu einem sehr kognitiven Unterricht, gegen den dann R. Kabisch, der von der Religionspsychologie (W. James und W. Wundt) her kam, einen erlebnis- und erfahrungsorientierten Unterricht forderte: „Weg vom Begriffsgeklapper, hin zu religiösen Erlebnissen!“. RU wird nun Erlebnisunterricht, bei dem es auf „religiöse Ansteckung“ ankomme. Dabei müsse „Phantasiereligion zu Hilfe genommen werden, um die Erfahrungsreligion zu formen.“ Ergänzt wird diese Konzeption von F. Niebergall durch die Betonung eines RU als Kulturunterricht, in dem das Christentum als „Kulturmacht“ durch Kulturwissen, Geschichtswissen und gegenwärtiges Wissen vermittelt wird, aber auch Christentum als Gesinnungsmacht durch Gesinnungsunterricht. Beide bejahen sowohl den christlich-konfessionellen RU in der Schule wie die Katechese in der Kirche: „Der Schulunterricht erzieht zur religiösen Selbständigkeit des Individuums innerhalb seiner Kulturwelt, der pfarramtliche Unterricht zur religiösen Betätigung des Gemeindeglieds innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft“ (R. Kabisch).

8.2 Positionen im 20. Jahrhundert¹⁸¹

8.2.1 Kerygmatisch:

Die Wende von der liberalen zur dialektischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg hatte auch Konsequenzen für die Religionspädagogik, wie sie G.

¹⁸¹Vgl. W. Sturm, Religionspädagogische Konzeptionen, in: G. Adam/R. Lachmann (Hg.), Religionspädagogisches Kompendium Göttingen 1997 (5. neu bearbeitete Auflage), 37-86.

Bohne als erster im Anschluss an Karl Barth deutlich machte: „Das Wort Gottes und der Unterricht“ (1929). RU ist Verkündigung des Wortes Gottes; deshalb sei der Lehrer engagierter Zeuge, der nicht religiös oder moralisch belehrend auf die Schüler einwirken soll, sondern sie „vor den Entscheid“ dadurch stellen, dass ihnen der Anspruch des Evangeliums begegnet, auf den es „hinzuhören und zu gehorchen“ gilt. Da das Evangelium jegliche Bildungsbemühung in die Krise führt, ist RU ein Störfaktor in der Schule, weil Evangelium und Schule wesentlich in Spannung zueinander stehen.

M. Rang, Handbuch für den biblischen Unterricht, 1939, kam ebenso von der „Kirchlichen Dogmatik“ Karl Barths her und verstand RU als „Kirche“ in der Schule, der eine dreifache Bedeutung habe: (1.) „Es gibt nur einen RU, der seine Begründung in der Taufe hat“; (2.) RU soll zur Kirche hinführen; (3.) der Religionslehrer ist ein Amtsträger der Kirche und braucht eine kirchliche Bevollmächtigung (vocatio).

H. Kittel formuliert nach 1945 die Position der evangelischen Unterweisung: Sie geschieht „im Zusammenhang mit dem Leben der Kirche“; der evangelische Lehrer ist Repräsentant der Kirche in der Schule und „Erzieher als Christ“. Die kirchliche Bevollmächtigung (vocatio) ist für den Religionslehrer keine juristische Bevormundung, sondern seelsorgerliche Hilfe, mit der er sich von der Gemeinde getragen fühlen kann.

Der hermeneutische Ansatz des RU setzt sich bei M. Stallmann und G. Otto 1958 und 1961 dezidiert vom kerygmatischen und kirchlichen Ansatz der Offenbarungstheologie in der Bekennenden Kirche ab. Denn RU habe nicht die Aufgabe, zum Glauben zu führen, sondern mit der christlichen Überlieferung bekannt zu machen. Aufgabe der Schule sei nicht Verkündigung, sondern engagierte Auslegung von Texten, wie z.B. auch im Deutschunterricht. RU wird nun zum „interpretierenden Unterricht“. Lernziel ist „Verstehen der Traditionen“ als existentielles Verstehen. Eine spezifisch kirchliche Bindung des RU und des Religionslehrers ist damit überflüssig. Eine Begründung von der Taufe her wird abgelehnt. Der Religionslehrer braucht auch keine kirchliche Beauftragung mehr.

8.2.2 Empirisch

Als sich beim hermeneutischen Unterricht immer deutlicher zeigte, dass eine Anwendung auf die Probleme der Schüler schwierig wurde, wurde das Primat der biblischen Texte im RU mehr und mehr in Frage gestellt, am deutlichsten zuerst durch H.B. Kaufmann: „Muss die Bibel im Mittelpunkt des RU stehen?“ Er forderte: Biblische Texte müssen „im Kontext der geschichtlichen Welt und der menschlichen Lebenswirklichkeit sowie im Dialog mit dem Welt- und Selbstverständnis der heute lebenden Menschen zur Sprache gebracht werden“.

G. Otto (1967) radikalisierte: RU habe „die Welt zu thematisieren“, wobei dann „von Fall zu Fall im jeweils sachnotwendig gegebenen Ausmaß die christliche Tradition und die Gegenwartsauseinandersetzung um die christliche Tradition

mit zum Zuge kommen.“ Es müsse einen „Pluralismus der Antworten“ geben, mit dem „die verschiedenen Positionen miteinander redefähig gemacht werden“. So werde RU zum offenen Sinn- und Orientierungsfach. Dieser RU müsse überkonfessionell sein, in dem der Lehrer ein Moderator sei und Wahrheit sich zwischen Schülern und Lehrer durchsetze.

Nipkow: RU solle „sowohl pädagogisch wie theologisch verantwortet werden“, wobei die „doppelte Spur“ von theologischer und pädagogischer Verantwortung durch eine „Konsensustheorie der Wahrheit“ (J. Habermas) zusammengeführt werden in einem „nicht abschließbaren, offenen Prozess der Wahrheitsfindung“. Bibelorientierte, problemorientierte und sozialisationsbegleitende Ansätze sollen gleichwertig nebeneinander stehen.

Gegen dieses Konvergenzmodell machte H. Schmidt, Religionspädagogische Rekonstruktionen (1975), geltend, dass in diesem Modell das Prae der Theologie verloren gehe: „Christliche Botschaft konvergiert nicht einfach mit geschichtlich-gesellschaftlichen Lebensdeutungen. Sie kritisiert, verändert, öffnet, erneuert sie und gibt neue Hoffnung, setzt neue Ziele. Sie ist Kritik und Verheißung, Gericht und Gnade, Ja und Nein.“ So stellte Schmidt die Rezeption des Korrelationsbegriffs von Paul Tillich in der Religionspädagogik von K. Barth her in Frage: „Christliche Theologie kann nie in der Weise elementar werden, dass sie sich bruchlos in menschliche Vorstellung und Erwartung einfügt. Sie muss ihre Inhalte als Negation der bestehenden Vorstellungen entwickeln – diese aufnehmen, ohne sie einfach aufzuheben.“

Die Rezeption von Theorien religiöser Entwicklung bildet einen besonderen Schwerpunkt empirisch orientierter Religionspädagogik. Sie erfolgen im Anschluß an psychoanalytische Modelle (Sigmund Freud/Erik H. Erikson) und an kognitive Psychologie (Jean Piaget/Lawrence Kohlberg). So haben James Fowler eine Theorie von Glaubensstufen¹⁸² entwickelt, Fritz Oser und Paul Gmünder eine Theorie der Entwicklung des religiösen Urteils¹⁸³.

| Stufe | Fowler | Oser |
|-----------------------------|---|--|
| 0 Säuglingsalter | Ursprünglicher Glaube (Bewußtsein erst im Entstehen; Grundvertrauen) | Vorreligiöse Haltung |
| 1 frühe Kindheit | Intuitiv-projektiver Glaube (eigene Phantasie) | Orientierung an absoluter Heteronomie (Deus ex machina) |
| 2 Kindheit und frühe Jugend | Mythisch-wortgetreuer Glaube (konkret-operationales Denken) | Orientierung an der Beeinflussbarkeit des Weltlaufs im Sinne eines Tauschverhältnisses (durch Gebete usw. – Do ut des) |
| 3 Jugend | Synthetisch-konventioneller Glaube (persönliche, aber unreflektierte Synthese von Überzeugungen des einzelnen mit | Orientierung an Selbstbestimmung. Der Mensch will seine Handlungen selbst beurteilen und verantworten. (Deismus) |

¹⁸² Fowler, James W., Stufen des Glaubens, Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn, Gütersloh 1991, bes. S. 136-231.

¹⁸³ Oser, Fritz; Gmünder, Paul, Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung, Gütersloh ²1988.

| | | |
|---|---|---|
| | anderen) | |
| 4 frühes Erwachsenen alter und später | Individuierend-reflektierender Glaube (eigenes kritisches Denken) | Orientierung an Autonomie und Heilsplan (Gott als absolute Bedingung menschlichen Handelns) |
| 5 mittleres Lebens-alter und später | Verbindender Glaube (eigene Individualität in umfassender Kommunikation) | Orientierung an kommunikativ – interreligiöser Subjektivität (Gott als Ermöglichung endlicher Freiheit erscheint in der unbedingten Freiheit des Anderen) |
| 6 mittleres Lebens- alter und später | Allumfassender Glaube (individuelle Interessen treten in den Hintergrund und wachsen mit der Macht des Seins zusammen) | Hypothetisch; kommunikative Praxis mit universalem Anspruch |

Ein hermeneutisches Grundproblem der religionspädagogischen Rezeption religiöser Entwicklungstheorien besteht darin, dass alle mit *Phasen* und - insbesondere im Bereich kognitiver Psychologie - mit (wertenden !) *Stufen* arbeiten. So sind z.B. bei Oser/Gmünder, aber auch schon bei Kohlberg im Hintergrund der Stufen 5 und 6 (Kommunikativität mit universalem Anspruch), die Prämissen der Philosophie Kants unverkennbar. Damit verlässt empirisch orientierte Religionspädagogik entweder hermeneutisch reflektiert den Bereich der Empirie oder mutiert verdeckt zu einer pädagogischen Ideologie. Gleichwohl sind entwicklungspsychologische Kenntnisse als „Erlebnis- und Wahrnehmungsdifferenzierung“ (Klaus Winkler) unerlässlich und mit theologischer Anthropologie in produktiver *Spannung* zu halten.

8.2.3 Spirituell:

Nachdem auch der problemorientierte Unterricht mit seiner Bildungsfunktion, ähnlich wie der hermeneutische Unterricht, in eine kognitive Engführung geriet, gab der katholische Theologe Hubertus Halbfas mit seiner Symboldidaktik neue Anstöße zur Überwindung eines bloß kognitiv-rationalen RU. Halbfas plädiert für die Entwicklung eines „dritten Auges“ (1982), worunter er das Eintauchen in die „Tiefe der Wirklichkeit“ versteht. Das geschehe aber nicht in argumentierender, interpretierender, rationaler oder kognitiver Weise, sondern mit Hilfe von Urbildern der Menschheit. Diese stammen meistens aus der mystischen Welt des Mittelalters. Solche Symbole seien die einzige Ausdrucksgestalt religiöser Erfahrung und „die authentische Sprache der Religion selbst“. Sie dienen der Erfassung von „Wirklichkeit in ihrer mehrsinnigen Komplexität“. Anstelle von erklärenden und argumentierenden Unterrichtsverfahren stehen nun im Mittelpunkt des RU Phasen der „sinnenhaften Erfahrung“, stille Übungen, gemeinsames Essen und Feiern, Erzählungen zur Vermittlung von Erfahrung und Begegnung mit Bildern, wofür Halbfas vielfältige Materialien in seinem weit verbreiteten Buch „Das dritte Auge“ sammelte.

Auf evangelischer Seite knüpfte Peter Biehl mit einer kritischen Symbolkunde an, in der er Halbfas durch theologische Kriterien für die Auswahl der Symbole weiterführte und sich zugleich intensiver um die Erfahrungsebene von Kindern

kümmerte. Symbole haben eine Vermittlungsfunktion zwischen der Erfahrungswelt der Kinder und den Erfahrungen der Menschen in der Bibel, sie verbinden Vergangenheit und Gegenwart. Nun gibt es im RU eine „doppelte Verstehensbewegung“ von der Lebenswelt der Schüler zu den christlichen Symbolen und von den christlichen Symbolen zu der Lebenswelt der Schüler.

Die problemorientierte Religionspädagogik wurde noch grundsätzlicher durch I. Baldermann und G. Kittel¹⁸⁴ in Frage gestellt, die ihrerseits den „Vorsprung der Bibel“ zugunsten der Schüler geltend machten: Problemorientierter Unterricht benutze die biblischen Texte nur als „Problemlösungspotential“ mit Hilfe eines naiven Frage-Antwort-Schemas und beraube sie ihrer kritischen Relevanz. Außerdem komme es zu einer Ethisierung der biblischen Texte, die nur im Mittel-Zweck-Schema funktionalisiert werden. Die einseitige Problemorientierung kreise um sich selbst und sei „in sich selbst verkrümmt“. Die Sache des Evangeliums wie die Sache der Schüler würden auf diese Weise grundsätzlich verfehlt.

Während problemorientierter Unterricht von der Voraussetzung ausgeht, als hätten Schüler immer schon Sprache für ihre wahren Probleme, versuchen Baldermann und Kittel z.B. die Psalmen oder die Wundergeschichten oder die Schöpfungsgeschichte im Unterricht als Sprachräume dafür zu öffnen, dass Kinder Sprache für ihr Weinen oder Lachen, ihre Schmerzen oder ihre Freuden finden. Baldermann¹⁸⁵ knüpft an die Art und Weise an, wie in der Befreiungstheologie Südamerikas mit biblischen Texten umgegangen wird, dass sie nicht erst historisch-kritisch 2000 Jahre distanziert und dann problemorientiert wieder appliziert werden, sondern dass sie erst einmal durch ihre Gegenwart in die Probleme der Kinder hinein sprechen können. Mit M. Luther wird dabei von der „Claritas scripturae“ ausgegangen, dass also die Bibel unmittelbar klare, zupackende Sprache habe, freilich nicht an jeder Stelle und zu jeder Zeit, sondern in verschiedenen Klarheitsgraden und in verschiedenen Kontexten. Ist aber einmal eine solche klare, zupackende Stelle gefunden, gilt es dann die andere hermeneutische Einsicht der Reformation zu bewähren, dass die Bibel sich selbst auslegt und ihren Ausleger von einer Klarheit zur nächsten schickt durch manche Unklarheiten hindurch, die sich gegenseitig von den klaren Stellen her erhellen. Auf diese Art und Weise will Baldermann die Expertokratie der Exegeten durchbrechen und die Bibel so weit wie irgend möglich zu den Kindern selbst sprechen lassen im Dialog mit deren Problemen.¹⁸⁶

Christoph Bizer und Ingrid Schoberth stellen die Konzeption des problemorientierten Unterrichts bis hin zum Konvergenzmodell von Nipkow und Schweizer in Frage, indem sie ihrerseits von einer katechetischen Theologie sprechen und dafür plädieren, dass die Lehre des christlichen Glaubens bis in

¹⁸⁴ I. Baldermann/G. Kittel, Die Sache des Religionsunterrichtes. Zwischen Curriculum und Biblizismus, Göttingen 1975.

¹⁸⁵ I. Baldermann, Die Bibel-Buch des Lernens. Grundzüge biblischer Didaktik, Göttingen 1980.

¹⁸⁶ VI. I. Baldermann, Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen, Neukirchen 1989.

ihre katechetischen Formen und Präsentationen reflektiert werden muss.¹⁸⁷ Wie jüdischer Glaube durch das Lehrhaus seine eigenen Weisen des Lernens und Lehrens gefunden habe, müsse auch christlicher Glaube die ihm eigene Weise des Lernens finden und entwickeln. Erst dann werde der Dialog mit allgemeiner Pädagogik und deren Lerntheorien wie überhaupt der Dialog mit anderen Wissenschaften und deren Sicht von Kindern produktiv und führe nicht dazu, viel zu früh und unreflektiert auf andere Lerntheorien aufzuspringen und deren Implikationen unreflektiert zu übernehmen. Es gilt freilich, die nicht selten diffusen religiösen Perspektiven der Schüler im Blick zu behalten und ihnen so zur Klarheit zu verhelfen, dass der christliche Glaube erprobend in den Unterricht eingebracht werde. Für Bizer wie Schoberth gibt es also kein Zurück mehr zur evangelischen Unterweisung oder zu einer „Kirche in der Schule“, sondern nur ein Voran zu einer katechetisch reflektierten Gestalt des RU, in der sich die Formen des Lernens mit den Schülern aus den Inhalten des Glaubens ergeben, so dass sich ein gemeinsamer Weg von Schülern und Lehrer auftritt, der dem Wegcharakter christlicher Lehre entspreche.

8.3. Diskussion: Religionsunterricht als "freier Dienst der Kirche an einer freien Schule"

An zwei Sätzen lässt sich Entwicklung von Religionspädagogik(RP) und Religionsunterricht(RU) in den vergangenen 50 Jahren aufzeigen:

1. "Der RU ist Kirche in der Schule ..."
2. "Unsere Frage nach dem Wesen der Schule soll uns notwendig auf den RU führen, nicht im Sinne eines von der Kirche an die Schule herangetragenen Anspruchs, sondern im Sinne einer sachlichen Notwendigkeit, die sich aus dem, was Schule ist, ergibt."¹⁸⁸

Der erste Satz stammt aus Martin Rangs "Handbuch für den biblischen Unterricht", ist vor etwa 50 Jahren geschrieben worden und will aus dem Kontext des Kirchenkampfes heraus verstanden werden. Der zweite Satz stammt aus Gert Ottos Buch "Schule, Religionsunterricht, Kirche"¹⁸⁹ und ist vor 30 Jahren geschrieben worden, als sich die sogenannte "empirische Wende" von RP und RU anbahnte. Beide Sätze können wie These und Antithese verstanden werden und spiegeln eine Entwicklung von RP und RU wider, die gegensätzlich verlaufen ist. Mir scheint jedoch, dass sich die Gegensätze in jüngster Zeit abgemildert haben und durch neue Ansätze überholt wurden. Die Bereitschaft scheint gewachsen, auf eine versöhnende Definition des RU zu

¹⁸⁷ I.Schoberth, Glauben-lernen. Grundlegung einer katechetischen Theologie, Stuttgart 1998.

¹⁸⁸ M.Rang, Handbuch für den biblischen Unterricht. Theoretische Grundlegung und praktische Handreichung für die christliche Unterweisung der evangelischen Jugend, Tübingen 1948, 3.Auflg, 106.

¹⁸⁹ G.Otto, Schule, Religionunterricht, Kirche, Göttingen 1961, 35.

hören, die bereits 1958 bei der Bildungssynode der EKID in Berlin-Weißensee gefunden wurde: "Religionsunterricht ist freier Dienst der Kirche an einer freien Schule."

Zunächst sollen noch einmal die Gegensätze in der Entwicklung von RP und RU in den zurückliegenden Jahren herausgearbeitet werden, um dann auf neue Entwicklungen einzugehen, die sich in jüngster Zeit anbahnen.

8.3.1 Kirche in der Schule

Vergegenwärtigen wir uns das Jahr 1939, als der Satz "Der RU ist Kirche in der Schule" geschrieben wurde, so entdecken wir auch seine Wahrheit: Es ist die Zeit einer totalitären Ideologie, die seit 1933 auch in die Schulen eingezogen war und hier die Schüler für Führer, Volk und Vaterland zu vereinnahmen suchte. "Kirche in der Schule" - das war Ausdruck eines Freiraums gegenüber totalitärer Ideologie. Biblischer Unterricht - das hieß Erlernen einer Gegensprache zu jener völkischen Sprache, die die anderen Schulfächer beherrschte. Wer die freiheitliche Luft biblischer Sprache im Religionsunterricht einmal geschnuppert hatte, wollte sie nachmittags in den Schülerbibelkreisen weiter einatmen. Für ihn war Kirche und Bibel nichts Verstaubtes, sondern in jeder Hinsicht ein Freiheitsraum. Wenn nun die Mitglieder der Bekennenden Kirche an dieser Erfahrung mit dem RU und den Schülerbibelkreisen auch nach Beendigung des faschistischen Spuks festzuhalten suchten und nach 1945 die Parole ausgaben: "Nie wieder RU, die neue Aufgabe heißt: Evangelische Unterweisung!", so ist das von ihren Erfahrungen her verständlich und einleuchtend. Wenn etwa Helmut Kittel in seinem Buch "Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung", 1947, schrieb, dass Evangelische Unterweisung von der Kirche herkommt und Kirche in der Schule sei, so ist das keinesfalls Ausdruck eines kirchlichen Anspruchs- oder Besitzstandsdenkens, sondern Weiterführung jener Freiheitserfahrung aus dem Kirchenkampf. Gerade als Kirche in der Schule leiste Evangelische Unterweisung den anderen Schulfächern den Dienst "einer ständigen Reinigung von Religiosierungen." Kirche steht in der Schule dafür ein, dass es nicht mehr zu Ideologisierungen in den anderen Schulfächern kommt. Solange die Schüler "unter das Evangelium" gewiesen werden, sind sie frei zu sachlichem Lernen in Deutsch, Geschichte, Biologie usw. Kirche - Bibel - Evangelium, das sollte Ausdruck einer Befreiung von jeder Art einer neuen Ideologisierung der Schule sein und wurde wohl so auch eine Zeitlang in der Nachkriegszeit verstanden und praktiziert.

8.3.2 Schulischer RU

Wie kam es dann aber zu jenem Satz von Gert Otto, dass RU nicht ein von der Kirche an die Schule herangetragenem Anspruch sei, sondern sich aus dem ergebe und danach zu richten habe, was Schule ist? Ich verstehe diesen Satz im Kontext jenes schmerzhaften, aber wohl notwendigen Umbruchs, wie er

sich seit 1960 in allen Bereichen unserer Gesellschaft und auch in allen Bereichen der Kirche vollzog. Ernst Lange distanzierte sich von einer durch die dialektische Theologie bestimmten Homiletik. Auf den Kirchentagen der 60er Jahre wurde Abschied genommen von einem geschlossenen Gottesdienstverständnis der Nachkriegszeit. J. Scharfenberg u. a. nahmen das Gespräch mit der Psychologie auf und distanzierten sich von der Seelsorge E. Thurneysens. Margull, Hollenweger u. a. entwarfen für den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) die Konzeption "Kirche für andere", in der das Kirchen- und Missionsverständnis der Nachkriegszeit verabschiedet wurde.

Zu diesem Umbruch gehört auch die Kritik eines RU, der sich mit Hilfe einer evangelischen Unterweisung als Kirche in der Schule verstand. Entsprechend der allgemeinen Parole "Kirche für die Welt" hieß es nunmehr auch in der RP, dass es darauf ankomme, sich auf die Schule und ihre sachlichen Notwendigkeiten und vor allem auf die Schüler selbst einzulassen. Ich verstehe den tiefen Einschnitt zwischen der Nachkriegszeit der 50er Jahre und den Aufbrüchen der 60er Jahre von einem radikalen Generationswechsel her. Eine neue Generation war herangewachsen, die die singulären Erfahrungen mit der Kirche als einem Freiheitsraum im Dritten Reich nicht mehr gemacht hatte und deshalb auch die Sprache der Kirchenkämpfer nicht mehr verstand. "Kirche in der Schule", das wurde jetzt gehört als kirchlicher Anspruch auf die Schule, gleichsam als Neuauflage einer Kirche als Schulaufsichtsbehörde und Weiterführung jener schlimmen Geschichte, in der Lehrer von Pfarrern gegängelt und gedemütigt wurden. "Kirche - Bibel - Evangelium" - für die Nachkriegsgeneration waren das oft nur noch leere Worthülsen oder dogmatische Begriffe, nicht aber mehr Inbegriffe von Freiheit, wie in der Zeit der Bekennenden Kirche. Vor allem sah die Nachkriegsgeneration, dass bei den Schülern ganz neue Probleme sich angestaut hatten, die mit denen des Dritten Reiches oder der Hungerzeit nach dem Krieg nichts mehr zu tun hatten. Es waren Probleme einer sich umfassend ausbreitenden Demokratisierung der Gesellschaft und einer damit verbundenen Emanzipierung der Kinder gegenüber den Eltern wie überhaupt allen relevanten Autoritäten. "Kirche - Bibel - Evangelium" - das waren jetzt Inbegriffe einer autoritären Zeit, von der es sich zu lösen galt, natürlich auch im RU, der auf keinen Fall mehr Unterweisung sein durfte.

8.3.3 Kirche für die Schule

Mit der Wendung zum problemorientierten Unterricht vollzog sich die sogenannte "empirische Wendung". Die Kirche hatte sich aus der Schule zurückzuziehen und nur noch so weit in Erscheinung zu treten, wie es sich "aus dem, was Schule ist, ergibt". Die Reihenfolge, die jetzt galt, hieß: "Schule, RU, Kirche". Das war auch der Titel von Gert Ottos Buch, das 1961 erschien. Darin brachte er auf den Begriff, was in der Luft lag und nun gefordert werden musste. Die Bildungssynode der EKD von 1958 in Berlin-Weißensee half mit dazu, die Wende von der evangelischen Unterweisung zum RU zu vollziehen: RU sei "freier Dienst der Kirche an der freien Schule". Es gelte nicht mehr "Kirche in der Schule", sondern "Kirche für die Schule".

Wie sich so ein "freier Dienst der Kirche an der freien Schule" nunmehr in den 60er und 70er Jahren vollzog, schildert ein Gymnasiallehrer im Rückblick von 1990 so:

"Es war in der Mittel- und Oberstufe nahezu unmöglich, den Schülern gegen ihren Willen ein Thema aufzuzwingen. In oft langen, aufregenden Verhandlungen wurde über die Unterrichtsgegenstände abgestimmt, gemeinsam wurden die Lernziele festgelegt. Der Lehrer fungierte als Organisator, als begleitender Berater, er hatte die notwendigen Materialien zu beschaffen; die Schüler leiteten die Arbeitsgruppen meist selbst. Und wehe, wenn der Lehrer seinen sogenannten Informationsvorsprung missbrauchte! Das war die schlimmste Sünde. Jesus und die Bibel wurden plötzlich wieder interessant in der Gefolgschaft von Mao Tse-tung, Ho Chi Minh, Che Guevara, Camillo Torres, alles Namen, die ein Schüler heute kaum noch kennt! Die 70er Jahre waren schwierig, anstrengend, aufregend, chaotisch, aber - oft sehne ich mich nach ihnen zurück!"¹⁹⁰

8.3.4 RU als Job

Wie kommt es zu so einer Sehnsucht zurück zu derart schwierigen Jahren des RU, wo mancher Lehrer nicht wusste, ob und wie er heute in seinem Unterricht durchkommen werde? Die Antwort gibt jener Gymnasiallehrer mit einer Bestandsaufnahme der 80er Jahre, die ein völlig neues Phänomen ans Tageslicht brachte: Der unpolitisch gewordene, passive, ins Private abdriftende, nahezu alles schluckende Schüler. Der RU "sieht sich zunehmend mit dem Phänomen konfrontiert, dass Schüler religiöse Fragen als beliebig lösbare Fragen des Individuums ansehen, die von diesem völlig voraussetzungslos und ohne Reflexion entschieden beziehungsweise gar nicht erst bearbeitet werden. Es breitet sich ein Subjektivismus in religiösen Dingen aus, der lebensgeschichtlich keine Funktion hat und der unfähig macht zum Gespräch mit anderen Anschauungen, mit der Tradition oder über Konsequenzen für das Handeln." Auf der Seite der Lehrer hat das zur Folge: "Viele RU-Lehrer wandern in den privaten Bereich ab: Das Bedürfnis nach Fortbildung im Kreis der Kollegen lässt nach, das Einzelkämpfertum breitet sich aus, die Isolierung des Religionslehrers wächst bedrohlich an. Die Beheimatung in der kirchlichen Gemeinde bröckelt ab, der RU verkommt zum bloßen Job."¹⁹¹

Eine Heidelberger Schülerin schildert, wie sich so eine Job-Mentalität auswirken kann:

"Montag morgen, 7.30 Uhr, das ist die erste Unterrichtsstunde. Auf den Gängen wird es langsam ruhig. Der Unterricht beginnt. Nur aus einem Klassenzimmer sind noch Gelächter und Geschrei von etwa dreißig Schülern zu hören. Doch darüber entsteht keine Verwunderung, auf dem Stundenplan steht Religion. Mit fünfzehnminütiger Verspätung erscheint die Lehrerin im Klassenzimmer. In der einen Hand hält sie die Schultasche, in der anderen das unverzichtbare Strickzeug." Es bleibt dann auch weiterhin bei diesem Lärm, denn die Klasse darf sich beim Religionsunterricht in Gruppen zu 5 oder 6

¹⁹⁰ R.Wein, Viele Schüler hungern nach religiöser Erfahrung. Dreißig Jahre Religionslehrer – Wandlungen im Selbstverständnis-Schlaglichter-Erfahrungen, in: Mitteilungen der Evangelischen Landeskirche in Baden, 1990, H.5/6, 9-14.

¹⁹¹ R.Wein, ebd.11.

Schülern aufteilen und mit dem von der Lehrerin gestellten Thema "Menschenrechte" sich selbst beschäftigen. Einige der Schüler nehmen die Gruppenarbeit zum Anlass, ihre Hausaufgaben zu absolvieren. Andere verlegen ihre Schularbeit nach Hause, da im Unterricht unglaubliche Zustände herrschen: Schlägereien, Kartenspiele, Hausaufgaben abschreiben u. v. m. Die Schülerin kommentiert diese Zustände des Religionsunterrichtes so: "Für mich ist das allerdings nicht verwunderlich, da eine ständig strickende Lehrerin mit der Betreuung von über dreißig Schülern gänzlich überfordert war. Das Fazit des Religionsunterrichts in der 11. Klasse: Diverse Freistunden für mich und etwa neun gestrickte Pullover für die Lehrerin. Nach meiner Beobachtung wurde keine einzige Stunde gewissenhaft vorbereitet und gehalten."¹⁹²

Als Kontrast schildert dieselbe Schülerin dann den Unterricht eines Pfarrers, der sich vorschriftsmäßig an den Lehrplan gehalten habe, im Grunde aber nur "seine Pflichtstunden im Schuldienst" abunterrichtete. Er diktierte ein Jahr lang aus dem Lexikon und die Schüler hatten mehr oder weniger mitzuschreiben. Die Schülerin kommentiert diesen Unterricht so: "Im Grunde kann man einem Pfarrer, der eine große Gemeinde zu betreuen hat, kaum einen Vorwurf machen, wenn er seine Pflichtstunden in dieser Weise bewältigt. Die Leidtragenden aber sind die Schüler, für die man doch sicherlich einen kompetenten Gesprächspartner suchte, als man die Regelung der Pflichtstunden für Pfarrer im Schuldienst einführte."

Wie ist mit derart neuen Erscheinungsweisen von Schülern und Lehrern im Religionsunterricht umzugehen? Jene strickende Lehrerin oder jener stur diktierende Pfarrer haben resigniert und ziehen den RU nur noch wie einen Job durch, weil sie vor der neuen Schülermentalität kapituliert haben, und weil sie vom RU nichts mehr erwarten. Wenn immer mehr Pfarrer sagen, dass der Religionsunterricht einfach nicht mehr lohne, und dass es sinnvoller wäre, die darauf verschwendete Zeit besser für anderes zu nutzen, so hat das im Kern den gleichen Grund: sie haben in ihrem Schulunterricht eine resignative Stimmung erlebt, die über dem RU sowohl auf Schüler- wie auf Lehrerseite liegt. Die seit der empirischen Wende erlernten Methoden des schülerorientierten Unterrichtes vermögen da offenbar nicht viel zu ändern. Sie sind noch orientiert an Schülern, die wirkliche Probleme hatten und vor politischem Engagement nur so strotzten. Aber das hat sich offenbar geändert. Eine "Null-Bock-Stimmung" hat sich ausgebreitet.

8.3.5 Schüler-Sehnsucht nach Leben

Eigentümlicher Weise sind es dieselben Schüler, die geradezu gierig sind nach religiösen Erfahrungen und deshalb spirituellen Angeboten in ihrer Freizeit nachjagen. Es sind dieselben Schüler, die den Film "Der Club der toten Dichter" zu ihrem Kultfilm erkoren haben und mit glänzenden Augen im Kino einen Lehrer anschauen, der am Konsumismus verstummte Schüler zu einem poetischen Umgang mit Sprache bringen kann. Gibt es vielleicht doch Chancen, auf solche Sehnsucht auch im RU einzugehen und damit umzugehen? Ich sehe

¹⁹² S.Brates, Mit Bibel und Strickzeug. Religionstunde durch die Schülerbrille, EK 23, 1990, 106f.

dafür Beispiele:

1. Dorothee Sölle berichtet:

"Ich war vor einigen Jahren in einer Schule hier in Hamburg zu einem Vortrag, und da fragte mich ein 16jähriger Schüler so etwas frech: 'Warum sind Sie denn überhaupt hierher gekommen, was wollen Sie hier?' und ich war vollkommen platt. Ich hatte mir einen Vortrag zurechtgelegt, und es hatte noch gar nicht angefangen, da kam der schon. Ich überlegte einen Augenblick und wollte sagen, eure Lehrerin hat mich eingeladen. Ich wollte also die Frage zurückdrängen. Dann dachte ich, das ist falsch, und da sagte ich dann ganz offen: Ich wollte euch eigentlich zum Christentum bekehren. Dann haben die Lehrer mir hinterher erzählt, dass dieser Satz den größten Eindruck gemacht habe. Alles andere, was ich dann noch sagte, war völlig unwichtig. Wie es jemand wagen kann, das Christentum nicht als eine Ware unter anderen zum Probieren anzubieten, sondern ernsthaft zu sagen, ich möchte gerne, dass Menschen Christen werden in diesem Land. Ich glaube, das hängt mit diesem "persönlichen Eintreten für etwas" zusammen. Die gesamte Kirche in Westdeutschland und auch ihr Religionsunterricht leiden unter Unverbindlichkeit. Wenn ich 20 Sachen vorstelle und sage, man kann es so oder so machen, dann weiß kein Mensch, warum er eine dieser 20 Sachen wählen soll. Es muss eine größere Verbindlichkeit hereinkommen. Die Schwierigkeit ist, diese Verbindlichkeit nicht autoritär zu formulieren, sondern aus einer Glaubwürdigkeit von Christen heraus. Ich denke, der Zugang zum Christentum führt über die Christen. Ein Religionsunterricht muss, und zwar ausführlich und genau, über Martin Luther King oder Oscar Romero, Itar Ford oder Stev Bekow u. v. a., also über die Märtyrer und Märtyrerinnen unseres Jahrhunderts berichten und im einzelnen erzählen. Das ist viel wichtiger als Dogmatik. Wir müssen die großen Christen, ich glaube auch Franziskus oder Martin Luther, wirklich kennen lernen."¹⁹³

Ich halte Sölles Erfahrung für eine Überforderung, wenn sie dazu führen sollte, jeden Religionslehrer nunmehr unter Glaubensdruck zu stellen und ihn aufzufordern, sein Christsein möglichst vorbildlich vor die Schüler zu tragen. Ich glaube aber nicht, dass es Dorothee Sölle so meint. Dazu hat sie viel zu viel Verständnis für Zweifler und Dissidenten. Wofür sie jedoch mit Recht kein Verständnis hat, ist der Rückzug in die Unverbindlichkeit, in den RU als Warenhausangebot, in den Stricknadel-Unterricht, der die Schüler um das bringt, wonach sie eigentlich hungern: nach der Begegnung mit einer Person, und habe sie noch so viele Zweifel und Fragen. Aber gerade diese Zweifel und Fragen könnten ja höchst produktiv zu Auseinandersetzungen, und darin zu Begegnungen führen. Wenn dann noch fremde Vorbilder des Glaubens hinzukommen, so wird ja deutlich, dass es noch ganz anderes Christentum gibt als das des Lehrers oder der Lehrerin. Dann wird die Basis größer, an welcher Schüler spüren können, wie verschieden Christentum gelebt werden kann. Was nicht mehr weiterhilft, ist der Rückzug in die unverbindliche Information, in das Abhaken von Problemen, in das Abklappern eines Themenkatalogs. Gefragt ist

¹⁹³ Interview mit D.Sölle: "Der Religionsunterricht leidet unter Unverbindlichkeit, ru 3/1989, 87-93, ebd.90.

mehr denn je die Person, die für eine Information einsteht und die in einem Problem selbst auf dem Spiel steht.

2. Der niedersächsische Gymnasiallehrer Wilfried Bergau kommt aus seinen Beobachtungen der neuen Schülergeneration zu folgenden Konsequenzen:

"Ich lerne immer mehr, vermeintlich Fremdes auch als solches stehen lassen zu können. Und mir den Unterrichtsgegenstand nicht sofort entwerten zu lassen durch die allzu kurzschlüssige Frage nach seiner Verwendbarkeit. Wenn ich z. B. das Buch Hiob oder den Buddhismus im Unterricht bespreche, bemerke ich sehr deutlich, wie schwer die Schüler einen Zugang zu diesen 'Welten' erhalten, wie schnell sie achselzuckend oder mit einem spöttischen Lächeln sich abwenden können. Und doch stellt sich hin und wieder eine Art von Intensität ein, wenn der Unterricht einmal nicht ständig 'die Betroffenheit' der Schüler zum leitenden Interesse macht, sondern zeitweise eintaucht in fremde Welten, die dann eine ganz eigenartige Faszination ausstrahlen können. Etwas Fremdes stehen lassen können, d. h. für mich auch, etwas Unerwartetes tun können, gegen den Trend zu unterrichten. Eben auch mal schweigen können, wo alles zerredet wird. Einen Stoff auch einmal in seiner ganzen Sprödigkeit 'ruhen' zu lassen, statt ihn im üblichen Motivationszirkus aufzuheizen. Etwas langsam und bedächtig tun können, wo sonst Eile geboten zu sein scheint. Feste bewusst suchen und feiern können. Die Zukunft auch einmal still stellen und die Gegenwart ästhetisieren, wo alle von der drohenden Apokalypse reden. Auch mal leistungsfreie Räume schaffen, wo sonst die nächste Arbeit droht."¹⁹⁴

Auch hier wird in gewisser Hinsicht Abschied genommen von liebgewordenen Methoden der vergangenen Jahrzehnte, Abschied vom "Motivationszirkus", Abschied von der permanenten Frage nach Verwendbarkeit, nach dem Transfer usw. Das alles kann deshalb so "de werden, weil es dem Schüler das Beißen und Kauen erspart und ihm auch den fremdesten Stoff so nahe bringt, dass ihm alles wie Breichen in den Mund gelöffelt wird. So ein "Motivationszirkus" kann in der Tat lethargisch machen, so paradox das klingt, weil alles auf den Schüler so sehr zu bewegt wird, dass er sich selbst am Ende gar nicht mehr bewegen muss bzw. dass alles so direkt auf die Bewegung der Schüler, auf Handhabbarkeit, auf Handlungsfähigkeit ausgerichtet ist, dass die Schüler zu eigenen Entdeckungen gar nicht mehr kommen, weil sie immer schon wissen, wie einst das kleine Fritzchen beim lieben Jesulein: "Jetzt bin ich dran, aber ich will eigentlich noch gar nicht, und ich kann auch noch gar nicht." Daraus kann dann entweder Lethargie und Passivität entstehen, oder eine endlose Laberei, mit der die Passivität nur verdeckt wird.

3. Fulbert Steffensky hat in seinem Buch "Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag" beobachtet, wie schnell in theologischen Seminaren die biblischen Texte auf Handhabbarkeit und Verwertbarkeit, auf ihre appellativen Teile ausgebeutet werden, ohne dass die Texte von sich selbst her zur Sprache kommen.

¹⁹⁴ W.Bergau, Die neuen Schüler. Beobachtungen und Reflexionen, EvErz 39, 1987, 636-654, ebd.653f.

"In theologischen Seminaren fällt mir bei der Behandlung von Bibelstellen immer auf, wie schnell und wie unmittelbar Studenten aus der christlichen Tradition die appellativen Teile auf sich beziehen. Wenn wir die Geschichte vom verlorenen Sohn behandeln, werden sie aus dem Verhalten des Vaters, aus der Weigerung des Älteren Sohnes, zum Fest zu kommen, Konsequenzen ziehen für ihr eigenes Verhalten. Sie werden moralische Sätze aus der Großmut des Vaters formulieren. Sie tun, als seien der Reichtum und die Schönheit der Geschichte, als seien ihre Bilder nur lästige und unerhebliche Umwege für das 'Eigentliche', nämlich für das, was man aus der Geschichte 'lernen' kann. Die Geschichte vom verlorenen Sohn ist in besonderer Weise eine Geschichte des Überflusses und der Verschwendung. Sie erzählt nicht nur, dass der Verlorene wieder als Sohn aufgenommen wird. In Bildern, die in Worten nicht aufzuschlüsseln sind, wird der lächerliche Eifer, die Amoral des alten Vaters gezeichnet. Die besten Kleider werden gebracht, Schmuck wird dem Verlorenen umgehängt, Küsse werden gegeben, Musik wird gemacht, und Feste werden gefeiert. Es ist eher eine Geschichte der Überlistung der Moralität als eine Geschichte, die Moral lehrt.

Wie kommt es, dass Menschen die Moral der Geschichte ergreifen wollen, ehe sie die Bilder der Schönheit, des Reichtums und der Verschwendung ausgekostet haben. Wie kommt es, dass die Schönheit der dramatischen Erzählung eher als unnötige Abschweifung angesehen wird? Offensichtlich stecken in uns gefährliche Tendenzen der Selbstbestrafung und der Selbstkasteiung, dass wir die eigentliche Nahrung der Geschichte und ihre kecke Schönheit übersehen und dass wir uns unmittelbar dem zuwenden, was 'handlungsrelevant' ist."¹⁹⁵

Offensichtlich bahnt sich schon im Theologiestudium und in der religionspädagogischen Ausbildung etwas an, was sich dann im RU oder auf Kanzeln fortsetzt und inzwischen zur Passivität nicht bloß bei Schülern, sondern bei ganzen Gemeinden führt: eine Verkürzung der biblischen Texte auf Handlungsrelevanz und Aktivismus, mit dem Ergebnis, dass Menschen immer nur aufgepeitscht werden und am Ende erschöpft sind.

Dass es auch ganz anders gehen kann, erinnert Steffensky¹⁹⁶ am Beispiel seines Deutschlehrers, der einfach seiner Begeisterung an Gedichten freien Lauf lässt, ohne groß zu schauen, wie viel Appelle sie enthalten und wie viel Transfer zu leisten ist:

"Ich hatte einen Lehrer, der Hölderlin liebte. Er lehrte uns natürlich, dessen Gedichte zu analysieren und diskursiv zu verstehen. Aber manchmal hatte er das, was wir 'seine Tage' nannten. Er sprach uns eines seiner Lieblingsgedichte vor. Er schrieb es Zeile für Zeile an die Tafel. Wir lernten es Zeile für Zeile auswendig. Er verlockte uns dazu, die Lippen zu bewegen, wenn wir es abschrieben. Er sumnte uns die

¹⁹⁵ F.Steffensky, *Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag*, Stuttgart 1984, 99.

¹⁹⁶ Ebd.97f.

Skandierungen auf einem Vokal vor. Wir verließen das Unterrichtsgebäude, gingen an einen Fluss und sprachen das Gedicht im Chor. Mit solchen Stunden, und sie waren zum Schrecken der Schulleitung nicht selten, verband dieser Lehrer überhaupt keine Absicht. Sie waren nichts anderes als das öffentliche Eingeständnis seiner Liebe zu Hölderlin. Zu evaluieren und Erfolg zu kontrollieren gab es nach solchen Stunden nicht viel. Und doch war er bei seinen verrückten und absichtslosen Stunden Lehrer, wie man es nur sein kann: Er hat uns gelehrt, dass ein Mensch eine Sache oder eine Idee lieben kann; dass er nicht allem gegenüber in ironischer Distanz und zynischer Gleichgültigkeit zu bleiben braucht. Dies alles hat er nicht in pädagogischer Absicht getan. Er war vielmehr wie einer, der eine Frau liebt und alle Vorübergehenden anbettelt, doch zu verstehen und einzusehen, dass diese Frau die schönste der Welt sei. Seine Versuche waren hilflos, und ich weiß nicht, ob wir von ihm gerade Hölderlin lieben lernten - der eine oder der andere von uns sicher -, aber wir lernten, dass man überhaupt etwas lieben kann. Eine absichtslose und spielende Annäherung an die Schönheit einer Sache versuchte dieser Lehrer. Sein Unterricht war unprogrammatisch. Im direkten Sinn war er weder Lehrer noch Appell noch Beeinflussung."

Es ist ein Lehrer von der Art, wie er im "Club der toten Dichter" zu sehen ist. Es muss kein Einzelfall bleiben, so ein Lehrer, weil ja im Lichte solcher Beispiele jeder nur auf das achten muss, wofür er sich selber begeistert und andere begeistern will, ohne sie dabei zu überfahren. Es ist die Person und das Persönliche, was als Dimension des Unterrichtes wieder entdeckt sein will, damit es zu so etwas wie Erfahrung, natürlich auch religiöser Erfahrung im RU kommt.

8.3.6 Zugang zur Kirche?

Ob diese Überlegungen auch auf das Verhältnis von Schülern zur Kirche übertragbar sind? Was hieße es, Schülern einen persönlichen Zugang zur Kirche zu vermitteln? "So wie sie (sc. Kirche) heute erlebt wird, besteht kaum Hoffnung, dass junge Menschen sich in ihr integrieren. Aber das darf nicht so bleiben. Mit dem Verlust der Kirche - daran führt kein Weg vorbei - verlieren wir den Wurzelgrund unseres Glaubens und schweben verloren im luftleeren Raum. Es hat wenig Sinn, über die Kirche zu schimpfen, wir müssen sie verändern. Und das werden wir in dem Maße tun, wie es uns gelingt, Übungsfelder religiöser Erfahrungen im Raum der Kirche mit unseren Schülern zu erfinden. Das bedeutet Zusammenarbeit und unter Umständen harte Auseinandersetzung mit den Gemeindepfarrern und den herkömmlichen Gemeinden und Gemeindestrukturen. Wir dürfen sie nicht scheuen."¹⁹⁷

Der Schlüsselsatz: "Mit dem Verlust der Kirche - daran führt kein Weg vorbei - verlieren wir den Wurzelgrund unseres Glaubens und schweben verloren im luftleeren Raum." Die Frage ist freilich, wie so ein Satz zu einer Schüler-Erfahrung werden kann. Die Schülerarbeit, die Jugendarbeit, der CVJM oder andere Verbände bieten zuweilen Erfahrungsräume an, die sowohl von der

¹⁹⁷ R.Wein, aaO 13f.

Kirche wie von der Schule genutzt werden. Dass es freilich auch in diesen Verbänden oder Kreisen leider nur selten zu einer wirklichen Erfahrung mit Kirche kommt, scheint mir den tiefsten Grund darin zu haben, dass von Kirche bestenfalls als einem zu diskutierenden Problem oder einem zu veränderenden Objekt die Rede ist, also stets nur in einem defizitären Modus. Ist Kirche nur ein Problem oder ein Objekt, das beredet, reflektiert oder verändert werden soll, so kann es kaum zu einer religiösen Erfahrung mit Kirche kommen, weder bei Schülern noch bei Erwachsenen. Erfahrung heißt ja, dass ich selber in Fahrt komme und selber mit auf dem Spiel stehe, weil ich selbst ein zutiefst Betroffener bin. Ein nur problemorientierter Zugang zur Kirche kann nicht ausreichen und kann es nicht zur Erfahrung mit Kirche kommen lassen.

Sollen weder Kinder oder Jugendliche, weder Religionsunterricht in der Schule oder Jugendarbeit verkirchlicht und d.h. kirchlich domestiziert werden, soll es stattdessen bei Kindern und Jugendlichen um der Bestimmtheit, Klarheit und Geschichtlichkeit ihrer religiösen Erfahrung willen zu einer ursprünglichen Erfahrung mit Kirche kommen, so wäre Kirche in ihrer ursprünglichen Gestalt als *Creatura verbi*, als Geschöpf des Wortes katechetisch in den Blick zu nehmen. Es ist ja das Wort, von dem es in Joh 1,1 heißt: „Im Anfang war das Ja und das Ja war bei Gott und Gott war das Ja“ (Übersetzung von Ernst Fuchs). Ist nicht die Taufe der Ort, an dem dieses Ja schon bei Jesus selbst am klarsten zu Gehör kommt: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen!“ Diese aus dem Himmel tönende Stimme will nicht vereinzelt bleiben. Wie sie über Jesu Taufe zu Gehör gekommen ist, will sie im Namen Jesu alle Menschen erreichen und zu ihrem Heil bestimmen. In diesem Sinn ist der Taufbefehl Jesu ausgerichtet: „...machtet zu Jüngern alle Völker“ (Mt 28,19). In seinem zweiten Teil ist dieser Taufbefehl ein Befehl zum Lehren: „...und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.“ Dabei heißt lehren nichts anderes, als in den Hörbereich dieser Stimme zu gelangen, die mich um Jesu willen bejaht und sie im Laufe des Lebens immer genauer von anderen Stimmen unterscheiden zu können, die nur ein „ja, aber“ oder ein „jein“ oder ein „vielleicht“ oder ein „sollte Gott wirklich gesagt haben?“ zu Gehör bringen und dadurch das unbedingte, bedingungslose Ja der Taufe in Frage stellen.

Deshalb kommt viel darauf an, ob und wie Eltern, Paten und andere Miterzieher bei Kindern durch singen, beten, erzählen u.a. dieses Ja zu Gehör bringen, um so etwas wie Urvertrauen bei Kindern zu bilden. Bei Jugendlichen wird es, je nach ihrem Lebenskontext, ganz verschieden aussehen, ob und wie sie in das Gehör dieses unbedingten Ja gelangen und es von anderen Stimmen zu unterscheiden lernen. Entscheidend dürften dabei Personen sein, an deren authentischer Stimme Jugendliche ihre eigene Stimme bilden können, weil sie jenes unbedingte Ja vernehmen, in dem sie sich bejaht wissen. Die Beispiele von Dorothee Sölle oder Fulbert Steffensky machen deutlich, wie sehr Jugendliche auf authentische Stimmen warten, an denen sie ihre eigene Stimme bilden können. Erwachsenwerden im Glauben heißt für diese Stimme des unbedingten Ja ein immer schärferes Gehör auszubilden.

8.3.7 Katechetische Theologie

Hilfestellungen bei dieser Ausbildung wollen Luthers oder der Heidelberger

Katechismus sein, die je auf ihre Weise sprachliche Hörräume darstellen, um der in der Taufe zu Gehör gekommenen Stimme des unbedingten Ja je neu innerwerden zu können. Wer der Kinderlehre des Katechismus entwachsen zu sein meint, den hielt Luther für einen Narren, weil es ein Leben lang darauf ankommt, gegenüber dem Stimmengewirr der verschiedensten Geister dem Geist der einen Stimme des unbedingten Ja jeweils neu inne zu werden, bis hin zur letzten Lebensstunde, in der gegen das höhnische Nein des Todes das unbedingte Ja der Taufe zu Gehör kommen will.

Wird die Bildungsaufgabe vom Katechumenat der Kirche her am Taufbefehl Jesu als lebenslange Aufgabe festgemacht, so heißt das praktisch, sich in das Gehör der Stimme einzuüben, die mich um Jesu Willen bejaht. Dann werden Begriffe wie „Gemeindepädagogik“ oder „Religionspädagogik“ kaum mehr ausreichen, weil sie schon sprachlich nur am Dialog mit der Pädagogik orientiert sind, statt am viel umfassenderen Dialog mit allen wissenschaftlichen und literarischen Erfahrungen zum Umgang mit Kindern orientiert zu sein. Stattdessen kommt es auf eine katechetische Theologie an, die sehr genau von den jeweiligen Kontexten des Kindergartens, des Konfirmandenunterrichtes, der Schule oder der Jugendgruppe usw. her erkennt, wie es jeweils aussehen könnte, sich miteinander in das Gehör jenes Ja der Taufe einzuüben. Spannend wird nun auch der Dialog mit anderen Wissenschaften, die sich auf ihre Weise in ein Hören der Existenz einüben und dabei zu so erstaunlichen Entdeckungen kommen wie z.B. Heinrich Pestalozzi, der in seinen beiden Abhandlungen über den Sinn des Gehörs das Hören-können als das „allgemeine Fundament unserer Veredelung“¹⁹⁸ in der Erziehung gesehen hat.

¹⁹⁸ Vgl. R. Schuster, *Didaktik des evangelischen Unterrichts. Vorbeinung zu einem Lernen mit Anfängern im Glauben*, Stuttgart 1977, 25ff. (Die hörende Existenz)

9. Diakoniewissenschaft

9.1 Stationen der Geschichte

9.1.1 Biblische Wurzeln

Diakoniewissenschaft ist der jüngste Zweig der praktischen Theologie und hat mit dem Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ die ältesten Wurzeln in der jüdisch-christlichen Tradition: Sowohl im AT (Lev 19,18) wie im NT (Mt 22,37f) ist das Gebot der Nächstenliebe in der Liebe zu Gott verankert, „der Recht schafft denen, die Gewalt leiden, der die Hungrigen speist, die Gefangenen frei macht, die Blinden sehend, die Fremdlinge behütet und die Waisen und Witwen erhält“ (Ps 146). Für dieses in der Thora und in den Psalmen verbürgte Recht der Armen treten auch die Propheten Israels ein. Das hat bis heute zu großen sozialen Leistungen im Judentum geführt und zur Anerkennung eines jüdischen Wohlfahrtsverbandes durch die BRD.

Die Selbstverständlichkeit christlicher Nächstenliebe fand in dem Barmherzigen Samariter ihre gleichnishafte Gestalt (Lk 10) und in dem Gleichnis vom Großen Weltgericht (Mt 25) ihre eschatologische Gestalt: „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“ Aus diesem Gleichnis leiten sich alsbald die „sieben Werke der Barmherzigkeit“: Durstige tränken, Hungrige speisen, Gefangene besuchen, Kranke heilen, Fremde beherbergen, Nackte kleiden und (später noch hinzugefügt) Tote begraben ab. Der Begriff „diakonein“ hieß ursprünglich „bei Tisch aufwarten“. Deshalb ist von „diakonia“ in Lk 10,40 die Rede, wenn Martha sich über viel Tischdienst in der Küche zu schaffen macht und nicht, wie Maria, dem Herrn zu Füßen sitzt. Die Urgemeinde hatte eine tägliche „diakonia“ zu versorgen, indem sie für die Witwen der Gemeinde einen täglichen Tischdienst anbot (Apg 6,1). Auch Jesu Gebot zu dienen ist Antwort auf die Frage der Jünger nach der Sitzordnung am Tische im Reich Gottes (Mk 10,37). Jesu Fußwaschung als Inbegriff einer diakonischen Handlung (Joh 13) gehört wiederum in den Zusammenhang der letzten Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern, wo sich Jesus als der Diener schlechthin erweist. Tischgemeinschaft ist für Jesus wie für die Urgemeinde konstitutiv: mit wem ich das Brot teile, den akzeptiere ich als meinen Nächsten. Tischgemeinschaft und Gütergemeinschaft gingen nach Apg 2,46f nahtlos ineinander über: Hin und her in den Häusern brachen sie das Brot, hielten Mahlzeit mit Freude und teilten Güter und Habe.

Der diakonische Geist des Urchristentums wird ebenso deutlich, wenn Paulus in 2 Kor 8 und 9 die Gemeinde in Korinth zum Teilen mit der verarmten Muttergemeinde von Jerusalem auffordert: „Gott aber kann machen, dass alle Gnade zu euch reichlich fließt, dass ihr in jeder Weise allezeit alles Nötige ausreichend habt und so überfließt zu jedem guten Werk.“ Gut ist das Werk der Nächstenliebe, wenn es aus dem Überfluss der Gnade kommt und nicht eingeklagt oder angemahnt werden muss, weil es früher, selbstvergessener und spontaner getan wird. So ein Überfließen (perisseuein) konzentriert sich für Paulus in der „eucharistia“, deren Ursprung in dem fröhlichen Wechsel liegt,

der schon in Christus selbst in Gang gekommen ist.: „Obwohl er reich ist, wurde er arm um euretwillen, damit ihr durch seine Armut reich würdet.“ Dieser fröhliche Wechsel, der im Abendmahl gefeiert wird, ist der eigentliche und ursprüngliche Motor der Diakonie.

9.1.2 Alte Kirche

Wie selbstverständlich Diakonie in der Alten Kirche aus dem Abendmahl fließt, macht Justin um 150 n.Chr. an einem Bericht vom Gottesdienst deutlich:

„Wenn wir mit dem Gebet zu Ende sind, werden Brot, Wein und Wasser herbeigeholt, der Priester spricht Gebete und Danksagungen mit aller Kraft, und das Volk stimmt ein, indem es das Amen sagt. Darauf findet die Austeilung statt, jeder erhält seinen Teil von dem Geweihten: den Abwesenden aber wird ihr Teil durch die Diakone gebracht. Wer aber die Mittel und guten Willen hat, gibt nach seinem Ermessen, was er will, und das, was da zusammenkommt, wird bei dem Vorsteher der Gemeinde hinterlegt. Dieser kommt damit Witwen und Waisen zu Hilfe, solchen die wegen Krankheit oder sonst einem Grunde bedürftig sind, den Gefangenen und Fremdlingen, die in der Gemeinde anwesend sind, kurz, er ist allen, die in der Stadt sind, ein Fürsorger“¹⁹⁹.

Aus derselben Zeit berichtet ein athenischer Philosoph an den römischen Kaiser Antoninus Pius über das, was er bei den Christen beobachtet hat:

„Die Witwen missachten sie nicht, die Waisen befreien sie von dem, der sie misshandelt, wer hat, gibt neidlos dem, der nicht hat, wenn sie einen Fremdling erblicken, führen sie ihn unter ein Dach und freuen sich über ihn wie über einen leiblichen Bruder. Denn sie nennen sich nicht Brüder dem Leibe nach, sondern Brüder im Geiste und in Gott. Wenn aber einer von ihren Armen aus der Welt scheidet und ihn irgendeiner von ihnen sieht, so sorgt er nach Vermögen für sein Begräbnis. Und hören sie, dass einer von ihnen wegen des Namens ihres Christus gefangen oder bedrängt wird, dann sorgen alle für seinen Bedarf und befreien ihn, wo möglich“²⁰⁰.

In dem dreifachen Amt von Bischof, Priester und Diakon, das sich immer deutlicher in der Alten Kirche herausbildete, war die Diakonie fest verankert. Der Diakon hatte dafür zu sorgen, dass die sieben Werke der Barmherzigkeit aus dem Geist der Eucharistie heraus in der christlichen Gemeinde lebendig blieben und getan wurden.

Nach der konstantinischen Wende und dem Einrücken des Volkes in die Kirchen begann der Klerus mehr und mehr das gottesdienstliche Handeln mit höfischem Prunk zu umgeben. Das trug dazu bei, den Kultus und die soziale Dimension einander zu entfremden und die Kräfte des Diakons viel stärker in die Liturgie einzubinden. Diakonie wurde nun viel stärker durch die Kirche institutionalisiert, um z.B. Armenspeisung großflächig zu organisieren und Anstalten für die Diakonie, wie z.B. ein Armenbad, einzurichten. Beim

¹⁹⁹ H.Krimm (Hg.), Quellen zur Geschichte der Diakonie, Bd.1, Stuttgart 1960, 45f.

²⁰⁰ Krimm, aaO 45.

Zusammenbruch des römischen Reiches im 5. und 6. Jh. übernahmen die Kirchen die soziale Versorgung des Volkes mit ihrer organisierten Diakonie. Gregor I. (um 600) bestimmte, dass nur Mönche und Nonnen die Leitung der anstaltlichen Diakonie übernehmen dürfen.

9.1.3 Mittelalter

Karl d.Gr. rief wieder neu zu allgemeiner diakonischer Praxis auf, weil die Bettelei im Mittelalter mehr und mehr zu einer Landplage wird. Es bilden sich geistliche Bruderschaften, die sich zu sozialer Hilfe verbinden wie Bestattung, Krankenpflege und Altersrente, dann aber auch den Wohnsitzlosen und Armen und Kranken überhaupt in Spitälern dienen. Die Beginnen, eine Gemeinschaft nichtklösterlich-geistlich miteinander verbundener unverheirateter Frauen, nimmt sich der häuslichen Krankenpflege an. Leprose-Bruderschaften entstehen ebenso wie ritterliche Spitalorden (Johanniter, Templer, Deutschordensherren). Die Pflege der Hilflosen wird mit dem Kampf gegen die Ungläubigen verbunden. Elisabeth von Thüringen z.B. nimmt sich im 12. Jh. beispielhaft der Armen an wie Franziskus von Assisi ebenso. Weil aber das Bettelunwesen immer mehr steigt, erlassen die Reichsstädte polizeiliche Bettelordnungen und ernennen Bettelvögte und schränken die Erlaubnis zu betteln auf bestimmte Personengruppen ein. Ortsfremde Bettler z.B. werden nur kurzfristig geduldet, vor Wintereinbruch aber ganz aus der Stadt vertrieben. Jede Stadt sorgt nur für ihren Bereich.

9.1.4. Die Reformation knüpfte an den Ursprung der Diakonie im Abendmahl an, wenn Luther besonders in seinen frühen Abendmahlsschriften daran erinnert, dass mit den Seelen „auch der Leib versorgt werde“ und die Gemeinschaft im Abendmahl immer auch die Armen mit einschließe. In der Leisniger Kastenordnung von 1523 ging Luther das Armenproblem strukturell an, indem er Kastenvorsteher vorsah, die dafür sorgen, dass ein entsprechender Teil des Gemeindevermögens den Armen zukommt. Daran knüpfte Bugenhagen in seinen norddeutschen Kirchenordnungen an, wenn er z.B. in Hamburg das Institut der auf Zeit gewählten ehrenamtlichen „diakene“ vorsah, die zusammen mit den Ratsvertretern die Armen- und den Schatzkasten verwalten sollen, mit welchem sowohl die Sozialhilfe als auch die Kirchenverwaltung verbunden ist. Ähnliches gilt für die Nürnberger oder Straßburger Armenordnung, wo ein „Almosenschaffner“ im Dienst des Magistrats eingesetzt wurde, der zusammen mit vier Oberhelfern, neun Armenpflegern und vier Knechten das Sozialwesen einer Stadt ordnet. Im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre machte also die lutherische Reformation das staatliche Reich zur Linken in seiner Christenpflicht dafür verantwortlich, das Sozialwesen strukturell zu ordnen, um dadurch die Armen von einer mittelalterlichen Almosenfrömmigkeit zu befreien und ihnen ein Recht auf Hilfe zu geben. Diese strukturelle Neuordnung der Diakonie klappte so lange, wie bürgerliches Gemeinwesen als Reich zur Linken und kirchliche Gemeinde als Reich zur Rechten in einem inneren Wechselverhältnis standen, das von Unterscheidung ebenso wie von Beziehung geprägt ist.

Die calvinistische Reformation band die Diakonie sehr viel enger an die

christliche Gemeinde und setzte neben dem Hirten, dem Lehrer und dem Ältesten den Diakon ein, der das Armengut verwaltet und der Krankenanstalt vorsteht. Zugleich soll der Diakon bei der Kelchausteilung des Abendmahls beteiligt sein. In der Gestalt des Diakons wird also die christliche Gemeinde im calvinistischen Reformationsbereich sehr viel stärker an ihre diakonische Aufgabe erinnert, während im lutherischen Bereich die Sozialhilfe eine Sache der bürgerlichen Gemeinde ist, die sich an diese Aufgabe stets durch die christliche Gemeinde erinnern lässt.

9.1.5 Pietismus

Der Pietismus betont die Armenpflege wieder als eine Sache der christlichen Gemeinde. Francke richtet im 18. Jh. in Halle ein Waisenhaus, eine Armenschule, Buchhandlung, Apotheke, Verlag, Druckerei, Handwerksstätten usw. ein, um den vom Staat vernachlässigten Armen und den Kindern zu Hilfe zu kommen. Halle war der Ausgangspunkt für ein sich über ganz Europa ausbreitendes soziales Unternehmen, das freilich im Dienst von Bekehrung und Mission und der christlichen Weltgestaltung durch erweckte Gläubige stand. Ähnlich war es beim Grafen Zinzendorf in Herrnhut, dass die diakonische Erneuerung Teil einer allgemeinen Erweckung der Gläubigen war. So werden es im 19. Jh. immer mehr erweckte Persönlichkeiten, die sich der Not der Armen annehmen, wie z.B. Amalie Sieverking aus Hamburg, die mit verwahrlosten Kindern eine Erziehungsarbeit beginnt und dann eine evangelische barmherzige Schwesternschaft für Armen- und Krankenpflege gründet. Ähnlich begründet Fliedner im Rheinland eine Diakonissenschwesternschaft zur Pflege der Kranken, Löhe in Neuendettelsau, Bodelschwingh in Bethel für die „Brüder von der Landstraße“ usw. Diakonie wird zur Anstaltdiakonie aufgrund jeweils neuer Gründungen erweckter Persönlichkeiten.

9.1.6

19. Jahrhundert

Die für die landesweite Verbreitung von Diakonie berühmteste Persönlichkeit wird Johann Hinrich Wichern aus Hamburg, von dessen zündender Stegreifrede auf dem Wittenberger Kirchentag von 1848 („Die Liebe gehört mir wie der Glaube“) eine zündende Wirkung ausgeht, die zur Gründung des „Centralausschusses für die Innere Mission“ führt. Wichert fügt 1849 eine Denkschrift an die Deutsche Nation an: Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, die aus der Erweckung zum Glauben eine Sozialreform anstrebt, mit der der materielle Pauperismus im Staat beseitigt werden soll. Wicherns soziales Interesse war zugleich ein missionarisches Interesse und sollte das entkirchlichte Volk vor sozialistischer Infiltration bewahren. Im „Centralausschuss für Innere Mission“ sollte es zu einem Zusammenschluss der kaum noch überblickbaren pietistischen Einzelinitiativen, Anstalten und Vereine kommen, die im Sinne einer „inneren Mission“ schon tätig waren. Mit einer großen Organisationsgabe baute Wichern Landesvereine und Fachverbände auf und entwickelte eine überaus wirksame Öffentlichkeitsarbeit. Das Vorbild der Inneren Mission sollte auf staatliche Sozialgesetzgebung einwirken und

möglichst alle sozialistisch-kommunistischen Konzepte ausschalten. Manche sozialen Impulse der Inneren Mission flossen in die Bismarcksche Sozialgesetzgebung 1883-1889 ein. Seitdem gehört die Mitarbeit freier Wohlfahrtsverbände in Deutschland zum System des „Wohlfahrtsstaates“. Nach dem Ersten Weltkrieg kam es zu einem Zusammenschluss aller kirchlich angelehnten und nichtkirchlichen freien Wohlfahrtsverbände zu einer „Liga“, in der auch die katholische Kirche durch den deutschen Caritasverband vertreten war. Von katholischer Seite her setzte sich im deutschen Wohlfahrtswesen nach dem Zweiten Weltkrieg das „Subsidiaritätsprinzip“ durch: Der kleineren oder näheren Gemeinschaft wird das Recht und die Pflicht zur Hilfe eingeräumt und der Staat hat die jeweils kleinere Gemeinschaft bei dieser Hilfe zu stützen.

Neben der Arbeit der „Inneren Mission“ entstand nach dem Zweiten Weltkrieg in der evangelischen Kirche das „Hilfswerk“ vor allem für die Bewältigung der riesigen Flüchtlingsflut nach 1945. 1957 wurde ein Zusammenschluss der auf Vereinsbasis arbeitenden Inneren Mission und des kirchlichen Hilfswerks beschlossen. Das führte endgültig 1976 zu dem „Diakonischen Werk“, das als eigener Verein der Kirche als Anstalt öffentlichen Rechts gegenübersteht. Diese Konstruktion soll gewährleisten, dass die evangelische Kirche mit einem eigenen Wohlfahrtsverband neben Rotem Kreuz, Caritas, Arbeiterwohlfahrt, Paritätischem Wohlfahrtsverband und jüdischem Wohlfahrtsverband im Sozialstaat vertreten ist und gefördert wird.

9.1.7

20. Jahrhundert

Zu ersten Ansätzen einer Diakoniewissenschaft kam es in der von Friedrich von Bodelschwingh d.Ä. 1905 gegründeten Theologischen Hochschule in Bethel, in der Theologen ausgebildet werden sollten, die den Herausforderungen des praktisch-diakonischen Gemeindedienstes gewachsen sind, weil sie die Nöte der Menschen im Licht von Gottes Liebe zu sehen und anzugehen wissen. – 1927 gründete Reinhold Seeberg an der Humboldt-Universität in Berlin auf Anregung des „Centrallausschusses für die Innere Mission“ das „Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission“, das allerdings kurz darauf im Dritten Reich seine Arbeit einstellen musste, weil jegliche Art von Sozialethik nunmehr von der NSDAP bevormundet wurde. – Der Bücherbestand dieses Instituts wanderte 1954 nach Heidelberg, als hier das Diakoniewissenschaftliche Institut gegründet wurde, um die sozial-caritative Arbeit der Kirchen wissenschaftlich zu erforschen, Studierende mit der diakonischen Tätigkeit der Kirchen bekannt zu machen und in die Voraussetzungen einzuführen, unter denen eine solche Tätigkeit ausgeübt werden kann. Ein ähnliches Caritaswissenschaftliches Institut bestand bereits seit 1925 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg.

Gründer und erster Direktor des DWI war Herbert Krimm, der von der Liturgiewissenschaft her kam und seit 1947 Direktor des Hilfswerks in Stuttgart wurde. Sein theologisches Anliegen bestand in der Verbindung von Liturgie und Diakonie, die sich gegenseitig durchdringen müssen, damit aus Liturgie nicht Leerlauf und aus Diakonie nicht bloß soziale Vielgeschäftigkeit werde. Deshalb bemühte sich Krimm um die Erneuerung der urchristlichen Verbindung von

Abendmahl und Diakonie, indem der Diakon sowohl beim Abendmahl und beim Dienst der Fürbitten wie beim Opferdienst im Gottesdienst wie auch in der sozialen Tätigkeit der Gemeinde wirksam werde. Diakonie ist der Handschlag der Liturgie, Liturgie ist der Herzschlag der Diakonie.

In einer längeren literarischen Auseinandersetzung mit dem Sozialethiker H.D. Wendland bemühte sich Krimm um die Unterscheidung von Diakonie und Sozialarbeit, weil er die geistliche Verwurzelung der Diakonie in der Liturgie wie überhaupt in der Kirche wahren wollte, während Wendland auf der gesellschaftlichen Dimension der Diakonie in Form von Sozialarbeit bestand und Krimm eine kirchliche Verengung vorwarf. So kam es auch in der Diakoniewissenschaft zu einer „empirischen Wende“, die Paul Philippi als zweiter Direktor der DWI zunächst noch mit seiner „christozentrischen Diakonie“ verdeckte, während sie seit 1986 durch Theodor Strohm großflächig durchgeführt wurde, indem eine internationale und ökumenische Vernetzung diakoniewissenschaftlicher Forschung vorangetrieben wurde und eine europäische Einordnung der Diakonie vorbereitet wurde. Das hat der Diakoniewissenschaft zu viel Breitenwirkung verholfen, so dass inzwischen weitere Lehrstühle und Institute an Universitäten wie Bonn, Oslo, Uppsala, München, Marburg, Bethel, Frankfurt, Halle und Leipzig eingerichtet wurden.

Forschungsschwerpunkte des DWI Heidelberg:

1. Theologie und Praxis der Diakonie im Bezugfeld sozialstaatlicher Entwicklung. Handlungsfelder der diakonisch-sozialen Arbeit. Diakonische Dimension christlicher Gemeindepraxis. Klärung methodischer Fragen im Dialog von Theologie und Human- bzw. Sozialwissenschaften.
2. Exemplarische Untersuchung zu den biblischen Überlieferungen, zur frühen Kirche und zu außerbiblischen Traditionen.
3. Die historische und zeitgeschichtliche Erschließung und Aufarbeitung der Diakonie im Kontext kirchlicher Überlieferung und gesellschaftlicher Entwicklung insbesondere der öffentlichen und freien Wohlfahrtstätigkeit.
4. Die diakonisch-soziale Verantwortung der Kirchen im europäischen Einigungsprozess und in der Ökumene.

4. Ein „Leitbild Diakonie“ wird von der Diakonischen Konferenz der EkiD 1997 angenommen:

1. Wir orientieren unser Handeln an der Bibel;
2. wir achten die Würde jedes Menschen;
3. wir leisten Hilfe und verschaffen Gehör;
4. wir sind aus einer lebendigen Tradition innovativ;
5. wir sind eine Dienstgemeinschaft von Frauen und Männern im Haupt- und Ehrenamt;
6. wir sind dort, wo uns Menschen brauchen;
7. wir sind Kirche;
8. wir setzen uns ein für das Leben in der einen Welt.

1998 geben der Rat der EkiD und das Präsidium der Vereinigung evangelischer

Freikirchen anlässlich des 150-jährigen Jubiläums von Wicherns Wittenberger Aufruf zur Mission 1848 eine evangelische Denkschrift zu Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie unter dem Thema heraus „Herz und Mund und Tat und Leben“. In 152 Punkten werden die Geschichte der Diakonie, ihre Entwicklung bis in die Gegenwart hinein, ihr gegenwärtiger Stand und Perspektiven zur Erneuerung der Diakonie erörtert.

9.2 Positionen

9.2.1 Kerygmatisch

a) Paul Philippi entwickelte eine christozentrische Diakonie von Mk 10 her: Christus lebt das ihnen vor, darin sollen ihm die Jünger konform werden, so dass sich in ihrem auf das Reich Gottes ausgerichteten Dienst die weltlichen Ordnungen verkehren. Um diesem Vorbild Jesus zu entsprechen, hat die Kirche das Evangelium durch *martyria*, *diakonia* und *koinonia* auszurichten. Die Gesamtverantwortung trägt dabei die Gemeinde. Allerdings ist die diakonische Dimension der Gemeinde durch Professionalisierung und Funktionalisierung entfremdet. Das Problem heutiger diakonischer Einrichtungen sei, dass sie einerseits in Zeiten des Notstands durch sozial engagierte und erweckte Gruppen gegründet worden sind, während heute nur noch professionell Verantwortliche ohne Grundlage einer geistlichen Motivation in der Diakonie tätig sind. Die kirchlich-christliche Dimension ging verloren bzw. steht nur noch in den Satzungen. Deshalb schlägt Philippi das „Diakonikum“ für hauptberufliche Mitarbeiter in der Diakonie vor. Neben sozialwissenschaftlich-fachlicher Qualifikation soll es zu einer „diakonischen Nachqualifizierung“ kommen, die dann auch kirchlich anerkannt wird. Durch diese doppelte Qualifikation soll es wieder zu Diakonen und Diakonissen in der Gemeinde kommen. Lernziele des Diakonikums sind biblische und historische Grundlagen; gesellschaftspolitische Bezüge; Organisation und Arbeitsgebiete; Praxis der Diakonie.

b) Jürgen Moltmann²⁰¹: Für Moltmann muss sich Diakonie von einer Heftpflastermentalität lösen, mit der sie nur die sozialen Bedürfnisse der Industriegesellschaft in ihren Anstalten befriedigt. Ziel der Diakonie solle nicht die Linderung des Leidens sein, sondern dessen Verhinderung. Dazu muss sie sich unter die Vorzeichen des schon begonnenen Gottesreiches stellen. Statt um Linderung von Not geht es um neue Gemeinschaft mit Armen, Kranken und Sündern, die von Jesus nicht als Objekte christlicher Wohltätigkeit selig gepriesen werden, sondern mit denen er Tischgemeinschaft hat.

Anstaltdiakonie könne nur die letzte Form der Diakonie sein. Ihre erste Form muss in den Gemeinden selbst gelebt werden, indem die Gemeinde zum Subjekt von Diakonie wird. Da sie das derzeit nicht ist, muss die Anstaltdiakonie die Gemeinde als ihr Subjekt in Anspruch nehmen und sich gemeinsam mit der Gemeinde in die Vorzeichen des Reiches Gottes hineinstellen. Im Horizont des Reiches Gottes geht es um die Heilung der

²⁰¹ Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, Neukirchen 1984.

Gesellschaft. Formen solcher Heilung können Selbstverwaltung, Nachbarschaftshilfe, Basisgemeinden und genossenschaftliche Betriebe sein.

c) Götz Harbsmeier, Praktischer Theologe in Göttingen, fragte in seiner kleinen Streitschrift „Glaube und Werke in der totalen kirchlichen Arbeitswelt“, 1977, ob die Umwandlung der Kirche zu einem Dienstleistungsunternehmen wirklich im Sinne des Gründers der Kirche sei. Ist nicht im Sinne von CA 7 Wort und Sakrament die einzige Quelle der Kirche? Natürlich werden dort, wo diese Quelle sprudelt, immer auch gute Früchte wachsen, die dem Nächsten zugute kommen. Diese guten Werke haben freilich den fatalen Hang dazu, sich zu verselbständigen und die Kirche zu verführen, dass sie sich mit ihren guten Werken schmückt und dann die Verbindung zu ihrer eigentlichen Quelle verliert. Eben das passiere, wenn die Diakonie dazu herhalten muss, die Daseinsberechtigung der Kirche zu legitimieren. Dann bekommen die guten Werke ein falsches Gewicht und verführten die Kirche dazu, dass sie sich mit ihren „kirchlichen Werken“ nur noch beschäftige und darüber die Quelle vergesse. Diesem Sog gelte es mit einer neuen Betonung des Gottesdienstes zu widerstehen, weil es im Gottesdienst um den Glauben als Täter aller guten Werke gehe, der immer wieder in die Selbstvergessenheit eintauchen müsse, um sich nicht in seinen guten Werken zu verdinglichen und am Ende in eine „totale kirchliche Arbeitswelt“ zu entarten.

9.2.2 Empirisch:

a) H.D. Wendland, sprach in „Christos diakonos“ von einer „gesellschaftlichen Diakonie“, die den Menschen als gesellschaftliches Wesen wahrnimmt und bezogen ist auf die institutionelle Verflochtenheit menschlicher Existenz. Diese „gesellschaftliche Diakoni“ zielt nicht auf Verchristlichung, sondern auf Humanisierung der Gesellschaft. Gesellschaftliche Diakonie ist theologisch begründet in der Intention, die Universalität der Herrschaft des Christos diakonos innerhalb des gesellschaftlichen Zusammenhangs zur Geltung zu bringen. Diese Art von Diakonie wird nun integrierter Bestandteil einer Sozialethik bei Wendland.

b) Alfred Jäger, Sozialethiker an der Kirchlichen Hochschule in Bethel und privater Unternehmensberater, versuchte in seinem Buch „Diakonie als christliches Unternehmen“, 1986, eine Wirtschaftsethik im Kontext theologischer Unternehmenspolitik zu entwerfen und in diesem Sinn auch eine „diakonische Unternehmenspolitik“ 1992 zu konkretisieren. Diakonie hat den Status eines Non-Profit-Unternehmens. Diesen Status soll sie im Blick auf schwächere Mitarbeiter nutzen, ohne dass sich dabei das Leistungsniveau verringere. Jägers Konzeption nimmt vor allem die Führungskräfte der Diakonie in den Blick, fordert Management und Marketing für die Diakonie und wurde darin seit 1990 mit seinen Forderungen in fast allen Diakoniestalten höchst wirksam. Aus Diakonie wurde auf diese Weise immer mehr eine Unternehmensdiakonie.

9.2.3 Spirituell:

a) Ulrich Bach²⁰², Rollstuhlfahrer und ehemals Pfarrer in einer Behindertenanstalt in Volmarstein, fordert eine neue Spiritualität in der Diakonie, die von der theologia crucis geprägt ist: "Ich wittere, wie Kreuzes-Theologie Schlüssel für das Verständnis christlicher Diakonie sein könnte: Wenn ich nicht definiert bin durch Leistung, sondern durch Gottes Ja zu mir, dann ist kein noch so schwer behinderter Mensch weniger – weder weniger wert noch weniger wichtig. Wenn Gott selber in die Hilflosigkeit kam, dann ist Hilflosigkeit kein Makel, dann ist Schwäche nicht schlimm; beide sind von Gott geheiligt...der Chefarzt und der Spastiker; der Seelsorger und der Debile- wir beide; wir sind allzumal einer in Christus."²⁰³(ebd. 100).

b) Beate Hofmann, Michael Schibilsky (Hrsg.), *Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz*, Stuttgart 2001. Dieses Buch könnte Signal dafür sein, dass in der Diakonik nach kerygmatischen, sozialwissenschaftlichen und ökonomischen Ansätzen nunmehr nach einer spirituellen Diakonie gesucht wird. Besonders markant Cornelia Coenens-Marx, Leiterin der Diakoniestation von Kaiserswerth: „Dass wir aber dem Geist Gottes Raum geben in unserem Unternehmen, ist nicht nur eine Frage der Seelsorge und der Ökonomie. Das hat zu tun mit Zeitgestaltung und Raumplanung, mit Kulturarbeit und Fortbildung, mit der Gestaltung der religiösen wie der persönlichen Feste, mit Angeboten der Begleitung in Krisen- und Übergangssituationen... Dass wir dem Geist Gottes Raum geben, ist vor allem eine Frage an uns selbst. Denn Management in der Diakonie hat es mit lebendigen Prozessen zu tun, in denen Störungen zur Normalität gehören. Wer Macht wahrnimmt, muss in besonderer Weise dafür aufmerksam bleiben, dass eben nicht alles machbar ist – und dass das Zufallende zur Diakonie Gottes gehört. Wie wir dem Raum geben und die Chancen ergreifen, die sich uns bieten, daran zeigt sich unsere Spiritualität“ (59f).

Fulbert Steffensky: „Wir haben die Tugenden der Passivität verlernt. In unserem Sprachgebrauch ist Aktivität gut und Passivität eher problematisch. Eine Aktivität, die die Passivität nicht kennt, wird bedenkenlos, ziellos, erbarmungslos. Und hier liegt eines der Haupthindernisse für die Spiritualität in unserer Kultur, in der die macherischen Fähigkeiten ins Unermessliche gewachsen sind und die pathetischen Begabungen des Menschen zugleich verkümmern. Der Mensch in unserem Kulturkreis fühlt sich als Macher gerechtfertigt, und sein Selbstverständnis bricht zusammen, wenn er sich nicht mehr als Macher empfinden kann“ (In einer solchen Kultur auf etwas anderes hoffen, als auf die eigene Stärke?, 84).

Beate Hofmann: „Die Ritualisierung des Alltags bietet wichtige Hilfen zur Bewältigung von Übergängen und zur sinnvollen Rhythmisierung des Lebens. Die Beachtung von Ritualen ermöglicht Bewohnerinnen und Patienten, sich in diakonischen Einrichtungen sicher und geborgen zu fühlen. Auch in der Mitarbeiterpflege sind Rituale ein wichtiges Medium, um ‚burnout‘ vorzubeugen

²⁰² Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein. Auf dem Wege zu einer diakonischen Kirche, Neukirchen 1986.

²⁰³ Bach, áaO 100.

und Kommunikation zu ermöglichen. Umgekehrt ist die Kollision von Ritualen Ursache vieler Konflikte im Beruf wie im Privatleben. Erhöhte Sensibilität für die Bedeutung von Ritualen kann Reibungen reduzieren und zur Gestaltung gelungenen Lebens und guter diakonischer Arbeit beitragen" (111).

9.3 Diskussion: „Lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut“ - Überlegungen zur Kreativität einer selbstvergessenen Diakonie

„Lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut“ (Mt 6,3) – dieser Weisung der Bergpredigt zu folgen, scheint für die Diakonie ein unlösbares Problem, muss doch bei diakonischem Tun die linke Hand sehr wohl wissen, was die rechte tut, denn die Diakonie muß sich auf dem großen Markt der Sozialanbieter gut in Szene setzen, wenn sie nicht ins Abseits gedrängt werden will. Wie also könnte Jesu Wort in die Wirklichkeit der Diakonie heute übersetzt werden? Weist die Weisung Jesu vielleicht das diakonische Tun an eine Selbstvergessenheit, aus der die Diakonie kreative Kräfte schöpfen und eine spirituelle Gestalt gewinnen könnte?

Ehe wir dieser Vermutung nachgehen, lassen wir uns zunächst durch eine kleine Schrift „Was ist Diakonie?“²⁰⁴ in die Realität der Diakonie heute einstimmen. Die Schrift wurde 1991 von dem Direktor der Samariterstiftung Nürtingen, Werner Schreiner, verfasst, der am Ende seiner langen Tätigkeit als Direktor einer diakonischen Anstalt drei Hauptprobleme beim Namen nennt, die der Diakonie wohl nicht nur 1991, sondern bleibend auch im neuen Jahrtausend zu schaffen machen werden:

9.3 1 Diakonie und Sozialstaat

"Wir sind, wie die anderen freien Wohlfahrtsverbände, praktisch für alle Nöte aller Menschen in unserem Lande zuständig geworden, und haben, ohne Ansehen der Person, Hilfe in Form von Sozialleistungen zu erbringen, auf die Hilfebedürftige einen Rechtsanspruch besitzen. Wir tun dies im Auftrag des Staates und der Kirche. Die Erwartung des Staates und der Hilfebedürftigen sind seit Jahren gestiegen, sie beziehen sich sowohl auf die Quantität als auf die Qualität der Hilfe. Die Diakonie als Partner des sozialen Rechtsstaats muß dabei sorgsam darauf achten, daß sie angesichts dieser Erwartung und Verpflichtung ihre ursprüngliche Stärke der spontanen, unkonventionellen, unbürokratischen, an der Not des einzelnen orientierten Hilfe nicht verliert und dann weniger glaubwürdig wird."

Das Problem hat aber auch eine finanzielle Seite:

"Die Gegebenheiten (der wirtschaftlichen Verflochtenheit mit dem Sozialstaat und den durch unser Wirtschaftssystem bedingten Zwangsläufigkeiten andererseits) lassen uns offensichtlich immer weniger Raum zur Gestaltung unseres Dienstes im Sinne der diakonischen Zielsetzung. Gesetze und

²⁰⁴ W.Schreiner, Was ist Diakonie? Nürtingen 1991.

Vorschriften, Behörden und Institute scheinen unser Handeln oft mehr zu bestimmen als das "Gesetz Christi". Die fortschreitende Perfektionierung der Hilfe und die damit zusammenhängenden steigenden Personalkosten zwingen den Staat zu sparen. Er legte uns immer neue Bedingungen auf. So wird jetzt beispielsweise an vielen Orten vor einer Aufnahme ins Altersheim geprüft, ob der Bewerber "heimbedürftig" ist, und dann festgelegt, ob und wann er in ein Heim darf. Von anderer Seite wird bestimmt, welche Hilfe-Leistungen im Pflegesatz enthalten sind. Weil aber Zuwendung und seelsorgerliche Hilfe nicht bezahlt werden, bleibt es der einzelnen Einrichtung überlassen, ob und wie diese von den meisten Altenheimbewohnern erwartete Hilfestellung 'angeboten' werden kann oder ob dieser Dienst letztlich dem von der Kirche meist für viel zu kurze Zeit abgeordneten zuständigen Seelsorger allein überlassen bleibt.

Die Erfüllung unseres diakonischen Auftrags ist in Gefahr, wenn Pflegesatzkommissionen und Heimaufsichtsbehörden als letzte Instanzen zu beurteilen haben, was geschehen und was nicht geschehen kann. Demgegenüber sollte in allen diakonischen Einrichtungen die kritische Prüfung der Inhalte und Ziele nicht vernachlässigt und deshalb versucht werden, mit Unterstützung der Kirchengemeinden den im Evangelium beschriebenen Auftrag mit ganzem Glauben und aller Kraft zu verwirklichen."

Das Problem hat zwei Seiten: Einerseits ist die Diakonie als einer der freien Wohlfahrtsverbände innerhalb des demokratischen Sozialstaates 40 Jahre nicht schlecht mit dem Subsidiaritätsprinzip gefahren. Ihr kam jede nur denkbare Unterstützung des Staates zu Hilfe. Es gibt diakonische Einrichtungen, die zu 100 % vom Staat bezahlt werden. Eine Diakonie, die sich dem Anliegen des Sozialstaates verweigerte und eifersüchtig nur auf die Wahrung ihres Profils achtete, wäre wohl auch eine profil-neurotische Diakonie. Es liegt im Wesen der Liebe, dass sie nicht herrschsüchtig auf ihr Eigenes, auf ihr Proprium, um jeden Preis bedacht ist, sondern dass sie sich überall und mit allen freut, die um das Wohl des Nächsten besorgt sind. Eben diese Liebe macht die Diakonie zu einer selbstvergessenen Diakonie, zu deren Eigenart es gehört, dass sie nicht viel Aufhebens von ihrer Arbeit macht, und der es auch nicht recht ist, wenn sie zum Aushängeschild von Kirche benutzt wird. Sie ist auf ihre selbstvergessene Weise einfach da und arbeitet gern und willig mit allen zusammen, denen es um soziale Gerechtigkeit geht.

Andererseits stellt sich die Frage, ob eine Diakonie noch selbstvergessen genannt werden kann, wenn sie permanent nach dem Geldgeber Staat schießt und über diesem Schießen so sehr vom Staat und dessen Gesetzen eingefangen wird, dass sie gar nicht mehr auf ihre Weise Diakonie sein kann. Das ist offenbar gemeint, wenn die Erfüllung des diakonischen Auftrags durch Pflegesatzkommissionen und Heimaufsichtsbehörden in Gefahr gesehen wird, die als letzte Distanz zu beurteilen haben, was in der Diakonie geschehen kann und was nicht. Von Seiten des Staates sind solche Kommissionen nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig, denn es gehört zum Wesen des Staates, dass er sich selbst und alle, die sich von ihm abhängig machen, überprüfen muss. Der Staat muss seinem Wesen nach auf Gerechtigkeit für alle bedacht

sein. Ihm kann es nur recht sein, wenn viele Institutionen und viele Menschen an einem sozialen Netz mitknüpfen, das möglichst alle, die bedürftig oder notleidend sind, auffängt. Wenn die Diakonie sich an dem Knüpfen dieses Netzes mitbeteiligt, so ist das sinnvoll und notwendig und muss dem diakonischen Auftrag der Kirche keineswegs widersprechen.

Schwierig wird es erst, wenn die Diakonie nicht mehr auf ihre Weise an dem sozialen Netz mitknüpfen kann. Das kann etwa heißen, dass sie einen Menschen, der durch das soziale Netz mitsamt allen staatlichen Kriterien durchfallen würde, dennoch in ihre Heime aufnimmt und ihm dennoch hilft. Das muss einem auf überprüfbare Gerechtigkeit bedachten Staat unbequem, ja zuweilen gar gefährlich erscheinen, wie sich etwa an der Asylfrage immer wieder zeigt. Letztlich aber müsste ein selbstkritisch eingestellter, weltanschaulich neutraler Staat über so einen Störfaktor wie die Diakonie in seiner Mitte froh sein, weil er, der Staat, zur Genüge erfährt, wie brüchig das noch so gut geknüpfte soziale Netz ist und wie wichtig dann Institutionen sind, die noch von anderen Kriterien als denen der sozialen Gerechtigkeit her denken und arbeiten, nämlich von dem Kriterium der Güte her, die auch den zu spät Gekommenen nicht fallen lässt, sondern für ihn da ist.

Gerechtigkeit und Güte

Den Konflikt, um den es hier geht, lässt sich am Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg verdeutlichen, wo ja die zuletzt Gekommenen nach dem Maßstab der Gerechtigkeit durchfallen würden, wenn sie nur den Stundenlohn bekämen, der den andern Arbeitern morgens zugesagt wurde. Deshalb zahlt ihnen, den zuletzt Gekommenen, der Besitzer des Weinbergs mehr, damit sie nicht mit Sorgen zu ihrer Familie nach Hause zurückkehren müssen. Dieses Mehr geht aber nicht auf Kosten der Verabredung mit den zuerst Gekommenen, sondern auf Kosten des Weinbergbesitzers. Es ist ein Mehr an Güte. Das Gleichnis zeigt, wie schwer es nach dem Maßstab der Gerechtigkeit ist, dieses Plus der Güte zuzulassen und denen zuzugestehen, die es nötig haben. Dabei geht dieses Plus der Güte nicht auf Kosten der Gerechtigkeit und weckt dennoch Widerspruch bei den auf Gerechtigkeit Bedachten. Hilft dieses spannungsvolle Verhältnis von Gerechtigkeit und Güte vielleicht der Diakonie, ihr spannungsvolles Verhältnis zum Sozialstaat zu verdeutlichen?

Diakonie - das ist Arbeit an gerechteren Verhältnissen in dieser Welt, damit Menschen ihren gerechten Lohn bekommen und ein soziales Recht auf Hilfe in Anspruch nehmen können. Diakonie hat deshalb notwendig auch eine politische Dimension, die den Kampf um gerechtere Verhältnisse in der Welt einschließt. In diesem Sinn versteht sich Diakonie auch als Sozialarbeit und ermutigt kirchliche Sozialarbeiter dazu, dass sie mit allen zusammenarbeiten, denen an der Verlässlichkeit sozialer Verhältnisse in dieser Welt liegt. Statt sich in Konkurrenz zu anderen Wohlfahrtsverbänden oder gar im Gegensatz zu den Bemühungen des Staates um soziale Wohlfahrt zu verstehen, ist die Diakonie der Kirche gut beraten, wenn sie sich an allen Anstrengungen des Staates und anderer Wohlfahrtsverbände beteiligt, das soziale Netz dichter und fester zu knüpfen.

Diakonie – Freiheit zur Güte²⁰⁵

Diakonie - das ist freilich auch Freiheit zur Güte, eine Güte, die nicht auf Kosten der Gerechtigkeit geht. Die Freiheit zur Güte mischt sich vielmehr in den Kampf um gerechtere Verhältnisse auf unkonventionelle, überraschende und spontane Weise ein und insistiert dabei auf einem Mehrwert an Güte, der sogar dazu führen kann, dass aus Ersten Letzte und aus Letzten Erste werden. Oft hat es die Freiheit zur Güte mit dem einzelnen zu tun, der durch das noch so gut geknüpfte soziale Netz dennoch durchgefallen ist. Zuweilen kann aber auch ein struktureller Schritt zu einem Mehr an Güte nötig sein, um Verhältnisse zu erfassen, die im Rahmen sozialer Gerechtigkeit sonst ausgeblendet blieben. Für ein auf soziale Gerechtigkeit bedachtes Denken hat die Freiheit zur Güte nicht bloß etwas Überraschendes, sondern zuweilen auch etwas Ärgerliches, ja, Gefährliches an sich, weil sie sich auch dort Güte leisten kann, wo der Staat noch den Präzedenzfall scheut. Und doch ist ein auf soziale Gerechtigkeit bedachter Staat gut beraten, wenn er der Diakonie Mut zu dieser Freiheit macht, weil nämlich auf diese Weise soviel Unkonventionelles, Überraschendes an Nächstenliebe geschehen kann, was am Ende dann auch der Verbesserung und Erweiterung sozialer Gerechtigkeit zugute kommen wird. Deshalb haben auch die staatlichen Gerichte in mehrfachen Urteilen der Diakonie eine Freiheit zu kirchlichem Handeln bestätigt und ausdrücklich eingeräumt. Es kommt dann eigentlich nur darauf an, dass auch die Diakonie sich selbst diese Freiheit zu kirchlichem Handeln immer wieder zutraut, die im Lichte des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg nichts anderes ist als die Freiheit zur Güte. Eine Diakonie, die nur ängstlich auf den Staat schaut und sich in dessen Bemühungen um soziale Gerechtigkeit nur willig einpassen lässt, kann jene Freiheit zur Güte leicht verspielen oder gar vergessen.

Bekommen nicht Begriffe wie 'Kirche' und 'Diakonie' einen ganz neuen, überraschenden Klang, wenn sie zu Inbegriffen des Raumes werden, der eine Freiheit zur Güte bis in soziale und politische Verhältnisse hinein zur Geltung bringt? Diese Freiheit mag in ihrer Überraschung unkonventionell und ärgerlich sein. Letztlich aber ist sie mit ihrem Insistieren auf dem Mehrwert der Güte daran interessiert, dass sie nicht auf Kosten der gerechten Verhältnisse, sondern zugunsten einer Vermehrung sozialer Verhältnisse geschieht.

Mit der Unterscheidung von Gerechtigkeit und Güte ist die Diakonie keineswegs aus der Mitarbeit an sozialer Gerechtigkeit im Staat entlassen. Ich will sie nur darauf aufmerksam machen, wie sie auf ihre Weise daran mitarbeitet, nämlich so, dass sie zuweilen einen Mehrwert an Güte zuschießt, und das nicht nur im Einzelfall, sondern durchaus auch strukturell. Das mag die Diakonie manchmal viel kosten, und ist doch gut angelegtes, weil auf Segen hin ausgesätes Geld (vgl. 2. Kor 9, 6). Ein Staat, der die Diakonie durch ein Übermaß von Gesetzen und Maßnahmen daran hindert, vom Überschuss der Güte Gebrauch zu machen, schädigt nicht nur die Diakonie in ihrer notwendigen Freiheit, sondern schädigt viel mehr noch sich selbst und seine eigenen Bemühungen um soziale

²⁰⁵ Vgl. Ch. Möller, Die diakonische Dimension der Gemeinde im Licht on Gottes Dienst im Abendmahl, in: Lehre vom Gemeindeaufbau Bd.2, Göttingen 1990, 355-381.

Gerechtigkeit. Eben das gilt es heute offensiver als in früheren Zeiten deutlich zu machen, wo die Kirche mit einem größeren Vertrauensvorschuss rechnen konnte. Es gilt deutlich zu machen, dass die Diakonie nicht aus eigensüchtigen Gründen über die Gesetze und Kriterien des Staates hinausgeht und sich davon nicht einengen lassen kann, sondern dass es um der zu spät Gekommenen willen und also um einer Vermehrung von sozialer Gerechtigkeit geht, wenn ein Mehrwert der Güte zur Geltung kommen soll. Letztlich geht es, wie das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg zeigt, zwischen Gerechtigkeit und Güte um einen unvermeidlichen Konflikt, der immer wieder neu ausgetragen werden muss gegenüber denjenigen, die auf den Alleingeltungsanspruch der Gerechtigkeit pochen: "Siehst du scheel drein, weil ich so gütig bin?"

9.3.2 Hauptamtliche und ehrenamtliche Mitarbeiter

Werner Schreiner: "Mitarbeiter in Altenpflegeheimen gehen oft mit viel Idealismus, Hilfsbereitschaft und Glaubensmut in ihren Beruf. Sie müssen dann jedoch erfahren, dass der Pflegedienst durch die Zunahme von schwer- und schwerstpflegebedürftigen Heimbewohnern zur harten Arbeit geworden ist. Und sie sind bald frustriert, weil keine Zeit und Kraft mehr für das 'Eigentliche' bleibt: für die zwischenmenschlichen Beziehungen, Gespräche, seelsorgerliche Begleitung und für eine Haus- und Lebensgemeinschaft. Die Inhalte einer die Menschenwürde und das Alter achtenden ganzheitlich-aktivierenden Pflege können bei immer höheren Pflegeanforderungen mit der gleichen Mitarbeiterzahl wie vor zehn Jahren (Personalschlüssel 1 : 3,5) im Alltag nicht mehr voll umgesetzt werden. Damit wird die Pflege den Bedürfnissen der Heimbewohner nicht genügend gerecht. So leiden viele Mitarbeiter unter einem Gewissensdruck, den sie praktisch nur durch ein 'Weiterpflegen nach Dienstschluss' mindern können. Sie sind dadurch häufig physisch wie psychisch überfordert und zugleich enttäuscht, dass sie sich gehindert sehen, ihre beruflichen und diakonischen Ziele zu verwirklichen. Es ist höchste Zeit, Abhilfe nicht in weiteren Organisations- und Strukturveränderungen zu suchen, sondern zurückzufinden zu den Grundlagen jeder sozialen Arbeit, die eine der Not entsprechende Zahl motivierter und qualifizierter Mitarbeiter braucht."²⁰⁶

Mit Schlagworten wie "Pflegetnotstand" wird das Problem nicht gelöst, sondern nur reißerisch aufbereitet, um dann erst recht unlösbar zu werden. Hilfreicher erscheinen mir Versuche von Ulf Fink u. a. zu sein, für eine neue "Kultur des Helfens" zu plädieren und neben der Arbeits- und der Freizeit eine dritte Dimension als Möglichkeit aufzuzeigen: die Sozialzeit. Viele Menschen lassen sich darauf ansprechen, in ihrer Freizeit sozial und pflegerisch tätig zu sein. Damit das hier schlummernde Potential an ehrenamtlicher Hilfsbereitschaft zum Zuge kommen kann, bedürfte es freilich einer überzeugenden Verhältnisbestimmung von professioneller und ehrenamtlicher Hilfe, eine Verhältnisbestimmung, die einerseits der Notwendigkeit professioneller Ausbildung Rechnung trägt und andererseits der Bereitschaft zu ehrenamtlicher Mitarbeit Raum gibt.

Aus der Kirchengeschichte ist dieses Gefälle ja sattem bekannt: Der Priester

und der Theologe wissen Bescheid, während die Laien unkundig sind, auf den Priester zu hören und den Theologen als Gelehrten zu achten haben. Martin Luther kehrte dieses Gefälle von der Taufe her um und überwand es, indem er vom Priestertum aller Getauften sprach, ja sogar sagen konnte: 'Was aus der Taufe gekrochen ist, kann sich rühmen, schon zum Priester, Bischof oder Papst geweiht zu sein.' In ähnlicher Weise ließe sich wohl das Gefälle von Profi und 'diakonischem Laien' durch eine Orientierung der Diakonie am Abendmahl zu überwinden: Am Tisch des Diakons aller Diakone empfangen wir alle dieselbe Diakonie und sind Teilhaber einer Diakonisierung von Gemeinde, die sich in unendlichem Teilen der im Abendmahl empfangenen Liebe unendlich fortsetzt. Was sich da in verborgenen, unscheinbaren und alltäglichen Zusammenhängen an Diakonie fortsetzt, spontan, vereinzelt, kaum erkannt, das ist das primäre Geschehen von Diakonie, dem alle anderen Ämter und Dienste zu dienen haben, seien es Diakone, Gemeindeschwestern, Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter, Sozialpädagoginnen und Sozialpädagogen usw. Sie alle haben diesem primären Geschehen von Diakonie je auf ihre Weise und mit ihrem Wissen an ihrem Platz zu dienen.

Wie der Glaube der Gemeinde die wissenschaftliche Reflexion der Theologie braucht, um sich nicht in blinde, fanatische Frömmigkeit zu verrennen, so braucht alltägliche Diakonie die Hilfe professioneller Sozialarbeit, um nicht vereinzelt und spontan zu bleiben, sondern gezielt und fachkundig der Sache des Nächsten zu Hilfe zu kommen. Sozialarbeit verknüpft die Einzelansätze von alltäglicher Diakonie miteinander zu einem großen sozialen Netz, um möglichst keinen verloren zu geben, sondern Strukturen zu erarbeiten, wie jedem und jeder ein Anspruch auf Hilfe zuteil werden kann. Deshalb kann auch eine Sozialstation Sinn haben, damit Hilfe verlässlich, kontinuierlich, und möglichst professionell geschehen kann.

Noch einmal sei aber vor der Arroganz des Profis gewarnt, der das vereinzelt und unscheinbare Geschehen von Diakonie im Alltag einer Gemeinde leicht unterschätzt, obwohl er doch, wenn er sensibel wäre, wahrnehmen müßte, wie viele Menschen heute immer weniger die Patienten eines Großklinikums oder die Klienten eines Therapeuten zu sein begehren, sondern so schnell wie nur irgend möglich wieder in jenes primäre Geschehen von alltäglicher Diakonie, von Nachbarschaftshilfe, von alltäglichem Hin und Her zurückkehren möchten. So eine Rückkehr nach Hause meine ich, wenn ich im Sinne des paulinischen Begriffs 'Oikodome' vom Aufbau einer diakonischen Gemeinde spreche.²⁰⁷ Sehe ich den Prozeß dieses Aufbaus vor allem durch die Arroganz der Profis bedroht, die auch mich selbst als einen theologischen Profi ständig betrifft, so meine ich mehr als bloß den Hochmut einzelner. Ich meine vielmehr eine strukturelle Arroganz, die einerseits in dem Anspruch der Wissenschaften, der Theologie wie der Humanwissenschaften, begründet sein kann, das Geschehen von Glaube und Liebe methodisch zu beherrschen und im Griff zu haben. Die andere Seite der strukturellen Arroganz ist eine Wissenschaftsgläubigkeit, die vor dem Anspruch der Wissenschaften in die Knie geht und dem alltäglichen Geschehen von Glaube und Liebe nichts zutraut.

²⁰⁷ Vgl. Ch.Möller, Wie wird eine Gemeinde diakonisch? In: Wenn der Herr nicht das Haus baut. Briefe an Kirchenälteste zum Gemeindeaufbau, 1993, 95-101.

Reicht diese Verhältnisbestimmung aus, um den Konflikt zwischen professionellen und ehrenamtlichen Mitarbeitern bzw. zwischen alltäglicher und professioneller Diakonie zu lösen? Wer für ehrenamtliches Engagement in der Diakonie eintritt, muss den sogenannten "Laien" auch zeigen können, welches Eigengewicht ihnen gegenüber den "Profis" zukommt. Hier scheint mir noch einmal die Unterscheidung von Gerechtigkeit und Güte hilfreich zu sein, um einerseits der professionellen Diakonie ihren notwendigen Ort anzuzeigen: Sie hat dafür zu sorgen, dass allen, die in Not sind und Hilfe brauchen, Gerechtigkeit widerfährt, und das so professionell wie nur möglich. In dieser Hinsicht können Ehrenamtliche nur den Vorsprung der Profis achten und auf deren Anweisung hören, weil es die Profis aufgrund von besserer Ausbildung einfach besser wissen, wie ein kranker Mensch zu pflegen ist usw. Wenn es aber um den Mehrwert der Güte geht, so kann der hohe Reflexionsgrad einen Profi gerade daran hindern, das jetzt Notwendige spontan zu erkennen und vielleicht einen Schritt zu tun, der jetzt ohne große Berechnung und fachliches Wissen nötig wäre. Hier haben die Laien gerade deshalb einen Vorsprung, weil sie noch nicht so reflektiert sind und deshalb spontan oft besser und schneller erkennen, was jetzt aus Intuition und Herzlichkeit heraus zu tun wäre. Natürlich kann das dann falsch sein, aber solche Spontanfehler werden leichter verziehen, als wenn erkennbar wird, dass alle Methoden und aller Sachverstand den Blick für das Nächstliegende und den Nächstliegenden verstellt haben. Letztlich scheint es mir auch hier wieder um einen unvermeidlichen Konflikt zwischen Gerechtigkeit und Güte zu gehen, wie ihn Jesus schon in seinem Gleichnis anzeigt. Diakonie muss mit diesem Konflikt leben. Er gehört zu ihrem Wesen. Wer diesen Konflikt ausklammern will, verrennt sich entweder in den Fallstricken einer gutwilligen, aber dennoch hilflosen Helfermentalität oder in den Fallstricken eines Sozialmanagements, das zwar professionell auf Gerechtigkeit bedacht ist, aber sich dennoch, wenn es nur selbstkritisch bleibt, immer wieder eingestehen muss, wie viel dabei auf der Strecke bleibt.

9.3.3 Diakonie und Humanwissenschaften

Werner Schreiner: "Ein anderer, oft unterschätzter Fragenkreis ergibt sich aus den Fortschritten der Humanwissenschaften und Methodenlehren, die in den letzten 30 Jahren viele Erkenntnisse gebracht haben, ohne die wir unseren Dienst heute nur unzureichend erfüllen könnten. Wo wären wir in der Jugendhilfe ohne die heilpädagogischen Erfahrungen in der Hilfe für Behinderte und psychisch Kranke ohne die diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten? Wo blieben wir in der Altenhilfe ohne das Wissen um die ganzheitlich-aktivierende Pflege? Wie würden sich die Bewohner unserer Heime fühlen, wenn nicht durch die Methode der offenen Tür das Gemeinwesen, insbesondere die Kirchengemeinden, einbezogen und damit ehrenamtliche Mitarbeiter gewonnen würden, so daß der Geruch einer isolierten Anstalt gemindert oder gebannt wird?

Allerdings: Die Grundfrage ist immer noch die nach dem Stellenwert der wissenschaftlichen Erkenntnisse im Verhältnis zum christlichen Glauben. Die

Gefahr, diese absolut zu setzen und sie so zum Glaubensersatz zu erheben, dürfte so wenig gebannt sein wie die Meinung, ein Christ habe solche Erkenntnisse nicht nötig, sie seien gar evangeliumswidrig. Unsere Erfahrung zeigt: Wo die Wissenschaft zum Glaubensersatz wird, ist unser Auftrag gefährdet. Wo der Glaube auf die Wissenschaft verzichtet, ist die Qualität des Dienstes in Frage gestellt."

Ähnlich Götz Harbsmeier in "Glaube und Werke in der totalen kirchlichen Arbeitswelt", 1976, 28f.: "Indem die Kirchen sich mehr und mehr auf Lebenshilfe durch angewandte Humanwissenschaften einstellen, suchen sie die von daher gewonnenen Erkenntnisse christlich zu interpretieren und nutzbar zu machen. Dazu brauchen sie Fachleute, die zugleich auch etwas von Theologie verstehen. Damit tragen die Kirchen der Tatsache Rechnung, daß unsere heutige, technische Arbeitswelt tragende und entscheidende Hilfe durch die Wissenschaft erfährt. Lebenshilfe jeder Art muß sich heute wissenschaftlicher Mittel und Wege bedienen. Keine Sozialdiakonie, keine Seelsorge ohne soziologisches und psychologisches Verständnis. Entsprechend verhält es sich auf allen anderen Gebieten der Lebenshilfe, aber auch der christlichen Liebe. Es ist nun keine Frage, daß die Einbeziehung wissenschaftlicher Erkenntnis in jegliche Lebensberatung und Lebenshilfe, ja auch in die Verkündigung und Lehre der Kirche von der Sache und der Aufgabe her zwingend ist. Fraglich, ja entscheidend wichtig aber ist es, welchen Gebrauch der durch die Liebe tätige Glaube von der wissenschaftlichen Erkenntnis macht. Hier erst scheiden sich dann die Geister."

Sowohl Götz Harbsmeier wie Werner Schreiner bejahen die Einbeziehung wissenschaftlicher Erkenntnisse in die diakonische Arbeit. Sie fragen jedoch nach dem rechten Gebrauch solcher Erkenntnisse aus dem Glauben heraus. Schreiner hat das Problemfeld in seiner Ambivalenz prägnant und knapp beschrieben: "Wo die Wissenschaft zum Glaubensersatz wird, ist unser Auftrag gefährdet. Wo der Glaube auf die Wissenschaft verzichtet, ist die Qualität des Dienstes in Frage gestellt."

Ich sehe bisher weder auf der Seite der Theologie noch auf der Seite der Humanwissenschaften auch nur Ansätze für die Lösung dieses Problems. Vielleicht läßt es sich auch gar nicht pauschal als Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften lösen, weil "die Humanwissenschaften" ein Sammelbegriff für unzählig viele Einzeldisziplinen mit Einzelerkenntnissen sind, die meist auch noch zueinander in Spannung und Widerspruch stehen. Auf der Seite der Theologie ist es ähnlich. Für die Diakonie ist die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften aber deshalb so bedrängend, weil ja in ihrer Mitte ständig eine Begegnung von Theologen, Soziologen, Psychologen, Pädagogen usw. stattfindet, ohne dass klar wäre, nach welcher Hermeneutik sie einander verstehen und miteinander zusammenarbeiten können. Menschliches Einfühlungsvermögen läßt es hier immer wieder zu beglückenden Begegnungen kommen, die auch sachlich zu bereichernden Erkenntnissen für die Diakonie führen. Zuweilen kann es aber auch zu regelrechten Machtkämpfen kommen, die eine ganze Anstalt blockieren und diakonische

Arbeit lähmen.

“Von der Annahme der Schatten”

Weil hier pauschale Thesen und allgemeine Definitionen nicht weiterhelfen, will ich das Problem am Beispiel eines Vortrages verdeutlichen, den Michael Klessmann 1990, damals Pastoralpsychologe, Pastor, Supervisor und Geschäftsführer im Seelsorgeinstitut an der Kirchlichen Hochschule Bethel, heute Praktischer Theologe in Wuppertal, auf einer Tagung der Westfälischen Konferenz theologischer MitarbeiterInnen in der Diakonie gehalten hat: "Von der Annahme der Schatten. Diakonie zwischen Anspruch und Wirklichkeit". An diesem Vortrag lässt sich m. E. studieren, wie schwierig es ist, humanwissenschaftliche und theologische Erkenntnisse miteinander ins Gespräch zu bringen, um der Diakonie zu ihrer Wirklichkeit zu verhelfen und sie vor überzogenen, unmenschlichen Ansprüchen zu befreien.

Die Geschichte der Diakonie sei die Geschichte einer Doppelbindung, so lautet Klessmanns erste These im Anschluss an Paul Watzlawick, der "Doppelbindung" dann gegeben sieht, wenn eine Mitteilung

- a) etwas aussagt,
- b) etwas über ihre eigene Aussage aussagt und
- c) so zusammengesetzt ist, dass diese beiden Aussagen einander negieren bzw. unvereinbar sind.

Zum Beispiel die Aufforderung: Du sollst lieben. Entweder empfinde ich spontan das Gefühl der Liebe, dann unterlaufe ich die Anordnung; oder ich befolge die Anordnung und empfinde dann möglicherweise nicht die Emotion aus mir selbst heraus. Beides schließt sich also gegenseitig aus - und eben solche Kommunikation, die chronisch durch die Struktur der Doppelbindung geprägt ist, wird nach Watzlawick pathogen. Aus dieser Erkenntnis folgert Klessmann für die Geschichte der Diakonie, dass solche großen Sätze wie etwa W. Löhes berühmter Diakonissenspruch "Mein Lohn ist, daß ich dienen darf" zwar in eine "enthusiastische Gründerzeit" der Inneren Mission gehörten, aber durch Institutionalisierung die Funktion einer Doppelbindung bekommen mussten: "Entweder gehen Menschen ganz darin auf und haben dann kaum noch ein Eigenleben; oder sie gehen an der Spannung kaputt bzw. werden zynisch." Die Zeit solcher großen geistlichen und theologischen Ansprüche sei in der Diakonie jedoch keineswegs vorbei, sondern gehe immer weiter, vor allem in Gestalt von leitenden Theologen der Diakonie. In ihren Leitungsfunktionen erleben sie tagtäglich ihre Macht, ihre Wichtigkeit und Bedeutung; als Theologen, Pastoren und Seelsorger erleben sie aber zunehmend ihre Ohnmacht, ihre Unwichtigkeit, ihre strukturelle Bedeutungslosigkeit. So komme es zu einer deutlichen Differenz zwischen Status und Kompetenz, und eben dieser Zwiespalt werde durch Idealisierung der Diakonie verkleistert mit Hilfe von theologischen Definitionen, die in Wahrheit dazu dienten, die Realität nicht genau wahrnehmen zu müssen.

Die Idealisierung der Diakonie habe noch einen zweiten Grund, nämlich die

Abwehr des Wunsches, selbst geliebt und gebraucht zu werden. Mitarbeiter an der Basis könnten diesen Wunsch relativ problemlos in der direkten Pflege anderer Menschen ausleben. Auf der Leitungsebene sei so eine Erfahrung jedoch schwierig, denn hier müssen Entscheidungen gefällt werden, die unbeliebt machen und Distanz aufrichten, weshalb sich leitende Mitarbeiter "tendenziell eher einsam und ungeliebt erleben". Idealisierung der Diakonie diene also der Abwehr von Schmerz und Einsamkeit, nach dem Motto: "So ist es eben, wenn man sich im Dienst verzehrt! Undank ist der Welt Lohn!"

Die Idealisierung der Diakonie habe schließlich noch die fatale Konsequenz, dass dadurch die Angst vor Brüchigkeit, Bedürftigkeit, Unsicherheit, vor Zweifel, Lieblosigkeit und Mutlosigkeit im eigenen Wollen und Handeln der Mitarbeiter abgewehrt werde, denn welcher Mitarbeiter traue sich schon, seine Wut auf Patienten oder Kollegen auszusprechen, wenn er das angesichts von idealen Ansprüchen der Diakonie tun solle, wie sie vor allem von leitenden Theologen der Diakonie erhoben würden?!

Was schlägt Klessmann als Lösung der von ihm aufgezeigten Probleme vor? Mit C. G. Jung fordert er die "Annahme des Schattens", der in der Diakonie permanent abgewehrt werde, obwohl er doch zu ihrer Wirklichkeit hinzugehöre. Aus der Versöhnung mit dem Schatten könne ein besseres, weil gelasseneres Leben erwachsen. Dazu gehöre vor allem, von den großen Ansprüchen der Diakonie herunterzukommen, um dadurch auch das Leiden an der Diakonie zu reduzieren. Theologisch verdeutlicht Klessmann diesen Lösungsvorschlag an der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium: Jeder diakonische Mitarbeiter sei als Mensch gefordert, seine fachliche Kompetenz optimal zu entwickeln und einzusetzen, um der Menschen willen, die er zu betreuen habe. Diese in sich sinnvolle Forderung werde jedoch zu einem maßlosen Anspruch, wenn fachlich gute Arbeit den Charakter einer alleinigen Legitimation für den einzelnen oder für das ganze Unternehmen bekomme. Das Leben könnte durch diakonische Professionalität, und sei sie noch so fromm, nicht hergestellt werden. Das Evangelium sage uns vielmehr, dass uns Gottes vorausgehende Gnade gelten lasse, mit und ohne diakonische Motivation. Im Wissen um diese Gnade könnten wir den unausgesprochenen Vollkommenheitswahn fallenlassen, und das sei sowohl für Mitarbeiter wie für Patienten entlastend. Auch das Bruchstückhafte unserer Arbeit, ja unserer selbst, könnten wir dann zugeben und uns, wie C. G. Jung das fordere, uns selbst in unserem erbärmlichen So-sein annehmen. Dann schließen sich auch Nächstenliebe und Selbstverwirklichung nicht mehr gegenseitig aus, denn nur insofern ich mich selbst liebe und mit mir einverstanden sei, könne ich auch andere wertschätzen und annehmen. Nächstenliebe sei überdies immer ambivalent und nicht ohne Elemente der Selbstrechtfertigung. So wenig wie Nächstenliebe stets eindeutig als gute Tat identifizierbar sei, könne auch Diakonie nicht mehr so eindeutig von Sozialarbeit in kirchlicher Trägerschaft unterschieden werden. Das sei auch gar nicht zu bedauern, meint Klessmann, weil ja auch die Person Jesu für seine Zeitgenossen hochgradig verwechselbar gewesen sei. Das gehöre eben zur Menschwerdung Gottes, dass Gott verwechselbar geworden sei. Das sich zu vergegenwärtigen heiße auch Abschied zu nehmen von der möglichst reinen Verwirklichung diakonischer

Motivation. So ein Abschied mache gelassener. Nun werde erkennbar, dass in jedem Helfer auch ein Hilfsbedürftiger stecke, und umgekehrt. Helfen sei nun keine Einbahnstraße mehr, sondern der Prozess einer Gegenseitigkeit und Partnerschaftlichkeit, bei dem auch ein offeneres Austragen von Konflikten möglich werde.

Ich habe diesen Vortrag so ausführlich referiert, weil er am Beispiel der Diakonie das Zusammenwirken von Theologie und Humanwissenschaften anschaulich vor Augen führt, und zwar mit dem Ziel, die Diakonie mitsamt ihren MitarbeiterInnen von der Diktatur der Ideale zu befreien und sie zu ihren realen Möglichkeiten kommen zu lassen. Für dieses Ziel setzt Michael Klessmann sowohl Erkenntnisse aus der Kommunikationsforschung und der Tiefenpsychologie wie auch aus der Theologie ein. Von der Diakonie im ursprünglichen Sinne eines Löhne, Bodenschwingh oder Wichern bleibt dabei freilich nicht mehr viel übrig. Das ist für Klessmann auch kein sonderlicher Schade, sondern eher ein Gewinn, denn die "gewissermaßen enthusiastischen Gründerzeiten der Inneren Mission" gehören nach Klessmanns Meinung ohnehin dem längst vergangenen Zeitalter der Erweckung an und lassen sich nur um den Preis institutionalisieren, dass Menschen mit Hilfe der Struktur der Doppelbindung zugrunde gerichtet werden. Eben diese Menschen, die ihr Selbst zugunsten idealer Ansprüche der Diakonie unterdrücken und ihre Schatten verleugnen müssen, will Klessmann zur Annahme ihrer Schatten und darin zur Verwirklichung ihrer Selbst befreien, um sie wahrhaft liebesfähig im Blick auf andere und gelassener gegenüber sich selbst zu machen. Was dann übrig bleibe, sei eine Diakonie der mit sich selbst und ihren Mitmenschen Wahrhaftigen, die ihre diakonische Arbeit so gut als in ihren Kräften möglich tun und zugleich um ihre Brüchigkeit und Begrenztheit wissen, welche sie sich jedoch im Wissen um die vorausgehende Gnade Christi leisten können. Alles andere wäre für Klessmann eine Diakonie der geistlichen Hochstapler, die sich selbst übernehmen und ins Unglück stürzen.

Dass Klessmanns Therapie der Diakonie ein wichtiges Wahrheitsmoment enthält, erscheint mir unbestreitbar, und dass so mancher Mitarbeiter und so manche Mitarbeiterin der Diakonie nach seinem Vortrag erleichtert aufgeatmet haben, kann ich mir gut vorstellen. Wenn Selbstverwirklichung und Annahme der Schatten in dieser Weise gegen Selbstverleugnung und Abwehr der Schatten gesetzt wird, würde auch ich lieber mich selbst verwirklichen, statt mich zu verleugnen und mein Selbst zu verkrümmen.

Selbstverleugnung-Selbstverwirklichung-Selbstvergessenheit

Meine Frage ist nur, ob die Alternative wirklich ausreicht, um Diakonie in ihrer Wirklichkeit zu begreifen bzw. in ihre Wirklichkeit zu führen. Ich glaube, dass in dieser Alternative etwas ganz Entscheidendes ausgeblendet bleibt, was Diakonie allererst zur Diakonie macht: das Ereignis von Selbstvergessenheit.

Was ich mit Selbstvergessenheit meine, lässt sich bei Kindern sehen, die ihrem Spiel selbstvergessen hingegeben sind. Was wir in unserem Urlaub suchen, ist im Grunde Selbstvergessenheit, die uns überkommt, wenn wir von einer großartigen Landschaft fasziniert oder einem Naturereignis überrascht werden.

Auch Liebende sind selbstvergessen, aber nicht, weil sie das planen oder wollen, sondern weil sie von der Gegenwart des anderen förmlich hingerissen sind, außer sich vor Glück, oder auch, wie im Liebeskummer, außer sich vor Schmerz. Eine Not kann mich so gefangen nehmen, dass ich gar nicht anders kann, als spontan und selbstvergessen zuzupacken. Eine Mutter oder ein Vater können von ihrem Kind so entzückt sein, dass sie selbstvergessen bei diesem Kinde sind und mit ihm etwas unternehmen.

Was die Väter und Mütter der Inneren Mission nach den Befreiungskriegen im vergangenen Jahrhundert zum entschlossenen Handeln trieb, war eine riesige Not, die sie selbstvergessen machte. Es war überhaupt nicht heroisch, wie sie anpackten, sondern sie mussten es und konnten gar nicht anders, weil die Not sie trieb und der durch die Not hindurch sie rufende Herr, der sie in den Geringsten ansprach. Eben das machte sie selbstvergessen, und zwar so selbstvergessen, dass sie gar nicht nachrechneten, sondern einfach zupackten. So kam es zur Diakonie, und so wird es auch immer wieder zur Diakonie kommen, eben durch das Ereignis der Selbstvergessenheit, dass sich darin von der Selbstverleugnung ebenso wie von der Selbstverwirklichung unterscheidet, dass ich sie nicht mache, plane, steuere, sondern dass ich der wie von selbst Hingerissene bin, der gar nicht anders kann, als so zu handeln, wie ich es dann tatsächlich tue.

Eines der stärksten biblischen Beispiele für das Ereignis der Selbstvergessenheit ist jene Szene auf dem See Genezareth, bei der die Jünger Jesus auf dem See gehen sahen und erschrakten, weil sie meinten, es sei ein Gespenst, während Jesus sie beruhigt: "Seid getrost; ich bin's, fürchtet euch nicht!" Daraufhin antwortet Petrus aus dem Boot: "Herr, bist du es, so befehl mir, zu dir zu kommen auf dem Wasser." Jesus befiehlt ihm: "Komm her". Petrus steigt aus dem Boot und geht Jesus auf dem Wasser entgegen, ganz und gar selbstvergessen, weil er ja ein Gerufener ist, der die Augen fest auf seinen Herrn gerichtet hält. Was Selbstvergessenheit vermag, soll an dem Seewandel des Petrus zum Ausdruck kommen. Doch eben mit dieser Selbstvergessenheit ist es vorbei, als Petrus nach links und nach rechts auf die starken Winde schaut und anfängt, über sich selbst und seine Fähigkeiten zum Seewandel nachzudenken. Da beginnt er zu sinken und nach seinem Herrn zu schreien. Er wäre wohl untergegangen, wenn Jesus ihm nicht die Hand hingestreckt hätte.

9.3.4 Selbstvergessene Diakonie

Mir ist diese Geschichte ein Musterbeispiel dafür, wie es einer Diakonie ergeht, die auf den Ruf ihres Herrn ausgerichtet bleibt und ihre Augen allein auf ihn gerichtet hält. Sie wird wie von selbst zu einer selbstvergessenen Diakonie, die über Abgründe des Mangels und der Probleme hinweggehen kann. Erst in der Selbstreflexion über ihre Möglichkeiten, eingesperrt in die Alternative von Selbstverleugnung und Selbstverwirklichung, muss sie einbrechen und zu sinken beginnen.

Das Ereignis der Selbstvergessenheit ist auch am Gleichnis vom barmherzigen Samariter zu studieren. Jesus erzählt dieses Gleichnis ja deshalb, um

hoffnungslose Reflexionen eines Schriftgelehrten darüber zu unterbrechen, wer eigentlich sein Nächster sei. Am Ende des Gleichnisses, das ja gerade als Erzählung den Schriftgelehrten von sich selbst wegleiten und selbst vergessen machen will, ist ihm und allen Hörern dieses Gleichnisses klar, wer hier der Nächste gewesen ist dem, der unter die Räuber gefallen war. Jesu Satz: "So gehe hin und tue desgleichen" ist eigentlich gar keine Aufforderung, sondern eine Zusage des Selbstverständlichen, das sich dort einstellt, wo einer von sich selbst und seinen Reflexionen weggeholt und kreativ unterbrochen wird, so dass er am Ende, fast überrascht, wieder das Selbstverständliche sieht und tut.

Dieses Ereignis von Selbstvergessenheit ist auch gemeint, wenn es in der Bergpredigt heißt: "Deine linke Hand soll nicht wissen, was die rechte tut, damit dein Almosen verborgen bleibe." Selbstvergessenheit ist etwas, was dem Menschen aus eigenen Kräften gar nicht möglich ist. Nehme ich mir Selbstvergessenheit vor, dann ist es auf irgend eine Weise schon wieder Berechnung, und die kann sich sehr raffiniert zutragen, etwa so, dass ich jemand zwar im Verborgenen pflege, mir aber dennoch beim Pflegen über die Schultern schaue und mich dabei ganz famos finde. Wie also ist Selbstvergessenheit möglich, wenn ich sie gar nicht machen kann? Das gehört zur Eigenart vieler Worte der Bergpredigt, wie etwa auch bei dem Wort vom Ausreißen des Auges, dass Unmögliches gefordert wird, was der Mensch aus eigener Kraft niemals leisten kann, sondern ihn auf Gott zurückwirft und ihm dann als Gottes Möglichkeit zukommt: "Dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dir's vergelten." Das ist die Umkehrung der Blickrichtung bei Jesus, dass ich jetzt nicht mehr danach schaue, was ich mit meinen Almosen und diakonischen Taten bei Gott und den Mitmenschen bewirke und verdiene, sondern dass mich der väterliche Blick begleitet, der mir einen Raum der Verborgenheit und Geborgenheit schafft, einen Raum, in dem ich das, was zu tun ist, einfach und selbstvergessen tue, wohl wissend darum, dass Gott besser als ich weiß, was für einen Erfolg ich ernte. Mit so einer Selbstvergessenheit steckt Jesus die Menschen an, einer Selbstvergessenheit, in der ich mich von einem bis in das Verborgene blickenden himmlischen Vater so geborgen weiß, dass eigentlich nicht mehr ich, sondern Gott selbst der wahre Täter aller guter Taten wird. Dann erübrigt sich alles Nachrechnen, alle Selbstreflexion, alles Fragen nach Motiven und nach Schatten, mit denen ich sicherlich auch zu leben habe und in den Augen des himmlischen Vaters auch leben kann.

Nun gibt es freilich Situationen, in denen nachgerechnet und reflektiert werden muss, wie schon der Streit um die Speisung der Witwen in Jerusalem zeigt: "In diesen Tagen aber erhob sich ein Murren unter den griechischen Juden in der Gemeinde gegen die hebräischen, weil ihre Witwen übersehen wurden bei der täglichen Speisung" (Apg 6,1f.). Sicherlich hatte es auch mit dieser Speisung einmal so angefangen, wie es eben mit Diakonie immer anfängt, dass da eine Not in der Gemeinde greifbar wurde, der selbstverständlich und selbstvergessen durch Teilung der Gaben und Speisung der Witwen abgeholfen werden musste. Aber eines Tages war es aus mit der Selbstvergessenheit, und zwar zu dem Zeitpunkt, als das Murren und Nachrechnen in der Gemeinde begann, wer wann wie viel Gramm Essen mehr oder weniger bekam. Nun

musste eine Gemeindeversammlung einberufen, nun musste diskutiert und geplant werden, nun mussten auch sieben neue Stellen für Diakone geschaffen werden, die für die Tischspeisung zuständig waren und sie so gerecht und so handwerklich wie möglich durchführten. Warum drängten aber die Apostel darauf, mehr Zeit für den Umgang mit Gottes Wort und für das Gebet zu bekommen? Offenbar konnten sie nur so den Raum der selbstvergessenen Geborgenheit im Angesicht des himmlischen Vaters wieder für die Gemeinde schaffen, den Raum, in dem die rechte Hand nicht mehr weiß, was die Linke tut, und wo das Nachrechnen sich ebenso erübrigt wie die lähmende Frage nach den Motiven. In diesem Raum der Selbstvergessenheit kommt auch die Diakonie immer wieder zu ihrer größtmöglichen Intensität, weil es ja nichts so Intensives und Wirksames gibt wie Menschen, die einfach selbstvergessen und selbstverständlich der Not ihres Nächsten zugewandt sind und darüber, ohne es selbst zu wissen oder darüber zu reflektieren, zu barmherzigen Samaritern werden, die gar nicht anders können als dem unter die Räuber Gefallenen zu helfen und ihn im nächsten Wirtshaus abzuliefern, wo er gepflegt werden kann.

Um es noch einmal zu betonen: Es kann immer wieder Situationen geben, wo das Selbstverständliche nicht mehr selbstverständlich ist, und wo nachgerechnet, reflektiert und geplant werden muss. In solchen Situationen kann ich mir auch einen Supervisor als hilfreich vorstellen, weil er auf seine Weise und mit seinen humanwissenschaftlichen Erkenntnissen zur Durchsichtigkeit und zur Gerechtigkeit hilft, damit keiner und keine in der Diakonie überfahren werden.

Wehe jedoch einer christlichen Gemeinde, und wehe der Diakonie, wenn sie nicht alsbald wieder durch das, was Lukas das "Anhalten am Wort und am Gebet"(Apg.6,4) nennt, in jenen Raum der Selbstvergessenheit geführt wird, in dem Diakonie selbstverständlich ist! Wehe einer Diakonie, und wehe einer Kirche, wenn stattdessen die Selbstreflexion zum Regelprogramm erhoben und zum Dauerbrenner wird! Dann zieht jener scheele Blick ein, den schon der Herr des Weinbergs in Jesu Gleichnis abwehren musste: "Siehst du deshalb so scheel, weil ich gütig bin!?" Es gibt ein Nachrechnen, das nicht eher Ruhe gibt, bis sich eine Gerechtigkeit breit macht, die alle gleich macht. Diese Gerechtigkeit lässt aber keinen Raum mehr für spontane, selbstvergessene Güte. Mit Hilfe der permanenten Dauerreflexion macht sie alle und alles klein und bringt alle zum permanenten Nachrechnen. Dabei weiß dann die rechte nur allzu gut, was die Linke tut, und eben das kann so sehr lähmen, dass 1000 weitere Stellen eingerichtet werden, aber es reicht immer noch nicht.

Wie war es doch mit jenem Tausendfüßler, als er anfing nachzudenken, wie und warum er eigentlich gehen könne? Seit jenem Tage wurde er starr und konnte nicht mehr laufen, weil er an seiner Selbstreflexion erstarrt war. Etwas von dieser Starre überkam mich bei Michael Klessmanns Vortrag, weil Diakonie hier durch die Forderung nach Annahme der Schatten letztlich in ein Schattendasein gerät, bei dem am Ende alle Katzen grau werden und alle Mitarbeiter von sich selbst beschattet werden. In diesem Aufsatz bleibt kein Raum mehr für spontane, selbstvergessene Güte, und wo sie dennoch aufkäme, würde sie vom Supervisor sofort als ein Akt der Selbstverleugnung

verdächtigt und als naiv oder pathogen gebrandmarkt. Wer weiß, welche Motive jener Herr des Weinbergs hatte, als er den zu spät Gekommenen aus eigener Tasche noch draufzahlte? Vielleicht ist es ja ein ganz raffinierter, ausbeutender Weinbergbesitzer, der durch seine scheinbare Güte andere abhängig machen will? Zu diesen und ähnlichen Verdächtigungen muss es kommen, wenn die Reflexion und Hinterfragen zum Dauerprogramm erhoben werden. Dann kann es nicht mehr zu dem Ereignis von Selbstvergessenheit kommen, weil alle in der Alternative von Selbstverleugnung und Selbstverwirklichung gefangen sind.

“Wer bin ich?”

An einem bekannten Text von Dietrich Bonhoeffer²⁰⁸ will ich zum Schluss aufzeigen, welcher Weg aus der notwendigen Selbstreflexion zwischen Selbstverleugnung und Selbstverwirklichung herausführt in die Weite des Ereignisses der Selbstvergessenheit.

“Wer bin ich? Sie sagen mir oft,
ich träte aus meiner Zelle
gelassen und heiter und fest,
wie ein Gutsherr aus seinem Schloß.

Wer bin ich? Sie sagen mir oft,
ich spräche mit meinen Bewachern
frei und freundlich und klar,
als hätte ich zu gebieten.

Wer bin ich? Sie sagen mir auch
ich trüge die Tage des Unglücks
gleichmütig, lächelnd und stolz,
wie einer, der Siegen gewohnt ist.”

In diesem ersten Drittel des Gedichts wird deutlich, wie ich dadurch zur Selbstreflexion komme, dass andere mir sagen, wie sie mich wahrnehmen. Das beschäftigt mich und bringt mich fast zwangsläufig dazu, über mich selbst nachzudenken. Aber dann gibt es auch noch das andere, was nun im zweiten Drittel des Gedichtes Bonhoeffers zur Sprache kommt.

“Bin ich das wirklich, was andere von mir sagen?
Oder bin ich nur das, was ich selbst von mir weiß?
Unruhig, sehnsüchtig, krank, wie ein Vogel im Käfig,
ringend nach Lebensatem, als würgte mir einer die Kehle,
hungernd nach Farben, nach Blumen, nach Vogelstimmen,
dürstend nach guten Worten, nach menschlicher Nähe,
zitternd vor Zorn über Willkür und kleinlichste Kränkung,
umgetrieben vom Warten auf große Dinge,
ohnmächtig bangend um Freunde in endloser Ferne,
müde und leer zum Beten, zum Denken, zum Schaffen,

²⁰⁸ DBW 8, Gütersloh 1998, 513f.

matt und bereit, von allem Abschied zu nehmen?"

Es gibt eben nicht nur das, was andere mir über mich mitteilen, sondern was mir von meinen Gefühlen, meinen Gedanken, meinen Träumen über mich mitgeteilt wird, etwas, was mich zuweilen von mir nicht nur Abstand nehmen, sondern mich regelrecht zur Selbstflucht treibt, während die positive Sicht der anderen mich gelegentlich richtig selbstsüchtig macht. Das verschärft aber nur noch den Konflikt zwischen Selbstsucht und Selbstflucht.

In dem dritten Drittel seines Gedichtes beschreibt Bonhoeffer diesen Konflikt so:

"Wer bin ich? Der oder jener?
Bin ich denn heute dieser und morgen ein anderer?
Bin ich beides zugleich? Vor Menschen ein Heuchler
und vor mir selbst ein verächtlich wehleidiger Schwächling?
Oder gleicht, was in mir noch ist, dem geschlagenen Heer,
das in Unordnung weicht vor schon gewonnenem Sieg?"

Schließlich kommt es zu jenem überraschenden Schluss in Bonhoeffers Gedicht, der aus der Selbstreflexion ins Gebet führt:

"Wer bin ich? Einsames Fragen treibt mit mir Spott.
Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!"

Das "Ich", das anfangs stets um sich selbst kreist und sich in den Griff zu kriegen versucht, lässt sich am Ende auf Gott hin los, so dass das "DU" den Vorrang und die Oberhand gewinnt: "Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!" In diesem Schluss des Gedichtes leuchtet für mich Kierkegaards Antwort auf das verzweifelte Schwanken des Selbst zwischen Selbstsucht und Selbstflucht auf: "Glaube heißt, sich durchsichtig zu gründen in der Macht, die das Selbst gesetzt hat." Ebenso leuchtet der paulinische Wechsel von Römer 7 zu Römer 8 auf, d. h. von dem Gefängnis der Selbstreflexion, in die sich das Ich in Römer 7 gefangen hat, so dass es am Ende nur verzweifelt schreien kann: "Wer erlöst mich aus diesem Todesleib?!" Und die Antwort auf diesen Schrei kommt nicht mehr aus dem Ich, sondern von der anderen Seite her, so dass das Ich nun antwortet: "Gott sei Dank für unseren Herrn Jesus Christus!" Weiter heißt es dann in Römer 8, 2: "Das Gesetz des Geistes, das zum Leben in Jesus Christus führt, hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes." Eben das ist der Wechsel, auf den es ankommt, dass das in der Selbstreflexion gefangene Ich, das nach Erlösung schreit, vom Geist des Lebens in Christus so gepackt wird, dass es außer sich gerät und nunmehr in der 2. Person sprechen kann: "... hat dich frei gemacht".

Was Dietrich Bonhoeffer ebenso wie Sören Kierkegaard und den Apostel Paulus aus der Selbstreflexion herausführt, ist etwas, was nicht aus ihnen kommt und was sie nicht machen können, sondern was auf sie zukommt und ihnen so hilft, dass sie sich selbstvergessen auf jene Macht hin loslassen können, die den Menschen noch einmal über sich selbst hinaus führt: "Wer ich auch bin, du

kennst mich, dein bin ich, o Gott!"

Noch einmal: Ich kann Selbstvergessenheit nicht machen, aber ich kann Räume aufsuchen und aufspüren, die es zu dem Ereignis der Selbstvergessenheit kommen lassen. Zu solchen Räumen gehört etwa die Erzählung eines Gleichnisses, das Anhalten am Wort und am Gebet, die Anbetung, die gefeierte Liturgie, der Anblick einer Not, das Verzücktsein einer schönen Landschaft. Dieses und vieles andere kann mich immer wieder herausreißen aus der Selbstreflexion zwischen Selbstverwirklichung und Selbstverleugnung in jenes Ereignis, das Diakonie zu einer selbstvergessenen Diakonie macht, so dass sie nicht nur reflektiert an einem Netz der sozialen Gerechtigkeit mitknüpft, sondern sich vom Elend und der Not der zu spät Gekommenen hinreißen lässt zu einer Güte, die den Planern der Gerechtigkeit immer wieder gefährlich, den Profis einer sachgerechten Ausbildung immer wieder ärgerlich und den Supervisoren, den Aufsehern der Selbstreflexion, immer wieder verdächtig erscheinen wird, weil bei dem Ereignis der Güte Erste zu Letzten und Letzte zu Ersten werden. Die Diakonie kann diesen unvermeidlichen Konflikt wohl nur so durchstehen, wie jener Herr des Weinbergs darum bittend, Güte zuzulassen: "Siehst du scheel drein, weil ich so gütig bin?!"

10. Anhang

10.1 PERSÖNLICHE ERFAHRUNGEN MIT DER EXAMENSVORBEREITUNGSZEIT

Für Leidensnachfolger gesammelt und zusammengestellt

Jede Examenskandidatin und jeder Examenskandidat müssen ihren persönlichen Weg zum Abschluß ihres Studiums und zur Vorbereitung ihres Examens finden. Dabei gibt es auch Phasen der Einsamkeit, die jeder auf seine Weise durchstehen muß. Es gibt aber auch "typische Examensprobleme", für die die Erfahrungen von Vorgängern wichtig sein können. Um so wenig wie möglich zu verallgemeinern, sind die folgenden Sätze als "meine" Erfahrungen in der 1. Person singularis abgefaßt:

1. Die Examenszeit begann für mich mit der sogenannten 3. Studienphase, nachdem ich mich in der 1. Studienphase zunächst breit informiert habe und in der 2. Studienphase durch punktuelle Vertiefung ein theologisches Urteil zu gewinnen begann.

2. Die Examenszeit habe ich auch als eine große Chance erlebt, für meine theologische Urteilskraft ein breites Wissensfundament erwerben zu können. Dabei erfuhr auch mein theologisches Urteil noch Veränderung und Vertiefung.

3. Was ich nicht mit meinem theologischen Urteil in engerer oder lockerer Weise verknüpfen konnte, ließ ich lieber liegen, denn was nur angelesen und nicht verknüpft worden ist, verwirrte mich nur und war im Ernstfall bei einer Klausur oder einer mündlichen Prüfung nicht mehr zu reaktivieren.

4. Im einzelnen baute ich die Examenszeit so auf, daß ich zunächst noch einige Lehrveranstaltungen besuchte, die ich aus Wissensgründen entweder brauch-te, oder die mich vom Thema her interessierten und mir Spaß machten. Ich las aber auch schon gezielt einige Grundlagenaufsätze, die "man/frau" gelesen haben muß. Schließlich konzentrierte ich mich jeden Monat auf eine der fünf theologischen Disziplinen. Dann kam das Thema für die große Hausarbeit und die Predigtarbeit. Daneben wurde nur noch Weniges repetiert und ganz Weniges nur noch neu erarbeitet.

5. Eine Gruppe von 3-4 Leuten war mir während der Examensvorbereitungszeit wichtig, die sich gemeinsam vorbereitete und die Lasten aufeinander verteilte. Dabei war mir am wichtigsten, daß ich Gelerntes anderen noch einmal laut vortragen konnte und in den Gesprächen mein Urteil bzw. mein Wissen in einem fruchtbaren Streit behaupten oder revidieren mußte.

6. Auch im Blick auf das Examen habe ich die Wahrheit von Dietrich Bonhoeffers Satz gelernt: "Wer nicht gemeinsam sein kann, hüte sich vor der Einsamkeit; und wer nicht einsam sein kann, hüte sich vor der Gemeinschaft!"

7. Fast immer hat es sich für mich als lohnend erwiesen, wenn ich mich der Not eines anderen Examenskandidaten oder einer anderen Examenskandidatin annahm und für sie da war. Es war aber auch für mich wichtig, daß ich von anderen aufgefangen wurde, als ich in der Gefahr stand, mich selbst aufzugeben. Dazu mußte ich freilich den anderen ein Signal geben.

8. Mindestens ein Jahr lang übersetzte ich mit einem Kommilitonen jeden zweiten Tag Griechisch und jeden zweiten Tag Hebräisch, um die Sprachen wieder aufzufrischen.

9. Niemals hat es sich für mich gelohnt, auch sonntags noch weiterzuarbeiten. Immer hat es sich bewährt, dem Geist und noch mehr dem Leib einen Ruhetag in der Woche zu gönnen, den ich möglichst mit anderen gemeinsam feierte. Pfl egte ich nicht meinen Leib, so verloren alsbald mein Geist und meine Seele ihre Spannkraft, und ich trat auf der Stelle herum.

10. Eine gute und konsequente Tageseinteilung ist für mich gerade in der Examenszeit hilfreich geworden. Zuweilen mußte ich diese konsequente Tageseinteilung freilich auch gegen andere streitbar behaupten, um meine Zeit nicht sinnlos zu vergeuden.

11. Wichtige Thesen und Schlüsselbegriffe habe ich mir auch dadurch eingeprägt, daß ich sie in das nächste Mensagespräch oder die nächste Gruppendiskussion einfließen ließ und vor anderen laut aussprach.

12. Auf mündliche Prüfungen habe ich mich so vorbereitet, daß ich das Spezialgebiet anderen schon einmal laut vortrug und es in einzelne Punkte möglichst genau untergliederte.

13. Nicht die langen, ausführlichen Zusammenfassungen von Büchern und Aufsätzen haben mir geholfen, sondern die ganz kurzen, in denen ich mich zwang, die entscheidenden Thesen und Schlüsselbegriffe auf einem Blatt zusammenzufassen. Worauf es in jedem Fach ankommt, muß ich möglichst in einem Tag wieder reaktivieren können. Über meinen Prüfer habe ich mich vorher möglichst genau kundig gemacht und mich in seine Bücher vertieft, um mich in die Eigenart seines Denkens hineinzudenken und zu verstehen, von woher er seine Fragen stellen könnte. So eine Vorbereitung muß keine schlechte Taktik sein, sondern will zunächst bedeuten, daß ich mich auf meinen Gesprächspartner möglichst sorgfältig vorbereite, weil es um ein wichtiges Gespräch mit ihm geht.

14. Es kommt in der mündlichen Prüfung darauf an, sich auf die Fragen des Prüfers oder der Prüferin möglichst einfühlend einzulassen, dann aber auch möglichst behutsam die Prüfung selbst in die Hand zu bekommen bzw. in die Richtung zu lenken, in der ich selbst möglichst kompetent bin. Manche Prüfer lassen sich so eine behutsame Lenkung zuweilen gern gefallen.

15. Bei der Wahl wie bei der Bearbeitung von Hausarbeits- und Klausurthemen hat mir taktisches Denken nur sehr wenig geholfen, um so mehr aber das Bleiben bei dem, was mich theologisch überzeugt und mir Lust zur Theologie gemacht hatte.

16. Auf Klausuren habe ich mich so vorbereitet, daß ich mir die Liste der Klausurthemen aus den letzten 5 Jahren besorgt und ein bis zwei Themen jeder Disziplin in der vorgeschriebenen Zeit schon einmal geschrieben oder mir nur eine Fakten- und Stichwortsammlung dazu einmal anfertigte.

17. Das Schönste an meiner Examenszeit war, daß ich auf spielerische und doch sehr intensive Weise in die Kenntnis der Bibel eindrang und merkte, daß ich durch Bibelkunde für jede Klausur und jede mündliche Prüfung schon eine Menge Kenntnis hatte, die sich leicht anbringen ließ.

18. Nur selten bin ich in der Examenszeit vom "Lust-prinzip" abgegangen, weil ich mehr und mehr erkannte, daß ich fast nur das behalte, was mir Spaß macht und sich mit dem verknüpfen läßt, was mir theologisch wichtig geworden ist.

10.2 Zur Eigenart der EXAMENSPREDIGT

a) Besondere Schwierigkeiten der Examenspredigten erwachsen:

an dem fehlenden Gegenüber einer Gemeinde
 an der Verkopfung der Examenssituation
 an der zeitlichen und räumlichen Begrenzung der Examenspredigt

b) Deshalb mißlingen besonders in Examenspredigten:

die Gemeindebeschreibungen, weil sie zu pauschal sind;
 die Predigten selbst, weil alles auf einmal gesagt wird;
 die Exegesen, weil sie zu lang werden und den Text nicht auf einen Weg zur Predigt bringen, sondern ihn "erschlagen".

c) Möglichkeiten zur Überwindung der Schwierigkeiten:

1. Falls die Heimatgemeinde einem zu wenig oder viel zu vertraut ist, kann es hilfreich sein, sich als Adressat der Predigt die Gemeinde aus dem Praktikum oder eine Hochschulgemeinde zu wählen, in denen man eventuell schon gepredigt hat oder die Examenspredigt probeweise einmal halten kann. Auf keinen Fall den Oberkirchenrat oder die Prüfer als Adressat der Examenspredigt wählen!

2. Für die Gemeindebeschreibung können symptomatische Details (z.B.

die Gerüche einer Vorstadt usw.) viel wichtiger sein als pauschale Hinweise auf Schichten, auf Gruppen usw.

3. "Den Hörer erfinden!"²⁰⁹(vgl. dazu R. Bohren, Predigtlehre, 465ff.).

4. Mit dem Hörer, einem einzelnen, konkreten Hörer, in einen inneren Dialog, evtl. im Anschluß an ein seelsorgerliches Gespräch kommen. Mit mir selbst als erstem Hörer der Predigt in einen konzentrierten Dialog kommen .

5. Meine eigene sprachliche, theologische Kompetenz im Lichte des Textes und der Gemeinde bedenken: "Wieviel wird mir jetzt überhaupt abgenommen? Rede ich etwa schon wie ein Generalsuperintendent?"

6. Exegese nur auf das konzentrieren, was dann für den Weg zur Predigt hin wirklich wichtig ist. Keine unnötigen Dinge aufführen! Die 20 Spalten etwa so verteilen: 7 Spalten Exegese, 7 Meditation, 6 Predigt. 10 % zu viel oder zu wenig an Seiten sind kein Verbrechen!

7. Zuerst spontane Einfälle zum deutschen Text sammeln, dann den fremdsprachlichen Text graphisch ordnen und ihn wie ein Plakat im Zimmer hängen lassen, Einfälle sammeln, Beziehungen im Text erkennen, Kontexte in der Bibel mit Konkordanz suchen, Bilder ausmalen und meditieren, Begriffe systematisch einordnen. Gottesdienstliche Texte und Lieder mitbedenken, den Text im Lichte von Gemeinde und Prediger bedenken, den Prediger im Lichte von Text und Gemeinde bedenken, die Gemeinde im Licht von Prediger und Text bedenken. Die Form des Textes in sprachliche Form der Predigt übersetzen!

²⁰⁹ R. Bohren, Predigtlehre, München 1972, 465ff.

10.3 UNMAßGEBLICHE RATSCHLÄGE FÜR EINE(N), DIE (DER) AUSZOG, DAS PREDIGEN ZU LERNEN

Nach dem Lesen von Examenspredigten verfaßt

Der Weg vom Text zur Predigt wie das Predigen selbst sind letztlich eine so persönliche Sache, bei der jeder seinen eigenen Weg und sein eigenes Wort finden muß, so daß Skepsis geboten ist gegenüber dem Anspruch, es gebe nur die eine Methode, wie man's machen muß. Hilfreicher scheinen mir "unmaßgebliche Ratschläge" zu sein, in denen auf mögliche Chancen und Gefahren für den Weg vom Text zur Predigt hingewiesen wird. Es können nur "unmaßgebliche Ratschläge" sein, weil das eigene Suchen und Finden auf dem Weg vom Text zur Predigt letztlich maßgeblich ist.

1. Vor deiner Predigt haben schon viele andere über deinen Text gepredigt und nach dir wird auch noch weiter gepredigt. Das zu wissen und dir vor Augen zu halten kann dich heilsam relativieren und dich vor Hochmut wie vor Resignation bewahren.

2. Deine Predigt ist nur ein TEIL DES GOTTESDIENSTES. Nimm dir auch Zeit und Liebe für die Gestaltung des ganzen Gottesdienstes und sprich auch rechtzeitig mit Küster und Organist und Lektor, denn sie sind ebenso wichtig wie du für den Gottesdienst. Laß dich von Liedern, Gebeten und Lesungen schon auf dem Weg vom Text zur Predigt begleiten.

3. Schlage nicht zu früh die Kommentare, Meditationen und Predigten zu deinem Text auf, damit du dich nicht zu früh mit fremden Federn schmückst, sondern deine eigenen Entdeckungen am Text machst.

4. Für eine homiletisch relevante Exegese kannst du viel von den Bibelarbeiten auf dem Kirchentag u.a. lernen, dem biblischen Text in fortlaufender Versexegese zu folgen, aufmerksam auf ihn zu hören und die exegetischen Details wegzulassen, die um der Hörer willen überflüssig sind und sowohl Prediger wie Gemeinde daran hindern, sich dem Anspruch des Textes zu stellen. (Vgl. H. W. Wolff, C. Westermann, W. Zimmerli u.a.)

5. Du mußt auf dem Weg zur Predigt den biblischen Text nicht erst lebendig, aktuell, interessant, politisch machen, denn der biblische Text ist in der Gemeinde vielleicht viel lebendiger, aktueller, interessanter und politischer, als du denkst.

6. Predige so konkret, daß weder du selbst noch die übrige Gemeinde dem Anspruch Jesu Christi ausweichen können, wie er aus dem biblischen Text hervorgeht. Sei deshalb behutsam im Umgang mit Beispielen, die entweder so banal oder so global sind, daß sie nur dazu helfen, sich doch wieder dem Anspruch Jesu Christi zu entziehen bzw. abschweifen lassen. Der "Holocaust" an den Juden ist ein viel zu ungeheuerliches Geschehen, als daß du Auschwitz u.a.

in jeder dritten Predigt als "Aufhänger" benutzt.

7. "Es kann Auftrag dazu da sein, daß eine Predigt in höchst einseitiger Weise eingreift in das Tagesgeschehen. Zur Kontrolle wäre hier noch zu sagen: Es hat dann höchstwahrscheinlich nicht seine Richtigkeit mit diesem Eingreifen, wenn das Gesagte ohnehin ein Lieblingsgedanke des Predigers, der Gemein-de, der ganzen Zeit vielleicht ist. Wenn die Propheten und Apostel in das Leben eingegriffen haben und in die Geschichte, so haben sie damit nicht ihre Lieblingsgedanken vorgetragen, sondern eben gerade das, was ihnen und ihren Zeitgenossen gegen den Strich ging. Sollte das Gesagte nur eine Unterstreichung solcher Lieblingsgedanken bedeuten, dann bleibt es besser ungesagt"²¹⁰.

8. Predige nicht dich selbst (vgl. 2.Kor 4, 5), aber predige auch und zuerst dir selbst. Du wirst die Gemeinde durch Auslegung des Textes nicht vor den Anspruch Jesu Christi stellen, wenn du dich diesem Anspruch nicht selbst auf dem Weg zur Predigt und in der Predigt stellst.

9. Einer Gemeinde, die du nicht magst, wirst du nur schwerlich etwas vom Evangelium ausrichten können. Mußt du dennoch einer Gemeinde predigen, die du nicht magst, so frage auf dem Weg zur Predigt, ob nicht der Text ein Wort von der Versöhnung (2.Kor 5, 19) enthält, das auch dich mit deiner Gemeinde versöhnen kann.

10. Geh bei der Predigtvorbereitung Straße für Straße und Haus für Haus in deiner Gemeinde durch und frage dich, an welches Haus und an welche Tür du diesen Brief des Evangeliums besonders dringend adressieren muß.

11. Bau deine Predigt so einleuchtend auf, daß du sie selber leicht behältst und also im Augenkontakt mit deiner Gemeinde halten kannst, daß aber auch deine Gemeinde es leicht hat, deine Predigt anderen weiterzusagen.

12. In Röm 1-4 findest du ein gutes Gefälle für deine Predigt:

1. Die These des Evangeliums (1,1-1,17);

2. Die Aufdeckung der Sünde im Lichte von Gottes

Zorn(1,18-3,20)

3. Der Zuspruch von der Rechtfertigung des

Gottlosen (3,21-4,25);

Evangelium-Gesetz-Evangelium sollte das Gefälle jeder Predigt sein, d.h. die ersten Sätze gehören der These des Evangeliums, in deren Licht dann die verborgene Sünde aufgedeckt wird, um schließlich vom Evangelium her nicht die Sünde, wohl aber den Sünder zu rechtfertigen als einen um Jesu willen begnadigten Menschen.

13. Fallen explicatio und applicatio in deiner Predigt auseinander, so ist es fast unvermeidlich, daß aus deiner Predigt eine Moralpredigt wird, die die Menschen

²¹⁰ K.Barth, Die Gemeindemäßigkeit der Predigt, in: G.Hummel, Aufgabe der Predigt, Darmstadt 1971/2, 177f.

zu noch mehr Aktivität und zum Beherzigen einer frommen Moral ("Auch du brauchst Jesus") antreiben will.

14. Kriterium für eine gelungene Predigt ist z.B., ob man danach gern noch das Abendmahl miteinander feiern möchte (so Gelegenheit dazu ist).

15. Sieh deine Predigt daraufhin durch, ob sie mehr von Gottes Aktivität für den Menschen oder nur von des Menschen Aktivität spricht.

16. Ist deine Predigt persönlich genug, indem sie auch das Ich des Predigers enthält? Ist sie elementar genug, indem sie auch das Du des Hörers enthält? Ist sie informativ genug, daß sie das 'er, sie, es' enthält? Ist sie solidarisch genug, indem sie das 'Wir' von Prediger und Hörer enthält? Ist sie der Gemeinde nahe genug, daß sie 'Ihr' enthält? Ist sie distanziert genug, indem sie das 'Sie' enthält?

17. Du sollst auf dem Weg vom Text zur Predigt zum Samariter werden, der die in der Gemeinde unter die Räuber Gefallenen auffindet und sie aufhebt. Dein Text ist dein Esel, mit dem du sie in Gottes Wirtshaus bringst, damit sie dort einen Tisch mit Brot und Wein finden und auf Jesu Kosten gepflegt werden.

10.4 Vorschläge für praktisch-theologische Spezialgebiete im Ersten Examen:

I. Praktische Theologie allgemein:

1. Die Begründung der Praktischen Theologie als "Theorie der Praxis" bei Friedrich Schleiermacher
2. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Praktischen Theologie
3. Die Bedeutung der Ästhetik für die Praktische Theologie bei Rudolf Bohren, Albrecht Grözinger und Martin Nicol.

II. Pastoraltheologie:

1. Der evangelische Geistliche als Gegenstand der Kultur- und Literaturgeschichte bei Theodor Fontane, Paul Drews und Ina Seidel
2. Das Verständnis der Pastoraltheologie bei Manfred Josuttis und Isolde Karle - ein kritischer Vergleich.
3. Unterscheidung und Beziehung von Amt und Person im evangelischen Pfarrberuf.

III. Oikodomik:

1. "Gemeindeaufbau" im Streit zwischen Deutschen Christen und Bekennender Kirche
2. Praktische Ekklesiologie bei Dietrich Bonhoeffer, Reiner Preul und Manfred Josuttis.
3. Die Spannung von ökonomischen und theologischen Kategorien in der Frage nach Gemeindeaufbau.

IV. Liturgik:

1. Die Reform des Gottesdienstes durch Martin Luther
2. Die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils
3. Das kerygmatische und das funktionale Verständnis des Gottesdienstes bei Peter Brunner und Ernst Lange

V. Homiletik:

1. Die Predigt alttestamentlicher Texte im christlichen Gottesdienst
2. Die Beziehung von Homiletik und Rhetorik bei G. Otto, M. Josuttis, K. Adloff
3. Die Frage nach dem Hörer bei Karl Barth, Ernst Lange und Rudolf Bohren

VI. Poimenik:

1. Seelsorge und Psychotherapie - Unterscheidung und Beziehung bei D. Stollberg und H. Tacke
2. Kerygmatische, pastoralpsychologische und energetische Seelsorge - ein Vergleich von Joachim Scharfenberg, Eduard Thurneysen und Manfred Josuttis
3. Beichte - was ist das? Beichten - wie geht das?

VII. Kasualien:

1. Rudolf Bohrens kerygmatische Kritik an der Kasualpraxis und die empirische Entgegnung bei Joachim Mathes und Yorick Spiegel.
2. Die Taufe - theologische Begründung und empirische Praxis
3. Kasualien als "Segensräume" (U. Wagner-Rau) und als "Rettungsräume" (P. Cornehl: Taufe)

VIII. Katechetik:

1. Die Konfirmation - ihre Entstehung und ihre gegenwärtigen Probleme
2. Die Bibel im Religionsunterricht (Vergleich von zwei Konzeptionen wie z.B. Halfas und Baldermann).
3. Die Theorien religiöser Entwicklung bei Kohlberg, Fowler, Oser und ihre Bedeutung für den Religionsunterricht

IX. Diakonik:

1. Die Geschichte der Diakonie im 19. Jahrhundert bei Wichern, Löhe und Fliegener
2. Der Ursprung der Diakonie im Abendmahl
3. Spiritualität in der Diakonie

10.5 Hinweise zur Gestaltung von mündlichen und schriftlichen Prüfungen (Dr.Heiner Kücherer)

Hier folgen nun einige Hinweise, wie Sie Ihre Prüfungen gestalten können. Dazu gibt es auch jeweils eine Übung, die Sie in der Vorbereitung Ihres Examens erproben können. Hoffentlich finden Sie hilfreiche Anregungen....

1. Von den Gaben ausgehen!

Wenn Sie in Ihre theologische Examina hineingehen, haben Sie einen langen Weg hinter sich: Ihre theologischen Studien, Ihre Zeit der Examensvorbereitung. Entwickeln Sie im Blick auf die Prüfung ein Gespür dafür, dass Sie sich theologische Kompetenz erworben haben. Niemand kommt mit nichts in eine Prüfung! Gerade auch die offenen Fragen, die Sie theologisch umtreiben, gehören zu den Gaben, die Sie mitbringen. Ein Prüfer bzw. eine Prüferin freut sich zumeist sehr, wenn er bzw. sie merkt, dass Sie nicht allein Wissen herunterspulen, sondern mit Ihrem Wissen samt unvermeidlichen Lücken theologisch denken! Dazu hilft es, wenn Sie sich Ihren Lebens- und Studienweg vergegenwärtigen.

Übung: Zeichnen Sie Ihren „theologischen Studienbaum“. Was sind Ihre Wurzeln, aus denen Sie in das Studium der Theologie hinein gewachsen sind? (Entscheidende Anstöße in der Lebensgeschichte...) Wie hat sich Ihr Studium entfaltet, wo sind Ihre Studienschwerpunkte, was ist eher am Rand gewesen? Hat sich bei Ihnen eine theologische Mitte herausgebildet? Gibt es eine Position, eine Schrift, die Sie in Zustimmung und Widerspruch fasziniert? Welche sind Ihre gegenwärtigen theologischen Fragen und Herausforderungen, mit denen Sie weiter wachsen wollen?

2. Raum einnehmen!

Angst hat mit Enge zu tun. Und Prüfungen machen Angst. Gerade, wenn Sie die erste Frage lesen oder hören, kann Sie ein Schock überwältigen: „Hilfe, ich weiß gar nichts!“ Raum einnehmen heißt dann: Ich gehe innerlich einen Schritt zurück. In Klausuren hilft es, erst einmal ein mind – map anzulegen, möglichst lose und locker (aber zeitlich begrenzt!) zu assoziieren, was Ihnen an Stichpunkten zu Frage einfällt. Gönnen Sie sich diesen Spielraum – die Angst wird nicht völlig verschwinden, aber es dringt plötzlich viel mehr in Ihr Bewußtsein, als Sie im Anfangsschock dachten. Innerlich einen Schritt zurückgehen kann auch heißen, dass Sie die Prüfungsfrage analysieren: Welche inhaltliche Vorentscheidungen sind in der Prüfungsfrage verborgen? Welche Aspekte werden durch die Frage gar nicht berührt, die aber Ihrem theologischen Urteil nach unbedingt in den Sachbereich der Frage gehören? Sie können in Klausuren, noch mehr in mündlichen Prüfungen aktiv mit Prüfungsfragen umgehen!

Übung: Legen Sie zu jedem Prüfungsfach bzw. -thema ein mind – map an, in das Sie verschiedene Positionen (auch Ihre eigene!) in Stichworten miteinander verknüpfen. Gegen Ende Ihrer Prüfungsvorbereitung sollten Sie nur noch diese Verknüpfungen lernen, da sie Ihr Netz bilden, mit dem Sie theologische Kenntnisse in Zusammenhängen aktivieren können!

3. Profil zeigen !

Ein Profil erleichtert es, Konturen wahrzunehmen. D.h. für Prüfungen: Gliedern Sie Ihre schriftlichen und mündlichen Impulse deutlich! Machen Sie Ihrem Gegenüber klar, dass Sie wissen, was Sie schreiben bzw. sagen und warum Sie so und nicht anders vorgehen! Auch wenn Sie merken, dass Sie in einer empfindlichen Lücke getroffen wurden: Es liegt noch immer in Ihrer Hand, mutig mit den wenigen Talenten zu wuchern statt sie in Konfusion zu vergraben! Steuern Sie aktiv in reichere Wissensgebiete (Hier hilft Ihr Stichwort – Netz)! Geben Sie in mündlichen Prüfungen kurz an, wie Sie die Frage verstehen und in ihrer Antwort vorgehen wollen! Bsp.: „Ihre Frage setzt m.E. voraus...Drei Aspekte sind mir hier.... (Problemstellung benennen!)... wichtig...“ Es kann sein, dass Sie in den 20 min. gar nicht mehr zum dritten Aspekt kommen – aber die Prüfungskommission hat den Eindruck, Sie hätten dazu kommen können! Klausuren und Prüfungen sind keine Orte ausufernder Erzählungen („Also, äh, da hab´ ich einmal das und das Buch gelesen und fand, äh, dabei eigentlich oder, äh, vielleicht, ganz interessant, äh...“) Es ist viel schöner, wenn Ihre mündliche und schriftliche Impulse deutliche Konturen zeigen! Die Frage nach deutlichen Konturen stellt sich schon in der Examensvorbereitung: Weniger ist mehr! Es kommt nicht darauf an, dass Sie unglaublich viel gelesen und excerpiert haben. Arbeiten Sie vielmehr konzentriert und dabei gründlich, d.h. lesen, excerpiieren, noch einmal strukturieren und dann vor allem: lernen!

Übung: Gliedern Sie Positionen (auch Ihre eigene!) systematisch. Wenn Sie z.B. eine theologische Position aufarbeiten, dann geben Sie sich über folgende Fragen Rechenschaft: Was ist die Intention des Autors? Was ist seine bzw. ihre Grundthese? Wie geht er bzw. sie vor („Methode“) , die Grundthese argumentativ zu entfalten? Was sind dabei die Hauptthesen? Wo liegen die Begründungsprobleme? (z.B. ungenannte Prämissen).

...und den „Bruder Leib“ nicht vergessen!

Von den Gaben ausgehen, Raum einnehmen und Profil zeigen – dazu gehört auch, dass Sie in der Examensvorbereitung körperlich fit bleiben. Da hilft vor allem ein gesunder Arbeitsrhythmus. Aber auch Sport, ein Spaziergang und abends ein Glas Rotwein sind allemal effektiver, als pausenlos Examensstoff zu verschlingen. Sind Sie körperlich und seelisch nicht ausgebrannt, so werden Sie am Tag der Prüfung geistesgegenwärtig sein können. Auch Examenszeit ist immer noch Lebenszeit. Geselligkeit tröstet! Meiden Sie aber die geschwätzige Gerüchteküche über angebliche Gewohnheiten von Prüfern und Prüferinnen. Das macht nur närrisch. Freilich sollten Sie sich auf Ihr Gegenüber vorbereiten – aber vergessen Sie dabei nicht Ihre Gaben, Ihren Raum und Ihr Profil!

