

Fritz - Riebold - Gesellschaft e.V.

Denkender Glaube, ein Buchprojekt

In Verbindung mit:

Klaus Detert, Alfred Pointer, Alfred Thomin und
Ulrich Warth bearbeitet und herausgegeben

von

Karl Dienst

©FRG 2010

Inhalt

Zum Einstieg	Seite 004
Einige Gottesbilder Christlicher Theologie	Seite 006
Zwischen biblischem Glauben und „religiösem“ Müll	Seite 012
Der trinitarische Gott	Seite 015
Jesus (der) Christus	Seite 017
Schöpfung ohne Schöpfer?	Seite 019
„Natur“ statt „Schöpfung“?	Seite 020
Auferstehung	Seite 022
Nachdenken über Ostern (Markus 16,1-8)	Seite 026
Katechismus	Seite 030
Heil und Heilung	Seite 033
Rechtfertigungslehre heute interpretiert	Seite 036
Der Kult mit der Schuld - eine neue Zivilreligion?	Seite 039
Das Eine und das Viele (Lukas 10,38-42)	Seite 042
Glaube und Erziehung	Seite 046
Die Protestanten und der Gottesdienst	Seite 049
Eine Neugeburt der Weltreligionen unter uns?	Seite 051
Eine „Abkürzungsökumene“?	Seite 053
Apokalyptik	Seite 055
Welche Bibel soll es denn sein?	Seite 058
Lob der Ehe und Familie aufgrund der Heiligen Schrift	Seite 062
Lob der Lüge - Warum wir ohne sie verloren wären. Das 8. Gebot	Seite 064
Gott ohne Geschichte?	Seite 067
Zeitenwenden	Seite 070
Nachdenken über Weihnachten Oder: Die Religion der Eisenbahn	Seite 073
Ein Blick ins Jenseits. Oder: Arm und Reich (Lukas 16,19-31)	Seite 076
Der Tod in christlicher Sicht	Seite 080
Feste und Feiern im Protestantismus	Seite 087

„Im Auslegen seid frisch und munter“!	Seite 095
Das Christentum - „die blutigste Religion aller Zeiten“?	Seite 097
Tag der Deutschen Einheit: Kein Thema für Protestanten?	Seite 100
Erinnern - Verstehen - Versöhnen	Seite 105
Engel gibt's die?	Seite 111
Pfingsten: Das Wunder und die Wunder	Seite 114
Deutungsmodelle einer „Kirchenreform“ als „Strukturreform“	Seite 118
Die Nassausche Union von 1817	Seite 134
Sigmund Freud als Marxersatz?	Seite 137
„Kirchenreform“ als Fortsetzung des Kirchenkampfes in Hessen und Nassau auf anderen Feldern?	Seite 151
Moral als Religionsersatz? Praktische Beispiele	Seite 171
Moralismus als Religionsersatz – das Ende des Protestantismus?	Seite 199
Political Correctness. Oder: Wer stellt wen in welche Ecke?	Seite 215
Zwischen Tod und Auferstehung	Seite 221
„Die Reformpädagogik“ - Oder nur einzelne „verirrte“ Reformpädagogen?	Seite 234
Eine protestantische Unperson?	Seite 236

Zum Einstieg

Nachdenken über Gott: Da wird schnell deutlich, daß es schon innerhalb des Christentums (genauer: der „Christentümer“) keine einheitliche Theologie gibt. Theologie wird auch hier in ganz unterschiedlicher Weise getrieben. Um das deutlich werden zu lassen, wollen wir uns im Folgenden einigen Gottesbildern christlicher Theologie zuwenden, wobei die „historisch-kritisch“ verfahrende Theologie im Mittelpunkt stehen soll. Dies hat neben historischen Gründen auch solche wissenschaftstheoretischen Charakters. Daneben spielen Gründe des öffentlichen Diskurses über „Religion“ eine wichtige Rolle. Daß es auch andere Zugangsweisen Genannt seien z.B. die Tiefenpsychologische, die Fundamentalistische, die Sozialgeschichtliche und materialistische, die Feministische und die Narrative Bibelauslegung sowie das biblische Rollenspiel (Bibliodrama). Weiter gibt es Bibelauslegung durch Musik und bildende Kunst. Bibelauslegung findet auch statt im jüdisch-christlichen Dialog und auch in ökumenischen Dokumenten (Vgl. Das Buch Gottes. Elf Zugänge zur Bibel, Neukirchen 1992 [Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz]).

Im Unterschied z.B. zum Islam hat die evangelische und zunehmend auch die katholische Theologie die historische Erforschung der biblischen Texte zugelassen und vor allem auf Seiten des Protestantismus sogar kräftig gefördert. Die in den Bibeltexten vorausgesetzte „Wirklichkeit“ wird dann mit Mitteln der als exemplarisch „wissenschaftlich“ geltenden historischen Kritik bestimmt, deren Wirklichkeitsbegriff sich bekanntlich ausschließlich an wiederholbaren und überprüfbaren Daten orientiert. Wie steht es unter diesen Verstehensbedingungen dann mit dem Glauben an die Gottessohnschaft Jesu? Da hilft es wenig, die „historische Kritik“ einfach zum Teufel zu jagen. Nicht nur „Der Spiegel“, „Stern“ und Lüdemann werden weiter bohren. Das ist ihr Geschäft. Wir müssen sagen und begründen, was wir unter diesen Verstehensbedingungen unter (auch „religiöser“) „Realität“ im Unterschied zu „empirischer Wirklichkeit“ verstehen. Wie können wir das tun?

Wir können vormodern-evangelikal reagieren und einfach das wörtliche Verständnis der Bibel ins Feld führen. Wir finden dieses auf unterschiedlichem Niveau z.B. bei den „Evangelikalen“. Hier wird die Überzeugung von der absoluten Glaubwürdigkeit der Bibel vor allem mit dem Schriftverständnis Jesu begründet, wie wir es in den Evangelien finden. Jesus habe das Alte Testament als einen vertrauenswürdigen Bericht über geschichtliche Tatsachen verstanden. Und Jesu Biblverständnis sei für Christen doch absolut bindend und verpflichtend. Zudem spreche das Neue Testament selbst an einigen Stellen von der Inspiration und Glaubwürdigkeit alttestamentlicher Texte. Außerdem seien die Evangelisten Augenzeugen der Taten Jesu gewesen oder hätten direkt auf solche zurückgreifen können. Zu welchem Durcheinander das dann führt, kann man lesen, wenn man z.B. die Leserbriefe in „ideaSpectrum“ studiert. Was da alles als „bibeltreu“ begegnet, ist zum Teil haarsträubend.

Wir können aber auch vormodern-katholisch reagieren, wie es z.B. Papst Benedikt XVI. in seinem Jesus-Buch getan hat. Die Argumentation lautet im Grunde: Die katholische Kirche hat von Anfang an die beste Philosophie und damit auch Theologie gehabt. Und aus diesem theologisch-philosophischen Ansatz werden dann auch „historische“ Konsequenzen gezogen, die dann auf eine (wie auch immer geartete) „historische Kritik“ treffen. Neu ist das nicht, wenn man z.B. an Ignaz von Döllingers und Carl Josef Hefele's historische Kritik am I. Vaticanum (Unfehlbarkeitsdogma) von 1870 denkt.

Wir können auch „modern“ reagieren und nach dem Muster des Philosophen Immanuel Kant zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Wissen und Glauben unterscheiden und von der praktischen Vernunft her dann den Glauben dem Wissen vorordnen. Die Ethik kommt dann vor die Dogmatik! Dies ist dann der Ausweg der „Liberalen Theologie“ eines Albrecht Ritschl und Adolf (von) Harnack.

Um aus „historischen Fallen“ herauszukommen, stimme ich eher der neueren „pragmatischen“, vor allem auch an „religiöser Sprache“ interessierten Religionsphilosophie zu, die davon ausgeht, daß das Verstehen des biblischen Zeugnisses auch von bestimmten (sprachlichen) Rahmen abhängig ist. Ein Beispiel: Während das Reden von „Auferstehung“ zur Zeit der frühen Christen noch „plausibel“ war, ist dies für heutige Zeitgenossen, die von der grundlegenden Unterscheidung zwischen „Glaube“ und „Wissen“ ausgehen, nicht mehr einfach vorauszusetzen. Es gilt nun, die Zeitgenossen darauf aufmerksam zu machen, daß Glaube und Wissen auf einen gemeinsamen Rahmen angewiesen sind. „Wissen“ im Vollsinne des Wortes ist mehr, als man wiegen, messen und betasten kann. Und „Glaube“ ist nicht einfach das Fürwahrhalten von irgendwelchem (auch als „wissenschaftlich“ ausgegebenen) „Hokusokus“. Es gilt, seine „Plausibilität“ aufzuzeigen, was nicht einfach heißt, ihn naturwissenschaftlich oder historisch zu „beweisen“. Verstehen wir unter „Wissenschaft“ lediglich dasjenige Wissen, das durch messende Verfahren erworben wird, müssen wir sagen: „Neben diesem wissenschaftlichen Wissen gibt es noch

andere Weisen des Wissens, die für uns sogar gewichtiger sind. Dazu gehört an erster Stelle unser gelebtes Selbstverständnis mitsamt unseren lebensweltlichen Erfahrungen und lebensleitenden Überzeugungen“ ((Richard Schröder, Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen, Freiburg i.Br. 2008, S. 57). Etwas anders formuliert: Wir müssen wieder lernen, zwischen „Realität“ und „empirischer Wirklichkeit“ zu unterscheiden! „Realität“ kann nicht an bloßer Gegenständlichkeit gemessen werden. Und zur „Realität“ gehört auch der biblische Gott!

Das ist auch für die Sprache wichtig! Schon die Erschließung von „empirischer Wirklichkeit“ bedarf der übertragenen Rede. Weiter: Eine Verständigung mit mir selbst bedarf ebenfalls vorrationaler Bilder. Und: Religiöser Glaube wird ebenfalls durch übertragene Redeformen getragen. Jeder, nicht nur der „Religiöse“, braucht Bilder! Kurz: Wissen ohne Glauben ist ebenso haltlos wie Glaube ohne klärendes Wissen dessen, was geglaubt wird. Wir wollen daran erinnern, daß jenseits „wissenschaftlicher“, heute meistens an „naturwissenschaftlichen“ Modellen orientierter Forschung nicht das freie Feld des wilden Mutmaßens beginnt, sondern daß auch dort die Sorgfalt des Denkens, der Wahrnehmung und des Unterscheidens unbedingt notwendig ist. „Auch wer die Religion und das Christentum bekämpfen und zum Atheismus bekehren möchte, sollte seine Gegner erst studieren und dann polemisieren“ – so zu Recht Richard Schröder in seinem hervorragenden Buch „Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen“ (Freiburg i.Br. 2008): „Die Frage, was ist der Mensch, wer sind wir? Läßt sich mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht hinreichend beantworten. Das spricht nicht gegen die Naturwissenschaft, wohl aber gegen den Wahn, ihr eine Allerklarungskompetenz zuzuschreiben. Auch Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit, Schuld und Vergebung sind in unserer Lebenswelt von großer Bedeutung, aber für Naturwissenschaften schlechterdings unzugänglich.“

Das zentrale Stichwort „*Denkender Glaube*“ habe ich von Hermann Deuser (Kleine Einführung in die Systematische Theologie. Reclam Univ.-Bibl. Nr. 9731. Stuttgart 1999) übernommen: „Es ist die Gott-Rede, in der die ‚göttlichen Dinge‘ [divine matters] auftreten... Die Präsenz des Göttlichen geschieht vermittelt, und diese Vermittlung gehört wesentlich zum Begriff der ‚göttlichen Dinge‘. In dieser Perspektive kann die Theologie den christlichen Glauben betont und treffend als ‚denkenden Glauben‘ charakterisieren. Das heißt, der Glaube ist nicht versetzt in ein ansonsten unzugängliches Jenseits, sondern der Glaube vermittelt, bezeugt und denkt die vorausliegende Wirklichkeit der ‚divine matters‘ unter und in den vollständigen Bedingungen dieses Lebens. ‚Denkender Glaube‘ ist demnach eine begründete Bestimmung für die menschliche Reaktionsform auf die göttliche Wirklichkeit und Wahrheit – und bezeichnet damit zugleich den Ursprungsakt der Theologie. Denn jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der *divina veritas*, den ‚göttlichen Dingen‘, zieht die betroffenen Menschen als glaubende und denkende in diesen Wirkungsbereich hinein. Deshalb wird jeder Glaube wie von selbst theologisch...“ (S. 18f.). Was hier ziemlich „geballt“ auftritt, soll im Folgenden anhand von Beispielen weiter erläutert und erprobt werden.

Die folgenden Überlegungen zum Thema „*Denkender Glaube*“ sind ursprünglich als Offenes Forum im Zusammenhang mit der Herausgabe der „*Kreuzwacht*“, der Zeitschrift für Kreuzpfadfinder der Christlichen Pfadfinderschaft im Rahmen der Fritz-Riebold-Gesellschaft e.V. entstanden. Mein Dank gilt besonders den Pfadfinderkameraden Klaus Detert, Alfred Pointer, Alfred Thomin und Ulrich Warth für ihr Mitdenken, ihre Anregungen und ihr Mitgestalten!

Karl Dienst

Einige Gottesbilder Christlicher Theologie

Keine „Einheitstheologie“!

Theologie gibt es in ganz unterschiedlicher Weise. Zunächst gibt es da mehrere Textsorten: die hymnische Anrede, die wissenschaftliche Argumentation, die religionspädagogische Nähe zur Alltagssprache und die kritisch aus der akuten Wissenschafts- und Gesellschaftssituation heraus gestellte Problemfrage.

Im Folgenden will ich mich an einzelnen Beispielen der Konzeption „Denkender Glaube“ im oben angedeuteten Sinne zuwenden. Das heißt: Jeweils approbierte „Standards“ der „wissenschaftlichen Theologie“ geben den Rahmen ab. Es geht also nicht um individuelle Gläubigkeit und Frömmigkeit und um Formen unmittelbarer Äußerung (z.B. Gesten, Tänze, gebärden, Gebete, Riten usw.)

Die einzelnen Beispiele werden wiederum auf das jeweils „Typische“ konzentriert: Dies schließt zuweilen Vereinfachungen und einen Verzicht auf die Darstellung der historischen Entwicklungen nicht aus.

Gottesbilder der biblischen Tradition als Voraussetzung christlicher Theologie

a) Altes Testament

Beginnen wir mit dem Alten Testament (AT). Das Neue Testament (NT) hat seine Mitte bekanntlich in Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Mit dieser Struktur hat aber das AT keine Ähnlichkeit! Will man darstellen, was das AT als ganzes von Gott sagt, muß man davon ausgehen, was es selbst sein will: „Das AT erzählt eine Geschichte“ (Gerhard von Rad). In Israel hat das Nachdenken über Gott zu einer theologischen Reflexion geführt, die von dem ausgeht, was zwischen Gott und Mensch geschehen ist, geschieht und geschehen wird: Darin ist es begründet, daß die theologische Reflexion in Israel nicht zu gedanklichen Systemen oder Lehrgebäuden, sondern zu Geschichtswerken geführt hat. Eine Theologie des AT.s kann nicht eine gedankliche, sie muß eine Geschehensstruktur haben!

Geschichte geschieht zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung. Der im 19. Jahrhundert geprägte Geschichtsbegriff im Sinne der „Historie“ kann für eine Theologie des AT.s nicht allein maßgebend sein, weil er (vor allem aus methodischen Gründen) ein Wirken Gottes als Bestandteil der Geschichte von vornherein ausschließt. Im AT gehört aber zu allem Geschehenden gerade das Wirken und Reden Gottes! Dieses läßt sich nicht aus der Geschichte Gottes mit seinem Volk ablösen. Ein abstrahiertes, objektiviertes Gotteswort kennt das AT nicht. Darum kann das Gotteswort im AT nicht zu einer „Lehre“ werden.

Die Geschichte, die im AT erzählt wird, ist eine Geschichte zwischen Gott und Mensch, deren Kern die Erfahrung einer Rettung bildet, die aber nicht nur Rettungsgeschichte bleibt. Zwar beginnt die Geschichte des Volkes Israel mit einer Rettungstat Gottes, und das Bekenntnis zu Gott als dem Retter bleibt für sie bestimmt bis in das NT hinein. Aber einmal steht dem Retten Gottes sein Richten gegenüber, und zu dem rettenden Wirken Gottes tritt das segnende Wirken: „Weil der Schöpfer derselbe ist wie der Retter, weil der im universalen Horizont seine Schöpfung segnende Gott derselbe ist wie der sein Volk rettende und der sein Volk richtende Gott, weil es nur einer ist, zu dem das Lob aufsteigt und nur einer, an den sich die Klage wendet, darum gibt es einen Zusammenhang in allem, was zwischen Gott und Mensch, zwischen Gott und seiner Schöpfung geschieht... Das Einssein Gottes bedingt die Einheit und damit die Kontinuität der Geschichte zwischen Gott und seinem Volk“ (Claus Westermann, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Göttingen 1978, S. 168).

Dieses Einssein Gottes ist im AT kein zeitloser Lehrsatz. Vereinfacht kann man drei Stadien des Redens vom Einssein Gottes unterscheiden. Das erste Stadium tritt im ersten Gebot (Ex. 20; Dtn 5) hervor: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten, aus dem Knechthaus geführt hat. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“ Das zweite Stadium liegt in Dtn 6,4 vor: „Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einer.“ Ging man im ersten Stadium noch davon aus, daß andere Völker andere Götter haben, so markiert Dtn 6,4 die Eigenständigkeit des Jahweglaubens in einer polytheistischen Umwelt. Das dritte Stadium finden wir in der Prophetie Deuterojesajas (Jes 43,10): „Vor mir war kein Gott gebildet, und nach mir wird keiner sein. Ich, ich, Jahwe, und außer mir ist kein Heiland.“ Allen anderen Göttern wird hier das Gottsein abgesprochen. „Monotheismus“ bedeutet für Israel, daß Gott allein seinem Volk und seiner Schöpfung zugewandt ist.

b) Neues Testament

Die Autoren des Neuen Testaments (NT) äußern nicht Gedanken über Gott (etwa: Gott als der Ursprung alles Seienden oder der einigende Grund der vielgestaltigen Weltwirklichkeit), sondern sie reden von Gott, nämlich von seinem Tun.

Und dieses Tun ist in die Geschichte Jesu Christi so verwickelt, daß abgesehen von dieser Geschichte von Gottes Tun nicht mehr angemessen gesprochen werden kann. Die Autoren des NT.s haben von Gott eine Botschaft auszurichten, die mit dem Namen Jesu Christi aufs engste verknüpft ist; ihr Reden von Gott ist: Evangelium Gottes über seinen Sohn. Nur an wenigen Stellen wird die Rede von Gott zum Gegenstand der Erörterung (vgl. 1 Kor 8,1-6). Den Umkreis bildet die Begegnung von jüdischem Glauben mit griechischer Religion und Theologie (Theologie = Rede über die Rede von Gott).

Theologie im NT begegnet zuerst dort, wo die Sprache hellenistisch-jüdischer Mission aufgenommen wird (z.B. Röm 1,18ff.; Apg 14,15ff.; Apg 17,22-31). So sehr in diesem Umfeld zuerst Ansätze für eine reflektierende Rede über Gott im NT vorkommen, so wenig bilden diese Texte das Zentrum der Rede von Gott im NT.

Für Paulus ist die Rede von Gott orientiert an dem Handeln Gottes in der Geschichte Jesu Christi. In diesem Handeln erschließt sich, wer Gott selbst ist. Die entscheidende Aussage für Paulus ist dabei: Gott hat Jesus von den Toten auferweckt (Röm 10,9). Gott wird als der Gott unseres Herrn Jesus Christus präzisiert (Eph 1,17); Christus wird als der Mittler dieses Gottesglaubens ausgelegt. Es geht hier aber noch nicht – wie später in den johanneischen Schriften – explizit um das Verhältnis zwischen Jesus Christus und Gott als zweier Personen.

Jesus hat die Nähe Gottes, die Nähe der Gottesherrschaft nicht nur im Sinne einer Proklamation verkündigt, sondern in seinem Verhalten von dieser Nähe Gebrauch gemacht. Ein neuartiger Umgang mit Gott tritt bei ihm zutage (Heilungstaten als Nähe der Gottesherrschaft, Vater-Anrede Gottes, Mahlgemeinschaft mit religiös Ausgestoßenen und Deklassierten). Jesus macht von der Nähe der Herrschaft Gottes Gebrauch und mutet dies auch anderen zu (Mk 11,23). Glaube ist Teilhabe an Gottes Macht.

Durch die Art und Weise, wie Jesus Gott in Anspruch nahm, ist für den christlichen Glauben Gott so in die Geschichte Jesu Christi verwickelt worden, daß Gottes Gnade und Gericht (Nähe und Ferne) fortan im Blick auf die Geschichte Jesu Christi präzisiert werden müssen. Damit ist der christlichen Theologie ihre entscheidende Aufgabe gestellt. Vor allem die johanneischen Schriften bringen die Geschichte Jesu so zur Sprache, daß das Verhältnis von Gott und Jesus Christus zur unabweislichen Aufgabe der Theologie wird. Neben der Unterscheidung von Vater und Sohn steht die Einheit von Vater und Sohn. Damit ist der Grund für ein trinitarisches Verständnis von Gott gegeben.

c) Die Alte Kirche

Der Gottesbegriff der Kirchenväter beruht auf dem AT in der Deutung, die es vor allem in der jüdisch-hellenistischen Mission gefunden hat. Seit dem 2. Jahrhundert standen die Kirchenväter zudem unter dem starken Einfluß griechischer Philosophie. Allerdings war dieser Rückgriff in hohem Maße auswahlhaft; der Platonismus wurde bevorzugt.

Augustins Denken über Gott steht unter dem Einfluß des Neuplatonismus. Im Abendland war ein Jahrtausend lang zumindest ein gewisses Maß an Augustinkenntnis allen Gebildeten zu eigen. Der Einfluß Augustins auf die theoretische Erörterung des Gottesbegriffs als auch auf die gelebte Frömmigkeit ist kaum zu überschätzen. Sein Gottesbegriff z.B. milderte die neuplatonische Betonung der Unveränderlichkeit und völligen Transzendenz Gottes durch ein (platonisches) Beharren darauf, daß Gott als das transzendentale Eine zugleich auch der Seinsgrund aller Wirklichkeit innerhalb der Ordnung der zeitlich-geschöpflichen Dinge ist. Boethius griff dann auf Aristoteles zurück, der uns vor allem bei Thomas von Aquin noch begegnet.

Christliche Gotteslehre als Trinitätslehre

Christliche Gott-Rede muß dies als ihren Rahmen beachten: „*Die Identität des Christentums ergab sich von Anfang an nicht allein aus der persönlichen Bindung der Gläubigen an Jesus von Nazareth, sondern auch aus der Glaubensüberzeugung, daß in ihm Gott in besonderer Weise präsent geworden sei. Heilsverwartung und Zukunftshoffnung, Lebensgestaltung und Gemeinschaftsform waren abhängig von der mehr oder weniger starken Konzentration auf Jesus*

Christus, andernfalls waren sie nicht oder nur eingeschränkt christlich“ (Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, S. 1).

Die Trinität des einen Gottes als Vater, Sohn und Geist findet sich in präziser Formulierung allerdings noch nicht in der Bibel. Die explizite Lehre der Trinität ist das Ergebnis der Bekenntnisentwicklung und theologischen Arbeit in den ersten vier Jahrhunderten christlicher Kirche. Trinitarisches Denken bezieht seine Begründung von Beginn an aus philosophischen und biblischen Motiven zugleich. Die christliche Trinität ist damit ein hervorragendes Beispiel für das Stichwort des „denkenden Glaubens“.

Auf die komplizierte Vorgeschichte der Ausbildung der Trinität als theologischer Lehre, wie sie dann in den beiden ersten ökumenischen Konzilien von 325 (Nicaenum) und 381 (Nicaeno-Constantinopolitanum) fixiert wird, kann ich hier nicht eingehen. „Fest steht: Die Entwicklung der Trinitätslehre erscheint in den ersten Jahrhunderten für das Christentum ebenso denknotwendig wie biblisch unumgänglich. Denn der im NT bezeugte Glaube an Jesus als den Christus ... mußte zusammengedacht werden mit dem überlieferten Gottesglauben jüdischer Tradition; und beides wiederum mit der Geist-Erfahrung, wie sie vor allem in Joh 16 und bei Paulus (vgl. Gal 4,6) in Anspruch genommen wird. Was damit der Tendenz nach bereits in den ‚triadischen Formeln‘ (vgl. 2. Kor 13,13; Mt 28,19) des NT.s vorliegt, ist faktisch der Inbegriff eines neuen Gottesverhältnisses, das sich mit den Erfahrungen von Passion und Ostern in den christlichen Gemeinden durchsetzt: Gott wird geglaubt, erfahren und ausgesagt als Vater Jesu Christi, der im Geist der Liebe und Versöhnung im Leben der Gemeinde gegenwärtig ist“ (Hermann Deuser, Kleine Einführung in die Systematische Theologie, Stuttgart 1999, S. 55).

Läßt sich das denken: Einheit und dreifache Relation? Irritierend ist diese Lehre nur dann, wenn sie als Gleichung $1=3$ mißverstanden wird. Mit dem Begriff „Person“ war damals etwas anderes gemeint als Person oder Persönlichkeit im heutigen Sinn; es ging um die Besonderheit einer einzigen Wirklichkeit wie die drei Äste an einem Baum, nicht um Isoliertes. Man darf „persona“ also nicht einfach mit „Person“ in unserem heutigen Verständnis übersetzen. Ausschlaggebend ist die Definition des antiken Philosophen und Theologen Boethius. Dieser definierte „persona“ als „naturae rationalis individua substantia“, als „individuierte“ oder „unvertauschbar einmalige Ausfaltung“ des „Wesens eines vernünftigen Seins“. Ähnlich konnte Augustin schon vor Boethius das trinitarische „persona“ als „relatio“ oder „Beziehung“ verstehen. Gott besteht für trinitarisches Denken nicht aus drei verschiedenen Wirklichkeiten. Er ist eine einzige Wirklichkeit mit drei besonderen Begegnungsweisen, Vater, Sohn und Geist. Gott besteht nicht aus drei Subjekten, sondern aus einem einzigen Subjekt mit drei verschiedenen Funktionen. Kurz: Wenn die Alte Kirche von den drei „Hypostasen“ des dreieinigen Gottes redete, sind nicht drei Personen oder drei Subjekte gemeint, sondern drei spezielle Konkretionen oder Rollen des einen Gottes (vgl. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik: Offenbarer, Offenbarung, Offenbarsein). Die Trinitätslehre hat ursprünglich keineswegs einen abstrakten, theoretischen oder kirchlich autoritativen Zug, wie er z.B. in Thomas von Aquins Feststellung der „zwei Wahrheiten“ zum Ausdruck kommt, was Folgen zeigt bis in Kants Bestimmung der Differenz von vernünftigem Religionsglauben und (historisch überliefertem) Kirchenglauben. Im Gegenteil: Die Wurzeln der Trinitätslehre liegen, wie gesagt, in den Christus- und Geisterfahrungen der ersten Christen, die diese auf ihren überlieferten Gottesglauben bezogen. „Das Problem für eine logisch gesehen widerspruchsfreie Fassung des Gottesbegriffs tritt erst dann auf, wenn Gott abstrakt als Einer bzw. Einheit bestimmt und dann mit der jetzt vorliegenden Dreiheit der Glaubenserfahrung konfrontiert wird. Sobald diese Spannung einmal bewußt wurde, mußte die inzwischen zweitausendjährige Initiative christlicher Theologie einsetzen, hier zu einer Lösung oder zumindest einer angemessenen Problemformulierung zu finden, für die es keinerlei Vorbild gab“ (Hermann Deuser). Auf die heute hier geführte Diskussion um entsprechende Denkmödelle (z.B. bei Teilhard de Chardin, Alfred North Whitehead, Charles Sanders Peirce, Wilfried Härtle, Eberhard Jüngel und Hermann Deuser) kann ich hier nicht eingehen (s.u.).

Thomistische und nominalistische Gottesvorstellungen

Hier geht es um Gottesvorstellungen im Kontext „scholastischer“ Theologie. Die mittelalterliche Scholastik ist eine an den universitären Kontext gebundene traditionalistische Schulwissenschaft, die das antique Erbe und die Theologie der Kirchenväter (vor allem Augustin) rezipiert und mit Hilfe der Dialektik und Logik bearbeitet. Als eine an die Tradition gebundene Wissenschaft entdeckt die Scholastik im Laufe der Zeit immer mehr die Vieldeutigkeit dieser Tradition. Daraus wächst die Notwendigkeit, sich in eigener Verantwortung mit dieser Vieldeutigkeit auseinanderzusetzen. Das führt zu einem ineinander von Rezeptivität und Produktivität; neben die Autorität tritt die Ratio, die Vernunft im Sinne einer kritischen Durchleuchtung der Tradition.

Der Aufbruch der Theologie im 13. Jahrhundert wird durch den Einbruch der aristotelischen Tradition herbeigeführt. Die aristotelische Rezeption im Mittelalter ist eine geistesgeschichtliche Bewegung ersten Ranges. Mit dem ganzen Aristoteles kam dem christlichen Abendland ein neues Weltbild entgegen, das eine große Bereicherung, aber auch eine schwere Krise bedeutete, war doch das alte Weltbild von einer Synthese zwischen Christentum und Platonismus bestimmt.

Der bedeutendste aller scholastischen Theologen ist der Dominikaner *Thomas von Aquin* (1225-1274). Er hat auf das Grundproblem des hohen Mittelalters, in welchem Verhältnis die beiden großen Traditionen Augustin und Aristoteles zueinander stehen, eine Antwort gegeben, die eine scharf durchdachte Synthese beider ermöglichte. Thomas wirkt faktisch im Kontext katholischer (Neuscholastik des ausgehenden 19. Jahrhunderts) und evangelischer Theologie (Orthodoxie des 16./17. Jahrhunderts, Neuluthertum, Dialektische Theologie nach dem Ersten Weltkrieg) bis heute nach.

Thomas von Aquin ist der profilierteste Vertreter mittelalterlicher Gotteslehre mit einer Theologie und Philosophie, „natürliche“ Theologie und Offenbarungstheologie verbindenden „rationalistischen“ Grundeinstellung. Er ließ die Sinne die Quelle aller menschlichen Erkenntnis sein und schied Glaube und Vernunft, brachte sie dann aber doch wieder in ein Wechselverhältnis. Er bestritt vor allem die geltende Überzeugung, daß der Mensch empirisch Kenntnis vom Wesen Gottes erlangen könne. Gott ist für Thomas der höchste Seiende, der erste Beweger. Thomas ist wie Augustin daran gelegen, von vornherein der Verbogenheit Gottes Rechnung zu tragen: Wir können von Gott nicht wissen, was er ist, sondern nur, was er nicht ist. Er ist reine Aktualität ohne unrealisierte Potentialität. Gottes Wesen ist nichts anderes als sein Sein. Im denken und Wollen verwirklicht er ein Ziel, das auf sein eigenes Wesen bezogen und in der Welt als Güte und Liebe vorhanden ist. Er könnte die Welt auf jede beliebige Weise zur Vollendung bringen, hat sich aber entschieden, letztlich durch die Inkarnation zu wirken. Gottes Sein meint nicht einfachhin das, was ist, sondern hebt ab auf sein Wirken im Seienden. Sein (esse) ist der Akt, durch den ein Ding ist. Thomas redet aus einer wieder unterschiedlichen Blickrichtungen von Gott, was seine Lektüre gerade nicht erleichtert!

Aus der Fülle der Aspekte sei folgendes herausgegriffen: Thomas hat die inhaltliche Verschiedenheit des philosophischen und theologischen Denkens bei der Entdeckung des wirklichen Aristoteles festgestellt. Im thomistischen Denken kommt es aber zu einer harmonischen Doppelschichtigkeit. Bei den Fragen der philosophischen Einsicht folgt Thomas Aristoteles; bei den theologischen Fragen folgt er der augustinischen Tradition. Diese Unterschiedenheit hat Thomas dann auf Form und Inhalt übertragen. Jedes theologische Problem konnte inhaltlich gemäß der kirchlichen Dogmatik gelöst werden, indem man Augustin folgte, während die Darstellung dieses Problems in den Begriffen der aristotelischen Logik erfolgte.

Das System des Thomas stellt sich in harmonischer Weise dar. Grundlage für diese Harmonie ist die Überwindung des Dualismus von Gott und Welt mittels des aristotelischen Seinsdenkens: Alle von Gott geschaffenen Dinge spiegeln sein Wesen wider, jedoch nur in gebrochener Weise („per analogiam“). Die natürliche Gotteserkenntnis der Vernunft bedarf der übernatürlichen Offenbarung, die sie ergänzt und vollendet. „Gratia non tollit, sed perficit naturam“ lautete dafür dann die (spätere) Schulformel. Philosophie und Theologie, Natur und Gnade, Wissen und Glauben können so im Bild eines zweistöckigen Hauses (Natur/Übernatur; Physik/Metaphysik) beschrieben werden. Der untere Teil der Philosophie leistet Hilfsdienste für den oberen Teil der Theologie. Alle Wissens- und Glaubensaussagen stehen somit in einem differenzierten, ganzheitlichen Verhältnis zueinander.

Ein anderes Theoriemodell finden wir im sog. *Nominalismus*. In dieser u.a. auf den Franziskaner Wilhelm von Ockham zurückgeföhren theologisch-philosophischen Schulrichtung wird die Synthese von Denken und Glauben, um die sich der Dominikaner Thomas von Aquin bemühte, kritisiert. Ockham unterschied scharf zwischen der Philosophie, die aufgrund von Axiomen und denkerischen Beweisen evidente Erkenntnisse gewinnen kann, und der Theologie, die sich auf die Offenbarung beruft und insofern nur durch die Autorität der Heiligen Schrift und der Kirche zu Aussagen kommen kann. Hier herrscht eine „fideistische“ und nicht „rationalistische“ Grundeinstellung. Für Thomas war der Zusammenhang von Denken und Glauben, Natur und Gnade konstitutiv; das Denken ist des Seins mächtig; als das „höchste Sein“ gehört Gott zum Sein, ist Gott dem Denken zugänglich. Es besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen Theologie und Philosophie. Im Gegensatz zu diesem Ansatz hat der Nominalismus eine besondere philosophische Erkenntnistheorie ausgebildet: Gegenstand der Wissenschaft sind nicht die Dinge, sondern die Begriffe von den Dingen. Die Dinge selbst sind unerkennbar. Für die Theologie bedeutet dieser nominalistische Ansatz, daß man theologische Sätze nicht beweisen kann. Und doch ist damit nichts über ihre Wahrheit ausgesagt. Im Gegenteil: Was man nicht wissen kann, muß man glauben. Allerdings wird „Glauben“ nicht – wie dann bei Luther – als persönliches Vertrauen verstanden, sondern

als Unterwerfung unter kirchliche Lehrsätze, die wahr sind, weil die Autorität der römisch-katholischen Kirche hinter ihnen steht. Aufgabe der Theologie ist es, die gegebenen Lehrsätze logisch zu ordnen. Hier kommt ein kirchlicher „Positivismus“ auf, der faktisch das Ende der „Scholastik“ einleitet.

Gottesvorstellungen Liberaler Theologie

Die an Thomas von Aquin erinnernde Synthese von „natürlicher“ Theologie und Offenbarungstheologie im Zeitalter der konfessionellen *Orthodoxie* (16./17. Jahrhundert) wurde im *Pietismus* (17./18. Jahrhundert) und in der *Aufklärung* (18. Jahrhundert) durch die Betonung der Subjektivität des Menschen als Gravitationspunkt der Religion aufgelöst. In der religionskritischen Entwicklungslinie des 18. und 19. Jahrhunderts erschien der Mensch als schöpferischer Geist und Gott als Projektion des menschlichen Bewußtseins. In der religionsapologetischen Entwicklungslinie dieser Zeit erscheint die Gotteslehre als Explikation des religiösen Selbstbewußtseins. Der erkenntnistheoretische Kritizismus *Kants* (1724-1804) darf im Blick auf die Gottesfrage einerseits als Vollendung einer religionskritischen Aufklärung, andererseits als eine neue, praktische Begründung der Religion verstanden werden. Durch seine grundsätzliche Kritik der traditionellen Gottesbeweise hat Kant jede Begründung des Gottesgedankens aus der Welterfahrung oder aus der Notwendigkeit des reinen Denkens als unvollziehbar abgelehnt. Durch seine philosophische Anerkennung des Gottesgedankens als eine an sich „fehlerfreie“ Regulative Idee und seine Behauptung derselben als moralphilosophisch unentbehrliches Postulat der praktischen Vernunft hat er eine andere Möglichkeit der Begründung eröffnet: Der Mensch ist in seinem Selbstbewußtsein einfach so beschaffen, daß er sich selbst als moralisches Wesen nicht begreifen kann, ohne dabei Gott als die konstituierende Instanz der Moralität voraussetzen zu müssen. Ohne diese ethizistische Engführung dieses kantischen Religionsverständnisses hat *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834) auf diesem Boden eine neue Grundlegung der Gotteslehre vollzogen. In seinen „Reden über die Religion“ 1799 hat er Anschauung und Gefühl als die Medien des religiösen Bewußtseins, die sich ihnen in der Wahrnehmung des Endlichen eröffnende Unendlichkeit des Universums als den Gegenstand der Religion herausgestellt. Das Wesen der Religion wird dabei gegenüber Metaphysik und Moral scharf abgegrenzt, die Vorstellung von Gott als unendliche Person durch die Vorstellung von der Unendlichkeit des Universums ersetzt. Über ein Sein Gottes vor oder außer der Welt zu spekulieren, gibt es nach Schleiermacher für das religiöse Bewußtsein keinen Anlaß, weil die unmittelbare Wahrnehmung in Anschauung und Gefühl Sinn und Geschmack für das Unendliche auftut und dem Bewußtsein einen Zugang zur göttlichen Wirklichkeit, d.h. zur Totalität aller Wirklichkeit eröffnet.

Mit dieser universalen Totalität korrespondiert im menschlichen Bewußtsein das schlechthinne Abhängigkeitsgefühl, das alle Teil-Erfahrungen, die in den konkreten Weltrelationen des Menschen gewonnen werden, transzendierte. Nur im absoluten, auf keinen abgrenzbaren Gegenstand bezogenen Abhängigkeitsgefühl verhält sich das menschliche Subjekt unmittelbar zur universalem All-Einheit, indem es seinerseits eine die Vielfalt der disparaten Erfahrungsinhalte des Bewußtseins umschließende und übergreifende Totalität ist. Die für die Grundlegung des Gottesgedankens erforderliche Vermittlung von Objektivem und Subjektivem, vom Idealen und Realen, wird somit nicht im begrifflichen Denken, sondern eben in der Unmittelbarkeit des menschlichen Selbstbewußtseins, im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl verwirklicht. Direkte Aussagen über Gott als eine objekthafte Entität sind nicht mehr zu verantworten, wohl aber lassen sich Aussagen über die Ausrichtung der unmittelbar erlebten Abhängigkeit des Menschen als Gottesaussagen verstehen: „Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen“ (Glaubenslehre § 50). Die Gotteslehre der Dogmatik hat somit prinzipiell in den Aussagen über das fromme Selbstbewußtsein ihren Bestand.

Die *Liberale Theologie* des 19. und 20. Jahrhunderts hat seit Schleiermacher die entstehende Spannung zwischen christlicher Überlieferung und Modernität aufgenommen und ausgetragen: die Spannung zwischen Glauben und Wissen und die Spannung der überlieferten Lebensinterpretation von Sünde, Tod und Jenseits und der modernen Selbstverantwortlichkeit und Autonomie des Menschen. Liberale Theologie hat die christliche Lehre modern und abgelöst von den Formeln des 1. oder des 16. Jahrhunderts interpretiert und umformuliert als eine heute verstehbare Auslegung der menschlichen Existenz und ihrer Erfahrung. Das bleibt ihr wichtiger Ansatz bis heute.

Um 1870 greift z.B. Albrecht Ritschl (1822-1889) auf Immanuel Kant zurück. Kant hat die ontologische Metaphysik zerstört, aber er hat auch eine praktische Philosophie der Freiheit begründet und die Koexistenz von wissenschaftlicher Weltinterpretation und Ethik der Freiheit. Daran muß die Theologie als Reflexion ethischer Erfahrung gegen alle idealistischen Identitätsspekulationen (Fichte, Hegel usw.)

und gegen alle natürliche Theologie anknüpfen. Das Christentum ist eine praktische Religion, die ein höchstes ethisches Lebensideal, Freiheit und Moralität des Individuums, begründet und ermöglicht. Theologie ist Ethik, nicht Ontologie. Dieses Lebensideal faßt Ritschl mit (uminterpretierten) alten kirchlichen Ausdrücken einmal als „Gotteskindschaft“ und zum anderen als „Reich Gottes“ auf. Das moderne Lebensideal wird hier mit bekannten theologischen Chiffren ausgedrückt. Ohne diese theologische Einkleidung handelt es sich um Vertrauen, Gemeinschaft und sittliche Arbeit als Lebensideale. Ritschl verbleibt im konservativ-kirchlichen Sprachraum, geht aber inhaltlich durch Uminterpretation über ihn weit hinaus. Gerade die Verbindung des modernen bürgerlichen Lebensgefühls der Arbeit mit einer sozial verpflichteten Ethik mit der Theologie macht seine Lehre wirkungsmächtig. Im Zeichen von Säkularisierung, Fortschrittsglauben und Kulturpositivismus kommt es hier zu einer theologischen Frontverkürzung durch Metaphysik-Kritik, Verinnerlichung der Glaubensphäre und durch eine Vorstellung vom Reich Gottes als einer sittlichen Zielvorstellung der menschlichen Naturbeherrschung.

Einen großen Einfluß übte Adolf von Harnack (1851-1930) aus. Bei ihm werden Person und Persönlichkeit, die Einzelseele primär. Das Zentrum seiner Theologie besteht in der Botschaft von Gott dem Vater und vom unendlichen Wert der einzelnen Menschenseele. Beides erfährt der Mensch nur in der Geschichte von und mit Jesus, durch das menschliche Evangelium Jesu ohne dogmatischen Apparat. Diese Jesusfrömmigkeit ist für Harnack die einzige Basis vernünftiger Humanität, die Basis der bürgerlichen menschlichen Kultur auch der eigenen Lebenswelt. Die Fremdheit des Christentums gegenüber Welt, Kultur und Bürgerlichkeit fehlt, was die späteren Kritiker der Liberalen Theologie wie z.B. Karl Barth als Entschärfung, Verharmlosung und Harmonisierung empfunden haben.

In der Kulturkrise nach dem Ersten Weltkrieg geht diese Verbindung von Theologie und Liberalismus zu Bruch. Durch das theologische Epochenbewußtsein zieht sich jetzt als roter Faden die Alternative Gott oder Mensch. Gott ist Gott! Die Nichtobjektivierbarkeit Gottes, ein exklusives Offenbarungsverständnis und scharfe Ablehnung jeder natürlichen Theologie werden herrschend. In der Gegenwart lassen sich allerdings Wiederbelebungsversuche Liberaler Theologie, allerdings eher auf universitäter Ebene, feststellen. Gleichzeitig finden sich Versuche, das Christentum auf seine jüdischen Wurzeln zurückzuschneiden und z.B. die Trinitätslehre als eine Hellenisierung des biblischen Gottesverständnisses an den Rand zu drücken. Es wird z.B. behauptet, erst die Auslegung der ursprünglich funktional gemeinten Rede von Jesus als Sohn Gottes in hellenistischen ontologischen Begriffen habe zur Lehre von der Gottheit Jesu im Sinne der von jüdischer (und auch islamistischer) Seite verworfenen „Beigesellung“ Jesu zum Bekenntnis des einen Gottes geführt und damit in der Folge zur Trinitätslehre. Ohne die Auslegung des Verhältnisses Jesu zu Gott in den Begriffen hellenistischer Ontologie hätte es nicht zur Ausbildung der Trinitätslehre kommen müssen, was im Blick auf Judentum und Islam von manchen Religionswissenschaftlern bedauert wird. „*Solche Erwägungen führen leicht dazu, das Trinitätsdogma für ein zufälliges Produkt der Geschichte des Christentums zu halten, für das Produkt der Verbindung des christlichen Glaubens mit nun gerade dieser hellenistischen Kultur. Die Trinitätslehre erscheint dann nicht mehr als ein notwendiger Ausdruck des christlichen Glaubens in der theologischen Entfaltung seines Verständnisses. Sie erscheint vielmehr als entbehrlich insbesondere in der heutigen, veränderten kulturellen Situation und bei der Inkulturation des Evangeliums in den Kulturen der Dritten Welt. Ich halte eine solche Auffassung für falsch. Die Trinitätslehre ist ein fundamentaler Artikel des christlichen Glaubens. Sie erst formuliert das spezifisch christliche Gottesverständnis. Sie ist Ausdruck des Bekenntnisses zu dem Gott, der ohne Jesus Christus und ohne den Geist, der die Gemeinschaft von Vater und Sohn bezeugt, nicht gedacht werden kann*“ So mit Recht Wolfhart Pannenberg (Philosophie – Religion – Offenbarung. Beitrag zur Systematischen Theologie Band 1, Göttingen 1999, S. 271).

Zwischen biblischem Glauben und „religiösem“ Müll

Was ist alles „Religion“?

Wer heute die Massenmedien aller Art, die mit viel Text oder mit viel Bild, die „seriösen“ und die Schmuddelblätter in den Blick nimmt, kommt fast vor „Religion“ um. Freilich: „Religion“ in dem uns vertrauten biblisch-reformatorischen Sinn ist das wohl kaum! Die „sakralen Geheimnisse“ wie „verbogene Evangelien“, das „Ur-Evangelium“, das „Geheimwissen“ des Vatikans, das „wahre Leben Jesu“, seine Ehe mit Maria Magdalena, seine Nachkommen, der Gral, weiße Magie, Da-Vinci-Code usw.: New Age und die vielgestaltige psychowabernde Cafeteria-Religion werden täglich übertroffen. Auch wenn „das Nivo singt“: Es gibt offenbar genügend „aufgeklärte“ Zeitgenossen, die solchen Glaubensersatz als „Seelenwärmer“ brauchen, während sich andere an der „CO₂-Religion“ oder an sonstigen Apokalypsen oder vielleicht an „Knut“ erbauen.

Auf der anderen Seite gibt es betont „Bibeltreue“, denen es darum geht, die Bibel „wörtlich“ zu nehmen und die jedes auch historisch-kritische Nachfragen als Unglauben abtun. Denkender Glaube wird hier mies gemacht, die Bibel geschichtslos als ein „vom Himmel herab gefallenes Buch“, als „christlicher Koran“ (miß)verstanden. „Hinterhofmoscheen“ gibt es nicht nur bei den Moslems, sondern auch bei so manchen „freien Gemeinden“ (oder wie sie sich sonst nennen).

Besser: Keine Religion?

Kann hier praktisch alles zur „Religion“ werden, so haben unlängst (2007) zwei „Bestseller“ nicht nur fromme Christen erschreckt! Zunächst der Evolutionsbiologe Richard Dawkins mit seinem „Der Gotteswahn“ (Berlin [2006] 2007), und dann der (säkular-jüdische, d.h. nicht religiöse) US-Journalist Christopher Hitchens, ein ehemaliger „Trotzkist“ (Bolschewist): „Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet“. Zunächst Dawkins: „Stellen wir uns doch mit John Lennon mal eine Welt vor, in der es keine Religion gibt – keine Selbstmordattentäter, keinen 11. September, keine Anschläge auf die Londoner U-Bahn, keine Hexenverfolgung, keinen Gunpowder Plot, keine Aufteilung Indiens, keinen Krieg zwischen Israelis und Palästinensern, kein Blutbad unter Serben/Kroaten/Muslimen, keine Verfolgung von Juden als ‚Christusmörder‘, keine ‚Probleme‘ in Nordirland, keine ‚Ehrenmorde‘...“ usw. „Dawkins‘ Generalangriff gegen ‚die Religion‘ gleicht eher einem Abriss- als einem Wohnungsbauunternehmen. Und die neue Wohnung, die er anbietet, das neue Selbstverständnis also, ist jedenfalls sehr ungewöhnlich, wenn er uns als Überlebensmaschinen der Gene oder Behälter der Meme interpretiert“ (Richard Schröder, Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen, Freiburg i.Br. 2008, S. 63). Auch Hitchens ist wütend auf die Religion. Sie ist für ihn schuld an allem, was auf dieser Welt schlecht ist. Sie gefährdet das Überleben der Menschheit, ja: „Sie vergiftet alles, bis hin zu unserer Urteilsfähigkeit“, sie macht fanatisch usw. „Die Religion“: Das sind bei Hitchens z.B. Christentum, Judentum, Islam und Hinduismus.

Das findet auch Anhänger! In unserer unübersichtlich gewordenen Welt wird der Wunsch nach einfachen Antworten und Lösungen mächtig. Zwei Anbieter melden sich schnell zu Wort: „die fundamentalistischen Religionsvereinfacher und die fundamentalistischen Wissenschaftsvereinfacher“ (Schröder, S. 36).

Neu ist das aber nicht! Schon in der „guten alten Zeit“, die sich „orthodox“ (=rechtgläubig) nannte, waren zum Beispiel Alchemie, Astrologie, Magie, Naturphilosophie, Theosophie, Anthroposophie, Zahlenspekulation/ Zahlensymbolik, Kabbala und Zauberei gegenwärtig, um nur einiges zu nennen. Was jetzt „neu“ ist, ist die Möglichkeit, solchen auch als „wissenschaftlich“ ausgegebenen „Aberglauben“ weit zu verbreiten und ihn auch durch geschickte Propaganda, bei der auch das Mißtrauen gegen die Kirchen kräftig gepflegt wird, an den Mann und die Frau zu bringen. Oder umgekehrt „Religion“ – ebenso aus Gründen der „Wissenschaft“ – schlüssig als Wahn, als Gift zu bezeichnen. Erinnert sei z.B. an Tilman Mosers Schrift: „Die Gottesvergiftung“, in der vor allem die Psychoanalyse die Rolle spielt, die heute eher der „Evolutionsbiologie“ oder der „Gehirnforschung“ zugeschrieben wird.

Für solche Propaganda stehen heute auch genügend Hilfskräfte (z.B. Journalisten, Fernsehmoderatoren und Computerfreaks) zur Verfügung; es gibt da mehr „Prediger“ ohne als solche mit Talar! „Religiosität“ kennt keine Grenzen mehr; alles kann „Religion“ werden! Aber das steht schon bei Luther! Erst recht gilt das seit der „Aufklärung“ des 18. Jahrhunderts. „Religion“ gilt da als etwas wesentlich „Subjektives“; sie habe es mit der „autonomen Selbsterfassung“ des Menschen zu tun: Was „Religion“ ist, bestimme ich. Das wird sogar als eine „Frucht protestantischen Geistes“ ausgegeben, der eine neue Form von Autorität

geschaffen habe: Die innere Gewißheit des Einzelnen! Es ist egal, was man glaubt. Hauptsache: Man glaubt etwas! Auf der anderen Seite heißt es: Glaube nichts! Allein „Wissen“ macht selig!

Zwischen „Realität“ und „empirischer Wirklichkeit“

Was tun? „Vormodern“ reagieren und einfach das „wörtliche“ Verständnis der Bibel ins Feld führen? Zu welchem Durcheinander das führt, kann man lesen, wenn man so manche Leserbriefe in „idea“ studiert. Oder vormodern-katholisch reagieren: Die katholische Kirche habe von Anfang an die beste Philosophie und damit auch Theologie gehabt (so z.B. Benedikt XVI.)? Oder pietistisch-evangelikal reagieren: Das Ganze einfach „wegbeten“? Als „moderner“ Weg würde ich eher der neueren Religionsphilosophie zustimmen, die davon ausgeht, daß das Verstehen des biblischen Zeugnisses auch von bestimmten Rahmen abhängig ist. Ein Beispiel: Während das Reden von „Auferstehung“ zur Zeit der frühen Christen noch „plausibel“ war, ist dies für heutige Zeitgenossen nicht einfach vorauszusetzen. Es gilt vielmehr, die Zeitgenossen darauf aufmerksam zu machen, daß Glaube und Wissen auf einen gemeinsamen Rahmen angewiesen sind. „Wissen“ im Vollsinn des Wortes ist mehr, als man wiegen, messen und betasten kann. Und „Glaube“ ist nicht einfach das Fürwahrhalten von irgendwelchem (auch als „wissenschaftlich“ ausgegebenen) Hokuspokus. Es gilt, seine „Plausibilität“ und Lebensdienlichkeit aufzuzeigen, was nicht einfach heißt, ihn naturwissenschaftlich zu „beweisen“. Wir müssen wieder lernen, zwischen „Realität“ und „empirischer Wirklichkeit“ zu unterscheiden! „Realität“ kann nicht an bloßer Gegenständlichkeit gemessen werden. Und zur „Realität“ gehört auch der biblische Gott!

Das ist auch für die Sprache wichtig! Schon die Erschließung von „Wirklichkeit“ bedarf der übertragenen Rede. Weiter: Eine Verständigung mit mir selbst bedarf ebenfalls vorrationaler Bilder. Und: Religiöser Glaube wird ebenfalls durch übertragene Redeformen getragen. Jeder, nicht nur der „Religiöse“, braucht Bilder!

Kurz: Wissen ohne Glauben ist ebenso haltlos wie Glaube ohne klärendes Wissen dessen, was geglaubt wird. „Denkender Glaube“ setzt diesen Zusammenhang voraus und bearbeitet ihn.

„Fundamentalismus“

Spätestens hier taucht das Problem des „Fundamentalismus“ auf – für die einen ein Schimpfwort, für die anderen ein Bekenntnis zu den „biblischen Fundamenten“! Ein Rückblick sei hier gestattet (Zum Folgenden: Wolfgang Philipp, Religiöse Strömungen unserer Gegenwart, Heidelberg 1963): Seit den Tagen des Täufertums (z.B. Mennoniten, ältere Baptisten usw.), der pietistischen Erweckungsgemeinden und der Gemeinschaftsbewegung galt das starre, es-hafte, doktrinär vorgegebene kirchliche Dogma geradezu als satanische Gefahr für den persönlichen Kontakt mit dem Heiland. In der Gegenwart geht der Evangelische (Evangelikale) Protestantismus dagegen vielerorts eine Ehe mit dem altkirchlichen und orthodoxen Dogma ein und unterwirft sich der um sich greifenden Strömung des sog. „Fundamentalismus“. Der Vorgang ist deswegen geistes- und frömmigkeitsgeschichtlich so eigenartig, weil sich die evangelische Frömmigkeit hier mit einem fremden Gefüge panzert und aufrüstet und in seinem Namen zu Felde zieht. Dieses fremde Gefüge, der Fundamentalismus stammt aus dem Westen Amerikas, aus der Welt der Farmen und Fencen, wo man den „Modernismus“ der Theologen des östlichen Neuengland schon immer als teuflische Neuerung empfand. Die angegriffenen Modernisten setzten sich ihrerseits mit dem Ruf „wider die Cowboy-Religion“ zur Wehr. Der Fundamentalismus kam in den „roaring twenties“, den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts, zur Macht. Er setzte unter erheblichen Tumulten z.B. in vier Weststaaten der USA das Verbot der Abstammungslehre Darwins durch und führte 1925 den berühmten „Affenprozeß“ in Dayton/Tennessee, jenes Verfahren gegen einen im Biologieunterricht unvorsichtigen Lehrer, das in moderner Verfilmung („Wer Wind sät...“) Aufsehen erregte. Das damalige sowjetrussische Atheismus-Museum in Leningrad widmete dem Prozeß einen Sonder-Stand.

Die „Fünf Fundamente“ der Religion sind im Umkreis des „Fundamentalismus“ die totale Irrtumslosigkeit der Bibel auf allen Gebieten, die Jungfrauengeburt Jesu, das stellvertretende Blutopfer Christi, die Auferstehung des Erdenleibes und die Schrecken des Jüngsten Gerichts. Die Opferbereitschaft der Anhänger, die Radikalität der Botschaft und die Verwendung der modernen Massenlenkungsmittel sichern der Bewegung einen erheblichen Einfluß. Nach dem Zweiten Weltkrieg griff der Fundamentalismus verstärkt auf Deutschland über und nahm sich auch der Akademiker-, Studenten- und Schülerarbeit an. Zahlreiche Buchveröffentlichungen unternahmen es, in wissenschaftlich-volkstümlicher

Sprache z.B. das dreistöckige mittelalterliche Welthaus zu retten und Kopernikus, Astronomie und Theologie als Diener widergöttlicher Mächte anzuklagen.

Uns geht es hier nicht um ein Verurteilen solcher Positionen, wohl aber darum, Glauben und Denken in Beziehung zueinander zu setzen. Dabei bewegt uns auch – zumindest in zweiter Linie – folgendes Interesse: Nicht wenige Kritik am Christentum, ja an der Religion überhaupt hat ihren Nährboden in dem, was – wenn auch öfters undifferenziert – pauschal „Fundamentalismus“ genannt wird: Man möchte dort „bibeltreu“ die Religion, man möchte die Bibel retten und verliert sie doch! Eine alte Volksweisheit sagt: Das Gegenteil von „gut“ ist oft „gut gemeint“! Uns geht es dagegen um einen „Denkenden Glauben“, der – gerade weil er die Bibel ernst nimmt – auch in Glaubensdingen zu einem eigenständigen Urteil kommen will.

Der trinitarische Gott

Fromm zählen?

In einem Theaterstück eines pfälzischen Kirchenrats aus der Zeit der Französischen Revolution (1802) heißt es: „*Auch Pabst, Luther, Calvin und Zwingel, Christ und Jude, und vielleicht der Heyde auch arbeiteten dann auf eine Seeligkeit hin. Alles böte einander die Hände, um ein Hirt und eine Herde zu werden.*“ Selbst ein katholischer Theologe stimmt da mit Emphase ein: „O, wenn das ist, so bin ich auch Protestant. Solch ein Protestantismus lebe!“ Später, als Deutschland die Kolonie Südwesafrika in Besitz nahm, wird das noch griffiger formuliert: „*Ob Christ, ob Jud, ob Hottentott: Wir glauben all an einen Gott!*“

Heute ist eine solche substanzlose plätschernde „Ökumene“ vielen geläufig, ja sogar wünschenswert! Man kann dann zum Beispiel mit Muslimen beten, auch wenn sie die heiligen Schriften der Juden und der Christen nicht unverfälscht in den Koran aufgenommen haben, wo Jesus nur noch ein Prophet unter anderen ist. Daß christliches Beten immer trinitarisches Beten ist – wen stört das noch?

Die explizite Lehre der Trinität (Dreieinigkeit, Dreifaltigkeit) Gottes ist das Ergebnis denkenden Glaubens, der theologischen Arbeit in den ersten vier Jahrhunderten der Kirche. Sie bezieht ihre Begründung aus philosophischen und biblischen Motiven zusammen: „Die Entwicklung der Trinitätslehre erscheint in den ersten Jahrhunderten für das Christentum ebenso denknotwendig wie biblisch unumgänglich. Denn der im Neuen Testament bezeugte Glaube an Jesus als den Christus, d.h. seine Titulierung als Gottessohn, Menschensohn, Davidssohn und Messias mußte zusammengedacht werden mit dem überlieferten Gottesglauben jüdischer Tradition; und beide wiederum mit der Geist-Erfahrung, wie sie vor allem in Johannes 16 und bei Paulus in Anspruch genommen wird. Was damit der Tendenz nach bereits in den ‚triadischen Formeln‘ des Neuen Testaments vorliegt, ist faktisch der Inbegriff des neuen Gottesverhältnisses, das sich mit den Erfahrungen von Passion und Ostern in den christlichen Gemeinden durchsetzt: Gott wird geglaubt, erfahren und ausgesagt als Vater Jesu Christi, der im Geist der Liebe und Versöhnung im Leben der Gemeinde gegenwärtig ist“ (Hermann Deuser, Kleine Einführung in die Systematische Theologie. Reclam Univ.-Bibl. Nr. 9731. Stuttgart 1999).

Gescheit zählen!

Wie läßt sich aber Einheit und dreifache Beziehung (Relation) heute zusammen denken? Irritierend ist die Trinitätslehre nur dann, wenn sie als Gleichung $1=3$ mißverstanden oder polemisch z.B. von Muslimen (und zumindest in der Geschichte zuweilen auch von Juden) als „Dreigötterlehre“ beschimpft wird. Die Trinitätslehre hat ursprünglich keineswegs einen abstrakten, theoretischen oder kirchlich autoritativen Bezug. „Im Gegenteil, die Wurzeln liegen in den Christus- und Geisterfahrungen der ersten Christen, die diese auf ihren überlieferten Gottesglauben bezogen. Das Problem für eine logisch gesehen widerspruchsfreie Fassung des Gottesbegriffs tritt erst dann auf, wenn Gott abstrakt als Einer bzw. Einheit bestimmt – und dann mit der jetzt vorliegenden Dreheit der Glaubenserfahrung konfrontiert wird“ (Hermann Deuser). Die frühe christliche Theologie hat diese Spannung mit Hilfe der griechischen Philosophie (Griechisch: Wesen – Hypostase; Lateinisch: Substanz – Person) bearbeitet, was sowohl Einheit wie Unterschiedlichkeit zusammendenken läßt. Heute empfiehlt sich eher die dreigliedrige Struktur der sog. „kategorialen Semiotik“, die strukturbildende Dreigliedrigkeit (z.B. Charles Sanders Peirce). Dieser dreigliedrige, strukturbildende Zusammenhang läßt sich abgekürzt wie folgt formulieren: (1) Ein qualitativ ursprünglich „Erstes“ (Icon) steht (2) in Relation zu einem existentiell-gegenständlichen „Zweiten“ (Index), und beides besteht (3) in einem verhaltensregulierenden und dieses Verhältnis zum Ausdruck bringenden „Dritten“ (Symbol). Die Logik der hier wirksamen Relationen (Beziehungen) zeigt, daß nichts wahrnehmbar, erkennbar und allgemein denkbar ist, ohne diesem dreigliedrigen Prozeß zu unterliegen. Jede nur denkbare Form von (menschlicher) Erfahrung beruht auf Zeichenereignissen, und genau diese dreigliedrige Zeichenstruktur bringt die Trinitätslehre zum Ausdruck: „Der trinitarische Gottesbegriff ist eine solche Einheit, die sich selbst in ikonischer, indexikalischer und symbolischer Funktionsbeziehung aufgliedert:

- ihr schöpferischer Ursprung (Erstheit): Gott der Vater,
- ihre existentielle Gegenständlichkeit unter den Lebensbedingungen der geschaffenen Welt (Zweitheit): Gott der Sohn, und
- ihre immer wieder neue Vergegenwärtigung im fortdauernden Lebenszusammenhang des Glaubens (Drittheit): Gott der Heilige Geist.“

Ich kann hier nicht auf die interessanten, allerdings auch schwierigen dogmengeschichtlichen und auch philosophisch-sprachwissenschaftlichen Denkmodelle (bis hin zu Karl Barths Vorstellung: „Offenbarer – Offenbarung – Offenbarsein“) näher eingehen, die letztlich die Konsequenz aus der dreigliedrigen Struktur (auch religiöser) Erfahrung sind, die hier reflektiert und mit Hilfe verschiedener philosophischer Denkmodelle auf den Begriff gebracht werden. Auch die Versuche z.B. von Jürgen Moltmann und Eberhard Jüngel, „Spuren der Trinität“ mitten in der Geschichte und in unserem Leben zu entdecken, wobei alles Gewicht auf dem Leiden und Auferwecktwerden des Sohnes liegt, während die traditionelle „scholastische“ christliche Gotteslehre Gott als „ewiges Wesen“ und also leidensunfähig denkt. Um Gott vom Leiden und Sterben seines Sohnes her zu denken, bedarf es gerade des Übergangs zur Trinitätslehre! Jüngel bezeichnet daher den gekreuzigten „Jesus Christus als vestigium trinitatis“ (Spur der Trinität). Ist hier Leben und Botschaft Jesu, Passion und Auferweckung alleiniger Inhalt der Trinität, ja der christlichen Gott-Rede überhaupt, so ist damit m. E. die Frage nach der Begründung der Dreiheit als Strukturbegriff noch nicht zureichend beantwortet. „Begrifflich konsequente Gott-Rede ist – wie immer sie auch im einzelnen (beispielsweise in unterschiedlichen biblischen, kirchlichen oder philosophischen Traditionen) gefaßt und geprägt sein mag – notwendig trinitarisch, weil schöpferischer Ursprung, Schöpfung und Passion, Gegenwärtigkeit des Geistes nicht nur wesentliche, sondern vollständig alle Dimensionen der Erfahrung aufdecken, beschreiben und verarbeiten. Ohne Trinität verliert die religiöse Erfahrung ihre Struktur – und damit ihre Lebendigkeit im Weltprozeß“ (Hermann Deuser). Denkender Glaube ist schon anstrengend, aber notwendig! Wer meint, ohne die Trinitätslehre auszukommen, landet z.B. schnell bei einem politischen, sozialen oder ökologischen Jesus oder irgendeinem „Charismatikertum“!

Jesus (der) Christus

Seit 2000 Jahren gibt es „Christologie“ als theologische Theorie- und Praxismodelle, die mit den Mitteln der religiösen Sprache, kirchlicher Bekenntnisse und begrifflichen Denkens zum Ausdruck bringen, was in Jesu Leben, Leiden, Kreuz und Tod, an Ostern und Pfingsten sichtbar geworden ist. „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Markus 15,39b): „Die Bedeutung dieses Satzes liegt darin, daß von nun an keine andere Gottesrepräsentation, Kultform, Frömmigkeits- und Lebenspraxis mehr begründbar und zu befolgen war, wenn sie sich nicht auf diesen Jesus, der von da an der Christus hieß, zurückzuziehen bzw. in ihm vergegenwärtigen ließ“ (Hermann Deuser).

Wofür steht aber die übertragene Rede, Jesus sei Sohn Gottes? Die erste Denkalternative ist die zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie als einer Christologie „von oben“ (alexandrinisch) und einer „von unten“ (antiochenisch), um es mit Positionen des 4. Jahrhunderts zu bezeichnen. Beginnt das christologische Denken beim Logos (Wort) Gottes (Joh 1,1) als der zweiten Person der Trinität, also oben, dann ist der Zusammenhang des Sohnes mit Gott bereits vorausgesetzt. Schwierig ist dann, wie die menschliche Natur Jesu aufgefaßt werden kann. Und umgekehrt: Beginnt christologisches Denken unten, beim historischen Menschen Jesus von Nazareth, dann entsteht die Frage, wie überhaupt die göttliche Natur Jesu aufgefaßt werden kann.

Diese Alternative wiederholt sich in den verschiedensten christologischen Denkmodellen, die hier nicht alle aufgezählt werden können. Klassisch wurde die Kompromißformel von Chalcedon 451: „... einen und denselben Christus, Sohn, Eingeborenen, in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert erkannt ..., wobei keineswegs die Verschiedenheit der Naturen um der Einigung willen aufgehoben wird, sondern die Eigentümlichkeit ... einer jeden Natur erhalten bleibt und sich zu einer Person ... verbindet ... nicht als in zwei Personen gespalten und getrennt, sondern als einen und denselben Sohn...“

Abgesehen von den begrifflichen Schwierigkeiten haben sich heute „abstrakte“ Eigenschaftszuweisungen des Göttlichen und Menschlichen als untauglich erwiesen. Im Vordergrund der Christologie steht eher die Aufgabe, die menschlich-göttliche Nähe Jesu zum Ausdruck zu bringen. „Das Dogma mußte erst erschüttert werden, ehe man den historischen Jesus wieder suchen, ehe man überhaupt den Gedanken seiner Existenz fassen konnte. Daß er etwas anderes ist als der Jesus-Christus der Zweinaturenlehre [wahrer Gott und wahrer Mensch], scheint uns heute etwas Selbstverständliches“ (Albert Schweitzer). Die historisch-kritisch verfahrende Leben-Jesu-Forschung bewegt bis heute die Gemüter. Während die einen diese als Zerstörung des Glaubens brandmarken, enthält sie für andere etwas Befreiendes: Was in Jesus Christus sich zeigt, was er als Gottesherrschaft in seiner Person repräsentiert: „die heilsame Nähe zwischen dem verlorenen Menschen und Gott herzustellen“ (Jürgen Becker) – das umschließt zugleich das Menschliche und Göttliche. „Es liegt also (im Unterschied zum Modell der Zwei-Naturen-Christologie vom frühen Mittelalter bis zur Neuzeit) gar kein primäres Interesse mehr vor, ein Lebewesen substanzhaft zugleich einer Doppel- wie einer Einheitsbestimmung zu unterziehen. Die theologisch zu interpretierende Gottesnähe, wie Jesus sie gelebt und versprochen hat, ist der Kern der Christologie“ – so Hermann Deuser auch in Anlehnung an den Religionsphilosophen Robert Cummings Neville. Wichtig ist, daß beides zusammen gilt: Daß das Göttliche einen exemplarischen menschlichen Weg geht und das Menschliche damit als zu Gott gehörig ausgewiesen wird. Kurz: Es bleibt heute aus verschiedenen Gründen (nicht nur der historischen Kritik!) der eine Weg der Christologie übrig, nämlich „in der biblischen und kirchlich-theologischen Geschichtlichkeit Jesu Christi die Repräsentation Gottes zu denken. Die moderne Frage nach dem ‚historischen‘ Jesus ist einzubinden in den Gedanken der Inkarnation – verstanden als Repräsentation. Das gelingt der kategorial strukturierten Dreigliedrigkeit trinitarischen Denkens, insofern Gott der Vater und Gott der Heilige Geist den Interpretationsrahmen für die geschichtliche Konkretion und damit für die einzelnen Züge der neutestamentlichen Texte darstellen“ (Hermann Deuser). Wichtig sind folgende Repräsentationen:

- Jesu besondere Vollmacht und religiöse Sonderstellung hängt damit zusammen, daß er in einzigartiger Weise die Gottesherrschaft und ihr Kommen mit seiner Person verbunden sieht.
- Verhalten und Verkündigung Jesu wirken unmittelbar gemeinschaftsbildend.
- Diese Gemeinschaft ist Gottesgemeinschaft – und als solche Vergebung und Versöhnung.
- In der Niedrigkeit und Einfachheit Gott zu repräsentieren – das wirkt gerade auch aus theologischen Gründen anstoßig. Gottes Gegenwart in Jesus Christus schließt die äußerste menschliche Nähe einer Personalität ein, die gerade auch die Passion beinhaltet. Schon im Neuen Testament werden daher ganz unterschiedliche Modelle des Versöhnungsdenkens (Sühne, Stellvertretung, Hingabe usw.) an das exemplarische Leben Jesu angeschlossen.

- Das Handeln der Liebe in Person relativiert das Handeln nach dem vorliegenden religiösen Gesetzesverständnis.

Kurz: „*Daß Jesus ‚für uns‘ gestorben ist, ist explizite Christologie der christlichen Gemeinde nach Ostern, aber dies alles hat seinen Halt in der Gottesnähe Jesu, das heißt in der impliziten Christologie seiner Geschichte... Erklärungsgründe für den göttlichen Anspruch Jesu gibt es – auf der Basis des Osterglaubens – durchaus, nämlich aufgrund der Gottesnähe und schöpferischen Liebe, wie sie Jesus unter seinen Zeit- und Glaubensbedingungen zum Austrag gebracht hat. Dann besteht die Repräsentation Gottes, christologisch verstanden, tatsächlich in der Inkarnation“ (Hermann Deuser).*

Geht dieser Glaube, dieses religiöse Vertrauensverhältnis zu Jesus als Sohn Gottes aber nicht voraus: Was ist dann in ihm mehr zu sehen als das historische Ereignis einer leidenden Person? „*Die Antwort kann wiederum nur lauten: In einem derart nur äußerlichen, bloß historischen Verhältnis, wie es die neuzeitliche Wissenschaft herauspräpariert hat, sind tatsächlich immer nur Anlässe für religiöses Vertrauen erkennbar, sein existentieller Vollzug selbst aber bleibt auf dieser Ebene unentschieden“ (Hermann Deuser).*

Einen Fingerzeig gibt uns hier Albert Schweitzer: „*Die Namen, mit denen man Jesus im spätjüdischen Vorstellungsmaterial als Messias, Menschensohn und Gottessohn bezeichnete, sind für uns zu historischen Gleichnissen geworden. Wenn er selbst diese Titel auf sich bezog, so war dies ein zeitlich bedingter Ausdruck dafür, daß er sich als ein Gebieter und Herrscher erfäste. Wir finden keine Bezeichnung, die sein Wesen für uns ausdrückte. Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wußten wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach! Und stellt uns vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muß. Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist...“*

Schöpfung ohne Schöpfer?

Bis in Tageszeitungen hinein ist der Kampf gegen den biblischen Schöpfungsglauben als „Fundamentalismus“ wieder entbrannt. Nicht nur „Evolutionsbiologen“ verbitten sich jede kritische Anfrage an ihr autarkes, immanentes, geschlossenes System von Wissen, das neben sich kein anderes braucht oder duldet. Zuweilen wird man an die „Freidenker“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit ihrer Verkürzung von „Realität“ auf „empirische Wissenschaft“ („Ein Pfund Rindfleisch ergibt eine gute Suppe!“) erinnert, denen (der im Grunde fromme) Charles Darwin ein atheistischer Evolutionsbiologe und Ernst Haeckels „Welträtsel“ eine „Kultbibel“ war (Menschenaffe → Affenmensch → Mensch). War noch für Friedrich Nietzsche der Gottesmord („Gott ist tot, und wir haben ihn getötet!“) eine Irrsinnstat, weil mit Gott der Richtungs- und der Handlungssinn des Lebens verloren ging (Volker Gerhardt), so wird heute der Tod Gottes auch als Befreiung der Wissenschaft von Mythologie und Weltanschauung gefeiert.

Nun liegt es auf der Hand, daß sich die „Eigengesetzlichkeit“ (Autonomie) der modernen Wissenschaften zu „Eigenwelten“ gesteigert hat; nicht nur in der Schule werden Lehrer zu virtuosen Vertretern von Fachweltanschauungen. In Schulen, Redaktionsstuben usw. leben unter dem Anspruch strenger „Wissenschaftlichkeit“ die Rudimente einer ganzen Fülle von Weltanschauungen. In der Naturkunde Darwinismus und Biologismus, im Deutschunterricht die Weltanschauungen der jeweiligen Lieblingsdichter, in der Geschichte die politischen Weltanschauungen moderner Parteien, Politologen und Soziologen usw. Daß der Gott der Bibel gerade im biblischen Schöpfungsbericht solche „Weltanschauungen“ dadurch „entmythologisiert“ daß er die einmalige Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf betont — das wird vergessen! Nicht nur im mörderischen Sozialdarwinismus („Ausmerze“!), Stalinismus und Nationalsozialismus macht sich der Mensch – gegen den Menschen – zum Gott!

Nicht nur für eingefleischte Marxisten und Freidenker müßte „Religion“ eigentlich schon längst ausgestorben sein. Es gibt aber keine menschliche Kultur, die ihre Prinzipienfragen (vor allem die nach Anfang, Ende und Sinn von Welt und Leben) nicht in irgendeiner Weise „repräsentiert“ (Robert Cummings Neville) sehen muß. Die Religion ist hier unentbehrlich, weil sie sich auf diese Prinzipienfragen und ihre eigentümlichen Beantwortungsformen versteht, nämlich auf ursprüngliche Bilder, Geschichten und Symbole. Und hier liegt „das entscheidende Argument dafür, daß das Christentum der Neuzeit bei aller Kritik nicht untergehen konnte. Denn der Ersatz für Religion wäre wiederum Religion“ (Hermann Deuser), wofür z.B. der Marxismus ein gutes Beispiel ist. Der Zusammenhang von wissenschaftlichem und religiösem Weltbild ist viel enger, als wir es ahnen. Wir müssen wieder lernen, zwischen „Realität“ und „empirischer Wirklichkeit“ zu unterscheiden! „Realität“ kann nicht an bloßer Gegenständlichkeit gemessen werden. Sonst landet man schnell beim Rindfleisch und der guten Suppe. Und zur „Realität“ gehört auch der biblische Gott!

Das ist auch im Blick auf die Sprache wichtig! Schon die Erschließung von „(empirischer) Wirklichkeit“ bedarf der übertragenen Rede. Weiter: Eine Verständigung mit mir selbst bedarf ebenfalls vorrationaler Bilder. Und: Religiöser Glaube wird ebenfalls durch übertragene Redeformen getragen. Jeder, nicht nur der „Religiöse“, braucht Bilder! „Schöpfung“ ist in allen Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Denkakten als deren kreatives, ursprünglich-schöpferisches Moment anwesend, als die weiterwirkende schöpferische Kraft im Geschaffenen, und zugleich ist Schöpfung im Blick auf den absoluten Anfang von allem zu verstehen als bedingungslose Schöpfung aus dem Nichts: so z.B. der Philosoph Charles Sanders Peirce. Dies ist in den Ursprungserzählungen der Religionen, in der jüdisch-christlichen Tradition in der Distanzierung von Schöpfer und Geschaffenem repräsentiert.

Die Folge: Gott ist aus der Welt zwar nicht zu beweisen, sofern dies mathematisch-deduktiv gemeint sein soll (Kann dies aber auch bei den Ergebnissen der Evolutionsbiologie usw. immer geschehen?). Es bestehen aber sehr gute Gründe, die Abgeschlossenheit der geltenden Wissenschaftssysteme an ihrer entscheidenden Stelle aufzubrechen: dort nämlich, wo ihre eigene Kreativität und ursprüngliche Ermöglichung versteckt ist (Hermann Deuser). Hier begegnen sich wissenschaftliche Verfahren und Reflexionen und der religiöse Glaube an Gott den Schöpfer! „Gott der Schöpfer ist der bildhafte, an bestimmte Geschichten der biblischen Tradition gebundene und im ganzen symbolische Ausdruck für die übervältigende Erfahrung von Kreativität in der Welt aus Himmel und Erde. Ihr gehören die Menschen nicht nur an, um darin empirisch vorzukommen, sondern die raumzeitlich zugrundeliegende kreative Ursprünglichkeit und evolutionäre Entwicklungskraft repräsentiert sich im menschlichen Wahrnehmen, Erkennen und Denken. Der primäre Ausdruck dieser Kreativität ist der Glaube an Gott den Schöpfer“ (Hermann Deuser).

„Natur“ statt „Schöpfung“?

Hans Frör hat den biblischen Schöpfungsbericht 1. Mose 1 so verstanden: „*Bevor es einen Anfang gab – denn die Zeit war noch nicht erschaffen – war Gott der Allmächtige mit sich selbst allein*“. Das will sagen: Gott „steht“ außerhalb der geschaffenen Welt von Himmel und Erde; und doch ist Gott zugleich indirekt in allem als Schöpfer anwesend gedacht, gefühlt, gespürt, gehört, erwartet, gesucht, und so in allem vorausgesetzt.

Hier stellt sich für uns das Problem: Wie soll denn Gott als der gegenüber dem Geschaffenen ganz andere Schöpfer zugleich in diesem Geschaffenen erfahrbar sein können? Das geht doch nicht! Gott wird so weltbildlich ausgesperrt; unser Wissen gilt als ein geschlossenes System, das „ohne Gott“ auszukommen meint. Gott ist höchstens noch „Lückenbüßer“, wobei – so hoffen wir – die „Lücken“ immer seltener werden. Der aufklärerische Mensch nennt das „Autonomie“. Er träumt zwar von „seligen Inseln“, dem „Goldenem Zeitalter“, ob in der Diskothek oder beim Abenteuerurlaub. Aber er weiß: Es gibt keinen Weg zurück, und so geht er im Safari-Look durch die Straßen, auf den nächsten Löwen lauernd. Und um sich vor den Gefahren jäh sich bildender Abgründe, Sumpfe und Schlamm-Massen zu wappnen, fährt er „off roads“ im Jeep mit Allradantrieb und eingeklapptem Spaten auf der „Kö“ in Düsseldorf. Die Ökobewegung träumt von der Wiedererrichtung einer in sich geschlossenen, sich selbst erzeugenden Natur, in die der Mensch eingebunden ist. „Vollwerternährung mit Fleisch aus natürlicher Aufzucht – so sieht die Ernährung der Zukunft aus!“ wirbt die „Interessengemeinschaft zukunftsorientierter Fleischer“, wenn man (als Vegetarier) beim alternativen Abendmahl statt Hostien nicht lieber den Soja-Bratling reicht. Kurz: „*Die moralische Vernunft versucht sich eine neue Beglaubigung zu verschaffen, die, nach Gott, Vernunft und Recht, die oberste Instanz des Denkens und Handelns werden soll: die Natur. Von ihr verspricht sich die moralische Vernunft Heilung von allen Wunden, welche die Technik ihr selbst und dem Menschen schlug und noch schlagen könnte*“ (Wulff D. Rehfus).

Ein Naturbegriff, der dies leisten kann, ist allerdings noch nicht in Sicht. Er müßte nämlich zwei Probleme lösen: Zum einen wäre die Natur als etwas zu konstruieren, das jenseits des Menschen liegt, sich also, wie der christliche Gott, den subjektiven Interessen einzelner entzieht. Zum andern dürfte diese Natur aber kein absolutes Jenseits sein. Damit wäre man aber wieder bei der jüdisch-christlichen Tradition angekommen!

Die Geschichte der Naturvorstellungen ist lang und zuweilen gegensätzlich. In der Neuzeit haben die Naturwissenschaften den Naturbegriff als wissenschaftlich verwendbaren Begriff aufgelöst. Aus der Natur wird Mechanik, Wärmelehre, Elektrizität, Magnetismus, Optik usw. Dadurch wird der Naturbegriff der Spekulation überlassen. Erinnert sei hier z.B. an Rousseau, Hobbes, Spinoza, Goethe, die Romantik, Rudolf Steiner und auch den Wandervogel, der meinte, das Heil in der Natur erwandern zu können. Heute wird die Natur eher käuflich in den Bioläden angeboten. Kurz: „*Die Natur wird heute gefaßt wie weiland Gott: Die Natur sei Ursprung ihrer selbst und damit Urgrund auch des Menschen, entwickle sich aus sich selbst, umfasse alles und sei das Gute schlechthin. So wird sie als heilendes Prinzip gegen die Zersplitterung der Gegenwart gesetzt. Dank ihrer Selbstverursachung und ihrer Fähigkeit, sich selbst zu reproduzieren, heilt sie auch die menschlichen Gebrechen, wenn man sie nur gewähren läßt. Die Natur ist der ungläubigen Aufklärung zum diesseitigen Gottesersatz geworden*“ (Wulff D. Rehfus).

Was ist nun „natürlich“? Die Grünkerngrütze oder der Coq au vin à la bourguignonne? Die Heide? Wann ist der Mensch „natürlich“? Wäre das nicht ein Schritt in die Barbarei? Nach wie vor ist es (trotz Hans Jonas u.a.) unmöglich, aus der Tatsache, daß Natur und Mensch existieren, abzuleiten, daß und wie sie auch sein sollen. Wird „Natur“ mit einem bestimmten Engagement gleichgesetzt, sieht es nicht besser aus: Ob es dem Frieden, den Bäumen, Gott, den Hunden, den Frauen oder sonst wem gilt: Das Engagement kann grundsätzlich von jedem, für grundsätzlich alle und grundsätzlich alles übernommen, abgelegt und durchgesetzt werden. Biographische Bedingungen sind zufällig und können deshalb keine Notwendigkeit beanspruchen. Weil das Engagement die private Moral zur öffentlichen erheben will, werden aus Sachfragen schnell Glaubenskriege: der Krieg um den Frieden, um die Kernkraft, die Frauenemanzipation mit ihrem Dogma, der Grund der Benachteiligung der Frau läge in der Herrschaft des Mannes über die Frau, und daran sei auch der Apostel Paulus mitschuld, die Tiere, die Behinderten, den Wald, das Schulsystem. „*Im Krieg muß man die Fahne hochhalten, um von den Richtigen erschossen zu werden. Die Fahnen der Zivilen sind die Meinungsbuttons, denn ohne Meinung kein Engagement*“ (Wulff D. Rehfus). Im Zeichen des Wassermanns gelte es, die kapitalistische Ökonomie harter Technologie zu ersetzen durch eine ganzheitliche Ökologie solaren menschlichen Glücks usw. Die Gleichheitsmoral schlägt Purzelbäume. Doch der Weg zurück ins Paradies ist versperrt, auch wenn das oberbayrische Landhaus im Neubaugebiet von Hamburg, die altdeutsche Sitzgruppe und der original englische Hochlehner im Prospekt eines Möbelhauses, die Karibik und China im Angebot eines Touristikunternehmens, die

(gewinnträchtige) „verspargelte Landschaft“ (Windparks), eingelegte Hahnenkämme und russischer Kaviar im Sortiment von „Feinkost Käfer“ dasselbe verkünden: Dem Wollen und Geschmack sind keine Grenzen gesetzt, schon gar nicht von der Tradition oder der Vernunft.

Der Versuch, statt von der „Schöpfung“ mit ihrem biblisch-theologischen Hintergrund jetzt mit religiöser Inbrunst von der „Natur“ zu reden, ist gescheitert. Es fehlt hier gerade die Distanz von Schöpfer und Geschaffenem, die aber für einen verantwortungsbewußten Umgang mit der „Natur“ vorausgesetzt werden muß, weil sie allein die „Natur“ den subjektiven Interessen einzelner entziehen kann. Bekanntlich läßt es sich mit „Öko“ und der „Klimahysterie“ (so Altbundeskanzler Helmut Schmidt) ganz gut verdienen, wie nicht nur die Solartechnik-Aktien und die der Autobauer zeigen, die durch die Forderung einer CO₂ - Steuer Altwagen aus dem Verkehr ziehen möchten, um neue zu verkaufen! Auf der anderen Seite „sündigt“ hier die Wirtschaft kräftig, wenn es um ihren Gewinn geht.

Aber diese Distanz von Schöpfer und Geschaffenem ist in biblischer Perspektive nicht das allein ausschlaggebende: Im Akt der Schöpfung ist Gott mit seinem Wort, mit seinem Willen und mit seinem Urteil dieser Schöpfung nahe, geht er symbolisch den Prozeß des Werdens mit. Noch einmal Hans Frör: „Diese Geschöpfe begannen also, sich die Welt einzurichten und verfügbar zu machen. Gott fühlte eine eigentümliche Verwandtschaft zu ihnen. Er erinnerte sich daran, wie er die Welt eingerichtet hatte, und er wußte noch nicht recht, ob daraus eine Zusammenarbeit oder eine Konkurrenz werden würde. Das Gehirn dieser Zweifüßler war auch inzwischen so vielschichtig geworden, daß sie bewußter als die anderen Tiere planen und abwägen konnten, und entsprechend ihren gestalterischen Fähigkeiten wuchs auch ihre Sprache weit über die angeborenen Signale hinaus... Darum begleitete er sie auf Schritt und Tritt, voll Erwartung, was sie wieder Neues erfinden würden.“ Oder Hermann Deuser: „Gott der Schöpfer ist der bildhafte, an bestimmte Geschichten der biblischen Tradition gebundene und im ganzen symbolischen Ausdruck für die überwältigende Erfahrung von Kreativität in der Welt aus Himmel und Erde.... (Diese) Entwicklungskraft verkörpert sich im menschlichen Wahrnehmen, Erkennen und Denken. Der primäre Ausdruck dieser Kreativität ist der Glaube an Gott den Schöpfer.“

Auferstehung

Todesleben gegen Lebensleben

„Eine Fortsetzung findet nicht statt!“ – so hat es der frühere Limburger Bischof Franz Kamphaus in einem FAZ-Artikel (Nr. 264, 11.11.2004, S. 8) formuliert. Unser menschliches Leben ist ein „Todesleben“. Christen rechnen nicht mit Seelenwanderung oder mit der Wiederbelebung eines Leichnams und auch nicht mit der Trennung von Leib und Seele. Können wir aber so den Tod radikal ernst nehmen *und* zugleich von der Auferstehung der Toten sprechen?

Über die Frage einer Totenuferstehung wird heute meistens ohne Kontakt zum christlichen Glauben geredet. Man nimmt alles Mögliche aus anderen Religionen, aus Science Fiction, Mythos und Magie auf. Kamphaus hat hier auf zwei Extreme hingewiesen:

(a) Amerikanische Firmen bieten – natürlich gegen entsprechende Bezahlung – die Tiefkühlung des toten menschlichen Körpers an, damit er, wenn unsere Wissenschaften einmal so weit sind (und der Wissenschaftsglaube ist – trotz Erderwärmung und anderer Apokalypsen – unausrottbar), wieder neu belebt werden kann.

(b) In Programmen der „Künstlichen Intelligenz“ finden sich Vorstellungen von einem künftigen menschlichen Leben, das geradezu unkörperlich computertechnologisch gesteuert ablaufen kann. Alles, was wirklich ist, ließe sich dann in Datenverarbeitung umsetzen.

Im ersten Fall soll das „Todesleben“ verewigt werden, im zweiten Fall glaubt man ohne Körper auszukommen. Materialismus steht hier gegen Idealismus.

Im Blick auf den christlichen Glauben tappen wir oft in die „historische Falle“ (Hermann Deuser). Im Unterschied zum Islam haben wir die historische Erforschung der biblischen Texte zugelassen und auf Seiten des Protestantismus sogar gefördert. Die in den Bibeltexten vorausgesetzte „Wirklichkeit“ wird mit Mitteln der wissenschaftlichen Kritik bestimmt, deren Wirklichkeitsbegriff sich ausschließlich an wiederholbaren und überprüfbaren Daten orientiert. Wie steht es unter diesen Verstehensbedingungen dann mit dem christlichen Auferstehungsglauben?

Da hilft es wenig, die „historische Kritik“ zum Teufel zu jagen. Nicht nur „Der Spiegel“, „Stern“ und Lüdemann werden weiter bohren. Das ist ihr Geschäft. Wir müssen sagen und begründen, was wir unter „religiöser Realität“ im Unterschied zu „empirischer Wirklichkeit“ verstehen.

Sprache damals

„Über das Ereignis der Auferstehung Christi wissen wir im Sinne eines historischen Wissens schlechterdings nichts... Doch über die Geschichte von Ostern wissen wir sehr viel. Dass Jesus von Nazareth als Mensch geboren und zum Tod am Kreuz verurteilt wurde, ist historisch hinreichend belegt, auch durch jüdische und römische Autoren. Aber diese beiden historischen Tatsachen allein hätten kein Neues Testament ausgelöst“ (Robert Leicht). Die selber zur historischen Tatsache gewordene Geschichte von Ostern fängt genau dort an, wo der Historiker passen muß! Ja. Die ersten Zeugen des christlichen Osterglaubens wollen etwas zur Sprache bringen, was „höher ist als alle Vernunft“, was selbst die höchste Rationalität und dichteste Empirie übersteigt.

Damit hängt ein Weiteres zusammen: Während der „normale“ Historiker chronologisch, also vom „Anfang“ her verfährt, schreiben die Autoren des Neuen Testaments ihre Geschichte vom „Ende“ her und auf das Ende der Welt hin. Erst von Ostern her interessiert sie das Leben Jesu vor seinem Tod wirklich.

Die ältesten Texte des Neuen Testaments, die von Ostern handeln, gehören der Gattung der Glaubensformeln (z.B. 1. Korinther 15) an, also den dogmatischen Grundaussagen. Die Erzählungen der Evangelien hingegen sind späteren Datums. Sie sind keine Augenzeugeberichte. „Der Glaube folgt also nicht aus den uns verschrifft zugänglichen Erzählungen, sondern diese Erzählungen entstehen ihrerseits aus dem Glauben“ (Robert Leicht). Diese sind ursächlich nicht für die Entstehung des Osterglaubens, wohl aber für dessen weitere Ausbreitung.

Entscheidend für die Entstehung des Osterglaubens ist nicht das „leere Grab“, das eher sekundär ist, auch wenn man es noch am Anfang der Moderne als historisches Ereignis nahm, das man aber „rational“ erklären mußte (z.B. Folge eines Grabraubes, Scheintot Jesu). Die Wurzeln des Osterglaubens liegen in den Erscheinungsberichten, also in den Zeugnissen jener ersten Christen, die sagten, der Auferweckte sei ihnen nach der Grablegung erschienen. Von Stund an glaubten seine Jünger, daß der vor ihren Augen Hingerichtete von Gott nicht im Tode gelassen, sondern auferweckt wurde. Die Vorstellung von der

Kommentar [D1]:

Auferstehung aller Toten am Ende der Welt war damals kein Fremdkörper, wohl aber die Aussage des Neuen Testaments, daß dieses Gattungsschicksal an einem Individuum schon vorweggenommen wurde!

Ein Fazit: „*Die Erzählung vom leeren Grab ist also nicht die Ursache des Auferstehungsglaubens, sondern umgekehrt dessen narrative Folge, eine nachträgliche Choreografie eines Erkenntnisvorganges*“ (Robert Leicht). „*Wollte man sie für die Entstehung des Osterglaubens jedoch historisch in Anspruch nehmen, dann ließe dies auf die pseudowissenschaftliche These hinaus, daß die Auferweckung Jesu in der Wiederbelebung seines Leichnams bestanden habe*“ (Eberhard Jüngel). Auferweckung weist nicht zurück ins vorige, sondern in ein künftiges Leben.

Erst 451 (Konzil von Chalcedon) fand die Alte Kirche für die damit zusammenhängenden Denkprobleme die Formel: „*Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott*“! Das will sagen: „*Weder haben wir nur einen besonders vorbildlichen Menschen – eine Art Albert Schweitzer plus Mutter Theresa – vor uns, noch eine Gottesgestalt, die sich als Mensch nur für eine Weile verkleidet. Beide ‚Naturen‘ des Christus müssen immer gleich präsent gehalten werden, wenn der christliche Glaube nicht entweder in ein angeblich besonders edles Menschentum oder in ein gegenstandsloses Gottwesen abrutschen soll. Die Autoren des Neuen Testaments würden es noch nicht so ausgedrückt haben, obwohl sie genau dies aufschrieben: Die Geschichte vom leeren Grab hat niemandem seinen Tod erspart – aber die Geschichte von der Auferweckung läßt niemanden im Tod hängen*“ (Robert Leicht).

Sprache heute

Blicken wir jetzt auf unsere Gegenwart! War das Reden von „Auferstehung“ zur Zeit der frühen Christen noch „plausibel“, ist dies für heutige Zeitgenossen nicht mehr vorauszusetzen. Sie setzen „Wissen“ gegen „Glauben“. Eine Rede über Jesus Christus setzt aber den Gottesbegriff voraus! Darum gilt es, die Zeitgenossen darauf aufmerksam zu machen, daß Glaube und Wissen auf einen gemeinsamen Rahmen angewiesen sind. „Realität“ ist umfassender als empirische „Wirklichkeit“! Anders gesagt: „Wissen“ im Vollsinn des Wortes ist mehr, als man wiegen, messen und betasten kann. Und „Glaube“ ist nicht einfach das Fürwahrhalten von irgendwelchem „Hokusokus“.

Jesus Christus zeigt in seiner Person die Nähe des Reiches Gottes, den Anbruch der Endzeit an. In seiner Person ist die Endzeit schon angebrochen. Für Jesus und seine jüdische Umwelt gehörte zu dieser Endzeit auch die Auferstehung der Toten! Darum konnte die christliche Gemeinde seit Ostern verkündigen, daß mit Jesu Auferstehung auch die Überwindung des Todes überhaupt verbunden ist. Die Logik der Argumentation des Paulus in 1. Korinther 15, 12-19.20-28 lautet: Weil es eine allgemeine Auferstehung der Toten am Ende der Zeiten gibt, mit Jesus Christus aber diese Endzeit schon angebrochen ist, deshalb ist die Auferweckung Jesu als Vorwegereignung der Endzeit ein religiös sinnvoller Ausdruck für Gottes Handeln, für die besondere Beziehung zwischen Gott Vater und Sohn. Daraus wiederum kann gefolgert werden, daß aufgrund der Auferweckung Christi die Menschen mit ihm in einem neuen Lebenszusammenhang stehen, der auf die Auferstehung am Ende der Zeit zielt.

Diese Vorstellungswelt lebt in Bildern, Stoffen und Symbolen, die man unter dem Titel „*Apokalyptik*“ (s.u.) zusammenfaßt. Die Verwandlung der Welt an ihrem Ende wird darin in unterschiedlicher Weise, immer aber als Drama der Endzeit beschrieben. „*Die Kraft dieser intensiven ‚Hoffnungsbilder‘ gegen den Tod, gegen das Leiden und Elend dieser Welt liegt in ihrem Impuls: Widerstand gegen das Faktum der Negativität zu aktivieren*“ (Hermann Deuser). Das „*Todesleben*“ wird durch das „*Lebensleben*“ überwunden. Jesu und der Urgemeinde Verkündigung konnten an diese reiche apokalyptische Vorstellungswelt anknüpfen. Sie war für ihre Zeitgenossen Realität. Kreuz und Auferstehung Jesu repräsentieren Gott; sie sind aber zugleich Inbegriff der welthaften und weltumstürzenden Bilder, Geschichten und Symbole des Reiches Gottes. Sie bedeuten Teilnahme an der Wende der Welt schon jetzt! Unsere Zeit ist weder Wiederkehr des Gleichen noch eine unabsließbare Zeitlinie nach vorne und nach hinten. Die Zeit hat einen qualifizierten Anfang (Schöpfung) und ein qualifiziertes Ende (Neuschöpfung).

Übertragene Rede damals und heute

Wie verstehen wir heute und im Umkreis christlicher Theologie Tod und ewiges Leben, Auferstehung und Unsterblichkeit? Die religiöse Sprache, ihre begleitenden Vorstellungsbilder und die rituellen Darstellungsformen (z.B. Beerdigung) bleiben eingebettet in die Auffassungsmöglichkeiten der jeweiligen Zeit. Auch das 21. Jahrhundert kennt apokalyptische Schrecken; auch manche Umwelthysterie lebt von diesem Hintergrund. Aber das heißt noch nicht, daß heute das Drama der Endzeit erwartet würde wie in der jüdischen Apokalyptik, in der Antike oder im frühen Christentum. Greenpeace, Attac, Umweltforschung usw. haben da auch sehr eigennützige (meist finanzielle) Ziele: Die „Endzeit“ soll –

dank Reformhaus und CO₂-Verminderung – gerade nicht anbrechen! Aber nicht nur „Religion“ bleibt auf Bilder, Geschichten und Symbole angewiesen. Auch der „weltlichste“ Zeitgenosse kommt ohne sie nicht aus, mögen sie heute auch noch so sehr „verpackt“ und versteckt sein! Dies zeigen nicht nur die Todesanzeigen, die Nachrufe auf den Friedhöfen und die Reden von Politikern und „Wissenschaftlern“ im Blick auf die „Erderwärmung“ usw.!

Unser Angewiesensein auf übertragene Redeformen soll an zwei Beispiele verdeutlicht werden, in denen es um Tod und Auferstehung geht.

Zunächst eine Poesie der Todeserwartung aus der Feder von Robert Gernhardt. Er versucht, angesichts des Schreckens des Todes einen letzten, in Standardformen der Alltagssprache verpackten Ton zu finden:

„Ach, noch in der letzten Stunde
Werde ich verbindlich sein.
Klopft der Tod an meine Türe,
rufe ich geschwind Herein!
Woran soll es geben? Ans Sterben?
Hab ich zwar noch nie gemacht,
doch wir werd' n das Kind schon schaukeln –
na, das wäre ja gelacht!
(...)
Ja, die Uhr ist abgelaufen.
Wollen sie die jetzt zurück?
Gibt's die irgendwo zu kaufen?
Ein so ausgefall'nnes Stück
Findet man nicht alle Tage,
womit ich nur sagen will
- ach! Ich soll hier nichts mehr sagen?
Geht in Ordnung! Bin schon.“

Es sind die alten Bilder, in denen der Tod erscheint (Klopfen an die Tür, Sanduhr). Die Art, sich dagegen zu wehren, ist hier die Fortsetzung von Alltäglichkeit noch im letzten Augenblick. Aber: Am Ende hat die Stille kein eigenes Wort mehr. Und doch lebt religiöse Sprache gerade in der Aufgabe, diese letzte Stille ins Bild zu setzen! Die Aufmerksamkeit auf das Ende hat in den Bildern des ewigen Lebens ihre andere, ihre positive Seite! Die aus Glaube, Hoffnung und Liebe kommende Gefühlsstärke bringt Bilder des ewigen Lebens, die selbst keine Produkte der Todeswelt sein können. Dafür mag hier „Ein Leben nach dem Tode“ von Marie Luise Kaschnitz stehen:

„Glauben Sie fragte man mich
An ein Leben nach dem Tode
Und ich antwortete: ja
Aber dann wußte ich
keine Auskunft zu geben
Wie das aussehen sollte
Wie ich selber
Aussehen sollte
Dort
Ich wußte nur eines
Keine Hierarchie
Von Heiligen auf goldenen Stühlen sitzend
Kein Niedersturz
Verdammter Seelen
Nur
Nur Liebe frei gewordne
Niemals aufgezehrte
Mich überflutend
Mehr also fragen die Frager
Erwarten Sie nicht nach dem Tode?
Und ich antworte
Weniger nicht.“

Darum kann sie ihr berühmtes Ostergedicht so anfangen:

„Manchmal stehen wir auf,

*stehen wir zur Auferstehung auf,
mittan am Tage.“*

Etwas weniger poetisch: Auch hier wird deutlich: Es ist schwer für uns, mit den Dingen des Endes, mit den „Letzten Dingen“ (=Eschatologie) umzugehen. Ohne Bilder und Gleichnisse kommen wir da nicht aus. Da spielen Bilder von Herrschaft, Gewalt und Verurteilung eine Rolle: „Hierarchie“, „goldene Stühle“, „Niedersturz verdammter Seelen“. Aber diese Vorstellungen werden in neue Bilder eingefangen, die durch ein in Liebe geheiltes Leben bestimmt sind. Da werden eher Vorgänge als fertige Zustände beschrieben: „mich überflutend“, es „empfängt mich“. Das alles kann nicht „gewußt“ werden, wie wir es neuzeitlich gewohnt sind, nur experimentell bestimmtes Wissen als letzte Instanz gelten zu lassen. Ein solches handgreifliches „Wissen“ ist für die Marie-Luise Kaschnitz nur ein Teil einer umfassenden Wirklichkeit, nicht das Ganze. Um dieses Ganze aber geht es der Dichterin: Sie führt hier die aus der griechischen Philosophie stammende Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele und die biblische Vorstellung der leibhaften Auferstehung der Toten zusammen. Sie markiert Defiziterfahrungen des Lebens, rückt sie aber gleichzeitig in das Licht ihrer Heilung durch die Liebe Christi. Der Tod wird nicht verharmlost. Und doch erscheint er im Licht der Liebe Christi, der Neuschöpfung Gottes.

Lebensleben gegen Todesleben

Die neutestamentlichen Auferstehungsberichte (z.B. Matthäus 28,1-10; Mk 16,1-8) sind von ungeheuerlichen und eindrücklichen Bildern gestaltet: Leeres Grab, Wegwälzen des Steins, Engel, Erdbeben usw. „Furcht und große Freude“ sind menschliche Gefühle, die hier vorherrschen. Auch bei Paulus finden sich Bilder des Überwältigtwerdens. Niemals wird auf zweifelsfreie Fakten abgezielt, die wir heute mit Digitalfotos und Genanalyse bestätigen würden. Eines ist wichtig: In Jesus Christus hat Gott gehandelt. „Auferstehung ist Gottes-Wirklichkeit *für* Menschen, und diese Spannung macht es – es ist die Spannung zwischen *Todesleben* und *Lebensleben* –, daß wir allein durch die Kraft von Bildern das ausdrücken können, was sich sonst nicht einfangen läßt“ (Hermann Deuser). Ein Beispiel: Gefragt nach dem *ewigen Leben* hat Luther geantwortet: „*So wenig die Kinder im Mutterleib von ihrer Ankunft wissen, so wenig wissen wir vom ewigen Leben.*“ Die Veränderung von einem in den anderen Zustand setzt eine gewisse und notwendige *Kontinuität* voraus: die des Geborenwerdens *eines Menschen*, aber aus der Perspektive des ungeborenen Kindes läßt sie ein Unwissen über den anderen, radikal neuen Zustand nachempfinden. „Aus unserer Perspektive der *Todeswelt* und des *Todeslebens* können wir die *Lebenswelt* und das *Lebensleben* eben nicht wissen – real aber ist der konstitutive Zusammenhang beider: Das Leben umgreift den Tod“ (Hermann Deuser).

Auch moderner Dichtung kann man religiöse Bild- und Orientierungskraft ablauschen, z.B. Paul Celans SPÄT UND TIEF:

*„Es komme das gurgelnde Meer,
der gebarnische Windstoß der Umkehr,
der mitternächtige Tag,
es komme, was niemals noch war!
Es komme ein Mensch aus dem Grabe.“*

Die Erscheinung des Auferstandenen am leeren Grab, wie sie uns bei Matthäus erzählt wird, „ist realistisch übertragene religiöse Rede, die in Bildern eben die Realität erleben läßt, wie sie in den Fakten gerade nicht zu fassen ist: Jesus lebt – das heißt: Gottes *Lebensleben* steht gegen das *Todesleben* und umfaßt dieses, ja schließt es ganz anders auf, als zuvor gedacht“ (Hermann Deuser). Wie können wir das aber glauben *und zugleich wissen*?

Es ist unsachgemäß, Wissen gegen Glauben auszuspielen, so als ginge es dem Wissen um Wirklichkeit und dem Glauben um Phantasie. Wissen ohne fundiertes Vertrauen in eine umfassende Realität, das heißt Wissen ohne Glauben ist ebenso haltlos wie Glaube ohne klärendes Wissen dessen, was geglaubt wird. Den Glauben darzustellen bedarf es der religiösen wie der künstlerischen Bilder.

Nachdenken über Ostern (Markus 16,1-8)

Vier Aspekte des Nachdenkens

Wer über Ostern/Auferstehung nachdenkt, sollte folgende vier Aspekte beachten:

1) War das Reden von „Auferstehung“ zur Zeit der frühen Christen vor allem aufgrund des apokalyptischen Kontextes „plausibel“, so ist dies für heutige Zeitgenossen nicht mehr vorauszusetzen. Sie setzen „Wissen“ gegen „Glauben“. „Wissen“ ist (vereinfacht) das Meßbare und Wiegbare, „Glaube“ das nur Vermutete, Ungewisse. Eine Rede über Jesu Auferstehung setzt aber die Rede von Gott voraus! Darum gilt es, die Zeitgenossen darauf aufmerksam zu machen, daß Glaube und Wissen auf einen gemeinsamen Referenzrahmen angewiesen sind. „Realität“ ist umfassender als empirische „Wirklichkeit“ oder ein bloßes Vermuten! Anders gesagt: „Wissen“ im Vollsinn des Wortes ist mehr, als man wiegen, messen und betasten kann. Und „Glaube“ ist nicht einfach das Fürwahrthalten von irgendwelchem „Hokusokus“. Hier gilt: „*Offenbarung ist kein besonderer Wahrnehmungs- oder Wissensvorrang, aufgrund dessen theologische oder religiöse Erkenntnisleistungen vor anderen ausgezeichnet wären, sondern Offenbarung signalisiert eine bestimmte Aneignungs- und Erschließungsweise: als Gewißheit des Wissens, als unbedingte Gewißheit*“ (Hermann Deuser, Kleine Einführung in die Systematische Theologie, Stuttgart 1999, S. 38f.).

2) Jesus Christus zeigt in seiner Person die Nähe des Reiches Gottes, den Anbruch der Endzeit an. In seiner Person ist die Endzeit schon angebrochen. Für Jesus und seine jüdische Umwelt gehörte zu dieser Endzeit auch die Auferstehung der Toten! Darum konnte die christliche Gemeinde seit Ostern verkündigen, daß mit Jesu Auferstehung auch die Überwindung des Todes überhaupt verbunden ist. Die Logik der Argumentation des Paulus in 1. Korinther 15, 12-19.20-28 lautet: Weil es eine allgemeine Auferstehung der Toten am Ende der Zeiten gibt, mit Jesus Christus aber diese Endzeit schon angebrochen ist, deshalb ist die Auferweckung Jesu als Vorwegereignung der Endzeit ein religiös sinnvoller Ausdruck für Gottes Handeln, für die besondere Beziehung zwischen Gott Vater und Sohn. Daraus wiederum kann gefolgert werden, daß aufgrund der Auferweckung Jesu Christi die Menschen mit ihm in einem neuen Lebenszusammenhang stehen, der auf die Auferstehung am Ende der Zeit zielt.

3) Diese Vorstellungswelt lebt in Bildern, Stoffen und Symbolen, die man unter dem Titel „Apokalyptik“ zusammenfaßt. Die Verwandlung der Welt an ihrem Ende wird darin in unterschiedlicher Weise, immer aber als Drama der Endzeit beschrieben, das aber nicht einfach auf das Endgericht fixiert werden darf. „Die Kraft dieser intensiven ‚Hoffnungsbilder‘ gegen den Tod, gegen das Leiden und Elend dieser Welt liegt in ihrem Impuls: Widerstand gegen das Faktum der Negativität zu aktivieren“ (Deuser, ebd. S. 107f.). Das „Todesleben“ wird durch das „Lebensleben“ überwunden. Jesu und der Urgemeinde Verkündigung konnten an diese reiche apokalyptische Vorstellungswelt anknüpfen. Sie war für ihre Zeitgenossen Realität. Kreuz und Auferstehung Jesu repräsentieren Gott; sie sind aber zugleich Inbegriff der weltaffen und weltumstürzenden Bilder, Geschichten und Symbole des Reiches Gottes. Sie bedeuten Teilnahme an der Wende der Welt schon jetzt! Unsere Zeit ist weder Wiederkehr des Gleichen noch eine unabsließbare Zeitlinie nach vorne und nach hinten. Die Zeit hat einen qualifizierten Anfang (Schöpfung) und ein qualifiziertes Ende (Neuschöpfung).

4) Wie verstehen wir heute und im Umkreis christlicher Theologie Tod und ewiges Leben, Auferstehung und (eher hellenistisch formuliert) Unsterblichkeit? Die religiöse Sprache, ihre begleitenden Vorstellungsbilder und die rituellen Darstellungsformen bleiben eingebettet in die Auffassungsmöglichkeiten der jeweiligen Zeit. Auch das 21. Jahrhundert kennt apokalyptische Schrecken; auch manche Umwelthyysterie lebt von diesem Hintergrund. Aber das heißt noch lange nicht, daß heute das Drama der Endzeit erwartet würde wie in der jüdischen Apokalyptik des Judentums oder des frühen Christentums. Greenpeace, Attac, Umweltforschung usw. haben da auch sehr eigennützige (meist finanzielle) Ziele: Die „Endzeit“ soll – dank Reformhaus und CO₂-Verminderung – gerade nicht anbrechen! Aber nicht nur „Religion“ bleibt auf Bilder, Geschichten und Symbole angewiesen. Auch der „weltlichste“ Zeitgenosse kommt ohne sie nicht aus, mögen sie heute auch noch so sehr „verpackt“ und versteckt sein! Dies zeigen nicht nur die Todesanzeigen, die Nachrufe auf den Friedhöfen und die Reden von Politikern und „Wissenschaftlern“ im Blick auf die „Erderwärmung“ usw.! Denken wir nun anhand von Markus 16,1-8 über Ostern/Auferstehung nach!

Jeder ein Theologe!

Wir sind nicht die Ersten, die da staunen oder sich sogar fürchten wie Maria von Magdala und Maria, die Mutter des Jakobus! Bei Johannes ist es der Jünger Thomas, der da „Nachhilfe“ braucht! Und dieser

Jünger ist als der „ungläubige Thomas“ sogar in Büchmanns Buch „Geflügelte Worte“ als eine umgangssprachliche Redewendung eingegangen. Jesu Auferstehung – das ist eine seltsame und doch eindrucksvolle Geschichte! Und: Jeder von uns hört diese Geschichte auf seine Weise! Da spielt die eigene Biographie, die eigene Frömmigkeit, da spielen eigene Erfahrungen und Erlebnisse eine wichtige Rolle. Niemand von uns hört diese Geschichte von Jesu Auferstehung voraussetzungslos! Jeder von uns arbeitet beim Hören auch theologisch am Text! Das heißt aber auch: Es gibt nicht nur die „Universitätstheologen“. Jeder von uns, der sich mit der Bibel beschäftigt, ist in seiner Art und auf seine Weise auch ein „Theologe“ oder eine „Theologin“. Das gilt übrigens auch für Kinder!

Theologien als Bereicherung!

Jeder von uns ist sein eigener Theologe! Das ist für mich zunächst einmal erfreulich! Denn so kommt die Bibel in unser Leben hinein und unser Leben in die Bibel! Da wird deutlich, daß sie kein vom Himmel herabgefallenes Buch ist, sondern eher ein Arbeitsbuch, das auch Mühe macht.

Auf der anderen Seite heißt das aber auch: Es gibt keine „Einheitstheologie“! Daß und wie Jesus für uns auferstanden ist, das kann für den Einzelnen jeweils verschieden aussehen, von ihm verschieden ausgelegt werden. Machen wir einmal die Probe aufs Exempel!

Es gibt Theologen, die *historisch-kritisch* an die Ostergeschichten herangehen. Für sie spielt die biblische Tradition, aber auch das heutige Wahrheitsbewußtsein eine wichtige Rolle. Das Damals und das Heute sollen zusammenkommen! Sie fragen: Was bedeutete Jesu Auferstehung damals für diese Maria von Magdala und für Maria, die Mutter des Jakobus? Was bedeutet sie aber auch für uns heute? Die Offenbarung der Bibel bedeutet ja nicht irgendein Geheimwissen oder eine besondere Art der Wahrnehmung. Ihr geht es vielmehr um die Gewißheit des Wissens, um die unbedingte Gewißheit des Gesagten für unser Leben! Das ist die Leitfrage.

Da klingt es für Manche einleuchtend, wenn Ostern etwa so ausgelegt wird: „Jesus ist in die Verkündigung, in die Predigt hinein auferstanden.“ Das bedeutet: Jesus lebt in der Predigt des Evangeliums, in seiner Botschaft weiter! Oder noch etwas griffiger gesagt: „Ostern bedeutet: Die Sache Jesu geht weiter.“ Und wir sind daran mitbeteiligt! Auch heute will es Jesus nicht ohne uns machen! Wir sollen mithelfen, daß sein Wort Menschen erreicht! „Gebet hin und sagt...“ Das gilt auch uns!

Das klingt jedenfalls ermutigend, zupackend. Und doch: Für nicht Wenige unter uns fehlen da wichtige gewohnte Begriffe, Bilder, Vorstellungen und Hoffnungen! Das klingt so nüchtern, vordergründig, unspektakulär.

In diese Lücke springt heute zum Beispiel eine eher *psychologisch* verfahrende Bibelauslegung ein! Hier hat es die Auferstehung Jesu vor allem mit etwas Seelischem, mit innerpsychischen Prozessen zu tun, eben mit der Erfahrung des Ostermorgens, daß wir unser ganzes Leben neu betrachten können. Ostern ist da zum Beispiel der Glaube an die Unzerstörbarkeit unseres Lebens. Jesu Auferstehung ist ein Symbol, eine Hoffnung: „Und diese Hoffnung gibt uns“, sagt etwa Eugen Drewermann, „den Geschmack am Leben jetzt zurück. Sie schenkt uns die Kraft, diese wenigen Jahre unseres irdischen Lebens so zu führen, daß wir Jesus wieder begegnen in jedem Menschen, gemeinsam unterwegs mit ihm auf dem Weg zum Himmel.“

Jetzt Geschmack am Leben finden: Das klingt sympathisch. Das bedeutet doch: Schon heute gemeinsam unterwegs zu sein auf dem Weg zum Himmel! Das bedeutet „Auferstehung“! Also: Nicht Ausgrenzung, nicht Abschottung, sondern: Gemeinsam schon heute auf dem Weg zum Himmel zu sein! Das heißt „Auferstehung“! So Eugen Drewermanns Auslegung der Auferstehungsbotschaft, die eine Labsal ist für alle, die religiösen Trost suchen und sich von einer bürokratisierten oder politisierten Kirche vernachlässigt fühlen. Und wer es noch „griffiger“, weniger anspruchsvoll haben wollte, der schaltete im Fernsehen Jürgen Fliege ein! Auch er hat seine ergrieffene Fan-Gemeinde bis hin zum Kirchentag! Sein Rezept: Du mußt an Dich selbst glauben, an die heilenden Kräfte in Dir!

Das alles klingt für nicht wenige Zeitgenossen bestimmt sympathischer als etwa die Auskunft, Jesu sei in die Predigt hinein auferstanden! Das klingt vielen zu rational, zu kalt!

Aber auch für den eher psychologischen Zugang zur Auferstehung gilt: Für die Einen kommt da Freude auf! Andere fragen allerdings: Wird da nicht der Talar mit dem Medizinerkittel, die Kanzel mit der Couch vertauscht?

Geschmack am Leben jetzt finden! Schon heute gemeinsam unterwegs zu sein auf dem Weg zum Himmel! – Das klingt sympathisch! Neu ist das allerdings nicht! Im Osterlob unserer orthodoxen Mitchristen klingt es zunächst ähnlich:

„Ostern, Rettung aus Leid, denn Christus trat heute aus dem Grabe hervor wie aus einem Festsaal. Nun ist alles mit Licht gefüllt – Himmel, Erde und Totenreich. Es feiere die ganze Schöpfung die Auferstehung Christi, in dem sie begründet

ist. Gestern bin ich zusammen mit Dir, Jesus Christus, begraben worden, heute werde ich mit Dir, der Du auferstanden bist, auferweckt. Gestern wurde ich zusammen mit Dir gekreuzigt. Du selbst, Erlöser, verherrliche mich in Deinem Reich!“

Hier geht es aber nicht um eine psychologische Auslegung der Osterbotschaft, sondern um ein *Gebet*, das sich an den auferstandenen Christus und nicht an uns selbst wendet! Orthodoxe Frömmigkeit ist weithin eine Auferstehungsfrömmigkeit, eine Frömmigkeit der „Durchchristung“ der Welt, die Feier der Weltverwandlung im und durch den Gottesdienst. Im Gottesdienst werden wir, wird unsere Welt verwandelt! *Ostern wird zuerst gefeiert, dann erst bedacht*, soweit das möglich und notwendig ist!

Auch dieses Gebet unserer orthodoxen Brüder und Schwestern klingt sympathisch, warm, herzlich. Wir können diesen Zuspruch bestimmt gebrauchen.

Allerdings fehlt mir da etwas, wenn ich auf den Alltag schaue: Manches um uns herum und in uns ähnelt eher jenem ungläubigen Thomas. Da gibt es Angst, Mutlosigkeit, Verzagtheit. Das kennen wir bestimmt auch. Erfahrungen machen traurig. Traurig macht auch die vor jedem Osterfest in den Medien wiederholte statistische Feststellung, daß nur ein Bruchteil der Christen an Jesu Auferstehung glaube oder glauben wolle!

Wir haben mehrere Auslegungen des Ostergeschehens betrachtet. Da gibt es Unterschiede, ja auch Widersprüchliches! Hat aber ein Ereignis, das man so verschieden auslegen kann, überhaupt stattgefunden? Oder ist Ostern eher ein frommer Wunsch, eine Illusion? Auch damit sind wir nicht weit von Jesu Jüngern entfernt! Als nach dem Bericht des Lukas die beiden Marien den Aposteln von Jesu Auferstehung berichteten, „erschienen ihnen diese Worte, als wär's Geschwätz, und sie glaubten ihnen nicht“. Also: *Ostern – nur eine Illusion?* Ich bin da anderer Auffassung! Je mehr Deutungsmöglichkeiten, je mehr Auslegungen der Auferstehung Jesu es gibt – desto lebendiger ist Jesus! Die Fülle der Überlegungen, der Bilder, der Symbole und des Brauchtums spricht gerade für Jesu Auferstehung! Die Fülle der Deutungen ist keine Bedrohung des Glaubens an Jesu Auferstehung, sondern eine Chance für ihn! Wir wollen einige Übersetzungen ausprobieren! Ostern macht Mut zum Experiment!

Zwischen Todesleben und Lebensleben

Als Christen hoffen wir über den Tod hinaus! „Auferstehung der Toten“ bekennen wir im Glaubensbekenntnis. Und diese unsere Hoffnung über den Tod hinaus hat ihren Anhalt an Jesu Auferstehung. Allerdings bleibt diese neue Wirklichkeit Jesu für uns heute noch unbegreiflich, nur in Bildern, in Gleichnissen ausdrückbar. Die neutestamentlichen Berichte von Jesu Auferstehung sind von ungeheuerlichen und eindrücklichen Bildern gestaltet: Leeres Grab, Wegwälzen des Steins, Engel, Erdbeben, Schrecken, Zittern, Entsetzen usw. Niemals wird hier auf zweifelsfreie Fakten abgezielt, die wir heute zum Beispiel mit Digitalfotos und Genanalyse bestätigen würden. Eines ist wichtig: In Jesus Christus hat Gott gehandelt. Auferstehung ist eine Gottes-Wirklichkeit für Menschen, auch wenn diese es noch nicht verstehen! Und diese Spannung zwischen *Todesleben* und *Lebensleben*, in der wir leben, macht es, daß wir allein durch die Kraft von Bildern das ausdrücken können, was sich sonst nicht einfangen läßt. Gefragt nach dem *ewigen Leben* hat Luther geantwortet: „So wenig die Kinder im Mutterleib von ihrer Ankunft wissen, so wenig wissen wir vom ewigen Leben“. Aus unserer Perspektive der *Todeswelt* und des *Todeslebens* können wir die *Lebenswelt* und das *Lebensleben* eben nicht wissen. Aber beide gehören für biblisches Denken zusammen: Das Leben umgreift den Tod. Das läßt sich durch Bilder sagen, durch Erfahrungen von einem Neuwerden, von einem Getröstet- und Getragensein von außerhalb unserer selbst her, von einem ins Offene hineinstehenden Leben, das im Sichtbaren und Begreifbaren gerade nicht aufgeht. Die Botschaft von der Auferstehung braucht eine Sprache, die mehr ist als die Sprache der Zeitung oder des Fernsehens. Sie braucht eine Sprache, die auch offen ist für Geheimnisvolles, für noch Ausstehendes, Zukünftiges. Sie braucht eine Sprache, die auch Symbol, Licht, Ton, Farbe, Gebärde ist, eine Sprache für Fest und Feier, eine Sprache, in der Hoffnung sich ausdrückt.

Ein Hoffnungstext

Unser Text aus dem Markusevangelium ist geradezu ein Hoffnungstext! Markus hat sein Evangelium in der Gewißheit geschrieben, daß der Tod nicht das Letzte ist, das Jesus und damit auch uns begegnet. Er ist davon überzeugt: Israels Gott, der Gott Jesu Christi, unser Gott, verschlingt den Tod für immer. Ein grandioses Bild, liebe Gemeinde: Am Ende aller Zeiten herrscht allein Israels Gott. Und dieser Gott überwindet auch den Tod. Im Umkreis dieser Hoffnung lebten Jesus und seine Jünger. Im Umkreis dieser Hoffnung dürfen wir heute leben! Und diese unsere Hoffnung hat ihren Anhalt an Jesu Auferstehung. Beides hängt untrennbar zusammen.

Ein apokalyptischer Text

Die Auferstehung der Toten war für Jesus – wie auch für seine jüdische Umwelt – eine „endzeitliche“ Erwartung. Das heißt: Am Ende der Zeiten geschieht auch die „Auferstehung der Toten“. Jesu Auferstehung heißt deshalb nicht nur: Da ist einer wieder lebendig geworden. Es geht um mehr: Mit Jesu Auferstehung ist das Ende der Zeiten schon angebrochen, ist der Tod schon besiegt. Und das hebräische Wort für „Tod“ ist noch umfassender als das deutsche: „Tod“ bezeichnet alles, was das Leben beeinträchtigt, was unseren Lebensraum einengt, was unser Wohlergehen mindert, was die Gemeinschaft mit Gott und Menschen hemmt. Das will auch sagen: Längst vor dem „Gehirntod“ kann man im biblischen Sinne tot sein. Jesu Auferstehung heißt: Unsere Zeit hat eine neue Qualität bekommen. Unsere Welt ist nicht mehr das Letzte, sondern nur noch das Vorletzte. Und diese Vorstellungswelt lebt in Bildern, Stoffen und Symbolen, die man unter dem Titel „Apokalyptik“ zusammenfaßt. Jesus und die ersten Christen konnten an diese reiche apokalyptische Vorstellungswelt anknüpfen. Sie war für ihre Zeitgenossen „plausibel“. Kreuz und Auferstehung Jesu repräsentieren Gott. Kreuz und Auferstehung Jesu sind aber zugleich Inbegriff der welthaften und weltumstürzenden Bilder, Geschichten und Symbole des Reiches Gottes. Sie bedeuten Teilnahme an der Zeitenwende schon jetzt! Unsere Zeit ist weder Wiederkehr des Gleichen noch eine unabschließbare Zeitlinie nach vorne und nach hinten. Die Zeit hat einen qualifizierten Anfang (Schöpfung) und ein qualifiziertes Ende (Neuschöpfung).

Die Tür zum neuen Leben

Übersetzen wir das in unsere Sprache! Im Umkreis der Auferstehungshoffnung läßt sich das Lebendienliche der Auferstehung Jesu so zusammenfassen: Du hast dein Leben nicht selbst gemacht; also kannst du es nicht einfach als dein Verdienst ansehen. Du hast die Zeit nicht in deiner Gewalt; also laß einen anderen für die Zukunft sorgen. Du bist nicht allein auf der Welt; also sei dem Menschen neben dir ein Mensch, wie Jesus Mensch war für andere Menschen. Du hast in deinem Leben Liebe empfangen; also darfst du Liebe verschenken ohne die ewige Sorge, du könnest dich an Unwürdige verschwenden. Du hast die ewige Selbstbestätigung nicht mehr nötig; du bist ein geliebter, ein befreiter Mensch. Gott schenkt dir die Freiheit, nicht abhängig zu sein von der Annahme oder Ablehnung durch andere; solche Freiheit schafft Gelassenheit. Mitten im Alltag wird so das Reich Gottes ein Stück weit eingeübt, bald mit, bald ohne Worte. Vielleicht gibt es da wenig Dank; denke aber auch an deinen Undank!

Nachdenken mit Luthers Hilfe

Auf Gott ist Verlaß! Laß uns darüber auch mit Hilfe D. Martin Luthers nachdenken! Am 12. April 1523 predigte er über unser Evangelium: „Der Glaube soll so gestaltet sein, daß ein jeder die Auferstehung des Herrn Jesu Christi sich zueigne. Es ist nicht genug, allein zu glauben, daß Jesus von den Toten auferstanden sei; denn daraus folgt weder Friede noch Freude, weder Kraft noch Macht. Darum mußt Du so glauben, daß er auferstanden sei um deinetwillen, Dir zugut ..., daß er Dir und allen, die an ihn glauben, helfe, und daß durch seine Auferstehung Sünde, Tod und Hölle überwunden sei. Das ist wahrer Glaube.“ Soweit Martin Luther.

„Glaube“ – das ist für Luther also nicht einfach ein Fürwahrhalten der Auferstehung Jesu, sondern ein davon Betroffensein, ein fest darauf Bauen! Und das ist mit Luthers Worten für mich eine der schönsten Umschreibungen der Auferstehung Jesu: „So haben wir nun zwei Stücke, Predigen und Glauben; daß er, Christus, zu uns kommt, ist das Predigen; daß er aber steht in unserem Herzen, ist der Glaube. Die Frucht aber des Glaubens ist der Friede, nicht allein der, den man äußerlich hat, sondern der, von dem Paulus redet im Brief an die Philipper Kapitel 4, daß es ein Friede über alle Vernunft, Sinne und Verstand ist.“ Ich bin davon überzeugt: Diese Sätze Luthers sprechen für sich!

Der Katechismus

Jedem „seinen“ Katechismus?

„Bunt“ als Grundmuster? Fast ein gewohntes Bild: Bunt wie eine Papageienschar zieht eine Konfirmandengruppe mit ihrer Pfarrerin/ihrem Pfarrer in die Kirche ein. Die „Vorstellung der Konfirmanden“ ist angesagt. Früher (Ich habe es noch getan!) wurden da Kenntnisse aus Bibel, Katechismus und Gesangbuch abgefragt. Diese Zeiten scheinen vorbei zu sein. Die Konfirmanden stellen sich selbst vor! Zu diesem Zweck hat die Gruppe auch ihre eigenen Gebote und ihr eigenes Glaubensbekenntnis formuliert. Jeder hat also „seinen“ Katechismus. Man praktiziert damit offenbar „Mündigkeit im Glauben“. Daß es sich hier zuweilen eher um die „heruntergeladenen“ Sprüche der Professoren handelt, bei denen der jeweilige Konfirmator studiert hat, oder der politischen Gruppe, mit der er sympathisiert, sei erwähnt. Wichtig ist vor allem der Event! Er ist zuweilen auch in der Kirche ein Wert an sich!

Vielelleicht klingt das zu hart und unbarmherzig. Aber es entspricht dem Zeitgeist! Aus vielen Gründen ist heute sozialer Kitt brüchig geworden. Nicht nur Kirchen und Gewerkschaften verlieren Mitglieder. Auch in Familien schwindet der Zusammenhalt. Statt dessen suchen die Menschen Begegnungen auf Zeit, lassen sich einfangen vom Event-orientierten Beisammensein. Die „Gelegenheit“, die eigene (auch religiöse) Befindlichkeit wird entscheidend. Ob sich gleichzeitig 200.000 in Berlin zum Abschlußgottesdienst des Kirchentags oder 70.000 zum Pokalendspiel im Olympiastadion oder in Monte Carlo 150.000 beim Formel 1 – Spektakel treffen: Das Happening selbst steht im Mittelpunkt und das Gefühl, ein Teil dessen zu sein. „Doch die Menge darf sich nicht vorgaukeln, es ginge um das Gemeinsame. Aus vielen Ichs wird noch lange kein Wir“ (Ulrich Porwollik). Ein „Katechismus“ aber als eine übergeordnete, verbindende Glaubensnorm setzt eine dauerhafte Gemeinschaft voraus!

Wittenberg und Heidelberg

Klagen hilft aber nicht weiter! Hier ist der „Katechismus“ als Hilfe im Glauben wieder neu gefragt! Er ist ein verschütteter Schatz der Kirche. Mit „Katechismus“ wird in der christlichen Tradition einmal der Vorgang des Taufunterrichts, dann der Stoff desselben und schließlich das den Stoff enthaltende Buch bezeichnet. Schon der Kirchenvater Augustin (um 400) verstand darunter ein „abgekürztes Wort“ (verbum abbreviatum) als eine Art von Zusammenfassung des Glaubens. Martin Luther hat diese Tradition bewußt aufgenommen. Im (griechischen) Begriff „Katechismus“ steckt auch die Unterweisung in der Form von Frage und Antwort drin, die sich dann in der Reformationszeit durchsetzt: Aus der schriftlichen Fixierung der Wechselrede einerseits und der Zusammenstellung des Stoffes andererseits ergibt sich der Name für das Stoff und Wechselrede verbindende Buch.

Zunächst etwas über die „klassischen“ Katechismen! Beim Inhalt des Katechismus geht es für Martin Luther um das, was man „glauben, tun, lassen und wissen soll im Christentum“. Sein *Großer Katechismus* und sein *Kleiner Katechismus* von 1529 gehen unmittelbar auf seine Predigt-tätigkeit und sein seelsorgerliches Wirken zurück. Schon 1528 weist er im Vorwort des von Philipp Melanchthon verfaßten „Unterricht der Visitatoren“ auf die Notwendigkeit der Katechismuspredigten und der Unterweisung im Katechismus durch die Schulen bzw. die Küster hin. Katechismus und Gesangbuch sind für Luther die zentralen „Quellen“ des täglichen Christseins. Im ausgehenden 17. Jahrhundert (1675) kommt dann bei Philipp Jakob Spener die Lektüre der ganzen Bibel hinzu; im 18. Jahrhundert schuf Graf Zinzendorf die „Herrnhuter Losungen“ als „Evangelisches Brevier“.

Weltweit spielt noch ein anderer Katechismus eine wichtige Rolle! Es ist der „Heidelberger Katechismus“ von 1563, der den Reformierten, d.h. den von Johannes Calvin herkommenden Christen als Lehr-, Glaubens- und Gottesdienstbuch dient. Die Verfasserfrage ist nicht endgültig geklärt; gewöhnlich wird (unbeschadet einer Kommissionsarbeit) der kurpfälzische Hoftheologe Zacharias Ursinus als der eigentliche Verfasser angesehen. Der Druck und die Aufnahme in die Pfälzische Kirchenordnung von 1563 erfolgte auf unmittelbare Veranlassung des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz, der in Heidelberg, der Hauptstadt der Kurpfalz, residierte.

Der Heidelberger Katechismus ist – im Unterschied zu Luthers eher „poetischem“ Katechismus – vor allem ein „Lehrbuch“ mit dem Ziel, das Evangelium zu bewahren und gegen Entstellungen zu verteidigen. Es geht um einen „informierten“ und zur Argumentation fähigen Glauben auf einem auch intellektuell hohen Niveau, ohne jedoch dadurch ein spezielles „Pfarrerhandbuch“ zu sein. Gerade auch informierte „Laien“ sind sein Ziel. Mit Luthers Katechismen stimmt der Heidelberger Katechismus in der

Grundtendenz überein, eine wichtige Hilfe zum Verstehen der Heiligen Schrift zu geben. Das Verstehen der Bibel bedarf schon einer Anleitung, die subjektiver Willkür wehrt und das Gemeinsame, das Verbindende betont. Und diese Anleitung soll jedem Christen „in die Hand“ gegeben werden. Dies geschah früher in besonderen Katechismusgottesdiensten und vor allem in den Schulen. Wer zum Abendmahl gehen, wer getraut werden wollte, mußte „den Katechismus“ kennen!

Einiges aus den Katechismen

Nun zu Aufbau und Gliederung des Katechismus! *Martin Luther* hat seinen *Kleinen Katechismus* in 5 Hauptstücke gegliedert: Die zehn Gebote – Der Glaube – Das Vaterunser – Das Sakrament der Heiligen Taufe – Das Sakrament des Altars oder das heilige Abendmahl. Ursprünglich nicht im Kleinen Katechismus, aber auf Luther zurück geht „Vom Amt der Schlüssel und von der Beichte“. Daneben findet sich eine Liste biblischer Belegstellen.

Luther bezeichnet den Katechismus als „Laienbibel“ und spricht ihm damit die Vollständigkeit zu, die für die Heilige Schrift gilt; „*in ihm ist fürwahr alles, was in der Schrift steht und immer gepredigt werden mag, auch alles, was einem Christen not ist zu wissen, gründlich und überflüssig [=reichlich] begriffen*“. Umstritten ist die Frage, ob die Abfolge der Hauptstücke Ausdruck eines systematisch-theologischen Programms ist. Da Luther die Hauptstücke in anderen Zusammenhängen auch in anderer Reihenfolge nennt, kann man annehmen, daß er kein verpflichtendes System aufbauen wollte; sein Gestaltungsprinzip liegt im didaktischen bzw. seelsorgerlichen Bereich.

Wollte Luther vor allem mit seinem Kleinen Katechismus kein dogmatisches Lehrbuch oder eine Laiendogmatik schaffen, so hat der *Heidelberger Katechismus* eher ein lehrhaftes Gefüge. Zuweilen ist er kämpferischer als Luther, z.B. im Blick auf den Unterschied zwischen dem „Abendmahl des Herrn“ und der „päpstlichen Messe“ (Frage 80): „*Es ist also die [römisch-katholische] Messe im Grunde nichts anderes als eine Verleugnung des einmaligen Opfers und Leidens Jesu Christi und ein fluchwürdiger Götzendienst*“ [Original: „*vermaledeyte Abgötterei*“]. Der Heidelberger Katechismus enthält zahlreiche Anklänge, ja bedeutsames Erbe aus den verschiedensten Schriften Zürcher, Calvinistischer und niederländischer Herkunft, aus Luthers Kleinem Katechismus sowie aus einem Pfarrerexamens Melanchthons, aus dem Kürzeren Katechismus von Leo Jud und aus Microns Kleinem Katechismus. Hier tut sich eine Art von „reformierter Ökumene“ auf. Der Gesamtaufbau des Katechismus wird nach der großen Eingangsfrage „Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?“ (s.u.) mitgeteilt: Frage 2 lautet: „Wieviele Stücke sind dir nötig zu wissen, daß du in diesem Trost selig leben und sterben mögest?“ Die Antwort lautet: „Drei Stücke: Erstlich, wie groß meine Sünde und Elend sei (vgl. Fragen 3-11); zum andern, wie ich von allen meinen Sünden und Elend erlöst werde (vgl. Fragen 12-85); und zum dritten, wie ich Gott für solche Erlösung soll dankbar sein (vgl. Fragen 86-129).“

Die Frage 1 ist eine reformierte Paraphrase der Auslegung des zweiten und dritten Glaubensartikels in Luthers Kleinem Katechismus.

Zunächst *Martin Luther*, wo er den Zweiten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses so erklärt:

„*Ich glaube, daß Jesus Christus,
wahrhaftiger Gott
vom Vater in Ewigkeit geboren
und auch wahrhaftiger Mensch
von der Jungfrau Maria geboren,
sei mein Herr,
der mich verloren und verdammten Menschen erlöset hat,
erworben, gewonnen von allen Sünden,
vom Tode und von der Gewalt des Teufels;
nicht mit Gold oder Silber,
sondern mit seinem heiligen, teuren Blut
und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben;
auf daß ich sein eigen sei
und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene
in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit,
gleich wie er ist auferstanden vom Tode,
lebet und regiert in Ewigkeit.
Das ist gewiß wahr.*“

Die Frage 1 des *Heidelberger Katechismus* lautet: „Was ist dein einiger [einziger] Trost im Leben und im Sterben?“

Die Antwort:

„Dafür ich mit Leib und Seele, beides, im Leben und im Sterben,
nicht mein, sondern meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin,
der mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkommen bezahlet
und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöst hat und also bewahret,
dafür ohne den Willen meines Vaters im Himmel
kein Haar von meinem Haupt kann fallen,
ja auch mir alles zu meiner Seligkeit dienen muß.
Darum er mich auch durch seinen Heiligen Geist des ewigen Lebens versichert
Und ihm forthin zu leben von Herzen willig und bereit macht.“

Katechismus heute?

Noch etwas zu heutigen Katechismen! Für die heutige Katechismusarbeit hat der katholische holländische Erwachsenenkatechismus mit seinem heilsgeschichtlich-biblischen Ansatz von 1966 eine gewisse Pilotfunktion. Im Auftrag der VELKD erschienen 1975 der „Evangelische Erwachsenenkatechismus“, 1979 der „Gemeindekatechismus“, 1981 „Leben entdecken“ (als Jugendkatechismus) und 1984 ein „Katechismus für Kinder“ („Erzähl mir vom Glauben“).

Im Bereich des „Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR“ erschienen 1975 ein Erwachsenenkatechismus („Aufschlüsse – ein Glaubensbuch“), 1977 ein Jugendkatechismus („Ich möchte Leben haben – Fragen und Antworten“), 1982 der „Kinderkatechismus“ A („Wir sind nicht allein – Ein Buch für Eltern mit kleinen Kindern“) und 1982 der „Kinderkatechismus“ B („Wir freuen uns. Ein Buch für sieben- bis achtjährige Kinder“).

Aufs Ganze gesehen – und damit schließt sich der Kreis – gilt auch im Blick auf den Katechismus Klaus Bergers Feststellung: „Der große Bruch ist eigentlich die Säkularisierung in der Aufklärung, in der das gemeinsame Gefühl, eine Gemeinschaft der Christen zu sein, im wesentlichen verloren ging zugunsten der aufgeklärten Einzelnen“. Wollen diese aber ihre Identität als Christen bewahren, bedürfen sie dringend verbindender, gemeinsamer Texte. Und hier bieten gerade auch die reformatorischen Katechismen bis heute gute Hilfen an. Hier gibt es noch etwas, das über die religiöse Befindlichkeit hinausgeht!

Heil und Heilung

Zwischen Medizin und Religion

In der Umgangssprache hat „Heilung“ es mehr mit Medizin, „Heil“ eher mit Religion und/oder Politik zu tun. So weist jedenfalls das „Brockhaus-Konversations-Lexikon“ von 1893 bei „Heilung“ auf den „Übergang der Krankheit zu dem normalen Zustand, zur Gesundheit“ hin, bei „Heil“ auf alles, „was zur Verwirklichung der menschlichen Lebensbestimmung oder zur religiösen und sittlichen Vollkommenheit des Menschen gehört“.

Inzwischen wurde das Verständnis von „Krankheit“ erheblich ausgeweitet: Krankheit beinhaltet nicht nur eine menschliche Situation und eine ärztliche Aufgabe, sondern hat im Zeitalter der Krankenkassen und Sozialgerichtsbarkeit zumindest auch noch eine juristische und politische Bedeutung. Was das Theologisch – Philosophische anbelangt, so formulierte schon Seneca: „*In jeder Krankheit sind drei Dinge beschwerlich: die Todesfurcht, der körperliche Schmerz und die Einschränkung der Lebensfreude.*“

Als Religion und Politik noch enger aufeinander bezogen waren, spannte sich bei dem Wort „Heil“ der Bogen von einem konkreten Daseinsbedrohung überwindenden Tatgeschehen bis hin zur eschatologischen Rettung im Jüngsten Gericht. Allerdings wirken solche überwunden geglaubte Verbindungen nicht nur in den geschichtsphilosophischen Systemen der Aufklärung, des Idealismus und des Marxismus nach. Auch „säkulare“ Phänomene können leicht religiös aufgeladen werden, vor allem dann, wenn früher in ihnen enthaltene religiöse Potenzen sich wieder aktualisieren lassen, wie das nicht nur das utilitaristisch und pantheistisch verstandene Wort „Natur“ und seine Variante „Umwelt“ zeigen.

Heil durch Heilung?

Das heute Medizin und Politik beschäftigende Alkoholismusproblem hat eine lange Vorgeschichte. So bewertete der reformatorische, humanistische, spiritualistische und auch täuferische Anregungen verbindende Sebastian Franck (1492-1542) in seiner Antialkoholismusschrift von 1539 den Alkoholkonsum nicht nur als Grund für soziale Mißstände, sondern sogar als Kriegsursache. Unter den 11 Lasterpredigten des Georg Sigwart (1603) findet sich eine gegen die Trunkenheit. Die drei Teile der Predigt über 1. Korinther 6,9f. sind überschrieben: Warum es zu unsern Zeiten nötig sei, von der Völlerei zu predigen – Was das für eine schwere Sünde sei – Durch welche Mittel mit Hilfe der göttlichen Gnade die Trunkenheit abgestellt werden könne. Sigwart verbindet ausdrücklich politische, medizinische und theologische Aspekte miteinander; in den schlimmen Folgen des Weingenusses sind die Strafen Gottes schon bei Lebzeiten zu erkennen. Gott aber bestraft „nicht allein die volle Zapffen“, sondern mit ihnen und um ihretwillen ganze Städte und Länder. Hier stützt sich Sigwart vor allem auf die Propheten.

In eine ähnliche Richtung zielen die Bemühungen Herzogs Ernst des Frommen von Sachsen-Gotha (1601-1675), der sich als lutherischer Landesherr für die „zeitliche und ewige Wohlfahrt“ seiner Untertanen verantwortlich wußte. Neben den Bemühungen um das Kirchen- und Bildungswesen stehen umfassende Maßnahmen im Blick auf Staat, Verwaltung, Wirtschaft und Gesundheitswesen. Bekannt ist seine medizinische, theologische und politische Aspekte verbindende „Hoftrinkordnung“ von 1648, die nach der Verwildering der Sitten im Dreißigjährigen Krieg das Mäßigkeitsprinzip fördern sollte. Im Blick auf die Frauen heißt es: „Zum Früh- und Vespertrunk vor unser Gemahlin soll an Bier und Wein, so viel dieselbe begehrn wird, gefolget werden; vors gräßliche und adlige Frauenzimmer aber vier Maß Bier und des Abends zum Abschenken drei Maß Bier. Vor die Frau Hofmeisterin und zwe Jungfern wird gegeben von Ostern bis Michaelis vormittags um 9 Uhr auf jede Person ein Maß Bier und nachmittags um 4 Uhr ebensoviel.“ Das waren die Mäßigen; die Unmäßigen, wie die Gräfin Anna von Stolberg, brauchten für sich selbst jährlich drei Fuder (1 Fuder = 1000 Liter). Goethes Eindrücke vom St. Rochus-Fest in Bingen (16.8.1814) zeigen, daß man auch damals sehr trinkfreudig war – trotz zahlreicher Fastenpredigten gegen die Trunksucht.

Im Blick auf heutige medizinische und sozialpolitische Maßnahmen gegen den Alkoholismus steht seine Charakterisierung als Krankheit im Vordergrund, die der Heilung durch Therapien bedarf, bei denen die Sinnfrage eine wichtige Rolle spielt. Ob allerdings bei solchen Therapien genügend beachtet wird, daß „Sinn“ nicht beliebig zur Verfügung steht oder geschaffen werden kann? Bei allen (auch theologischen) Bedenken, die Sinnfrage als Chiffre für die Gottesfrage zu interpretieren, muß gefragt werden, ob „Heilung“ hier ohne eine Antwort auf die Frage nach dem „Heil“ geschehen kann. Umgekehrt müßten sich manche „Pastoralpsychologen“ fragen lassen, ob die von ihnen in der Seelsorge benutzten, zum Teil überwiegend spekulativen Einsichtstherapien wirklich mit christlicher Anthropologie verträglich sind. Ähnliche Bedenken gelten z.B. Identitätstheorien, die über ihre wissenschaftlich analytische Bedeutung

hinaus normativen Charakter angenommen haben und z.B. die „Selbstverwirklichung“ als „Heil/Heilung“ propagieren. Die Problematik verschärft sich dadurch, daß in der zeitgenössischen Theologie nicht zuletzt unter dem Einfluß des psychoanalytischen Identitätskonzepts die Rede von Sünde weithin nicht nur zurücktritt, sondern auch für verzichtbar erklärt wird. Theologie habe vielmehr einen Beitrag zu leisten zur Entfaltung der im Sinne der Ich-Stärke und der Identitätsentwicklung starken Persönlichkeit.

Heilung durch Heil?

August Bebel hat den sozialistischen Zukunftsstaat in Form einer Parodie der Zehn Gebote geschildert: „*Die Diebe sind verschwunden, weil das Privateigentum verschwunden ist und jeder in der neuen Gesellschaft seine Bedürfnisse leicht und bequem befriedigen kann. „Stromer und Vagabunden“ existieren ebenfalls nicht mehr. Mord? Weshalb? Es kann sich keiner bereichern, und Mord aus Haß und Rache hängt immer wieder direkt oder indirekt mit dem heutigen Sozialzustand der Gesellschaft zusammen. Meineid, Urkundenfälschung, Betrug, Erbschleichelei, betrügerischer Bankrott? Das Privateigentum fehlt, an dem und gegen das diese Verbrechen begangen werden könnten. Brandstiftung? Wer soll daran Freude haben oder Befriedigung suchen, da die Gesellschaft jede Möglichkeit zum Haß nimmt? Münzverbrechen? Ach, das Geld ist nur Chimäre, der Liebe Müb wäre umsonst. Religionsschmähung? Unsinn; man überläßt dem „allmächtigen Gott“ zu bestrafen, wer ihn beleidigt, vorausgesetzt, daß man sich um seine Existenz noch streitet. So sind alle Fundamente der heutigen „Ordnung“ zur Mythe geworden. Die Eltern erzählen den Kindern davon nur noch wie aus alten märchenhaften Zeiten, und die Kleinen werden die Köpfe schütteln und das alles nur schwer begreifen können.*“ Soweit Bebel.

Dieser eschatologische Optimismus der sozialistischen Bewegung ist in mancherlei Hinsicht eine Fortsetzung des eschatologischen Optimismus der Aufklärungsepoke. Diese erblickte den Ursprung des Bösen zwar auch im Zustand der Gesellschaft (vgl. Jean Jacques Rousseau), setzt aber den Hebel zu seiner Überwindung beim Einzelmenschen an und glaubt an die unbedingte Macht der Pädagogik und der Moral. Die sozialistische Bewegung geht allerdings darüber hinaus: „*Karl Marx ist ehrlich überzeugt gewesen, daß der Dämon Geld, der in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung die Welt regiert, in der sozialistischen keine Rolle mehr spielen, und daß die infolge der Technik immer mehr zunehmende wirtschaftliche Abhängigkeit der Menschen voneinander ganz von selbst unter ihnen eine sozialistische Gemeinschaft im ethischen Sinne des Wortes stiften werde. Engels hat gelehrt, daß in demselben Augenblick, in dem „es keine Gesellschaftsklasse mehr in der Unterdrückung zu halten gibt, an die Stelle der Regierung über Personen die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen treten“ und damit der Staat „absterben“ werde, ohne daß man ihn abzuschaffen brauche*“ (Friedrich Delekat).

Ist aber in einem solchen Kontext nicht eine verweltlichte christliche Eschatologie wirksam? „Heilung“ wird hier im Grunde durch den Anbruch des politisch herstellbaren „Heils“ erwartet, mag dieses in Gestalt sozialistischer oder auch positivistischer Utopien angesagt werden. Das implizit Theologische wird hier überanstrengt und damit auch der Blick für das Satanische in der Welt und das Dämonische im Menschen getrübt.

Weder Heil noch Heilung?

Ich gehe von einer Bemerkung des Gießener Philosophen Odo Marquard aus: „*Was immer unsere Zeit sein mag: sie ist jedenfalls auch das Zeitalter der Wechselwirtschaft zwischen Utopien und Apokalypsen, zwischen Diesseiterlösungs-Enthusiasmus und Katastrophengewißheit, zwischen den Naherwartungen einerseits des Himmels auf Erden, andererseits der Hölle auf Erden, und jedenfalls zwischen Fortschrittsphilosophien und Verfallsphilosophien.*“ Vor allem in der veröffentlichten Meinung erscheint die Gegenwart als Geschichte des Verfalls durch Fortschritt. Neu ist das nicht! Seit Rousseau wird die These, daß das Wachstum an Technik und Zivilisation Verlust und Verfall sei, ständig wiederholt: „*romantisch – etwa bei Novalis – zu Anfang und lebensphilosophisch – etwa bei Nietzsche – zu Ende des 19. Jahrhunderts; und – nach Spengler und Klages und Heidegger – im Augenblick ist die grüne Welle die aktuelle Reprise der Interpretation des Fortschritts als Verfall und des vermeintlichen Wegs zum Heil als Weg in die Katastrophe*“ (ebd.).

Eine Wiederauferstehung des pantheistischen Lebensgefühls des 19. Jahrhunderts ist z.B. die heutige quasireligiöse Verehrung des Waldes bzw. des Baumes; im „Schlußgesang“ von Schuberts „Deutscher Messe“ heißt es: „*Herr, du hast mein Flehn vernommen, selig pocht's in meiner Brust... Dort auch bist ja du mir nahe, überall und jederzeit. Allerorten ist dein Tempel, wo das Herz sich frömm dir weibt.*“ Konradin Kreutzer hat „Schäfers Sonntagslied“ von Ludwig Uhland in einen opernhaften Choral transportiert: „*Das ist der Tag des Herrn! Ich bin allein auf weiter Flur, nur eine Morgenglocke nur, nun Stille nah und fern! Anbetend knie ich hier...*“ Unter Hornbegleitung und Harfenklang heißt es in der „Waldandacht“ von Franz Abt: „*Dann gebet leise nach seiner Weise der liebe Herrgott durch den Wald... Die Bäume denken: nun laßt uns senken vor'm lieben Herrgott das*

Gestrümpf.“ Conrad Ferdinand Meyer wird hymnisch, wenn er den Wald anredet: „*Jetzt rede du! Ich lasse dir das Wort! Ich will lauschen!*“ Wie lautet die Antwort heute? „*Der Wald stirbt!*“ Da geht es nicht einfach um den Verlust von Holz und Sauerstoff, sondern um die Illustration einer Apokalypse. Eine Parallele zur Medizin hat Odo Marquard gezogen: „*Je mehr Krankheiten die Medizin besiegt, desto größer wird die Neigung, die Medizin selber zur Krankheit zu erklären; je mehr Lebensvorteile die Chemie der Menschheit bringt, umso mehr gerät sie in den Verdacht, ausschließlich zur Vergiftung der Menschheit erfunden zu sein.*“ Fast jeder läuft heute mit einem Handy herum. Soll aber dafür ein Funkmast errichtet werden, dann werden genau dieselben Handybenutzer wild!

Bei uns herrscht eine Art pädagogischer Provinz, in der beinahe jedermann jeden anderen über beinahe alles zu belehren vermag. Aber dieses Belehren endet nur zu oft in gegenseitigen Schulduisungen, die weder Heil noch Heilung bewirken, sondern aus unserer Welt einen großen Gerichtssaal machen, in dem jeder sich für alles rechtfertigen muß, ausgenommen diejenigen, die den Rechtfertigungsdiskurs betreiben. Nicht wenige Journalisten werden dann Oberrichter!

Zum Nachdenken: Nicht nur Medizin und Politik wären gut beraten, wenn sie (wenigstens als Wahlpflichtsprache) „das Theologische“ verstehen und sprechen könnten, um ihren eigenen Auftrag unverkürzt wahrnehmen zu können. Dies würde freilich einen naiven Gebrauch von „Heilung“ und „Heil“ erschweren, wohl aber Rationalität fördern und „weltliches“ Tun von „religiöser“ Überanstrengung entlasten. Dadurch könnten Heil und Heilung „unvermischt und ungetrennt“ neben- und miteinander existieren, ohne daß Heil in Heilung oder Heilung in Heil aufgeht und letztlich beides verdirbt!

Rechtfertigungslehre heute interpretiert

Ein Text des Paulus

Der Apostel Paulus schreibt im Römerbrief Kap. 1 Vers 16 und 17: „Ich schäme mich des Evangeliums von Jesus Christus nicht. Denn es ist Gottes Kraft zur Rettung für jeden, der glaubt, wie geschrieben steht: Der Gerechte wird aus Glauben leben.“

Dieser Paulustext hat es in sich! Das ist Theologie in Großformat! Jedenfalls schreibt ihm Martin Luther noch kurz vor seinem Tod seine reformatorische Entdeckung zu! Beim Studium dieser Bibelstelle sei ihm nämlich aufgegangen, was „Gerechtigkeit Gottes“ eigentlich meint: Nicht die Gerechtigkeit, durch die Gott die Gottlosen straf, sondern die Gerechtigkeit, die Gott um Christi willen den Gottlosen schenkt. Es geht also bei der „Gerechtigkeit Gottes“ um den „gnädigen Gott“! Luther bekennt: „So wurde mir diese Paulus-Stelle zur Pforte des Paradieses.“

Ob uns heute diese Frage nach dem „gnädigen Gott“ noch berührt? Ist sie für uns nicht eher ein Stück zwar ehrwürdiger, aber inzwischen doch überholter Tradition, wie es Erich Kästner in einem „Bahnhofsvierzeiler“ zum Ausdruck bringt:

„Jeden Abend stand er an der Sperre,
ein armer, alter, gebeugter Mann.
Er hoffte, daß einmal Gott ankäme!
Es kamen immer nur Menschen an.“

Das klingt nach Enttäuschung! Aber: Warten wir wirklich auf den „gnädigen“ Gott? Oder geht es uns eher um den „gnädigen Menschen“, um Menschen, die „menschlich“ mit uns umgehen? Ob damit aber die Frage nach dem „gnädigen“ Gott überholt ist? Oder könnte es sein, daß die Frage nach dem gnädigen Gott und die Frage nach dem gnädigen Menschen viel enger zusammen gehören, als wir das ahnen? Denken wir jetzt einmal darüber nach!

Ein Kommentar von Carl Zuckmayer

Ein Film beeindruckt mich immer wieder: „Der Hauptmann von Köpenick“ mit Heinz Rühmann (oder Rudolf Platte oder Harald Juhnke) in der Titelrolle. Dem Film liegt das gleichnamige Schauspiel von Carl Zuckmayer aus Nackenheim vor den Toren von Mainz zugrunde. Der Inhalt ist schnell erzählt: Am 10. Oktober 1906 besetzt eine Handvoll Soldaten unter Führung eines Hauptmanns des 1. Garde-Regiments das Rathaus von Köpenick bei Berlin, verhaftet den Bürgermeister und beschlagnahmt die Stadtkasse. Bald darauf wird bekannt: Die Soldaten waren echt, der Hauptmann aber war der 57jährige Schuhmacher und Maschinist Wilhelm Voigt, der schon 27 Jahre hinter Gittern saß und der nie Soldat war. Er hatte sich die Hauptmannsuniform bei einem Trödler gekauft.

Eine Szene aus diesem Film ist mir besonders in Erinnerung: Kaum hat dieser Wilhelm Voigt nach seiner Entlassung aus dem Zuchthaus in Rawitsch Unterschlupf bei seinem Schwager in Rixdorf gefunden, kommt ein Schutzmann und überbringt ihm wieder einmal eine Ausweisungsverfügung: Voigt muß binnen 14 Tagen aus Berlin und Umgebung verschwinden.

Nun faßt Voigt vor seiner Schwester und seinem Schwager sein Leben zusammen. Es ist eine Art Lebensbeichte mitten in einem Schauspiel: „Und dann stehste vor Gott dem Vater, der allens jeweckt hat, vor dem stehste denn, und der fragt dir ins Jesichte: Willem Voigt, wat haste jemacht mit dein Leben? Und da muß ick sagen – Fußmatte muß ick sagen. Die hab ick jeflochten im Jefängnis, und denn sind se alle druff rumjetramptelt, muß ick sagen. Und Gott sagt zu dir: Je wech! Sagt er! Ausweisung! Sagt er! Dafür hab ick dir det Leben nich jeschenkt, sagt er! Det biste mir schuldig. Wo is ei? Was haste mit jemacht?“

Es ist schon beeindruckend, wenn dieser Wilhelm Voigt es als Frage Gottes an sich selbst formuliert: „Was hast du, Wilhelm Voigt, aus deinem Leben gemacht?“ Eine sehr direkte, persönliche Frage!

Wir können meistens bestimmt Besseres aufzählen als dieser Wilhelm Voigt. Vielleicht haben wir aber auch schon dieses Gefühl gehabt: „Sie sind auf mir herumgetrampelt“, wie dieser es drastisch sagt, indem er sich mit einer Fußmatte vergleicht.

Mag das Reden über Angst heute modern sein, mögen Angst und Sinnlosigkeit von den Vertretern der öffentlichen Meinung und Interessenverbänden auch übertrieben werden, mag auch das, was gestern noch als Segen galt, heute als Fluch verstanden werden – die Frage nach dem Sinn unseres Lebens, nach seinem Gelingen oder auch Mißlingen begleitet uns ständig, bewußt oder auch unbewußt.

In dieser Frage nach dem Sinn unseres Lebens kann uns aber Gott begegnen! Carl Zuckmayer hat die Frage an diesen Wilhelm Voigt – „Was hast du aus deinem Leben gemacht?“ – ausdrücklich als eine Frage Gottes gestellt.

Hier kommt also mitten im Schauspiel, mitten im Film Theologie zur Sprache! Unser Leben ist Gott nicht gleichgültig. Er hat uns unser Leben gegeben und bisher erhalten. Vieles, was uns da als Selbstverständlichkeit erscheint, ist gar nicht so selbstverständlich, sondern Gottes Geschenk. Gott ist es, der jeden neuen Tag schafft. Er mißt uns die Lebenszeit zu. Er verfügt über die Zukunft. Gott schenkt uns – gleichsam als Zugabe – das zum Leben Notwendige. Wir sollen daraus lernen, wie Gott seine Geschöpfe liebt. Das macht seine Gerechtigkeit, wie auch Martin Luther sie verstanden hat, aus. Gott schenkt. Er ist zuerst da. Wir sind in seiner Hand geborgen, mag sie auch zuweilen auf uns lasten, wenn wir Leid tragen, wenn wir von einem lieben Menschen Abschied nehmen müssen. Wir sind in Gottes Hand geborgen – das ist doch gemeint, wenn dieser Wilhelm Voigt Gott als den anredet, der „allens jeweckt hat“ und der deshalb fragen kann: „Was hast du mit deinem Leben gemacht?“

Nur: Dieser Wilhelm Voigt antwortet in einer bestimmten Richtung. Gott ist für ihn der große Frager, der große Kritiker, der unbestechliche Richter. „Geh weg!“ – sagt dieser Gott, weil du meinen Vorstellungen, meinen Normen nicht entsprichst!

Hier kommt ein ganz bestimmtes Gottesbild zur Sprache. Gott wird hier bestimmt ernster genommen als bei so manchem Gerede vom „lieben Gott“! Und dennoch fehlt etwas Entscheidendes an diesem Verständnis vom „Herrsein Gottes“, das Carl Zuckmayer diesem Wilhelm Voigt in den Mund gelegt und das er wohl selbst vertreten hat.

Eine Antwort im Sinne des Paulus

Dieses Entscheidende bringt der Apostel Paulus in dem Wort aus dem Römerbrief zur Sprache, das am Anfang zitiert wurde. Ja: Dieses Wort ist das Thema, das den ganzen Römerbrief durchzieht: Die frohe Botschaft von Jesus Christus ist „*Gottes Kraft zur Rettung für jeden, der glaubt.*“ Gott fragt nach uns. Er fragt: „Was hast du aus deinem Leben, das ich dir gegeben habe, gemacht?“ Aber er fragt um Jesu willen als der, der uns lieb hat, der uns und unsere Welt um Jesu willen nicht aufgibt! Statt „Geh weg!“ sagt er „Komm her!“ In Jesu Mund heißt das: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid. Ich will euch erquicken!“

Freilich wissen wir, daß dieser einladende Gott bei uns große Konkurrenz bekommen hat. Andere Dinge sind an seine Stelle getreten. Auch Dinge, die wir gewöhnlich als „weltlich“ einstufen, können schnell zum Religionsersatz werden: Moderne Schlager ersetzen Choräle; man erwartet von ihnen Trost und Hoffnung. Starkult und Showgeschäft sind fast so etwas wie moderne Heiligenverehrung und Reliquienkult geworden. Fußballstadien gleichen Wallfahrtsorten, Demonstrationen Prozessionen usw. Hochhäuser gliedern heute die Städte wie früher die Kirchtürme. Wurde noch vor Kurzem die Natur verachtet, so droht heute nicht nur im „grünen“ Spektrum eine Art Naturvergötterung, „Weltanschauung“ wird schnell zur „Waldanschauung“. Belassen wir es bei diesen kurzen Andeutungen zum Nachdenken!

Biblisches Denken ist von einem anderen Grund her bestimmt: In diesem Evangelium von Jesus von Nazareth wird Gottes Gerechtigkeit als eine uns beschenkende offenbart. Und an Jesus Christus glauben heißt: Sich auf diesen Zuspruch, auf dieses Versprechen verlassen – auch über die Grenze des Todes hinaus! Wir Lebende und unsere Toten sind bei Jesus geborgen.

Freilich: Die Christen zur Zeit des Paulus konnten sich „Herren“ leichter vorstellen als wir heute. Sie dachten zum Beispiel an die Person des Kaisers, an seinen Hofstaat und an seine Bauten. Demgegenüber sieht zum Beispiel das Europa-Parlament in Straßburg von außen eher wie ein modernes Hallenschwimmbad, von innen eher wie eine überdimensionale Tanzbar aus. Politische Macht ist heute oft unsichtbar, anonym geworden. Man kann damit schon Angst einjagen! Bürokratie und Computer erscheinen als moderne Ungeheuer, die in der kollektiven Phantasie das Gefühl einer Allgegenwart hervorrufen, demgegenüber früher die Allgegenwart Gottes geradezu gemütlich war. Anonyme Mächte scheinen uns heute die Frage zu stellen, die in Carl Zuckmayers „Hauptmann von Köpenick“ diesem Wilhelm Voigt von Gott gestellt wird.

Gehen wir noch einen Schritt weiter! Im „Hauptmann von Köpenick“ sagt Gott zu Wilhelm Voigt: „Geh weg! Dafür, daß alle auf dir rumtrampeln, habe ich dir das Leben nicht gegeben!“ Das klingt schon dramatisch.

Bei uns geht es in der Regel nicht so dramatisch zu, wenn wir uns von Gott bis auf einzelne Augenblicke in unserem Leben verabschieden, wenn wir zu Gott sagen: „Geh weg!“

Dennoch bleibt Gottes Frage nach uns in Kraft. Und diese Frage nach uns ist eine Einladung! Nicht das „Geh weg!“ ist für den biblischen Gott charakteristisch, sondern das „Komm!“

Der Kult mit der Schuld - eine neue Zivilreligion?

„Zivilreligion“ als Erbe der Offenbarungsreligion?

Im Wahlprogramm der CDU heißt es: „Sozial ist, was Arbeit schafft“. Bayerns geschwätziger SPD-Chef Ludwig Stiegler vergleicht sofort: „Arbeit macht frei. Das ist das, was mir bei diesem Begriff einfällt“. Ein übler Vergleich mit dem Motto der NS-Todeslager. Dennoch hielt sich die öffentliche Empörung darüber in Grenzen. Offenbar verzeiht man Linken schneller als Konservativen! Vergleiche müssen wohl in einer ganz bestimmte Richtung gehen, wenn sie „korrekt“ sein wollen. Der polnische Historiker Bogdan Musial (FR 6.10.2000), der damals auch manchen Schwindel in Reemtsmas „Wehrmachtausstellung“ aufdeckte, resümiert: „Deutschland ist wohl das einzige Land der Welt, in dem – wenigstens offiziell – der einzige identitätsstiftende Nenner aus einem Bündel von Antigefühlen besteht, aus denen sich der sogenannte ‚Negative Nationalismus‘ zusammensetzt.“ Kurz: Wer mit einem einseitigen deutschen „Kult mit der Schuld nicht übereinstimmt, wird sogleich als „rechtsextremistisch“ und „faschistisch“ verurteilt: Er „relativiere“ durch sein Vergleichen die deutsche Schuld usw. Damit werden aber Historiker generell unter Kollektivverdacht gestellt, wird doch Geschichte nur durch ein „Miteinander-in-Beziehung-Setzen“ (Fremdwort) dafür: „Relativierung“), eben durch Betrachtung auch der Wechselwirkungen der geschichtlichen Kräfte erst verstehbar. Dem steht heute der zur „Zivilreligion“ (Robert N. Bellah) der maßgebenden Kreise der Bundesrepublik gewordene „Kult mit der Schuld“ entgegen, dessen zentraler und wichtigster Bestandteil die „Kollektivschuld“, das Negative des kulturellen Zusammengehörigkeitsgefühls ist, die nicht z.B. durch „Vergleichen“ „relativiert“ werden dürfe. Die inzwischen staatstragende 68er Generation belegt alles, was dieser Ideologie widerspricht, sofort mit Vokabeln wie rechtsradikal, populistisch oder gar antisemitisch, um jede differenzierende Perspektive von vornherein abzuqualifizieren oder unter den Generalverdacht des „Verharmlosens“ zu stellen.

„Es habermast“

Als einer der Väter dieses eher zweifelhaften Unternehmens gilt der politische Sozialphilosoph Jürgen Habermas, der den (fälschlich so genannten) „Historikerstreit“ auch mit seiner Unart, Andersdenkenden sofort unlautere Motive zu unterstellen, ausgelöst hat. Bei der „Habermas-Kontroverse“ ging es vor allem um die Indienstnahme der Vergangenheit für eigene ideologische Zwecke. Habermas warf seinen Gegnern Verharmlosung und Verteidigung des Nationalsozialismus vor. Auf der Seite von Habermas spielten dabei aber auch eigensüchtige Interessen eine wichtige Rolle: zum Beispiel die Verteidigung der ihm in der APO-Zeit zugefallenen Vorherrschaft der politischen Sprache (Wer damals „etwas werden“ wollte, „habermaste“!) und seiner Machtstellung im Medien- und Hochschulbereich, was den gewiß unverdächtigen Bremer Historiker Imanuel Geiss zu der Feststellung veranlaßte: „Die fast totale Kritiklosigkeit der Linken gegenüber Habermas... kultiviert den absoluten Primat des Politisch-Ideologischen, eines emotionalen historischen Moralismus linker Selbstdgerechtigkeit.“ Unter „politischem Moralismus“ versteht man in der politikwissenschaftlichen Sprache eine Taktik der Parteiwerbung, bei der unter Berufung auf das höhere Recht der eigenen, moralisch angeblich besseren Sache die sittliche Integrität des Gegners bezweifelt oder gar geleugnet wird. Der politische Moralist widerspricht seinem Gegner nicht mit Sachargumenten, sondern empört sich über die moralische Verkommenheit, die aus dessen eigennützigen und verwerflichen Zielen spricht. Aus dem politischen Widersacher wird auf diese Weise der Vertreter des schlechthin Bösen. Es geht dann nicht mehr um Fragen wissenschaftlicher Redlichkeit, sondern um die Aufkündigung des demokratischen Grund-konsenses. Der so Angegriffene, dem „Faschismusvorwurf“ schutzlos Ausgesetzte wird schnell ehrlos und wehrlos. Er kann, wie weiland Kaiser Heinrich IV., nur noch nach Canossa gehen und Buße tun, um die Absolution von den Meinungsführern einer monopolisierten Interpretation von Geschichte zu erhalten. Noch einmal Imanuel Geiss: „Wer darf als Deutscher überhaupt noch wagen, sich Gedanken über die historische Einordnung der jüngsten deutschen Geschichte in weltweite Strukturen und Prozesse zu machen, ohne von dem Gedanken eingeschüchtert zu werden, er werde sofort als NS-Apologet entlarvt?“

Nachträglicher Ungehorsam?

Da die Psychoanalyse spätestens mit den 1968ern wieder modern wurde, sei hier noch auf einige weitere Folgen des politischen bzw. historischen Moralismus aufmerksam gemacht! Die durch ihn produzierte

kollektive Vorstellung der Wertlosigkeit, ja der Gefährlichkeit der Werteprinzipien der solchermaßen beschädigten Personen und auch ihrer nationalen Gemeinschaft erzeugt und fördert eine masochistische Moral, den Selbstaß. Ihre Modalitäten sind unaufhörliche Schuldbekenntnisse und Bußrituale, die persönliche und auch nationale Selbstniedrigung und die Bereitschaft zu unbegrenzten Wiedergutmachungsangeboten. Der Kriegsgeneration bleibt dann nur noch die Alternative, als Verbrecher oder als politische Dummköpfe zu erscheinen, die schleunigst Buße zu tun hat. Der Frankfurter Psychologieprofessor Fritz Süllwold (Politische Meinung, Januar 1998) spricht als Folgen von solchen Schuldkomplexen und Selbstaß „affektive Denkhemmungen“ an, die eine „drastische Reduktion des Aufmerksamkeits- und Auffassungsumfangs und dementsprechend erhebliche Einbußen bei der Informationsaufnahme und Informationsintegration“ bewirken und wie „kollektive Verblödungen“ erscheinen.

Bei der Psychoanalyse fällt mir noch ein anderes Beispiel ein: Ihr Vater Siegmund Freud benutzte besonders in seinem Werk „Totem und Tabu“ den Begriff des „nachträglichen Gehorsams“. Damit ist dies gemeint: Die Söhne in der „Urhörde“, die den Vater ermordet hatten, „widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten“. Spätestens Ende der 60er Jahre ereignete sich bei uns aber das Gegenteil: Die zwischen 1933 und 1945 weitgehend ausgebliebene Revolte gegen die NS-Diktatur wurde, wie der Giessener Philosoph Odo Marquard sagt, „stellvertretend nachgeholt durch den Aufstand gegen das, was nach 1945 an die Stelle der Diktatur getreten war; darum wurden auch die ‚Totems‘ gerade geschlachtet und die ‚Tabus‘ gerade gebrochen: nach der nachträglichen Fresswelle kam so die ideologische... Dadurch wird eine Demokratie zum nachträglichen Empörungsziel eines gegen die totalitäre Diktatur versäumten Aufstands“. Man möchte wenigstens heute „dagegen sein“, indem man die Vergangenheit auf die Couch legt und zu therapiieren versucht. Die Moralkeule ist die schlimmste Waffe in diesem „Glaubenskrieg“ heutiger „Zivilreligion“. Das hat auch Tradition: Der Moralismus war schon immer die beste Waffe des „Ketzerklatsches“, mal religiös, mal politisch drapiert.

Moralistische Moral

Der „nachträgliche Ungehorsam“ hat bei uns schon längst „zivilreligiöse“ Züge mit eigenen Heiligen und Kettern, eigener Moral, eigenen Geboten und Verboten, mit bestimmten Sprachregelungen (z.B. Kollektivschuld / Kollektivscham / Kollektivverantwortung; Buße; Umkehr), Ritualen, Reliquien, Wallfahrtsorten und auch Planstellen angenommen. Nicht nur in der Evangelischen Kirche herrscht heute gleichsam ein „ewiger Karfreitag“, wie der Philosoph Hegel es formuliert hat; „die Verheißenungen des Evangeliums werden dem Kirchenvolk nur in violetten Farben verkündigt“ (Johannes Gross). Eine „strukturelle“ Grundlage dieses nachträglichen Ungehorsams im Blick auf die Vergangenheit bildet vor allem der Selbstaß (psychoanalytisch gesprochen: der Masochismus) mit seinem strengen Vergleichsverbot, der von vorn herein als moralisch höherwertig gilt (s.o.). So wird man selber das „Über-Ich“, und der verurteilte Zustand sind eben die anderen. Indem man selbst das Gericht wird, entkommt man dem Gericht. Die Folge: Eine Dauerflucht aus dem Gewissen-Haben in das Gewissen-Sein beherrscht nicht nur die Medien. „Ich kenne Leute, die außer Trauerarbeit noch nie einen Handschlag getan haben. Aber davon können sie gut leben“: So – in seiner Art – der Journalist Johannes Gross über nicht wenige seiner Zunftgenossen. Für ihn sind – ein wenig boshafte – die Deutschen die „frömmsten Leute“: „Sie haben gar nicht so viele Backen, wie sie zum Streich hinhalten wollen“. Das Böse – das sind eben die anderen. Ein politisierter, selbstgewisser Heilsglaube hat sich weithin unter uns breit gemacht. Sein Ergebnis: Christentum minus Gnade! Gesetz minus Evangelium! Die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders geht verloren, die Moral wird „moralistisch“: „Man erwartet nicht mehr, durch Gott gerechtfertigt zu werden, sondern rechtfertigt sich vor sich selbst und vor der Gesellschaft. Aber die Gesellschaft pflegt in ihrem Urteil über moralische (und politische) Angelegenheiten wenig sachlich zu sein; sie ist selten hochherzig. Ihr Moralismus wird unerträglich, wenn politische Fehlentscheidungen, auch solche, die nicht zu kriminellen Delikten geführt haben, und individuelle Fehltritte, die dem Bereich des persönlichen Lebens angehören, planmäßig gesammelt, registriert und bei gegebenem Anlaß politisch ausgenutzt werden. Das alles ist zwar nicht neu; es ähnelt den Methoden der alten spanischen Inquisition. Aber es hat zu allen Zeiten das Zusammenleben der Menschen vergiftet“: Soweit der Theologieprofessor und Pestalozzforscher Friedrich Delekat, der nach dem 20. Juli 1944 im Kabinett Goerdeler Kultusminister werden sollte und dem Henker nur knapp entkam. Er war in Mainz mein Lehrer.

Was mich am meisten bei dem „nachträglichen Ungehorsam“ bedrückt ist dies: Auf diese Weise wird jedes Gespräch, jede faire Auseinandersetzung von vorn herein unmöglich gemacht. Das Denunzieren wird zur Hauptbeschäftigung. Man braucht nur auf bestimmte Wörter und Bilder hinzuweisen, die der

Andere benutzt, um ihn in eine bestimmte Ecke zu stellen und abzuqualifizieren. Das war übrigens eine Unart nicht nur von Jürgen Habermas, der dauernd von der „herrschaftsfreien Kommunikation“ redete, aber seinen Gegnern von vorn herein oft unlautere Motive unterstellte. Übrigens war das schon so bei der Bannandrohungsbulle gegen Martin Luther; auch hier wurde vor allem zitiert statt argumentiert. Die grosse Gefahr eines solchen Verfahrens: Moral wird zum Vernunftersatz, Denunzieren ersetzt Verstehenwollen. Und das ist schlimm!

Das Eine und das Viele (Lukas 10,38-42)

Maria und Martha: Anything goes?

Nicht wenige Auslegungen der Geschichte von Maria und Martha (Lukas 10,38-42) instrumentalisieren diese für jeweilige praktische Interessen. Die Exegeten sind dann vor allem „wirkungsästhetisch“ orientiert: Sie zielen auf eine hermeneutisch rekonstruierbare Anforderung an den Hörer / die Hörerin und weniger (produktionsästhetisch) auf die Religiosität des Autors des Textes ab. Machen wir die Probe aufs Exempel! 1970/71 hieß es – auch in gemeinsamen evangelisch-katholischen Predigtvorbereitungen („Predigtstudien“) – noch eher traditionell: „Der Christ gewinnt seine Identität in der Begegnung mit dem Worte Gottes. Die Kirche verantwortet die Anwesenheit oder Nichtanwesenheit des Wortes in der Welt. In der Mitarbeit zur Lösung der Probleme dieser Welt bewährt sich die Kirche aus dem Hören auf das Wort“ (Alfred Burgsmüller, 1970). 1976/77 war das Frauenthema an der Reihe: „Ich möchte in der Predigt über ‚Männer und Frauen in der Kirche‘ nachdenken“ (Eva Renate Schmidt). 1981 war dann das Leistungsthema aktuell: „Wie gelingt christliches Leben in der Spannung von Tun und Lassen? Wie kann ich mich und andere vom Zwang zur Leistung befreien und zugleich den Wert fürsorgender Liebe anerkennen?“ (Josef Pietron). Damit verbindet sich dann – auch im Kontext von New-Age und Postmoderne – das Streben nach Ganzheit, Meditation, Wellness, Selbstbestimmung: „Die Chance, zur Besinnung zu kommen“, wird dann zum Predigtthema für eine „psychowabernde Cafeteria-Religion“ (Friedrich Wilhelm Graf).

Auch die Bibellexegese bewegt sich im Kontext dieses „Anything goes“! 1992 stellte die „Arnoldshainer Konferenz“ mindestens 11 Zugänge zur Bibel vor, Jean François Lyotard sprach vom „Ende der Meta-Erzählungen“, und nicht nur auf Kirchentagen herrschte der „Markt der Möglichkeiten“ als institutionalisierter Pluralismus konkurrierender Frömmigkeitsstile, politischer Weltdeutungen und religiös-kulturellem Synkretismus. Und nicht nur die Leserbriefe in „idea spectrum“ zeigen, daß auch bei den „Evangelikalen“ der Pluralismus schon längst eingekehrt ist, auch wenn man ihn dort bis aufs Messer bekämpft. Gemeinsam ist diesen „neuen Umgangsformen“ mit der Bibel die Überzeugung, daß die traditionellen Bibelauslegungen ihre Kompetenzen übersteigen, wenn sie ohne zusätzliche Erkenntnisse und Erlebnisformen festlegen wollen, was heute „christlich“ ist. Allerdings werden diese für notwendig gehaltenen zusätzlichen Bedingungen dann durchaus kontrovers bestimmt! Was ist „das Eine“, was not tut?

Vor mir liegt eine Karikatur: Da werden Kanonen mit der gleichen Munition geladen. Die Richtungen der Geschütze sind jeweils durch Fahnen angegeben, auf denen z.B. steht: gegen Liberale, gegen Charismatiker, gegen Fundamentalisten, gegen Feministen, gegen die historisch-kritische Bibelauslegung, gegen die Institution Kirche usw. Man beschließt sich gegenseitig – aber mit der gleichen Munition. Damit ist aber die Bibel gemeint! Und als Feind ist vor allem der „Pluralismus“ ausgemacht, die „Vielheit“ dessen, was heute als christlich gelten soll! Kommt uns In diesem Kampf gegen den Pluralismus nicht auch unser Bibelabschnitt mit „Maria und Martha“ zu Hilfe? Jesus spricht dort doch ausdrücklich von dem „Einen, das not ist“, auf das es entscheidend ankommt.

Unsere Gegenwart ist den sog. „Trendsettern“ ausgeliefert. Wo Traditionen weniger wirksam sind, springen Tagesautoritäten aus Politik, Presse, Rundfunk und Fernsehen mit ihrer Mischung aus Expertenwissen, politischer und weltanschaulicher Überzeugung, im Blick auf Religion auch Halbbildung und Sensationsgier in diese Lücke. Sie sagen dann, was das „Eine“ ist, das not tut. „Jeder hält sich seine Zeitung, seines Geistes Wasserleitung“: so spöttelte schon Wilhelm Busch. Inzwischen droht die Beliebigkeit des Denkens und Handelns jegliches Denken und Handeln zu rechtfertigen. „Anything goes!“ wird dann so übersetzt: Alles geht! Dem Wollen und dem Geschmack sind keine Grenzen gesetzt, schon gar keine von der Tradition her. Die einzige Grenze ist das Geld, wenn man nicht nach dem Motto lebt: Strom aus der Steckdose, Geld von der Bank!

Auf dem Markt der Religionen finden wir Ähnliches! „Ich bin ein jüdisch-christlicher-islamischer-buddhistischer Taoist mit hinduistischen Neigungen“: so verkündete es ein Fritz Hungerleider in seinem Buch „Mein Weg zur Mystik“ (Wien 1988). Die Christen und die Kirchen sehen sich heute weniger den Angriffen sogenannter aufgeklärter Intelligenz oder politischer Weltanschauungen ausgesetzt als dem Boom von konkurrierenden Glaubensangeboten einer meist a-christlichen oder antichristlichen Religiosität. Zu nennen sind hier zum Beispiel die Übernahme von Elementen einer indianischen „Erdreligion“ in manchen Ökogruppen und esoterischen Zirkeln, die „Schamanismus“-Begeisterung und die Re-Inkarnationsvorstellungen in der New-Age-Bewegung. Öfters wird ungeniert sogar auf das Germanentum zurückgeriffen! Es sieht zuweilen so aus, als ob die zentralen Fragen von Krankheit, Sterben und Tod bei uns zu einer Domäne von Esoterik und Okkultismus geworden sind!

Das Eine, was not tut: Nach Martin Luther

Können wir uns als Christen, können sich die Kirchen aber diesen Trends entziehen? Erfahrungen zeigen: Ein bloßes Beharren auf Überliefertem führt schnell in einen Fundamentalismus oder in eine Sekte hinein. Auf der anderen Seite wird deutlich: Eine Reduktion des christlichen Glaubens und Hoffens auf das Politisch-Gesellschaftliche oder auf das Ökologische und den Wellness-Kult genügt ebenso wenig wie ein breites Warenhausangebot im Sinne eines „Marktes der Möglichkeiten“. Was tun? Uns an Maria oder eher an Martha orientieren im Sinne eines Rückzugs auf unser Inneres (so Maria) oder im Sinne einer Flucht ins Hilfswerk (so Martha)? Oder beides zusammen, wie es Christian Gregor in der Nachfolge des Grafen Zinzendorf dichtete: „Laß mich eifrig sein beflissen, dir zu dienen früh und spät; und zugleich zu deinen Füßen sitzen, wie Maria tat“? Es geht hier um das Verhältnis von Gottes Vorgaben und unseren Aufgaben!

Befragen wir da zunächst *Martin Luther*! In seiner Auslegung des 147. Psalms (WA 31 I, 435ff.) schreibt er: „Du sollst bauen und die Stadt befestigen und dich rüsten, gut Ordnung und Regiment stellen, das beste du vermagst. Aber da siehe zu, wenn du solches getan hast, daß du dich nicht darauf verlässt... Er könnte dir wohl Korn und Früchte geben ohne dein Pflügen und Pflanzen. Aber er will es nicht tun. So will er auch nicht, daß dein Pflügen und Pflanzen Korn und Früchte geben, sondern du sollst pflügen und pflanzen und darauf einen Segen sprechen und beten also: Nun berat Gott, nun gib Korn und Frucht, lieber Herr. Unser Pflügen und Pflanzen werden es nicht geben. Es ist deine Gabe... [Also:] Nicht faul und müßig sein, auch nicht auf eigene Arbeit und Tun sich verlassen, sondern arbeiten und tun und doch alles von Gott allein erwarten.“

Soweit Martin Luther. „Das Eine, was not ist“ bedeutet für ihn also: das von Gott Gewährte und Vorgegebene wahrnehmen und annehmen. „Sünde“ ist nicht in erster Linie Übertretung eines Gebotes, sondern das Übersehen der Gaben und der Vorgaben Gottes. Der Sünder ist in erster Linie ein Kostverächter, einer, der an Gottes Gaben und Vorgaben achtmlos vorübergeht. Auf diese Gaben und Vorgaben Gottes macht Jesus auch in unserer Geschichte von Maria und Martha aufmerksam. Ja: Er selbst ist diese Gabe und Vorgabe Gottes!

Wir kennen diese frohe Botschaft zum Beispiel aus dem Lied des Zeitgenossen Luthers Paul Speratus (EG 342), der dichtete:

„Es ist das Heil uns kommen her von Gnad und lauter Güte;
die Werk, die helfen nimmermehr, sie können nicht behüten.
Der Glaub sieht Jesus Christus an,
der hat für uns genug getan,
er ist der Mittler worden“ (Str. 1).

Das Eine, was not tut: Stimmen der Mystik

Gehen wir 150 Jahre weiter! In unserem Gesangbuch (EG 386) befindet sich das Lied „Eins ist not!“ von Johann Heinrich Schröder (1667-1699), ein Schüler des bekannten Hallenser Pietisten und Gründers des Halleschen Waisenhauses August Hermann Francke. Schröders Lied ist die Auslegung unseres Bibelabschnitts von Maria und Martha:

„Wie dies Eine zu genießen, / sich Maria dort befliß,/ da sie sich zu Jesu Füßen / voller Andacht niederließ/- ihr Herz entbrannte, dies einzige zu hören,/ was Jesus, ihr Heiland, sie wollte belehren; ihr Alles war gänzlich in Jesus versenkt, / und wurde ihr alles in Einem geschenkt:- also ist auch mein Verlangen, / liebster Jesu, nur nach dir; / laß mich treulich an dir hängen, / schenke dich zu eigen mir...“ (Str. 3+4a).

Das klingt gut „evangelisch“! Der Christ findet seine Identität vor Gott nicht durch das, was er tut und gibt, sondern durch das, was er durch das Wort Gottes empfängt. In den Strophen 1 und 2 dieses Liedes begegnet uns aber eine andere Frömmigkeitswelt, als wir sie bei Martin Luther und Paul Speratus angetroffen haben und die z.B. Friedrich Schiller dem Katholizismus zuweist: die Welt der *Mystik*. Der Mystik geht es (vereinfacht gesagt) um einen transnationalen, direkten Zugang zu Gott. Mystische Frömmigkeit kann diesen Weg als Weg nach innen oder als Weg nach außen verstehen; aber beide Wege haben das gleiche Ziel: Gott in einer Weise jenseits des Verstandes zu ergreifen, mit ihm in eine „mystische Einung“ (Unio mystica) zu kommen. Dies kann einmal durch eine „Innenschau“ geschehen,

ähnlich wie im Buddhismus oder in der (sich pädagogisch z.B. in den Waldorfschulen auswirkenden) Anthroposophie Rudolf Steiners. „Gott“ ist im Inneren des Menschen; er ist durch Versenkung in dieses „Innere“ erfassbar. Der Buddha schaut auf seinen Nabel, das heißt in sich hinein. Mystik erscheint hier als Abkehr von allem Außen, als „Tiefe des Seins“ (Paul Tillich), als „Versenkung“, als „Meditation“ usw.

Mystik kann aber auch der Weg nach außen sein, um Gott zu finden! Wenn sich die Seele aus dem „Gefängnis“ des Leibes befreit hat und aufsteigt, dann vollzieht sie eine wundersame Verklärung der Dinge, die sie erblickt. Sie steigt über die Natur, über alles Niedere empor zur „mystischen Einung“ mit Gott. Diese ist ein unaussprechbares Hochgefühl, eine Vision, ein Traum, in dem Gott ergriffen wird, in dem sich die Seele mit Gott verbindet. Diese vor allem auf die griechische Philosophie (Neuplatonismus) zurückgehende Mystik findet sich zum Beispiel bei den Dominikanermönchen Meister Eckart und Johannes Tauler sowie jetzt auch bei dem evangelischen Pfarrer Johann Heinrich Schröder, wenn er unsere Geschichte von Maria und Martha, dieses „Eins ist not“ mit Hilfe dieser Mystik auslegt:

„Eins ist not! Ach Herr, dies Eine lehre mich erkennen doch;
alles andre, wie's auch scheine, ist ja nur ein schweres Joch,
darunter das Herz sich naget und plaget
und dennoch kein wahres Vergnügen erjaget.
Erlang ich dies Eine, das alles ersetzt, so werd ich mit Einem in allem ergötzt.
Seele, willst du dieses finden, / such's bei keiner Kreatur;
Laß, was irdisch ist, dahinten, / schwing dich über die Natur, /
Wo Gott und die Menschheit in Einem vereinet, /
Wo alle vollkommene Fülle erscheinet;
Da, da ist das beste notwendige Teil, /
Mein Ein und mein Alles, mein seligstes Heil“ (Str. 1-2).

Jesus wird hier zum großen Lehrer, der den Menschen hilft, den „Seelenfunken“, den Gott in ihr Inneres hineingelegt hat, wieder anzufachen und zu kräftigen, damit er, aus dem „Gefängnis des Leibes“ befreit, zum „Einen“, zum „All“ zurückkehren kann. Gott ist hier weniger als personales Gegenüber, als der ganz Andere gedacht, sondern: „Wo Gott ist, da ist die Seele, und wo die Seele ist, da ist Gott“, wie es Meister Eckart sagt. „Gnade“ ist dann eine von Gott in uns gewirkte Einung mit ihm.

Das alles mag uns fremd erscheinen. Aber solche mystischen Gedanken spielen auch in heutiger Schriftauslegung eine Rolle, in der Jesus zum Beispiel als Partner, Kamerad, Animateur, die Bibel als Begleiterin beim Kampf um Selbstfindung und Selbstverwirklichung, als Anregerin zu eigenen religiösen Gedanken und als Emanzipationshilfe verstanden wird.

Das Eine, was not tut: Aufgeklärte Zeitgenossen

Gegner der Pietisten waren damals die Aufklärungstheologen, die die Bibel volkspädagogisch, d.h. eher praktisch-nützlich auslegen wollten. Nun heißt es in einigen Bibelhandschriften unserer Geschichte von Maria und Martha statt „Eins ist not“: „Weniges ist not“! Dies verstand zum Beispiel der evangelische Theologe Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1781-1851) im Sinne einer volkspädagogischen Bibelauslegung so: Jesus sagt zu Martha: „Ich bin mit Wenigem – gemeint ist ein einfaches Abendessen – zufrieden“. Jesus erscheint hier als Menschenfreund, der seinen Gastgebern keine besondere Mühe machen will. Bescheidenheit als eine praktische Lebensweisheit wird hier mit Hilfe der Bibel demonstriert. Dieser Theologe Paulus war übrigens 1803 nach dem Einmarsch der Bayern in Würzburg dorthin als Theologieprofessor berufen worden. Da es aber im katholischen Würzburg keine evangelischen Theologiestudenten gab, mußten die Seminaristen des katholischen Priester-seminars zur Verbreitung der Aufklärung in Bayern die Vorlesungen des evangelischen Theologen Paulus hören! Und das im katholischen Bayern! 1807 ging Paulus als Schulrat nach Heidelberg, wo er dann ab 1811 als Theologieprofessor wirkte.

Was hier als eine merkwürdige Bibelauslegung anmutet, findet sich bis heute in Versuchen, diese Geschichte von Maria und Martha für bestimmte Interessen in Anspruch zu nehmen! Da wird unter Berufung auf diesen Text das Christsein vor allem an der Teilnahme am Gottesdienst und der Bibelstunde gemessen: Christ ist eigentlich nur, wer den Gottesdienst oder die Gemeinschaftsstunde besucht. Oder die Geschichte dient der Entfaltung des Frauenthemas in der Kirche: „Ich möchte in der Predigt über Männer und Frauen in der Kirche nachdenken“: heißt es in einer weit verbreiteten Predigtvorbereitung, auch wenn es im Text nicht um die Frauenfrage, sondern um die rechte Jüngerschaft geht, die Männer und Frauen in gleicher Weise betrifft. Mit dem Aufkommen der Wohlstands-, Wohlfühl- und Spaßgesellschaft kam dann das Leistungsthema an der Reihe: „Wie kann ich mich und andere vom Zwang zur Leistung befreien und zugleich den Wert fürsorgender Liebe anerkennen?“ Maria wird hier zur ersten

„Aussteigerin“ aus der „Leistungsgesellschaft“! Damit verbindet sich dann – auch im Zusammenhang mit New-Age und Postmoderne – das Streben nach Ganzheit, Meditation, Selbstbestimmung, Emanzipation: „Die Chance, zur Besinnung zu kommen“, wird dann als das Thema dieser Geschichte angesehen.

Was tut wirklich not?

Was tut wirklich not? Es gibt heute faktisch kein einheitliches Schriftverständnis mehr. Vor allem in der praktischen Schriftauslegung hat sich längst das Recht des eigenen Blicks auf die Bibel etabliert. Man mag das bedauern, sich in die eigene religiöse Gruppe mit ihrem „Stallgeruch“ (z.B. in sog. „Freie Gemeinden“ oder in Sekten) zurückziehen oder gar kämpferisch die eigenen theologischen Geschütze auf den Wall bringen und sich abgrenzen, wie die eingangs erwähnte Karikatur es zeigt. Das alles hilft aber nicht weiter! Neben dem Pluralismus der Theologen gibt es längst auch einen solchen im „Kirchenvolk“, was oft übersehen wird.

Man mag das bedauern! Ein solcher Pluralismus ist schon deshalb auch eine Belastung, weil da nur zu oft die Frage nach der Wahrheit beiseite geschoben wird! Ich erinnere aber auch an den bekannten schwäbischen Theologen Michael Hahn (1758-1819), der einem Pfarrer schrieb: „*Als ich einmal durch den Wald lief, sah ich allerlei Vögel in verschiedenen Farben. Als ich auf ihren Gesang merkte, so hatten sie auch verschiedene Stimmen. Wenn aber Sie, lieber Bruder, der Schöpfer gewesen wären, Sie hätten alles einfärbig gemacht, und ein Vogel hätte müssen sein im Pfeifen wie der andere!*“ Hier erscheint die Vielfalt als ein Geschenk Gottes, als eine Bereicherung der Christenheit. Von dem Heidelberger Theologen und Religionsphilosophen Ernst Troeltsch stammt folgender Satz: „*Eine Wahrheit, die in erster Linie Wahrheit für uns ist, ist darum doch Wahrheit und Leben... Das göttliche Leben ist in unserer irdischen Erfahrung nicht ein Eines, sondern ein Vieles. Das Eine im Vielen zu ahnen, das aber ist das Wesen der Liebe.*“ Ich halte diese Worte aus dem Jahr 1911 auch heute noch für eine bedenkenswerte Auslegung unserer Geschichte von Maria und Martha. Das Eine in dem Vielen zu entdecken, dies heißt nämlich nicht, von vornherein die Wahrheitsansprüche der eigenen Position aufzugeben und die anderen Positionen in gleicher Weise zu würdigen wie die eigene, was wir heute oft unter „Toleranz“ verstehen. Der Verzicht auf die eigenen Ansprüche gibt dem Anderen gerade keine Chance: Wie soll der Andere mit seinen Ansprüchen von mir geachtet werden, wenn ich ihm sage: Halb so schlimm mit deinen Unterschieden! Ich verstehe dich schon! „Eins ist not!“ – das bedeutet gerade um der Liebe willen auch einen Aushaltungsprozeß. Es geht darum, Fremdes auch als Fremdes zu belassen und nicht verstehend zu vereinnahmen. Nur dann kann das Eine, was not tut, auch im Vielen geahnt werden!

Glaube und Erziehung

Pädagogik als Heilsversprechen

Wo immer es darum geht, eine gute Sache zu fördern oder ein Übel zu beseitigen, wird nach „Bildung“ bzw. „Erziehung“ gerufen. Wer etwas für den Frieden tun will, fordert „Friedenserziehung“; wer die Gesundheit verbessern möchte, ruft nach einer umfassenden „Gesundheitserziehung“. Umwelterziehung, Verkehrserziehung, Freizeiterziehung, Sexualerziehung, Ruhestandserziehung; die Liste lässt sich beliebig verlängern. Wenn das alles in den Stundenplan der Schule hinein soll, genügt auch die Ganztagsschule nicht. „Erziehung“ wird für Menschen in jedem Alter, in jeder Lebenslage, in jedem Rang für notwendig erachtet: Kleinkinder-, Familien-, Schul-, Behinderten-, Betriebs-, Massen- und Eliteerziehung signalisieren es: Es geht um lebenslange Erziehung. „Erziehung“ ist wertvoll. Möglichst viel Erziehung tut also jedem gut. Treten individuelle und gesellschaftliche Probleme auf, wird gleich nach der Schule und dem Lehrer gerufen. Die müssen es schon richten! Wird das Übel aber nicht beseitigt, taugen eben beide nichts. In der „Pisa-Dämmerung“ wird der Ruf nach „Reformen“ vor allem im Bildungswesen laut. Doch bald gibt eine Sprachverwirrung, die mich fast an die des Turmbaus von Babel erinnert. Die einen lehnen Erziehung überhaupt ab (die sog. „Antipädagogik“); die Schule mache krank. Andere plädieren für „antiautoritäre“ Erziehung. Andere wiederum wollen mehr „Bildung“, was anderen wiederum den Quizmaster Günter Jauch mit seinem ungeordneten Allerlei vom Wissen einer bestimmten Popgruppe oder Schauspielerin bis hin zur chemischen Zusammensetzung von Stoffen und philosophischen Begriffen als Schreckgespenst einjagt; das abfragbare „Bildungskapital“ à la Jauch und Co. habe doch mit Bildung im Ursprungssinn des Wortes nur wenig gemeinsam. Die einen plädieren für eine strenge Wissenschaftsorientierung der Schule; die sog. polytechnische Erziehung war ja nicht nur in der ehemaligen DDR vorrangig. 1970 war in Hessen „Emanzipation“ die erzieherische Leitidee schlechthin. Für andere sind Computerkenntnisse und Telebanking entscheidend. Andere halten es lieber im Fitness-Studio oder bei Extremsportarten mit dem postmodernen Gottesdienst eines Körperkults, der den eigenen Leib zum Dom der Selbstanbetung macht. Babylonische Sprach- und Begriffsverwirrung: Heißt das letzten Endes: Bildung und Erziehung sind das, was jeder davon hält? Kann und soll jeder das machen, was er will, und auch daran ist er nicht gebunden? Erinnert das nicht auch an eine sprichwörtliche „protestantische Freiheit“?

Bildung als Freiheit

Vor einiger Zeit habe ich in Mühlbach (dem heutigen Sebeç) in Rumänien am Giebel des Evangelischen Gymnasiums die Inschrift gesehen: „Bildung ist Freiheit!“ Wohl kaum hat man da an die „Freiheit“ gedacht, die der neue VW-Geländewagen „Marrakesch“ für Zivilisationsmüde bringen soll, die dann als heroische Einzelkämpfer die Bahnen der Massenmobilität verlassen und in die Feld- und Waldwege ausweichen wollen, die ins Auto einsteigen, um „auszusteigen“. Was evangelische Freiheit bedeutet: Nicht nur am Reformationsfest sei hier einmal ausdrücklich auf Martin Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ von 1520 hingewiesen, die mit den Worten beginnt: „Damit wir gründlich erkennen können, was ein Christ ist und wie es um die Freiheit steht, die Christus ihm erworben und gegeben hat, will ich diese zwei Thesen aufstellen: „Ein Christ ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem verpflichtet. Ein Christ ist ein dienstbarer Knecht in allen Dingen, und jedermann verpflichtet.“

Und dies hat für Luther auch Auswirkungen auf die Frage von Bildung und Erziehung! Hier sei kurz auf seinen Offenen Brief „An die Ratsherren aller Städte Deutschlands, christliche Schulen einzurichten und zu unterhalten“ von 1524 hingewiesen. Da stehen aufrüttelnde Sätze drin! Zum Beispiel: „Meine lieben Freunde. Wenn man Jahr für Jahr so viel aufwenden muß für Gewehre, Wege, Steige, Dämme und dergleichen unzählige Dinge mehr, damit eine Stadt Frieden und Rube habe, warum sollte man nicht viel mehr oder doch genauso viel für die arme bedürftige Jugend aufwenden, indem man ein oder zwei geeignete Männer als Lehrer anstellt?... Ihr lieben Deutschen, kaufst, solange der Markt vor der Türe ist. Denn das mußt ihr wissen: Gottes Wort und Gnade sind wie ein schnell vorübergehender Platzregen, der nicht dabin zurückkommt, wo er einmal war... Soll man denn zulassen, daß nur noch Grobiane und Flegel regieren, wenn man es bessern kann?... Die Wissenschaften und Sprachen dienen dazu, (1) die Heilige Schrift zu verstehen und (2) weltlich zu regieren...“

Luther geht es im Blick auf die Schule ja nicht nur um ihre Bedeutung „für das geistliche Leben und das Heil der Seele“. Er schreibt ausdrücklich: „Wir wollen uns auch den Leib vornehmen und fragen, ob das weltliche Regiment nicht viel mehr gute Schulen und gelehrte Leute braucht als das geistliche?“

Von hier aus ist auch Luthers Übersetzung des 84. Psalms zu verstehen, wo es heißt: „*Und die Lehrer werden mit viel Segen geschmückt.*“ Schauen wir aber einmal in die neueste Ausgabe der Lutherbibel hinein! Da heißt es: „*Wohl den Menschen, die dich für ihre Stärke halten und von Herzen dir nachwandeln! Wenn sie durch das dürre Tal ziehen, wird es ihnen zum Quellgrund, und Frühregen büllt es in Segen.*“ Der Philologe hat hier über die Sprache gesiegt! Fast könnte man einen bekannten Chanson ein wenig umdichten: „*Wo sind die Lehrer, wo sind sie geblieben?*“

„Wo sind die Lehrer, wo sind sie geblieben?“

In wissenschaftlichen Kommentaren zu dieser Stelle aus Psalm 84 ist zu lesen: „*Der Text ist fraglos verderbt. Das Versstück kann nur versuchswise wiedergegeben werden*“ (Hans-Joachim Kraus). Nun: Martin Luther hat sich hier an die lateinische Bibelausgabe seiner Zeit, die Vulgata gehalten. Und da steht „*Doctor*“, was mit „*Lehrer*“ übersetzt werden kann. Vielleicht war bei diesem Rückgriff auf den lateinischen Text auch seine Erkenntnis wichtig: Der biblische Glaube und das weltliche Regiment sind auf Lehre angewiesen; gute Lehrer sind eine Gabe Gottes.

Die Frage nach den Lehrern ist nicht neu. In der Geschichte sind Lehrer genauso umstritten wie etwa Pfarrer und Juristen. Wie im 18. Jahrhundert eine Lehrerwahl vor sich ging, ist in einem Protokoll nachzulesen. Da hatte sich ein Schuster, ein Weber, ein Schneider, ein Kesselflicker und ein invalider Unteroffizier um eine Schulstelle beworben. Sie mußten vor dem Pfarrer, dem Schultheiß und den Gemeinderäten buchstäblich „vorsingen“. Einstimmig wurde der Weber gewählt, von dessen Vorstellung das Protokoll berichtet: „*Er hat gesungen, O Mensch, bewein dein Sünde groß; Zeich ein zu deinen Toren; Wer nur den lieben Gott läßt walten. Die Melodie ging in viele andere Lieder über. Die Stimme sollte stärker sein; sie quiekte mehrmalen, so nicht sein muß. Gelesen Josua 19,1-7 mit 10 Fehlern, buchstabieren Josua 18,23-26 ohne Fehler. Dreierlei Handschriften gelesen, schwach und mit Stocken; drei Fragen aus dem Verstand, hierin gab er Satisfaction. Dictando drei Zeilen geschrieben, 5 Fehler. Des Rechnens auch nicht kundig.*“ Die anderen Bewerber boten zum Teil bessere Leistungen. Gegen sie gab es aber Vorurteile: Der Kesselflicker „*streiche zuviel durch die Lande*“; der „*einbeinige Kriegsknecht*“ könnte „*zu stark die Fuchtel gegen die armen Kindlein gebrauchen*“. Über den Erfolg des Lehrens und Lernens gibt z.B. ein Bild des Niederländer Jan Steen aus dem 17. Jahrhundert, das in der berühmten Eremitage in St. Petersburg hängt, Auskunft. Da versuchen Kinder, einer Katze das Lesen beizubringen. „*Alles für die Katz*“ – dies ist eine mögliche Deutung des Bildes. In einem anderen Bild von Jan Steen hilft die Lehrersfrau im Unterricht ihrem Gatten, die große Zahl der Schüler zu bändigen. Sie vertritt ihn auch, wenn er wegen seiner kargen Besoldung während des Unterrichts seinen Nebentätigkeiten nachgeht. Was Lehrerinnen anbelangt, so heißt es noch im württembergischen Schulgesetz von 1877: Sie haben keinen Anspruch auf ein Ruhegehalt, denn „*die Anstellung weiblicher Individuen im öffentlichen Dienst auf Lebenszeit steht im Widerspruch mit dem Wesen und der Natur des Weibs*“.

Der Lehrer im Gesangbuch und anderswo

Noch einmal zurück zu unserem Psalm in Luthers Übersetzung: „*Die Lehrer werden mit viel Segen geschmückt.*“ Das war schon zu Luthers Zeit eine gewagte Behauptung, auch wenn manche Gesangbücher aus der Zeit der frommen Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts noch eine Rubrik „*Christliches Verhalten gegen Religionslehrer*“ hatten. Im Gesangbuch meines pfälzbayrischen Urgroßvaters hieß es:

„*Das Amt der Lehrer, Gott, ist dein;
Dein soll auch Dank und Ehre sein,
Däß du der Kirche, die du liebst,
Noch immer treue Lehrer gibst...
Laß ihrer Fehler wegen nicht,
Verachtet sein ihr Unterricht!
Nimm, Gott, auch ihrer Schwachheit dann,
So wie der unsrigen, dich an!*“

Auf der anderen Seite bleibt jeder, der pädagogisch engagiert liest, was Dichter und Memoireschriftsteller über die Schule zu sagen haben, betroffen zurück. Die Schule erscheint in nicht wenigen Fällen als der Ort kindlichen Leidens. Enttäuschung, Anklage und Protest lenken offenbar die Feder der Schreibenden. Schule selbst wird als etwas Bedrückendes und Freudloses erfahren. Wenn man dagegen liest, welch hehre Ziele gleichzeitig von den Pädagogen proklamiert wurden und welche Ideale in Verfassungen, Gesetzen,

Schulordnungen und Lehrplänen formuliert sind, hat man den Eindruck, hier sei von einer ganz anderen Wirklichkeit die Rede. Dieser Kontrast ist bedrückend.

Es ist allerdings zu einfach, dies alles als überholt abzutun. Der Beruf des Lehrers ist heute zwar ein säkularer, ein weltlicher Beruf. Nicht nur das Stichwort „Professionalisierung“ zeigt dies an. Allerdings zieht er auch Erwartungen auf sich, die fast „religiös“ sind. Hinter der Forderung nach mehr institutionalisierter und professionalisierter Erziehung steht auch die Überzeugung: „Erziehung entscheidet unser Schicksal“, sowie die politische Einschätzung, daß Bildung das einzige Kapital der Bundesrepublik sei. Man könnte fast von einer verweltlichten Theologie sprechen. In einem UNESCO-Bericht über Ziele und Zukunft unserer Erziehungsprogramme wird der durch Erziehung zu schaffende „neue“ bzw. „vollkommene Mensch“ so vorgestellt: „Der zukünftige Mensch ist ein Mensch, dessen Kenntnisse und Handlungsmöglichkeiten sich so erweitert haben, daß ihm die Grenzen des Möglichen in unendliche Ferne gerückt zu sein scheinen.“ Seine Kenntnisse von der äußeren wie von der inneren Welt „machen ihn zum potentiellen Herrscher über sein Schicksal“. Eine kühne Vision, die aber gleichzeitig ein gewaltiges Versprechen beinhaltet: Der Mensch als Schöpfer und Herr seiner selbst!

Wer Versprechungen unbesehen glaubt, setzt sich der Gefahr aus, getäuscht zu sein. Wie oft und wie leicht schlägt pädagogischer Optimismus in Pessimismus um. Die „Antipädagogik“ hat bekanntlich viele Gesichter. Lehrerinnen und Lehrer geraten schnell in den Widerstreit verschiedenster Interessen. Es ist zuweilen rührend, die verschiedensten Definitionen von „pädagogisch“ zu lesen, die oft auf Appelle hinauslaufen oder von jeweiligen Moden abhängig sind. Fordern ist bekanntlich leichter als fördern!

Auf der einen Seite hält Martin Luther viel von der Schule, wenn er schreibt: „Die Erziehung, die man zu Hause ohne solche Schulen vornimmt, will uns durch die eigene Erfahrung weise machen. Bevor das aber geschieht, sind wir hundertmal gestorben und haben unser Leben lang alles ohne Überlegung getan. Denn zu eigener Erfahrung gehört viel Zeit.“ Luther ist bei seinem Plädoyer für die Schule auch der Meinung, daß jetzt „aus Gottes Gnaden alles so eingerichtet ist, daß die Kinder mit Lust und spielend lernen können, es seien Sprachen oder andere Wissenschaften oder auch Geschichte. Die Hölle und das Fegefeuer unserer Schulen sind vorüber, worin wir gemartert worden sind mit Deklinations- und Konjugationsübungen und dabei doch nichts gelernt haben mit noch so viel Schlägen, Zittern, Angst und Jammer“. Hier spricht auch der Humanist Luther.

Auf der anderen Seite weiß Luther um die Tugend der Bescheidenheit! Und zur Bescheidenheit gehört auch das Wissen, daß Bildung und Erziehung nicht die einzige Bedingung für das Entstehen erwünschter Persönlichkeitseigenschaften sind, sondern andere Bedingungen ergänzen. Ihm geht es auch um den Abschied vom Sensationellen und vom Unsinn des Perfektionismus. Er plädiert auch für kleine Sinnantworten und auch für den Mut zur Unvollkommenheit, weil er weiß, daß der Sinn unseres Lebens von Gott und nicht einfach von unserem Tun abhängt. Die Forderung, nur das Vollkommene zu akzeptieren, führt zu Entmutigungen und zu Sinnlosigkeitsgefühlen, zur Leugnung des Guten im Unvollkommenen. Luther plädiert auch für die zweitbesten Möglichkeiten, wenn sie menschen- und lebensdienlich sind. Gefragt sind hier Lehrerinnen und Lehrer, ja alle an der Erziehung Beteiligten, ob sie etwas von der evangelischen Freiheit erzieherischen Tuns wissen, die Luther so formuliert hat: „Damit wir gründlich erkennen können, was ein Christ ist und wie es um die Freiheit steht, die Christus ihm erworben und gegeben hat, will ich diese zwei Thesen aufstellen: „Ein Christ ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem verpflichtet. Ein Christ ist ein dienstbarer Knecht in allen Dingen, und jedermann verpflichtet.“

Die Protestanten und der Gottesdienst

Zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Eigentlich hatte ich das Kapitel so überschreiben wollen: „Zwischen ‚Christenpflicht‘ und ‚protestantischem Freiheitsvorbehalt‘: Die Protestanten und der (kultische) Gottesdienst“. Das war lediglich drucktechnisch zu lang. Sonst stimmt es! Denn: Was das Thema: „Protestanten und Gottesdienst“ anbelangt, so stehen sich bis heute zwei Auffassungen gegenüber:

Die „*Lebensordnung*“ der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) von 1957ff. stellt in Abschnitt II „Vom Gottesdienst“ lapidar fest: „*Die Kirche Jesu Christi lebt von der Gegenwart ihres Herrn, der als das fleischgewordene ewige und eine Wort Gottes sich in Predigt, Taufe und Abendmahl seiner Gemeinde schenkt. Darum versammelt sich die Gemeinde – vornehmlich an Sonn- und Feiertagen – im Gottesdienst, um die frohe Botschaft in seinem Wort und Sakrament zu empfangen, ihn in Gebet, Fürbitte und Lobgesang anzurufen und ihr Dankopfer darzubringen. Christen heiligen die Sonn- und Feiertage dadurch, daß sie sich zum Gottesdienst der Gemeinde halten...*“

Bei dieser Norm handelt es sich wohl eher um die Kodifizierung eines (verständlichen) Pfarrerwunsches als um Empirie. Die Alltagserfahrung sieht – wenn auch gegendmäßig etwas verschieden – anders aus. Es herrscht zuweilen eine resignative Stimmung: Die Beteiligung am gottesdienstlichen Geschehen sei seit langem kontinuierlich und unaufhaltsam rückläufig!

Neu ist das allerdings nicht! In historischer Perspektive sind protestantische Pfarrer es schon immer gewohnt, in (fast) leeren Kirchen zu predigen. Seit Luthers Zeit dokumentiert sich in den Pfarrarchiven, in den Selbstzeugnissen der Pfarrer und in zahllosen akademischen und populären Beschreibungen des kirchlichen Lebens die Klage über die mangelnde Beteiligung der Gemeindeglieder am gottesdienstlichen Leben, und durchweg ist diese Klage mit der Befürchtung verknüpft, daß „*die Altäre des Herrn bald vereinsamt dastehen werden*“ (Alexander von Oettingen, 1868). Selbst obrigkeitliche Anordnungen, den Gottesdienst zu besuchen, halfen auf Dauer wenig. Nicht nur in Gießen wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verfügt, daß Sonntagsmorgens während des Gottesdienstes die Wirtschaften geschlossen bleiben. Hätten sich die erwähnten Befürchtungen im Blick auf den Gottesdienstbesuch erfüllt, dann gäbe es schon lange keinen Gottesdienstbesuch mehr. Auf der anderen Seite ist der relativ niedrige Pegel der Beteiligung am evangelischen Gottesdienst ein Faktum: Zur volkskirchlichen Wirklichkeit in unserer Gesellschaft gehört beides: eine über lange Zeiträume konstant „niedrige“ Quote der Beteiligung am gottesdienstlichen Leben *und* eine ständige Klage darüber, daß es mit dem Kirchgang ständig bergab gehe.

Neben gesellschaftlichen und politischen Faktoren sind aber auch theologische Aspekte zu beachten: Der reformatorische Grundgedanke von der Unmittelbarkeit des Verhältnisses des Christenmenschen zu Gott hat sich in der nachreformatorischen Zeit bald und nachhaltig im gesellschaftlichen Bewußtsein durchgesetzt und sich in einen „Freiheitsvorbehalt“ des evangelischen Christen gegenüber der Kirche und insbesondere gegenüber dem Kirchgang verwandelt. Umfragen zeigen, daß die Vorstellung vom „Evangelisch-Sein“ das „Zur-Kirche-Gehen“ nicht unbedingt einschließt. Am regelmäßige Kirchgang hängt das Christsein für sie nicht“. Eher gilt: Kirche und Gottesdienst bei Gelegenheit: etwa bei Amtshandlungen, an Weihnachten usw.

Dies bedeutet nicht nur die gesellschaftliche Durchsetzung eines reformatorischen Grundgedankens, sondern auch eine Subjektivierung bzw. Privatisierung des christlichen Selbstverständnisses. Von der Mehrzahl der Mitglieder wird dies als Ausdruck der „Freiheit eines Christenmenschen“ erfahren. Von denen, die das gottesdienstliche Leben in hoher professioneller oder persönlicher Identifikation tragen und gestalten, wird dies eher als Aushöhlung des Christ-Seins, als Ausdruck von Verweltlichung und von religiöser Gleichgültigkeit wahrgenommen. Damit geraten sie aber in ein Dilemma: Sie lehnen den „Freiheitsvorbehalt“ des Kirchenmitglieds ab, den sie selbst mit hervorgebracht haben! Das Resultat dieses Geschehens wird dann als „missionsbedürftig“ aufgefaßt! Sie vermitteln denen, die den reformatorischen „Freiheitsvorbehalt“ praktizieren, permanent das schlechte Gewissen des nicht kirchentreuen Christen.

Zwischen gutem und schlechtem Gewissen

Die Ambivalenz dieser beiden Sichten bestimmt Geschichte und Gegenwart des volkskirchlichen Protestantismus in unserem Land. Die Geschichte ist gekennzeichnet durch eine dauerhafte und dennoch stets prekäre Balance zwischen der amtskirchlichen Repräsentation von Christlichkeit einerseits und einer breiten, aber diffusen Stützung von christlicher Überlieferung in der Kirchenmitgliedschaft, für die das Zur-Kirche-Gehen nicht unbedingt konstitutiv ist. Diese Balance ist insofern asymmetrisch, als es ja die

amtskirchliche Repräsentation von Christlichkeit ist, die das Maß und die Norm abgibt, was denn rechte Christlichkeit sei (vgl. Lebensordnung der EKHN!). Für die amtskirchliche Seite unseres volkskirchlichen Systems erscheint das gottesdienstliche Geschehen als die Mitte der Verwirklichung von Christlichkeit. Demgegenüber erscheint das gottesdienstliche Geschehen im Wahrnehmungshorizont der breiten Kirchenmitgliedschaft nicht als ein unabdingbarer Ausdruck eigenen Christ-Seins.

Wie geht nun die protestantische Theologie mit dieser Ambivalenz von herkömmlicher amtskirchlichem Gottesdienstzentrismus einerseits und reformatorischem „Freiheitsvorbehalt“ des Christenmenschen auch gegenüber der Kirche um? Diese protestantisch-volkskirche „Doppelkultur“ hat eine lange, auch in die mittelalterliche Trennung von Kleriker- und Laienkultur hinabreichende Geschichte; es ist höchst wahrscheinlich, daß sich dieses Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Teilkulturen reformatorischer Überlieferung nicht auflösen läßt. Müßte das nicht auf eine Preisgabe der Selbstbezogenheit der amtskirchlichen Seite und eine Anerkennung der vielfältigen Möglichkeiten hinauslaufen, das Christsein zu realisieren? Vor allem im Kontext Liberaler Theologie wird die Amtskirche ermahnt, das landläufige Gottesdienstverhalten der Protestanten mit jenem reformatorischen Glauben entspringenden „Freiheitsvorbehalt“ endlich gebührend zur Kenntnis zu nehmen und nicht durch Maximalforderungen ein permanentes schlechtes Gewissen zu erzeugen. Ist Christsein und lebendiger Glaube denn wirklich an den Besuch des Gottesdienstes gebunden? Sollte sich Kirche – gerade vom reformatorischen Erbe her – nicht mit der „Kirche bei Gelegenheit“ oder mit einem „Anonymen Christsein“ begnügen? So spricht Paul Tillich von einer „latenten Kirche“, Karl Rahner von einem „anonymen Christentum“ und selbst Karl Barth von „Worten Christi außerhalb der Kirche“. Fortschreitende Entkirchlichung sei noch keineswegs ein Zeichen fortschreitender Entchristlichung: Es gibt Christentum außerhalb der Kirche und also außerhalb der Reichweite des Gottesdienstes (Trutz Rendorff).

Bei aller Sympathie für die Liberale Theologie bleibt für mich die Frage, ob Christlichkeit zureichend durch Subjektivität, innere Moralität und Religiosität definiert ist. Gehört dazu nicht auch die konstitutive Bedeutung des Sich-Versammelns der Gemeinde für das Christsein des einzelnen? Noch Paul Tillich, Karl Rahner und Karl Barth sind sich darin einig: Latente Kirche hat ihre Orientierung an der manifesten Kirche, anonymes Christsein am expliziten gemeindegebundenen christlichen Glauben, Worte Christi außerhalb der Kirche am Ruf Christi zur Gemeinde. Darf es als eine amtskirchliche Blindheit oder als purer institutioneller Selbsterhaltungstrieb abqualifiziert werden, wenn die Hoffnung auf Teilnahme am Gottesdienst nicht aufgegeben wird? Ich meine: Die Abwertung der „statutarischen Kirche“ und ihrer äußerlichen Gottesdienste durch die Aufklärung kann sich weder auf die Reformation noch auf das NT berufen. Auf der anderen Seite möchte ich die Spannung zwischen den Erwartungen der Amtskirche (mit ihren Pfarrerinnen und Pfarrern) und dem ganz andersartigen Gottesdienstverhalten der vielen Protestanten nicht einfach nach einer Seite hin auflösen. Dazu ist aber eine Urteilsbildung notwendig, die auch auf der breiten Geschichte des christlichen Gottesdienstes aufruhen muß. Am Schluß sei nicht verschwiegen, daß Muslime und „Gemeinschaftschristen“ – aus welchen Gründen auch immer – den „Landeskirchlichlern“ gerne die leeren Kirchen vorhalten.

Eine Neugeburt der Weltreligionen bei uns?

Selbst dran schuld?

Es mag merkwürdig klingen: Der Aufstieg der „Heidenreligionen“ ist auch das Resultat der Christenmission! Generationenlang haben Missionen und Kolonialregierungen nicht nur christliche Glaubenslehren und christliches Lebensgefühl übermittelt, sondern auch jenes Bildungs- und Wissensgut, das nur auf dem Boden des Christentums wachsen konnte. Überall erweist es sich, daß die führenden Kräfte des neuen weltreligiösen Aufbruchs eine umfassende Ausbildung auf den Schulen und Hochschulen des weißen Mannes genossen haben, dessen Wissenschaft in ihren Grundzügen eine Funktion des biblischen Glaubens ist – gleichgültig, ob er selber das zur Kenntnis nimmt oder nicht. „Mit dem Ende der Kolonialherrschaft gewannen die alten Mächte und Götter neue *Kraft* und *neue Kraft*. Ihr Erscheinungsbild ist weithin das alte. Ihr Wesen aber ist von innen verwandelt: Gewaltiger Missionsdrang und neue großformatige Abstraktheit des Glaubens fallen am ersten ins Auge – die alte Religion sei ‚motorisiert und auf Draht gezogen‘, sagt der burschikose Beobachter. Natürlich wird die neue Haltung als ein ‚Immerschon‘ propagiert und mit uralten Texten begründet. Aber dieses Verfahren ist geistesgeschichtlich seit Jahrtausenden bekannt und nicht mehr recht einsichtig“ (Wolfgang Philipp). Das heißt: Trotz mancher zum Teil erheblicher Brechungen steht das Christentum des weißen Mannes hier seinem eigenen Missionserfolg gegenüber. Hierzu gehört das Erwachen des Hinduismus genau so wie der Neuauftauch des Buddhismus, der Panislamismus genauso wie Erscheinungen der „Neuen Religionen“ und des „Synkretismus“ (Religionsvermischungen). „Tolerant“ ist man dabei nicht! Das fordert man höchstens von den zu missionierenden Christen!

Das Bedürfnis nach Religion(en)

Woher kommt aber bei uns das Bedürfnis nach solchen Religionen? Einige Andeutungen müssen hier genügen. „*Säkularisierung*“ bedeutet seit dem späten 18. Jahrhundert oft nicht nur die Abnahme oder der Umbau traditioneller Glaubensbindungen, sondern gleichzeitig auch das Aufkommen neuer säkularer Glaubensmächte, wie vor allem der Glaube an die Wissenschaft, politischer Messianismus, der Glaube an die Allmacht der Vernunft und so weiter. Inzwischen hat aber auch hier eine „Götterdämmerung“ eingesetzt! So ist z.B. der Glaube an einen in der Geschichte waltenden Fortschritt, der sich unaufhaltsam durchsetzt und die Menschheit zu immer glücklicheren Ufern führt, weithin erloschen. Dasselbe gilt für den Glauben an die endgültige Wiederherstellung menschlichen Glücks durch Wissenschaft. Noch die Jahre der „68er Bewegung“ war von dem Optimismus getragen, daß die Geschichte „emanzipatorisch“ sich fortentwickelt, ein Optimismus, dem eine marxistisch gefüllte Geschichtstheorie das theoretische Fundament lieferte. Dieser Emanzipationsglaube, im Kern der Glaube an die Herstellbarkeit universalen menschlichen Glücks, ist weggerutscht oder in Zirkel politischen Sektierertums ausgewandert. Was aber bleibt, ist das „religiöse Bedürfnis“: Die Suche nach einer orientierenden und sinngebenden Kraft. Und hier haben auch Elemente wiedererstarkter Weltreligionen bei uns eine Chance! Dafür ein Beispiel!

Nicht nur nach Meinung des ZDF nimmt auch bei Christen der Glaube an die „Seelenwanderung“ zu. Der von Identitätsproblemen geplagte, auf der Dauersuche nach sich selbst befindliche Zeitgenosse lässt sich offenbar gern solche Vorstellungen einer Identifikation mit Früherem nahebringen. Besonders die sogenannte „Reinkarnationstherapie“ arbeitet mit solchen Angeboten; zwischen Problemen der Gegenwart und Ereignissen aus früheren Daseinsformen stellt sie einen kausalen Zusammenhang her und vermittelt heilende Gefühle.

„Reinkarnation“ – die neue Hoffnung?

Die im Westen gängigen Formen des Glaubens an Karma und Reinkarnation sind bunt: Vom Dalai Lama über Elisabeth Kübler-Ross bis zu Shirley MacLaine spannt sich ein weiter Bogen. Gemeinsam ist ihnen das Interesse an den Folgen des eigenen Handelns für einen selbst. Auch der christliche Glaube ist ja an den Folgen unseres Tuns interessiert, aber nach Jesus doch hauptsächlich an den Folgen, die es für andere gibt, vor allem für die Schwachen. Christliche Hoffnung richtet sich weniger auf die individuelle Vervollkommnung als auf die endgültige Versöhnung mit Gott, mit den Mitmenschen und mit der gesamten Schöpfung. Das ist das christliche „Paradigma“ (Grundverständnis). Das Interesse z.B. an „Reinkarnation“ dokumentiert einen Wechsel zu einem anderen „Paradigma“. Der „Reinkarnationist“ ist

vor allem mit sich selbst beschäftigt, was dem gegenwärtig modernen Ego-Trip entspricht! Demgegenüber gilt es vor allem, das „Paradigma“ des christlichen Glaubens zur Geltung zu bringen, in dessen Zentrum jene Beziehungen stehen, die das Leben heil- und sinnvoll machen: zu Gott und zum anderen Menschen. Von daher wird denn auch verständlich, daß der Mensch diese Bestimmung seines Lebens, des einen, ihm geschenkten Lebens, in einer Weise verfehlten kann, die nicht in irgendwelchen späteren Daseinsformen wieder korrigiert werden kann.

Spricht man von „Reinkarnation“, so denkt man heute in erster Linie an „morgenländische“ Reinkarnationsvorstellungen, genauer an auf indischem Boden entstandene, sehr unterschiedliche Religionen wie polytheistischer Vedismus, magischer Brahmanismus, an die in den Ursprüngen weitgehend atheistische Stifterreligion des Buddhismus mit den Lehrreden des Gautama Buddha, an den henotheistischen Hinduismus, den tibetanischen Buddhismus usw. Tatsächlich ist die Idee einer Wanderung der Individualseele oder eines individuellen Lebenselementes in andere Körper, die Vorstellung von einer Wiederkehr als Wiedergeburt oder Wiederverkörperung, das Konzept, daß die Taten des jetzigen Lebens das zukünftige Leben beeinflussen können, in diesen Religionen verbreitet. In unserem Zusammenhang kann nicht auf die einzelnen Religionen und ihre Unterschiede eingegangen werden. „Reinkarnation“ ist weder ein „abendländisches Erbstück“ (z.B. Seelenwanderungsgedanken im spätantiken Platonismus) noch ein morgenländisches „Dogma“. Der in unseren Tagen wieder aufkommende Reinkarnationsglaube unterscheidet sich in zweierlei Hinsicht markant von all denjenigen Konzeptionen, die uns in der abendländischen Antike wie auch im indisch/fernöstlichen Bereich begegnen. (1) Die Seelenwanderungserwartung platonischer Prägung bringt eine Distanzierung von der vorfindlichen Welt und der Leiblichkeit als solcher zum Ausdruck. Meist geht es darum, dem unseligen Zyklus der Wiedergeburten überhaupt zu entrinnen. Dagegen versprechen sich neuzeitliche Menschen von der Reinkarnation eine intensivierte Selbstdentfaltung in der Abfolge vieler Lebensläufe. Die Aussicht, wiederzukehren, weckt nunmehr Hoffnung und Lust anstelle von Furcht und Schrecken. Sodann ist (2) wichtig, daß die „Alten“ (in der Antike wie im Osten) dasjenige, was sich über den Tod hinaus durchhält, nicht in erster Linie im empirischen Ich orten, sondern in einem diesem zugrundeliegenden transzendenten Selbst, das sich in den irdischen Lebensläufen mehr oder weniger manifestieren kann. Die sich wieder inkarnierende „Seele“ ist von demjenigen, was in der Neuzeit als Individualität und Persönlichkeit gefeiert wird, abgrundtief geschieden.

Ein wenig mehr im Blick auf die indischen Reinkarnationslehren formuliert: (1) Im modernen, neuzeitlichen Westen wird Wiedergeburt als Neubeginn, zweites Leben oder Chance verstanden; als Möglichkeit, das jetzige Leben kausal aus einem vorherigen erklären und besser verstehen zu können. Im Osten ist Wiedergeburt eher Strafe. (2) Im modernen Westen ist Reinkarnation an Individualität gebunden. Im Osten ist das nicht unbedingt der Fall; eher ist sie an ein kosmologisches Prinzip gebunden. (3) In der Antike war die Wiedergeburt als Tier eine horrende Vorstellung. Demgegenüber ist das weder für den modernen Westen noch für den Osten problematisch. (4) Im Westen gab es eine lange Diskussion um das Subjekt der Transmigration (Wanderung); im Osten dagegen nicht. (5) Im Westen ist Seelenwanderung eher marginal, im Osten zentral. (6) Nachtodkonzeptionen bewirken im Osten eine Ethisierung im Hinblick auf eine Befreiung vom Leben, im protestantischen Westen eher eine Bewährung im Leben. (7) Das Leben als Leid ist im Osten streng kausal und weitgehend atheistisch konzipiert, im Westen eher schicksalhaft (Wille Gottes). (8) Im Osten ist der Tod durch eigene Anstrengung besiegtbar (Allmacht des Selbst), im christlichen Westen immer bedingt durch die Gnade (Allmacht Gottes). (9) Eine Reinigung bzw. Sühne von Vergehen kann im Osten durch viele Wiedergeburten geschehen, im Christentum durch einen einmaligen Akt (das jüngste Gericht). (10) Ungerechtigkeit im diesseitigen Leben ist im Osten das Ergebnis der Taten aus einem vorherigen Leben; im Westen ist sie das Ergebnis der Vorherbestimmung, und der gerechte Ausgleich wird verschoben auf das Nachtleben. „Der Religionssoziologe Max Weber meinte, daß die radikalste Form indischer Reinkarnationslehre, nämlich die fröhbuddhistische, ebensowenig wie der (eher calvinistische) Prädestinationsglaube eine Befriedigung ethischer Ansprüche an einen Gott sei. Wie auch immer. Der vielleicht wichtigste Unterschied zwischen allen vorherigen Nachtodkonzeptionen, christlichen wie indischen, gegenüber neuzeitlich-esoterischen ist, daß jene selbst dann eine ethische Grundlage – im Nächsten, im Tier könnett Du wiedergeboren sein – hatten, wenn das Ziel die eigene Selbstbefreiung war. Des ethischen Gewandes beraubt, bleibt von der Reinkarnationslehre heute oft nur noch der Wunsch nach einem verstandenen Leben. Das ist nach allen indischen Religionen der sichere Garant für eine Wiedergeburt – aber nicht unbedingt eine bessere“ (Axel Michaels).

Eine „Abkürzungsökumene“?

Gemeinsames Abendmahl – der ökumenische Heilsbringer?

Zum „ökumenischen“ Konfliktpotential gehört immer wieder die Frage nach dem gemeinsamen Abendmahl zwischen protestantischen und katholischen Christen. Für Manche ist es allerdings insofern kein Thema mehr, als man sich einfach über bestehende Hindernisse hinwegsetzt und sich selbst zum Tisch des Herrn bei der anderen Konfession einlädt oder einladen lässt. Jeder ist dann sein eigener Papst! Auf dem Weg zum Reich Gottes sind Abkürzungen „in“!

Warum wird aber gerade von protestantischer Seite auf das gemeinsame Abendmahl so großen Wert gelegt? Bei den Auseinandersetzungen in der Reformationszeit waren Hauptbeteiligte ehemalige katholische Priester resp. Mönche; die Messe gehörte zu ihrem Alltag. Hat das Abendmahl aber für den Durchschnittsprotestanten heute wirklich noch die zentrale Bedeutung wie damals für die Reformatoren und bis heute für katholische Christen? Umfragen weisen offenbar in eine andere Richtung!

Vor allem in seiner von der Aufklärung geprägten Form umfaßt der Begriff des Protestantismus schwerpunktmäßig weniger den Bereich des Kultisch-Religiösen; seine Bedeutung geht nicht in irgendwelchen religiösen Strukturen, Erscheinungsformen und Riten auf. „*Die Gestalt des Protestantismus ist die des Ethos... Ethos ist Haltung, Grundlebensform... Ethos ist Sätze und anderen festgelegten Strukturen vorgeordnet*“ – so Wolfgang Lück. Ein wenig verkürzt: Katholische (und auch orthodoxe) Frömmigkeit ist eher auf das Kultische, protestantische eher auf das Gesinnungsmäßige konzentriert.

Nun hat Papst Johannes Paul II. in der 2003 erschienenen Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ ein gemeinsames Abendmahl von Katholiken und Protestanten wegen der fehlenden Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Papst Benedikt XVI. ist ihm faktisch auf dieser Spur gefolgt. Neu ist das, was Johannes Paul II. verkündete, gerade nicht. Kirchengemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft können nach katholischem (und auch orthodoxem) Verständnis gerade nicht getrennt werden. Eucharistie ist „Selbstvollzug der Kirche“, Zeichen der Einheit des Glaubens. „Empfängt, was ihr seid: Leib Christi, damit ihr werdet, was ihr empfangt: Leib Christi“! So heißt es schon bei Augustin. Johannes Paul II. steht in der Kontinuität der 1902 veröffentlichten Eucharistie-Enzyklika „Mirae caritatis“ von Leo XIII. und von Erklärungen der Päpste Pius XII. und Paul VI. Da hilft auch der Hinweis nicht viel, daß Ökumene-Institute bestreiten, daß es noch hinreichend theologische Gründe für die „Verweigerung eucharistischer Gastfreundschaft“ gebe und daß sie der These von der zwingenden Bindung der Eucharistiefeier an die Vorsteherschaft eines Priesters widersprechen. Aber Theologie ist nur ein Pfeiler in der bekannten Trias Schrift – Tradition – Kirche (Lehramt). Von hier aus betonte z.B. der Basler Bischof Kurt Koch mit Recht, die Eucharistie sei nicht „irgendein Freudenmahl, das man mit Juden und Buddhisten zusammen feiern könnte“; sie sei „die sakramentale Feier der Gegenwart des auferstandenen Christus bei seiner Kirche und brauche deshalb die liturgische Vorsteherschaft des geweihten Priesters“. Ähnlich denkt die Orthodoxe Kirche. Daran ändert auch nichts die von Seiten der Evangelischen Kirche erstmals 1975 einseitig gegenüber römisch-katholischen Christen ausgesprochene „Gastbereitschaft“!

Ökumene mit hängender Zunge?

Zitiert sei hier die Glosse des Heidelberger Theologen Klaus Berger: „Seit wenigen Jahrzehnten gibt es einen neuen kirchlichen Beruf: Ökumeniker... Der Ökumeniker hat den Optimismus eines amerikanischen Nahost-Vermittlers, er hat die Aktenmappe voll von wichtigen ökumenischen Papieren, die alle zehn Jahre ausgewechselt werden, er lächelt auch bei Hagel aus Rom oder lutherischen Zorneswallungen,... er ist jet- und konferenz-erprob... Man kennt sich untereinander, nennt Yves Congar mit Ehrfurcht und kennt Ratzinger aus besseren Zeiten und Lehmann noch aus Zeiten, bevor er Kardinal wurde. Und man hofft strikt gemeinsam und innig auf jeden neuen Papst. Ein Ökumeniker sagt in jedem Absatz einmal: „Und dennoch...“ Und dieses „Und dennoch“ hat seine Geschichte.“

Dazu gehört z.B. auch das Theaterstück von dem Speyerer reformierten Kirchenrat Karl Philipp Held: „Über die Religionsvereinigung. Oder: Die Ursel hat Recht. In lebendigen Vorstellungen aus der fränkischen Republik von einem Mithörer derselben dem gemeinen Volk gewidmet im 11ten Jahr der Republik“ (1803). Darin heißt es: „Auch Pabst, Luther, Calvin und Zwingel, Christ und Jude, und vielleicht der Heyde auch arbeiteten dann auf eine Seligkeit hin. Alles böte einander die Hände, um ein Hirt und eine Herde zu werden“. Später, als Deutschland die Kolonie Südwestafrika in Besitz nahm, wird das noch griffiger formuliert: „Ob Christ, ob Jud, ob Hottentott: Wir glauben all an einen Gott!“ Heute kommt noch der Islam hinzu! Man redet dann von den „drei abrahamitischen Religionen“, die angeblich den gleichen Gott haben.

Von dem gleichen Kirchenrat Held stammt aber auch die Warnung: „*Religionsgleichgültigkeit vereinigt die Religionen nicht, sie bewirkt gerade das Gegenteil, den völligen Unglauben, die Auflösung.*“ Held ist hier gerade nicht der Anwalt einer Position, die zum Beispiel Franz Werfel 1921 in einem „Spiegelmensch“ beklagt:

„Eucharistisch und thomistisch,
doch daneben auch marxistisch,
theosophisch, kommunistisch,
gotisch, kleinstadtdombau – mystisch,
aktivistisch, erzbuddhistisch,
überöstlich taoistisch,
Rettung aus der Zeit – Schlamastik
Suchend in der Negerplastik,
Wort und Barrikaden wälzend,
Gott und Foxtrott fesch verschmelzend?“

Eine „Ökumene“ auf der Ebene des kleinsten gemeinsamen Nenners führt leicht dazu, daß der „Grundwasserspiegel“ eines denkenden Glaubens weiter absinkt. Dies gilt auch für alle Arten von „Abkürzungsökumene“! Gemeint sind damit auch Versuche, mit kirchenpolitischen Kompromissen, Methoden und Tricks Wahrheitsfragen entscheiden zu wollen oder sie gar nicht mehr zu stellen. Gegenüber allen „Abkürzungen“ halte ich einen anderen Weg für geboten: „*Wer auf den Heiligen Geist sich verläßt und ihn nicht kurzsinnig für unsere faulen Ausreden oder hebre Ziele in Anspruch nimmt, hat einen langen Atem, denn er weiß, daß der Geist der Wahrheit uns in alle Wahrheit leiten wird*“ (Hermann Kalinna).

Apokalyptik

Zwischen Unheil und Heil: Die beiden Wege der Apokalyptik

„Am 30. Mai ist der Weltuntergang“: So will es ein Schlager. Aber an welchem? Unter uns herrscht allerdings ein neues, zumindest „zivilreligiöses“ Glaubensbekenntnis: Seit dem 11. September 2001 ist die Welt nicht mehr so, wie sie war! Damit werden nicht nur tagespolitische Horrorvisionen und Katastrophenszenarien von Klimakämpfern, Kernkraftgegnern oder Dogmen einer Öko-Religion legitimiert. Sogar das eingeschliffene philosophische Desinteresse an der Religion ist aus dem Tritt geraten! Es herrscht allenthalben eine apokalyptisch aufgeladene und überanstrengte Sprache.

Bedeutet Apokalyptik aber nur den Weg in den Untergang? Oder gerade auch den Ausstieg aus dem Untergang? Die amerikanische Ein-Dollar-Note spricht eine andere Sprache! Sie verkündet das Jahr der Unabhängigkeitserklärung Nordamerikas 1776 als eine gottgewollte Zeitenwende, auch wenn bei diesem Glauben Mancherlei in eins fließt: freimaurerische Emblematik, rosenkreuzerische Sinnbildlichkeit und reformatorischer Eifer. Das profane Zahlungsmittel offenbart das gewaltige religiöse und politische Sendungsbewußtsein dieser jungen Nation, das dieses Endzeitwissen durchdringt und über die Erde trägt, wo immer die Welt sich des Dollars bedient: Die „Neue Welt“ scheint zum „Neuen Jerusalem“ bestimmt zu sein, zum Gottesstaat, das Christenvolk dort zum „Neuen Israel“, zum endzeitlich erwählten Gottesvolk. Also „Wallstreet apokalyptisch“?! Das ist freilich eine fremdartige Vorstellung, daß die geschäftige Welt des Kommerzes und der Banken, die gnadenlose Realität der Politik aus endzeitlichem Gnaden- und Sendungsbewußtsein gelenkt und geleitet sein soll! Das ist für heute gewiß eine ungewohnte, eine kaum glaubliche Vision. Sie aber besitzt eine legitimierende Vorgeschichte, die über alle Konfessionen und Religionen hinweg mehr über unsere Gegenwart und unser Selbstverständnis zu sagen vermag als der unscheinbare Geldschein fürs erste verrät: „*In der Tat, über das „große Siegel“ [auf der Ein-Dollar-Note] führt der Weg zurück zu den Pilgrim Fathers des 17. Jahrhunderts... Von den Pilgervätern... noch weiter zurück über Luther und die Reformation ins Mittelalter, über Karl den Großen zurück zu den christlichen Vätern und ins Urchristentum, in dessen Wurzeln zurück in die vorchristliche jüdische, ja zu noch älterer Apokalyptik*“ (Johannes Fried). Apokalyptik kennzeichnet hier gerade einen Heilsweg!

Für uns ist Apokalyptik allerdings eher der Weg in den Untergang! Ein dankbares Objekt sind hier zum Beispiel Kernkraft und Erderwärmung. Der Eis suchende Eisbär ist zur Kultfigur geworden. „*Mit Hilfe der Urbilder von Fegefeuer und Sintflut als Strafe Gottes geißeln Wissenschaftler unseren Sündenfall: den Drang nach Wohlstand und Mobilität*“: so der Meteorologe Wolfgang Thüne. In dieser „Treibhausysterie“ ist die „Erderwärmung“ inzwischen längst zum „Glaubensdogma“ erhoben worden, auch wenn ein physikalischer Beweis dafür fehlt. Björn Lomborg, Ex-Greenpeace-Mitglied und Autor von „The Sceptical Environmentalist“, inzwischen aber in der wissenschaftlich-grünen Diskurswelt verhaftet, behauptet immerhin, daß 99 Prozent aller Meinungen über die Negativentwicklung unserer Welt – vom Artensterben über Waldsterben, Überbevölkerung, Hunger und Armut, Umweltverschmutzung usw. – auf tönernen Füßen stehen. Im Gegenteil! Lomborg behauptet: „Uns geht es immer besser“! Auch wenn wir bald „Gebetsrufe“ wie z.B. „Feinstaub“ und „Artenvielfalt“ bald besser als das Vaterunser kennen.

Religiöses in weltlicher Gestalt

Mich interessieren hier vor allem die *religiösen Kontexte*, innerhalb deren diese Probleme diskutiert werden. „Religiöses“ wird da offensichtlich „weltlich“ verpackt! Daß im „grünen“ Horizont romantische Frömmigkeit wiederbelebt wird, liegt auf der Hand: Im Unterschied zur „kalten Welt der Moderne“ ist „das Natürliche“ eine heilige Macht. Solche romantische Religion hat bekanntlich auch eine Weltordnungsfunktion. Sie scheidet das Böse (=Unnatürliche, Künstliche, Plastikartige, Un-Authentische, Globalisierte, Kapitalverseuchte) vom „Wahren“ (=Echten, Einzigartigen, Handwerklichen, Unentfremdeten, Heimatlichen). „Natur“ ist das Schwache, Unterdrückte, „Zivilisation“ ist das Böse, Gemeine, Technische. In der Tat ist diese Dichotomie an die Stelle des alten Klassenkampfes getreten. Man erkennt Freund und Feind an den zarten Frontverläufen, aber nicht unbedingt an „links“ und „rechts“. In Österreich z.B. ist Bio-Food heute national gefärbt („Nahrung von unseren Bauern“) und die Anti-AKW-Bewegung kehrt fröhlich im Gewand des Rechtspopulismus Marke Jörg Haider zurück. „Könnte es sein, daß viele Rituale, die sich in unserem Alltag eingeschlichen haben – Biogemüse essen, Müll trennen, auf „Umweltverschmutzer“ schimpfen, Vollkorn lieben, McDonald’s verdammten – religiösen Ablaßriten nahe kommen? Ist nicht das Joghurtbechersortieren, das Hin- und Herfahren von Paletten mit Papier und Glas und Plastikabfällen, eine Sakralhandlung, dem Beten eines Rosenkranzes

vergleichbar? Bitten wir damit nicht um Schulderlaß vor der Großen Gottmutter Natur, deren Reinheit wir bewahren wollen? Ökolozismus – das ist die eigentliche Religion unseres Breitengrades“ : so ein wenig provozierend der Zukunftsforcher Matthias Horx. Neu ist das nicht! Wie auch die Darmstädter Ausstellung „Lebensreform“ gezeigt hat, ragt diese Tradition zum Beispiel von den Gebrüdern Grimm über Nietzsche, Steiner, Naturburschentum, Blaue Blume und Peter Handke bis weit in die Moderne hinein, wo sie zum Beispiel in der Hippiekultur zur großen Lust am Anders- und Dagegensein führte. Nicht nur im Streit um Lomborg geht es auch darum, ob Umweltschützer, Mahner und Apokalyptiker sich den Gesetzen der Wahrheit und Wirklichkeit beugen müssen, oder ob für sie Ausnahmen gelten. Längst haben sich hier theoretische mit praktischen Interessen (Planstellen, Etats von Instituten, Zuschüsse) verbunden. Es geht letztlich um Religionsfragen, was auch Matthias Horx erkannt hat: „Wer sich mit der grünen Religion anlegt, legt sich mit weit mehr an als nur harmlosen Meinungen oder den Interpretationen von Statistiken. Längst geht es um Lebenswerke, ums Eingemachte, um den Wesenskern der Weltbilder... Das Ozonloch, der Kulturzerfall, die Artenkrise sind also auch Synonyme für ein inneres Gefühl der Unerlöstheit“. Der „soz. päd.“ Blick mit ökologischer Grundierung auf gutem Einkommen wird zum Heilandsblick!

Der breite und der schmale Weg

Wie gesagt: Neu ist das nicht! Wir erinnern uns: Als Kultbild der „Lebensreformbewegung“ um 1900 ist die Doppeltafel des Lebensreformers und Naturheilers Friedrich Eduard Bilz (1842-1922) aus seinem Werk „*Der Zukunftsstaat. Staatseinrichtung im Jahre 2000*“ von 1904 (!) ansprechen: Auf der linken Hälfte kann man unter der Überschrift „*Das Volk im heutigen Staat*“ die Hauptgebrechen der damaligen gesellschaftlichen Situation, das „irdische Jammertal“ finden, dem auf der rechten Seite „*Das Volk im Zukunftsstaat*“ mit dem „irdischen Paradies“ in der Mitte gegenüber gestellt wird. Diese Ikonographie erinnert z.B. an das Bild vom „breiten und vom schmalen Weg“, das die Stuttgarterin Charlotte Reihlen (1866) als Illustration von Matthäus 7,13+14 in Auftrag gab und kommentierte, und das in nicht wenigen Häusern als Andachtsbild hing. Wichtige Themen der „Lebensreform“, die ja auch in die Jugendbewegung (einschließlich des Pfadfindertums) hinein gewirkt hat, waren Heimat-, Natur- und Tierschutz, Siedlungs- und Landkommunenbewegung, Gartenstadt- und Naturheilbewegung, Kleidungs- und Ernährungsreform, Nacktkultur, Sexualreform, Frauenrechte, Reformpädagogik, Kunsterziehungsbewegung, Theaterreform, Ausdruckstanz und Neureligionen. Nicht nur in „grünen“ Kreisen gilt heute die „Lebensreform“ nicht mehr als eine kleinbürgerliche Fluchtbewegung, als ein Aufstand von „Kohlrabi-Aposteln“ und „sektiererischen Außenseitern“, sondern als „kreative Quelle moderner Bestrebungen“ wie Ökologie, Reformhaus, natürliche Ernährung, Fitness, Wellness, Bodybuilding, Schönheitschirurgie, Körperästhetik, New- Age, Esoterik in ihren verschiedensten Spielarten, Psychotherapie, Selbsterfahrung, Transzendentale Meditation, Müsli, Alternative Medizin, Bioland, Demeter, Eden usw. mit ihren Heilsversprechungen und auch Geschäftsinteressen, die meistens übersehen werden.

Apokalyptik als Ausstieg aus dem Untergang: Auch diese Auffassung gibt es! So sieht zum Beispiel der Frankfurter Historiker Johannes Fried in der Apokalyptik den wichtigsten Grund für die Entstehung der modernen Naturwissenschaft: „Was von den mittelalterlichen Eschatologen gedacht, geschrieben oder gepredigt wurde, rüttelte die Gläubigen, die Theologen und Naturphilosophen auf, war längste Zeit Stachel, der zu endloser Forschung trieb, war das Riesengebirge, das am Horizont schimmerte, um erklimmen zu werden. Weltbildliche und gesellschaftliche Konsequenzen ließen nicht lange auf sich warten. Keineswegs bloß die Kosmologie war betroffen; auch die Eschatologie mußte sich wandeln und wandelte sich, während man ausschritt und forteilt. Man ließ sie zuletzt ganz hinter sich zurück“, wie zum Beispiel im Islam, der schließlich dem religiösen Fundamentalismus erlag (Johannes Fried). Im Westen indessen sog die Wissenschaft ihre Kraft, Durchsetzungsfähigkeit und Dynamik „aus den innersten Wurzeln des Glaubens, der fortgesetzt erneuerten Erwartung nämlich des ‚bald‘ hereinbrechenden Untergangs, des Jüngsten Gerichts und der Hoffnung auf die Seligkeit... Der Glaube an die baldige Wiederkehr Christi... verwehrte den fundamentalistischen Kräften der Religion... einen endgültigen Triumph; er trieb immer aufs neue zur Forschung. Als die apokalyptische Eschatologie im 16. Jahrhundert unter den Katholiken abzusterben begann, blühte sie in gewandelter Gestalt unter Protestanten in neuer Vielfalt auf, brachte Newton hervor und den Dollar“ (Johannes Fried). Noch mehr! „Die warnenden Träume und schreckenden Visionen der Prediger, die Untergangsbilder an den Kirchenwänden verlangten nach Beruhigung und Gewißheit. So suchte man sein Heil in der Physik, der Naturphilosophie. Aber der Gang der Physik entfesselte nach nur wenigen Jahrhunderten die stärksten Kräfte jenes Untergangs, dem er einst hatte vorbeugen wollen. Die Angst vor dem Untergang kehrte umgehend zurück. Sie bewegt Wähler und Politiker noch heute, im 21. Jahrhundert; sie wirft sich das Gewand der Wissenschaft über und entkommt doch nimmer ihren mittelalterlichen Wurzeln. Künstler und Poeten lieben ihr die Feder. Die Bilder haften im kollektiven Verständnis. Die Visionen einer Feuersintflut, einer

kosmischen Katastrophe, auch wenn die Erde deren mehrere schon überstand, das Schreckgespenst vernichtender Epidemien sind greifbarer denn je“ (ebd.). Neben Salvadore Dalis Bild „Thunfischfang“ sei hier auf Paul Klee’s „Angelus Novus“ hingewiesen. Zu einem Schlüsselwort der Moderne wurde der zuerst in der Psychiatrie entwickelte Begriff „Ambivalenz“. Walter Benjamin hat das Dilemma der Moderne im Angelus Novus von Paul Klee versinnbildlicht gefunden: „Der Engel möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“ Das klingt anders als zum Beispiel Heinrich Heines Apotheose der Eisenbahn, die er ein „providentielles“, die Menschheit veränderndes Ereignis nannte: „Mit ihr beginnt ein neuer Abschnitt in der Weltgeschichte, und unsere Generation darf sich rühmen, daß sie dabei gewesen. Welche Veränderungen müssen jetzt eintreten in unseren Anschauungsweisen und Vorstellungen! Sogar die Elementarbegriffe von Raum und Zeit sind schwankend geworden. Durch die Eisenbahn wird der Raum getötet, und es bleibt uns noch die Zeit übrig. Hätten wir nur Geld genug, um auch letztere anständig zu töten.“ Anklänge an Goethe und Kant sind hier unverkennbar. In dieser Linie bilanzierte auch der 1799 geborene protestantische Theologe Richard Rothe: „Ich lebe in der festen Überzeugung, daß dem Reiche Christi die Erfindung der Dampfwagen und der Schienenbahnen eine weit bedeutendere positive Förderung geleistet hat, als die Auskliigelung der Dogmen von Nicäa und Chalcedon.“ Es entsteht ein neuer Kult mit profanen Sakralbauten: Bahnhöfe sind die schönsten Kirchen der Welt, in denen sich die Religion des Jahrhunderts entfaltet: die Religion der Eisenbahn. Inzwischen hat uns wohl die „Mehdorn-Bahn“ (manchmal besser: „Mehdorn-Schrott“) von solchen „Heilsansprüchen“ befreit! Konnte die Bahn früher noch lauthals verkünden: „Alle reden vom Wetter! Wir nicht!“, so bekommt sie bei jedem lauen Lüftchen Verspätung. Man fährt jetzt statt „Mehdorn“ in die „Grube“, und das unter einem neuen (jetzt blau-weißen) Verkehrsminister

Ein Schlußgedanke: Das Neue Testament hat vorhandene apokalyptische Vorstellungen einer enormen Konzentration auf Jesus Christus hin unterzogen, was zugleich eine ungeheure Erweiterung seiner Person ins Kosmische, Ewige, Göttliche bedeutet. „Die Notwendigkeit der Trinitätslehre wird dadurch in ihrer christologischen Fundierung verständlich. Der ‚historische‘ Jesus allein und in seinen zeitlichen Grenzen kann selbstverständlich nicht mit dem kosmischen Christus identisch gedacht werden... Die Lösung dieses Problems kann wiederum allein darin bestehen, in Jesus als dem Christus konsequent die eschatologische Repräsentation Gottes selbst zu sehen... In ihm ist die Nähe des Reiches Gottes als Inbegriff der Schöpfung, wie sie als gute Schöpfung Gottes sein soll und in der Liebe Jesu als Neuschöpfung wahrnehmbar und erwartet wird“: so Hermann Deuser.

Welche Bibel soll es denn sein?

Die Explosion des Bibelmarktes

Ein Blick zurück! Zwischen 1602-1604 erschien die deutsche Bibelübersetzung des damals berühmten Herborner reformierten Professors Johannes Piscator. Sie sollte, vom reformierten Landesherrn Graf Johann VI. von Nassau-Dillenburg gefördert, ein Einheitsband der verschiedenen deutschen reformierten Kirchen sein. Die Lutheraner haben allerdings für sie bald den Namen „*Straf-mich-Gott-Bibel*“ geprägt. Der Grund: Piscator hatte in Markus 8,12 übersetzt: „*Amen, ich sage euch: wann diesem Geschlecht ein Zeichen wird gegeben werden, so strafe mich Gott.*“ Die vier letzten Worte hatte er allerdings durch kleineren Druck als nicht zum Bibeltext gehörig und nur vom Übersetzer hinzugefügt bezeichnet. Sei's drum: 1611 wurde sie von den Söhnen Johans VI. verboten. Der Grund: Die Landeskirche brauche eine einheitliche Bibel, und die könne eben nur die Lutherbibel sein!

Knapp 150 Jahre später erschien in Wertheim eine dann als „*Wertheimer Bibel*“ bekannte Pentateuchübersetzung von Johann Lorenz Schmidt, die nicht nur die Kirchen und Universitäten, sondern auch das Corpus Evangelicorum des Reichstags in Regensburg und den Reichshofrat in Wien beschäftigte und die sogar ein kaiserliches Konfiskationspatent wegen „*höchst strafmässiger Verfälschung des Grund-Textes, und demselben aufgedrungenem ganz verkehrter Auslegung*“, wodurch „*die vornehmsten Grund-Sätze der christlichen Lehre auf eine fast nie erhörte und recht erstaunliche Weise untergraben*“ werden sollten, bewirkte. Neben einer aufklärerisch-philosophischen Gottesvorstellung spielte vor allem die Streichung der Christusoffenbarung aus dem Alten Testament eine Rolle. Es ist in Gen 1 nicht mehr die Rede von einem göttlichen Schöpfungsakt, sondern lediglich von göttlichen Absichten, die sich nach und nach verwirklichen. Deshalb hatte Schmidt auch die Anthropomorphismen, die von Gott als auf der Erde anwesend reden, ausgemerzt. So ist bei ihm in Gen 1,2, wo es im Luthertext heißt: „*der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser*“ nur die Rede davon, daß „*heftige Winde zu wehen anfingen*“. Besonders deutlich wird Schmidts Tendenz in Ex 4,24, wo es von Mose heißt, „*es kam ihm der Herr entgegen und wollte ihn töten*; Schmidt übersetzt: „*Es schickte Gott Mose einen plötzlichen Zufall zu, wodurch er in Lebensgefahr geriet.*“ Schmidts Gott, von ihm das „*selbständige Wesen*“ genannt, war eben der Gott der englischen Deisten, der Gott Spinozas und Christian Wolffs.

Etwas ironischer geht es bei Gotthold Ephraim Lessing zu. Er erzählt: „*Der Verleger einer Bibel, welcher zugleich Buchdrucker war, hatte ein junges, leichtsinniges, sehr ehrgeiziges Weib zur Gattin, welche die Handgriffe eines Setzers vollkommen verstand. Ihr Mann sagt ihr beim Abendessen: Gottlob! Der erste Bogen meiner Heiligen Schrift ist nun genau korrigiert und ganz fehlerfrei; er zeigt ihr einen Abzug vom Senior des geistlichen Ministeriums revidiert und unterschrieben und setzt mit innigster Freude hinz: Morgen lasse ich nun fortdrucken. Ihr Blick fällt auf die Stelle, wo Gott zu Eva spricht: und er soll dein Herr sein!... Sie findet sich, ihr ganzes Geschlecht dadurch äußerst beleidigt; sagt kein Wort, schleicht aber heimlich in die Offizin, hebt die Buchstaben H – e heraus und setzt dafür N – a hinein. Die Bibel wird endlich fertig, einige Hundert Exemplare waren schon verschickt und verkauft, ehe man diese Verfälschung gewahr wurde. Es entsteht ein fürchterlicher Lärm. Die Frau wird eingezogen, gesteht, bekommt öffentlich den Staubbesen und endigt ihr Leben im Zuchthaus. Man suchte zwar die verkauften Exemplare zurückzuerhalten und diese Ausgabe ganz zu vernichten, doch die biesige Bibliothek [Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel] besitzt eines davon*“ (aus: J.H.F. Müller, Abschied von der k.k. Hof- und National-Schaubühne, Wien 1802, S. 137; zitiert nach Erich Schwerdtfeger, Die Bibel in gerechter Sprache, in: Religion heute 69/März 2007, S. 25-29; hier S. 25f.).

Inzwischen ist der „Bibelmarkt“ längst „explodiert“! Wir werden mit neuen Produkten – je nach dem Standpunkt – „beglückt“ oder „bestraft“! Die Synode der EKD faßte im November 1981 in Fellbach unter Mitwirkung von Walther Killy und Gerhard Ebeling (auch unter dem Eindruck einer nicht unumstrittenen Revision des Neuen Testaments [NT 75]) folgenden Beschuß: „*Die Synode bejaht die Luther-Bibel als das einzige Band der evangelischen Christenheit deutscher Sprache. Darum tritt sie dafür ein, daß wieder ein Wortlaut der Luther-Bibel geschaffen wird, der für längere Zeit für Gottesdienst und Unterricht verbindlich bleibt... Die Synode betrachtet die Vielzahl der vorhandenen Übersetzungen als einen Reichtum. Sie bittet aber die Gemeinden, ihre Pfarrer und Mitarbeiter sowie die Kirchenleitungen und Bibelgesellschaften, der Notwendigkeit einer gemeinsamen Sprache, in der die Bibel in Gottesdienst und Unterricht zu hören und zu lesen ist, besondere Aufmerksamkeit zu widmen, damit die kirchliche Gemeinschaft nicht behindert, sondern gestärkt wird.*“

Die Bibel als Waffe

Viel geholfen hat dieser Appell aber nicht! Ein Grund dafür: Bibelausgaben sind offenbar nicht einfach Druckerzeugnisse, sondern auch Signale und Erkennungszeichen für die Zugehörigkeit z.B. zu bestimmten

„Netzwerken“, Richtungsgruppen, Freikirchen oder „freigemeindlichen“ Gruppen. Da diese bei uns vorwiegend aus dem anglo-amerikanischen Raum stammen, haben sie schon sprachlich und kulturell mit der Lutherbibel wenig im Sinn. „Englisch“ ist längst zur „Sprache Kanaans“ geworden. Die „eigene“ Bibel dient dann der Abgrenzung und Profilierung, zuweilen auch als Waffe. Der Missionsdrang solcher Gruppen tut dann ein Übriges, um sich auch jeweiliger Modeströmungen zu bedienen, von denen man sich Unterstützung bei der Durchsetzung der eigenen Ziele verspricht. „Mission“ im Sinne der Verbreitung der eigenen Lehren und Überzeugungen (Propaganda) ist heute vor allem bei Gruppen, die eher auf Sponsoren und andere Geldquellen angewiesen sind, „in“, während man sich in den Landeskirchen um ein differenzierteres Urteil (z.B. im Blick auf Juden) bemüht. Kurz: Die „praktischen“ Interessen gewinnen auch im Blick auf die Bibelausgaben die Oberhand! Dafür zwei Beispiele!

Da der Bibelbezug – gleich welcher Art – traditionell zu den wichtigsten Kennzeichen des Protestantismus gehört, gilt eine „Bibel im heutigen Deutsch“ auch als wichtiges Missionsinstrument! Diese „Volksbibel“ kann verschieden aussehen und bis zu einer „Proletarisierung“ der Sprache führen. Die (eher aus dem baptistischen Raum kommende) sog. „Volxbibel“ ist dafür leider nur ein Beispiel unter anderen. Die Gottrede schwankt dann z.B. zwischen dem Oberförsterstil des eigenen Gruppenidioms und einer sich als „gerecht“ wähnenden Genoss(inn)ensprache („Die Bibel in gerechter Sprache“), wenn sie nicht schon vorher im Idiom einer psychowabernden Cafeteria-Religion untergegangen ist („Wie fühlte ich mich?“).

Zunächst sei offen gesagt: Mit dem „heutigen Deutsch“ habe ich meine Schwierigkeiten! Ist es das Zeitungsdeutsch (Von BILD bis zur FAZ)? Ein Aufsatzdeutsch für den (die) Oberlehrer(in) (Beispiel: Psalm 139,23 in der „Guten Nachricht“: „Durchforsche mich Gott...“ : Kurt Hennig: Gott als „Oberförster auf Schädlingssuche“)? Ein Vereinsdeutsch? Ein Jargon? Ein Büro-Deutsch? Oder gar das Computer-Denglisch? Und was heißt „Wissenschaftliche Übersetzung“? Welcher Kommentar ist dann „kanonisch“?

Weiter: Kann man die Bibel ohne langfristige Unterweisung, ohne Religionsunterricht, ohne die christliche Predigt, ohne Lehre, ohne Gemeinde, ohne immer neues Bibelstudium mit Gewinn lesen? Die Bibelverteilung allein macht es nicht!

Endlich frage ich: Kann man Stellen aus den heutigen Bibelausgaben (einschließlich der katholischen „Einheitsübersetzung“) wirklich auswendig lernen? Etwa aus der Volxbibel (Mt. 5,13): „Ihr seid wie Kühlchränke für diese Welt, ohne euch würde alles Gute vergammeln...“ Oder den Anfang des Vaterunsers: „Hey, unser Papa da oben! Du allein sollst auf dieser Welt ganz groß rauskommen...“ Aber: Ist es nicht ein Aberglaube, daß Auswendiglernen heute „out“ sei? Ende 1918 verbot der atheistische linke preußische Kultusminister Adolph Hoffmann (USPD) alle häuslichen Schularbeiten für den Religionsunterricht, insbesondere das Auswendiglernen von Katechismusstücken, Bibelsprüchen, biblischen Geschichten und Liedern. Damals war das eine Kampfansage an die Religion überhaupt. Auch manche Christen plappern das heute geistlos nach! Dafür lernen die Kids dann Werbeslogans und Schlagertexte, wenn sie sich nicht – wie im Diskolärm – das Sprechen ganz abgewöhnen.

Die „gerechte“ Bibel – eine neue Qualität?

Zumindest in der veröffentlichten Meinung scheint mit der (auch mit einem „offiziösen“ Anstrich versehenen) „Bibel in gerechter Sprache“ (Gütersloh 2006) eine neue Qualität solcher „Übersetzungen“ erreicht zu werden, auch wenn das Projekt seine Ahnen in amerikanischen Bibelübersetzungen der politisch-korrekten „inclusive language“ hat. Die 52 „Übersetzerinnen“ und „Übersetzer“ haben sich darauf verpflichtet, neben der historisch-kritischen und literaturwissenschaftlichen Exegese Einsichten der feministischen Theologie und der Befreiungstheologie, des christlich-jüdischen Dialogs sowie „Wahrnehmungen aus der Sicht von gesellschaftlichen Minderheiten“ zu berücksichtigen. Ich werde lebhaft an den zitierten Wertheimer Johann Lorenz Schmidt erinnert, wenn betont werden soll, daß das AT (Pardon!) kein „pseudochristliches Buch“ und das NT „neu auch als jüdisches Buch“ erkennbar werden soll. Anstelle des von Luther (für das von Juden nicht ausgesprochene Tetragramm) gewählten „der HERR“ werden in den Kopfzeilen für Gen 1-2 u.a. angeboten: „die Ewige/ Schechina/GOTT/ Adonaj/ha-Schem/der Lebendige“ usw. Jeder kann sich da das für ihn Passende heraussuchen! Auch das NT wird davon nicht verschont, auch nicht im Blick auf Paulus, dessen „kyrios“ („Herr“) mit „der Name/der Lebendige/SIE ER/der Heilige“ wiedergegeben wird.

Erich Schwerdtfeger, der von dem Marburger Politikwissenschaftler Wolfgang Abendroth mit einer Arbeit über die Theologie Paul Tillichs promoviert wurde, stellt bei einem Vergleich zwischen der vom „Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ herausgegebenen „Botschaft Gottes“ ([Bog]; Weimar 1940) und der „Bibel in gerechter Sprache“ (Bigs) fest, „daß bei den Bigs-Geschwistern von 2006 und bei den Bog-Männern von 1940 zweierlei in Konkurrenz tritt, die Regeln der wissenschaftlichen

Forschung und weltanschauliche „Erkenntnisse“. Die Übersetzungs-Entscheidung fällt 2006 ebenso wie 1940 im Zweifelsfall zugunsten der feministischen bzw. völkischen Weltanschauung aus. Mit anderen Worten: Die Bigs- und Bog-Leute opfern wissenschaftliche Prinzipien ihren modernistischen Ideologien und ihrem ‚aufgeklärten‘, avantgardistischen Sendungsbewußtsein.“ Um hier keine falsche Aufregung hervorzurufen: Schwerdtfeger wirft den „Bigs-Geschwistern“ keinen völkischen Schwachsinn vor! „Die drei Parallelen in den Bibelübersetzungen Bog und Bigs liegen: in der ideologischen Deformation biblischer Vorlagen, in der Berufung auf Wissenschaftlichkeit und neueste Forschungsergebnisse und in der Rezeption und Uminterpretation der (theologischen) Überlieferung nach ideologischen Auswahlentscheidungen.“

Was die wissenschaftlichen Erkenntnisinteressen („theoretische“ Interessen) anbelangt, so sind diese zumindest für einen Kirchengeschichtler nicht umwerfend! Im Vordergrund stehen wohl eher „praktische“ und kirchenpolitische Interessen! Was die „Bibel in gerechter Sprache“ anbelangt, so neige ich hier – auch auf Grund meiner langen innerkirchlichen Erfahrungen – immer mehr einer auch „materialistischen“ Spurensuche zu. Auf der einen Seite dient ein schillernder Feminismus als „Bodensatz“. Damit ist aber nicht nur eine Ideologie gemeint. Der Geschlechterkampf dient hier (nicht nur in der EKHN) auch der Erreichung und Absicherung materieller Zwecke (z.B. höher dotierte Jobs usw.). Was die Frage nach dem Sinn eines solchen Unternehmens anbelangt, so wird auch hier die Moraleule kräftig gegen Kritiker geschwungen: Es geht um eine „gerechte“ Sache! Und was „gerecht“ ist, das bestimmen eben die entsprechenden „Netzwerke“ (meist auf der Basis der Kirchenkasse), wobei man auch so manches „schlechte Gewissen“ im Blick auf die Vergangenheit bewußt einkalkuliert. Zumaldest lauert an nicht wenigen Stellen gegenüber Kritikern der (zumindest latente) Vorwurf des Patriarchalismus und Antijudaismus! Das hat man auch von Jürgen Habermas und seinen Anhängern gelernt: Andersdenkenden sofort unlautere Motive zu unterstellen!

Der „passende“ Jesus

„Jesus“ wird als Garant und Bürge für das „gerechte“ Unternehmen beansprucht. Natürlich der „passende“ Jesus! Auch das ist nicht neu. Um die Jahrhundertwende wurde in einem Handbuch der Judenfrage aus dem „Galiläer“ Jesus der „Gallier“ Jesus, der gegen die Juden ausgespielt wurde. Heute ist die Tendenz eher umgekehrt: Der „hellenistische“ Jesus wird zumindest „entschlackt“. Der Einfachheit halber zitiere ich den leider früh verstorbenen Falk Wagner (Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. Gütersloh 1995, S. 86. In diesem Verlag erscheint auch die „gerechte Bibel“): „Däß bei diesen Bemühungen das schlechte Gewissen wegen des zuvor disqualifizierten ‚Spätjudentums‘ Pate steht, liegt auf der Hand. Aber der Gedanke, auf das Grauen von Auschwitz und des Holocaust dadurch zu antworten, daß das Christentum im allgemeinen und seine Anfänge im besonderen, auf seine frühjüdischen Wurzeln zurückgeschnitten werden sollen, ist ebenso gedankenlos wie systematischer Unsug... Soll der der christlichen Grundeinsicht entsprechenden Versöhnung mit dem Judentum, die vorab die Anerkennung seines eigenständigen Andersseins wie umgekehrt einschließt, durch eine schleichende Rejudaisierung des Christentums überhaupt oder seiner Anfänge Nachdruck verliehen werden, so setzt sich dieser gutgemeinte Versuch der Gefahr aus, das Judentum durch Enteignung um die Anerkennung seines eigenständigen Andersseins zu bringen. Überdies tragen diese Versuche dazu bei, das einstmals kritisch-aufgeklärte Profil der protestantischen Exegese im Gemenge einer neuen Unübersichtlichkeit untergehen zu lassen... Judentum und Christentum unterscheiden sich sowohl durch den trinitarischen Gottesgedanken wie durch die Christologie. Durch diese beiden Neubildungen hat das Christentum den Umkreis seiner geschichtlich-raumzeitlichen Entstehung ein für allemal verlassen.“ Man kann hier – vor allem in systematischer Perspektive – anderer Meinung sein. Eines sollte aber nicht bestritten werden: Der „Wanderprediger“ Jesus kann schnell in einen penetranten Moralismus hineinführen, der auch dazu beiträgt, „daß der mit der Trinität und der Christologie zum Ausdruck gebrachten Revolutionierung des Gottesgedankens die Spitze abgebrochen wird“: „Der Mensch gewordene Gott wird getötet. Genau darin besteht die Revolutionierung des Gottesgedankens; sie stellt den logisch-sachlichen Anfang des Christentums dar...“ – so Falk Wagner (S. 110). Ein „gerechtes Bibel-Gefühl“ mag Wagner widersprechen. Zumindest sollte es aber ein Nachdenken darüber nicht verbieten oder als unmoralisch abqualifizieren.

Zuweilen wird die „Bibel in gerechter Sprache“ wenigstens als „Studienbibel“ empfohlen. Als Kirchenhistoriker und Religionspädagoge frage ich: Was soll in dieser „neueste Erkenntnisse aus Bibelwissenschaft und Feminismus“ enthaltenden „Bibel für das neue Jahrtausend“ (Hanne Köhler) überhaupt studiert werden? Etwa Claudia Janssens feministisches Credo, daß Paulus „für die Körper- und sexualfeindliche Tradition des Christentums“, die auch zu einem „frauunterdrückenden Modell der heterosexuellen Ehe geführt“ habe, mitverantwortlich sei? Neu sind solche Versuche, eigene modernistische Ideologien und avantgardistisches Sendungsbewußtsein – auch in praktischem Interesse – auch auf dem Weg einer sog. „Übersetzung“ zu transportieren, gerade nicht.

Die Bibel als Sprache

Bei der Diskussion um eine „gerechte Sprache“ wird auch das vergessen, was der Germanist Walther Killy (Er war der Gründungsrektor der Bremer Universität) am 3.11.1981 auf der Synode der EKD in Fellbach unter dem Titel „*Die Bibel als Sprache*“ nicht nur den Christen ans Herz gelegt hat, als er an den Oberlehrer an der Königlich-Preußischen Gewerbeschule zu Berlin, Dr. Georg Büchmann erinnerte. Dieser ließ bekanntlich zuerst im Jahr 1864 seine bis heute berühmte Sammlung von „*Geflügelten Worten*“ erscheinen. Sie wurde eröffnet von einem großen Kapitel „Biblische Citate“ (in der Auflage von 1895 waren es 85 Seiten, 1994 immerhin noch 64 Seiten). Diesen biblischen Zitaten ging damals ein ernster Scherz Büchmanns voran. Da stand nämlich zu lesen: „Der Mensch wird nackt geboren wie Adam, er ist keusch wie Joseph, weise wie Salomo, stark wie Simson, ein gewaltiger Nimrod, der wahre Jakob, ein ungläubiger Thomas; er ist ein langer Laban, ein Riese Goliath; er lebt wie im Paradiese, dient dem Mammon und hat Mose und die Propheten, oder er stimmt, arm wie Lazarus oder ein blinder Tobias, Jeremiaden an, seht sich zurück nach den Fleischköpfen Ägyptens, bekommt eine Hiobspost über die andere und muß Uriasbriefe bestellen, wobei er von Pontius zu Pilatus zu laufen hat“. So geht das weiter, eine ganze Seite menschlicher Möglichkeiten, spielerisch aneinandergereiht durch biblische Namen und Wendungen, die schließlich so enden: „Jedenfalls müssen ihm der Text, die Epistel und die Leviten gelesen werden, damit er den alten Adam ausziehe und er nicht länger wie in Sodom und Gomorrha lebe, in ägyptischer Finsternis und babylonischer Verwirrung. Doch wie dem auch sei, er seht sich danach alt zu werden wie Methusalem, und wenn es mit ihm Matthäi am letzten ist, wird er aufgenommen in Abrahams Schoß.“

Ob diese Aneinanderreihung von Bibelsprüchen theologisch korrekt ist, braucht uns im Augenblick nicht zu beschäftigen. Wichtig ist, daß es sich hier um Redensarten handelt, die, ursprünglich der Bibel verdankt, als alltägliche Mittel der Verständigung in Umlauf waren. In diesen Geschichten und Redensarten kann der Mensch sich selber begreifen, noch ehe er verstanden hat, daß sie die Kapitel einer großen Heils-Geschichte sind. Er kann sich darin anschauen, seine Liebe und Treue, seine Angst und seine Lust, seine Herkunft und seine Beziehungen, seine Hoffnungen und seinen Tod. Und selbst für Ungläubige können solche Zitate noch entzifferbar sein. Hier wird deutlich: „Sprache“ ist mehr als massenmediale „Kommunikation“! Sprache im Vollsinne des Wortes bedient sich nicht nur der wenigen Wörter, die genügen, um sich über augenblickliche, alltägliche Bedürfnisse zu verständern. Wenn es darum geht, Menschliches in seiner Vielfalt zu begreifen, ist Sprache angewiesen auf einen überlieferten Fundus von Erfahrungen, über den Sprecher und Hörer gleichermaßen verfügen. Es geht dabei auch um Erfahrungen von Generationen, die hier wichtig sind. Elementare menschliche Erfahrungen und Möglichkeiten werden in der Bibel aber nicht mit Begriffen und Abstraktionen benannt, sondern anschaulich erinnert in Geschichten und Sprüchen, die unauflöslich mit Personen verbunden sind.

Freilich: Solche „biblischen Zitate“ ähneln oft abgegriffenen Münzen, deren Deckung aus dem Schatz biblischer Geschichte manchmal nur noch schwer erkennbar ist. Ein ungläubiger Thomas ist schon seit langem eine gebräuchliche Redefigur, um einen Skeptiker zu bezeichnen; freilich wird solche Skepsis vordergründig, wenn man nicht mehr weiß, daß es dem Apostel Thomas um Unglauben oder Glauben der Auferstehung Jesu ging. Die Bibelerne unserer Kultur bedeutet auch Verlust einer gemeinsamen Sprache, die menschliches Dasein in seiner Tiefe erfäßt! Ob die „Volxbibel“ oder die „Bibel in gerechter Sprache“ da weiterhelfen? Ich vertraue darauf, daß ein großes Werk wie die Bibel, das den Augenblick seiner Entstehung und Generationen von Lesern überdauert, auch ohne solche modischen „events“ seine Individualität im Wechsel der Zeiten bewahrt. Jedenfalls war Bert Brecht dieser Auffassung. In seinem Gedicht „Über die Bauart langdauernder Werke“ fragt er: „Wie lange dauern die Werke?“

So lange / Als bis sie fertig sind. /
So lange sie nämlich
Mühe machen
Verfallen sie nicht.“

Lob der Ehe und Familie aufgrund der Heiligen Schrift

Beim Kreuzpfadfinder- und Älterentreffen 2007 der Christlichen Pfadfinderschaft in Althütte wurde gefragt, was Bibel und Glaube zu Ehe und Familie sagen. Dazu folgende, von Ulrich Warth formulierte Sätze:

„Ehe ist als umfassende Lebensgemeinschaft von Mann und Frau eine gute Gabe des Schöpfers“ (EKD: Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften. TEXTE 12, Hannover 1985, S. 8). Dies bezeugt der sog. Elohistische Schöpfungsbericht 1. Mose 2, 18ff. Dies deutet auch der sog. Priesterliche Schöpfungsbericht an 1. Mose 1,27ff. Es ist gut, daß der Mensch nicht allein ist – dies kann jede und jeder erfahren, der in der Ehe lebt oder gute Ehen kennt. In diesem Sinn ist die Ehe heilige Stiftung Gottes (Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1952, S. 42).

Ehe bietet die Chance, Liebe im umfassenden Sinn zu empfangen und zu leben. Eros und Agape, Liebe und Selbsthingabe gehören nach Gottes Willen untrennbar zusammen. Dies will die Ehe schenken. Davon spricht die biblische Weisheit. Das Hohe Lied Salomos preist den Eros. Vom Segen der Hingabe reden u.a. die Sprüche Salomos. Eros und Agape, Liebe und Selbsthingabe zu erfahren, zu leben und zu bewahren gehört zum Glück der Ehe.

Ehe ist auf Verlässlichkeit angelegt. Das Wissen um Verlässlichkeit hilft Mann und Frau im inneren Wachsen und Vertiefen ihrer Ehe und im Bestehen von Krisen. Verlässlichkeit ist gottgewollt. Jesus betont dies: „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden“ (Matth. 19,5-6; Mk 10,9).

Ehe braucht Treue. Die Ehe wird geschützt durch Gottes Gebot (2. Mose 20,14): „Du sollst nicht ehebrechen.“ Jesus unterstreicht dieses Gebot ausdrücklich (s.o.). In einer Zeit immer rascheren gesellschaftlichen Wandels kann die gegenseitige Treue in der Ehe nicht hoch genug geschätzt werden. Mann und Frau, die miteinander eine Ehe eingehen wollen, mögen sich selbst prüfen: Ohne Verlässlichkeit und Treue kann keine Gemeinschaft, auch keine Ehe, auf Dauer bestehen. In der Ehe gehen Mann und Frau einen festen Bund fürs Leben ein.

Ehe ist Geschenk und Auftrag an beide Ehepartner. Auf dem Fundament gegenseitiger Liebe und Selbsthingabe, gegenseitiger Verlässlichkeit und Treue ist die Ehe beider, Mann und Frau, anvertraut zu einem verantwortungsvollen Miteinander. Dies beinhaltet Fürsorge, Schutz, Beistand und Hilfe. Dies schulden die Partner einander. Der ethnos lebende Paulus weist darauf hin in seelsorgerlichen Ratschlägen auf Anfragen aus der Gemeinde in Korinth (1. Kor. 5ff.). „Seid untereinander ergeben in der ehrenden Liebe Jesu Christi“ (Eph. 5,15ff.; Kol. 3,14ff.). Echte Partnerschaft ist in der Ehe zu erleben. Im Lauf der Jahre kann dies immer deutlicher und stärker wahrgenommen werden.

Ehe ist nicht für sich allein auf der Welt. In der Ehe sind Frau und Mann „ein Glied in der Kette der Geschlechter, die Gott zu seiner Ehre kommen und vergehen läßt und zu seinem Reich ruft“ (Bonhoeffer, S. 42). Durch die Ehe haben Mann und Frau eine ganz bestimmte Stellung in der Welt. Sie leben nicht unverbindlich miteinander, sondern fest und dauerhaft. So nehmen sie auch gemeinsam Verantwortung wahr in der Öffentlichkeit, in Staat und Gesellschaft. Eheleute haben Rechte und Pflichten. Das Grundgesetz unserer Bundesrepublik stellt die Ehe unter besonderen Schutz. In diesem Sinn ist Ehe eine Institution, ein „Stand“. Dies dokumentieren Eheleute bei der standesamtlichen Eheschließung. Dazu lassen sie sich in Traugottesdiensten segnen.

Ehe hat die Verheibung der Nachkommenschaft. Dem Einwerden von Frau und Mann schenkt Gott neues Leben. Gebete und Lieder loben dies als besonderen Segen: „Kinder sind eine Gabe des HERRN“ (Ps. 127,3ff.; 128,3ff.). Zum Segen und zum Auftrag der Ehe gehört es, dauerhaft Raum und Schutz zu bieten für dieses neue Leben, für das Wohlbefinden der Kinder, für ihre Entwicklung, Erziehung und Bildung. Durch Kinder wird die Ehe eine Familie. Familie in diesem Sinn ist auch eine sog. Patchwork-Familie (Eheleute mit Kindern aus verschiedenen Ehen), Familie in diesem Sinne sind auch alleinerziehende Mütter und Väter. Auch sie unterziehen sich der ihnen geschenkten Aufgabe, ihre Kinder ins selbständige Leben zu begleiten.

Ehe und Familie sind nicht alleingelassen. Es gibt kein christliches Leben ohne Gemeinschaft. Christen leben als Eheleute, als Mütter, Väter, Kinder zusammen mit anderen in der Gemeinde Jesu, die ihrerseits mit ihnen lebt. Zu diesem gemeinsamen Leben gehört neben Gottesdienst, neben Gemeinschafts-, Diakonie- und Bildungsangeboten insbesondere die Fürbitte füreinander und die liebevolle wie taktvolle Begleitung der Ehen und Familien. Das ist Aufgabe der christlichen Gemeinde, der Kirche Jesu Christi. In vielen Fällen sind hier konfessionsverbindende Möglichkeiten zu nützen und zu entwickeln.

Ehe und Familie leben nicht im Himmel, sondern auf der Erde. Im Licht des Evangeliums wissen Christen auch um Sünde und Schuld im Zusammenleben in Ehe und Familie. Jesus lehrt beten: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.“ Betende dürfen die vergebende,

befreiende Kraft der Liebe Gottes durch Jesus erfahren. Liebende leben aus der Vergebung. Dies gilt in ganz besonderer Weise für die so intime Gemeinschaft der Ehe und der Familie. Im Gelingen und Mißlingen ist auch hier die Begleitung durch die Gemeinde gefragt. Denn die in ihrer Ehe Gescheiterten, die unter Scheidung Leidenden, die Alleinerziehenden gehören oft zu denen, die es in ihrem Leben schwer haben. Auch die in nichtehelicher Gemeinschaft Lebenden wird die Gemeinde Jesu nicht allein lassen, sondern ihnen – wo möglich – Mut zur Ehe machen.

Ehe ist die gute Grundgestalt für das Zusammenleben von Mann und Frau. Sie ist Gottes Stiftung. Als von Gott gestiftete Einrichtung steht die Ehe für Verantwortlichkeit. Als Bund zweier Menschen vor Gott steht die Ehe für Verlässlichkeit. Als Partnerschaft, die aus dem Evangelium lebt, steht die Ehe für Tragfähigkeit. Durch Kinder wird Ehe zur Familie. Es ist hilfreich, wenn Kinder in einer im Vertrauen auf Jesus nach dem Wort der Heiligen Schrift geführten Ehe aufwachsen. Auch im Wandel menschlicher Gesellschaft werden sich Ehe und Familie als Gabe und Aufgabe Gottes auch in Zukunft bewahren. Dafür gebührt Gott Dank und Lob.

Lob der Lüge – Warum wir ohne sie verloren wären. Das 8. Gebot

Zum Begriff

Das Lügenverbot „Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten“ stammt bekanntlich aus dem Alten Testament, wo es zweimal überliefert ist: 2. Mose 20, 16 und 5. Mose 5, 20.

„Falsch Zeugnis reden“ und „lügen“ sind nicht ganz dasselbe. Zwar wird in beiden Fällen mit der Absicht der Täuschung Falsches gesagt und dahinter steht die entscheidende Differenz zwischen dem, was Menschen „im Herzen“ wissen und dem, was sie „zum Ausdruck“ bringen. Diese Definition geht auf den Kirchenvater Augustin zurück: „Es lügt derjenige, der etwas anderes, als er im Herzen trägt, durch Worte oder sonstige beliebige Zeichen zum Ausdruck bringt.“

Allerdings bezieht die alttestamentliche Herkunft das 8. Gebot zunächst nur auf die Wahrhaftigkeit vor Gericht: Es geht um falsche Anklage, falsche Zeugenaussage, und das Gebot gilt damit ursprünglich den „rechtsfähigen Männern“ in Israel. Allerdings wird schon im Alten Testament das Gebot über den Gerichtskontext hinaus auf Unwahrheiten, Gerüchte und üble Nachrede, also auf lügnerisches Reden überhaupt, ausgeweitet und damit von der Gerichtssituation abgerückt; „es sucht die Prinzipialität des Verbots der Lüge allgemein“ (Hermann Deuser, Die Zehn Gebote. Kleine Einführung in die theologische Ethik. Reclams UB 18233. Stuttgart 2002, S. 114ff.; hier S. 115). Das will sagen: Es geht jetzt um die Wahrheitsforderung aus Prinzip!

Das Neue Testament radikalisiert diese allgemeine Prinzipialität des Verbots der Lüge z.B. dadurch, daß die Wahrheit des Gottessohnes gegen die Lüge des Teufels gestellt wird (vgl. Joh 8,44; 1. Joh 1,5-10; 2,3ff.; 2,22f.).

Auch bei Martin Luther wird der Gebotssinn vom äußereren Zeugnis vor Gericht zum inneren Prinzip der Aufrichtigkeit verschoben. Als entscheidenden Aspekt nimmt Luther noch das Verhältnis zum Mitmenschen auf: die soziale Situation, die Ehre des anderen ist immer mit im Spiel, wenn es um die Lüge geht. Klassisch heißt es in Luthers Kleinem Katechismus von 1529: „*Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unsern Nächsten nicht fälschlich (=absichtlich) belügen, verraten, afterreden (=Hinter ihm her reden) oder bösen Leumund (=Jemand in einen schlechten Ruf bringen) machen, sondern sollen ihn entschuldigen, Gutes von ihm reden und alles zum Besten kehren.*“

Damit geht Luther beim 8. Gebot über die bloße Bestimmung von wahr / falsch und die moralische Verurteilung der Täuschungsabsicht hinaus. Er macht „die Existenz und Verbindlichkeit reziproker Standards überhaupt“ zum Thema (Heiko Schulz). Das Gebot handelt von den Grundbedingungen menschlicher Kommunikation, Erkenntnisbemühungen und gegenseitiger Vertrauensverhältnisse überhaupt. Die Integrität der Lebensverhältnisse hängt daran, daß die Wahrheit gesucht, als Norm der Erkenntnisbildung anerkannt und in Wahrhaftigkeit befolgt wird. Wahrheit und Wirklichkeit hängen in dieser Hinsicht aufs engste miteinander zusammen, nicht nur vor Gericht, sondern auch in den Wissenschaften und im Alltagsleben.

Konflikte in der Praxis

Schon Sprichwörter zeigen den Konflikt zwischen Prinzip und Praxis an (Vgl. Fritz Pasierbsky, Lügensprecher – Ehebrecher – Mordstecher. Warum wir nicht lügen sollen und es doch nicht lassen können. Frankfurt/M. 1996). Bekannt ist die sprichwörtliche Alltagserfahrung: „Wer einmal liegt, dem glaubt man nicht, und wenn er auch die Wahrheit spricht.“ Ein eklatantes biblisches Beispiel: „*Lügen und Stehlen sind verwandt wie Jakob und Esau.*“ Oder denken wir an die Lügen von Abraham und Isaak im Fall der „Rettung der Ahnfrau“ (Gen 12; 20; 26).

Claudia Mayers Buch „Lob der Lüge“ (2007) plädiert nun für den „ehrlichen Umgang mit der Unwahrheit“: „*Manche Psychologen und Kommunikationsforscher behaupten, wir würden um die 200 Mal am Tag lügen, daß wir 12,5 Mal pro Stunde die Wahrheit verdrehen.*“ Frau Mayer fragt: Weshalb geben wir das nicht zu? „Warum behandeln wir die Lüge so schlecht?“ Ihre Antwort: „*Lügen ist ein wichtiges Kommunikationsmittel, eine Fähigkeit, die wir als Kinder schmerhaft lernen müssen, wenn uns zum Beispiel beim Sonntagskuchen im Verwandtenkreis der Satz rausrutscht: „Mama hat gesagt, Tante Leni wird auch immer fetter!“ Die Lüge ist eine Art gesellschaftliches Schmiermittel; ohne gekonntes Schwindeln würde unser gesamtes soziales System zusammenbrechen. An einem lügenlosen Tag würden wir viele Mitmenschen vor den Kopf stoßen oder sehr unglücklich machen.*“ Insgesamt gilt für Claudia Mayer: „Nur die wenigen Lügen sind böse und gemein. Lügenforscher haben

herausgefunden, daß wir in 50 Prozent der Fälle aus sogenannten prosozialen Gründen lügen – also, um das Zusammenleben und -arbeiten zu erleichtern – sowie aus altruistischen Gründen, wie beim Jägerschnitzel und der Perlenkette. Auch die Liebe hat wenig Chancen ohne die Lüge.“ Ihre Konsequenz: „*Wir brauchen die Lüge und sollten endlich einsehen, daß sie viel besser ist als ihr Ruf.*“

Hier wird die Einsicht in die Wahrheit als Prinzip pragmatisch abgewertet und der Beliebigkeit überantwortet. Entscheidend wird dann der Zweck. Und da herrscht „Pluralismus“! Sokrates, Goethe, Walt Disney, Simmel, Marx und Mao, Barth und Drewermann, Feminismus, Vollwertkost, indianische Erdreligion und Okkultismus sind zwar andersartig, aber offenbar gleichwertig! Und wer es etwas „religiöser“ haben will: „*Ich bin ein jüdisch - christlicher - islamischer - buddhistischer Taoist mit hinduistischen Neigungen*“ – so lautet das „Religionsbekenntnis“ nicht nur eines Fritz Hungerleider (1988).

Nun der Blick in eine andere Welt! In seinem im total abgeriegelten Judengetto Warschaus spielenden Roman „Jakob der Lügner“ (1982) läßt Jurek Becker seinen gleichnamigen Helden eine beiläufige Information zu einem privilegierten Wissen aufbauschen und den Besitz eines Radios vortäuschen. Damit formiert er eine gegen alle Not und Katastrophe zukunftsstarke Hoffnung: die Befreiung rückt näher, das Leben hat wieder Sinn! Mit dem fingierten Näherrücken der als Befreier erwarteten russischen Truppen wird der Lebenshorizont der Gettobewohner wieder weit und verheißungsvoll. Es geht um eine Geschichte, „*wie jemand belogen werden muß, damit er ein bißchen glücklich sein kann*“ (S. 60). Dieses Glück wider alle Wirklichkeit des Gettos ist real, weil der aufkeimende, erinnerte und hoffnungsstiftende Mut die eigene wie die soziale Lebenswelt praktisch bestimmt – trotz weiter bestehender prekärer Lage, die auch eine Enttarnung der Lüge nicht ändert. Jakobs Appell lautet: „*Hört auf, euch das Leben zu nehmen, bald werdet ihr es wieder brauchen. Hört auf, keine Hoffnung zu haben, die Tage unseres Jammers sind gezählt. Strengt euch an zu überleben, ihr habt doch Übung darin...*“ (S. 34). Das gedachte andere Leben aufgrund von Erwartung – das ist das Metier des Romans und seiner fiktiven Welt, die doch stärker ist als die elende Wirklichkeit. Der Lügner als Menschenfreund? Das wirft die Frage auf: Gibt es eine moralische Legitimation zumindest für die „Lüge aus Barmherzigkeit“, für die „Notlüge“ im Rahmen der Nächstenliebe? Jurek Beckers Beispiel läßt sich z.B. durch Erfahrungen aus dem Kliniksbereich vermehren.

Philosophisch-theologische Begründungen für die Wahrhaftigkeit als Prinzip

Mit Aristoteles kann die Wahrhaftigkeit als **Tugend** begründet werden, als die subjektiv geforderte Verhaltensweise, sich nicht zu verstehen.

Mit Augustin und Thomas von Aquin kann das **Prinzip**, die Wahrheit sagen zu müssen, darin begründet werden, daß es sonst im Innern des Menschen zum Konflikt des „doppelten Herzens“ (Augustin), zur Aufspaltung der Person kommt.

Immanuel Kant (Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, 1797) hat die unbedingte **Pflicht** zur Wahrheit betont: Sich das Recht zu lügen herauszunehmen ist nicht verallgemeinerungsfähig und widerspricht folglich dem Menschheitsinteresse insgesamt.

Daß es zwischen der Wahrheitsforderung aus Prinzip und praktischen Situationen zum Konflikt kommen kann, bedarf keiner besonderen Begründung, zumal Fälle denkbar sind, in denen gerade um der Erfüllung des Gebots, um der Nächstenliebe willen der Fall der Unwahrhaftigkeit kalkuliert werden muß. In bestimmten Fällen muß – bei weiter geltender Wahrheitsforderung – zudem zwischen Gut und Böse, hilfreich und nicht hilfreich, öffentlicher und nicht-öffentlicher Aussage unterschieden werden. Weiter ist die Menschlichkeit der Rede und Redesituation ein mitlaufender Maßstab von Wahrhaftigkeit.

Zu Chancen und Risiken einer Wahrhaftigkeit als Prinzip

Jenseits einer Abwertung der Wahrhaftigkeit als abstraktes Prinzip und einem Plädoyer für ein utilitaristisches, d.h. lediglich am Prinzip von Nutzen und Schaden orientiertes Wahrheitsverständnis gilt: Prinzipien müssen sich bewähren, auch dann, wenn im Einzelfall ihre Umsetzung schwierig ist. Daraus kann aber keine Abwertung oder gar Preisgabe des Prinzips hergeleitet werden. „Eine Programmatik der Lüge ist ebenso widersinnig wie die generelle Tötungserlaubnis. Um Mitmenschen vor Tötung, erniedrigender Behandlung und verlogenen Verhältnissen zu schützen, kann es aber erforderlich werden, den prinzipiellen Sinn des Gebots zu übertreten, um ihn in einem tieferen und konkreteren Kontext, den die Lebensumstände verlangen, erfüllen zu können.“ Allerdings gilt: „Auf der Stufe der Verallgemeinerung ist dieser Fall nicht vorweg, vollständig und in seinen jeweiligen Eintrittsbedingungen zu bestimmen. Das heißt umgekehrt nicht, daß solche Kontexte beliebig angeführt und zur pauschalen Entschuldigung dienen

können. Der Maßstab der Ausnahme kann nur sein: die konkrete Hilfe für andere Menschen“ (Deuser, S. 120).

Für mich sind z.B. die kalkulierten Halbwahrheiten bestimmter Massenmedien kein solcher Ausnahmefall, weil deren Absicht nicht aktiver Nächstenliebe entspringt, sondern meistens Profitinteressen, die sich mit Informationspflicht und Aufklärungsrecht verlogen tarnen. Ich meine hier keinesfalls nur die „Privatrechtlichen“! Eberhard Jüngels Diktum: „*Hat es je ein größeres Lügenmaul gegeben als die sogenannte Medienwelt?*“ trifft aber z.B. auch auf Politiker zu, die nur bis zum Tellerrand ihrer Wahlperiode denken, oder auch auf Professoren, die Forschung nach den zu erwarteten Zuschüssen, die oft an „korrektes“ Verhalten und Themen gebunden sind, betreiben.

Die Verantwortung für das Wort sei noch an einem Beispiel erläutert, an der Verwendung des Wortes „Noch“! „**Noch**. Semantische Biwaffe. Das Wörlein ‚Noch‘ gehört zu den wichtigsten Werkzeugen des sozial-ökologisch-feministisch-pazifistisch engagierten Journalisten. Es ist ein kleiner sprachlicher Tausendsassa, mit dem man die tollsten Effekte erzielen kann. Ein Beispielsatz: ‚Vor der Küste Floridas tummeln sich Delfine‘. Das klingt nach Reisekatalog wie alltours und TUI. ‚Vor der Küste Floridas tummeln sich **noch** Delfine. Da weiß der Leser gleich Bescheid, Meeresverschmutzung und Klimaerwärmung. Das Schöne an der Formulierung ist, daß wir die Mahnung nicht mit Fakten untermauern müssen. Aber: **Noch** ist keinesfalls dem Ökojournalismus vorbehalten. Unser kleiner semantischer Helfer läßt sich in allen Ressorts einsetzen“ (Josef Joffe, Dirk Maxeiner et. al., Schöner denken. Wie man politisch unkorrekt ist. München 2007, S. 116).

Wenn die Nächstenliebe das alleinige und letzte Kriterium für das Prinzip der Wahrhaftigkeit ist, ist es wiederum das Erste Gebot, in dessen Rahmen die jeweilige Verantwortung sich halten kann. „Nur so kann auch die Übertretung des Gebots verantwortet werden, wenn anderen Menschen in bestimmter Situation geholfen werden muß und die empirische Wahrheit einmal nicht gesagt werden kann und darf“ (Deuser S. 121). Allerdings gilt nach evangelischem Verständnis auch für eine solche Übertretung des Gebots: Sie bedarf der Rechtfertigung durch Gott um Christi willen! Dies gilt auch im Blick auf die „zivilisierten Menschen“, die täglich 200 Mal lügen und die deshalb für Frau Mayer die Gutmenschen sind.

Gott ohne Geschichte?

In unserer (nicht nur pietistisch geprägten) Subjektivitätskultur mag das historische Urteil zunächst erstaunlich klingen: „*Die Identität des Christentums ergab sich von Anfang an nicht allein aus der persönlichen Bindung der Gläubigen an Jesus von Nazareth, sondern auch aus der Glaubensüberzeugung, daß in ihm Gott in besonderer Weise präsent geworden sei. Heilserwartung und Zukunftshoffnung, Lebensgestaltung und Gemeinschaftsform waren abhängig von der mehr oder weniger starken Konzentration auf Jesus Christus; andernfalls waren sie nicht oder nur eingeschränkt christlich*“ (Wolf-Dieter Haudorf). Dies kommt auch in den beiden Grunddogmen des Christentums, dem Trinitätsdogma (325/381) als dem einzigen von allen Kirchen rezipierten Dogma und dem christologischen Dogma (Zwei-Naturen-Lehre Jesu; 451) zum Ausdruck. In beiden Dogmen geht es um die theologische Bedeutung der Gestalt Jesu, einmal um ihr Verhältnis zu Gott, ihr Gott-Sein, zum anderen um das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in der geschichtlichen Person Jesu. Gott und die Geschichte gehören also für das Christentum grundlegend zusammen; ein Gott ohne Geschichte gibt es für biblisch-christliches Glauben und Denken nicht.

Altes Testament und Geschichte

Die Geschichte, die das Alte Testament erzählt, unterscheidet sich darin von der Geschichte, wie sie die neuere Geschichtswissenschaft versteht, gerade dadurch, daß das hier Geschehende zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung geschieht. „*Im Alten Testamente gehört zu allem Geschehenden das Wirken und Reden Gottes; Wirklichkeit ohne Wirken Gottes gibt es für den Menschen des Alten Testaments noch nicht. Das die Geschichte Bewegende geschieht zwischen Gott und Mensch; Martin Buber spricht von dialogischem Geschehen. Es ist in der Erschaffung des Menschen begründet; Gott hat den Menschen nach seinem Bild zu seiner Entsprechung geschaffen, damit etwas zwischen ihm und diesem Geschöpf geschehe*“ (Claus Westermann).

Damit unterscheidet sich die im Alten Testamente erzählte Geschichte von dem in der historischen Wissenschaft gebrauchten Geschichtsbegriff, der vor allem an der politischen Geschichte oder Volksgeschichte orientiert ist und für den die Dokumentierbarkeit geschichtlichen Geschehens entscheidend ist. Das Alte Testamente kennt diese Grenze nicht; eine strenge Sonderung des Historischen vom Religiösen läßt sich, wie schon die Schöpfungsberichte zeigen, nicht durchführen. Gottes Wirken ist universal. Das „Historische“ läßt sich aus diesem umfassenden Geschehen nicht einfach herauslösen.

Neues Testamente und Geschichte

Die Verfasser der neutestamentlichen Schriften fassen Geschichte als einen Ereigniszusammenhang auf, der in Gottes Schöpferplan und Schöpferwirken gründet, von ihm getragen und auf sein ewiges Ziel hin gelenkt wird: „*Für sie alle ist der Ort und das Ziel des kontinuierlichen Vergehens der gegenwärtigen Geschichtszeit ihr eschatologisches Verwandeltwerden in den kommenden Äon der vollendeten Schöpfung, die ewiges Leben in der vollendeten Gemeinschaft der Geschöpfe mit dem Schöpfer sein wird*“ (Christopher Rowland).

Gleichzeitig ist aber im Neuen Testamente die Erwartung einer diesem Vergehen bzw. Verwandeltwerden der Welt vorausgehenden innergeschichtlichen Zeit der Gerechtigkeit und des Friedens verbreitet. Es geht also um eine Doppelerwartung: einerseits um die (übergeordnete) Erwartung der Aufhebung der Geschichte im „Eschaton“, andererseits um die Erwartung eines innergeschichtlichen Vollkommenheitszustandes, der durch die Erwartung der Aufhebung der Geschichte im Eschaton begründet wird: „*Weil das Ziel der Geschichte ihre Aufhebung in die Vollendung ist, deshalb muß auch ein innergeschichtlicher Zustand erwartet werden, in dem das menschliche Zusammenleben von dieser Gewißheit geprägt ist und der deshalb eine Zeit der Gerechtigkeit und des Friedens ist. Die Erwartung der eschatologischen Verwandlung aller geschöpflichen Wirklichkeit in den Vollendungszustand lenkt [also] den Blick nicht von dem Leben in der Zeit ab, sondern qualifiziert dieses Leben, indem sie ihm die Ausrichtung auf sein wahres Ziel gibt. Indem der Wille des Schöpfers im Himmel geschieht, geschieht er auch auf Erden*“ (ebd.).

Geschichte als Gott

Daß aus dem Glauben an Gott als den Herrn der Geschichte ein Glaube an die Geschichte als Gott werden kann, dafür ist z.B. Karl Marx ein Zeuge! Er besaß unter seinen Vorfahren bedeutende Rabbinen; die messianische Hoffnung seiner Väter war ihm, dem zum Protestantismus Konvertierten, nicht unbekannt. Marx war nicht unvorbereitet, als er in Berlin das Glaubensbekenntnis des Philosophen Hegel zum „werdenden Gott“, der sich in der Geschichte selbst zunehmend und unaufhaltsam

verwirklicht und diese Geschichte einem letzten Sinn und Heil entgegenführt, in sich aufnahm. Hegels Gott in der Geschichte interessierte Karl Marx aber nicht. Für ihn wurde die Geschichte selbst zur allmächtigen Gottheit, die (im Hin und Her der Klassenkämpfe keuschend) einer heilbringenden Endzeit entgegen „atmet“, die mit naturgesetzlicher Zwangsläufigkeit kommen muß. Für ihn ist der Geschichtsablauf ein automatisches, rein aus sich selbst ablaufendes, unabänderliches, schicksalhaftes Zwangsgeschehen, das über die Menschen einfach hinweggeht. Im Hinblick darauf, daß er angesichts dieser unwiderstehlichen Gottheit „Geschichte“ den „Gott Jahwe des Alten Testaments“, wie den „Lieben Gott der Christen“, wie den Vernunft-Geist-Gott Hegels nicht mehr brauchte, nannte Marx seine neue Religion „materialistisch“, und im Hinblick auf die automatischen Atembewegungen seiner Geschichtsgottheit nannte er seine Religion „dialektisch“.

Geschichte als Jesusmystik

Eine anderes Verständnis des Verhältnisses von Gott und Geschichte finden wir z.B. bei Albert Schweitzer, der ja nicht nur „Urwalddoktor“ und Bach-Interpret, sondern auch ein ausgewiesener Theologe war. In seiner 1906 erstmals erschienenen „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ schreibt er: „Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu ging nicht von dem geschichtlichen Interesse aus, sondern sie suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma. So fand jede Epoche der Theologie ihre Gedanken in Jesus, und anders konnte sie ihn nicht beleben. Und nicht nur die Epochen fanden sich in ihm wieder; jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit. Es gibt kein persönlicheres historisches Unternehmen, als ein Leben-Jesu zu schreiben. Kein Leben kommt in die Gestalt, es sei denn, daß man ihr den ganzen Haß oder die ganze Liebe, deren man fähig ist, einhaucht. Je stärker die Liebe, je stärker der Haß, desto lebendiger die Gestalt, die ersteht.“

An Schweitzers Erkenntnis ist etwas Bleibendes dran: „Keine Persönlichkeit der Vergangenheit kann durch geschichtliche Betrachtung oder durch Erwägungen über ihre autoritative Bedeutung lebendig in die Gegenwart hineingestellt werden. Eine Beziehung zu ihr gewinnen wir erst, wenn wir in der Erkenntnis eines gemeinsamen Wollens mit ihr zusammengeführt werden, eine Klärung, Bereicherung und Belebung unseres Willens in dem iibrigen erfahren und uns selbst in ihr wiederfinden. In diesem Sinne ist überhaupt jedes tiefere Verhältnis zwischen Menschen mystischer Art. Unsere Religion, insoweit sie sich als spezifisch christlich erweist, ist also nicht so sehr Jesuskult als Jesusmystik.“

Allerdings ist der Begriff „Mystik“ vielerlei Deutungen offen. Neuere Theologie und Philosophie sprechen in diesem Zusammenhang eher von „Geschichtlichkeit“ im Sinne einer existentialen Betroffenheit, um das von Schweitzer Gemeinte auf den Begriff zu bringen.

Im Blick auf die Bibel und als moderner, von der Geschichtswissenschaft her geprägter Mensch formuliert Schweitzer: „Die Namen, mit denen man Jesus im spätjüdischen Vorstellungsmaterial als Messias, Menschensohn und Gottessohn bezeichnete, sind für uns zu historischen Gleichnissen geworden. Wenn er selbst diese Titel auf sich bezog, so war dies ein zeitlich bedingter Ausdruck dafür, daß er sich als einen Gebieter und Herrscher erfäste. Wir finden keine Bezeichnung, die sein Wesen für uns ausdrückte.“

Und Schweitzers Lösung dieses Zwiespalts verdient bis heute Respekt: „Als ein Unbekannter und Namenloser kommt Jesus zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wußten, wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach! Und stellt uns vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muß. Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist...“

Defizite einer persönlichen Bindung als Identitätssicherung

Bei Schweitzer wird die Identität des Christentums letztlich durch die persönliche Bindung des Gläubigen an Jesus von Nazareth gesichert, die hier eher in mystischer Sprache zum Ausdruck kommt. So imponierend das ist: Es fehlt aber der wichtige Bezug auf die Glaubensüberzeugung, daß in diesem Jesus von Nazareth Gott in besonderer Weise präsent geworden ist. Und dieser Gott ist nach dem Zeugnis des Alten und des Neuen Testaments gerade der Herr der Geschichte. Wird dies nicht beachtet, dann wird Geschichte schnell zu einem Steinbruch, aus dem jeder/jede gerade das herausbricht, was ihm/ihr gerade paßt. Nicht nur im Blick auf die „Protestgeneration“ von 1968 gilt dann die Frage von Joachim Fest: „Welche Lösungen oder sogar Erlösungen versprach sich diese Generation von der so abgewirtschafteten, grauenhaft diskreditierten Ideologie des Marxismus oder den für einen modernen Industriestaat so absurden Rezepten der Basisdemokratie?“ Es gibt hier genug Ideologien, die nach „historischen“ Beweisen dürsten. „Wie alle Frommen hat auch Karl Marx unermüdlich versucht, Dasein, Wesen und Wirken seiner Gottheit auch dem Wissen und nicht nur dem Glauben darzulegen. Das Credo, daß die Geschichte in Kürze nur noch die beiden Klassen der

Großkapitalisten und der Proletarier zulassen werde, bewies Marx mit der Dampfmaschine“ (Wolfgang Philipp). Apologetik wird hier als „Wissenschaft“ ausgegeben! Und: „Wissenschaft“ wird dann schnell, wie der Glaube an die automatisch ablaufende Geschichte zeigt, zum Religionsersatz.

Zeitenwenden

Drei Zitate

Drei Zitate sollen bei der Beantwortung der Frage helfen, ob es so etwas wie „Zeitenwenden“, wie „Besondere Augenblicke in der Geschichte“ gibt. Wenn Ja: Werden sie durch bestimmte Personen repräsentiert? Die Zitate lauten:

Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus (Johann Wolfgang Goethe).

Die Zeit hat in Wirklichkeit keine Einschnitte (Thomas Mann).

Wo du stehst, dort ist die Zeitenwende (Hugo von Hofmannsthal).

„Zeitenwenden“ sind bekanntlich unterschiedlicher Auslegungen fähig. Es handelt sich hier weniger um einen strengen „Begriff“ als um eine „Metapher“. Auch wenn dieser Ausdruck dort nicht expressis verbis vorkommt, so hat Immanuel Kant in § 59 der „Kritik der Urteilskraft“ den Sachverhalt, den eine Metapher charakterisiert, zutreffend beschrieben: Sie ist ein Modell in pragmatischer Funktion, an dem eine „Regel der Reflexion“ gewonnen werden soll, die sich im Gebrauch der Vernunftidee „anwenden“ lässt, also „ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes..., was er an sich [ist], sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll.“ Die „Wahrheit“ von Metaphern ist, so Hans Blumenberg in seinen „Paradigmen zu einer Metaphorologie“ (1960), „in einem weiten Verstande pragmatisch. Ihr Gehalt bestimmt als Anhalt von Orientierungen ein Verhalten, sie geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität. Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie also die fundamentalen, tragenden Gewissheiten, Vermutungen, Wertungen, aus denen sich die Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten einer Epoche regulierten. What genuine guidance does it give? Diese Form der ‚Wahrheitsfrage‘, wie sie der Pragmatismus entworfen hat, ist hier in Geltung... Die Wahrheit der Metapher ist eine vérité à faire.“

In diesem Rahmen kann Geschichte zum Beispiel „predigtbar“, aber auch agitatorisch verwertbar werden!

Freilich wird dabei einem historisch-kritischen Verstehen auch die Distanz bewußt, die zwischen uns und dem jeweiligen „Damals“ liegt. Wir sind Menschen einer anderen Zeit und leben unter anderen Verhältnissen. „Aber ändert sich das Wesen des Menschen wirklich, wenn sich das Kostüm einer geschichtlichen Epoche ändert? Ändern sich unsere menschlichen Probleme im Fundament oder nur in den Fragestellungen? Ihren Druck zu spüren und ihre Last zu tragen, ist allen Epochen auferlegt. Zu sehen, wie große Denker der Vergangenheit das getan haben, ist nicht nur eine Bereicherung des Wissens, sondern Mahnung und Trost in dem, was verantwortliches Denken in der Gegenwart auch tun muß.“ So hat der Mainzer evangelische Theologieprofessor Friedrich Delekat sein bekanntes Kant-Buch (1963) abgeschlossen. Seine an Kant erläuterten Feststellungen halte ich für verallgemeinerungsfähig.

Zeitenwenden alltagsweltlich - literarisch

Im Folgenden will ich mich dem Thema „Zeitenwenden“ zunächst aus einer eher alltagsweltlichen und literaturgeschichtlichen Perspektive nähern. Die amerikanische Ein-Dollar-Note, Johann Wolfgang Goethe und Thomas Mann sind hier wichtige Zeugen.

Zunächst ein Geldschein als Prediger einer Zeitenwende! Da verkündet zum Beispiel jede Ein-Dollar-Note der USA in dem auf ihr abgebildeten „Großen Siegel“ eine Zeitenwende, die sich als Heilsgeschichte in der Neuen Welt enthüllt. Dieses „Große Siegel“ zeigt nämlich eine gemauerte Pyramide, deren Spitze ein strahlendes Dreieck krönt, das ein geöffnetes Auge füllt – ein Bild der allsehenden, allwissenden, alldenkenden Dreifaltigkeit. Die in die Basis der Pyramide eingemeißelte Jahreszahl 1776 bedeutet mehr als das Jahr der Unabhängigkeitserklärung der USA! Gemeint ist damit eine „neue Ordnung der Zeiten“, eine Zeitenwende, welche die Trennung vom Mutterland schuf und die die Banknote jetzt als göttliche Botschaft in die Welt trägt. Mancherlei fließt hier in eins: freimaurerische Emblematik, rosenkreuzerische Sinnbildlichkeit und reformatorisch-kalvinistischer Eifer, und verkündet den neuen Glauben: Die „Neue Welt“ scheint zum „Neuen Jerusalem“ bestimmt zu sein, zum Gottesstaat, das Christenvolk dort zum „Neuen Israel“, zum endzeitlich erwählten Gottesvolk (Vgl. Johannes Fried, Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter, 2001).

Sodann Johann Wolfgang Goethe! Der folgende Text entstammt seiner „Kampagne in Frankreich 1792“. Am 19.9.1792 nachts schreibt er als Kriegsberichterstatter unter dem Eindruck der „Kanonade

von Valmy“: „*So war der Tag hingegangen; unbeweglich standen die Franzosen. Kellermann hatte auch einen bequemern Platz genommen; unsere Leute zog man aus dem Feuer zurück... Die größte Bestürzung verbreitete sich über die Armee. Noch am Morgen hatte man nicht anders gedacht als die sämtlichen Franzosen aufzuspießen und aufzuspeisen, ja mich selbst hatte das unbedingte Vertrauen auf ein solches Heer, auf den Herzog von Braunschweig, zur Teilnahme an dieser gefährlichen Expedition gelockt; nun aber ging jeder vor sich hin, man sah sich nicht an, oder wenn es geschah, so war es, um zu fluchen oder zu verwünschen. Wir hatten, als es Nacht werden wollte, zufällig einen Kreis geschlossen, in dessen Mitte nicht einmal wie gewöhnlich ein Feuer konnte angezündet werden, die meisten schwiegen, einige sprachen, und es fehlte doch eigentlich einem jeden Besinnung und Urteil. Endlich rief man mich auf, was ich dazu denke, denn ich hatte die Schar gewöhnlich mit kurzen Sprüchen erheitert und erquickt; diesmal sagte ich: „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen!“*

Die „Kanonade von Valmy“: Für Goethe war sie ein „besonderer Tag“ in der Geschichte! Eine „Zeitenwende“: „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus“!

Fast kontrapunktisch dazu schreibt Thomas Mann in seinem „Zauberberg“ (1924): „*Die Zeit hat in Wirklichkeit keine Einschnitte, es gibt kein Gewitter oder Dromedengötön beim Beginn eines neuen Monats oder Jahres, und selbst bei dem eines neuen Säkulum sind es nur wir Menschen, die schießen oder läutnen.“*

Eine „Zeitenwende“ ist hier im Grunde eher eine Illusion!

Eher mystisch-unbestimmt klingt es dann bei Hugo von Hofmannsthal: „*All-Eines ist der Anfang und das Ende. Und wo du stehst, dort ist die Zeitenwende!*“

Eine „Zeitenwende“ ist hier also ein eher subjektives, psychisches Ereignis, etwas, das man durch eigene Entscheidung dafür hält.

Trivial kann der Kommentar aber auch so lauten: An der Jahrtausendwende (2000/2001) beantwortete ein Lehrjunge die Frage, wie lange er bei der Firma sei, mit den Worten: „Im zweiten Jahrtausend“. „Zeitenwende“ wird hier eher alltagspraktisch-spielerisch buchstabiert. Soweit eine eher literaturgeschichtliche alltagsweltliche Perspektive.

Zwischen „religiös“ und „säkular“

Das Thema „Zeitenwende“ hat aber auch eine lange theologisch qualifizierte Geschichte hinter sich, und selbst in sich „weltlich“ gebenden Zusammenhängen begegnen zumindest religiöse Ränder. Mit Hermann Deusers „Kleiner Einführung in die Systematische Theologie“ (1999) sei hier betont: „*Die Präsenz des Göttlichen geschieht vermittelt, und diese Vermittlung gehört wesentlich zum Begriff der göttlichen Dinge'. In dieser Perspektive kann die Theologie den christlichen Glauben betont und treffend als ‚denkenden Glauben‘ charakterisieren. Das heißt, der Glaube ist nicht versetzt in ein ansonsten unzugängliches Jenseits, sondern der Glaube vermittelt, bezugt und denkt die vorausliegende Wirklichkeit der ‚divine matters‘ unter und in den vollständigen Bedingungen dieses Lebens. ‚Denkender Glaube‘ ist demnach eine begründete Bestimmung für die menschliche Reaktionsform auf die göttliche Wirklichkeit und Wahrheit – und bezeichnet damit zugleich den Ursprungskakt von Theologie. Denn jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der divina veritas, den ‚göttlichen Dingen‘, zieht die betroffenen Menschen als glaubende und denkende in diesen Wirkungsbereich hinein. Deshalb wird jeder Glaube wie von selbst theologisch...“ Wer heute über „Zeitenwende(n)“ nachdenkt, muß also auch die sich „säkular“ gebenden quasi-religiösen Dimensionen im Blick haben!*

Zur theologischen Bewältigung dieser Thematik bieten sich, je nach den grundlegenden Überzeugungen des Theologen, exemplarisch folgende Theoriemodelle an:

Zunächst „Politische Theologien“ meist kultur-, öko- und politikkritischer Natur. Ihr Movens ist oft die Angst vor einer „Privatisierung“ des christlichen Glaubens. Im Unterschied zu links-rechts gestrickten Dichotomie-Modellen des alten Klassenkampfes erkennt man Freund und Feind jetzt eher an den „zarten“ Frontverläufen.

Sodann eine existentialtheologische Übersetzung der „Zeitenwende(n)“: Christlicher Glaube wird hier eher zu einer intellektuellen Vergewisserung, zu einer anderen Möglichkeit des Selbstverständnisses und der Lebensdeutung, zur „gottgeschenkten Gelassenheit“, die allerdings vom „Stoizismus“ („ataraxia“) als einer sich selbst zu verdankenden Distanz zur Welt abzugrenzen ist: „*Es geht um die Kunst einer lebensdienlichen Lebensgestaltung. Sie geht aus gesteigerter Selbstreflexion im Lichte des Christusgeschehens hervor*“ (Wilhelm Gräß).

Endlich eine sich auch auf Bonhoeffers Unterscheidung von „Vorletztem“ und „Letztem“ stützende, allerdings leicht abstrakt bleibende dialektische Verschränkung des „Schon“ und „Noch nicht“. Im Blick zum Beispiel auf 1. Korinther 7, 29-31 formuliert: „*Da das eschatologische Weltverständnis des Paulus am Christusgeschehen orientiert ist, wird von der Sendung Christi her nicht nur die Abkehr von der Welt, sondern auch eine positive Zuwendung zur Welt in der Liebe zum Nächsten begründet. Diese positive Seite in der paulinischen Weltsicht vermögen die Begriffe ‚Weltentfremdung‘, ‚Indifferenz gegenüber der Welt‘ oder ‚innere Distanz zur Welt‘ nicht voll zu*

erfassen. Das Verhältnis des Christen zur Welt ist nach der Lehre des Apostels weder Weltförmigkeit noch Weltflucht, sondern ein von Tod und Auferweckung Jesu Christi aus begründeter differenzierter Umgang mit den Gütern und Vorgängen der vergehenden Welt“ (Friedrich Lang, Neues Testament Deutsch, Tbd. 7, 1986).

Ich will das Ganze in zwei Bibelworte einbinden, die die eingangs zitierten Leitmotive aufnehmen und biblisch vertiefen: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn“ (Galaterbrief 4,4a) – „Ich aber, Herr, hoffe auf dich und spreche: Du bist mein Gott! Meine Zeit steht in deinen Händen“ (Psalm 31,15.16a).

Nachdenken über Weihnachten. Oder: Die Religion der Eisenbahn

Weihnachten als Krippengeschichte

Zu Weihnachten gehört die Krippe „Als die Engel von ihnen wieder gen Himmel fuhren, sprachen die Hirten untereinander: Laßt uns nun geben nach Bethlehem und die Geschichte sehen, die da geschehen ist, die uns der Herr kundgetan hat. Und sie kamen eilend und fanden beide, Maria und Josef, dazu das Kind in der Krippe liegen.“ So steht es in der vertrauten Weihnachtsgeschichte nach Lukas 2,15-16. Der Brauch der Weihnachtskrippen reicht zwar bis in die alte Kirche zurück. Die eigentlichen Krippendarstellungen kamen aber erst im 13. Jahrhundert auf. 1223 hielt Franz von Assisi in Greccio eine Krippenfeier, die zum Vorbild für ähnliche Gestaltungen und Feiern auch an anderen Orten wurde. Im 16. Jahrhundert breiteten sich dann die Krippendarstellungen rasch aus. Krippen wurden zunächst in den Kirchen aufgestellt. Vom 18. Jahrhundert an wurden aber auch in das Familienbrauchtum übernommen. Die Weihnachtsgeschichte ist also auch eine Kippengeschichte!

Zur Krippe gehören auch die Hirten von Bethlehem! Diese Hirten sind von der Botschaft der Engel fasziniert! Ohne Wenn und Aber machen sie sich auf den Weg. Sie erzählen weiter, was sie von den Engeln gehört haben. Andere werden dadurch angesteckt: Sie machen es Maria nach, die alle diese Worte in ihrem Herzen bewegt.

Weihnachten als Eisenbahngeschichte

Diese Kippengeschichte weckt auch persönliche Erinnerungen! Ich denke an zu Hause zurück: Wir waren eine Volksschullehrerfamilie in einem Dorf im Taunus. Bei der Bescherung spielte mein Vater Geige. Mein Bruder und ich mußten Gedichte, später auch die Weihnachtsgeschichte aufsagen.

Als ich 7 Jahre alt war, geschah es: Mein Blick fiel auf den Gabentisch. Da stand doch – die Abdeckung war ein wenig weggerutscht – eine Eisenbahn! Sie war längst nicht so modellgetreu wie heute etwa die Märklin-Modelle. Die Lokomotive mußte noch mit der Hand aufgezogen werden. Die Schienen aus dünnem Blech verbogen sich leicht und brachten das Gefährt häufig zum Entgleisen. Sei's drum! Es war eine Eisenbahn! Und die faszinierte mich.

Hat es Weihnachten nur äußerlich mit der Eisenbahn zu tun? Christi Geburt ist für uns – bis in unsere Alltagssprache und Zeitrechnung hinein – das Symbol der Zeitenwende, das Signal des Anbruchs einer neuen Zeit. Wir reden von der Zeit „vor“ und „nach“ Christi Geburt. „Als das Maß der Zeit voll war, sandte Gott seinen Sohn“: So sagt es der Apostel Paulus im Brief an die Galater Kap. 4,4. Das heißt doch: Mit Jesu Kommen bricht die neue, die endgültige Zeit an.

So lange ist es aber noch nicht her, da las man die Weihnachtsgeschichte offenbar auch anders! Da war gerade die Eisenbahn das Symbol für den Anbruch der neuen Zeit! Die Dampflokomotive zog fast religiöse Gefühle auf sich. 1843 schrieb Heinrich Heine: „Mit der Eisenbahn beginnt ein neuer Abschnitt in der Weltgeschichte, und unsere Generation darf sich rühmen, daß sie dabei gewesen.“ Friedrich List legte 1878 noch einen Zahn zu: „Durch die neuen Transportmittel wird der Mensch ein unendlich glücklicheres, vermögenderes, vollkommeneres Wesen.“ Es entsteht ein neuer Kult mit neuen Kultbauten: Der Bahnhof wird zum Tempel! Ein Zitat: „Bahnhöfe sind die schönsten Kirchen der Welt, in denen sich die Religion des Jahrhunderts entfaltet: die Religion der Eisenbahn.“ Wenn ich mir da die neu renovierten Hauptbahnhöfe in Darmstadt und Frankfurt am Main unter diesem Gesichtspunkt anschau: In der Tat wurden damals Kirchen- und Bahnhofskuppeln einander angeglichen. Und solche Kuppeln sind so etwas wie ein Ersatzhimmel! Man denke nur an die Barockkuppeln.

Noch einen Schritt weiter! Das Reich Gottes hat es auch mit der Gleichheit der Menschen zu tun. Mit der Eisenbahn wurde damals auch ein gleichmacherischer Moment verbunden. Ein Schweizer Wochenblatt vermerkte: „Selbst der Kaiser von Russland vermag sich vor den Handwerksgesellen mit spärlichem Wochenlohn durch Schnellreisen nicht mehr auszuzeichnen.“ Schließlich brachte der liberale protestantische Theologe Richard Rothe die „Religion der Eisenbahn“ auf den Punkt: „Ich lebe in der festen Überzeugung, daß die Erfindung der Dampfsägen und der Schienenbahnen dem Reiche Christi eine weit bedeutendere positive Förderung geleistet hat als die Ausklügelung der Dogmen von Nicäa und Chalcedon.“ „Nicäa“ (325): Das meint die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes! Mit „Chalcedon“ (451) ist die Zwei-Naturen-Lehre Jesu, dieses „wahrer Gott und wahrer Mensch“ gemeint. Für die Fortschrittsreligion Richard Rothes war die Erfindung der

Eisenbahn wichtiger als die beiden Grundpfeiler des christlichen Glaubens. Vielleicht hat Richard Rothe die IV. Klasse, die sog. „Holzklasse“ nicht gekannt, die noch in meiner Jugendzeit für „Reisende mit Traglasten“ in die Züge eingestellt wurden. Sei's drum! Die Technik als die erlösende Macht, die Eisenbahn als ihre Krippe: Das ist das „Evangelium“ des „Eisernen Zeitalters“!

Dem wurde freilich auch widersprochen! Zunächst lehramtlich-katholisch: Um 1845 verbot Papst Gregor IX. den Priestern, die Absolution denen zu erteilen, die ihr Leben auf diesen „Teufelsmaschinen“ (gemeint war die Eisenbahn!) riskierten, welche die „Naturgesetze“ über die Geschwindigkeit verletzten. Was hier als „Naturgesetz“ galt, das bestimmte damals die Geschwindigkeit eines Pferdes. Aber selbst der Vatican in Rom hat heute einen Bahnhof!

Auf evangelischer Seite kommentierte im Blick auf die Eisenbahn die dem Pietismus zuzuordnende Stuttgarterin Charlotte Reihlen in dem von ihr in Auftrag gegebenen Bild „Der breite und der schmale Weg“ Jesu Wort aus Matthäus 7,13-14 so: Auf der linken Seite des Bildes, die den breiten, ins Verderben führenden Weg abbildet, findet sich oben glutrot das Jüngste Gericht. Und genau in dieses hinein fährt ein Eisenbahnzug! Etwas plakativ ausgedrückt: Für die einen hat es die Eisenbahn mit der Himmelfahrt, für die anderen mit der Höllenfahrt Jesu zu tun. Die Eisenbahn war das Kultbild eines Glaubens an die segnende Kraft der Wissenschaft, die Verkörperung des Sientismus. Heute überwiegen dagegen in unserer veröffentlichten Meinung – und darin unterscheiden wir uns vom 19. Jahrhundert – eher depressive Gefühle und Stimmungen im Blick auf unsere durch die Technik (z.B. Atomstrom, Klimakatastrophe, CO₂, Umweltverschmutzung) bestimmte Zivilisation. Gleichzeitig verspricht man sich aber das Heil von „Bildung“, womit man meistens „Ausbildung“, näherhin die Kenntnis des „Computers“ meint. Und was man unter „Klimaschutz“ versteht, hat öfters finanzielle Horizonte. Kürzlich sagte mir ein Politiker: Die Deutschen sind doch stinkreich. Man muß ihnen das Geld nur aus der Tasche holen, am besten dadurch, daß man ihnen dadurch ein moralisch gutes Gewissen verschafft. Oder tun es auch die Gelder für „Einspeisungen“?

Weihnachten als biblische Geschichte

Weihnachten, so sagt es Lukas, fasziniert! Davon ließen sich diese Hirten auf dem Feld bei Bethlehem anstecken. Maria bewegte, meditierte diese Worte in ihrem Herzen. Aber nicht nur sie! Die „Wolke der Zeugen“ ist groß. Weihnachten hat viele Gesichter. Trotz mancher Auswüchse: Freuen wir uns über diesen Reichtum!

Schauen wir einmal Martin Luther beim Auslegen der Bibel über die Schulter! „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“: So schreibt der Apostel Paulus im Galaterbrief (Gal. 2,20). Luther legt das so aus: „Der Glaube macht aus Dir und Christus gleichsam eine Person, so daß Du von Christus nicht geschieden werden magst, vielmehr ihm anhangest.“ Das ist ein Spitzensatz („high light“) über das Einssein des Glaubenden mit Christus, mit diesem Kind in der Krippe in Bethlehem. „Der Glaube macht aus Dir und Christus gleichsam eine Person“: Luther bedenkt das auch in seinem Weihnachtslied: „Vom Himmel hoch da komm ich her“ weiter: „Ach mein herzliebes Jesulein, mach dir ein rein sanft Bettelein, zu ruhen in meins Herzens Schrein, daß ich nimmer vergesse dein“ (EG 24,13). Unser Herz als Krippe Jesu!

„Der Glaube macht aus Dir und Christus gleichsam eine Person“: Hier geht es nicht um ein mysteriöses und distanzloses Verschmelzen von Personen, bei dem eine in der anderen aufgeht. Vielmehr ist dies gemeint: Das Kind in der Krippe gestattet uns, den heilosen Menschen, daß wir uns im Glauben mit ihm als dem Menschen des Heils identifizieren. Und umgekehrt identifiziert sich dieses Kind in der Krippe mit uns Sündern und nimmt am Kreuz den Tod der Heilosen auf sich.

Schlagen wir noch in dem wohl bekanntesten evangelischen Erbauungsbuch um 1600 nach! Der Verfasser der „Vier Bücher vom wahren Christentum“, der Lüneburger Generalsuperintendent (= Bischof) Johann Arndt, hat um 1610 Weihnachten so in seinem Herzen bewegt: „Gleichwie der Mensch durch den Abfall von Gott seine angeschaffene Vollkommenheit verloren hat: Also muß er durch die Vereinigung mit Gott wieder zu seiner vollkommenen Ruhe und Seligkeit kommen. Darum mußte Gottes Sohn Mensch werden, auf daß die menschliche Natur wieder mit Gott vereinigt würde und also wieder zu ihrer Vollkommenheit gebracht würde.“ Soweit Johann Arndt.

Hier kommt die Mystik zu Wort. Für uns ist ihre Sprache eher der Poesie, der Dichtung benachbart und weniger der (empirisch faßbaren) Wirklichkeit. Uns ist die Sprache der Mystik weithin fremd geworden. Wir verstehen uns eher auf die Sprache der Technik.

Wer sagt uns aber, daß die Sprache der Technik „wahrer“ ist als die Sprache der Poesie? Läßt sich das für uns Entscheidende wie z.B. Liebe, Nähe und Geborgenheit wirklich in der Sprache der Technik adäquat ausdrücken?

Bibel und Eisenbahn

Noch einmal zurück zur Eisenbahn! Da stellt sich ein Negersklave seine Reise in den Himmel wie die Fahrt in einem Pullmann-Wagen vor. Das technische Bild eines schönen Eisenbahnwagens wird für ihn durchsichtig auf die Welt Gottes hin. Diese Reise ist für ihn mit einem unbeschreiblichen Gefühl der Freude verbunden, wie sie auch in dem Spiritual „*Swing low, sweet chariot, Coming for to carry me home*“ zum Ausdruck kommt: „*Schwing sanft, geliebter Wagen, Komm, mich heimzutragen.*“

Und in dem Spiritual „*The Gospel Train*“ (Der Evangeliums-Zug) heißt es:

„Bald werden wir die Station erreichen.
O, wie werden wir dann singen
Mit dem ganzen Himmelsheer,
Wir werden den Himmel zum Klingen bringen.
Wir werden jubeln nach all unserem Kummer
Und singen in alle Ewigkeit,
Mit Christus und seinem ganzen Heer
An jenem himmlischen Ufer.
Einstiegen, Kinder!
Hier ist noch Platz für viele!“

Ich meine: Auch das ist eine schöne Übersetzung der Weihnachtsbotschaft!

Ein Blick ins Jenseits. Oder: Arm und Reich

Ein religionskultureller Klassiker

Neben dem „Barmherzigen Samariter“ (Lukas 10,30-37) ist Jesu Gleichnis vom „Reichen Mann und dem armen Lazarus“ (Lukas 16,19-31) zu einem religionskulturellen Renner und damit auch zu einem religionspädagogischen Märtyrer geworden. Heute dürfte das Gleichnis – auch im Gefolge früherer „sozialer“ bzw. „diakonischer“ Akzentuierungen, Armutstraditionen, Kirchenkritik und Sozialutopien –, längst nicht nur „Linken“ und „Evangelikalen“ eher zur Artikulation ihrer Abscheu zum Beispiel vor der „Gier“ der „Banker“ und der Verdammung der „Globalisierung“ dienen, während früher eher volkspädagogische Momente eines „Vergeltungsglaubens“ (Belohnung moralischen Verhaltens im Jenseits; Bestrafung rein „diesseitigen“ Existierens) oder eines Trostes für die Elenden und Leidenden („Im Jenseits werden Glück und Unglück genau umgekehrt“) im Vordergrund standen, von einer (zuweilen sektiererischen) „Topographie“ und „Chronologie“ des Jenseits usw. einmal ganz abgesehen. Die Gefahr des Moralisierens und der Gestus der Anklage (das Klassen- und Rassenschicksal des Lazarus, Lazarus in den Hunger- und Elendsgebieten der Welt, als politisch Verfolgter und Diskriminierter usw.) sind die großen Versuchungen einer Predigt über diesen Text!

Das Verstehensproblem ist allerdings schon bei Lukas selbst angelegt: „*Lukas sieht die Gültigkeit der Tora (Fünf Bücher Mose) nicht angetastet (16,17). Sie bleibt für das Leben der Christen verbindlich, und zwar in ihrem vollen Wortlaut.. Das Problem ist nicht das Gesetz, sondern der Mensch, der es halten soll.. Die Deformation des Menschen geschieht durch die Bindung an das Geld (16,13)... Menschen, die sich auf Gott einlassen, die also glauben, lösen sich vom Geld. Sie binden sich an das Gesetz, weil es von Gott gegeben ist... Da dies aber ein kaum zu tragendes Joch' ist (Apg 15,10), wird die Gerechtigkeit aus Glauben als Ergänzung zur Gerechtigkeit aus dem Gesetz angeboten*“ (Hans Klein, in: KEK Bd. I/3, ¹⁰ 2006, S. 549). Der frühere Mainzer Neutestamentler Ernst Käsemann sprach hier von „frühkatholischen Tendenzen“ bei Lukas.

Das Motiv der Umkehr der irdischen Verhältnisse zugunsten der Armen findet sich allerdings bereits in ägyptischen Märchen sowie in pseudepigraphischen, jüdisch-hellenistischen, griechisch-römischen und christlichen Texten (vgl. Klein, S. 551); das Wissen um die Unmöglichkeit der Rückkehr der Toten ist im Alten Testament und in der griechischen Welt bekannt. „Man kann fragen, ob das Gleichnis auf Jesus zurückgeht. Die Antwort wird eher verneinend sein, weil es den Basileia[Reich-Gottes]-Gedanken überhaupt nicht kennt“ (Klein, S. 552). Dafür gilt: „Mose und die Propheten sagen über die Ewigkeit alles, was gesagt werden muß. Jesu Auferstehung gibt eine zusätzliche Begründung und damit eine Hilfe im Begreifen der kommenden Welt, ein neues Engagement dafür. Die Schrift bleibt jedoch die Basis“ (Klein, S. 556).

Beim Nachdenken über unseren Text ist aber von Martin Luther her gerade darauf zu achten, „*dass Christus weder die Rolle eines Gesetzgebers noch die eines im Jüngsten Gericht mit Lohn oder Strafe urteilenden Richters zugeschrieben werden darf, vielmehr bleibt er für den Glauben wie gegenwärtig so am jüngsten Tage der Erlöser, der vom Unheil der Gottesentfremdung in Sünde und Tod befreit, ebenso von der Macht des Gesetzes, insofern es den Menschen vor Gott anklagt und verurteilt*“ (Reinhard Schwarz, Das Heil der christlichen Religion im Verständnis Martin Luthers, in: Berliner Theologische Zeitschrift 25, Heft 2 [2008], S. 379-407; hier S. 407). Mit dieser präzisen, sich eher an die johanneische als an die lukanische Christologie anlehnden Unterscheidung des Evangeliums vom Gesetz wird die Verantwortung des Menschen vor Gott nicht verharmlost; wohl aber wird verhindert, daß das Heil in Christus durch eine Vergesetzlichung verfälscht wird. Und diese Gefahr lauert in der Auslegung des Gleichnisses, der wir uns nun zuwenden wollen.

Der moderne Sündenfall?

„Beim Geld hört der Spaß auf!“ – Nach Büchmanns „Geflügelten Worten“ stammt dieser bekannte Spruch von einem Landtagsabgeordneten namens David Hansemann. Am 8. Juni 1847 soll er im Parlament im Blick auf den Haushaltspunkt gefallen sein! „Beim Geld hört der Spaß auf!“ Der Steuerzahler merkt, was bei den Beratungen herauskommt. Meistens wird er geschröpf, ja abgezockt, damals wie heute. Verteilen, was andere verdienen, der Griff in die Tasche des Anderen: Das war, vor allem bei Sozialisten, schon immer leichter als zum Beispiel sparen!

„Beim Geld hört der Spaß auf!“: Genau das haben wir doch im Kopf, wenn wir dieses Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus hören! Und wir wissen doch, wer heute der „reiche Mann“ ist! Politiker, Gewerkschafts- und Wohlfahrtsfunktionäre oder Journalisten geben uns da kräftig Nachhilfeunterricht in Sachen Moral. Auch von manchen Kanzeln klingt es ähnlich; offenbar haben viele Pfarrer Volks- und Betriebswirtschaft studiert (Oder irre ich mich?). Der „reiche Mann“: Das sind heute

vor allem die „Banker“ und die „Manager“, die doch nur auf ihre „Boni“ schauen und denen der „kleine Mann auf der Straße“ egal ist. Da ist Empörung angesagt! Die Neid-Religion blüht!

So neu sind solche Sprüche allerdings nicht! Schon im 19. Jahrhundert verkündete zum Beispiel der bekannte Schriftsteller Honoré de Balzac (1799-1850): „Hinter jedem großen Vermögen steht ein Verbrechen“. Karl Marx und seine Anhänger wußten es genau: „Eigentum ist Diebstahl“! Beim Geld hört die Gemütlichkeit auf! Da beginnt der Sündenfall! Damals wie heute!

Die moderne Erlösung?

Was hilft dagegen? Der Führer der Sozialdemokratie August Bebel hat um 1870 den sozialistischen Zukunftsstaat in Form einer Parodie der Zehn Gebote geschildert. Da heißt es: „*Die Diebe sind verschwunden, weil das Privateigentum verschwunden ist und jeder in der neuen Gesellschaft seine Bedürfnisse leicht und bequem befriedigen kann. 'Stromer und Vagabunden' existieren ebenfalls nicht mehr. Mord? Weshalb? Es kann sich keiner bereichern, und Mord aus Haß und Rache hängt immer wieder direkt oder indirekt mit dem heutigen Sozialzustand der Gesellschaft zusammen. Meineid, Urkundenfälschung, Betrug, Erbschleicherei, betrügerischer Bankrott? Das Privateigentum fehlt, an dem und gegen das diese Verbrechen begangen werden könnten. Münzverbrechen? Ach, das Geld ist nur Chimäre, der Liebe Müß wäre umsonst. Religionsschmähung? Unsinn; man überläßt dem 'allmächtigen Gott' zu bestrafen, wer ihn beleidigt, vorausgesetzt, daß man sich um seine Existenz noch streitet. So sind alle Fundamente der heutigen 'Ordnung' zur Mythe geworden. Die Eltern erzählen den Kindern davon nur noch wie aus alten märchenhaften Zeiten, und die Kleinen werden die Köpfe schütteln und das alles nur schwer begreifen können.*“

Sowei August Bebel. Bis heute findet er immer wieder Zuhörer und Gläubige. Er war davon ehrlich überzeugt gewesen, daß der Dämon Geld, der in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung die Welt regiert, in der sozialistischen keine Rolle mehr spielen wird. „Erlösung“ wird hier von dem Anbruch des politisch herstellbaren „Heils“ erwartet. Auf der anderen Seite kann man allerdings mit guter Begründung lesen: „Da, wo es keinen Kapitalismus gab, gibt es die größte Armut“! Auch da ist etwas dran.

Eine Erinnerung an die Bibel!

Arm und reich: Ist das alles so neu? Gibt es da nicht auch eine biblische Geschichte, an die hier zu erinnern wäre: diejenige vom „Reichen Mann und dem armen Lazarus“? Woher dieser namenlose reiche Mann seinen Reichtum hat, interessiert den Erzähler übrigens nicht. Wichtig ist dies: Er hat den Himmel hier auf Erden. Der arme Mann hat einen Namen: „Lazarus“, was wörtlich heißt: „Gott hilft!“ Gemeint ist ein Mensch, dessen sich nur noch Gott erbarmen kann. Der Reiche und der Arme: Trotz räumlicher Nähe sind sie weit voneinander entfernt. Der Reiche sieht den Armen nicht. Lazarus bleibt draußen vor der Tür.

Die Szene wechselt. Mit dem Tod wird alles anders! Die irdischen Verhältnisse werden zugunsten dieses Lazarus, der nun in Abrahams Schoß sitzt, umgekehrt. Der Reiche erleidet Qualen! Er ruft Abraham als Vater an, denn er ist Jude. Er bittet ihn um Erbarmen. Lazarus soll ihm beistehen. Was er an Lazarus nicht tat, das soll jetzt Lazarus ihm tun: Seine Qualen lindern.

Abrahams Antwort ist nicht unfreundlich. Er ist ja der Vater aller Israeliten, auch der Verlorenen. Aber auch er kann nicht helfen. Auch eine Veränderung der Lage durch gegenseitige Hilfe ist nicht möglich. Eine solche Hilfe wäre auf Erden möglich gewesen. Jetzt ist das aber vorbei. Zwischen dem Ort des Reichen und dem Ort des Lazarus besteht ein Abgrund, über den es keine Brücke gibt. Auch wenn Lazarus oder einer von den Toten wieder zurück auf die Erde käme und die Brüder des Reichen warnte, daß es gefährlich ist, so zu leben, wie es ihr Bruder tat: dies alles hilft nicht. Entscheidend ist dies: „*Wenn sie Mose und die Propheten nicht hören, werden sie auch kein Vertrauen haben, wenn jemand von den Toten aufersteht*“ und ihnen die Leviten liest!

Mose und die Propheten!

Mose und die Propheten: Wir beziehen das zunächst auf das Alte Testament. Aber: „Das Gesetz“ ist nach dem Lukasevangelium auch für das Leben der Christen verbindlich. Das Problem ist für Lukas nicht das Gesetz, sondern der Mensch, der es halten und danach leben soll. Und für Lukas geht es hier vor allem um ein Leben, das sich vom Geld befreit und Armen dient. Aber: Wer bleibt dann außer dem Heiligen Franz von Assisi noch übrig? Beim Geld hört der Spaß auf! Da kann man kräftig auf die Moralpauke hauen! Aber: Wer ist da der Ankläger? Wer ist der Angeklagte? Die Angeklagten: Das sind meistens die Anderen! Wir kennen doch dieses Spielchen, das das Zusammenleben vergiftet! Man schlüpft schnell von dem „Gewissen haben“ in das „Gewissen sein“! Die Geschichte vom reichen Mann und dem armen

Lazarus wird schnell zur Keule, die man selbstgerecht gegen Andere schwingt! Und daß Christen hier gerade von Atheisten die meisten Hiebe abbekommen, ist eine Erfahrungstatsache. Das Merkmal der Welt ohne Jesus ist, daß sie gerne christliche Maßstäbe anwendet, aber selbst von ihnen nichts hält. Sie gelten für andere! Es ist doch ein Kalauer, daß das Moralische sich von selbst verstehe, daß „*man nicht in die Kirche zu geben braucht, um ein guter Mensch zu sein!*“ Das führt schnell zur Selbstgerechtigkeit und Lieblosigkeit. „Gutmenschen“ gibt es unter uns genug!

Wie steht es damit bei den Christen? Manche „Bibeltreue“ halten die „Gerichtspredigt“ für besonders wichtig, weil es sonst zu einer „billigen Gnade“ komme. Wem sollen aber „die Leviten gelesen“ werden? Der Appell an die eigene Bußfertigkeit klingt oft schmallippig!

Unser Gleichnis spielt auch eine Rolle bei so manchem Ausmalen des „Jüngsten Gerichts“ zum Beispiel in der bekannten „Sequenz“ (Lied) „Dies irae, dies illa“, die früher in der katholischen Totenmesse gesungen, dort aber inzwischen durch Auferstehungslieder ersetzt wurde. Da heißt es:

„*Tagt der Rache Tag den Sünden,
wird das Weltall sich entzünden,
wie Sibyll und David kündnen.
Welch ein Graus wird sein und Zagen,
wenn der Richter kommt, mit Fragen
streng zu prüfen alle Klagen!...
Weh! Was wird' ich Armer sagen?
Welchen Anwalt mir erfragen.
Wenn Gerechte selbst verzagen...“*

Der „Jüngste Tag“ als „Dies irae“, als Tag der Abrechnung, des Gerichts: Solche Vorstellungen machen auch bei nicht wenigen „Bibeltreuern“, „Evangelikalen“ die Runde!

Ist damit aber das Zeugnis der Bibel voll ausgeschöpft? Martin Luther sollte uns hier hellhörig machen! Er spricht ausdrücklich vom „lieben Jüngsten Tag“! Für ihn bleibt Christus auch am Jüngsten Tag der Erlöser. Der Gedanke an den Jüngsten Tag erfährt durch ihn eine Umwertung. Luther denkt hier eher vom Johannesevangelium als vom Lukasevangelium her. Hat er damit aber nicht Recht? Nehmen wir diese Spur auf!

Die Botschaft Jesu?

Die Rede vom „Jüngsten Gericht“ wird in unserem Gleichnis wesentlich vom Motiv der Umkehr der Verhältnisse bestimmt. Nun läßt sich leicht nachweisen, daß dies gar nichts Originelles bei Jesus ist, wenn er das Gleichnis so erzählt hat. Das Motiv der Umkehr der irdischen Verhältnisse zugunsten der Armen findet sich bereits in ägyptischen Märchen sowie in jüdisch-hellenistischen und griechisch-römischen Texten. Das Wissen um die Unmöglichkeit der Rückkehr von den Toten ist ebenfalls im Alten Testamente und in der griechischen Welt bekannt. Das sollte uns einmal nachdenklich machen.

Gott als der vergeltende Richter! Ist das wirklich das Entscheidende am Gottesbild Jesu? Ich habe hier einige Zweifel und berufe mich da auf Jesus selbst! Zum Beispiel auf sein Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg nach Matthäus 20,1-16. Unser alltägliches Bild von „Gerechtigkeit“ ist am Bild der Waage orientiert. Hier kommt es auf die „Ausgewogenheit“ an. „Gerechtigkeit“: Hier wird gewogen, hier wird in Äquivalenten gedacht. Die Waage ist das Gerät des Marktes. Und vom Markt überträgt sich die Waage in unseren Kopf. Die Waage muß auspendeln: Wie du mir – so ich dir. Ist aber, so frage ich mit dem Neuen Testamente vielleicht gegen das Neue Testament, Jesu Religion eine solche Religion der Ausgewogenheit? Ist für ihn die Gerechtigkeit des Äquivalententausches wirklich die Gerechtigkeit Gottes? Oder geht es ihm hier nicht zuerst um das Befreiende und nicht um das Angstmachende? Die Gerechtigkeit des Äquivalents ist nicht die Gerechtigkeit Gottes! Das ist für mich die zentrale Botschaft vor allem des Neuen Testaments. Sie ist aber auch Mose und den Propheten nicht unbekannt. Schon Hiob wurde ungerecht behandelt. Sein Schicksal mußte die Strafe sein für seine geheimen Verbrechen – so jedenfalls argumentierten seine Freunde. Was als grausamer Ratschluß einer Wette Gottes mit dem Satan da erzählt wird, führt in das Geheimnis Gottes. Es führt zu Fragen wie „Wieso hat der angeblich Allmächtige den Menschen so geschaffen wie er ist? Wieso hat der Allmächtige zum Beispiel Auschwitz nicht verhindert?“ Ein „Glutkerl“ in Jesu Predigt ist sein Plädoyer für die andere Gerechtigkeit, die diesen Äquivalententausch, dieses „Wie du mir – so ich dir“ glorios verabschiedet. Kaufen ohne Geld: Diese Vision des Alten Bundes wird in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Programm: Ein Denar für eine Stunde Arbeit, während die anderen dafür acht Stunden die Last und Hitze des Tages ertragen

haben. Eine nicht nur für Gewerkschaftsohren seltsame Mindestlohn-debatte. Das theologische Wort für die Verabschiedung der Waage bei der Gerechtigkeit heißt „Gnade“!

Ich berufe mich hier auch auf Martin Luther. In seiner Sicht ist Christus das Heil in Person. Der Glaube darf eine ganz enge Verbundenheit mit Christus und dessen Heilsgütern für sich in Anspruch nehmen. Luther greift da zum Beispiel auf das Bild von Bräutigam und Braut zurück. Christus darf nicht die Rolle eines Gesetzgebers noch die eines im Jüngsten Gericht mit Lohn oder Strafe urteilenden Richters zugeschrieben werden. Er bleibt für den Glaubenden der Erlöser, der vom Unheil der Gottesentfremdung in Sünde und Tod befreit, ebenso von der Macht des Gesetzes, insofern es den Menschen vor Gott anklagt und verurteilt! Dadurch wird unsere Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen nicht verharmlost. Hier hat das Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus seinen wichtigen Ort. Aber es ist eben nicht das letzte Wort Jesu!

Es ist für uns schwer, mit den Dingen des Endes, mit den „Letzten Dingen“ umzugehen. Ohne Bilder und Gleichnisse kommen wir nicht aus. In der Bibel gibt es verschiedene Bilder! Da spielen traditionell Bilder von Herrschaft, Gewalt, Vergeltung und Verurteilung eine Rolle. Wir haben eine Stimme aus dem Lied „Dies irae“ gehört:

„Weh! Was wird ich Armer sagen?

Welchen Anwalt mir erfragen,
wenn Gerecht selbst verzagen?“

Es gibt aber auch noch andere Bilder! Ein Beispiel dafür ist das Gedicht „Ein Leben nach dem Tode“ von Marie Luise Kaschnitz, das ich oben schon öfters zitiert habe:

„Glauben Sie fragte man mich
An ein Leben nach dem Tode
Und ich antwortete: ja
Aber dann wußte ich
Keine Auskunft zu geben
Wie das aussehen sollte
Wie ich selber
Aussehen sollte
Dort
Ich wußte nur eines
Keine Hierarchie
Von Heiligen auf goldenen Stühlen sitzend
Kein Niedersturz
Verdammter Seelen
Nur
Nur Liebe frei gewordne
Niemals aufgezebrte
Mich überflutend
Mehr also
Fragen die Frager
Erwarten Sie nicht nach dem Tode?
Und ich antworte
Weniger nicht.“

Da werden bekannte Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode in neue Bilder eingefangen, die durch ein in Liebe geheiltes Leben bestimmt sind. Da werden eher Vorgänge als fertige Zustände beschrieben. Da werden auch Defiziterfahrungen des Lebens markiert, aber sie werden gleichzeitig in das Licht ihrer Heilung durch die Liebe Christi gerückt. Der Tod wird nicht verharmlost. Und doch erscheint er im Licht der Liebe Christi, der Neuschöpfung Gottes.

Kann man nicht von hier aus dieses Gleichnis Jesu vom reichen Mann und dem armen Lazarus besser verstehen als von einer Vergeltungstheologie her?

Der Tod in christlicher Sicht

Einige traditionelle Bestimmungsversuche

Ich beginne mit einer etwas vereinfachten Darstellung der sogenannten „*Letzten Dinge*“ (Eschata) in der traditionellen (neu)scholastischen Theologie (Vgl. Siegfried Meier, Sterben, Tod und Auferstehung, in: Schulinformationen, Paderborn, 30. Jg., Nr. 2, 2000, S. 61ff.).

Diese geht davon aus, daß sich im Tod die unsterbliche Seele vom sterblichen Leib trennt. Der Leichnam verfällt, die Seele hingegen kommt ganz allein vor das Gericht Gottes. Daher nennt man dieses Gericht auch das besondere Gericht (*iudicium particulare*). Derjenige, der im Zustand der Heiligkeit verstorben ist und alle zeitlichen Sündenstrafen schon in diesem Leben abgebußt hat, dessen Seele kommt sofort in den Himmel. Stirbt hingegen ein Mensch im Zustand der Todsünde, beginnt durch den Richterspruch Gottes die sofortige Verdammnis in der Hölle. Der mittelmäßige Mensch, der weder als Heiliger noch als Todsünder gestorben ist, muß eine Zeit der Läuterungsqualen im Fegefeuer erleiden. Schwere und Menge der noch nicht abgebußten Sündenstrafen bestimmen die Dauer und Intensität des dortigen Aufenthaltes. Erst danach kann die Seele in den Himmel gelangen. Am letzten Tag der Weltgeschichte, dem sogenannten „Jüngsten Tag“, kommt es zur Auferstehung der Toten. Das bedeutet, daß die Seelen mit dem toten Körper wieder zu lebendigen Menschen vereinigt werden. Dann wird Gericht gehalten über den ganzen Menschen. Dieses Gericht wird daher als das allgemeine Gericht (*iudicium universale*) bezeichnet. Nach diesem Gericht gibt es nur noch Himmel und Hölle.

Was das Fegefeuer und den damit verbundenen Ablaß anbelangt, so haben sich die Reformatoren mit diesem Bild von Tod und Auferstehung kritisch auseinandergesetzt, was aber Gemeinsamkeiten, die auch im Blick auf gemeinsames Erbe antiker Philosophie begründet sind, nicht ausschließt. In seinen berühmten Predigten über 1. Kor 15 aus den Jahren 1532/33 hat Martin Luther (WA 36,595-597) Bilder und Ausmalungen benutzt, um Tod und Auferstehung zu umschreiben. Zwei Stellen seien zitiert, in denen er über das Reich Gottes jenseits der Zeiten und jenseits des Todes spricht: „*Die Personen, als Mann und Weib, sollen bleiben und ganz menschlich Geschlecht, wie es geschaffen ist; aber der Notdurft keine, die zu diesem Leben gehöret, sondern wird ein jeglicher ein vollkommen Mensch sein und alles für sich selbst in Gott haben, daß er keinen Vater, Mutter, Herrn, Knecht, Speise, Kleid, Haus usw. bedürfen wird. Nun denke du selbst in deinem Herzen, was du gerne haben oder wiünschen wolltest! Wolltest du gerne Geld und Gut, Essen und Trinken genug, langes Leben, gesunden Leib, schöne Kleider, schöne Wohnung, ewiglich Freude und Lust, dazu vollkommene Weisheit und Verstand aller Dinge, Herrschaft und Ehre haben; so siehe nur hierher, da sollst du alles genug kriegen... Das ist aber allein den Christen gepredigt, die es glauben sollen und des zukünftigen bessern Lebens warten. Der andere Haufe und tolle Pöbel glaubt doch nichts davon...*“ Im Blick auf die Christen sagt Luther: „*Was du mehr erdenken kannst, was du haben wolltest an Leib und Seele, das sollst du alles reichlich haben, wenn du ihn hast.*“

Das erläutert Luther dann so: „*Siehe, das ist der Trost, so wir auf jenes Leben haben, daß Gott selbst soll unser und alles in uns sein. Denn nimm dir vor alles, was du gerne hättest, so wirst du nichts Besseres noch Liebers finden zu wünschen, denn Gott selbst zu haben, welcher ist das Leben und ein unerschöpflicher Abgrund alles Guten und ewiger Freude.*“

Mitten in allen Ausmalungen und Wunschbildern ist also der Gedanke zentral, „ganz in Gott zu sein“. Von hier aus wird bei Luther die ausgemalte Erfüllung unserer auf Endliches gerichteten Wünsche sogleich wieder zurückgenommen. Denn: Haben wir in Gott selbst unser volles Genüge, so bedürfen wir nach Luther des Endlichen, der Kreaturen nicht mehr. Das eine Begehr, ganz mit Gott vereint, ganz in seiner Liebe zu sein, kennt kein weiteres Begehr mehr. In Luthers Kleinem Katechismus von 1529 heißt es schlicht: „*....und am Jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird und mir samt allen Gläubigen in Christus ein ewiges Leben geben wird. Das ist gewißlich wahr.*“

Im „Katechismus der Genfer Kirche“ von Johannes Calvin von 1542 , herrscht neben dem katechetischen Interesse ein systematisches vor. Da wird die „*Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben*“ so erklärt:

„Warum steht das im Glaubensbekenntnis?

Um uns zu zeigen, daß unser Glück nicht auf dieser Erde zu finden ist. Und das hat einen zweifachen Sinn: Zunächst sollen wir es lernen, durch diese Welt wie durch ein fremdes Land zu wandern, alle irdischen Dinge zu verachten und unser Herz nicht an sie zu hängen. Ferner sollen wir es lernen, wenn wir auch die Frucht der Gnade, die uns der Herr in Jesus Christus erwiesen hat, noch nicht wahrnehmen, doch nicht zu verzagen, sondern auf ihn bis zu der Zeit der Offenbarung in Geduld zu warten.

Wie wird sich diese Auferstehung vollziehen?

Die bereits Verstorbenen werden ihre Leiber, jedoch anders geartet, wieder bekommen; sie werden nämlich dem Tod und der Verwesung nicht mehr unterworfen sein, obwohl sie aus demselben Stoff (substance) bestehen. Und die noch

Überlebenden wird Gott durch jene schon besprochene plötzliche Verwandlung wunderbar auferwecken (1. Kor. 15,32).

Und werden die Bösen wie die Guten auferweckt werden?

Aber sicher. Indessen zu einem völlig verschiedenen Zustand. Denn die einen werden zu Heil und Freude auferstehen, die anderen zu Verdammnis und Tod (Job. 5,29; Matth. 25,46).

Warum denn wird vom ewigen Leben, aber nicht ebenso von dem in der Hölle geredet?

In diesem Abriss der Glaubenslehre ist nur niedergelegt, was wirklich dazu dient, den Gewissen der Gläubigen Trost zu spenden. Er führt also nur die Wohltaten auf, die Gott seinen Dienern erweist. Und darum werden hier die Gottlosen gar nicht erwähnt; sie sind ja von seinem Reich ausgeschlossen.“

Der Heidelberger Katechismus von 1563 äußert sich hier zurückhaltender:

„Frage 57: Welchen Trost gibt dir die Auferstehung des Fleisches?

Meine Seele wird gleich nach diesem Leben zu Christus, ihrem Haupte, kommen. Auch mein Leib wird, durch die Kraft Christi auferweckt, wieder mit meiner Seele vereinigt und dem Leibe Christi in seiner Herrlichkeit gleichgestaltet werden.

Frage 58: Welchen Trost gibt dir die Verheißung des ewigen Lebens?

Schon jetzt empfinde ich den Anfang der ewigen Freude in meinem Herzen.

Nach diesem Leben aber werde ich vollkommene Seligkeit besitzen, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und die in keines Menschen Herz gekommen ist, um ewig Gott zu preisen.“

Was ist von diesen Hoffnungsaussagen übrig geblieben? Eine gewisse Nähe zur erwähnten katholischen Position findet sich – bei aller Kritik zum Beispiel am Fegefeuer, am Ablaß und der Fürbitte der Heiligen – zum Beispiel bei Vertretern der theologischen Orthodoxie des 16.-18. Jahrhunderts, ja selbst bis in die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus. Neben gemeinsamer biblischer Überlieferung spielt vor allem das gemeinsame Erbe antiker Philosophie und Anthropologie (Leib-Seele-Schema) eine wichtige Rolle. Hier herrscht das Modell vom Tod als Trennung von Leib und Seele, die im jüdischen Denken mit seiner „Ganz-Tot-Vorstellung“ keine Rolle spielt (Sterben des ganzen Menschen. Auferstehung als Neuschöpfung). Erinnert sei an den von Martin Schalling („Herzlich lieb hab ich dich, o Herr“, Strophe 3. Evangelisches Gesangbuch Nr. 397) stammenden Schlüßchoral in Bachs Johannes-Passion:

„Ach Herr, laß dein lieb‘ Engelein
An meinem End die Seele mein
In Abrahams Schoß tragen.
Der Leib in sein Schlafkämmerlein
Gar sanft ohn alle Qual und Pein
Ruh bis zum Jüngsten Tage.
Alsdann vom Tod erwecke mich.
Dafß meine Augen sehen dich
In aller Freud, o Gottes Sohn,
mein Heiland und mein Gnadenbron.
Herr Jesu Christ, erhöre mich, erhöre mich.
Ich will dich preisen ewiglich.“

Der Tod ist auch hier als Trennung von Leib und Seele verstanden. Allerdings hat nach evangelischer Überzeugung der Leib nach dem Tod bereits einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit; er ist nicht im Fegefeuer, am Ort der Pein. Entscheidend ist hier die Gewißheit des Glaubens, auch im Tod bei Gott, bei Christus zu sein.

Luther lehrte nachdrücklich, daß jeder Glaubende ‚eins mit Christus‘ stirbt und darum schon mehr als die Hälfte über den Tod hinausgedrungen ist, daß er nur noch dem Leib nach „schläft“ und also auch im Tod und durch den Tod hindurch „selig“, „verbunden mit“, bei Christus und bei Gott ist, „Erbe Gottes und Miterbe Christi“.

Die orthodoxen Theologen stellten allerdings diese Gedanken Luthers in das erwähnte Vorstellungsschema ein, wodurch die eschatologische Vorstellungswelt wieder kompliziert wurde. Es gab zweimal das Endgericht: einmal als iudicium particularare, das Gericht für jede Einzelseele nach dem Tod des Einzelnen, und darüber hinaus das iudicium universale am Ende der Welt. Im Rahmen scholastischer Theologie war wegen des Fegefeuers diese komplizierte Vorstellungswelt notwendig. Ob dies auch im Kontext der eschatologischen Gedanken Luthers unbedingt der Fall sein muß?

In der Zeit der Aufklärung wurde die erwähnte eschatologische Vorstellungswelt dann vor allem ethisiert. Ein Musterbeispiel ist hier der *Pfälzische Unionskatechismus* mit dem Titel: *Katechismus der christlichen Religions-Lehre, zum Gebrauche beym Religions-Unterrichte in den protestantisch-evangelisch-christlichen Kirchen und Schulen [der Pfalz]* (Zweiter Druck. Speyer 1824):

330. Was ist der Tod?

Die letzte und grösste Veränderung in diesem Erdenleben mit uns, da die Seele vom Leibe scheidet, dieser in Staub zerfällt, und sich wieder mit der Erde vermischt, von welcher er stammte.

331. Kann auch unsre Seele wie der Leib zerfallen und sterben?

Nein, die Seele ist als ein einfaches geistiges Wesen unsterbbar, und sie lebt daher ewig fort, mit der Erinnerung an das, was sie auf dieser Welt war, dachte, wollte und wirkte.

332. Worauf gründet sich unsre Hoffnung auf ein ewiges Leben?

Auf unsre Ähnlichkeit mit Gott; auf seine Güte, Weisheit und Gerechtigkeit, und besonders auf die Versicherung unserer Unsterblichkeit, die Jesus Christus uns gegeben, und durch seine Auferstehung und Erhöhung zum Vater bestätigt hat.

333. In welchen Zustand gelangt die Seele nach dem Tod des Leibes?

Die Seele geht durch den Tod in den Zustand über, dessen sie sich hier im Leben durch ihr Verhalten in Gesinnungen und Taten würdig gemacht.

334. Wie geht es aber dem gestorbenen Leibe?

Nach den Verheißungen Christus und seiner Apostel soll auch dieser nach seinen wesentlichen Teilen nicht zu Grunde gehen, sondern bei der Auferstehung der Toten, herrlich hergestellt, und mit der unsterblichen Seele wieder vereinigt werden.

335. Was soll auf die Auferstehung erfolgen?

Die Vergeltung oder das Weltgericht, wobei jedem nach seinen Gesinnungen, Worten und Taten auf Erden, sein ewiges Schicksal mit der strengsten Gerechtigkeit von Gott, durch Jesus Christus, bestimmt werden wird.

336. Wozu sollen die Frommen am Tage der Vergeltung gelangen?

Zum Genusse der Seligkeit, die desto größer und reiner sein wird, je treuer sie auf Erden die Krüfte, Mittel und Gelegenheit zur Vollbringung des Guten, die ihnen Gott gab, gebrauchten.

337. Wie wird es dem Gottlosen am Tage der Vergeltung ergehen?

Sie werden zu Strafen verdammet, die desto schwerer seyn werden, je länger sie die Mittel und Krüfte zur Tugend und Besserung verachteten, und je mehr sie auf dieser Welt Gutes hinderten und Böses stifteten.

338. Wozu soll uns die Lehre der heiligen Schrift, von einer zukünftigen Vergeltung, erwecken und stärken?

Dazu, daß wir alles meiden, was uns vor Gott verwerlich und verdammlich macht; dagegen alles lieben und tun, wodurch wir Gott angenehm und der Seligkeit würdig werden.

339. Können wir die Zeit der Ankunft des Weltgerichts zum voraus wissen und bestimmen?

Nein, wir können dieses nicht, und müssen daher immer so leben, daß wir zu jeder Zeit zur Rechenschaft vor unserm ewigen Richter bereit sind, und eines erfreulichen Urteils von ihm uns getröstet können.

Vielen von uns erscheinen jene Bilder und Ausmalungen wohl als unwiederholbar vergangen. Höchstens ein recht dürres Gerippe von Restvorstellungen ist geblieben, das sich zum Beispiel in der Frage äußert, ob es im Menschen etwas „gibt“, das sich im Tod durchhält und hernach ‚die letzten Dinge‘ erfährt. Bis Immanuel Kant nannte man dieses „etwas“ im Menschen „Seele“; man sprach von der „Unsterblichkeit der Seele“. Noch 1980 hielt zum Beispiel Helmut Thielicke (Leben mit dem Tod, 1980, S. 199) „die Annahme eines wie immer zu definierenden Seelenbegriffs“ für notwendig, um ein „Beim-Herrn-Sein“ und ein „Im-Ewigen-Leben-Sein post mortem“ auszusagen. Darum hielt er auch den oben zitierten Schlussschoral Martin Schallings in Bachs Johannes-Passion für „eine legitime evangelische Aussage“.

Könnten wir aber nicht auf die alten Vorstellungen verzichten? Nach meiner Überzeugung bestimmt nicht auf die sich darin ausdrückende Gewißheit des Glaubens, auch im Tod bei Gott, bei Christus zu sein! Bedarf es aber dazu des gesamten apokalyptischen Vorstellungsapparats, um diese Gewißheit, ohne die christlicher Glaube nicht ist, auszudrücken?

Der Versuch einer modernen Interpretation: Karl Barth

Eine bemerkenswerte „Lösung“ des Problems einer theologischen Bewältigung der Frage von Tod und Auferstehung findet sich bei dem bekannten Schweizer Theologen Karl Barth (1886-1968). Vgl. vor allem: Kirchliche Dogmatik, Band III/2.). Barths Theologie ist prototypisch für eine Theologie, die den Einzelnen, den individuellen Menschen nicht in Gott, nicht erfüllt von Gott und so eins mit Gott zu denken vermag. Allenfalls ein Aufgehen in Gott, ein „Verewigtwerden“ in Gottes Gedächtnis läßt sich nach Barth theologisch aussagen. Daß ein einzelner Mensch, daß alle Einzelnen im Glauben in Gottes ewige Liebe aufgenommen sind, ohne als Subjekte ausgelöscht zu sein, das zu denken unternimmt Barth nicht.

Daß Barth die individuelle Auferstehung der Toten negiert, hat seinen Grund vor allem darin, daß er seine Theologie auf die Christologie (Lehre von Jesus Christus) konzentriert: Was über den Menschen theologisch auszusagen ist, das ist für Barth einzig und allein von Jesus Christus her auszusagen. Folglich kann über den Menschen nur eine doppelte Aussage getroffen werden: Der Mensch ist, was er ist, einzig und allein in der Gnade der Zuwendung Gottes, und er ist das, was er von Gott aus ist, in keinem Sinne von sich selber aus. In diesem Zusammenhang steht Barths Lehre von der „endenden Zeit“ des Menschen. Die Endlichkeit des menschlichen Seins in der Zeit gehört zur Bestimmung des wahren, natürlichen Menschseins, wie es in Jesus Christus zu erkennen ist. „Der Mensch als solcher hat kein Jenseits, und er bedarf auch keines solchen; denn Gott ist sein Jenseits... Er, der Mensch als solcher ist diesseitig und also endend und sterbend und wird also einmal nur noch gewesen sein, wie er einmal noch nicht war.“ Aufgrund des Todes werden wir „nur noch gewesen sein“.

Das alles heißt aber für Barth nicht, daß mit dem Tod alles aus sei! Daß der Mensch sterblich ist, das bedeutet für Barth, daß er immer – und im Tod endgültig – ganz, ausschließlich und allein auf Gott angewiesen ist. Indem Gott dieser Urgrund des Menschen ist, ist und bleibt er des Menschen Hoffnung auch dann, wenn er dem Menschen das Sein nicht mehr gewähren will: „Wir sterben, aber er lebt für uns; so sind wir ihm [!] auch im Sterben nicht verloren und also in Wahrheit gar nicht verloren. Wir werden einmal nicht mehr sein; aber er wird auch dann für uns sein.“

Das bedeutet: Hoffnung angesichts des Todes und im Tode können wir nur in der Existenz Gottes als solcher suchen und finden. Gerade in Christus darf man „natürlich sterben und gestorben sein“, denn in ihm sind wir von der Todesverdammnis befreit (Erlösung vom Sünden-Tod). Der Mensch, der vergeht und gewesen ist, wird von Gott und in Gott verewigt. Der Mensch als solcher, so wie Gott ihn will, vergeht. Gott jedoch gedenkt seiner ewig! Diese „Verewigung“ in Gott kann Barth auch als Teilhabe am ewigen Leben in Gott oder als Gemeinschaft mit ihm aussagen. Für Barth gibt es also kein individuelles Leben im Tod und durch den Tod hindurch. Beides ist für ihn auszusagen: „Gemeinschaft mit Gott und nun doch Ende“! Die Aufdeckung dieses Sachverhalts nennt Barth „die Auferstehung der Toten“. Da nach Barth der Mensch vor Gott nichts Eigenes sein und kennen kann, kann Barth zufolge für den Menschen auch keine individuelle Auferstehung denkbar sein.

Mit Recht betont Barth, daß dem Menschen in der endlichen Zeit eine definitive Frist gesetzt ist. Auch wird es nach Kant schwer sein, Barth darin zu widersprechen, daß nichts Substanzhaftes, objektiv Konstatierbares im Menschen oder am Menschen denkbar ist, das vom Tod nicht betroffen wäre. Wenn aber – so Barths Theologie – der individuelle Mensch in der Zeit seines Lebens und seiner Erfahrungen auch als Glaubender nichts vor Gott gilt, wenn meine Lebensgeschichte für Gott selbst nichts bedeutet: Ist mein Leben dann im Entscheidenden nicht gleichgültig für Gott und letztlich auch für mich selbst? Wie vermag ein Mensch seinen Tod, gerade wenn er ihn nicht vergleichgültigt, zu bestehen? Wie sollte er das können, wenn von seinem Leben nichts bleibt, wenn es für Gottes Ewigkeit nichts bedeutet? Die Gleichgültigkeit dem eigenen Leben gegenüber zu überwinden und den eigenen Tod zu bestehen: Dazu ist doch nur der fähig, der in seinem Leben etwas von Gottes ewiger Liebe, die der Tod nicht zerstört, in sich eingelassen hat und darin er selbst als diese Person ist. „Der Einzelne muß nicht wissen, ob und in welchem Maße er das ist. Aber er kann glauben und erhoffen, daß so seinem Leben und also ihm selbst eine ewige Bedeutung zukommt“ (Traugott Koch, „Auferstehung der Toten“, in: Konrad Stock [Hrsg.], Die Zukunft der Erlösung: zur neueren Diskussion um die Eschatologie [Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; Bd. 7], Gütersloh 1994, S. 88-107).

Einige theologisch-systematische Überlegungen zu unserem Thema

Manche Schwierigkeiten der alten eschatologischen Vorstellungswelt erklären sich daraus, daß sich zwei gänzlich verschiedene Vorstellungen immerzu kreuzen, vermischen und widersprechen: Zum einen die altorientalische Vorstellung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs; zum anderen der Christusglaube, wonach „nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist“ (Röm 8,39). Nach der alten Tun-Ergehen-Vorstellung ist die Gottheit der Garant für das Funktionieren dieses Zusammenhangs, ist sie zuständig für das nach Gut und Böse gerechte Wohlergehen einer Gruppe oder des Einzelnen. Da nun dieser Zusammenhang in unserer Lebenswelt zumindest nicht lückenlos funktioniert, Gerechtigkeit in der Verteilung des Lebensschicksals nicht herrscht, ist Gott zuständig für einen gerechten Ausgleich im Jenseits. Hauptschwerpunkte der oben genannten Eschatologien ergeben sich aus diesem Vorstellungsschema, das bis in Kants Postulate der Praktischen Vernunft hineinreicht. Entspricht aber dieses eschatologische Vorstellungsschema wichtigen Grundeinsichten des christlichen Glaubens? Oder

ist es nicht theologisch an der Zeit, diese Vorstellungen zu überwinden, ohne zum Beispiel in Karl Barths Aporien zu geraten?

Christliche Dogmatik hat das Thema „Tod und Auferstehung“ im Zusammenhang mit dem Thema „Reich Gottes“ behandelt. Jesus Christus zeigt in seiner Person die Nähe des Reiches Gottes. Die Auferstehung der Toten war für ihn wie für seine jüdische Umwelt eine Endzeiterwartung, die seit Ostern von der christlichen Gemeinde als vorwegereignet proklamiert wird: Die personale Repräsentation des Reiches Gottes in Jesus Christus schließt die Überwindung des Todes ein; die Endzeit ist vorweggenommen worden. Entsprechend ist die Logik der Argumentation in 1. Kor 15,12-19;20-28 zu verstehen: Weil es eine allgemeine Auferstehung der Toten gibt, deshalb ist die Auferweckung Jesu als Vorwegereignung ein religiös sinnvoller Ausdruck für Gottes Handeln, für die besondere Beziehung zwischen Gott, Vater und Sohn. Daraus wiederum kann gefolgert werden, daß aufgrund der Auferweckung Christi die Menschen mit ihm in einem neuen Lebenszusammenhang stehen, der auf die Auferstehung am Ende der Zeit zielt: seine Wiederkunft, die Auferstehung der Toten, der Beginn des endzeitlichen Reiches.

Die gesamte Vorstellungswelt vom universalen Ende (*iudicium universale*) lebt in Bildern, Stoffen und Symbolen der Apokalyptik. Dabei geht es nicht nur um Bilder und Vorstellungen aus mythologischer Vorzeit, sondern auch um menschlich wie kosmologisch heute nachzuempfindende Erwartungshorizonte eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ (Apok 21,1). „Die Kraft dieser intensiven ‚Hoffnungsbilder gegen den Tod‘, gegen das Leiden und Elend dieser Welt liegt in ihrem Impuls: Widerstand gegen das Faktum der Negativität zu aktivieren“ (Hermann Deuser, Kleine Einführung in die Systematische Theologie [Reclam 9731], Stuttgart 1999, S. 106ff.).

Die Verkündigung Jesu ebenso wie die Botschaft der Christen nach Ostern hat an die apokalyptischen Vorstellungen anknüpfen können: Passion und Ostern repräsentieren Gott; Kreuz und Auferstehung sind Inbegriff der zugleich welthaften und weltumstürzenden Bilder, Geschichten und Symbole des Reiches Gottes. Sie bedeuten die Teilnahme an der Wende der Welt schon jetzt. Dadurch wird das zyklische wie das lineare Geschichtsbild verändert: Die Welt ist nicht einfach immer dasselbe (als Wiederkehr des Gleichen) und ebenso wenig die permanente Verlängerung einer Zeitlinie nach vorne und nach hinten. Beide Vorstellungen quantifizieren die Zeit. Demgegenüber qualifiziert christliche Eschatologie die Zeit: mit der Schöpfung am Anfang den Prozeß der geschichtlichen Welt in ihren kosmischen und menschlichen Entwicklungen; und mit der Neuschöpfung die Verwandlung dieser Welt im Blick auf ihr Ende.

Das Neue Testament hat apokalyptische Vorstellungen einer enormen Konzentration auf Jesus Christus unterzogen und damit seine Person ins Kosmische, Ewige, Göttliche erweitert. Der „historische“ Jesus allein und in seinen zeitlichen Grenzen kann nicht mit dem kosmischen Christus identisch sein. „Die Lösung dieses Problems kann wiederum allein darin bestehen, in Jesus als dem Christus konsequent die eschatologische Repräsentation Gottes selbst zu sehen... In ihm ist die Nähe des Reiches Gottes als Inbegriff der Schöpfung, wie sie als gute Schöpfung Gottes sein soll und in der Liebe Jesu als Neuschöpfung wahrnehmbar und erwartet wird“ (Hermann Deuser)

Auch im Blick auf Tod und Ewiges Leben ist religiöse Sprache, sind ihre begleitenden Vorstellungsbilder und ihre rituellen Darstellungsformen in die Auffassungsmöglichkeiten der jeweiligen Zeit eingebettet. Apokalyptische Bilder sind uns heute nicht fremd. Das heißt aber nicht, daß von uns das Drama der Endzeit wie in der jüdischen Apokalyptik oder im frühen Christentum erwartet wird. Daß die Religiosität trotzdem auf Bilder, Geschichten und Symbole angewiesen bleibt, ist heute nicht nur in den Religionen und Kirchen selbst nachzuweisen, sondern auch im Kontext von Musik, bildender Kunst und Literatur. So hat schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Thomas Mann aus humanistischen Gründen an einer Remythisierung biblischer Stoffe gearbeitet und im Josephsroman die religiöse Bildewelt erneuert. Ein weiteres Beispiel ist Marie Luise Kaschnitz (Ges. Werke, hrsg. von C. Bütrich und N. Miller, Bd. 5: Die Gedichte, Frankfurt/M. 1985, S. 504f.) mit ihrem „Ein Leben nach dem Tode“:

„Glauben Sie fragte man mich
An ein Leben nach dem Tode
Und ich antwortete: ja
Aber dann wußte ich
Keine Auskunft zu geben
Wie das aussieben sollte
Wie ich selber
Aussehen sollte
Dort
Ich wußte nur eines

*Keine Hierarchie
 Von Heiligen auf goldenen Stühlen sitzend
 Kein Niedersturz
 Verdammter Seelen
 Nur
 Nur Liebe frei gewordne
 Niemals aufgezehrte
 Mich überflutend*
 ...
*Mehr also fragen die Frager
 Erwarten Sie nicht nach dem Tode?
 Und ich antwortete
 Weniger nicht.“*

Hier wird die alte apokalyptische Vorstellungswelt konstruktiv überarbeitet, ein in Liebe geheiltes Leben in neuen Bildern eingefangen. Es sind dies eher Vorgänge als fertige Zustände. „Sachgemäß ist dabei nicht von ‚Wissen‘, sondern von der Welt der Möglichkeiten, der Phantasie, der Imagination, der Hypothesen und Glaubensbilder zu sprechen – die als solche ihren eigenen und produktiven Beitrag zur Bestimmung der Realität leisten. In diesem wirklich umfassenden Begriff der Realität sind die empirischen Gegenständlichkeiten ein Teil, nicht das Ganze“ (Hermann Deuser). Die aus der griechischen Philosophie stammende Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele und die biblische Auferstehung der Toten gehören beide in diesen Zusammenhang. Spezifische Defiziterfahrungen des Lebens werden jeweils markiert und aus der Perspektive ihrer Heilung zu erfassen versucht. Der ausschließliche Gegensatz von Gut und Böse im Endgericht verdankt sich apokalyptischen menschlichen Ausmalungen aufgrund empirischer Konflikt erfahrungen. Das „Jüngste Gericht“ erscheint als Instanz der zuteilenden Gerechtigkeit. Aus der Perspektive der Liebe Gottes müssen aber jene Gerichtsvorstellungen relativiert werden, wenn von der „Auferstehung der Toten“ und dem „Ewigen Leben“ die Rede ist. den Preis eines Kategorienfehlers möglich: Eschatologisches Erbarmen „Denn sie bleiben in den Grenzen menschlicher Erfahrung des Entsetzens, des Unrechts, der Schuld, der Anklage und Klage über die faktische Ungerechtigkeit...; sie vermitteln aber nicht tieferes Wissen über Gottes Gerechtigkeit... Was wir von Gott in Jesus Christus repräsentiert sehen können, ist Gottes Kreativität und Liebe. Zwar bleibt das ‚Endgericht‘ lebensgeschichtlich im Tod jedes Menschen faßbar, genauer: im Verhältnis jedes einzelnen Menschen zu seinem Tod. Doch diese Sicht des ‚Gerichts‘ vom menschlichen Lebensende her im gleichen Zuge auch als deterministische Bestimmung Gottes anzuwenden, ist nur um liegt gerade außerhalb menschlicher Konflikt erfahrungen und kommt diesen gnädig von außen her zu“ (Hermann Deuser).

Neue Hoffnungsbilder

Römisch-katholische Theologie vertritt heute mehrheitlich nicht mehr das oben dargestellte (neu)scholastische Modell, das aber weiterhin in der Frömmigkeitspraxis (zum Beispiel Totenmessen, Ablaß) eine Rolle spielt, sondern zum Beispiel das Vorstellungsmode „Auferstehung im Tod“. Im Tod begegne ich Gott. Der ganze Mensch wird von Gott angeschaut. Dieser Blick Gottes schafft mir endgültige Klarheit über die Frage, wer ich eigentlich bin. Es ist die Stunde der Wahrheit. Der „Blick Gottes“ ist ein Bild, das auf die intensive Begegnung zwischen Gott und Mensch hinweist. Gott wird mich verwandeln bzw. läutern. Gott wird den Menschen anschauen, liebend und wissend. Es wird dem Menschen gut tun, vielleicht wird er aber auch erschüttert werden. In der Begegnung mit Gott wird noch einmal die ganze Lebensgeschichte auftauchen. Mit Hans Urs von Balthasar SJ. kann gesagt werden: „Liebe soll das erreichen, wozu sie unterwegs ist – Ich selbst werde ein ganz und gar Liebender.“ Der Tod wird nicht nur als ein Widerfahrnis (endgültiges Ende diesesseitigen Lebens), sondern auch als eine Aufgabe zu Lebzeiten gesehen. In Taten der Liebe gibt der Mensch ab. Taten der Hingabe kann ich auch als liebendes Loslassen begreifen. Die Taten der liebenden Hingabe sind bereits ein Stück des Einübens in Sterben und Tod.

Auferstehung der Toten bedeutet zunächst einmal, daß dieses konkrete menschliche Leben mit seiner Geschichte geheilt und vollendet wird. Am Ende des Sterbens wird Gott mir mein Leben wiedergeben. Damit ist nicht gemeint, daß alles weitergehen wird wie bisher; das neue Leben wird vielmehr die Vollendung meiner einmaligen Lebensgeschichte sein. Deshalb spricht die kirchliche Tradition auch von der leibhaften Auferstehung. Der Mensch tritt mit seinem gesamten Kommunikations-, Lebens- und Geschichtsbezug vor Gott. Nicht der Körper an sich und für sich steht im Vordergrund, sondern der Mensch mit seiner gesamten Sozialgeschichte, so daß hier von einem personalen Leibverständnis

gesprochen werden muß. Im Blick auf das Gericht geht das genannte Vorstellungsmodell davon aus, daß das besondere und das allgemeine Gericht lediglich verschiedene Aspekte ein und derselben Gottesbegegnung sind. Gottes Gericht ist demnach kein von außen gesetzter Strafakt, sondern das schmerzhafte Erkennen eigenen Versagens. Das Fegefeuer wird als Chance gesehen, das Verhalten von Menschen ernst zu nehmen und gleichzeitig immer wieder von Möglichkeiten des Gerettetwerdens auszugehen. Der liebende Blick Gottes wird den einzelnen Menschen verwandeln, ohne ihm den Schmerz der Selbsterkenntnis zu ersparen. „Hölle“ wird nicht als eine von Gott verhängte Strafe verstanden, sondern als die eigene Verhärtung des Menschen. Ewiges Leben im Himmel meint keine Zeitangabe, sondern ist als Qualitätsaussage zu verstehen. Himmel bedeutet, das Leben in Fülle zu haben. Bruchstückhaft und begrenzt scheint der Himmel bereits in den guten Erfahrungen unseres Lebens auf.

Ein Beitrag aus eher *evangelischer* Perspektive: Die hier und jetzt gelebte Einheit des Einzelnen als Glaubender mit Gott ist, auch wenn das schwer ist, notwendig zu denken. Nur so ist nämlich gedacht, daß Gott nicht allein ist, sondern wie Luther formuliert, „daß Gott selbst soll unser und alles in uns sein“. Gott ist da alles in allem, wo jeder Mensch und jedes Leben in seiner Wahrheit ist. Dies impliziert einen Begriff Gottes, wonach es zu Gott selbst gehört, den Menschen verbunden, in Gemeinschaft mit uns Menschen zu sein, in denen lebendig zu sein, die ihn erkennen. „*Solche Einheit mit Gott, auf die der Glaubende sein Leben baut und von der er lebt, ist nicht räumlich vorstellbar. Gott ist nicht Gott ohne das Reich Gottes, zu dem im Glauben der Mensch in der Gemeinschaft mit anderen Glaubenden unabdingbar hinzugehört. Im Glauben an seine Zugehörigkeit zu Gott lebt einer weit über sich selbst hinaus in Gott, auf den allein diese Zugehörigkeit gründet – über alle eigene Zweideutigkeit und über das eigene Versagen und Verschulden hinaus. Der Glaubende lebt von der Wahrheit, die nicht in ihm gründet und doch lebensnotwendig zu ihm gehört*“ (Traugott Koch). Der physische Tod ist für den Glauben zunächst einmal ein Skandalon: Siegt das Zerstörerische nicht doch? Ist der Tod nicht doch eine Entlarvung des Gottesglaubens als einer realitätsverkennenden Illusion? Angesichts dieser Fragen hat das Thema „Auferstehung“ seinen theologischen Ort. Es geht um die Hoffnung, daß die Einheit des Glaubenden mit Gott, jedenfalls von Gott aus, hält und noch in der Nacht des Todes trägt und sich in Gott vollendet. Über solchen Glauben hinaus ist nichts zu denken. Die Frage nach nachfolgenden Ereignissen im Jenseits macht keinen Sinn. Über das Bei-Gott-Sein und darin Auferstanden-Sein hinaus kann nichts erfragt sein. „Bei Gott sein, in einer persönlichen Endgültigkeit vollendet sein heißt eins sein mit dem, woran der Glaube glaubt: mit Gott vereint zu sein. Aber diese Vollendung der Einheit mit Gott ist nur durch das den Unglauben und alles Lebensverneinende in seiner Todverfallenheit überführende und verzehrende Gericht hindurch... Gnade ist es, daß das Böse – das die Liebe und das Leben Zerstörende – im Tod vergeben wird und vergeht“ (Traugott Koch). Das Tödliche des Todes wird überwunden in jedem Moment wahrhaftiger Liebe und menschenfreundlicher Wahrheit; über solches ewige Leben hier und jetzt hat der Tod seine Macht verloren. „*Das Wahrheitsrecht der Gewißheit, noch im Tode mit Gott vereint zu sein, hängt daran, daß der wahre Gott, als die Wahrheit von allem, nicht anders begriffen werden kann denn als der Gott, dem etwas von seinem Leben fehlte, könnte der Tod eniges Leben in uns zunichte machen. So und als solcher hat sich Gott in der Geschichte des Lebens und Sterbens und des Lebendigwerdens Jesu Christi gezeigt... Das Wahrheitsrecht unserer Gewißheit des Glaubens liegt in dieser fortzeugenden Geschichte Jesu als der Geschichte Gottes*“ (Traugott Koch).

Was ein Mensch im Glauben für sich erhofft, das glaubt und erhofft er aber auch für die Anderen. Er hofft darauf, daß alle Menschen von diesem Glauben irgendwann in ihrer Lebensgeschichte berührt worden sind. An seinem Todestag, am 18. Februar 1546, hat Martin Luther gebetet (WA 54, 491):

„O mein himmlischer Vater, ein Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi, du Gott allen Trostes, ich danke dir, daß du mir deinen lieben Sohn Jesum Christum offenbart hast, an den ich glaube, den ich gepredigt und bekannt habe, den ich geliebt und gelobt habe... Ich bitte dich, mein Herr Jesu Christe, laß dir mein Seelchen befohlen sein. O himmlischer Vater, ob ich schon diesen Leib lassen und aus diesem Leben hinweggerissen werden muß, so weiß ich doch gewiß, daß ich bei dir ewig bleiben und aus deinen Händen mich niemand reißen kann.“

Feste und Feiern im Protestantismus

Feste und Feiern als „Kitt der Religionen“?

Es klingt fast gebetsmühlenhaft: Die Religionen sollen dem Frieden dienen. Statt zu streiten sollen sie miteinander feiern. Allerdings zeigt die Erfahrung: Der Ort für solche Einladungen ist in der Regel die (meist protestantische) Kirche, nicht die Moschee oder Synagoge.

Gebetsmühlenhaft wird der „Dialog“ der Religionen beschworen. Wer ist, wie wird man aber „dialogfähig“? Da versucht man pädagogisch, das Fremdreligiöse z.B. über Informationen über Religionsphänomene ins Spiel zu bringen: Man informiert z.B. über Kleidung, Feiern und Feste. Oder man bringt gelebte Religion ins Spiel: Über Übereinstimmungen in „spirituellen“ Werten (z.B. Nächstenliebe) will man zu Übereinstimmungen zwischen den Religionen kommen.

Auf beiden Wegen geht man meistens davon aus: Das Eigene ist bekannt; das Fremde muß eben gelernt werden. Stimmt das? Oder ist vielen Kindern (und auch Erwachsenen) nicht nur das „Fremde“ fremd, sondern weithin auch das „Eigene“? Trifft bei vielen pädagogischen Bemühungen nicht Fremdes auf Fremdes? Wo aber kein Eigenes ist, kann auch Fremdes nicht verstanden werden! Die Entwicklung und Stärkung der eigenen religiösen Identität ist also eine wichtige Voraussetzung für religiöse Dialogfähigkeit. Mag die Wahrheitsfrage auch unbequem sein: Wir kommen um sie nicht herum, gerade auch dann, wenn wir Fremdreligiöses achten wollen! Wir haben ein sehr unterschiedliches Gottesverständnis, ein verschiedenes Menschenbild usw. Wenn ich zu Jesus Christus bete, Gott anrufe, dann ist das nicht der Allah der Muslime. Für Christinnen und Christen ist Jesus Christus nicht ein Prophet in der langen Reihe von Propheten, sondern der eine Sohn Gottes, der Weg, die Wahrheit und das Leben. Dieses klare Bekenntnis müssen wir einander zumuten, wenn „Dialog“ ohne Geschwätz möglich werden soll.

Feste als Medium der Verständigung?

Oft gelten Feste und Feiern als ein besonders geeignetes Medium der Verständigung. Aber auch hier kommt man um die Wahrheitsfrage nicht herum! Was z.B. die Weihnachtszeit anbelangt, so ist für das Christentum die „Inkarnation Gottes“ zentral: Gott kommt in Jesus Christus uns Menschen nahe. Im Bereich des Islam geht es hier um den Abschluß der Koranvermittlung: Gott kommt in Gestalt eines Buches, einer Satzwahrheit. Das jüdische Chanukkafest wird zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels (165 v. Chr.) gefeiert. Kurz: „Feste“ sind nicht einfach „horizontale Ereignisse“, nicht einfach „Religionsphänomene“. Es geht auch um Offenbarungsinhalte. Wer die Wahrheitsfrage ausblendet, leistet der Gleichgültigkeit Vorschub. Und diese ist der schlimmste Feind jeder Religion! Darum ist es auch im Dienste gegenseitiger Verständigung wichtig, daß wir uns dem Thema „Feste und Feiern im Protestantismus“ zuwenden!

Was ist „Protestantismus“?

Der ursprungsmäßig rechtsrechtlich-politische Begriff „Protestantismus“ geht in historischer Perspektive auf die „Protestation“ der sich zur „evangelischen“ Glaubenserneuerung bekennenden Reichsstände und -städte auf dem 2. Speyerer Reichstag von 1529 zurück. Seine spätere inhaltliche Füllung im Sinne z.B. von Individualisierung des Glaubensbekenntnisses, Autonomie, Gewissensverantwortung, religiöser Toleranz und einem das Kulturelle und Politische einschließenden, der Institution Kirche vorgeordneten Ethos mit Familie, Gruppe Gleichgesinnter und Arbeitsplatz als bevorzugten sozialen Ort verdankt sich der Aufklärung des 18. Jahrhunderts bzw. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) und dann dem theologischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts. Während im 16. Jahrhundert die Namen „evangelisch“, „christlich“, „reformiert“ und „der Augsburgischen Konfession Verwandte“ sowie „wahre katholische Kirche“ nebeneinander gebräuchlich waren, gehören die Bezeichnungen „lutherisch“ und „reformiert“ eher dem sog. „Konfessionellen Zeitalter“ (nach 1555) an. Im Gefolge der Unionen zwischen Lutheranern und Reformierten nach 1817 trat „evangelisch“ als konfessioneller Sammelname auf, während der Liberalismus hier den Begriff Protestantismus bevorzugte. Die gegenwärtige Neubelebung der Bezeichnung Protestantismus als Selbstbezeichnung der „Evangelischen“ ist zugleich ein Stück Selbstbeurteilung; sie lenkt den Blick eher auf die große Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt des Protestantismus im Bereich des religiösen Lebens und der sozialen, politischen und kulturellen Wirklichkeit sowie auf die Unabgeschlossenheit seiner Gestaltwerdung.

Kennzeichen protestantischer Frömmigkeit

Auch im Blick auf Feste und Feiern ist protestantische Frömmigkeit herkunftsmäßig vor allem auf die römisch-katholische Praxis bezogen. Veränderungen erfolgen meist unter biblisch-theologischen und zuweilen auch sozialen Gesichtspunkten.

„Gemeinprotestantisch“ ist z.B. eine Minimalisierung des Ritenbestandes vor allem im Blick auf die ausdeutenden Riten bei den sog. „Kasualien“ („Amtshandlungen“ wie z.B. Taufe, Trauung usw.), was einen – wenn auch kritischen – Anschluß an die römisch-katholischen Handlungsabläufe und auch Inhalte nicht ausschließt. Die Reformation hat in ihren verschiedenen Ausprägungen das überkommene Erbe weder ganz abgestoßen noch sich völlig angeeignet. Was die innerprotestantischen Unterschiede anbelangt, so lassen sich im Blick auf Feste und Feiern folgende grundlegende Übereinstimmungen feststellen: Bibel und Pädagogik als normierende Instanzen, Vorordnung der Wortverkündigung, Ablehnung eines zeremonialen Überschwangs und einer heilsmittlerischen Heiligenverehrung.

Weiter dürfen Unterschiede zwischen dem „Altprotestantismus“ der Reformationszeit und des Konfessionellen Zeitalters und dem aus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts hervorgegangenen „Neuprotestantismus“ nicht übersehen werden. Bei letzterem sind vor allem die weitere Reduktion des Festkalenders, die Subjektivierung der Kasualien (Familienfeiern!), die Betonung anthropologischer und familialer Aspekte und die (z.B. im „Kanzelaltar“ manifeste) Mittelpunktstellung der Predigt im evangelischen Gottesdienst, der seit der Aufklärung in erhöhtem Maße als Predigtgottesdienst gestaltet wurde. Mag auch das Wesen des Protestantismus eher als Lebensform, eine Haltung, ein Ethos und weniger als Kult umschrieben werden: Der öffentliche Kultus bleibt auch im Protestantismus bis heute das Kennzeichen der Kirche in der Öffentlichkeit, was (besonders seit dem Pietismus im ausgehenden 17. Jahrhundert) die Entfaltung individueller Erbauungsformen nicht ausschließt. „Das Gewicht der am verbalen Medium orientierten Gottesdienste – Kasualien und Andachten eingeschlossen – ist in unserer evangelischen Kirche derart groß, ja beherrschend, daß der problematische Eindruck einer belehrenden und begrifforientierten Kirche unvermeidlich ist“ (Rainer Volp). Mit diesem Vorherrschen verbindet sich oft ein belehrendes Gottesdienstverständnis.

Das pädagogisch-didaktische Gottesdienstverständnis

Für ein primär pädagogisch-didaktisch orientiertes, also belehrend-erziehendes Gottesdienstverständnis ist der Gottesdienst eine Veranstaltung zur Belehrung und Erziehung seiner Teilnehmer. Im Anschluß an einzelne Äußerungen Martin Luthers und Philipp Melanchthons haben die sog. Orthodoxie (17. Jahrhundert) und die Aufklärung das pädagogisch-didaktische Moment im Gottesdienst verabsolutiert: Die Kirche wird zum Hörsaal und Schule, die Predigt zur theologischen Vorlesung und auch volkspädagogisch relevanten Katechese. Ein Verständnis für liturgische Elemente als wichtige den Gottesdienst konstituierende Elemente fehlt weithin. Hinzu kommt, daß vor allem in der Aufklärung der Zweck der Belehrung infolge eines anthropologischen, d.h. auf den Menschen ausgerichteten Religionsbegriffs nicht mehr primär ein theologischer, sondern eher ein anthropologisch-gesellschaftlicher war: Unterweisung in der allgemeinen Menschlichkeit und natürlichen Sittlichkeit. Theologische Aufklärung sowie kulturelle und sittliche Überzeugungsarbeit werden als Ziele des Gottesdienstes angesehen, so daß die Redessequenzen in den Mittelpunkt treten; Lieder und liturgische Elemente dienen der Einstimmung und der doxologischen Rahmung der eher selbstreflexiven und appellativen, also über sich selbst nachdenkenden und (meist) andere auffordernden Gebete. Liturgie in der herkömmlichen Weise sowie Feierelemente werden zur Nebensache. Die Themenorientierung des Gottesdienstes mit belehrender Zielsetzung und seine Ausrichtung auf besondere Zielgruppen (z.B. Jugend-, Familiengottesdienste; Politisches Nachtgebet; „City-Kirchen“; Kirchentage) sind auch eine Folge dieser Vorrangstellung der Redekultur im Gottesdienst. „Visionen“ von Kirche als Instrument der „Missio Dei“ (Mission Gottes), verstanden als Hilfe zu politisch, psychisch und sozial befreien Tätigkeiten im Kontext von Frieden, Bewahrung der Schöpfung, Ökologie und Emanzipation, sorgen für ein Gefälle in Richtung Politisierung des Gottesdienstes. Das Abendmahl spielt öfters nur noch als Anhang oder Illustration von Themen eine Rolle oder wandert in spezifische Gruppengottesdienste oder solche in besonderen Situationen (z.B. Osternacht) aus.

Das pädagogisch-didaktische Gottesdienstverständnis, das weithin auch bei den sog. „Freikirchen“ und „Freien Gemeinden“ verschiedenster Couleur vorherrscht, sieht den Gottesdienst als Missionsveranstaltung für Menschen an, die für das Christentum bzw. für eine besondere Gestalt desselben erst gewonnen werden sollen. Dabei wird übersehen, daß sich in ihm die christliche Gemeinde unter Wort und Sakrament stellt und in Verkündigung und Lobpreis die großen Taten Gottes feiert. „Das Mißverständnis des Gottesdienstes als Fortsetzung der missionierenden Tätigkeit der Kirche muß sich mit einer gewissen zwangsläufigen Notwendigkeit einstellen, so lange wir das rettende Wort in Isolierung vom Hl. Abendmahl ins Auge fassen“ (Peter Brunner). Die Rede von „Wort und Sakrament“ als den zwei Gipfeln oder Brennpunkten eines Gottesdienstes hat vor allem im Luthorum zu einer eigenen Sakralkultur geführt. So wird der sonntägliche Hauptgottesdienst (wenigstens in historischer Perspektive) eher in der Form der (evangelischen) Messe, die Predigt und Abendmahl umfaßt, gefeiert, die sich an Luthers Deutsche Messe (1526) bei gleichzeitigem Rückgriff auf vorreformatorisches Gut orientiert. Während der ebenfalls aus dem Mittelalter stammende Predigtgottesdienst heute eher den reformierten (calvinistischen) Gottesdienst bestimmt, greifen die Evangelischen Kirchen der Union auch auf preußische Meßgestaltungen des 19. Jahrhunderts zurück. In neuester Zeit wird unter dem Stichwort „Erneuerte Agende“ unter der Devise „Grundstruktur und Ausformungsvarianten“ versucht, einerseits „Ursprungsbinding, Kontinuität und Identität des christlichen Gottesdienstes“ zu wahren und andererseits eine „Schmiegsamkeit der Liturgie“ zu erreichen.

Der Gottesdienst als Fest und Feier

Die Auffassung vom Gottesdienst als einem „feiernden, darstellenden, nicht bewirken wollenden Handeln“ entstand auch als Korrektiv zum pädagogisch-didaktischen Gottesdienstverständnis: Der Gottesdienst soll als ein zweckfreies, aber sinnvolles Ganzes verstanden und als „Feier“ gestaltet werden. Die Liturgie als Anbetung und Lobpreis trägt ihren Sinn in sich selbst. Diese Gottesdienstauffassung geht vor allem auf Friedrich Schleiermacher (1768-1834) zurück. Bei ihm wird das Fest zum Erklärungsmuster auch für die gottesdienstlichen Prinzipien. „Feier“ ist hier der Ausdruck des religiösen Selbstbewußtseins, das in den Pausen des täglichen Lebens zur eigenen Darstellung kommt. Im Gottesdienst gibt sich das religiöse Leben der Gemeinde einen sichtbaren Ausdruck. Gleichzeitig tritt aber durch dieses gottesdienstliche Handeln die Gemeinde überhaupt erst in Erscheinung und wird ein Objekt des Bewußtseins. Kultus ist Darstellung der Gemeinde selbst wie ihres religiösen Besitzes. Diese Feiertheorie

verbindet sich dann mit der Ästhetisierung kulturprotestantischer Prägung im ausgehenden 19. Jahrhundert; neben psychologischen spielen auch mystische Elemente (Rudolf Otto) eine Rolle.

Im Unterschied vom „Feierlichen“ im Sinne eines Stils wird „die Kunst, Gott zu feiern“ heute eher als Wesensbestimmung des Gottesdienstes verstanden. Dabei verbindet sich die freudige Wahrnehmung des Gedächtnisses der großen Taten Gottes auch mit der Wahrnehmung einer im Gebet gründenden Aufgabe und sozialer Phantasie (Max Thurian; Harvey Cox; Bruderschaft von Taizé; Neue Liturgische Bewegungen: Berneuchen/ Michaelsbruderschaft, Hochkirche). Erfahrungen auf Kirchentagen, Begegnungen mit anderen Kulturen, die Wiederentdeckung der Volksreligion und neue Gruppengottesdienste machen den Gottesdienst als Fest und Feier populär. Symbole, subjektive Phantasie und ganzheitliche Kommunikationsbeziehungen, Licht, Farbe, Ton und Gebärde als „Wort“, die Entdeckung des Abendmahls für Kinder, eine neue Singkultur und ein meditativer Umgang mit Räumen erweitern das liturgische Feld. „Fest und Feier“ werden zu einem Integrationsbegriff: Liturgik als „die Kunst, Gott zu feiern“, die Taufe als „Fest der Wiedergeburt“, das Abendmahl als „Fest der Christusgemeinschaft“, die Beichte als „Fest der Selbstannahme“, die Konfirmation als „Fest der Tauferneuerung“, die Trauung als „Fest der Hochzeit“, die Sterbe- und Trauerbegleitung als „Fest des Abschieds“, bis hin zu Zielvorstellungen einer „messianischen Festtheorie“, die jeden Gottesdienst als Fest und Christsein, als „Fest ohne Ende“ (Gerhard Marcel Martin) begreifen möchte. In diesen Zusammenhang gehören z.B. eine Rehabilitierung des „Festkirchgängers“ (früher oft als „Einjähriger“ abgewertet) und eine pastorale Wiederaufwertung der großen Feste des Kirchenjahres.

Das Kirchenjahr im protestantischen Kontext

In der Reformation hat sich – aufs Ganze gesehen – eher eine maßvolle Haltung mit Beibehaltung des christologisch, also an Christus orientierten Festkalenders auch unter pädagogischen Aspekten durchgesetzt. Die Heiligenfeste ermuntern „zur Nachahmung ihres Glaubens und ihrer guten Werke“ (vgl. Augsburger Bekenntnis von 1530, Art. 21). Um 1600 werden in vielen Territorien die Hauptfeste sogar mit einem dritten Feiertag versehen. Gegen 1700 wird der Karfreitag zu einem ganzen Feiertag und als Bußtag angesehen. Die Marien- und Aposteltage werden allerdings meistens auf nahe Sonn- und Festtage verlegt.

Die Bedürfnisse des bürgerlichen Jahres führten im Laufe des 17. Jahrhunderts z.B. zur Einführung von Silvestergottesdiensten und zur Umprägung des Tages der Beschneidung Jesu zum Neujahrstag sowie zu einem Erntedankfest. Aus lokalen Gedenktagen der Einführung der Reformation entwickelte sich das Reformationsfest, das z.B. ab 1667 in Kursachsen jährlich am 31. Oktober gefeiert wurde.

Im Zeitalter der Aufklärung kommt es zu einer Reduktion des Festkalenders (z.B. Abschaffung der 3. Feiertage) sowie zu anthropologischen Umdeutungen der Christusfeste z.B. zu Menschheitsfeiern (Ostern: Fest der Unsterblichkeit). Durch Erlass des preußischen Königs Friedrich Wilhelm III. von 1816 wurde ein am letzten Sonntag des Kirchenjahrs zu feierndes allgemeines Totenfest eingeführt. Neben einem eher anthropologischen Ansatz spielten damals die Gefühlsbetontheit der Romantik und (vielleicht) mancherorts gehaltene Totenfeiern für die Gefallenen der Befreiungskriege eine Rolle.

Die Liturgische Bewegung der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts versuchte vergeblich eine umfassende Wiederherstellung des christlichen Festkalenders. Auf der anderen Seite kam es zu einer Zunahme der „Zwecksonntage“ wie Bibelsonntag (letzter Sonntag nach Epiphanias), Weltgebetstag der Frauen (1. Freitag im März) und „Weltmissionstag“ (Sonntag Rogate). Daneben gibt es den Diakoniesonntag, Dritte-Welt-Sonntag(e), Gemeindefeste, Friedenssonntag bzw. Friedensdekade, Woche der Brüderlichkeit und des ausländischen Mitbürgers usw. Dagegen treten die früher beliebten Jahresfeste kirchlicher Organisationen und Einrichtungen (z.B. das Gustav-Adolf-Fest) in den Hintergrund. Bei den Festen wird zunehmend der „Weg-Charakter“ (Vor- und Nachbereitung) wichtig.

Im Unterschied zu einem zum Gottesdienstbesuch verpflichtenden Kirchengebot ist für die Reformatoren der Sonntag nicht der christliche Sabbat, sondern ein Tag, der Raum und Zeit gibt, „des Gottesdienstes zu warten“ (Martin Luther). Allerdings kehrte das gesetzliche Sonntagsverständnis im Puritanismus (Westminster-Confession 1646) und im Pietismus zurück. Für protestantisches Bewußtsein gehört der Gottesdienstbesuch nicht zu einem vorrangigen Merkmal. Die protestantische „Gemeinde“ ist eher die Hausgemeinde und der berufliche Alltag: religiöses Engagement ist eher an Gruppen, Kreise und (auch säkulare) Initiativen gebunden. Spiritualität bzw. Frömmigkeit müssen Protestanten eher selbst gestalten, wozu auch Kommunikation nötig ist. Gespräche können so etwas wie protestantische Formen von Andacht und Liturgie sein. Ferner lässt protestantische Tradition Religiöses auch im Gewand des Profanen auftreten. Zum protestantischen Lebensstil gehören eine gewisse Karkheit und Strenge, aber

auch eine Zurückhaltung gegenüber einer direkten Betonung des Religiösen sowie ein Zug zur Abstraktion und zum Intellektualismus. Kunst wird zur Privatangelegenheit. Wichtig werden Tages-, Monats- und Jahreslosungen (Die „Losungen“ der Herrnhuter Brüdergemeine sind praktisch die Bibel für den Alltag geworden) sowie Tauf-, Konfirmations- und Trausprüche.

Für das Selbstverständnis protestantischer Gemeinden sind auch die Perikopenordnungen, das heißt die für die Sonn- und Feiertage ausgewählten (altkirchlich-mittelalterlichen) Bibelabschnitte für Predigt und Lesungen von Bedeutung. Sie zielen auf den öffentlichen Gebrauch der Bibel, die zum Teil nur verlesen und nicht erläutert wird. Wichtig sind ferner die Lutherbibel, die jeweiligen Katechismen (Luthers Großer und Kleiner Katechismus von 1529, Heidelberger Katechismus von 1563) und das Gesangbuch. Im Einzelnen sei erwähnt:

a) Seit der Aufklärung tritt der Charakter des *Advents* als Vorbereitungszeit auf Weihnachten besonders in den Familien hervor: Liedersingen, Lichtersymbolik und Weissagungssprechen (vgl. J. H. Wichern/Rauhes Haus in Hamburg), der aus den Herrnhuter Erziehungsanstalten stammende Brauch des Adventssterns, der wahrscheinlich von der Jugendbewegung eingeführte Adventskranz mit 4 Lichern und Adventskalender sind Symbole, die zum Teil auch in den Kirchenraum übernommen wurden. Neueren Datums sind gemeindepädagogische Bemühungen eines Verbundes von Aktivitäten wie Adventsfeier, Krippenspiel, Straßaktion (z.B. für „Brot für die Welt“, „Kritische Weihnacht“ usw.

b) Im Protestantismus beginnt das *Weihnachtsfest* in der Regel mit der Christvesper am Heiligen Abend. Eine Eigenart evangelischer Weihnachtsfeier ist ihre Ausdehnung auf einen zweiten (früher sogar dritten) Weihnachtsfeiertag. Die Lutherische Agende von 1955 schließt sich im Blick auf die Festoktav eher an die römisch-katholische Ordnung an. Typen heutiger Weihnachtspredigt sind die festpädagogische Erbauungspredigt (auch in volksmissionarischer Akzentuierung), die personal erzählende Krippenspielpredigt, die (eher lehrhafte) „Von-der-Krippe-zum-Kreuz-Predigt“, die „Vom-Krieg-zum-Frieden-Predigt“, die „Brot-für-die-Welt-Predigt“ (einschließlich einer „Schlechtes-Gewissen-Predigt“ im Blick auf den eigenen Wohlstand) sowie Weihnachtspredigten im Kontext der alternativen Szene (antiinstitutionelle Scheltpredigt, Konsumverzichtsappell, Kritik an Banken usw.); zu kurz kommen die doxologische und meditative Weihnachts- und die bewußt evangelische Marienpredigt. Die wichtigsten protestantischen Weihnachtslieder sind offenbar Martin Luthers Kontrafaktur „Vom Himmel hoch, da komm ich her“, Johann Daniel Falks „O du fröhliche“ als Andachtslied für Unkirchliche aus dem politisch-sozialen Notstand und „Stille Nacht“ (Franz Joseph Mohr/ Franz Xaver Gruber) als Andachtslied der „Jesus“-Frömmigkeit, die von katholischer Krippenbetrachtung her geprägt ist. Das breite Spektrum an Weihnachtsliedern umfaßt Erzähl-, Aktions-, Devotions-, Parodie-, Bekennnis-, Heilgeschichts-, Kasus-, Andachts- und Protestlieder (Martin Rößler).

Auch das Weihnachtsbrauchtum ist teilweise interkonfessionell. Von der Geschichte her scheint allerdings der Tannenbaum (um 1600) eher dem Protestantismus, die Krippe eher katholischer Frömmigkeit zuzuordnen sein. Protestantische Symbolik ist eher worthaft geprägt. Auch sind Symbole hier weniger eine bestimmte, mit geheimnisvollen Qualitäten versehene „Zeichensorte“, sondern eher „Modalitäten des Textgebrauchs“, d.h. Zeichen, die als Texte lesbar werden und eine Aufforderung zur Interpretation enthalten.

c) *Silvester* und *Neujahrsfest* stehen eher im Zeichen der Buße und des Neuanfangs, auch bestimmt von der jeweiligen Jahreslösung. Epiphanias als „Tag der Erscheinung des Herrn“ steht eher am Rande. In der Epiphaniaszeit findet in eher „gemeinschaftsgeprägten“ („evangelikalen“) Orten die sog. „Allianz-Gebets-Woche“ für die Einheit der Christen statt. Problematisch ist in meinen Augen, daß von diesen Kreisen (meist angelsächsisch-amerikanischen Hintergrunds) einerseits die Gründung neuer Gemeinden nicht nur auf Kosten der Landeskirchen und somit Spaltungen betrieben werden, zu deren Überwindung dann gebetet werden soll.

d) Die *Passionszeit* scheint heute ihren Charakter als Fastenzeit etwas zurückzugewinnen. Sie begann ursprünglich erst mit dem fünften Fastensonntag (Judika) als „Passionssonntag“, wurde aber im protestantischen Raum – verstärkt durch Kreuzestheologie und Passionsandachten – auf die gesamte Fastenzeit ausgedehnt. Freiwilliger Verzicht aus symbolischer Solidarität mit den Hungernden und Alkoholkranken („Sechs Wochen ohne Alkohol“), aber auch Wellness-Vorstellungen erneuern das Fastenmotiv. Meditativ ausgestaltete Gottesdienste (z.B. „Leiden Jesu und Leiden der Welt“), „Ökumenische Kreuzwege“, die liturgische Wiederentdeckung mittelalterlicher Hungertuch-Meditationen und auch katholischer Gebetstraditionen (z.B. die Improperien = Klagen Jesu über sein Volk) vermitteln neue Impulse. Daneben gibt es auch (meist politisch gefärbtes) „liturgisches Freibeutertum“. In Anlehnung an die katholische Tradition bietet die lutherische Agende von 1955 für den Karfreitag ein Formular für die Feier des Hauptgottesdienstes ohne Hl. Abendmahl (Karfreitag als „a - liturgischer“ Tag)

an. Auch andere katholische Bräuche dringen in den protestantischen Raum ein (z.B. Abräumen des Altars, Verhüllen der Kreuze).

e) Im Blick auf Ostern erlebt die Osternacht gegenwärtig im Protestantismus eine Renaissance, bei der öfters verstärkt katholische Vorbilder eine Rolle spielen, was andere Traditionen nicht ausschließt: Oft geht die Feier über in Osterfrühstück und Osterspaziergang.

f) Während das *Himmelfahrtfest* u. a. durch eine christliche Adaption der „Volkswander-Tradition“ in Gestalt von Gemeindeausflügen und Waldgottesdiensten öfter in die Nähe eines Frühlingsfestes rückt, wird versucht, das *Pfingstfest* eher als „Fest der Ökumene“ (mit meist Verlesung einer öfters lang[weilig]en Botschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen) zu gestalten.

g) Aus der sog. „festlosen Zeit“ nach dem Trinitatissonntag ragen z.B. der „Israel-Sonntag“ (10. Sonntag nach Trinitatis) als Gedenktag der Zerstörung Jerusalems, das *Erntedankfest* (So. n. Michaelis) als Dank und Verantwortung für Gottes gute Schöpfung und das Reformationsfest (31. Oktober) heraus. Der staatliche Volkstrauertag (vorletzter So. n. Tr.) wird linksprotestantisch eher als „Friedenssonntag“ interpretiert. Der seit 1893 von den meisten evangelischen Landeskirchen übernommene *Buß- und Betttag* (als kümmerlicher Rest einer reichen öffentlichen Bußpraxis) am Mittwoch vor dem letzten Sonntag nach Trinitatis fällt – von wenigen Ausnahmen abgesehen (Sachsen) – seit 1995 der „Pflegeversicherung“ zum Opfer. Der Widerstand des offiziellen Protestantismus gegen diese Enteignung war kümmerlich! Der letzte Sonntag im Kirchenjahr gilt im gemeinprotestantischen Bewußtsein als „Totensonntag“ bzw. Gedenktag der Entschlafenen. Kirchenoffiziell wird er aber eher als „Ewigkeitssonntag“ bzw. „Sonntag vom Jüngsten Gericht“ bezeichnet.

h) Die Gedenktage der Heiligen, die Marien- und Engelfeste spielen im kirchenoffiziellen Protestantismus kaum noch eine Rolle. Liturgisch nicht ernst genommen, aber in Kindergärten und Grundschulen höchst populär sind z.B. der Martins- und Nikolaustag.

Die Amtshandlungen bzw. Kasualien im protestantischen Kontext

Deutet der Begriff „Kasualie“ mehr auf den Anlaß, so „Amtshandlung“ mehr auf den Verantwortlichen für das Handeln und auf die Institution Kirche hin. Es geht hier um sich an den Einzelnen (auch im Zusammenhang seines sozialen und mitmenschlichen Daseins) wendende und weithin durch liturgisch gebundene Formen geprägte Handlungen wie Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung. Im weiteren Sinne gehören dazu die Einführungshandlungen (z.B. Ordination), Beichte, Krankenabendmahl, Jubiläen (z.B. Goldene Konfirmation und Goldene Hochzeit) sowie Einweihungen. Bei aller notwendigen theologischen Interpretation und Profilierung („Amtshandlungen“) darf nicht übersehen werden, daß der Lebenszusammenhang dieser Handlungen für die meisten Betroffenen nur sekundär die organisierte Kirche, vielmehr primär die Großfamilie und/ oder der Freundeskreis ist („Kasualie“); sie stehen in lebensgeschichtlichen Zusammenhängen. Es geht hier primär um die Leitidee „Einheimischwerbung“ der christlichen Wahrheit in lebensgeschichtlichen Situationen, also eher um lebenszyklisch-biographische Bedürfnisse und erst sekundär um die Leitvorstellung „Eingemeindung“ in die Kirche. Die gottesdienstliche Kasualhandlung soll die christlichen Gründe für die Rechtfertigung von Lebensgeschichten elementar und individualisiert entfalten; es geht um „Krisenbewältigung“ und „helfende Begleitung“ an Wendepunkten des Lebens. „Die Beteiligten erwarten Begleitung, Schutz, Versicherung in den schwierigen und bedrohlichen Übergangssituationen des Lebens. Das Ritual soll diese Übergänge nicht nur markieren; es soll zugleich Strukturen schaffen, die ein Gefühl der Dauer, der Beständigkeit, der Verlässlichkeit zu vermitteln vermögen. Überwindung von Sprachlosigkeit, Benennung von Sinn in der jeweiligen Situation, Hilfe bei ihrer emotionalen Bewältigung sind weitere Leistungen solcher Vollzüge, auf die sich Erwartungen der Beteiligten richten“ (Karl-Heinrich Bieritz).

a) Die *Taufe*: Begegnet in lutherischer Tradition in der Taufe ein sakramentales Verständnis derselben mit einem entsprechenden reicheren liturgisch-rituellen Vollzug (Luther übernahm das katholische Taufformular, das er übersetzte und reformierte), so in der reformierten Schweizer Tradition und im Pietismus eher Tendenzen einer Verpflichtung des Christen zum christlichen Leben. Im Zeitalter der Aufklärung kommt das Verständnis der Taufe als Passage-Ritus und Familienfeier auf, das auch das Taufverständnis des Protestantismus (bis hin zur Schönen Literatur) prägt: Die faktische Bedeutung der Taufe ist also nicht einfach mit der jeweiligen theologisch-kirchlichen Tauflehre identisch, in der die Taufe eher ein Grundsakrament denn als Kasualie angesehen wird. In der Gegenwart wird versucht, jenseits eines fragwürdigen Dualismus zwischen kirchlicher Institution und weltlichem Leben und der quälenden Weltanschauungsfrage, ob Säuglinge oder Erwachsene getauft werden sollen, „einen Konvergenzpunkt biographischer und allgemein kirchlicher Lebensprozesse so zu gestalten, daß die kirchengründende Dimension den Täuflingen bzw. der Taufgemeinde zu einem starken, das Leben begleitenden Erlebnis

wird“ (Rainer Volp). In der Taufpraxis, die vor allem hinsichtlich der ausdeutenden Riten auf einen minimalisierten Ritenbestand zurückgreift (Wasserritus, Fürbitte, Taufverkündigung), werden je nach der Situation oft unterschiedliche Akzente (seelsorgerlich-diakonische, dogmatisch-katechetische, lebensbegleitend-rituelle) gesetzt. Es geht bei der Taufe um eine festliche Ausgestaltung einer Lebenskrise, die die christliche Gemeinde auf Dauer und zugleich je neu interpretiert. Das Grundritual der Taufe ist Jesu Sterben und Auferstehen, mit denen ein universaler Herrschaftswechsel beginnt. Neben der Taufe als „Reinigungsritual“ spielt die Taufe als Initiationsritus (Aufnahmeritus) eine Rolle.

b) Die *Konfirmation*: Es gibt kein zeitloses Wesen der Konfirmation und keine normative Ursprungssituation. Jede Zeit hat ihre Frömmigkeit, ihre theologischen, pädagogischen und gesellschaftlich-politischen Werte und Normen, ihr Lebensgefühl und ihre Lebensformen in sie eingetragen. Auch bestimmt die Kirche nicht allein, was Konfirmation ist.

Eher traditionelle Ausformungen der Konfirmation sind z.B. der lehrende bzw. katechetische, der sakramentsbezogene (Tauferinnerung, Abendmahlszulassung), der ekklesiologisch-konfessorische (bejahte Mitgliedschaft) sowie der seelsorgerlich-erweckliche (persönliche Entscheidung, Gelübde) Typ sowie das Verständnis der Konfirmation als Aussendung (Berufung zum Dienst in der Gemeinde). Das Verständnis der Konfirmation als Schwellenritus am Übergang in die Lebensphase Jugend, also als Kasualie mit den Zielen der Vergewisserung und Ermutigung sowie der Segnung, tritt heute wieder stärker hervor. Als weitere Ausformungen bzw. Akzentuierungen bieten sich an: ein sozialpädagogischer (Sozialisationsbegleitung), ein Poimenischer (Selbsterfahrung, Ich-Identität, Konfirmation als Fest) und ein parochialer Typ (Ortsgemeinde als Erfahrungs- und Lernort). „Das Feld konfirmierenden Handelns umfaßt (also) alle für die Bildung einer christlichen Gemeinde und die damit verbundene Diakonie fälligen Aufgaben. Sie bündeln sich als Horizonte des Bekennens, Segnens und Sendens in festlichen Gottesdiensten, insbesondere dem der Konfirmation, markieren aber zugleich in vielen anderen den unabgeschlossenen Lernprozeß heranwachsender Christen“ (Rainer Volp). Bei der Ausgestaltung des eigentlichen Konfirmationsgottesdienstes, der bei einem lehrhaften Konfirmationsverständnis eher zurücktritt (man spricht da gerne von „konfirmierendem Handeln“), spielen das Zusammenfinden von eigenem und gemeinsamem Glaubensbekenntnis, Fürbitte und Einsegnung eine wichtige Rolle. Das vor allem im Umkreis eines pietistisch-erwecklichen Konfirmationsverständnis wichtige Gelübde der Konfirmanden entfällt oft. An die Stelle der Prüfung („Vorstellung“) der Konfirmanden tritt heute häufig eine Selbstvorstellung. Insgesamt ist die Konfirmation keine sakramentale Dublette zur Taufe, wohl aber Taufgedächtnis und Segenshandlung.

c) Die *Trauung*: Für den Protestantismus ist die Ehe kein Sakrament. Die kirchliche Trauung konstituiert nicht die Ehe, sondern gilt als Segenshandlung den Eheleuten. Trauungsgottesdienste sind Zeichenhandlungen kirchlicher Gemeinschaft im Blick auf den verbindlichen Lebensweg zweier Menschen. Wortverkündigung, Fürbitte und Segnung stehen im Mittelpunkt. Bei den Riten gibt es allerdings auch Parallelen zum römisch-katholischen Formular. Eine Wiedertrauung Geschiedener ist kein grundsätzliches, sondern jeweils ein persönliches und seelsorgerliches Problem.

d) Die *Bestattung*: Von den gottesdienstlichen Abschiedshandlungen im Angesicht des Todes (Begleitung und Abschied des Sterbenden, Aussegnung als Abschiedssegen, Totenfeier, Prozession am Grab, Bestattungsfeier am Grab, Gedächtnisfeier in der Kirche, Totenmahl) ist bei Feuerbestattungen praktisch nur noch die zu einer Handlung zusammengezogenen Toten- und Gedächtnisfeier übriggeblieben. Kontrovers wird die Frage diskutiert, ob es bei der kirchlichen Bestattung um eine Verkündigung an die Lebenden, um ein Handeln am Toten oder um ein Handeln an den Lebenden mit dem Toten geht. Während protestantische Positionen eher den Verkündigungs- und Seelsorgecharakter der Bestattung betonen, gibt es in Kreisen der sog. „Liturgischen Bewegung“ im 20. Jahrhundert (z.B. Michaelsbruderschaft, Hochkirche) auch Versuche, den Toten stärker in die Handlung einzubeziehen, z.B. durch Segens- und Fürbitteakte. Grundsätzlich gilt: Die Verkündigungsaufgabe darf nicht gegen das Ritual ausgespielt werden, gehören doch seelsorgerliches, diakonisches, homiletisches und liturgisches Handeln zusammen. Eine Zurückhaltung gegenüber der Fürbitte für die Toten und Totenmessen gründen in dem evangelischen Grundsatz, daß die Kirche keinen Einfluß auf das Schicksal der Verstorbenen nehmen könne. Dafür tritt der biographische Charakter der Bestattung („Abdankung“) stärker hervor. Allerdings versteht man in der römisch-katholischen Kirche die „Totenmesse“ immer mehr als „Auferstehungsfeier“. Der früher vorherrschende Gerichtsgedanke („Dies iae“: Tag der Rache Tag den Sünden...) tritt zurück. „Die Bestattungsformulare sehen schwerpunktmäßig Schriftlesung (Vergänglichkeit des Menschen, Hoffnung durch Christi Auferstehung), Fürbitte für die Angehörigen und (bei Erdbestattung) einen Bestattungsakt vor, bei dem der mit einer Bestattungsformel verbundene Erdaufwurf, eine Bekenntnisslesung und das Vaterunser eine Rolle spielen. Zuweilen finden sich auch Einsegnungsformeln.“

Insgesamt lässt sich sagen: Bestattungen sind durch unmittelbare Erfahrungen des Abschieds kultivierte Verkündigungs- und Segenshandlungen, die Zeichen der Hoffnung im Sinne der Auferstehung Jesu setzen, lebensbegleitend-diakonisch den Abbruch von Lebens- und Liebesbeziehungen aufarbeiten, an einer bestimmten Biographie Lebensgeschichte im Lichte biblischer Botschaft anschaulich machen, so daß Betroffenheit über den Tod in dankbarer Ergriffenheit über das geschenkte und begrenzte Leben verwandelt werden kann.

„Im Auslegen seid frisch und munter“!

Schon Goethe wußte es in seinen „Zahmen Xenien“: „*Im Auslegen seid frisch und munter! Legt ihr's nicht aus, so legt es unter!*“ Goethe könnte getrost auch vom Bibelgebrauch sagen! Machen wir die Probe aufs Exempel und fragen, die Geschichte von der „Sintflut“ (1. Mose 9) im Gedächtnis: „Wie viele Tiere paßten denn in die Arche Noah?“

Wir haben oben auf das Buch von Richard Dawkins, Der Gotteswahn (2006) aufmerksam gemacht, das vor allem für nordamerikanische Leser geschrieben ist. Es gehört – so Richard Schröder (S. 80) – in den amerikanischen „Kultukampf“, den dort christliche Fundamentalisten gegen die Evolutionstheorie führen, entweder in Gestalt des „Kreationismus“, der ein wortwörtliches Verständnis der biblischen Schöpfungsgeschichten gegen Darwin ins Feld führt, oder in Gestalt der Theorie des Intelligent Design, die behauptet, es gebe im Felde naturwissenschaftlicher Forschung Sachverhalte, die sich nur mit der Annahme eines vernünftigen Weltgestalters erklären lassen. Das ist tatsächlich ein „Kultukampf“, der z.B. um Schulbücher, Lehrpläne und politischen Einfluß geführt wird.

Was lange als nordamerikanisches Sonderproblem („Religion der Farmen und Fencen“) galt, ist inzwischen auch bei uns vor allem durch einen Typ der „Evangelikalen“, der nicht vom deutschen Pietismus (Philipp Jacob Spener, August Hermann Francke), sondern von angelsächsischen Freikirchen und Denominationen geprägt ist, angekommen. Unter dem Stichwort „Kreationismus“ oder „Intelligent Design“ werden die biblischen Schöpfungstexte wie naturwissenschaftliche empirische Theorien behandelt, mit ihnen auf eine Ebene gestellt und so in eine gegenseitige Kampfsituation gebracht. Was hier als Kampf zwischen biblischem Glauben und gottloser Naturwissenschaft ausgegeben wird, ist in Wirklichkeit das innerreligiös ungelöste Problem des Umgangs mit der Bibel! „Kreationismus“ meint „Biblizismus“! Ein solcher „Biblizismus“ übersieht z.B. die längst durchgesetzte Unterscheidung der Zuständigkeiten: „Glaube und Wissenschaft sind weder dasselbe noch müssen sie sich bekämpfen“ (Hermann Deuser). Naturwissenschaftliche Entwicklungserklärungen des Universums sind das Eine, ein personales Gottesverhältnis im Blick auf die Schöpfung, das „Wozu“ des Lebens, die „Bewahrung“ der Schöpfung das Andere. Es geht hier nicht um Ursprungsfragen im naturwissenschaftlich-objektiven Sinn, sondern um das menschliche Verwickeltsein in universale Lebensbedingungen, um menschliches Verhalten und Handeln *in* der Schöpfung, deren Geschichte und Natur wir mit beeinflussen.

Die „Kreationisten“ reagieren auf einen (verständlichen) Schock! Konnte der Philosoph Immanuel Kant noch 1755 die organische Natur von der durchgängigen Mechanisierung des Weltalls durch Isaac Newton ausnehmen, so hat z.B. das Denkmodell der *Evolution* von Charles Darwin (Die Entstehung der Arten, 1859) als der „Newton der organischen Natur“ diese Unterscheidung eingeebnet.

Was heißt aber *Evolution*? Zunächst einmal dies, daß auch die Natur (und nicht nur die menschliche Geschichte) eine Geschichte hat. „Evolution“ bedeutet hier zunächst nichts anderes als „Wachstum“ und „Vielfalt“. Es geht hier um ein Modell für die *Beschreibung* von Abstammung, Wachstum und Geschichte der Natur. Schwieriger wird es allerdings beim zweiten Begriff von *Evolution*, die als *Selbstorganisation* verstanden wird. Es stellt sich die Frage: Geht es hier um mehr als um eine *Beschreibung*, näherhin um eine strikte naturgesetzlich-kausale *Erklärung*, die dann auch in dem Sinne gebraucht werden kann: Es gibt keine lebensorientierenden Sinnzusammenhänge; alles beruht auf Zufall und Selektion („natürliche Auslese“); es gibt keine „lenkende Absicht“, was leicht als Bestreitung des Gottesglaubens, als Religionsersatz im Sinne eines materialistischen Glaubens gebraucht werden kann: „Zufall als Agent des Lebendigen scheint göttliche Providenz (Vorsehung) auszuschließen“ (Hermann Deuser); evolutionäre Prozesse steuern sich selbst.

Wie läßt sich aber ein solcher „Zufall“ kausal-mechanistisch verstehen? Oder gehören das prinzipiell nicht absolut präzise und nicht vollständige Gegenstandswissen zur Methode der exakten Naturwissenschaften hinzu? Liefert aber ein solcher (hier nur angedeuteter) Denkansatz überhaupt noch eine kausalwissenschaftliche Erklärung, wie es Darwins Begrifflichkeit von Zufallsvarianz und Selektion eigentlich beabsichtigt hatte? Zumindest muß der Begriff der Evolution in einem ziemlich erweiterten Sinn gedacht werden. „Die Frage ist also, wie *Zufall* und *Ordnung der Natur* so zusammengedacht werden können, daß dieses Denken dem zu entsprechen vermag, wie Menschen sich selbst verstehen, was sie wirklich überprüfbar erfahren und worin dieser Prozeß im Ganzen seine Realität hat“ (Hermann Deuser).

Wenn der Zufall als „Entwicklungsagent“ ernst zu nehmen ist, dann muß er als eine ursprüngliche Voraussetzung in allen Prozessen angenommen werden. Dann sind aber jeder Berechenbarkeit Grenzen gesetzt; kein Naturgesetz gilt absolut. Und umgekehrt: Entwicklung, Veränderung, Neues ist möglich. Schon bei Darwins Schlüsselidee der Selektion spielen auch damalige philosophische Überzeugungen (so hat nach dem Eingeständnis Darwins z.B. Thomas Robert Malthus mit seiner These vom Kampf ums

Dasein ihn inspiriert!) eine erhebliche Rolle, ohne daß sie in der empirischen Theoriebildung genügend kenntlich gemacht werden. Die Bedeutung zweckhafter Orientierungen („Wachstum“ ist kein reversibler Prozeß; ein Tier wächst nicht in ein Ei zurück!) und der Zusammenhang von Wachstum mit sozialen, kulturellen und geistigem Verhalten müssen geklärt werden. Eine physikalische Mechanik genügt da nicht. Die Rolle des Zufalls und des Naturgesetzes sind entscheidend zu ergänzen. „Das Zusammenspiel von Zufallsvarianz, Anpassung und Selektion muß jedenfalls so komplex gefaßt werden können, daß Evolution vom Urknall bis in Kulturleistungen der Zukunft plausibel gedacht werden kann“ (Hermann Deuser). „Evolution“ muß also mehr bedeuten als empirische Theoriebildung angesichts naturwissenschaftlicher Beobachtungsdaten. Es geht auch um ein religionstaugliches, auch theologisch produktives Modell der Evolution. Hier spielt auch die Konstanz religiöser Lebensorientierungen eine Rolle, die allein aus praktischen Gründen kaum ersetzbar erscheinen und die selbst als evolutionäre Errungenschaften aufgefaßt werden können. „Die inzwischen verbreiteten Hypothesen und Forschungen zu sog. religiösen Genen, Gehirndispositionen für Religiosität oder zum Selektionsvorteil aufgrund von Religion zeigen durchaus eine Neuorientierung: daß das Thema Religion nicht mehr einfach mit Unwissenschaftlichkeit gleichgesetzt werden kann und daß Religion zu Recht notwendiger Gegenstand evolutionären Denkens in Natur und Kultur geworden ist“ (Hermann Deuser). „Die Evolution als Theorie ist ein Produkt der menschlichen Vernunft“ (Elisabeth Gräß-Schmidt): Der Mensch als Autor der Evolutionstheorie kann nicht problemlos als deren Gegenstand ausgegeben werden.

Ich breche ab! Eine komplizierte Materie, die sich nicht durch einfache Slogans lösen läßt! Wie viele Tiere hätten angesichts der uns bekannten Artenvielfalt auf die Arche Noah passen müssen? — diese Frage ist genauso überholt wie Versuche, einen vorgängigen Atheismus auf naturwissenschaftliche Argumente zu stützen. Kurz: Empirische Theoriebildung und lebensorientierende Sinnzusammenhänge sind weder deckungsgleich noch unabhängig voneinander!

Das Christentum – „die blutigste Religion aller Zeiten“?

Nicht nur Richard Dawkins (Der Gotteswahn, 2006, S. 62) behauptet das. Kreuzzüge, Hexenverfolgung und Antisemitismus sind da für ihn wichtige Belege. In einer religionswissenschaftlich-theologischen Tübinger Ringvorlesung von 1978/79 hieß es im Blick auf die Hexenverfolgungen: „*Die Zahl der solchermaßen ermordeten Frauen lässt sich nicht exakt schätzen. In manchen Orten blieb, wenn die Inquisition dort gearbeitet hat, nur eine Handvoll verängstigter Frauen übrig. Diese epidemische Tötungssucht hat im Vergleich zur damaligen Bevölkerungsdichte mehr Menschenleben gefordert als die unvorstellbare Judenvernichtungsaktion Hitlers*“ (zitiert nach: Arnold Angenendt, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster 2007, S. 295). Nach der auf Befehl des Reichsführers SS und Chefs der Deutschen Polizei Heinrich Himmler während der NS-Zeit angelegten Hexen-Kartei soll die römische Kirche und speziell der Jesuitenorden neun Millionen Menschen germanischen Blutes geopfert und dadurch die biologischen Wurzeln gesunden Volkstums angegriffen haben (Vgl. Angenendt, S. 297). In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts erregte die Behauptung Interesse, die Hexenverfolgung sei als größte Menschenvernichtung vor dem Holocaust anzusehen. Im Kontext des Feminismus der 80er Jahre behauptete die Amerikanerin Mary Daly, daß die Hexenverfolgung größer als der Genocid des Holocaust gewesen sei. „*Die Szenarien wechseln, die Urteile bleiben: Neuer Feminismus, völkische Frauenbewegung und nationalsozialistischer Neopaganismus reichen sich hier die Hand*“ (Angenendt, S. 298). Und was die „Kreuzzüge“ anbelangt, sieht es ähnlich aus: Man watete, wie ein anonymer Chronist berichtet, bei der Eroberung Jerusalems am 15.7.1099 „knöcheltief im Blut“ (Angenendt, S. 424). Die Kreuzzüge gelten als Eroberungskriege, als Vorspiel des Kolonialismus und Anfang antijüdischer Grausamkeiten.

Gilt hier das Christentum als die „blutigste Religion aller Zeiten“, so sehen andere allgemeiner im Monotheismus eine besondere Gewaltbereitschaft begründet; demgegenüber sei der Polytheismus toleranter (Richard Schröder, Abschaffung der Religion? Freiburg i.Br. 2008, S. 191). Aber nicht nur die Christenverfolgungen belegen, daß die Toleranz des römischen Polytheismus begrenzt war. Ähnliches lässt sich auch im Blick auf den Schamanismus feststellen: „*Am 10.2.1258 übergab der letzte abbasitische Kalif Bagdad kampflos den Mongolen. In den folgenden 10 Tagen ermordeten die Mongolen 800.000 Einwohner... Die Mongolen waren weder Monotheisten noch Polytheisten, sondern Schamanisten. Das Motiv war schlicht Beute*“ (Schröder, S. 191).

Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelheiten einzugehen. Dafür sei z.B. auf Arnold Angenendt und Richard Schröder verwiesen. In gebotener Kürze soll hier auf die „Kreuzzüge“ und die „Hexenverbrennungen“ etwas näher eingegangen werden.

Zu den „Kreuzzügen“

Zunächst sei klargestellt: „*Die Kreuzzüge waren keine Missionskriege, die die Muslime zum Christentum bekehren sollten. Sie sollten vielmehr die Heiligen Stätten der Christenheit, zumal das Grab Jesu, zurückgewinnen, nachdem die Behinderungen christlicher Pilger ins „Heilige Land“ zugenumommen hatten. Man stelle sich vor, Mekka sei von Nichtmuslimen besetzt und Muslimen würde der Zugang zur Kaaba verwehrt*“ (Schröder, S. 200).

Papst Urbans II. (+1099) Aufruf zum Ersten Kreuzzug, proklamiert 1095 im französischen Clermont, wirkte vor allem wegen der Darstellung des Unternehmens als einer Buß- und Liebesübung zündend. Der hierbei versprochene religiöse Verdiensterwerb stellte alle anderen Motive in den Schatten. „*Das Besondere der Kreuzzüge im Unterschied zu den nicht zu tadelnden jahrhundertlangen Abwehrkämpfen gegen die Eroberungsziege der Araber war dies, daß der Papst diesen Krieg ausgerufen hatte, der Papst und nicht der Kaiser – ein Unterschied übrigens, den es im Islam damals nicht gab. Der Kalif war beides. Der Kreuzzug ist der Krieg des Papstes. Das hatte es zuvor nicht gegeben. Der Papst verspricht denen, die in diesen Heiligen Krieg ziehen, einen Ablass für ihre Sündenstrafen, später auch denen, die das Geld für die Ausrüstung eines Kreuzritters spenden. Mit den Kreuzzügen entsteht das Ablasswesen, an dem sich Luthers Kritik an der Papstkirche entzünden wird*“ (Schröder, S. 202). Was den erwähnten „Blutrausch“ der Kreuzritter anbelangt, so wird inzwischen betont, daß es bei der Eroberung Jerusalems nicht anders zugging, als es damals allgemeine Praxis war. „*Literarisch gesehen werde die Eroberung von 1099, nicht anders als sonst in Kriegsberichten, mit den Bildern und Worten beschrieben, die ihnen die literarische Tradition zur Verfügung stellte. Weil besonders die Reinigung des Heiligen Landes von heidnischer Besudelung hervorgehoben werden sollte, brauchte es die besondere Blutsprache*“, die Parallelen zu den alttestamentlichen Makkabäer-Büchern aufweist. „*Tatsächlich dürften urtümliche Reinigungsvorstellungen bestimmt gewesen sein. Jerusalem als verunreinigte Braut Christi, die durch das gerächte Blut zu entsühnen war*“ (Angenendt, S. 426). Im Zusammenhang mit dem Ersten Kreuzzug wurden die Juden eher an Mosel und Rhein durch Pogrome getroffen als in Jerusalem (Alfred Haferkamp, Geschichte der Juden im Mittelalter).

Was die islamische Kriegspraxis anbelangt, so unterschied sie sich nicht von den Kreuzfahrern, wie Berichte von der türkischen Eroberung von Konstantinopel 1453 zeigen: „*Die Türken machten jedermann, den sie in den Straßen antrafen, Männer, Frauen und Kinder, unterschiedslos nieder. Das Blut floß in Strömen, die steilen Straßen von der Anhöhe von Petra zum Goldenen Horn hinab...*“ (Angenendt, S. 437).

Für die islamische Welt waren die Kreuzzüge nur ein Intermezzo, das sie nie ernsthaft gefährdet hat. Territorial gesehen waren sie für die Kreuzfahrer ein vollkommener Mißerfolg, im Unterschied zu dem arabischen Expansionsdrang, den später die Türken fortgesetzt haben. 1529 und 1683 standen die Türken vor Wien. „*Rebus sic stantibus ist es doch auffällig, dass in Europa eine massive, manchmal von Detailwissen nicht getrübte Kritik der Kreuzzüge seit Jahrhunderten selbstverständlich ist, in der islamischen Welt aber meines Wissens von einer Selbstkritik des militärischen islamischen Expansionismus nichts zu hören ist. Das liegt auch daran, dass diese beiden Arten von ‚Monotheismus‘ ein fundamental anderes Verhältnis zur Gewalt charakterisiert, was mit ihren Entstehungsbedingungen zu tun hat. Mohammed war zugleich Religionsstifter, Staatsmann und Feldherr. Die Razzia, der Raubzug ins Kulturland, war den Wüstennomaden eine legitime Erwerbsquelle. Die christlichen Skrupel hinsichtlich der Legitimität des Krieges waren Mohammed fremd*“ (Schröder, S. 204).

Die Kreuzzugsbewegung überlebte das Ende des Mittelalters bei Weitem! Sie behielt „eine derartig positive Wirkkraft, daß sie in unterschiedlichsten Parteiungen und politischen Lagern als Schlagwort eingesetzt wurde“ (Angenendt, S. 432). Im Spätmittelalter diente sie vor allem zur Abwehr der gegen Europa vordrängenden Türken. Innerkirchlich wurde sie z.B. gegen die Hussiten aktiviert. „*Noch das heutige deutsche Militärzeichen, das Kreuz, stammt von dem in Jerusalem gegründeten Deutschen Orden, der sich später in Ostpreußen niederließ und auf diese Weise sein Erkennungszeichen an Preußen-Deutschland weitervermittelte, so daß es noch heute auf Kanonen, Panzern und Flugzeugen erscheint. Ideell munitionierten neue Kreuzzugsaufrufe den Ersten Weltkrieg, allerdings nicht primär von Seiten der konfessionellen Feldprediger, denn interessanterweise erscheint im republikanischen Frankreich der Krieg sehr viel stärker als Kreuzzug und auch als Religionskrieg. In der angelsächsischen Welt firmierten unter Kreuzzug gerade auch große humanitäre Bewegungen, so die englische Anti-Sklaverei-Bewegung des 18. und 19. Jahrhunderts. Auch ihren Kampf gegen Hitler machten England und die USA zum ‚crusade‘. Zur Zeit kritisieren Islamische Kreise anhand der Kreuzzüge rückwirkend die Politik des Westens, welche heute erneut, wie schon im Mittelalter, die Entfaltung des Islam behindert*“ (Angenendt S. 433), was die Unterstützung mancher „Islamversteher“ bei uns findet. Aufgrund von Ansichten des 19. Jahrhunderts werden die Kreuzzüge auch weiterhin öfters verzerrt dargestellt, moralisch mit der Abscheu von liberalen Denkern, konfessionell zuweilen auch mit einer vorgeblich katholischen Bigotterie. Auch wurde die ganze Bewegung säkularisiert, ihres Ethos entkleidet und mit Hilfe sozialer und ökonomischer Termini zu einer Vorform des Kolonialismus erklärt (Angenendt, S. 433, nach Riley-Smith). Angenendt (S. 434) zitiert das Urteil des Engländer Norman Housley (Kreuzritter, 2002) über die Kreuzzüge: „*Eine Bewegung, die [einerseits] für die Grausamkeiten verantwortlich war, kann [andererseits] nicht von einer der bedeutendsten spirituellen Erneuerungen der christlichen Vergangenheit getrennt werden.*“

Zu den „Hexenverfolgungen“

Ähnlich steht es im Blick auf die „Hexenverfolgungen“! Mit besonderer Hartnäckigkeit hält sich das Vorurteil, Hexenprozesse hätten in ihrer großen Masse vor geistlichen Inquisitionsgerichten stattgefunden. Demgegenüber betonen nicht nur ausgewiesene Historiker: In Spanien war es gerade die institutionalisierte Inquisition, welche die Hexenverfolgungen zunächst unter ihre Kontrolle brachte und 1526 praktisch beendete. Und vollends unglaublich klingt, „*dass Päpste und Inquisitoren des 17. Jahrhunderts keine Hexenprozesse in dem Sinne, wie sie zu derselben Zeit in Mitteleuropa Angst und Schrecken verbreiteten, durchführten*“ (zitiert nach Angenendt, S. 295). Oder Richard Schröder (S. 207f.): „*Wann fand die intensivste Hexenverfolgung statt, von der wir wissen? Die meisten werden antworten: in Europa und zwar im Mittelalter. Das ist doppelt falsch. Hexenverfolgungen sind nicht typisch mittelalterlich. Sie hatten im 16. und 17. Jahrhundert ihren Höhepunkt... Die intensivste Hexenverfolgung von der ich weiß, fand im Jahre 2001 statt. Die Tageszeitungen meldeten, dass im staatsfreien Gebiet des östlichen Kongo in vierzehn Tagen über 900 Menschen als Hexen umgebracht wurden, bis ruandische Truppen eingriffen. Zwischen 1970 und 1984 wurden in Tansania 3000 Menschen als Hexen umgebracht. 1985 bis 1988 kam es im Bantu-Gebiet Tansanias nochmals zu 826 Hexenmorden... Aber auch aus anderen Ländern der sogenannten dritten Welt ist belegt, dass dort Hexenverfolgungen eine Begleiterscheinung der Entkolonialisierung sind. An der Westküste Indiens soll es seit der Unabhängigkeit zu mehreren tausend Hexenmorden gekommen sein. Die Begründung ist folgende: die Kolonialmächte (und auch die christlichen Missionare) haben uns schwer geschadet, indem sie uns die Hexenverfolgung verboten haben. Daraus geht hervor, dass der Hexenglaube kein europäisches Proprium war, sondern weltweit verbreitet ist...*“ Als in Benin eine sozialistische Regierung an die Macht kam, ließ sie 1977 eine

Briefmarke mit dem Text erscheinen: „Kampf den Hexen, Quelle des Bösen“. Sie wollte damit zum Klassenkampf gegen die Reichen aufrufen. Die Bevölkerung fing aber an, alte Frauen zu jagen (ebd.).

Das Hexenthema ist bis in die jüngste Vergangenheit von politisch-weltanschaulichen Interessen und Instrumentalisierungen überlagert. So vertraten in den 80er Jahren die Bremer Professoren G. Heinsohn und O. Steiger die Auffassung, daß die Hexenvernichtung als Feldzug gegen die über Verhütungswissen verfügenden „*weisen Frauen*“ erfolgt sei; sie sei ausdrücklich in bevölkerungspolitischer Absicht zur Unterbindung der Geburtenkontrolle von Kirche und Staat ins Werk gesetzt worden. Der SPIEGEL und die Frauenmitteilungen der IG-Metall signalisierten Zustimmung. Schade für diesen (nicht nur) bremischen Wissenschaftsglauben, daß im 16. und 17. Jahrhundert von einem Verschwinden des Buchwissens über Abtreibungsmittel oder gar von einer systematischen Ausrottung des Geburtenkontrollwissens nicht die Rede sein kann! Aber auch manche protestantische kultatkämpferisch-antikatholische Polemik gehört ins Reich der Fabel! Der Hexenwahn verbreitete sich überkonfessionell. Auch Martin Luther hat die Hexenverbrennung gebilligt und 1540 in Wittenberg geschehen lassen, während der Kirchenstaat mit zu den Gebieten geringster Verfolgung zählt. Oft kam der Ruf nach Hexenverfolgungen „von unten“: Die Bevölkerung wandte sich an die Herrschaft mit der Forderung, den Hexen das Handwerk zu legen. Anlaß waren z.B. Unwetter und Epidemien. Je stabiler und größer ein Herrschaftsgebiet war, desto weniger gab es dort legale Hexenprozesse. In kleinen Territorien war die Hexenverfolgung intensiver. Fiskalische Interessen waren wohl kaum der Motor, waren doch die meisten Beschuldigten arm. Auch die These, die Hexenverfolgung sei ein Instrument des Klassenkampfes gewesen, scheitert daran, daß der Vorwurf durchweg innerhalb derselben sozialen Schicht erhoben wurde.

Daß der Hexenwahn erst durch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts beendet wurde, stimmt so auch nicht. Er kam nämlich schon im 17. Jahrhundert weithin zum Erliegen, und zwar durch christliche Kirchen- und Theologiekritik auf katholischer und evangelischer Seite. „*Am Ende kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Hexenforschung selbst ‚verhext‘ ist. Die Hexenverfolgung ist ein ob ihrer Grausamkeit wie ihrer Fehlurteile bestürzendes Kapitel westchristlicher Geschichte, das indes unmindert für weitere Fehlurteile herhalten muß*“ (Angenendt, S. 296).

Tag der Deutschen Einheit – Kein Thema für Protestanten?

Fehlanzeige im protestantischen Festkalender

In den bekannten „Predigtstudien“ (II/2, Stuttgart 2004) war am 3.10.2004 der auf diesen Sonntag fallende „Tag der Deutschen Einheit“ gar nicht vorgesehen; es wurde das Erntedankfest bearbeitet. Nur ein Zufall?

Unsere Gesellschaft ist „familiären und mitbürgerlichen Gedenk- und Feiertagen“ nicht abgeneigt. Aus einer bekannten Redensammlung seien genannt: Tag des Kindes – Muttertag/Vatertag – Tag des alten Menschen – Tag der Umwelt – Tag des Tieres – Valentinstag- Weltspartag -Weltwassertag usw. Längst hat sich bei uns ein säkulares „Kirchenjahr“ etabliert, das neben Geschäftsinteressen auch Darstellungsinteressen (nicht nur von Politikern) befriedigt. Bei der Kritik an solchem „Friede, Freue, Eiertanz“ braucht man nicht unbedingt das „Milieu“ einer normalen deutschen Kirchengemeinde als „Versammlung der Mediokren, der Unsportlichen, der zu kurz Gekommenen“ (Manfred Josuttis, Die Einführung in das Leben. Gütersloh 1996, 72ff.) oder den österreichischen Liedermacher Wolfgang Ambros zu bemühen: „Das Leben ist ein Heidenspaß, für Christen ist das nichts“. Wichtiger ist für mich auch im Blick auf den „Tag der Deutschen Einheit“ die „Misere der öffentlichen Gefühle“, d.h. das öffentliche Bild der Lage, das die öffentlich bestellten Vertreter der gesellschaftlichen Interessen, die Meinungsführer der kirchlichen, der literarisch-künstlerischen Bezirke und schließlich die berufsmäßigen Erzeuger, Verwalter und Vertreter der Öffentlichkeit täglich aufs Neue zusammensetzen, und das oft zu dem privat gehegten Bild vom Leben der Deutschen in einem Mißverhältnis steht. Dies gilt gerade auch im Blick auf die „Deutsche Einheit“, deren mühsames Zustandekommen, deren Geschenkcharakter nicht in Undank vergessen werden darf! Hier berühren sich anthropologische und politische Grundeinsichten, für die auch Kirche einstehen sollte, ohne deswegen gleich „politisierte“ Kirche zu werden: Die Einsicht in das Verdanktsein unserer privaten und gesellschaftlichen Existenz! Die Frage der Deutschen Einheit erschöpft sich eben nicht in ökonomischen Transferleistungen und in einer romantischen Glorifizierung der DDR-Vergangenheit, die sich auch in kirchlichen Kreisen findet!

Kurz: Der „Tag der Deutschen Einheit“ stößt bei nicht wenigen meinungsführenden Protestanten diesseits und jenseits des ehemaligen „Eisernen Vorhangs“ auf so manche political und auch ecclesiastical correctness. Während man hier gerne auf die notwendige Unterscheidung von Evangelium und Politik hinweist, vermischt man beides – nicht nur in der Neujahrspredigt 2010 von Landesbischofin und Ratsvorsitzenden der EKD Dr. Margot Käßmann in der Frauenkirche in Dresden – sonst gerne!

Ist Deutschland nach 1989 „protestantischer“ geworden?

Deutsche Einheit: Ist das eigentlich in der Evangelischen Kirche ein Grund zum Feiern? Überhaupt: Können Protestanten wirklich feiern? Wunschvorstellungen für eine „protestantische Identität“ sind doch eher aufrichtig, ehrlich, wahrhaftig, nüchtern, kühl und aufgeklärt sein. „Barocke Protestanten“ gibt es wohl nicht. Ihnen liegt es nicht, „außer sich“ zu sein, sie gehen eher „in sich“. Sie suchen die Tiefe im Täglichen. Zum Nachdenken sei hier aus einem m. W. unveröffentlichten Vortrag zitiert, den Johannes Gross 1979 in Frankfurt unter der Überschrift: „Die Misere der öffentlichen Gefühle“ gehalten hat: „Zum öffentlichen Klima der Bundesrepublik tragen auch die Kirchen ihren Scheffel Mehltau bei. Die protestantische Kirche, die das Sündler-Ethos unserer Gesellschaft weit mehr ausdrückt als die katholische, hat schon seit Jahrhunderten eine innigere Beziehung zum Zeitgeist unterhalten... Seit der Stuttgarter Schulderklärung 1945 ist sie den Deutschen keine Handreichung schuldig geblieben, die weniger frohe Botschaft enthielt als den permanenten Ruf zur Buße und Umkehr... In ihr herrscht heute gleichsam ein ewiger Karfreitag, was theologisch auch seinen Grund darin haben mag, daß die Kreuzigung ein unbestreitbares Faktum ist, die Auferstehung aber nicht, so daß die Verheißungen des Evangeliums dem Kirchenvolk nur in violetten Farben verkündigt werden. Die freudigen Hochfeste der Christenheit, wie Ostern oder Weihnachten, werden von unserem, seiner Staatsbindung verlustig gegangenen Protestantismus eher herunter moralisiert. Atomkraft und Entwicklungshilfe bieten beliebte Motive und ein allgemeiner Aufruf zur Askese bei der Wahrnehmung nationaler Interessen... Die katholische Kirche hat daran weniger teil... Immerhin ist [aber] auch sie aus der ekkllesia militans zur ekkllesia clamans geworden...“ Daß die Verheißungen des Evangeliums dem Kirchenvolk nur zu oft in violetten Farben verkündigt werden, hat übrigens auch historische Gründe. In Martin Luthers Brief an Fürst Georg von Anhalt vom 10.7.1545, der so etwas wie Luthers Liturgisches Testament darstellt, heißt es: „Ich gestebe, daß ich auch den notwendigen Ceremonien nicht gewogen bin, aber ein Feind der nicht notwendigen! Calvinismus und Puritanismus mit ihren „dumpfen Predigt-Stuben“ (Friedrich Schiller) sowie (vor allem)

die Aufklärung des 18. Jahrhunderts haben dann dieses eher karge und strenge Bild eines „nüchternen“ Protestantismus weiter ausgeprägt. Der „Tag der Deutschen Einheit“ – wenn überhaupt – also eher ein Bußtag?

Eigentlich müßten doch die Protestanten für die „Deutsche Einheit“ besonders dankbar sein! Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde von diesen öfters die Vorherrschaft der Katholiken in der Bundesrepublik beklagt, weil die „protestantischen Kernlande“ von der „Rheinischen Republik“, wie man die Bundesrepublik auch (abwertend) nannte, ausgeschlossen seien. Diese sei, so nicht nur der frühere hessen-nassauische Kirchenpräsident Martin Niemöller, eben in Rom gezeugt und in Amerika geboren. Die Wiedervereinigung sei daher vor allem eine protestantische Aufgabe! In der 1949 von Johannes R. Becher gedichteten Nationalhymne der DDR klang es da zunächst sympathisch: „*Aufgerstanden aus Ruinen und der Zukunft zugewandt. Läßt uns dir zum Guten dienen, Deutschland, einig Vaterland!*“ Aber Anfang der siebziger Jahre war die Textzeile „Deutschland einig Vaterland“ aus der Sicht der DDR-Regierung nicht mehr zeitgemäß. Die Hymne wurde zwar nicht verboten, aber sie wurde einfach nicht mehr gesungen!

Ist aber Deutschland nach dem Fall der Mauer 1989 wirklich „protestantischer“ geworden? Dieser Tage sagte mir ein Kollege: Wir haben jetzt, außer den nichtchristlichen Religionen, bei uns praktisch eine Drittelsgesellschaft: Ein Drittel Katholiken, ein Drittel Protestanten und ein Drittel Atheisten. Auch wenn solche Zahlen Spiele vielleicht zu einfach sind: Nicht Wenige unter uns haben das Gefühl, daß in Ost und West Gott und damit die Einsicht in die Verdanktheit unseres Lebens weithin vergessen werden! Machen wir die Probe aufs Exempel!

Gott als Hinterwelt

Zunächst geht es um Gott als Grenzbegriff! Was fällt uns beim Wort „Gott“ ein? Eine erste Antwort lautet: Gott ist etwas Jenseitiges. Etwas, das hinter unserer Welt steht. Etwas Unbestimmtes, Unsagbares. Philosophen nennen das einen „Grenzbegriff“. Er markiert die Grenze unseres Denkens. Mit unserem Alltag hat ein solcher Gott wenig zu tun.

Oder doch? Vielleicht sogar in böser Absicht! So lautet eine zweite Antwort! Gott ist ein Wort für Priesterbetrug, für Unfreiheit! Neu ist das allerdings nicht! Als es noch die DDR gab, schloß der Deutschlandsender sein Programm mit der „Internationale“, die 1871 als Lied der Pariser Kommune von Eugène Pottier gedichtet und von Pierre Degeyter vertont wurde und die bis 1943 Nationalhymne der Sowjetunion war. Die Antwort der „Internationale“ auf die Gottesfrage ist so etwas wie ein Revolutionschoral, eine Anklage gegen Gott:

„Wacht auf, Verdammte dieser Erde,
die stets man noch zum Hungern zwingt!
Das Recht, wie Glut im Kraterherde,
nun mit Macht zum Durchbruch dringt!
Reinen Tisch macht mit den Bedrängern.
Heer der Sklaven, wache auf!
Ein Nichts zu sein, tragt es nicht länger!
Alles zu werden, strömt zu Hauf!
Völker, hört die Signale! Auf zum letzten Gefecht!
Die Internationale erkämpft das Menschenrecht!“

Hier geht es um das letzte Gericht, um die Erlösung der Welt und des Menschen! Woher kommt sie? Die Antwort klingt fast bekenntnishaft:

„Es rettet uns kein böh'm Wesen,
kein Gott, kein Kaiser, noch Tribun.
Uns aus dem Elend zu erlösen,
können wir nur selber tun!
Leeres Wort: des Armen Rechte!
Leeres Wort: des Reichen Pflicht!
Unmündig nennt man uns Knechte,
duldet die Schmach länger nicht!“

Wer so denkt und handelt, für den ist alles zutiefst und konsequent diesseitig! Alles, dem wir begegnen und das wir sind, ist im genauen Sinn des Wortes „Welt“, unsere Welt, die wir nach unseren Vorstellungen verändern müssen und auch können! Wir verdanken uns selbst! Noch einmal die „Internationale“:

„In Stadt und Land, ihr Arbeitsleute,
wir sind die stärkste Partei'n.“

Die Mißiggänger schiebt beiseite!

Diese Welt muß unser sein!"

Man braucht es nicht so radikal wie die „Internationale“ zu formulieren! Es gibt doch Situationen in unserem Alltag, in denen wir vielleicht von Gott reden: Wenn uns Leid widerfährt, wenn wir um liebe Menschen trauern. Das wäre eine *dritte Antwort* auf die Frage, was uns bei dem Wort „Gott“ einfällt: Gott als Nothelfer! Gott hat es mit menschlichen Grenzsituationen zu tun. Er ist ein feierliches oder tröstendes oder auch unheimliches Gegenüber in bestimmten Stunden unseres Lebens. Ein solcher Gott hilft, Krisen und Wendepunkte in unserem Dasein zu bewältigen. Dennoch: Er ist ein Gott, der am Rande des Lebens steht.

Es gibt noch eine *vierte Antwort*: Gott als Garant der Moral! Der bekannte französische Schriftsteller Viktor Hugo erzählt: „Eine alte Frau geht über die Straße, sie hat Kinder erzogen und Undank geerntet; sie hat gearbeitet und lebt nun im Elend; sie hat geliebt und ist nun allein gelassen. Aber –fern von allem Haß- hilft sie, wo sie kann. „Jemand sieht sie ihren Weg gehen und sagt: Das muß ein Morgen haben!“ Die Ungerechtigkeit schreit hier nach Gott. „Ich kann mich nicht mit dem Gedanken abfinden, daß der Mörder auf ewig über das Opfer triumphiere“ – so kommentiert der jüdische Sozialphilosoph Max Horkheimer diese Geschichte von Victor Hugo. Gott ist hier so etwas wie ein Garant der Moral, eine Forderung des gerecht und vernünftig denkenden Menschen. Gott ist der, der Ungerechtigkeit ausgleicht. Zumaldest irgendwann einmal.

Vier verschiedene Antworten auf unsere Frage! Eines haben diese Antworten gemeinsam: Gott begegnet, wenn überhaupt, wenn wir ihn nicht einfach durch unser Tun ersetzen, eher am Rande des Lebens, in Grenzsituationen, in der Erfahrung von Ungerechtigkeit und Hilflosigkeit. Gott ist eher ein Stück Hinterwelt! In unserer Welt wirken wir! Wir sind Schöpfer, Erfinder und Schmied unseres Glücks.

Gott ist mitten in unserer Welt

Christlichem Glauben geht es aber auch um etwas mitten in unserer Welt! Christlich „glauben“ heißt: Gottes Zuwendung zu uns mit glaubendem Vertrauen annehmen. Es geht um den Gott, der in seinem „nahen Wort“ von seinem Reichtum allen abgibt, die ihn anrufen. Wenn Jesus Christus verkündigt, weitergesagt, bedacht, ausgelegt wird, da wird Gottes nahe Wort laut, damit es alle im Glauben annehmen. Und dieser Jesus Christus ist nicht nur der Auftraggeber für diese Verkündigung, sondern er ist auch der Inhalt dieses nahen Wortes Gottes!

Alles, was wir im Auftrag dieses Jesus sagen, muß sich auf das beziehen, was Jesus selbst war und verkündigte. Wir haben aber Jesus nicht unmittelbar zum Gegenüber. Wir kennen ihn nur aus dem Zeugnis des Neuen Testaments. Und dieses Zeugnis muß stets neu buchstabiert, ausgelegt werden. Dies bedeutet ein Zweifaches: Theologie in unserer Zeit muß dem heutigen Denken Genüge tun; denn das Denken bestimmt die Wirklichkeit des Menschen und der Welt. Und sie muß Jesus Christus die Ehre geben, und zwar so, daß seine Bedeutung für die Welt heute hervortritt. Nur wo beides zusammentrifft, leuchtet das Bild Christi heute auf. Es genügt gerade nicht, einfach biblische Formeln zu wiederholen. Die Bibel ist gerade kein Koran! Wir müssen Jesus in unsere Welt und in unsere Sprache einlassen. Theologie ist darum nicht ein für alle Mal zu leisten. Sie ist Antwort des Glaubens, die ihm die Ehre gibt in der Sprache der Zeit und in ihrer Welt.

Übersetzen wir das ein wenig weiter! In der Tradition der Aufklärung hat sich der Westen bemüht, das Individuum, den Einzelmenschen in den Mittelpunkt zu stellen. Der Einzelne, sein Recht, sein Wohlstand stehen in der Mitte der Betrachtung. Auf der anderen Seite gab/gibt der Sozialismus dem Kollektiv den Vortritt. In der ehemaligen DDR hieß es: „*Die Partei, die Partei, die hat immer Recht!*“ Beide übersiehen, daß die ursprüngliche Weise weder der Singular noch der Plural ist, sondern der „Dual“, die Zweiheit. Die Sprache lehrt uns ganz eindeutig: Kein Mensch entwickelt sich aus sich heraus zum Menschen. Er bedarf dazu, nicht nur biologisch, sondern auch geistig den anderen. Ohne Ansprache lernt er selbst nicht zu sprechen und sich menschlich in der Welt zu bewegen. Das scheint banal zu sein. Aber das ist grundlegend für unser Verständnis des Menschen. Wir können ihn nur beschreiben, wenn wir die Beziehung von Mensch zu Mensch darstellen und berücksichtigen. Auch der sprichwörtlich einsame Robinson Crouse hatte Leben von Vater und Mutter empfangen, hatte von ihnen gelernt, zu sprechen und die Umwelt zu gebrauchen. Im Geben und Nehmen wird also der Mensch wirklich! Wir verdanken unser Leben nicht uns selbst!

Wir können noch einen Schritt weiter gehen! Wir sind ein Wesen, das nur aus Beziehungen lebt. Aber diese Beziehungen konzentrieren wir nur zu oft auf uns selbst! Wir sind selbstbezogen! Wir wollen uns behalten, unser Leben sichern. Wir stellen uns dar, wir wollen nehmen, aber nicht geben. Die Heilige

Schrift hat diesen Sachverhalt von Anfang an im Auge, wenn sie von „Sünde“ spricht. Wir verkehren die Bezogenheit zur Selbstbezogenheit. Nach dem Zeugnis der Bibel entspringt diese Selbstbezogenheit unseres Lebens daraus, daß wir uns Gott entziehen, daß wir selbst das Heil schaffen wollen, daß wir gerade nicht als Beschenkte, Angenommene leben! Wir wollen nicht als von Gott Gerechtfertigte aus ihm und für ihn leben, sondern für uns und aus uns selbst existieren. Der Philosoph Johann Georg Hamann hat 1784 dies so kommentiert: „Weh uns, wenn es auf uns ankommen sollte, erst Schöpfer, Erfinder und Schmied unseres künftigen Glücks zu werden. Das erste Gebot Gottes heißt: ‚Du sollst essen! und das letzte: ‚Kommt, es ist alles bereit!‘.“

Damit ist das ganze christliche Leben zusammengefaßt: „Du sollst essen!“ – das ist nach 1. Mose 2,16 Gottes erstes Gebot an den Menschen. Am Anfang steht also Gottes Zusage: die Gewährung des Lebensraumes, des Raumes zur Arbeit und zur Mitmenschlichkeit. Am Ende ist nicht alles aus, sondern alles bereit: unverbrüchliche, zugesagte, nicht mehr angefochtene Gemeinschaft. Christlicher Glaube bedeutet: das von Gott Gewährte wahrnehmen und annehmen. Wer schmeckt und sieht, wie freundlich Gott ist, der hat ein Auge für den Alltagsgott. Der weiß: Gott begegnet auch in den Selbstverständlichkeiten des Alltags. Da sind Gottes Wirken und unser Tun miteinander verschränkt, kaum zu unterscheiden. Beides gehört „unvermischt und ungetrennt“ zusammen. Gott ist ein Alltagsgott – wir sind Gottes Mitarbeiter. Gottes Güte ist mitten unter uns buchstäblich mit Händen zu greifen und mit dem Mund zu schmecken. Im Sinne des Apostels Paulus von Gott reden, heißt: Bei Gottes Güte anfangen, bei dem, was er uns schenkt. Wir leben nicht aus unserer Aufgabe, sondern aus Gottes Vorgabe!

Wer so von Gott spricht, der staunt. Der freut sich über den nahen Gott. Der will nicht zuerst Schöpfer, Erfinder und Schmied seines Glückes sein, sondern als ein Beschenkter leben. Für den ist Gott nicht ein Feiertagsgott, sondern ein Alltagsgott. Gott mitten in unserer Welt – das bedeutet: Die Entgegensetzung von Gott und unserem Alltag hinter sich zu lassen, aus Gottes Güte zu leben, die Gott uns schenkt.

Und umgekehrt: „Sünde“ ist nicht in erster Linie Übertretung eines Verbotes, sondern das Übersehen der Gabe Gottes. In diesem Sinne ist der bekannte Vers von Wilhelm Busch: „Das Gute, dieser Satz steht fest, ist stets das Böse, das man läßt“ umzukehren: „Das Böse, dieser Satz steht fest, ist stets das Gute, das man läßt, das man übersieht“. Der Sünder ist in erster Linie ein Kostverächter. Christlicher Glaube zerstört sich selbst, wenn er nicht zuerst und zuletzt vom Guten redet, das Gott an uns und durch uns tut, sondern von Erfahrungen des Negativen ausgeht in der Meinung, daß außer Mitleid, Protest, Empörung und einer verzweifelten Hoffnung nichts möglich sei.

Gott ist mitten in unserer Welt jenseitig

Gott ist mitten in unserer Alltagswelt. Schon für den Gott Israels gehört seine Beziehung zur Welt und zu den Menschen untrennbar zu seinem Gottsein. Auf die Vollendung der Gemeinschaft mit seinem Gott hat Israel durch die Jahrhunderte gewartet. Jesu Verkündigung ist von der hereinbrechenden Gottesherrschaft bestimmt. In Jesus ist Gott unter uns gegenwärtig. Besiegelt wurde das durch die Auferweckung Jesu von den Toten. In der Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus bleibt Gott in unserer Welt gegenwärtig: Als Geist des Lebens, der unser Leben durchdringt und hell macht, der uns die Tiefe unseres Lebens erschließt, der Frieden schafft mitten in allem Unfrieden, Sinn stiftet in aller Sinnlosigkeit, Hoffnung und Vertrauen weckt, wo der Abgrund des Nichts sich auftut.

Dennoch: Dieser nahe Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig! Der nahe Gott ist und bleibt unverfügbar! Gott ist nicht einfach ein verlängertes Stück Welt, sondern stets auch ihr Gegenüber. Nur als der jenseitige Gott ist er der uns nahe Gott. Nähe und Distanz Gottes: Beides gehört für biblisches Denken zusammen.

Nähe und Distanz: Das darf auch unser alltägliches Tun bestimmen! Wir alle leben davon, daß es Selbstverständliches, Fragloses gibt. Und doch leben wir alle davon, daß unser Leben sich selbst übersteigt: etwa in Augenblicken der Freude – trotz Leid und handfester Sorgen; im Vertrauen zum Leben – trotz allem Mißtrauen um uns herum; in Erfahrungen der Liebe – trotz aller Lieblosigkeiten; in Erfahrungen des Friedens – trotz allem Unfrieden in uns und um uns. Christlicher Glaube bedeutet: das von Gott Gewährte wahrnehmen und annehmen. Wer schmeckt und sieht, wie freundlich Gott ist, der hat ein Auge für den Alltagsgott. Der weiß: Gott begegnet auch in den Selbstverständlichkeiten des Alltags. Gottes Güte ist mitten unter uns buchstäblich mit Händen zu greifen und mit dem Mund zu schmecken. Dazu gehört für mich auch die Deutsche Einheit! Die Frage der Deutschen Einheit erschöpft sich eben nicht in ökonomischen Transferleistungen und in einer romantischen Glorifizierung des Vergangenen! Christlicher Glaube bedeutet: das von Gott Gewährte wahrnehmen und annehmen. Das ist

nicht von Gesellschaftssystemen abhängig. Das gilt in Ost und West! Wer schmeckt und sieht, wie freundlich Gott ist, der hat ein Auge auch für den Alltagsgott. Im biblischen Sinne von Gott reden, heißt: Bei Gottes Güte anfangen, bei dem, was er uns schenkt. Warum sollte dazu nicht auch das Geschenk der wiedererlangten Deutschen Einheit gehören?

Erinnern – Verstehen – Versöhnung

Verschiedene Erinnerungen

Vom Dezember 1963 bis August 1965 fand in Frankfurt/M. der sog. Auschwitz-Prozeß statt, der – so der damalige Hessische Generalstaatsanwalt Fritz Bauer und dessen Initiator – ein Erfolg war, weil er die NS-Verbrechen und den Holocaust erstmals im Bewußtsein der Deutschen und in den Blickpunkt der Öffentlichkeit rückte. Dies gelang später auch mit der emotional hoch besetzten US-Fernsehserie „Holocaust“ (1979) und mit Spielbergs Spielfilm „Schindlers Liste“ (1993). Bis heute ist der Meinungsdiskurs zum Thema Erinnerungspolitik, Erinnerungskultur, Schuldfrage, Vergangenheitsbewältigung usw. nicht abgerissen. Die Wortschöpfungen nehmen weiter zu. Hier nur eine kleine zufällige Auswahl (vgl. auch Bernhard Kothe, Pädagogisches Tagebuch. Frankfurt am Main 1962–1994. Über den Umgang mit dem Gedenken an Anne Frank, Norderstedt 2008, S. 103): „Aufarbeiten – bewältigen – Beschuldigungsritual – Betroffenheit – geliehene Betroffenheit – Betroffenheitskult – erinnern – Erinnerungspolitik – Erinnerungssymbolik – offizielle Erinnerungskultur – Erinnerungsarbeit – kollektives Gedächtnis – richtiges Erinnern – Erinnerungspflicht – selektives Erinnern – Erinnerungslosigkeit – Koordinaten der Erinnerung – Erinnerungsroutine – Gedächtniskult – Gedächtniskultur – Gedächtnisort – kollektives Gedächtnis – gedenken – Gedenkpolitik – Gedenkstättenlobby – Gedenkstättenarbeit – Geschichtsvergessenheit – Schuldgeschichte – Kollektivschuld – Kollektivverdacht – Opferkultur – Trauerarbeit – Meilenstein gegen das Vergessen usw.“ Hinzu kommen die geschichtstheoretischen Grundsatzdiskussionen über Ereignisse, deren Verständnis und vor allem Bewertung auch von Erlebnis- und Kampfbildern sowie von Überblendungen bestimmt sind. Hinzu kommt leider ein mit einem Gutmenschenkum gepaarter affektiver Moralismus. Demgegenüber sei betont: Die Oberflächentechnik einer Schwarz-Weiß-Malerei versperrt den Weg zur Wahrheit! Mögen idealmoralische Konzepte mit ihren Schuldzuweisungen nicht nur im Kampf um Deutungshoheiten wichtig sein: Für die Wahrheitsfrage sind sie meist unergiebig.

Nicht nur für Jugendarbeit und Religionsunterricht ist das Folgende hochbedeutsam: Die Intensität, mit der die Deutschen um Worte und Formen streiten, mag – nach Heiner Müller – dem Maß ihres Verantwortungsgefühls entsprechen: „Nur, eine Sprache für die Nachgeborenen ist das nicht. Diese Begriffswelt ist wie eine Mauer, zu der jeder junge Mensch auf Distanz gehen muß... Sicher ist, daß die gesamte öffentliche Gedenkdiskussion ohne Blick auf unsere Kinder stattfindet“, erst recht nicht, so kann man ergänzen, im Blick auf die Migranten – so der Frankfurter Pädagoge Bernhard Kothe, der frühere Leiter der dortigen Anne-Frank-Schule. „Immer trifft man auf Bewältiger, die sich auf die Seite der Opfer geschlichen und sich in der Schwarz-Weiß-Welt gut eingerichtet haben, stets bereit, das dicke Buch der Schuldgeschichte aufzuschlagen.“ Meine Skizze will dagegen auf Aspekte aufmerksam machen, die helfen können, auch Verwerfungen und Überblendungen zu erkennen und Hoffnungen zu wecken.

Weimar und die Kirchen

Die Weimarer Republik brachte mit der in konkurrierende Weltanschauungsansprüche entlassenen Gesellschaft auch das Ende kulturhegemionaler christlich-protestantischer Ansprüche mit sich. Die Kirchen standen jetzt auf der gleichen Ebene wie alle anderen Körperschaften des öffentlichen Rechts im Weltanschauungs- und Religionssektor; sie sollten so etwas wie ein Verein unter Vereinen werden. Nicht nur im Blick auf Bildung und Erziehung waren sie durch Aktivitäten der linken Revolutionsregierungen z.B. in Preußen (Adolph Hoffmann/ USPD, als „10 Gebote-Hoffmann“ bekannt) und Bayern (Kurt Eisner/ USPD, Johannes Hoffmann/ SPD) geschädigt, wenn auch die durch den von Hugo Preuß (DDP) stammenden eher laikalen Entwurf der Weimarer Reichsverfassung geweckten Befürchtungen im Blick auf den Rang des Christlichen in der nachkaiserlichen Gesellschaft durch den u.a. auf Friedrich Naumann (DDP), Gottfried Traub (DNVP) und Joseph Mausbach (Zentrum) zurückgehenden „Weimarer Kompromiß“ zunächst zerstreut oder abgemildert werden konnten. Andererseits lieferte z.B. hinsichtlich des Religionsunterrichts Weimar die Instrumente, mit denen dann nach 1933 die Nationalsozialisten gegen die bisherige Religionskultur vorgehen konnten. So benutzte z.B. der Nationalsozialistische Lehrerbund eine Weimarer Verfassungsbestimmung für seine Reaktion auf das Attentat des polnischen Juden Herschel Grynszpan auf Legationsrat Ernst vom Rath in Paris am 7.11.1938 zu folgendem Telegramm: „Auf Grund des Vorgefallenen der letzten Nacht fordert die Reichswaltung des NSLB [Nationalsozialistischer Lehrerbund] alle auf, den Religionsunterricht mit sofortiger Wirkung niederzulegen, da wir eine Verherrlichung des jüdischen Verbrechervolkes in allen Deutschen Schulen

nicht mehr länger dulden können.“ Im Erlaß des Reichsministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung vom 21.4.1941 taucht das Schlagwort des Deutschen Lehrervereins der Weimarer Zeit von der „Befreiung der Schule aus der Vormundschaft der Kirche“ wörtlich auf.

Diese eher kirchendistanzierte Grundstimmung der frühen Weimarer Republik war zudem eingebettet in die Spaltung der Kultur ins Uneindeutige und Fragmentarische, was auch vom Zweifel am Sinn der Geschichte begleitet war. Was in Literatur und Kunst geschah, folgte nur scheinbar anderen Rhythmen als die Politik und das Wirtschaftsleben. Ein Schlüsselwort der Moderne war der zuerst in der Psychiatrie entwickelte Begriff „Ambivalenz“. Walter Benjamin hat das Dilemma der Moderne im „Angelus Novus“ von Paul Klee versinnbildlicht gefunden. Der Engel „möchte verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“

Weimar und das Judentum

Am ehesten kam das Judentum mit den Herausforderungen der Moderne zurecht. Ob es sich um orthodoxe, um zionistische, um assimilierte Juden handelte: Ihnen lag es in aller Regel fern, in den Kategorien der „Einheitskultur“ zu denken, die bei vielen Christen als Überwindung der Moderne galt. „Was Christen als Trauerspiel der Zersetzung empfanden und mit dem Ruf nach Ganzheit konterten, stellte für das Judentum eine Plattform zur Entfaltung kultureller Vielfalt dar. In Wissenschaft und Presse, Politik und Kultur trug das deutsche Judentum in erheblichem Maße dazu bei, die Weimarer Republik jenseits ihrer unstabil bleibenden politischen Verhältnisse zu einer faszinierenden Zeit werden zu lassen“ (Kurt Nowak).

Der Zuzug ostjüdischer Familien brachte die „einheimischen“ Juden seit langer Zeit erstmals wieder mit einem Phänomen ihrer Herkunft in Berührung, das ihnen im allgemeinen ebenso fremd wie vielen Christen war. Die eigenartige Spiritualität und mystische Ergriffenheit ostjüdischer Prediger erweckte gerade bei jungen Juden den Glauben, hier das wahre, lebensvolle, ursprünglich reine Judentum, die letzte Offenbarung des eigenen, innersten Wesens zu erleben. Der Protest gegen die oft übereifrigen Anpassungsversuche ihrer bürgerlich-liberalen Eltern, das allgemeine Zeitgefühl innerer Verarmung und eine ebenso konfessionsübergreifende, diffuse Sehnsucht nach Leitideen und Führerpersönlichkeiten bestärkten diese neue Frömmigkeit (Notker Hammerstein).

Die Juden haben die Chancen, die ihnen „Weimar“ bot, erfolgreich wahrgenommen; ihre Situation hatte sich im Deutschen Reich seit 1914/19 wesentlich gebessert. Bei der Denunziation der Revolution von 1918/19 als „Jüdische“ Revolution spielten wohl vor allem Rußland und die Räterepublik in Bayern eine Rolle. Jedoch hatte sich gleichzeitig eine Entwicklung angebahnt, die in dem Augenblick zur Katastrophe führte, in dem die verfassungsrechtlichen Sperren gegen eine Ausbreitung des Antisemitismus unwirksam wurden und eine antisemitisch orientierte Bürokratie den Emanzipationsprozeß faktisch umkehrte (Friedrich Battenberg). Zwar hatten außer den Nationalsozialisten die Parteien der Weimarer Republik keine ausgesprochen antisemitischen Programmsätze aufgestellt; allerdings blieb hier z.B. auch die Haltung der Sozialdemokraten ambivalent und häufig opportunistisch, weil man auf antisemitisch eingestellte Wähler Rücksicht nahm, während man andererseits, wie auch die Kommunisten, mit jüdischen Organisationen gut zusammenarbeitete. Friedrich Battenberg faßt die vorherrschende Meinung so zusammen: „Insgesamt muß angenommen werden, daß der Antisemitismus der breiten Bevölkerungsmehrheit emotional bedingt war, in wirtschaftlichen Krisensituationen sich aktualisierte, ansonsten aber im wesentlichen von überkommenen, unüberprüften und unüberprüfbareren Stereotypen genährt blieb.“

In der Regel stehen bei solchen Bewertungen politische und ökonomische Faktoren im Vordergrund. Ob aber darüber hinaus auch die religionskulturellen Aspekte eher nebeneinander existierender Milieus genügend gewürdigt werden, müßte weiter untersucht werden. Denn: Die Weimarer Republik war weder religiös noch areligiös. Sie war weniger säkular bestimmt, als die Politiker meinten, die Kirchen weniger unpolitisch, als sie vorgaben, und die religionskulturellen Langzeitfaktoren weniger marginal, als manche Politologen und Soziologen anerkannten.

Die Revolution in der protestantischen Theologie

Nach 1918 kam es analog zur politischen Revolution in dem neu angebrochenen Zeitalter der Apokalypsen und emphatischen Heilslehren auch zu einer Revolution in der protestantischen Theologie mit dem Ziel einer Generalrevision des Gottesverständnisses. In der „Dialektischen Theologie“ (z.B. Karl

Barth, Friedrich Gogarten, der später zu den „Deutschen Christen“ überging) wurde Gott als souveräner Herr über Welt und Geschichte und nicht als „Provinz im Gemüt“ oder als Faktor der Kultur verstanden. Man bekämpfte leidenschaftlich eine idealistische, auf dem Erbe von Aufklärung und Liberalismus aufruhende „verbürgerlichte Religion“ mit ihrer Synthese von Christentum und Kultur.

1933 versuchten dann die „Deutschen Christen“ analog zur politischen Revolution eine Revolution in der Kirche durchzusetzen, was – unter anderen Vorzeichen – 1918/19 z.B. von Religiösen Sozialisten und linksprotestantischen Demokraten (z.B. in Baden) angestrebt worden war. Bei allen scharfen Gegensätzen zwischen „Rechts“ und „Links“ gab es hier allerdings auch „Überblendungen“: So war z.B. der „Religiöse Sozialismus“ (Paul Tillich) ebensowenig wie die rechtsrevolutionäre Bewegung eine in sich einheitliche, durch klare politische Abgrenzungen bestimmte Bewegung; vielmehr waren die einzelnen Gruppen in sich hochdifferenziert und zuweilen auch gegenseitig dynamisch durchlässig. Auch unter der Bezeichnung „Deutsche Christen“ (DC) hat es eine in sich homogene Gruppierung dieses Namens nicht gegeben. Auf der einen Seite gab es eine eher volksmissionarisch ausgerichtete nationalprotestantisch-konservative Richtung, auf der anderen Seite aber auch einen „völkische“ Positionen einschließenden Strang, der das „Dritte Reich“ für das „neue Jerusalem“ hielt. Und selbst das völkische Paradigma erschien in unterschiedlichen Ausprägungen: von eher akademischen Äußerungen bis hin zu Ausfällen völkischer und deutsch-christlicher Demagogie. Neben Theologie und (vor allem) Kirchenpolitik spielten aber auch Milieuprägungen eine wichtige Rolle: „DC-Pfarrer waren vergleichsweise jung, sie stammten im Vergleich zu BK-Pfarrern häufiger aus nichtakademischen, unterbürgerlichen Familien. Ihrem innerkirchlichen Aufbegehren haftete etwas Rebellisches an. Ihre Glaubensbewegung war ein Aufstand der Jungen unter den Theologen gegen ein konservatives kirchliches Establishment“ (Manfred Gailus). Auch die „Bekennende Kirche“ (BK) war aus verschiedenen kirchlich-theologischen Strömungen zusammengeflossen und in ihrer spannungsreichen Vielfalt eher eine Art kirchlich-theologischer Notgemeinschaft und nicht eine „Widerstandsgruppe“ gegen den Nationalsozialismus, wenn sie, wie z.B. in (Darmstadt-)Arheilgen, auch politischen Oppositionellen die Möglichkeit gab, ihre Protesthaltung wenigstens in diesem Medium zu artikulieren.

Die die Moderne charakterisierenden Kämpfe zwischen Christentum, neuen Religionen und Irreligiosität gingen unter den Verhältnissen des „Dritten Reiches“ verstärkt weiter. Die religiöse Lage wurde zuweilen verworrender als die politische. „Die ‚deutsche Revolution‘ gebar ihre eigenen religiösen Energien. Die Konkurrenz im Feld der Sinnstifter wogte heftig hin und her“ (Kurt Nowak). Neben die Vertreter des nordisch-religiösen Kults der Rasse, des Blutes, der Runen (z.B. Alfred Rosenberg, Artur Dinter, Mathilde von Kemnitz-Ludendorff) schob sich, von der NS-Partei lanciert, z.B. die „Deutsche Glaubensbewegung“ des bekannten Tübinger Indologen Jakob Wilhelm Hauer, der auch für die Basler Evangelische Missionsgesellschaft in Indien gewirkt und zeitweilig mit dem bekannten liberalen Marburger Theologen Rudolf Otto an einem „Religiösen Menschheitsbund“ gearbeitet hatte. Hauer, der ursprünglich in der Tradition des religiösen Liberalismus stand und von großen religiösen Synthesen träumte, verkündigte jetzt den „Gottgläubigen“: „*Unser heiliges Land ist und bleibt Deutschland.*“ Nicht auf dem Christentum, sondern auf der „göttlichen Seelenhaltung der germanischen Ahnen“ sollte Deutschlands Zukunft ruhen. Der bis heute auch von evangelischen Christen geschätzte jüdische Gelehrte Martin Buber (Heppenheim) schätzte seinerseits Hauer, auch wenn er bei ihm den Widerspruch von religiöser Freiheitssucht und geistigem Zwang sah. Gegen das „Neuheididentum“ Hauers und die Abdämpfung des Christentums aus Kultur und Gesellschaft setzen sich Deutsche Christen und Bekennende Kirche zur Wehr!

Zum Thema „Kirchenkampf“

Vom „Dritten Reich“ erwarteten auch in Darmstadt nicht wenige Protestanten neben der Herstellung geordneter politischer und sozialer Verhältnisse auch die Neuentfaltung der Kräfte des Christentums in Staat und Gesellschaft. Schon Anfang Februar 1933 verkündete Hitler, im März 1933 dann auch der hessische Staatspräsident Ferdinand Werner, daß Christentum und Deutschtum die Leitsterne der neuen Regierung sein sollten, was anders klang als die Weltanschauungsneutralität der Weimarer Republik, obwohl im Volksstaat Hessen gerade auch der Prälat der hessischen Kirche D. Dr. Dr. Wilhelm Diehl für ein entspannteres Klima zwischen Kirche und eher linker Politik sorgen konnte. Die christentumsfeindlichen Aspekte in der NS-Weltanschauung und die Rassenverherrlichung traten zunächst in den Hintergrund. 1933 konnten sich auch viele evangelische Christen noch nicht vorstellen, daß die „Judenfrage“ zum folgenreichen Kernbestand der NS-Politik zählen würde. Auch Teilen des

deutschen Judentums war der Gedanke, in Hitler einen Staatsmann zu finden, der sich durch Besonnenheit und Gerechtigkeit auszeichnete, nicht fremd (Kurt Nowak).

Mit dem Wort „Kirchenkampf“ als einer vieldeutigen, moralisch-symbolisch hoch aufgeladenen, eher einem Deutungs- als einem Beschreibungsbegriff entsprechenden Selbstbezeichnung der historischen Akteure benennt man die Auseinandersetzungen zwischen Nationalsozialismus und Kirchen und die dadurch ausgelösten Spannungen in der Kirche selbst, die viele Bereiche des kirchlichen Lebens ergriffen und zur Bildung verschiedener Richtungen und Parteiungen sowie auch zu Auseinandersetzungen im kirchlichen Alltag und zu Disziplinierungen führten. Es zeigt sich ein breites Spektrum von antikirchlichen Aktionen bis hin zur alltäglichen Nonkonformität gegenüber deutschchristlichen Normen, bei der auch das soziokulturelle Volkskirchenmilieu eine wichtige Rolle spielte. Man lebte, wenigstens partiell, auch nach anderen Wertvorstellungen und Mustern, als sie von den damaligen Machthabern gewollt waren (z.B. Gottesdienstbesuch, kirchliche Erziehung, Inanspruchnahme kirchlicher Amtshandlungen wie Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung statt angebotener nationalsozialistischer Ersatzhandlungen). Ein Bild aus Nassau-Hessen, insbesondere Darmstadt: Am 16.6.1933 formierte sich, rechtzeitig vor den von der Reichsregierung angesetzten Neuwahlen der kirchlichen Körperschaften am 23.7.1933, z.B. in Darmstadt die Ortsgruppe der Kirchenpartei „Glaubensbewegung Deutsche Christen“; Einheitslisten sicherten dann ihre Mehrheit in den Gremien. Dagegen protestierte bereits am 27.7.1933 ein Kreis hessen-darmstädtischer Pfarrer (aus Darmstadt: Dr. Grünwald, Hickel, Köhler, Weiß); es ist (z.B. für Heinrich Steitz) übrigens die früheste Urkunde vom Anfang der „Bekennenden Kirche“ in der im Herbst 1933 aus den früheren selbständigen Landeskirchen Hessen(-Darmstadt), Nassau und Frankfurt/M. hervorgegangenen „Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“. Als Reichsbischof Ludwig Müller am 6.2.1934 statt des weithin erhofften Darmstädter Prälaten Wilhelm Diehl den in Groß-Umstadt geborenen und in Worms aufgewachsenen gelehrten Wiesbadener Pfarrer Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich (er war Mitglied der NSDAP, aber nicht der DC; theologisch war er im Sinne der Religionsgeschichtlichen Schule liberal) ernannte und dieser das Führerprinzip in der Kirche rigoros handhabte, wuchs auch in Darmstadt ein (später dann vor allem theologisch begründetes) widerständiges Verhalten einer Reihe von Pfarrern und Gemeinden gegen das neue Kirchenregiment, das dieses – auch mit Unterstützung durch Staat und Partei – mit Disziplinarmaßnahmen (z.B. Strafversetzungen von Pfarrern [in Darmstadt: Marx, Hickel, Goethe], Überwachung durch die Gestapo, Geldstrafen, Verhaftungen, Aussperrungen der BK aus kirchlichen Räumen, z.B. in Darmstadt-Arheilgen) zu brechen versuchte. Am 7.12.1933 gründete Pfarrer Rudolf Marx (Johannesgemeinde Darmstadt) den Hessischen Pfarrernotbund, aus dem im Herbst 1934 die Bekennende Kirche Nassau-Hessen hervorging. Neben dem Elisabethenstift war vor allem Arheilgen (Pfarrer Karl Grein) ein Hort der BK, in der auch Laien wie Rektor Johannes Stoll (er gehörte übrigens der NSDAP an) und der spätere OB Ludwig Metzger (Religiöser Sozialist) führend tätig waren. Längerfristig gehörten wohl nur 3 der damals 16 Darmstädter Pfarrer zur DC, die in sich allerdings plural war: Neben völkischen spielten auch aus dem Liberalismus und der Erweckung kommenden volksmissionarischen und diakonischen Impulse eine wichtige Rolle. Landesbischof Dietrich war ausgewiesener Alttestamentler und auch von jüdischen Gelehrten geschätzter Judaist, der nie den rassistischen Antisemitismus vertrat, gleichwohl 1934/35 den Einfluß des „heutigen Judentums“ zu begrenzen wünschte. Dietrich distanzierte sich zunehmend von den Deutschen Christen, ohne allerdings das Bischofsamt niederzulegen. Gegen die Ausgliederung der Judenchristen aus der evangelischen Kirche 1939 konzipierte er eine scharfe Stellungnahme und hielt persönliche Kontakte zu Juden aufrecht. In dem berüchtigten „Handbuch der Judenfrage“ von Theodor Fritsch (39. Auflage 1935) warf man ihm die Verteidigung des Alten Testaments vor (Hermann Otto Geißler). In Arheilgen wurde nach der „Reichskristallnacht“ 1938 in großen Buchstaben mit roter Mennige ans Pfarrhaus geschrieben: „Schwarzer Karl, Judenhirte, Volksverräter!“ Gemeint war der sich schon im Separatistenkampf 1923 als streitbar erwiesene evangelische Ortspfarrer Karl Grein, der damals von Marokkanischen Soldaten verprügelt und sechs Wochen im Gefängnis in Wiesbaden einsaß. Grein war ein führender Vertreter der BK und mannigfachen Disziplinierungen unterworfen; gleichwohl widerlegt er in seiner Person Karl Barths oberflächliche Gleichsetzung einer „nationalen“ Haltung mit „Nähe zum Nationalsozialismus“!

Die „braune Kirchenrevolution“ ist auf halbem Wege steckengeblieben. Die Eingliederung der Landeskirchen in die „Reichskirche“ mißlang. Bereits im November 1933 war der Höhepunkt der DC überschritten. Mit der NSDAP teilte die DC-Bewegung das strukturelle Problem des Antagonismus zwischen einem „revolutionären“ und einem eher pragmatisch-konservativen Flügel. Auf einer Massenveranstaltung der radikalen, anstelle eines „Gottesdienstes der Pharisäer und Leviten“ ein „Christentum der Tat“ predigenden Berliner DC am 13.11.1933 im Berliner Sportpalast forderte deren Gauobmann Dr. Reinhold Krause die Befreiung der deutschen Kirche vom Alten Testament mit seiner

„Viehhändler- und Zuhältermoral“ und von der „Sündenbocktheologie des Rabbiners Paulus“. Dies führte zu Massenaustritten aus der Glaubensbewegung Deutsche Christen. Dennoch hat der „Kirchenkampf“ viel Zeit und Kraft gekostet und Energien aufgezehrt, die – auch von unserem Thema aus gesehen – wo anders nötiger gebraucht worden wären! Die heute zunehmende Kritik an einer „familiennahen hagiographischen Darstellung des radikalen bruderrätlichen Flügels der BK“ und der damit verbundenen Forderung eines „Abschieds vom heroisch-selektiven, selbstlegitimatorischen Kirchenkampfbild“ möchte – mit einem gewissen Recht – verhindern, daß die Kirchenkampfgeschichte auf eine Leidens- und Opfergeschichte einer bestimmten kirchenpolitischen Gruppe (BK) eingeengt wird (Manfred Gailus). Diese Kritik schießt allerdings mit ihrem Versuch, „die protestantische Anpassungs- und Tätergeschichte gegenüber dem ‚christlichen Widerstand‘ stärker in den Vordergrund zu rücken“, über das Ziel hinaus! Da geht es nicht nur um die Behauptung einer „Partnerschaft“ zwischen den Deutschen Christen und dem Nationalsozialismus, sondern darüber hinaus zwischen Kirche und NS-Staat überhaupt (Doris L. Bergen)!

Kirche und Juden nach 1945

Was nach 1945 die „Evangelische Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN) anbelangt, so hat sie durch Kirchengesetz vom 03.12.1991 die Bezeugung der „bleibenden Erwählung der Juden“ in den Grundartikel ihrer Kirchenordnung aufgenommen: „*Aus Blindheit und Schuld zur Umkehr gerufen, bezeugt sie neu die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen. Das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt dieses Zeugnis ein.*“ Dabei hat sie sogar den in der Verfassunggebenden Synode der EKHN 1947/49 insbesondere von Kirchenpräsident Martin Niemöller vertretenen Standpunkt, daß eine Änderung des Grundartikels nur durch eine „einmütige“ Entscheidung der Synode möglich sei, aufgegeben und sich mit einer für jede beliebige Änderung der Kirchenordnung notwendigen qualifizierten Mehrheit begnügt, was schließlich durch das Kirchliche Verfassungs- und Verwaltungsgericht bestätigt wurde. Das besondere Profil der Israel-Passage des Grundartikels der EKHN anderen Gliedkirchen der EKD gegenüber besteht darin, daß nur hier der Hauptgrund für die neue Bekenntnisaussage ausdrücklich genannt wird, nämlich daß sich die EKHN „aus Blindheit und Schuld“ gegenüber dem jüdischen Volk „zur Umkehr“ gerufen sieht.

Bewegten sich diese Überlegungen eher im Medium einer hochentwickelten theologischen Wissenschaftskultur und/ oder der Kirchenpolitik, so macht sich heute die Forderung einer eher sozial- und mentalitätshistorischen Erforschung des Religiösen und dessen Integration in die allgemeine Geschichte breit. Gemeint ist der „*Fokuswandel von der theologienahen, selbststreichfertigenden Kirchenkampfforschung ... hin zur historischen Rekonstruktion des gesamten Protestantismus als sozialmoralisches Milieu und seiner waherverwandtschaftlichen Verflechtungen und Symbiosen mit dem Nationalsozialismus*“ (Manfred Gailus), wobei unter „sozialmoralische Milieus“ soziale oder kulturelle Formationen verstanden werden, die sich durch eine spezifische Kombination von Prägungen (Religion/ Konfession, regionale Traditionen, schichtspezifische Merkmale, geistig-mentale sowie politische Grundüberzeugungen) von anderen Formationen unterscheiden lassen. Daß im Blick auf unsere Thematik die Verschiedenheit und (vor allem) das Nebeneinander auch religionskulturell bestimmter Milieus eine Rolle spielt, sei (auch als gemeinsame Forschungsaufgabe) angemerkt. „*Die Scheidewand, die jahrhundertelang zwischen Juden und Nichtjuden bestanden hatte, war nach einem Jahrhundert der Emanzipation und Assimilation vielleicht unsichtbar geworden, sie war aber deshalb keineswegs beseitigt worden, sondern hatte sich auf anderer Ebene stabilisiert*“ (Friedrich Battenberg). Dies hatte auf beiden Seiten aber auch religionskulturelle Ursachen, denen nachgegangen werden sollte.

Das Leben der Darmstädter Judenschaft, die sich in der jüdischen Kultusvereinigung zusammenfand, obwohl die dogmatischen Gegensätze zwischen Religionsgemeinde und orthodoxer Religionsgemeinschaft auch unter dem Druck der wachsenden Verfolgung nicht ganz ausgeräumt werden konnten, brach mit dem November 1938 (Zerstörung der Synagogen) nicht ab. Gottesdienst und jüdischer Schulunterricht wurden noch mindestens bis 1941 gehalten. Daß 1994 anlässlich des 40-jährigen Jubiläums der „Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Darmstadt“ eine „gemeinsame gottesdienstliche Feier oder eine jüdisch-christliche Gemeinschaftsfeier“ nicht stattfinden konnte, begründete Rabbiner Chaim Lipschitz damit, „*daf die Tradition seines jüdischen Glaubens solche Gemeinschaftsfeiern oder gemeinsame Gottesdienste nicht kenne bzw. möglich mache... Gleichzeitig wies er aber auch darauf hin, daß Nichtjuden in den Gottesdiensten der jüdischen Gemeinde am Freitagabend immer willkommen seien*“ (Godehard Lehwerk).

Als eine gewisse Alternative könnte sich hier die auch von der EKHN geförderte „Bibel in gerechter Sprache“ (BigS) anbieten, deren Ahnen auch in amerikanischen „Bibelübersetzungen“ der politisch-korrekteten „inclusive language“ zu sehen sind. Die 52 an der BigS Beteiligten haben sich nach eigenem

Bekunden darauf verpflichtet, neben der historisch-kritischen und literaturwissenschaftlichen Exegese vor allem Einsichten der feministischen Theologie und der Befreiungstheologie, des christlich-jüdischen Dialogs sowie „Wahrnehmungen aus der Sicht von gesellschaftlichen Minderheiten“ zu berücksichtigen. Hier wird z.B. betont, daß das Alte Testament (systemkonform: „Die Hebräische Bibel“) kein „pseudochristliches Buch“ sei und das Neue Testament „auch als jüdisches Buch“ erkennbar werden soll. Daneben gibt es Versuche, das Christentum zu „enthellenisieren“, was sich z.B. auch im Blick auf Versuche einer Neuinterpretation des „trinitarischen“ Gottesglaubens bemerkbar macht. „Der Gedanke, auf das Grauen von Auschwitz und des Holocaust dadurch zu antworten, daß das Christentum im allgemeinen und seine Anfänge im besonderen, auf seine frühjüdischen Wurzeln zurückgeschnitten werden sollen, ist ebenso gedankenlos wie systematischer Unsinn.“ Dieser bestimmt gutgemeinte Versuch setzt sich der Gefahr aus, „das Judentum durch Enteignung um die Anerkennung seines eigenständigen Andersseins zu bringen – so der aus der Wiesbadener Heliand-Pfadfinderschaft kommende liberale Theologe Falk Wagner, der in Wien lehrte.

In der Tradition der Frankfurter Universität, die im Blick auf das „Institut für Theologie und Soziethik“ mit der TU Darmstadt kooperiert, ist die Öffnung der evangelischen Theologie gegenüber anderen Konfessionen und Religionen zu betrachten: So stiftete die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau an der J. W. Goethe – Universität die Martin-Buber-Gastprofessur für jüdische Religionsphilosophie. Dieser Ausweitung kamen auch die dort schon bestehenden religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Studien schwerpunkte entgegen.

Kurz: Eine Fülle von Impulsen für gemeinsames Handeln, aber auch für weiteres gemeinsames Nachfragen tut sich hier auf! Ich schließe mit einigen Zitaten zum Nach- und Weiterdenken, die Gemeinsames über Trennendes stellen und die den Hoffnungsspekt zur Sprache bringen wollen: Dem Gründer des Chassidismus, dem Baal Schem Tov (1700-1760) wird der Satz zugeschrieben: „Vergessen führt zum Exil, in der Erinnerung (zikaron) liegt das Geheimnis der Erlösung.“ Clemens Thoma fügt hier den jüdischen Mystiker Rabbi Nachman von Bratzlaw (1772-1810) an, daß die messianische Erlösung in einem von Gott und dem Menschen zu bewerkstelligenden „Zurechtrücken von Abgebogenem und Verrenktem“ besteht.

Am 19.08.1933 schrieb der protestantische Theologe Ernst Lohmeyer (zuletzt Greifswald) an Martin Buber: „Ich hoffe, daß Sie mit mir darin übereinstimmen werden, daß der christliche Glaube nur so lange christlich ist, als er den jüdischen in seinem Herzen trägt; ich weiß nicht, ob Sie auch der Umkehrung beistimmen werden, daß auch der jüdische Glaube nur so lange jüdisch ist, als er den christlichen zu begrenzen vermag.“ Als 1946 die neu erstandene Mainzer Evangelisch-Theologische Fakultät Lohmeyer einen Ruf auf den Lehrstuhl für Neues Testament antrug, wußte sie noch nicht, daß er schon längst von den Sowjets umgebracht worden war.

Von dem 1923 verstorbenen Heidelberger liberalen Theologen Ernst Troeltsch stammt das Wort: „Eine Wahrheit, die in erster Linie Wahrheit für uns ist, ist darum doch Wahrheit und Leben... Das göttliche Leben ist in unserer irdischen Erfahrung nicht ein Eines, sondern ein Vieles. Das Eine im Vielen zu abnen, das aber ist das Wesen der Liebe.“ Troeltsch hatte sich 1919 auf den ersten Platz der Berliner Liste der (linksliberalen, gerade auch vom jüdischen Bürgertum getragenen) Deutschen Demokratischen Partei (DDP) setzen lassen, die als einzige Partei konsequent die staatsbürgerlichen Rechte der Juden verteidigte und deshalb von den Völkischen auch als „Judenpartei“ bezeichnet wurde. Ihr gehörten auch die großen liberalen evangelischen Theologen Adolf von Harnack und Martin Rade an. Daß die „Bekennende Kirche“ der Liberalen Theologie nicht wohlgesonnen war, gibt zu denken!

Engel gibt's die? Ein Kapitel „Apokalyptik heute“

„Engel – gibt's die?“ – so lautete ein bekannter Filmtitel. Zum mindesten für evangelische Christen – aber wohl nicht nur für diese – ist das oft eine überholte Frage. Schon Martin Luther wollte in seinen Michaelis-Predigten den 29. September als Tag des Michaelsfestes nicht als ein „Engelfest“ gefeiert wissen, sondern als „Fest Gottes, der die Engel geschaffen hat“. An Michaelis wurde oft über die Offenbarung des Johannes Kapitel 12,7-12 gepredigt. Spätestens seit dem Zeitalter der Aufklärung des 18. Jahrhunderts gelten Engel und Teufel aber als überholt. Die Frage, ob es Engel gibt, dürfe auf unser Handeln keinen Einfluß haben – so formulierte es um 1800 der bekannte protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher, der heute eine Wiederauferstehung erlebt. Im pfälzischen „Katechismus der christlichen Religions-Lehre, zum Gebrauche beym Religions-Unterricht in den protestantisch-evangelisch-christlichen Kirchen und Schulen“ (Speyer 1824) lautet die Frage 47: „Hat Gott wohl noch vollkommenere Wesen, als die Menschen, geschaffen?“ Die Antwort lautet: „Unser Verstand läßt uns vermuten, daß bey dem großen Abstande zwischen Gott und uns Menschen noch höhere geistige Wesen sind, und die heilige Schrift bestätigt es. Sie nennt diese Wesen Engel und unterscheidet gute und böse“. Hier wird den Engeln praktisch die Grabrede gehalten. [Und ein pfälzer Vikar parodierte diese Frage 47 im Blick auf die Existenz der Dekane sinngemäß: „Die Alltag des Pfarrers läßt es vermuten und die Kirchenverfassung bestätigt es, daß der Abstand zwischen Kirchenregierung und Pfarrer zu groß ist. Man hat deshalb Mittelwesen geschaffen, die Dekane, deren es gute und böse gibt.“]

Der unübersehbare Michael

Nun hat es aber dieser Erzengel Michael in sich! Er ist der Engel, der sich in zahlreichen Geschichten und Legenden, in der Kunst und im Gottesdienst von den Engeln am meisten bemerkbar gemacht hat. Ein berühmtes Beispiel: Im Jahr 708 wurde der Bischof Aubert von Avranches in der Normandie von Michael aufgefordert, auf dem bekannten Inselberg Mont-Saint-Michel eine Kirche für ihn zu bauen. Bischof Aubert ist seinen Träumen gegenüber skeptisch und zögert. Bei seiner dritten Erscheinung wird der Erzengel Michael dann handgreiflich. Er berührt das Haupt des Bischofs ziemlich unsanft, zeigt doch der in Avranches als Reliquie aufbewahrte Kopf des Bischofs eine merkwürdige Eindellung. Rund 70 Kirchen sollen im Mittelalter auf ähnliche Weise – also auf direkte Initiative von Michael – gebaut worden sein.

Der multifunktionale Michael

In Kunst und Kultus wurde dieser Erzengel zum Beispiel als Schutzherr der Seelen und Teufelsbezwinger, als Schutzherr über die christlichen Heere, als Repräsentant der Himmels-Hierarchie, als Drachentöter und als Krankenheiler dargestellt und verehrt. Sein Bild prangt zum Beispiel auf vielen Kirchen und Rathäusern. Brüssel ist hier ein Musterbeispiel.

Auch in der Evangelischen Kirche wurden die Engelfeste, und besonders Michaelis, lange gefeiert, wie zum Beispiel die Michaelis-Kantate des bekannten Darmstädter Hofkapellmeisters Wolfgang Carl Briegel (1626-1712) zeigt. Auch in unserem heute geltenden Evangelischen Gesangbuch gibt es Engellieder und Engelstrophen.

Michael wird zuerst im Buch Daniel genannt, ein Buch der Bibel, das aus dem Umkreis der sog. „Apokalyptik“, also der Schilderung der Endzeit stammt. Michael begegnet dann häufig in jüdischen und christlichen Apokalypsen als der, der dem Volk Gottes in seinen Bedrängnissen beisteht und gegen dessen Feinde ankämpft. Michael tritt gegen den bösen

Drachen auf den Plan und wirft den Satan aus dem Himmel auf die Erde hinunter, wie es der Text aus der Offenbarung des Johannes Kapitel 12 plastisch in der Sprach- und Denkweise der damaligen Zeit schildert.

Engelersatz

„Engel – gibt's die?“ – Langsam wird es mir unheimlich! Wie oft denken wir zum Beispiel an die süßen Engel der Barockzeit oder der Krippenspiele, an die Verkehrswacht oder an helfende Berufe. Engel gibt es offenbar in allen Farben und Gestalten. Kurz: Wenn von „Engeln“ unter uns die Rede ist, dann meistens in einer künstlerischen oder verweltlichten Gestalt. Oder in einer übertragenen Form. Sie gehören zum Diesseits und haben mit den Engeln der Bibel offenbar nur noch den Namen gemeinsam.

Brauchen wir aber überhaupt noch Engel? Sind wir nicht selbst „Engel“? Gegen Krankheiten hilft die Medizin, gegen Gewitter schützt der Blitzableiter, gegen das Alter und seine Sorgen die Sozialversicherung usw. Offenbar brauchen wir moderne Menschen die Engel nicht. Was sie einst getan haben, können wir nun selber tun.

Oder irre ich mich? Wird die Rede vom „Übersinnlichen“ nicht wieder modern? Wir erleben heute den Bankrott eines Optimismus, daß wir von uns aus die heile Welt schaffen können. Die Apokalypsen, die düsteren Zukunftsgemälde vermehren sich sprunghaft. Sie haben schon längst den Einzug in die hohe Politik geschafft! Selbst der Bundestag wird da zur Kirche. Bei der heutigen „Sorge um das Heil“ spielen Themen wie Gesundheit und Ökologie die entscheidende Rolle. Ja: Umweltschutz und vor allem die Gesundheit sind – auch bei Christen – fast zu modernen Ersatzreligionen geworden, denen man täglich Opfer bringt! War es vor zwanzig Jahren noch das Waldsterben, das die Gemüter auch religiös bewegte, so ist es heute die Klimakatastrophe, die fast „ökumenischen Charakter“ hat. Der Eisbär auf der Eisscholle ist das neue Heiligenbild. Ging es vor einiger Zeit noch um die Mülltrennung, so heute um Erderwärmung und Feinstaub. „Könnte es sein, daß viele Rituale, die sich in unseren Alltag eingeschlichen haben – Biogemüse essen, Müll trennen, auf Umweltverschmutzer schimpfen, Vollkorn lieben, McDonald's verdammen – religiösen Ablaßriten nahe kommen, dem Beten eines Rosenkranzes vergleichbar? Bitten wir damit nicht um Schulderlaß vor der Großen Gottmutter Natur, deren Reinheit wir bewahren wollen?“: So ein wenig provozierend der Zukunftsforcher Matthias Horx. Die „Political Correctness“ wird durch die „Health Correctness“ ersetzt!

Apokalyptik als Unheilsprophetie

Bei aller modernen Apokalyptik fällt mir allerdings eines auf: Sie ist nur zu oft eine Unheilsprophetie ohne Ausblick auf das Heil, Kritik ohne Kredit, Negatives ohne Positives. Statt der offenbar abgeschafften Engel gibt es eine Menge moderner Teufel. Der Text aus der Offenbarung des Johannes Kapitel 12,7-12 wird um seinen tröstlichen Ausblick, um die Überzeugung des Sieges Gottes über das Böse gebracht. In den modernen Apokalypsen siegt meistens nicht Michael, sondern der Satan! Und der Satan ist immer der Andere! Es gibt eine ganze Menge von Kassandra-Literatur: „Fortschritt ins Chaos!“, der „Bioschock“, „Nach uns die Steinzeit!“ – um nur einige Buchtitel zu nennen. Es gibt auch die Entgrenzungsbücher: „Der Gotteskomplex“, „Die Hexenmeister der Sozialwissenschaften“ usw. Da gibt es auch die Grenzsteinliteratur: „Prometheus am Abgrund“, „An den Grenzen der Wissenschaft“ usw. Pessimismus verkauft sich leicht – ebenso die zahlreiche Appell-Literatur, die meistens den anderen meint und das eigene Gewissen entlastet. Man „hat“ dann nicht nur Gewissen, sondern man „ist“ Gewissen!

Und wenn die Welt voll Teufel wär...

Doch zurück zu dem Erzengel Michael! Übersetzen wir einmal seinen Namen. Er kommt aus dem Hebräischen und heißt: „Wer ist wie Gott?“ Dahinter steht die große Gewißheit, die Martin Luther in seinem Trostlied „Ein feste Burg ist unser Gott“ in die Worte gefaßt hat: „Und

wenn die Welt voll Teufel wär/ und wollt uns gar verschlingen/ so fürchten wir uns nicht so sehr/ es soll uns doch gelingen./ Der Fürst dieser Welt/ wie saur er sich stellt/ tut er uns doch nicht;/ das macht, er ist gericht:/ Ein Wörtlein kann ihn fällen.“

Historisch betrachtet hat Luther hier die Bedrängnis der frohen Botschaft Gottes durch Kaiser, Papst und Türken als eine neue Erscheinung jenes alten Kampfes des Drachen gegen die Gemeinde Christi angesehen. Er hat die damals erfahrene Bedrängnis im Rahmen eines überweltlichen Geschehens verstanden und zur Sprache gebracht. Wir können uns heute schnell auf das Diesseits zurückziehen nach dem Motto: „Nach drüben ist die Aussicht uns verbaut“. Wir können unsere Gesellschaft anklagen und verdammten. Wir können die anderen für das Böse verantwortlich machen. Anklageschriften gibt es genug!

Nur sollten wir als Christen eines wissen: Wer in aller gegenwärtigen Bedrängnis und Angst nur Diesseitiges sieht, wer Gott in den Ruhestand verabschiedet, der sieht das Entscheidende nicht, auf das es der Offenbarung des Johannes und auch Martin Luther ankommt: Daß nämlich der Kampf Michaels mit dem Drachen schon längst entschieden ist. Der Sieger steht bereits fest! Und als Christenmenschen gehören wir im Leben und im Sterben diesem Sieger über den Drachen, Gott selbst! Und wenn die Heilige Schrift hier von Engeln redet, dann meint sie diese Botschaft!

Karl Dienst

Pfingsten: Das Wunder und die Wunder Zu Apostelgeschichte 2,1-21

Predigen macht Spaß

Da kommt Freude auf! Wie Jesus bei seiner Taufe, so werden seine Jünger in der Pfingstgeschichte von Gottes Geist erfaßt. Und in beiden Fällen kommt es zur Predigt der „großen Taten Gottes“! Pfingsten heißt: Jesu Predigt geht weiter! Auch in der Predigt des Petrus! Auch sie ist werbende, überführende Anrede an Menschen, missionarische Predigt. Und erfolglos ist sie nicht. Am Schluß der Petrus-Predigt heißt es: „Die nun sein Wort annahmen, ließen sich taufen, und es wurden an jenem Tage gegen dreitausend Seelen der Gemeinde hinzugefügt“. Ein stolzes Ergebnis!

Predigen frustriert

Welche Erfahrungen machen wir da heute? Trotz großem Einsatz von Hauptamtlichen und zahlreichen Ehrenamtlichen: Der Erfolg der Predigt des Petrus damals beim ersten Pfingstfest in Jerusalem läßt sich nicht einfach programmieren und beliebig auf Dauer stellen. Gerade diese Erfahrung machen heute nicht wenige Pfarrerinnen und Pfarrer: Wir können niemanden den Glauben abzwingen, niemanden von der Wahrheit Jesu Christi automatisch überzeugen, so gerne wir das möchten. Oft fehlen die richtigen „religiösen Antennen“, auch wenn es um uns herum von „Religion“ wimmelt!

Religion ist nicht gleich Religion

Wer heute die Massenmedien aller Art, die mit viel Text oder mit viel Bild, die „seriösen“ und die Schmuddelblätter in den Blick nimmt, kommt fast vor „Religion“ um. Freilich: „Religion“ in dem uns vertrauten biblisch-reformatorischen Sinn ist das wohl kaum! Die „sakralen Geheimnisse“ wie „verbotene Evangelien“, das „Ur-Evangelium“, das „Geheimwissen“ des Vatikans, das „wahre Leben Jesu“, seine Ehe mit Maria Magdalena, seine Nachkommen, der Gral, weiße Magie, Da-Vinci-Code usw.: New Age und die vielgestaltige Psychowabernde Cafeteria-Religion werden da täglich noch übertroffen. Da gibt es viele Prediger, mit und – noch mehr – ohne Talar wie Journalisten, Fernsehmoderatoren und Computerfreaks. „Religion“ kennt keine Grenzen mehr. Alles kann „Religion“ werden. Und es gibt offenbar genügend „aufgeklärte“ Zeitgenossen, die solchen Glaubensersatz als „Seelenwärmer“ brauchen, während sich andere an der „CO₂-Vermeidungs-Religion“ oder an sonstigen Apokalypsen oder vielleicht an Eisbär „Knut“ erbauen.

Auf der anderen Seite gibt es betont „Bibeltreue“, denen es darum geht, die Bibel „wörtlich“ zu nehmen und die jedes weitere Nachfragen als Unglauben abtun. Denkender Glaube wird hier mies gemacht, die Bibel geschichtslos als ein „vom Himmel herab gefallenes Buch“, als „christlicher Koran“ (miß)verstanden. Die Erfahrung zeigt es aber: Glaube ohne klärendes Wissen dessen, was geglaubt wird, führt schnell in Sektierertum, ob man das so nennt oder nicht!

Kritik ist modern!

Kritik an der Kirche und den Pfarrern ist heute modern! Es gibt aber auch viele gute Ratschläge, was die Kirchen, was Pfarrer und Pfarrerinnen tun sollen! Zum Beispiel die Forderung einer Konzentration des „Bodenpersonals“ oder des „Kleinverteilungsapparates“ Gottes auf das „Notwendige“. So „betet“ der Zürcher Kabarettist Franz Hohler:

Lieber Gott
ich bitte dich sehr
hab Mitleid mit mir
ich bin ein armer Hund
denn ich bin Pfarrer
und bin umstellt von Menschen
die es gut meinen
und die alle wissen, was ich zu tun hab
ich sollte den alten Leuten sagen
warum sie getrost sein sollen
und den jungen
warum sie empört sein sollen
und ich sollte lächelnd
am Bazar Kuchen essen
und Kaffee trinken und Hände schütteln
während die Dritte Welt an den Grenztoren steht
und über die Berge steigt
durch die Flüsse schwimmt
aus Verzweiflung und Hoffnung
und wenn ich darüber predige
und über die brennenden Asylantenheime
ärgern sich Kirchpfleger und Bazartanten
und wen ich nur Psalmen lese im Altersheim
ärgern sich engagierte Christen
und wenn ich mich
zu den Engagierten setze
meckern die Altersheime
,Wo bleibt der Herr Pfarrer?‘
und wenn ich die Botschaft dann wörtlich verstehe
um Himmels willen, wörtlich
und die Kirche öffne
für die in Not sind
dann werde ich weg gewählt von der Mehrheit
die nicht in Not ist...
Lieber Gott
Ich bitte dich sehr
Hab Mitleid mit mir
Ich bin ein armer Hund
Ich bin Pfarrer.
Amen.“

Wer so betet wie dieser Kabarettist, der schimpft nicht. Der leidet, sucht, erwartet, erhofft etwas – zumindest zwischen den Zeilen. Wer so betet, der fragt auch die Kritiker, ob die Vielzahl ihrer Wünsche nicht auch eine Ursache für den beklagten „Pluralismus“ ist?

Das Wunder von Pfingsten damals

Wir sind nicht Petrus in Jerusalem, wie ihn uns Lukas schildert. Aber unsere Predigterfahrung darf die Kehrseite einer anderen sein, die uns hier als das Wunder des ersten Pfingstfestes berichtet wird! Es beginnen doch immer wieder Menschen zu glauben, sie kommen so zaghaft wie die Menschen der Pfingstgeschichte zu den Jüngern und fragen: Was sollen wir tun? Und finden dann den Glauben und ziehen fröhlich ihre Straße! Und dies geschieht auch heute wie an diesem ersten Pfingstfest durch Gottes Tat, durch sein Wunder!

Freilich: Beim Stichwort „Wunder“ fallen uns in der Pfingstgeschichte zunächst merkwürdige Dinge auf: das Windesbrausen, die Feuerflammen auf den Häuptern der Jünger, der

seltsame Bericht von dem „Zungenreden“: Hier werden in einem Zustand der Begeisterung unzusammenhängende, keiner menschlichen Sprache verwandte Laute hervorgestoßen. Solche Erscheinungen sind keineswegs etwas besonders „Biblisches“. Sie sind uns auch aus der Antike bekannt, etwa das Beispiel der Pythia von Delphi, die der Gott Apoll mit seinem göttlichen Geisthauch erfüllte und so zur prophetischen Rede befähigte. Wer „des Gottes voll“ war, aus dem sprach die Gottheit selbst. Es bedurfte dann eines menschlichen Interpreten, um die Stimme der Gottheit zu deuten und in verstehbare vernünftige Rede umzusetzen. Bereits im Alten Testament finden wir aber eine distanzierte Haltung solchen Pänonemen gegenüber, die wir heute vor allem im sektiererischen Milieu antreffen. Was da in der Pfingstgeschichte berichtet wird, ist uns fremd und unverständlich. Sehen wir aber genauer in unseren Text! Das Pfingstwunder, das im Mittelpunkt unsrer Geschichte steht, ist zuerst die Tatsache, daß eine große Schar von Menschen, die nichts wissen von den Erscheinungen des auferstandenen Jesus, die Jesus zum Teil gar nicht einmal gekannt haben, zum Glauben an ihn kommen. Alle die Wunderzeichen, die die Pfingstgeschichte noch erwähnt, sind eben nur Zeichen, die auf das eigentliche Wunder hinweisen: Jesu Predigt geht weiter! Sein Wort kommt nicht leer zurück! Die Wunderzeichen sind wie der Rahmen, der sich um das Bild legt, und doch irgendwie zu dem Bild passen muß. Diese Zeichen wollen unseren Blick auf das richten, was hier geschieht, daß Gott redet in dem Wort der Jünger Jesu.

Und dieses Wunder ist verbunden mit dem anderen, daß solcher Glaube entstand durch die Predigt des Petrus, daß Gott hier durch einfaches Menschenwort die Herzen der Menschen anröhrt. Es ist in der Pfingstgeschichte von vorn herein ausgeschlossen, daß die Menschen von einer geistesmächtigen klugen Rede überwunden werden. Sie spotten anfangs sogar. Petrus bleibt der Fischer, der des Wortes gewiß nicht allzu mächtig ist. Aber das Wunder geschieht, daß Gottes Wort zu den Menschen kommt durch das armselige Wort dieses galiläischen Fischers.

Das Wunder von Pfingsten heute

Das sind die beiden großen und entscheidenden Wunder von Pfingsten, Wunder, die sich bis heute immer wiederholen, wo ein Mensch den Weg zum Glauben findet, weil er diesen Glauben immer wieder empfängt als ein Geschenk durch ein menschliches Wort, ob dieses ihm begegnet in einer Predigt oder in einem persönlichen Gespräch. Das ist das Wunder, von dem die christliche Gemeinde bis auf diesen Tag lebt. Es ist das Wunder, das sie umschreibt mit ihrem Reden von „Heiligen Geist“. Ich erinnere hier gerne an Martin Luthers Erklärung zum Dritten Glaubensartikel in seinem Kleinen Katechismus von 1529: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet und im rechten Glauben geheiligt und erhalten.“ Das schließt Nachdenken, gerade auch theologisches Nachdenken, nicht aus, sondern gerade ein. Es geht auch um denkenden Glauben: Glaube braucht stets ein Klärendes Wissen dessen, was geglaubt wird. Das klingt anders als ich es einmal im Religionsunterricht erlebt habe, als ein Zeuge Jehovahs seinen Sohn mit den Worten abmeldete: „Jesus sei auch nicht auf dem Lehrerseminar gewesen, also brauche man keinen Religionsunterricht“. Da wird Petrus, da wird der Heilige Geist schnell in eigene Regie übernommen, was leider nicht nur bei Sekten der Fall ist.

Daß Gott in diesen Jüngern wirkte, in ihrem Zeugnis gegenwärtig war, und daß er durch diese Menschen andere zum Glauben rief, das war das Wunder des ersten Pfingsten. Und dieses Wunder konnten die Jünger nur so bezeugen, indem sie auch von den äußerlichen wunderbaren Ereignissen berichteten, die sie darauf hingewiesen haben, daß Gott hier an Werke war. Sind uns diese Ereignisse heute fremd, daß wir sie nicht mehr verstehen, so wollen wir nicht bei ihnen hängen bleiben. Wir leben in einer anderen Zeit, und Gott geht heute unsere Wege. Ihm gefällt es, sein Wort mit den Mitteln unserer Zeit weiter tragen zu lassen. Den damaligen Jüngern würden diese heutigen Mittel ebenso seltsam und

unverständlich erscheinen, wie uns dieses Windesbrausen und diese Feuersflammen. Gott wirkt, wo und wie er will. Das gibt uns das Zutrauen, weiter den Dienst der Verkündigung als den Dienst anzusehen, durch den Gott bis heute in dieser Welt gegenwärtig sein will. Und darum ist Pfingsten für uns nicht einfach ein Tag der Vergangenheit, sondern immer wieder Gegenwart. Glauben und Leben im Sinne Jesu bedeutet auch dies: Es Gott zutrauen, daß sein Wort auch unsere Glaubens- und Lebensgeschichte umfaßt. Und das geht nicht nur die Pfarrerinnen und Pfarrer etwas an, sondern uns alle, erst recht seit Martin Luthers Wort vom Priestertum aller Getauften!

Deutungsmodelle einer „Kirchenreform“ als „Strukturreform“

Von
Karl Dienst

Ecclesia semper reformanda: Ein Dauerauftrag der Kirche?

Im Bericht der Kirchenleitung auf der Tagung der Kirchensynode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) im Mai 1998¹ hatte Kirchenpräsident Prof. Dr. Dr. h.c. Peter Steinacker es als eine gemeinprotestantische Überzeugung formuliert: „Veränderung, Wandel, Reform – all' dies wird uns nicht allein von außen aufgezwungen, sondern gehört zum innersten Kern der reformatorischen Auffassung vom Wesen der Kirche. „Ecclesia semper reformanda“, lautet eine protestantische Grundüberzeugung – die Kirche muß immer reformiert werden. Die Formulierung dieses Satzes ist zwar modern [sic!], aber die Sache ist von Anfang an, ja seit dem Neuen Testament selber...“

„Ecclesia semper reformanda“: Soll damit die Reformation und erst recht eine „immerwährende Reformation“ zu einem „Dauerauftrag“ der Kirche gemacht werden? Nicht nur um 1968 war man in „reformfreudigen“ Kreisen weithin der Meinung, daß es sich hier um einen Auftrag im Sinne Martin Luthers handelt. Dem hat z.B. Theodor Mahlmann² (zuletzt modifiziert 2009) widersprochen: „Erst Wilhelm Schneemelcher und Karl Gerhard Steck haben 1952 die Formel ‚ecclesia semper reformanda‘ geschaffen, indem sie dieses Programmwort zum Titel einer Ernst Wolf (1902-1971) gewidmeten Festschrift machten.“³ Eine Quellenangabe für dieses Zitat fehlt allerdings. Auch betonte Steck – gerade unter Berufung auf Ernst Wolf –, daß „der Begriff der Reformation als planvolle Erneuerung der Kirche für Luther keine Rolle spielt.“ Ausdrücklich lehnte Ernst Wolf „die geläufige Sicht von Reformation als Erneuerung der Kirche und von fortgehender Reformation als periodischer Erneuerung“ ab.⁴ Erst 1961 erlangte z.B. durch Karl Barth, Jürgen Moltmann und den „allerjüngsten protestantischen Sprachgebrauch abkupfernden Hans Küng“ die Formel Breitenwirkung.

Neben dem Gebrauch interessiert vor allem die Herkunft des Zitats! Auch hier begegnen wir Hypothesen. So hat z.B. Erwin Mülhaupt⁴ darauf hingewiesen, daß die Überzeugung einer „ecclesia semper reformanda“ eher im Umfeld des sogenannten „linken Flügels“ der Reformation beheimatet ist, bei Thomas Müntzer, Bernhard Rottmann und Sebastian Franck, ohne dies schlüssig belegen zu können. Daß ein solcher (bei Mülhaupt eher abwertende) Hinweis auf „linke Gefilde“ 1968 auch aktuell (politisch und kirchenpolitisch) veranlaßt sein könnte, ist nicht auszuschließen. Mahlmann ist bei seinen umfangreichen und subtil dokumentierten Nachforschungen schließlich auf den Wittenberger Theologen und Konkordienlutheraner Friedrich Balduin (1575-1628) mit seiner Forderung: „semper in Ecclesia opus esse Reformatione“ („Immer sei in der Kirche Reformation nötig“) gestoßen. Diese bezieht sich allerdings weniger auf die Reformation „in der Lehre und im Leben“ als auf „Neuerungen in den kirchlichen Riten“, genauer „auf eine gewaltsame und bewaffnete Reformation der Riten“. Der historische Hintergrund dürfte die so genannte „zweite Reformation“ z.B. in Bremen (1595), im Fürstentum Anhalt (1596), in der Landgrafschaft Marburg (1605), im Kurfürstentum Brandenburg (1613) und in dem Versuch der Calvinisierung Böhmens (1618-1620) durch die Kurpfalz sein. Ob allerdings Balduin seinerseits auf einen Sprachgebrauch bei diesen Calvinisierungen zurückgriff, läßt sich bisher nicht nachweisen.⁵ Während Mahlmann jedes Verständnis der Formel, das über die genannte enge Bedeutung hinausgeht, für illegitim hält, wurde in der Kirchenreformdiskussion der 1960er Jahre die Formel zu einer „stetigen Verpflichtung“ erweitert und zur Brechung des Widerstands gegen Reformfeinde benutzt, wenn man überhaupt noch theologisch-historisch und nicht einfach politisch argumentierte.

Kurz: Bereits die Semantik weist auf ein reiches Konfliktfeld hin, das wir mit unseren Untersuchungen betreten!

Der „Strukturkampf“ – eine Fortsetzung des „Kirchenkampfes“ mit anderen Mitteln?

In der Fremd- und in der Eigenwahrnehmung erscheint die EKHN als Beispiel für einen engagiert geführten „Kirchenkampf“, der auch als (wenigstens partieller) Widerstand gegen den Nationalsozialismus gedeutet wird. „Kirchenkampf“ war eine vieldeutige, moralisch-symbolisch hoch aufgeladene sakrosankte Selbstbezeichnung seitens der historischen Akteure, der „Bekennenden Kirche Nassau-Hessen“ (BK), die nach 1945 rasch zum Epochenbegriff schlechthin der „Kirche im Nationalsozialismus“ aufstieg und bald zum kanonisch verfestigten Geschichtsbild gerann. Zur BK gehörig bedeutete nicht nur ein Gegenüber zu den „Deutschen Christen“ (DC), sondern auch eine Ablehnung der „Liberalen Theologie“ einschließlich des sogenannten „Kulturprotestantismus“ vor dem Ersten Weltkrieg und einer „natürlichen Theologie“. Die Rede vom „völligen Neuanfang“ nach 1945 auf der Grundlage des „Kirchenkampferbes“ hat bis heute in der EKHN fast kanonischen Rang. Dem entspricht der „kategorische Imperativ“ seiner „Bewahrung“ auch im Blick auf die Fragen heutiger kirchlicher Gestaltung: Strukturfragen haben es mit „Schrift und Bekennnis“ zu tun! Erst am 12.7.1972 wurde das Leitungsorgan der „Bekennenden Kirche Nassau-Hessen“ unter dem Vorsitz von Martin Niemöller aufgelöst.

In dieses so ideologisch besetzte Umfeld drangen in den 1960er Jahren auch in der EKHN dann nicht nur von „Schrift und Bekennnis“ her bestimmte „Strukturüberlegungen“ ein, die zunächst (1965) von der Evangelischen Akademie Arnoldshain und dann von der Kirchenleitung der EKHN (1968) aufgegriffen wurden. Deren Ergebnisse faßte Hans Kallenbach 1969 so zusammen⁶:

„1. Bei allen Überlegungen zum Thema ‚Kirchenreform‘ ist [gerade] zwischen der ‚Institution‘ Kirche und ihren jeweiligen ‚Organisationsformen‘ zu unterscheiden. Reformen müssen sich auf die jeweilige Organisation unter Beachtung des gegebenen Institutionsrahmens beziehen. Es gilt, die der Kirche in unserer Gesellschaft zugestandenen ‚Funktionsbereiche‘ mit dem theologischen Auftrag der Kirche ins Benehmen zu setzen.“

2. Die Frage nach der Struktur der Kirche ist primär eine Frage des hauptamtlichen Dienstes, des sogenannten ‚Apparates‘.

Beide Thesen unterscheiden sich von dem sonst in der Literatur Vorgetragenen erheblich. Sie werden hiermit zur Diskussion gestellt.“

Kallenbachs Vorwort bezieht sich auf die vor allem in Karl-Wilhelm Dahms „Rahmenthesen zur Strukturplanung“ zum Ausdruck kommende „Funktionale Theorie des kirchlichen Handelns“, das den Begriff „funktional“ in einer doppelten, ineinander verschränkten Bedeutung verwendet: „(1) ‚Funktional‘ bezeichnet die Verflechtung der Kirche mit anderen gesellschaftlichen Gruppierungen, Aufgaben und Interessen und ihre Bedeutung für das Zusammenleben der Menschen überhaupt. Mit der Betonung dieses Akzentes soll deutlich gemacht werden, daß Kirche nicht zureichend erfaßt ist, wenn man sie als Größe eigener Art isoliert von anderen Lebensbereichen (etwa der Wirtschaft, der Erziehung, der Wohlfahrt) betrachtet. (2) ‚Funktional‘ bezeichnet eine Sicht, die an den Aufgaben orientiert ist, die der Kirche zugeschrieben werden, die sie wahrnimmt oder abweist. Es wird etwa gefragt, was leistet die Kirche tatsächlich in der Gesellschaft – und was könnte sie leisten.“⁷ Vor allem die These, daß die Frage nach der Struktur der Kirche primär eine Frage des hauptamtlichen Dienstes, des sogenannten „Apparates“ ist, rief Ärger nicht nur bei „Linken“ hervor, sondern auch bei manchen BK-Vertretern mit einem dogmatischen Kirchen- und Laienideal, bei dem Verkündigungsauftrag und gesellschaftliche Funktion der Kirche weithin als unvergleichliche Größen galten, obwohl Pfarrer in ihrem beruflichen Alltag Aufgaben der volkskirchlichen Praxis und damit auch gesellschaftliche Aufgaben wahrnehmen, denn: Verkündigung und christliche Diakonie vollziehen sich nun einmal im Aktionsraum von gesellschaftlichen Funktionen!

Bereits hier wird deutlich, daß es im Blick auf eine Reform der Kirche verschiedene handlungsleitende Deutungsmodelle gibt, bei denen auch Erlebnis- und Kampfbilder eine wichtige Rolle spielen, wie das z.B. im Kirchenordnungsentwurf der BK Nassau-Hessen vom 12.7.1946 deutlich wird, wo es heißt: „Es geht uns um die Sache, und deshalb muß jeder Einwand ernst genommen und nach seiner Begründung in der Heiligen Schrift [...] gefragt

werden. Das Ziel ist eine rechte Ordnung der Kirche, welche die Gemeinden im rechten Gehorsam gegen den Auftrag des Herrn der Kirche fordert. Alle Einzelbestimmungen sollen diesem obersten Ziele dienen... Die Schritte, die uns aufgegeben sind, müssen im Gehorsam gegen Schrift und Bekenntnis und in Brüderlichkeit getan werden.“

Zum Verständnis von „Struktur“

„Wir müssen wieder den Weg zu einer rechten Kirchenordnung zurückfinden, wenn wir die Kirche recht ordnen wollen. Das unübertroffene Beispiel für uns ist die althessische Kirchenordnung von 1566, die unter Philipp dem Großmütigen für die hessische Kirche ausgearbeitet und in Kraft gesetzt wurde... Wir wollen dies Erbteil unserer Väter mit Dank wahrnehmen. Die Kirchenordnung von 1566 zeichnet sich vor den anderen reformatorischen Ordnungen durch eine genaue und ausführliche Schriftbegründung aus“: Mit diesem historisch problematischen Rückgriff (Die Hessische KO von 1566 trat, weil nicht praktikabel, nicht in Kraft) wurden im Kirchenordnungsentwurf der BK Nassau-Hessen vom 12.7.1946 und dann in der „Ordnung der EKHN“ von 1949 „Strukturfragen“, „theologisch“ gelöst. Die nun gefundene „Ordnung“ galt als von „Schrift und Bekenntnis her“ geboten!

Was nun die Begriffe „Struktur“, „Strukturreform“ und „Kirchenreform“ in den 1960er Jahren anbelangt, so wurden sie damals oft willkürlich benutzt, wobei auch emotionale Untertöne (z.B. „Häretische Strukturen!“) mitschwangen. Der Bogen spannt sich von einem durch Gesetze und Satzungen festgelegten Ordnungsgefüge über die sich daraus entwickelnden menschlichen Verbindungen und Beziehungen bis hin zu auch „theologisch“ motivierten Veränderungsappellen. Gerade dieses Freischwebende der Leitbegriffe war für die damalige Strukturdiskussion charakteristisch! In eher wissenschaftstheoretischer Hinsicht war z.B. bei Henning Schröer⁸ für den Strukturbegriff ein gewisses statisches, räumliches Verständnis charakteristisch, das allerdings die Möglichkeit einer klaren „architektonischen Analyse“ beinhaltet. War hier die Bau-Vorstellung leitend, so verstand der eher vom Kritischen Rationalismus Popperscher Prägung herkommende Hans-Dieter Bastian⁹ unter „Struktur“ ein „Ordnungsgefüge“, von dem er die als „Leistungsgefüge“ verstandene „Funktion“ abhebt. Er unterscheidet dann drei „Strukturebenen“ voneinander: Die „Ordnungsstruktur“, die „Regelstruktur“ und die „Bewußtseinsstruktur“. Gert Ottos¹⁰ leitendes Interesse an Strukturfragen lautete: „Überkommene Gestalt muß kritisch betrachtet werden“, wobei er „kritisch“ öfters im Zusammenhang mit einer auf „Veränderung“ ziellenden „Kritischen Theorie“ reflektierte.¹¹

Auch wenn in der Nachfolge Wilhelm Diltheys im 20. Jahrhundert der Ausdruck „Struktur“ zu einem der meistgebrauchten Begriffe der sich herausbildenden (geistes-)wissenschaftlichen Disziplinen (z.B. Psychologie, Soziologie, Anthropologie, Ethnologie) wurde: Eine allgemein verbindliche Definition des Struktur-Begriffs sucht man vergebens. Soweit in der Kirchenreformdiskussion der 1960er Jahre darüber nachgedacht wurde, spielte hier vor allem die Soziologie als Bezugswissenschaft eine Rolle: „Struktur“ als „Relationierungen von Verhaltenselementen, die durch ihre Gleichförmigkeit und Wiederholung in einem spezifischen sozialen Kontext mehr oder weniger feste Muster für fortlaufende Interaktionen bilden. Ihre Geltung ... wird in Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Entwicklung gesehen“.¹² Seine eigentlich führende Stellung erlangte der Strukturbegriff in der amerikanischen Soziologie durch die vor allem von Talcott Parsons entwickelte „strukturell-funktionale Systemtheorie“, die unter „sozialen Strukturen“ verhaltensregulierende „patterns“ versteht, die als Voraussetzungen allen sinnhaften, aufeinander beziehbaren Handelns Geltung beanspruchen und deshalb als organisierende Schemata für Orientierungsbezugspunkte der Handelnden begriffen werden müssen. Die „patterns“ haben die Funktion, einen Beitrag zum Systembestand sowohl auf der motivationalen wie auf der wertbezogenen Ebene zu leisten: „Struktureller Wandel wird folglich als Wandel bislang geltender Verhaltensmuster gesehen, die die Orientierungsmaßstäbe für die Regulierung des Verhältnisses zwischen Systemen ändert.“¹³ Allerdings treten nach 1953 bei Parsons die Aspekte von Selektionszwängen in sozialen Systemen für die Begründung der Relationierung bzw. Strukturierung von Elementen in den Vordergrund, wodurch sich eine

Verlagerung der Deutung und Erklärung sozialer Struktur-Bildung von Werten auf Funktionen vollzieht, was die seit 1960 einsetzende Kritik am normativen Paradigma des „Struktur-Funktionalismus“ begünstigte. Für Niklas Luhmann z.B. ist Struktur nicht mehr als eine analytische Kategorie zur Beschreibung der von gesellschaftlichen Erfordernissen abgeleiteten orientierungsleitenden Verhaltensregeln für Handlungen zu verstehen, sondern nur noch als temporäre Verhaltensarrangements, die aus den für die Strukturbildungen konstitutiven Prozessen kontingenter Selektionen entstehen. „Soziale Strukturen“ sind also zeitlich befristete Orientierungen komplementärer Verhaltenserwartungen, die auch anders hätten ausfallen können. Innerhalb der kirchlichen Strukturreformdebatte diente die „strukturell-funktionale Systemtheorie“ von Talcott Parsons dann (polemisch) auf der einen Seite als Begründung für den im Umkreis „Kritischer Theorie“ oft erhobenen „Technokratievorwurf“ gegenüber vielen Strukturreformen, auf der anderen Seite aber auch zu deren positiver Interpretation („funktionale“ = „aufgabenorientierte“ Betrachtungsweise).

Zur Typologie kirchenreformerischer Ansätze

Es fällt schwer, eine Typologie der divergierenden Ansätze zu einer Kirchen- bzw. Strukturreform aufzustellen, spielten hier doch neben theologischen Überzeugungen auch „missionarischer“ Eifer, „psychische Strukturen“ und (auch ideologische bzw. politische) „Bedürfnisse“ der Pfarrer eine wichtige Rolle. Claus-Dieter Schulze¹⁴ unterschied später vier eher „theologisch“ strukturierte Typen:

- (1) Die auf eine „Überwindung der Säkularisation“ hinzielenden (R. Prenter, H. Foerster), die Methodenfragen der „Wiedergewinnung der Millionen“ (H. Schnell) durch „volkskirchliche Sammlung“ in den Vordergrund stellenden „Traditionalisten“ („Konservative“, „Ausbesserer“, „Innenarchitekten“), deren Leitziel die „Wiederherstellung des Zerstörten“ ist. Die Kritiker bescheinigen ihnen „Mangel an Theologie“ (Dorothee Sölle), „Hausputz“ (M. Linz), „Ummöblierung“ (W. Simpfendorfer) sowie „institutionelle und soziotaktische Anpassung“.
- (2) Die sich zur „Konversion zur Welt“ (H. J. Schulz) bekennenden, von einem „dynamischen Verständnis der Inkarnation“ (W. Simpfendorfer) bestimmten, die „Zeitgenossenschaft“ (M. Linz) mit und „Anwesenheit“ (H. J. Margull) in der notleidenden Welt betonenden „Avantgardisten“, „Experimentierer“, „Revolutionäre“. Der Christ soll an der selbstverständlichen „Missio Dei“ (G. v. Vicedom) in die Welt hinein teilnehmen und an der Errichtung des „Schalom“ (J.C. Hoekendijk) durch ein partnerschaftliches Denken in einer pluralistischen Gesellschaft mitarbeiten („ekklesiale Strukturen“ anstelle „ekklesiastischer Institutionen“), was die Verwischung der Grenzen der Kirche und ein weithin antiinstitutionell gefärbtes Denken zur Folge hat (Kirche als sich jeweils neu konstituierende „Dienstgruppe“ zum Zwecke der Gesellschaftsreform).
- (3) Die „Progressisten“ („Reformer“), die „nicht durch ein statisch-substanzhaftes Ordo-Denken, sondern durch eine „biblische“ geschichtlich-dynamische Eschatologie die „neuzeitliche Selbstdeutung“ überholen wollen, ohne jedoch den soziologischen Säkularisierungsprozeß als solchen ungeschehen zu machen. Ziel ist hier die „Exodusgemeinde“ (J. Moltmann), die „Kirche für die anderen“ (E. Lange) usw.
- (4) Die „Neoliberalen“, deren Zielvorstellungen weitgehend nach dem Modell einer westlichen Demokratie entworfen sind und auf einen an der Volkskirche festhaltenden „bewußten Protestantismus“ hinauslaufen.

Diese Typologie orientiert sich primär an damals üblichen theologischen Schlagwörtern, wobei zweifellos vorhandene Differenzen und Aporien durch eine vorschnelle Verabsolutierung und Radikalisierung noch gesteigert werden, wodurch der Blick auf eine rationale Faktorenanalyse der Ursachen der vorhandenen Schwierigkeiten verbaut und damit auch die Aufdeckung von „ideologischen Zügen“ in vermeintlichen „Zwangsnwendigkeiten“ verhindert wird. Sie übersieht ferner, daß in der damaligen Kirchenreformdiskussion vor allem sozialwissenschaftliche und auch sozialphilosophische Deutungs- und Begründungsschemata der Funktion der Kirche in unserer Gesellschaft benutzt wurden. Diese kreisen (negativ) z.B. um Formeln wie: „Spätkapitalistischer Verschleierungstrost“ und „Anpassung an das Bestehende“, (ambivalent) um „Bedürfnisbefriedigung“, (eher positiv) um

„Dienstleistung“ oder „Hintergrundserfüllung“. Um 1971 wurden innerhalb der Kirche und besonders unter jüngeren Pfarrern und Studenten vor allem drei Deutungsmodelle diskutiert: „Einmal der neuerdings in der jüngeren Generation wieder aktuell gewordene neomarxistische Interpretationsrahmen, nach dem die Kirche vor allem als Organ der herrschenden Interessen in einer spätkapitalistischen Gesellschaft interpretiert werden müsse. Daneben erscheint in den mittleren Generationen nach wie vor der soziologische Rahmenbegriff der Dienstleistung eine große Bedeutung zu haben. Darüber hinaus dürfte drittens die erklärende Kraft des Interpretationsschemas von der sogenannten ‚Hintergrundserfüllung‘ nicht unterschätzt werden.“¹⁵

Um die bei den Strukturdiskussionen auch in der EKHN zutage getretenen Differenzen zu charakterisieren, empfiehlt es sich, der Typologie Karl-Wilhelm Dahms¹⁶ zu folgen, der folgende vier Gesichtspunkte herausstellt:

- (1) Die bewußte Begrenzung struktureller Maßnahmen auf Aspekte der Administration.
- (2) Die Tendenz zur Schaffung der Gemeinde derer, die „mit Ernst Christen sein wollen“ (Preisgabe der Volkskirche zugunsten einer „Freiwilligkeitskirche“).
- (3) Die Kirche als Dienstgruppe von überzeugten Christen, die zugleich eine Art Avantgarde der Gesellschaftsreform darstellen und zum Verzicht auf institutionelle Sicherungen bereit sind.
- (4) Die kritische Volkskirche als bewußte Annahme des geschichtlich gewordenen volkskirchlichen Rahmens als Aktionsraum und Bejahung der Kirche aufgegebenen Verantwortung gegenüber allen Menschen und gegenüber der Gesellschaft. Das Ziel ist hier die Weiterentwicklung der kirchlichen Strukturen zugunsten eines pluralistischen Miteinanders von Tätigkeiten, Experimenten, Gemeinschaftsformen und Denkversuchen.

Differenztheologie als Deutungsrahmen

Neben sozialwissenschaftlichen Deutungsschemata und Beurteilungen der Kirchen- bzw. Strukturreform spielten „differenztheologische“ Modelle eine wichtige Rolle, die sowohl in verschiedener theologischer als auch in sozialphilosophischer Gestalt wirksam wurden. So gewannen in der Kirchenordnung der EKHN von 1949 und dann vor allem in deren „Lebensordnung“ die Abgrenzungen im Verständnis von Theologie, Kirche und kirchlicher Gestaltung gegenüber „religiösen“ und gesellschaftlichen“ Bedürfnissen fördernden „differenztheologischen“ Elementen der frühen „Dialektischen Theologie“ bzw. des frühen Karl Barth („Gott ist nicht...“) die Oberhand. Unter „Dialektik“ verstand man eine „Theologie des Wortes“, in dem allein Offenbarung sich vollzieht. „Wann und wo Gott will“, in einem nie vorwegzunehmenden Augenblick, blitzt die Offenbarung aus einer dem Menschen unzugänglichen Dimension nieder: „Gott ist im Himmel und du bist auf Erden“: Das „Je-und-Je“ wurde zum Leitbegriff dieser Theologie mit ihrem Glauben an die Vollmacht der Predigt. Wenn der Mensch von dem hörbaren Verkündigungswort getroffen wird, geschieht es „Je-und-Je“, daß er in die „Krisis“ kommt; es wird „endzeitlich“ um ihn – „und in dieser Situation des unbedingten Preisgegebenseins trifft der Schuß der Offenbarung ‚vom anderen Ufer‘ seinen Daseins-Kern und sprengt den zerrütteten für einen Herzschlag lang in unbeschreiblich intensivierender Weise auf. Das ‚Je-und-Je‘ der begnadenden Offenbarung kann man nicht willentlich hernieder ziehen und nicht in die eigene Persönlichkeitskultur hineinverarbeiten... Man kann sich nur als Hohlraum eines Vielleicht-Ereignisses wissen“ – so hat Wolfgang Philipp¹⁷ diese „Existenzmetaphysik“ mit mystischen Rändern charakterisiert, die sich allerdings auch mit „pietistischem“ Gedankengut verbinden ließ, das vor allem in Nordinnassau eine Rolle spielte. Dieses Differenzdenken z.B. zwischen „Religion“ und „Evangelium“, zwischen Kirche als „Volkskirche“ und als „Leib Christi“ führte auch zur Ausblendung von sozialwissenschaftlichen sowie religions- und soziokulturellen Bezügen, die der eigenen Position entgegen standen: „Gemeinde“ wurde auf „Gemeinde unter Wort und Sakrament“ verengt und damit z.B. die liberale Vorordnung des Ethos vor das Dogma und den Kultus als einem Grundverständnis von „protestantisch“ negiert. Was die Ausbildung für das Pfarramt anbelangt, so war diese vor allem auf die Rolle des Schriftauslegers

(Exegeten) und Predigers konzentriert. „Verkündigung“ lautete die Zielformel für Predigt, Unterricht und Seelsorge als der wichtigsten pfarramtlichen Grundfunktionen.

„Technokratische“ Kirchenreform?

Die Frage nach dem „erkenntnisleitenden Interesse“ einer auf der funktionalen Betrachtungsweise von Religion und Kirche beruhenden Kirchen- bzw. Strukturreform wurde besonders im Umkreis der sogenannten „Kritischen Theorie“ der Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno, H. Marcuse, Habermas) gestellt. Stichworte sind hier z.B. „geschichtslose Generalisierung“, „technologische Verwertbarkeit“ und „inhaltliche Heteronomie“.¹⁸ Religion erscheine in funktionaler Betrachtungsweise als „Quasi-Natur“ und nicht als eine produzierte und damit veränderbare und veränderungsbedürftige Geschichte. Einer „technokratischen Kirchenreform“ gehe es um „Subordination unter den zugewiesenen Zweck, Loyalität gegenüber dem Auftraggeber in einer Selbstbegrenzung auf den Bereich sozialtechnischer Arbeit, Verzicht auf Normsetzung, Preisgabe einer fundamentalen Alternativpraxis und Aufgeben der Idee von einer ‚besseren Welt‘... Diese [technokratische] Kirchenreform verzichtet auf die Entwicklung einer Alternativpraxis und leistet systemstabilisierende, dringend notwendige Sozialarbeit“.¹⁹ Als Beispiel für eine „technokratische Kirchenreform“ gilt z.B. die Einrichtung von Rentämtern und Gemeindeverbänden.

„Kritische Theorie“ und Kirchenreform

Allerdings wurden in den 1960er Jahren vor allem von jüngeren „kritischen“ Pfarrern gegen die dann als „Technokratie“ denunzierte „funktionale“ Betrachtungsweise von Religion und kirchlichem Handeln vor allem Elemente der sogenannten „Kritischen Theorie“ der „Frankfurter Schule“ (Adorno, H. Marcuse, Habermas), wie man sie verstand, eingesetzt. In dieser Zeit tauchten auch auf dem Feld der „Strukturreform“ von dort hergeleitete Begriffe mit Leitmotivcharakter (z.B. „Emanzipation“, „Demokratisierung“, „erkenntnisleitendes Interesse“) auf. Zunächst waren sie eher „Signale“ oder „Abzeichen“ als rational geklärte „Begriffe“; theoretisch war vieles noch unausgegoren. Dennoch trugen die theoretisch-hochintellektuellen Diskussionen mit ihrer „Tribunalisierung“ der Lebenswirklichkeit auch zur Destabilisierung bisheriger kirchlicher Grundüberzeugungen und traditioneller Strukturen von Kirche und Gemeinde bei. Parolen wie „herrschaftsfreier Diskurs“ und der damit verbundenen Aufblähung des Gremienwesens als Ausdruck von „Partizipation“ führten – gerade auch in Fragen der Strukturreform – oft zu langen Diskussionen, die der Gießener Philosoph Odo Marquard²⁰ sarkastisch so „aufgespielt“ hat: „Bei Handlungen, Institutionen, Normen, Individuen genügt es nicht, wenn sie nur konventionell existieren. Dafür wird – in repräsentativen Trends der Gegenwartsphilosophie: bei den Diskursphilosophen transzendentaler oder universalpragmatischer oder transzentalpragmatischer oder konstruktivistischer Couleur – ein quasiinstitutioneller Rechtfertigungskontext angeboten, nämlich der Rechtfertigungsdiskurs: In ihm darf und muß sich – in idealiter herrschaftsfreier Kommunikation, doch unter Konsensdruck – alles rechtfertigen. Die, die diesen Diskurs führen und seinen Konsensdruck betreuen, verwalten das Rechtfertigungsverlangen. Sie sind dann das große Über-Wir der Wirklichkeit: jenes absolute Gewissen, das alles in der Welt zu haben hat, d.h., vor dem sich alles rechtfertigen muß.“ Nicht mehr „Harmonie“, sondern „Konflikt“ gilt jetzt als Grundkategorie des Zusammenlebens.

Auch in der EKHN nahm in den 1960er Jahren im Kontext der Kirchen- bzw. Strukturreform die Auffassung zu, daß „Religion“ und „Gesellschaft“ auch einer theoretischen Vermittlung bedürfen, wenn einem in Irrationalismus und Theorieabstinenz umschlagenden und zu gesellschaftlicher Irrelevanz verurteilten „Aktionismus“ gewehrt werden soll.²¹ So hatte z.B. Dieter Stoodt (Herborn/ Frankfurt am Main)²² zu diesem Zweck den u.a. von George Herbert Mead und von Jürgen Habermas präzisierten Begriff der „symbolischen Interaktion“ als einen geeigneten Vermittlungsbegriff in die religionspädagogische Debatte und von da aus auch in die Kirchenreformdiskussion eingeführt und die These vertreten, „die symbolische

Interaktion, die Habermas meint“, sei „im Sinne unseres [=Stoodts] Ansatzes eine religiöse Angelegenheit.“²³ Zumindest die genuine „Kritische Theorie“ (W. Benjamin, M. Horkheimer, Adorno) hatte, so Hermann Deuser²⁴, immer schon eine sich von der Sache her aufdrängende Nähe zu theologischen Motiven, wobei „Theologie“ nicht in eins zu setzen ist mit Religion und schon gar nicht mit Kirche als der Religionskritik unterliegende Phänomene. „Theologie repräsentiert immerhin und wider allen Zeitgeist die ‚dogmatische Tradition‘ und damit Metaphysik. Durch den wissenschaftlichen Fortschritt nämlich schien Metaphysik überflüssig zu werden – allerdings um den Preis der Nivellierung allen geistigen Kritikpotentials in diesen Progreß selbst.“ Vor allem die Erfahrung der Verflechtung von Modernität und Barbarei im Faschismus (und Stalinismus) seit den dreißiger Jahren zwang zum Insistieren auf einer Kritikfähigkeit, die gerade nicht aus den allen Widerspruch verschlingenden Verhältnissen, denen die Menschen ausgeliefert sind, hergeleitet werden konnte. Genau diese widersprüchliche Situationsbestimmung macht das Pathos und die emphatische Begriffsbildung Kritischer Theorie aus, weil sie sich mit den modernen Rationalisierungen und Funktionalisierungen aller Lebens- und Denkwelten um alles in der Welt nicht abfinden will.“

Auf die nähere Geschichte des Terminus „Interaktion“ (verwandte Begriffe: soziales Handeln, soziale Beziehung, soziale Rolle) kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden; der Begriff verdankt seine inhaltliche Füllung auch den jeweiligen soziologischen Theoriebildungen. Vor allem Habermas hat die der sprachlichen Dimension in sozialen Prozessen große Aufmerksamkeit schenkende amerikanische Kommunikationsforschung aufgegriffen, auch mit dem Ziel, den Marxismus in eine sich empirischer Kontrolle unterwerfende „Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht“ umzuinterpretieren.²⁵ Sein mehrschichtiger Begriff „Symbolische Interaktion“ hat es mit dem „institutionellen Rahmen einer Gesellschaft“ zu tun; sie ist auf die grundlegenden Normen der Gesellschaft bezogen. „Ihr umfassendes Ziel ist ... Emanzipation und Individuierung der einzelnen, die Ausdehnung herrschaftsfreier Kommunikation.“ Es geht also um die sprachliche Verständigung über die in unserer Gesellschaft geltenden und gelten sollenden Werte und Verhaltensmuster mit dem Ziel einer Wiederherstellung emanzipatorischer Praxis durch Reflexion auf das in der gegenwärtigen Gesellschaft verdrängte und unterdrückte transzendentale Interesse an dieser emanzipatorischen Praxis.

Die von Habermas intendierte vernünftige kritische Theorie, aus der sich der Fortschritt der Emanzipation ergeben soll, ist in einem Interesse an dieser Theorie begründet. Habermas folgt hier, wenn auch in anderer Form, Herbert Marcuses Weg von der politischen Ökonomie in die Psychoanalyse Freuds, deren latent gebliebenes revolutionäres Potential freigesetzt werden soll, um für die entchwundene ökonomische Begründung einen Ersatz zu schaffen. Tritt die Psychoanalyse so in den Dienst der Erneuerung marxistisch-revolutionärer Hoffnung, hat sie die Aufgabe, die Aufdeckung und Überwindung repressiver Strukturen gegenwärtiger Gesellschaft herbeizuführen, so wird damit auch das Anliegen der symbolischen Interaktion von Habermas deutlicher, daß dadurch das über den unbewußten Mechanismus seiner gesellschaftlich bedingten Verdinglichung aufgeklärte Subjekt sich in einem Akt „transzendentaler Selbstreflexion“ von diesem Mechanismus befreit, daß also „transzendentale Selbstreflexion“ als emanzipatives Geschehen im Sinne neomarxistischer Gesellschaftstheorie zu verstehen ist, wobei das Subjekt des Interesses an emanzipatorischer Praxis in letzter Instanz die reichlich abstrakte „Menschengattung“ ist. Das Interesse an emanzipatorischer Praxis hat bei Habermas also letztlich den ontologischen Status einer rein kontingenzen Faktizität. Auch darf die Rezeption und methodologische Interpretation der Psychoanalyse nicht darüber hinwegtäuschen, daß die betreffenden psychoanalytischen Elemente eben philosophische (!) Elemente sind, weil sie Elemente der transzentalphilosophischen Naturphilosophie (vgl. Carl Gustav Carus, Eduard von Hartmann) waren, ehe sie durch deren „Entzauberung“ psychoanalytische Elemente wurden.²⁶

Demgegenüber hat z.B. Dieter Strodt den auch für die Kirchenreformdiskussion der 1960er Jahre wichtigen Versuch unternommen, den Habermasschen Begriff der „symbolischen Interaktion“ für die damals als zentrales kultur- und religionspolitisches Problem geltende Vermittlung zwischen Religion, Gesellschaft und Politik dadurch fruchtbar zu machen, daß die von Habermas unternommene „Entmythologisierung“ Marxscher Grundaxiome ihrerseits dadurch noch einmal entmythologisiert wurde, daß „Religion“ in ihrer Funktion als „fruchtbare und positives Gegenüber zum Handlungstyp der Zweckrationalität“²⁷, also im Sinne der Funktion, die bei Habermas die transzendentale Selbstreflexion einnimmt, expliziert wird, und zwar in kritischer Auseinandersetzung mit neomarxistischer, technokratischer, humanistisch-intellektueller und auch „barthianische“ Religionskritik. Ist neomarxistische Geschichtsphilosophie eher religionskritisch, versucht Habermas, Metaphysik und Religion durch „transzendentale Selbstreflexion“ zu ersetzen, so bezieht Strodt „Religion“ als „individuelle, emotional besetzte und institutionalisierte Bindung an bestimmte Deutungs- und Wertsysteme, die eine Gesellschaft integrieren“, gerade auf den „institutionellen Rahmen der Gesellschaft“, d.h. auf die „rationale Erörterung dessen, was wir eigentlich wollen und wollen dürfen, und was unter uns gelten soll“, also auf die Erörterung unserer verhaltenssteuernden Traditionen. „Die symbolische Interaktion, die Habermas meint, ist im Sinne unseres Ansatzes eine religiöse Angelegenheit.“²⁸ Und: Soll die symbolische Interaktion in Gang gesetzt und sollen viele Menschen in diesen Prozeß hineingezogen werden, so muß sie auch institutionell abgesichert sein! Sie bedarf eines „Aktionsraumes“, über den Habermas keine genügende Auskunft gibt. Strodt hingegen nimmt den durch die Institutionalisierung von Religion in der Kirche gegebenen Aktionsraum in Anspruch. Hier liegt eine wichtige Anknüpfungsmöglichkeit auch für kirchliche Strukturfragen! Im Blick auf die Strukturreformdiskussion können diese Überlegungen noch durch Aufnahme von Elementen einer funktional verstandenen Interaktion (z.B. Talcott Parsons) noch erweitert werden (s.u.).

Vergleicht man diese durch elitäre Konstrukte hochintelligenter Problembeschreibungen und Lösungsvorschläge bestimmte Diskussionslage der 1960er Jahre z.B. mit den vor allem auch frühbarthianisch-differenztheologisch begründeten, dem von Aufklärung und Liberalismus bestimmten Verfassungsdenken des Neuprotestantismus gegenüber kritischen Strukturentscheidungen der Kirchenordnung der EKHN von 1949 und der darauf basierenden Lebensordnung, dann entsteht nicht nur sprachlich der Eindruck zweier höchst unterschiedlicher Welten! Auf der anderen Seite eigneten sich in der Alltagspraxis öfters verkürzt rezipierte Elemente „Kritischer Theorie“ zwar für eine Denunziation bisheriger kirchlicher Strukturen; sie taugten aber z.B. wegen ihres hohen Abstraktionsgrades für praxisgerechte Reformvorschläge oft nur wenig. Es gab manche Zweifel, ob sich ein solcher Theorieaufwand überhaupt lohne, realisiere doch die Kirchenorganisation Zwecke, die ihr nicht von der Theologie, sondern von der Gesellschaft diktiert werden. „Eben diese Unterwürfigkeit unter die kirchenfremde Funktionsbestimmung wird von der Masse der Kirchenverbandsmitglieder und den gesellschaftlichen Großorganisationen, die keinerlei Bedürfnis nach Theologie verspüren, großzügig honoriert. Scharf und überspitzt formuliert bedeutet dies: Die Kirchenorganisation läßt sich von den Theologen nicht ins Handwerk pfuschen. Zu ihrer Reproduktion und Stabilisierung ist die Theologie von geringem Wert. Daher ist es prinzipiell falsch, Theologie und Kirche zu identifizieren... Wenn einer Religionskritik betreiben will, dann muß er ... an den konkreten Funktionen der Kirche (ansetzen); nicht aber an der akademischen Theologie. Die Kritik muß jedoch zugleich praktisch sein; sonst wird sie integriert und zum reizvollen Stimulanz für allerlei aufregende Diskussionen zwischen Modeatheisten und Hobbychristen umfunktioniert.“²⁹

„Funktionale Theorie“ und Kirchenreform

Fand im Blick auf die Kirchenreform die „Differenzstruktur“ ihren klassischen, allerdings dialektisch-spannungsreichen Ausdruck im theologischen System Karl Barths mit seinem Ansatz bei der absoluten Andersartigkeit des Wortes Gottes gegenüber dem Menschen, der empirischen Kirche und der Gesellschaft, und wurde diese Differenzstruktur auch in

neomarxistisch beeinflußten, „technokratiekritischen“ Versuchen einer Kirchenreform abholden theologisch-sozialphilosophischen Theoriebildung im Rahmen der (oft eklektisch rezipierten) „Kritischen Theorie“ benutzt, so standen demgegenüber Versuche, andere sozialwissenschaftliche Theoriefragmente, vorab eine „funktionalistische“ Betrachtungsweise als Deutungsmodelle für kirchliche Strukturfragen ins Spiel zu bringen.

Diese „Funktionalismusrezeption“ bildete dann auch einen der wichtigsten Streitpunkte innerhalb der Kirchenreformdiskussion nicht nur in der EKHN: Handelt es sich, wie man von „links“ hören konnte, beim „Funktionalismus“ um nichts anderes als um die Legitimierung und technokratische Stabilisierung des Status quo der Kirche? Oder handelte es sich bei dieser Kritik am „Funktionalismus“ um einen Aspekt jener „Soziologisierung“ unseres öffentlichen Bewußtseins, in der sich die „Klassenherrschaft“ der selbsternannten neuen Sinnvermittler zur Geltung bringt; nämlich die der „Intellektuellen“, speziell der Soziologen und ihrer Gefolgschaft in Pädagogik, Publizistik und Theologie – so z.B. Helmut Schelsky?³⁰ Nicht Wenige, die sich damals auch im kirchlichen Bereich zum Thema „gesellschaftliche Funktion“ der Kirche oder zum „Funktionalismus“ äußerten, taten dies in abwehrender, distanzierender und kritisierender Absicht. Dabei machte es wenig aus, ob der Funktionsbegriff z.B. mehr im Sinne von Bronislaw Malinowski auf menschliche Grundbedürfnisse oder mehr im Sinne von Talcott Parsons auf das Gleichgewicht des betreffenden Systems bezogen wurde. In der Strukturdebatte der EKHN wurde das Wort zunehmend im Sinne von „aufgabenbezogen“, „aufgabengerecht“ und auch „bedürfnisbezogen“ gebraucht, wobei auch die Erfahrung von Vikaren, daß sie das, was sie im Studium über Wesen und Gestalt der Kirche theologisch gelernt hatten und was z.B. in der Metapher vom „Leib Christi“ ausgedrückt ist, in den pfarrberuflichen Dienstleistungen der volkskirchlichen Wirklichkeit kaum wiederfanden, eine Rolle spielte.³¹ Sie suchten nach weiteren, über die theologischen Beschreibungsformen hinausgehenden Kategorien für das, was sie als Kirche tatsächlich vorfanden: „Die meisten praktischen Aufgaben der Kirche, ihre Jugendarbeit oder ihre Seelsorge, ihre Erwachsenenbildung und ihre diakonischen Tätigkeiten ließen sich nämlich rational anscheinend auch dann rechtfertigen und tatkräftig in Angriff nehmen, wenn man den theologisch-eklesiologischen Begründungen nicht voll zuzustimmen vermochte. Die soziologische, speziell die funktionalistische Betrachtung der Kirche und ihrer Aufgaben konnten so zur Zusatzlegitimation oder auch zur Ersatzlegitimation für theologische Begründung der eigenen Arbeit in der Kirche verstanden und in Anspruch genommen werden.“³²

Waren die klassischen protestantisch-theologischen Denkweisen auf die als „eigentlichen Auftrag der Kirche“ verstandene Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bezogen, auf die „Auferbauung des Leibes Christi“, so fragte die „funktionale“, d.h. aufgabenorientierte Betrachtungsweise auch nach Interessen, Bedürfnissen und Aufgabenstellungen, die sich neben einer solchen theologischen Bestimmung für die betreffende konkrete kirchliche Handlung erkennen ließen. Solche Handlungen erfüllten auch eine Reihe von „gesellschaftlichen Funktionen“; außerdem wurde deutlich, daß Verkündigung und Diakonie sich im Aktionsraum von gesellschaftlichen Funktionen vollziehen. Kurz: Die funktionale Betrachtungsweise zeigte den doppelten Aspekt der kirchlichen Handlungen, die theologische Sinngebung und ihre soziale Funktion, die Notwendigkeit der theologischen und der religions-unspezifischen gesellschaftlich-funktionalen Sachgerechtigkeit auf, was in nicht wenigen Fällen auf das Unverständnis der Theologen traf, obwohl z.B. die funktionale Betrachtungsweise auch einer sich im beruflichen Alltag demotivierend auswirkenden Entgegensetzung von „Bedürfnisorientierung“ und „eigentlicher Verkündigung“ zumindest durch den Hinweis auf die schon immer vorhandene Verflochtenheit von „eigentlichen“ theologischen Zwecken mit „gesellschaftlichen Funktionen“ entgegenwirken konnte.

In vielen Diskussionen wurde von Kritikern darauf hingewiesen, daß es sich bei der „funktionalen Betrachtungsweise“ im Sinne einer „Funktionalen Kirchentheorie“ um eine eklektische Verarbeitung einzelner Aspekte einer „Funktionalen Theorie“, insgesamt eher um eine „Betrachtungsweise“ („Praxistheorie“) als um eine „Theorie“ im strengen Sinne handele.

Karl-Wilhelm Dahm hat auf die jeweiligen Motive beim Zugriff auf die „Theorie“ im Sinne einer „Praxistheorie“ aufmerksam gemacht³³:

a) Den meisten Nutzern ging es dabei um die Gewinnung eines Handlungskonzepts: „Die sogenannten gesellschaftlichen Funktionen der Kirche sollten nicht nur erhoben und beschrieben, sondern sie sollten als Aufgabe bewußt gemacht, bejaht und kritisch-konstruktiv in Angriff genommen werden... Eine solche Konzeption brauchte eine formelhafte Kennzeichnung, die ihre Intention schlagwörtlich verdichtete.“ Es ging hier nicht so sehr um die Kriterien „wissenschaftlichen Wissens“, sondern um eine „pragmatische Adaption einer Kategorie“, also um so etwas wie eine „Praxistheorie“.

b) Sodann diente das Wort „Funktionale Kirchentheorie“ zur Unterscheidung der eigenen Konzeption von solchen kirchentheoretischen Ansätzen, die sich im Umkreis der „Kritischen Theorie“ der Frankfurter Schule entwickelten. In der Praxis spielten allerdings Grenzziehungen zwischen gesellschaftskritisch-marxistischen und funktionalistischen Argumentationsweisen öfters weniger eine Rolle. Da wurden funktionalistische, kritisch-theoretische und selbst orthodox-marxistische Argumentationsstücke praktisch miteinander vermittelt, ohne ihre Vermittelbarkeit theoretisch im Sinne des wissenschaftlichen Wissens zu problematisieren.

„Der funktionale Ansatz ermöglicht offensichtlich eine Art von theoretischen Aussagen mittlerer Reichweite, die einerseits im Blick auf das handlungsorientierte Alltagswissen, andererseits aber auch im Blick auf wissenschaftliches Wissen sowohl transparent als auch abgrenzbar sind. Abgrenzen muß sich eine funktionale Theorie in der einen Richtung gegen eine Beschränkung auf die Funktion, einem eklektisch zusammengetragenen Bündel von handlungsrelevanten Teilstücken des Wissens den zusammenfassenden Namen zu geben; sie muß vielmehr diese Teilstücke in einen systematischen Zusammenhang bringen und Verknüpfungsmöglichkeiten mit anderen theoretischen Systemen herstellen... In der anderen Richtung muß sie sich abgrenzen gegen die Sogkräfte einer zu starken Abstraktion im Bereich des wissenschaftlichen Wissens.“ Ob diese Einsichten in heutigen Strukturdebatten immer beachtet werden?³⁵

„Individualisierung“ und Kirchenreform

Mitte der 70er Jahre war die hohe Zeit der Strukturreformen zunächst einmal vorbei. Beherrschten vorher Karten und Graphiken das Amtszimmer des Strukturreferenten der EKHN bis unter die Decke, so waren es dann eher hübsche Gemälde des künstlerisch sehr begabten Kollegen. Ein wichtiger Beamter des Hessischen Kultusministeriums hatte hinter seinem Schrank im Amtszimmer einen Zettel angebracht, den er Vertrauten zeigte: „Die sechs Stadien der Planung: Begeisterung/ Ernützung/ Panik/ Suche der Schuldigen/ Bestrafung der Unschuldigen/ Auszeichnung der Nichtbeteiligten“. Allerdings ging der sich konservativ oder progressiv gebende Ausbruch aus der tradierten Volkskirchlichkeit weiter!

Theologisch und politisch eher konservative Positionen vertrat die Mitte der 1960er Jahre als Protest gegen eine „Zeitgeisttheologie“ gegründete, vor allem pietistisch-evangelikal geprägte und unter Berufung auf den „Kirchenkampf“ zu einem „Kampf um Bibel und Bekenntnis“ aufrufende „Bekenntnisbewegung ,Kein anderes Evangelium‘“. ³⁶

Eher progressive Ansätze, bei denen der Vorrang des Wortes Gottes durch das Interesse an seinen konkreten Wirkungen abgelöst wurde, finden sich seit Mitte der 1960er Jahre in der Parteinahme für sozialistische Positionen im Sinne der „Theologie der Revolution“ z.B. bei Dorothee Sölle, Jürgen Moltmann und Helmut Gollwitzer. So übersetzte Dorothee Sölle³⁷ Gott in existentielle, ethische Kategorien. Jürgen Moltmann³⁸ verkündete im Anschluß an Ernst Bloch die „Exodus-Gemeinde“ als „konkrete Gestalt gelebter eschatologischer Hoffnung“. Helmut Gollwitzer wurde zum Berater der „Außerparlamentarischen Opposition“ (ApO) und Studentenrevolution in Berlin, denen die Aufnahme des Neomarxismus

theologisch und politisch sachgemäß erschien. Gollwitzer betonte im Juni 1969, „daß eine Christenheit, die ihren von Christus herkommenden Namen verdient, links stehen muß, d.h. gegen Verhältnisse der Knechtung und Ausbeutung, für Demokratisierung und die Zukurzgekommenen, daß sie dafür selbst als ‚Christengemeinde‘ eine herrschaftsfreie Gesellschaft darstellen muß, die hinauswirkt auf den möglichen Abbau von Herrschaft“.³⁹

Zu den Phänomenen, die Anfang der 60er Jahre einen mentalitätsmäßigen Wandel von der Kirchenfreundlichkeit zur -kritik andeuteten, gehört auch Thomas Luckmanns Einspruch gegen die Verengung der Religionssoziologie auf Kirchensoziologie; eine Beschränkung der kirchlichen Sozialforschung auf die Merkmale expliziter Kirchlichkeit habe nur eine „ungenügende Verankerung in der allgemeinen soziologischen Theorie“.⁴⁰ In Wiederaufnahme von Ansätzen liberaler Theologie wandte sich z.B. Trutz Rendtorff⁴¹ gegen die Gleichsetzung von Entkirchlichung und Entchristlichung; hinter der „distanzierten Kirchlichkeit oder nichtkirchlichen Christlichkeit“ stehe eine „theologisch beachtliche Position“ im Gefolge der christlichen Aufklärung. Die Hypothesenbildung der religionssoziologische Forschungen oft bestimmenden „Systemtheorie“ von Niklas Luhmann richtete sich nicht mehr nach „dogmatischen“ Positionen, sondern nach dem Verbundenheitsgefühl mit der Kirche, also nach den Motiven und Erwartungen der Befragten; die Soziologie diente „als Rahmentheorie einer Theologie, die nicht mehr wirklichkeitsfremd, sondern Handlungswissenschaft sein wollte.“⁴² Kurz: Die Kirche im Protestantismus erscheint pluralisiert und individualisiert, um die wichtigsten Schlagworte der damaligen Diskussion aufzunehmen. Allerdings sollte Ernst Langes⁴³ Einwand hier auch im Blick auf Strukturvorstellungen und -wünsche nicht überhört werden: „Die großen positionellen Theologien ... abstrahieren von der umstrittenen kirchlichen Realität und erfinden die Kirche, die Praxis des Glaubens, auf die sie sich beziehen, immer gleich mit.“ Kurz: Eine „positivistisch-funktionale“ Sichtweise von Kirche, die lediglich fragt, welche kirchlichen Strukturen und Handlungsformen der gesellschaftlichen Situation angemessen sind und welche Notwendigkeiten der Kirchenentwicklung sich daraus ergeben, erschien genau so defizitär wie eine „dogmatische“ Theorie der Kirche, die praktisch-theologische Fragen und humanwissenschaftliche Perspektiven vernachlässigt. Es genügt nicht, bei der Entwicklung der eigenen Position gleich die Kirche mit zu erfinden, die ihr gerecht werden soll!

Ob in der frühen Nachkriegszeit eher die „Barth-Schule“ oder die „Bultmann-Schule“ die theologische Situation bestimmten: Beide verstanden, wenn auch unterschiedlich, das „Wort Gottes“ als Gegenüber von Kirche und Gesellschaft. Beide rechneten im Grunde noch nicht mit einer Pluralisierung der Gesellschaft, die sich dann z.B. in der SPIEGEL-Umfrage „Was glauben die Deutschen?“⁴⁴ 1968 ankündigte. Hans-Dieter Bastian⁴⁵ resümierte modernisierungstheoretisch: „Das mutterseelenallein auf sich selbst gestellte christliche Individuum verläuft sich im Irrgarten privater Religiosität, wenn es Theologie und Kirche nicht gelingt, stabile neue Sozialformen des Glaubens anzubieten.“

Für das Verstehen dieser Vorgänge wurde das Modell eines Prozesses der „gesellschaftlichen Ausdifferenzierung“⁴⁶ leitend. Im Blick auf die funktional differenzierte Gesellschaft wurde der bisher vorherrschende Begriff „Säkularisierung“ vom Begriff der „Individualisierung“ als zentraler Deutungskategorie abgelöst.⁴⁷ „Damit wird einerseits der Wahrnehmung Rechnung getragen, daß es neben der funktionalen Differenzierung zu einer ‚kulturellen Pluralisierung‘ gekommen ist, daß es eine Vielzahl von Welt- und Selbstdeutungen gibt, die gleichberechtigt nebeneinander bestehen... Andererseits wird unter dem Stichwort ‚Reflexivität‘ die Situation der Individuen beschrieben als die einer risikanten Freiheit (Ulrich Beck). Es gibt keine andere Wahl als zu wählen, das eigene Leben ist – im Vergleich zu archaischen, traditionalen und sogar frühen modernen Gesellschaften – weitgehend ‚entbettet‘ (Giddens), die Konstruktion von Identität wird zur unabweisbaren Aufgabe. Selbst wenn bei dieser Konstruktionsarbeit auf vorgegebene, gestanzte Muster – darauf zielt etwa die These von der ‚McDonaldisierung‘ (Ritzer) der Gesellschaft – zurückgegriffen wird, so bleibt es doch eine individuelle Leistung, die zu erbringen ist“⁴⁸, auch wenn ihr Gewicht bei den einzelnen Forschern verschieden bewertet wird. Das alte

Problem des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft taucht in immer neuen Variationen wieder auf!

Damit ist in Kürze die Situation beschrieben, der sich um 2000 ein Nachdenken über das Thema „Kirchenreform“ gegenüber sah. In der sich wieder einmal als „Trendsetter“ fühlenden EKHN herrschte fast eine „apokalyptische“ Stimmung vor: „Im Laufe eines Lebensalters hat sich das Bild unserer Gesellschaft nahezu völlig verändert. Das einzig Beständige ist der Wandel“! So dramatisch, fast apokalyptisch beginnt der Bericht einer 1988 von der Kirchenleitung der EKHN an den Fachreferenten der Kirchenverwaltung vorbei berufenen „Perspektivkommission“⁴⁹, die damit „Zeitgenossenschaft“ signalisiert: Man spricht von „Wandel“, „Postmoderne“, „Individualisierung“, „Differenzierung“, „Krisen“, vom „Ende der Arbeits- oder der Industriegesellschaft“ usw. Neben theoretischen Interessen spielen vor allem auch praktische eine Rolle (z.B. Ausbau „überparochialer Arbeitsformen“).

Im Blick auf die Vorschläge der genannten „Perspektivkommission“ der EKHN fällt auf, daß hier „Subjektivität“ zur theologischen Zentralkategorie kirchlicher Gestaltung erhoben wird. So wird z.B. die „Gemeinde“ als „Vermittlungsagentur im Konstitutionsvorgang handlungsfähiger Subjekte“ verstanden. Die Norm für „Religion“ ist die auf eigener Entscheidung beruhende, authentische protestantische Gewissensreligion in pietistischer oder (meist) aufklärerischer Ausprägung. Konsequenzen im Blick auf Gestaltungsfragen sind dann z.B. unterschiedliche Mitgliedschaftsverständnisse und Mitgliedschaftsformen, um den Subjekten mit ihren unterschiedlichen Lebensbezügen und Frömmigkeitsprägungen gerecht zu werden.

Die Subjektivitätskategorie spielt also nicht nur systematisch-theologisch, sondern höchst praktisch auch in den Konzepten kirchlicher Gestaltung eine wichtige Rolle. So ist z.B. bei den Versuchen, die Bedeutung der Paroche zugunsten von übergemeindlichen Spezialdiensten zu relativieren, Ulrich Becks „Risikogesellschaft“ zu einem „Klassiker“ der Argumentation und Legitimation geworden.⁵⁰ Daß die „Risikogesellschaft“ zugleich als „Erlebnisgesellschaft“ verstanden werden kann, versuchte Gerhard Schulze⁵¹ nachzuweisen: Der „postmoderne“ Mensch mache, mit immer neuen potentiellen Lebensweisen, Lebenszielen und Lebensentwürfen konfrontiert, das „Erleben“ selbst zu seiner Lebensaufgabe; das Leben selbst wird zum „Erlebnisprojekt. Daß hier zuweilen der Vorwurf eines soziologischen Feuilletonismus erhoben wird, sei nicht verschwiegen.⁵²

Problematisch werden solche Rezeptionen besonders dann, wenn der Individualisierungsbegriff im Sinne einer Befreiung des einzelnen aus der Abhängigkeit von der Gesellschaft (natürlich auch von der Kirche) verstanden wird. Aber selbst für Gerhard Schulze ist es „empirisch offenkundig, daß die Individuen nicht kreuz und quer durch die neuen Möglichkeitsräume schießen, sondern an existierenden Schemata sich ausrichten. Im rauen Wind der Individualisierung gruppieren sie sich um soziokulturelle Fixpunkte“. Aber: Selbst wenn bei dieser Konstruktion von „Individualität“, „soziokulturelle Fixpunkte“ als Orientierungsmuster eine Rolle spielen, selbst wenn dabei auch auf vorgegebene, gestanzte Muster („McDonaldisierung“ der Gesellschaft) zurückgegriffen wird, so bleibt sie dennoch auch eine individuelle Leistung, die hier zu erbringen ist, auch wenn ihr Anteil bei den einzelnen Forschern verschieden gewichtet wird, wobei auch alte Milieutheorien usw. wieder auftauchen.

Eine Schlußbemerkung: Nicht nur ein Blick in Gemeindeblätter zeigt, daß „Individualisierung“ im Sinne von „Beliebigkeit“ heute eine wichtige Signatur kirchlicher Gestaltung ist. Ein wenig satirisch formuliert: Sokrates, Goethe, Walt Disney, Simmel, Marx und Mao, Barth und Drewermann, Feminismus, Vollwertkost, indianische Erdreligion und Okkultismus, psychowabernde Cafeteria-Religion und umweltverzückte Klimareligion: andersartig, aber gleichwertig?! Wen wundert es, wenn in Fragen kirchlicher Gestaltung und ihrer Reformen

nach dem Motto verfahren wird: Die Subjekte sollen aus der Vielzahl der religiösen und kulturellen Glaubensüberzeugungen und Lebensgewohnheiten ihr eigenes religiöses und kulturelles Selbstverständnis zusammenstellen, was auf eine Art „Speisekartenreligion“ hinausläuft. Liegt hier aber nicht ein individualistisches Mißverständnis von Religion und Kultur vor? Das Werden der Person ist – bei aller notwendigen Betonung der „Subjektivität“ – stets auch mitgeprägt von der Gruppe, der der einzelne angehört. Damit stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Institution auch für evangelisches Glauben und Handeln wieder neu.

Anmerkungen:

- 1 Prot. der Verhandlungen der KS der EKHN, 1. Sitzungstag, 15.5.1998, S. 37.
- 2 Theodor Mahlmann, Reformation, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWP) 8, Basel 1992, Sp. 416-427.- Ders., „Ecclesia semper reformanda“. Eine historische Aufklärung, in: Theologie und Kirchenleitung. Festschrift für Peter Steinacker zum 60. Geburtstag, hg. von Hermann Deuser, Gesche Linde und Sigurd Rink, Marburg 2003, S. 57-77 (Marburger Theologische Studien 75).- Ders., „Ecclesia semper reformanda“. Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung, in: Historia Hermeneutica. Series Studia. Hg. von Lutz Danneberg, 9: Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert... Bengt Hägglund zum 90. Geburtstag, Berlin 2009, S. 381-442.
- 3 Evangelische Theologie. Sonderheft: Ecclesia Semper Reformanda. Theologische Aufsätze Ernst Wolf zum 50. Geburtstag am 2. August 1952, hg. von Wilhelm Schneemelcher und Karl Gerhard Steck, München 1952.
- 4 Erwin Mülhaupt, Immerwährende Reformation?, in: Jahrbuch des Evangelischen Bundes XI, Göttingen 1968, S. 5-17.
- 5 Übrigens hat Michael Bush („Calvin and the Reformanda Sayings“, in: Herman J. Selderhuis [Hg.], Calvinus sacrarum literarum interpres. Papers of the International Congress on Calvin Research, Göttingen 2008 [= Reformed Historical Theology 5], S. 285-299) Karl Barth in einem Vortrag vom Juli 1947 als Urheber der Formel „ecclesia semper reformanda“ ausgemacht. Mahlmann (Ecclesia 2009, S. 385ff.) erkennt dies an und geht der Entstehung der Barth „in die Feder geflossenen“ Abbreviatur nach. Sie verdankt sich bei ihm ohne klares historisches Bewußtsein „ausschließlich der Tatsache, daß Alexander Schweizer in den Jahren 1847, 1848 und 1863 ausdrücklich auf Johann Heinrich Heidegger, und Wilhelm Goeters im Jahre 1911 wörtlich auf Jodocus van Lodenstein zurückgriffen“ (Mahlmann, Ecclesia 2009, S. 420). Allerdings hat Barth ein Jahrzehnt später selbst nicht mehr gewußt, wie seine neue Formel entstand (Ecclesia 2009, S. 388). Dennoch: „Es bleibt von hoher, ja ausschlaggebender Bedeutung, daß Wilhelm Schneemelcher und Karl Gerhard Steck diese Formel im Jahre 1952 offensichtlich von Barth übernahmen und nun zum Titel einer selbständigen Veröffentlichung machten. Eine Quellenangabe fehlt freilich“ (Ecclesia 2009, S. 388). Daß Ernst Wolff den Ursprung der Titel-Formel seiner Festschrift („offensichtlich eine Verlegenheitslösung und noch dazu eine halb verfehlte“: S. 390) erst im jüngeren Neuprotestantismus vermutete und inhaltlich Bedenken hatte, steht auf einem anderen Blatt.
- 6 Hans Kallenbach, Vorwort, in: Karl Dienst/ Karl-Wilhelm Dahm/ Reinhard Brückner, Aufgabe und Struktur der Gemeinde heute. Erwägungen zu einer mittelfristigen Konzeption der Kirchenreform, Frankfurt a. M. 1969, S. 6 (Schriften der Ev. Akademie Arnoldshain; Heft 80). Anders z.B.: Die missionarische Struktur der Gemeinde, Genf 1963.- Werner Simpfendorfer, Kirchliche Experimente in Westdeutschland, Genf 1964.- Hans Jochen Margull, Mission als Strukturprinzip, Genf 1965.
- 7 Karl-Wilhelm Dahm, Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte, München 1971, S. 303, 309 u.ö.- Ders., „Funktionale Theorie“ und kirchliche Praxis. Zum Verarbeitungsprozeß von sozialwissenschaftlichen Theoriefragmenten in gesellschaftlichen Institutionen, in: Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag, hg. von Friedrich Kaulbach und Werner Krawitz, Berlin 1978, S. 63-85.- Zur Entwicklungsgeschichte und Deutungsbreite des vor allem von Karl-Wilhelm Dahm als positive Positionierung im Gegenüber zur „differenztheologischen“ Barthianischen Ekklesiologie, individual-existentiellen Aspekten der Theologie (Existentielle Interpretation Rudolf Bultmanns, Ernst Fuchs) und (neo)marxistischer Religionskritik in pragmatischer Absicht eingeführten, eine funktionale, d.h. inhaltsorientierte Beschreibung der Organisation Kirche und deren

Ausrichtung auf gesellschaftlich-religiöse Aufgaben ermöglichen Begriffs „Kirchentheorie“ vgl. Dieter Becker, Kirchentheorie. Geschichte und Anforderungen eines neueren theologischen Begriffs, in: Pastoraltheologie (PTh) 96, 2007, S. 274-290. „Die inhaltliche und qualitative Bestimmung der Kirchentheorie als ‚funktionale Theorie kirchlicher Praxis‘ ermöglichte, die verfaßte Kirche, die pastorale Ziel- und Aufgabenbeschreibung als auch die Gesellschaftsfunktion kirchlicher Praxis seinerzeit sachgerecht darzulegen“ (Becker, S. 282).

- 8 Henning Schröer, Struktur und Ordnung als theologische Leitbegriffe, in: Dogma und Denkstrukturen, Göttingen 1963, S. 29-55 (Festschrift zum 60. Geburtstag von Edmund Schlink).
- 9 Hans-Dieter Bastian, Kriterien für Planungen, aufgewiesen am Problemfeld ‚Kommunikation‘, in: Uwe Gerber, Region und Funktion: Koordination von regionalen und funktionalen Diensten in der Kirche. Loccumer Protokolle 11/1971, S. 10-27.
- 10 Gert Otto, Eine neue Reformation [1968], in: Ders., Kirche und Theologie: Beiträge zu einem Klärungsprozeß, Hamburg 1971, hier S. 22f.
- 11 Zum Ganzen vgl. auch Berthold Schubert, Zentralismus oder Regionalisierung? Norderstedt 2006, S. 1ff. Zur Komplexität des Strukturbegriffs vgl. auch Gabor Kiss in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWP), Bd. 10, Basel 1998, Sp. 303-350.
- 12 Kiss, in: HWP (wie Anm. 11), Bd. 10, Sp. 328.
- 13 Kiss, in: HWP (wie Anm. 11), Bd. 10, Sp. 330.
- 14 Claus-Dieter Schulze, Berliner Informationen II/ Jg. 2, Februar/März 1968, S. 10ff.
- 15 Dahm, Beruf: Pfarrer (wie Anm. 7), S. 110.- Vgl. auch Karl-Wilhelm Dahm, Erwartung der Bevölkerung gegenüber der Kirche, in: Weltweite Hilfe 18, Heft 4, 1968, S. 23ff., sowie seine „Rahmenthesen zur Strukturplanung“ (besonders die Thesen 6 und 7) in: Aufgabe und Struktur (wie Anm. 6), S. 16-28.
- 16 Dahm in: Dienst/ Dahm/ Brückner, Aufgabe (wie Anm. 6), S. 17f.
- 17 Wolfgang Philipp, Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie, Heidelberg (1959) 21966 (Nachdr. 1982), S. CXXVf.
- 18 Dahm, Beruf: Pfarrer (wie Anm. 7), S. 299ff.
- 19 Edmund Weber/ Rolf Trommershäuser, Kirche im Kapitalismus II. Deutscher Protestantismus in einer technologischen Welt?, in: Herausforderung an die Zukunft. Die kritische Generation vor der Jahrtausendwende, hg. von Ulrich Greif, München u.a. 1970, S. 260-274 (Modelle für eine neue Welt); hier S. 260f.
- 20 Odo Marquard, Rechtfertigung. Bemerkungen zum Interesse der Philosophie an der Theologie, in: Gießener Universitätsblätter Heft 1, 1980, S. 78-87.
- 21 Vgl. Karl Dienst, Soziologie als Partnerin der Theologie, in: Mitteilungsblatt des Evangelischen Pfarrervereins in Hessen und Nassau 18, 1969, S. 93ff., 19, 1970, S. 2ff.- Ders., Religionspädagogik zwischen Schule und Kirche. Religionspädagogische Ursprungs- und Erschließungssituationen in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt und Kassel 2009 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte Band 17).
- 22 Dieter Strodt, Die gesellschaftliche Funktion des Religionsunterrichts, in: Der Evangelische Erzieher 21, 1969, S. 49ff.- Ders., Information und Interaktion im Religionsunterricht, in: Anstöße, Hofgeismar 1970, Nr.1/2, S. 39ff.- Ders., Religion in religionssoziologischer Betrachtung, in: Der Evangelische Religionslehrer an der Berufsschule (ERB) 18, 1970, S. 82ff.
- 23 Strodt, Religion (wie Anm. 22), S. 90.
- 24 Hermann Deuser, Kritische Theorie II, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. 20, Berlin 1990, S. 90-96; hier S. 90f. Zur Geschichte der Kritischen Theorie, insbesondere ihrer Revision durch Jürgen Habermas vgl. Sabine Doyé, Kritische Theorie I, in: ebd. S. 81-90, 94-96.
- 25 Jürgen Habermas, z.B. in: Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Philosophische Rundschau (PhR) Beiheft 5, 1967, S. 67ff.- Ders., Technik und Wissenschaft als Ideologie, ed. Suhrkamp 287, Frankfurt a. M. 1969, S. 48ff.- Vgl. ferner: Ders., Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Soziologische Texte 58, Neuwied 1969.- Vgl. Günter Rohrmoser, Das Elend

- der kritischen Theorie, Freiburg i. Br. 1970.- Ders., Humanität in der Industriegesellschaft, Göttingen 1970.
- 26 Odo Marquard, Über die Depotenzierung der Transzentalphilosophie. Einige philosophische Motive eines neueren Psychologismus in der Philosophie. Philos. Habil. Schr. Münster/W. 1962 (Masch. Schr.). Im Druck erschienen unter dem Titel: Transzentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse, Köln 1987 (Schriftenreihe zur philosophischen Praxis; Bd. 3).
- 27 Stoodt, Religion (wie Anm. 22), S. 90.
- 28 Stoodt, Religion (wie Anm. 22), S. 90.
- 29 Edmund Weber, Die Forderung nach Auflösung der Kirchenorganisation, in: Menschlich sein – mit oder ohne Gott? Hg. von Jens Marten Lohse, Stuttgart 1969, S. 108-121; hier S. 114ff.- Vgl. auch Edmund Weber/ Rolf Trommershäuser, Kirche im Kapitalismus II. Deutscher Protestantismus in einer technologischen Welt?, in: Herausforderung an die Zukunft. Die kritische Generation vor der Jahrtausendwende, hg. von Ulrich Greiwe, München u.a. 1970, S. 260-274 (Modelle für eine neue Welt).
- 30 Dahm, Funktionale Theorie (wie Anm. 7), S. 63.- Zum „Kritischen Rationalismus“ vgl. auch Theodor Mahlmann, Kritischer Rationalismus, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. 20, Berlin 1990, S. 97-121.- Auch hier lässt sich, wie bei der „Kritischen Theorie“, eine oft nur fragmentarische Rezeption sozialwissenschaftlicher Theorien im Rahmen der Kirchenreformdiskussion feststellen.
- 31 Vgl. Ulf Häbel/ Monika vom Rath/ Dieter Reitz/ Helge Richter/ Fritz Strub, Überlegungen zum Gruppenpfarramt, in: Neue Gemeindemodelle, hg. von Normann Hepp, Wien/ Freiburg/ Basel 1971, S. 83-96 (Theologie Konkret).
- 32 Dahm, Funktionale Theorie (wie Anm. 7), S. 71.
- 33 Dahm, Funktionale Theorie (wie Anm. 7), S. 78ff.
- 34 Dahm, Funktionale Theorie (wie Anm. 7), S. 83.
- 35 Vgl. z.B. Person und Institution. Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft. Arbeitsergebnisse und Empfehlungen der Perspektivkommission der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Hg. von der EKHN im Auftrag der Kirchenleitung. Verlegt im Ev. Presseverband in Hessen und Nassau e. V., Frankfurt a. M. (1992)⁴1993.- Wolfgang Nethöfel/ Klaus-Dieter Grunwald (Hg.), Kirchenreform jetzt! Projekte. Analysen. Perspektiven, Schenefeld 2005.- Dies., Kirchenreform strategisch! Konzepte und Berichte, Glashütten 2007.- Vgl. auch Isolde Kahle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig 2009 (Arbeiten zur Praktischen Theologie 41).
- 36 Vgl. Rudolf Bäumer/ Peter Beyerhaus/ Fritz Grünzweig (Hg.), Weg und Zeugnis. Bekennende Gemeinschaften im gegenwärtigen Kirchenkampf 1965-1980, Bad Liebenzell 2¹981.- Friedhelm Jung, Die deutsche Evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, Bonn 3²001.
- 37 Dorothee Sölle, Stellvertretung, Stuttgart 1965.
- 38 Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1964.
- 39 Helmut Gollwitzer, Karl Barth, in: Stimme 21, 1969, S. 333.
- 40 Thomas Luckmann, Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie (KZS) 12, 1060, S. 315-326; hier S. 316.- Vgl. auch Ders., Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963.
- 41 Trutz Rendtorff, Kirche und Gesellschaft oder kirchliches und nichtkirchliches Christentum, in: Martin Stöhr (Hg.), Disputation zwischen Christen und Marxisten, München 1966, S. 254-267; hier S. 263.
- 42 Gerhard Ringshausen, Der westdeutsche Protestantismus auf dem Weg in die Minderheit, in: Kirchliche Zeitgeschichte (KZG) 17, Heft 1/2004, S. 232-244; hier S. 242f.
- 43 Ernst Lange, Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns (1972), in: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, München 1981, S. 197-214; hier S. 208.
- 44 Werner Harenberg (Hg.), Was glauben die Deutschen? München/Mainz 1968.
- 45 Hans-Dieter Bastian, Theologie als Marktforschung; in: Harenberg (wie Anm. 44), S. 166.

- 46 Peter Scherle, Kirchentheorie in der Praxis, in: Herborner Beiträge. Zur Theologie der Praxis. Modelle-Erfahrungen-Reflexionen 1/2002, hg. vom Theologischen Seminar Herborn, Frankfurt a. M. 2002, S. 10-30; hier S.13.
- 47 Hans-Dieter Bastian, Theologie als Marktforschung; in: Harenberg (wie Anm. 44), S. 166.
- 48 Scherle, Kirchentheorie (wie Anm. 46), S. 21f.
- 49 **Person und Institution (wie Anm. 35); hier S. 15.**
- 50 Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Der Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1987. Im Mittelpunkt steht hier der Gedanke einer Strukturkrise, unter der die bisher vorfindbaren Formen (Institutionen) sozialer Einbindung zusammenbrechen. Die Person ist in der Anpassung an diese Krise gezwungen, eine neue, eigenständige Identität zu entwickeln. Die Handlungsmöglichkeiten der Person werden hier als individuelle Wahlen angesehen, die die Menschen aus kollektiven Bindungen freisetzen und sie befähigen, als freie Individuen über ihr Schicksal selbst zu entscheiden.
- 51 Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt a. M. 1992.
- 52 Kritisch: Ingolf U. Dalferth, Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie, in: NZSTh 36, 1994, S. 18-58; hier S. 18.- Vgl. auch Karl Dienst, Ecclesia semper reformanda? Zu Perspektiven neuerer Kirchenreformabsichten, in: Helmut Gehrke/ Makarios Hebler (OSB)/ Hans-Walter Stork (Hg.), Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert. Festschrift Bernd Jaspert zum 50. Geburtstag, Paderborn/ Frankfurt a. M. 1995, S. 127-139.

Die Nassauische Union von 1817

Der auch in kirchengeschichtlicher Hinsicht mehrdeutige Begriff „Union“ als Bezeichnung von Einigungsbestrebungen zwischen christlichen Konfessionen überhaupt bezeichnet seit dem 19. Jahrhundert im protestantischen Verständnis vorrangig die aus religionskulturellen und auch politischen Gründen erfolgten Versuche, die konfessionellen Spaltungen innerhalb des Protestantismus (z.B. zwischen „lutherisch“ und „reformiert“) zu überwinden. Neben der Relativierung der konfessionellen Differenzen z.B. durch die eher an praktischer Frömmigkeit als an Dogma und Kultus interessierten Zeitströmungen von Pietismus und Aufklärung spielten die mit den napoleonischen Gebietsveränderungen (Reichsdeputationshauptschluß 1803, Rheinbund 1806, Wiener Kongreß 1815) zusammenhängenden Bestrebungen, in neu abgegrenzten Territorien konfessionell unterschiedliche Gebiete zu integrieren, eine wichtige Rolle. So umfaßte das neu gebildete Herzogtum Nassau mit seinen ca. 120.000 Katholiken, 82.000 Lutheranern und 79.000 Reformierten 39 zuvor auch konfessionell verschiedene Gebietsteile. Waren bislang als Folge des Augsburger Religionsfriedens von 1555 und des Westfälischen Friedens von 1648 die konfessionellen Verhältnisse bis zum Ende des Alten Reiches 1806 staatsrechtlich festgeschrieben, so gingen jetzt die Hoheitsrechte auf die jeweiligen Landesherren über, was faktisch im Blick auf den Protestantismus auch eine konfessionelle Vereinigung von bisher lutherischen und reformierten Gebieten rechtlich ermöglichte.

Die erste solcher Unionen zwischen Lutheranern und Reformierten wurde am 11.8.1817 im Herzogtum Nassau beschlossen! War diese sogar das Vorbild für die bekannte preußische Union? Auch wenn das eine Überschätzung Nassaus bedeuten sollte: Es gab Wechselwirkungen zwischen Nassau und Preußen!

Ging in Preußen die Union eher auf eine persönliche Entscheidung des Königs Friedrich Wilhelm III. zurück, so reichten in Nassau der lutherische (G. E. Ch. T. Müller) und der reformierte (Fr. Giesse) Generalsuperintendent (auf Anregung des Regierungspräsidenten Karl Ibells?) am 29.6.1817 Vorschläge zur Vereinigung der evangelischen Kirchen ein: „Da beide protestantischen Religionsteile in dem Wesentlichen ihres Bekenntnisses übereinstimmen, so vereinigen sich dieselben dahin, daß sie von nun an nur *eine* Kirche im Herzogtum bilden, welche den Namen ‚evangelisch-christlich‘ führet.“ Es entsprach nassauischer Tradition, zur Beratung grundlegender innerkirchlicher Entscheidungen Synoden der Geistlichkeit einzuberufen. Dies erfolgte (auf Anregung Karl Ibells?) durch die beiden Generalsuperintendenten. Am 5.8.1817 trat die aus 38 Geistlichen bestehende Synode im Prüfungssaal des Pädagogiums in Idstein zusammen. Was den Ausschlag für die Wahl dieses Ortes gegeben hat (früherer Regierungssitz? Empfehlung durch Ibells Schwager Pfr. Koch von Idstein? Genügendes Raumangebot?), ist unklar. Karl Ibells, der die Synode leitete, enthüllte gleich den eigentlichen Verhandlungsgegenstand der Synode: die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchen Nassaus. Auch er wies auf das faktische Vorhandensein einer Lehrunion hin; die beiden Konfessionen seien nur noch durch einige äußere Unterscheidungszeichen getrennt. Eine Beratung darüber, ob die Union möglich und wünschenswert sei, sei unnötig, weil jeder Synodale bereits seine Auffassung darüber gebildet habe. Deshalb bat er, diejenigen Synodalen, welche für die Union seien, möchten sich von ihren Plätzen erheben, was alle taten! Diese Zustimmung der Synode bedeutete allerdings nicht den Beschuß der Union – dies war dem Herzog vorbehalten –, sondern eine gutachtliche Äußerung. Das Unionssedikt, das Herzog Wilhelm am 11.8.1817 unterzeichnete und das am 23.8.1817 durch Veröffentlichung im Verordnungsblatt rechtswirksam wurde, war weithin das Werk Karl Ibells. § 1 des Edikts lautet: „Es sind beide in Unserm Herzogtum mit völlig gleichen verfassungsmäßigen Rechten bisher rezipierte protestantische Landeskirchen zu einer einzigen vereinigt, welche den Namen der *Evangelisch-christlichen* führt. Die kirchliche Feier des *Vereinigungsfestes* wird am 31. Oktober d. J. mit allgemeinen Rücksichten auf das folgenreiche Ereignis der Reformation in allen evangelisch-christlichen Kirchen Unsers Herzogtums ... begangen.“ Das Vereinigungsfest war also nur ein Festakt; die Union war durch die Verkündigung des Edikts vollzogen.

Der Bekenntnisstand der Nassauischen Union ist im Edikt nicht angesprochen. Nach dem Gang der Idsteiner Verhandlungen gründet er auf Bibel, Apostolikum und das nicht

statutarisch, sondern eher als Richtschnur verstandene Augsburgische Bekenntnis („Latente Konsensusunion“). Der eigentliche Kern der Union ist die evangelische Freiheit berücksichtigende, sich auf die Taufe und vor allem auf die zwischen den Konfessionen bisher unterschiedliche Form der Abendmahlstaufteilung (z.B. Oblaten oder Brot, das Brechen des Brotes) konzentrierende *Kultusunion*. Zu den wenigen Festlegungen gehört hier der allerdings unklare und zunächst für die Konfirmation vorgeschriebene Gebrauch „größerer Hostien (Brot)“, die bei der Darreichung an die Kommunikanten gebrochen werden. Später kam hier die „Brothostie“, d.h. als Hostie ausgestochenes Weißbrot mit einer das Brechen ermöglichen Falz in der Mitte in Übung. Als Agende diente „vorläufig“ bis 1843 ein bearbeiteter Auszug aus der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1783 „in der Art, daß von den Pfarrern nur bei den heiligen Handlungen der öffentlichen Taufe und der öffentlichen Auseinandersetzung des Abendmahls die darin enthaltene Liturgie buchstäblich beizubehalten ist, wohingegen alle übrige in dieser Kirchenordnung enthaltene Formularien zum beliebigen und freien Gebrauch ihnen empfohlen sind“. Ein für die Schulen bestimmter Unionskatechismus erschien erst 1831. Was das Gesangbuch anbelangt, so war z.B. in Nassau-Usingen, Nassau-Wiesbaden und seit 1794 in Nassau-Weilburg das von J. D. C. Bickel 1779 herausgebrachte „Usingische Gesangbuch“ bis 1840 in Gebrauch, während in Nassau-Dillenburg 1786 das Seelsche Gesangbuch Einzug hielt. Im Gebiet der heutigen EKHN waren am Anfang des 19. Jahrhunderts ca. 50 verschiedene Gesangbücher in Gebrauch. 1894 erschien für Nassau das „Evangelische Gesangbuch, herausgegeben von der Bezirkssynode Wiesbaden“.

Als *Verwaltungsunion* war die Nassauische Union eine einheitliche Zusammenfassung nachbarschaftlich abgegrenzter Gemeinden und (dann „Dekanate“ genannten) Inspektionen. Nach dem „Unionsedikt“ von 1817 erhielt die Kirche Nassaus mit dem „Organisationsedikt“ vom 8.4.1818 ebenfalls als erste Landeskirche eine Kirchenverfassung, die den Beginn einer Entwicklung zur kirchlicher Selbstständigkeit bedeutete.

Von den Zeitgenossen wurde die Nassauische Union als ein Werk auf der Grenzlinie zwischen Aufklärung und Romantik durchweg als Weg in eine neue Zeit begrüßt. In der später (1917) „Unionskirche“ genannten, durch Aufnahme von Anregungen von Matthias Merian 1667-1677 zu einer Bilderkirche umgestalteten Idsteiner St. Martinskirche sang im Vereinigungsgottesdienst am 31.10.1817 der Chor:

„Darum feiern mit Begeisterung –
Weil dieses Liebe lehrt –
Wir kirchliche Vereinigung,
Von Fürst und Volk geehrt:
O Vater, schau hernieder,
Vernimm den heißen Dank!
Dich preisen unsre Lieder
Aus vollem Herzensdrang!“

Die Union und die christliche Simultanschule haben eine zeitüberdauernde Lebenskraft bewiesen. Die Verhüllung des Bekenntnisstandes führte später zur Ausbildung von Kirchenparteien, deren wichtigster theologiepolitischer Streitpunkt die Frage der Verbindlichkeit von Bekenntnissen war. Die „Rechte“ kämpfte für die Grundsätze des Bekenntnisses, ohne sie jedoch selber im Blick auf die geschilderten nassauischen Verhältnisse klar formulieren zu können. Die „Linke“ und zunächst auch die „Mitte“ traten für die „Prinzipien der Reformation“ ein, die aber auch verschwommen blieben. Auch der Hinweis der „Mitte“, man solle sich mit dem „schlichten Evangelium“ begnügen, half nicht weiter.

„Daß unter der nassauischen Pfarrerschaft bis zum Jahre 1933 trotzdem keine stärkeren Spaltungen auftraten, lag an der gemeinsamen Erziehung im Landesseminar [Predigerseminar] zu Herborn; die Mitglieder der Jahrgänge kannten einander persönlich, und das gute Einvernehmen ihrer Kandidatenjahre erhielt sich meist in ihrer späteren Amtszeit“ (Alfred Adam). Dies gilt auch im Blick auf das Friedberger Predigerseminar der Hessen-Darmstädtischen Landeskirche, das auch von Frankfurter Kandidaten besucht

wurde. Zwar gab es in Hessen-Darmstadt, abgesehen von verschiedenen örtlichen Unionen (z.B. Darmstadt) lediglich im Blick auf Rheinhessen eine explikative Union (Rheinhessische Unionsurkunde von 1822). Neben der Landesuniversität Gießen mit ihrer eher liberalen Grundstimmung spielte auch hier das Friedberger Predigerseminar eine ausgleichende Rolle.

Im sog. „Kirchenkampf“ nach 1933 mit der Betonung von „Schrift und Bekenntnis“ durch die „Bekennende Kirche“ verfiel die Union durch ihre Zurückstellung der Bekenntnisfrage der Kritik. Auch dadurch wurde ein nicht nur die Pfarrer, sondern auch die Sozialbasis der Kirche stabilisierender Faktor beschädigt. Auch die Predigerseminare wurden in die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen verstärkt hineingezogen. Hier spielte vor allem die Einrichtung eines „Freien Theologischen Seminars“ in der Funktion eines Kirchenpartei-Predigerseminars durch die Bekennende Kirche 1935 eine Rolle, auch wenn die Initiatoren dies natürlich so nicht sahen. Erinnert sei hier z.B. an Friedberg. Der Landesbruderrat der BK hatte in Gesprächen mit den (Friedberger) Seminarprofessoren (Lic. Otto Stroh, D. Ernst Gerstenmaier) diese Spaltung der Seminarausbildung zumindest zu umgehen versucht, hatte auch den zur BK neigenden Kandidaten den Rat gegeben, in ihren Seminaren (Friedberg oder Herborn) zu bleiben, nicht zuletzt um sich eine Anstellung im Raum der Kirche offenzuhalten, die nur durch den Landesbischof verfügt werden konnte. Die Mitarbeiter des Frankfurter Seminars (Walter Kreck usw.) forderten dann jedoch den Landesbruderrat auf, die Kandidaten nach dem 1. Theologischen Examen auf von der BK geleitete Seminare zu überweisen und die Seminare Friedberg und Herborn abzulehnen. Die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen wurden auf dem Rücken der Kandidaten ausgetragen! Die Zahlen der Teilnehmer an der Ausbildung zeigen, daß in diesen bewegten Jahren dennoch eine größere Zahl von Kandidaten in Friedberg (oder auch Herborn) ihre Ausbildung abschließen konnten, als dies in manchen Veröffentlichungen erscheint. Daß heute im Zeichen der Individualisierung die Bekenntnisfragen weniger eine Rolle spielen als z.B. politische Fragen, sei am Rande vermerkt.

Karl Dienst

Karl Dienst

Sigmund Freud als Karl-Marx-Ersatz?

Daß die Psychoanalyse auch unseren Alltag beherrscht, sehe ich auch an den zahlreichen Püppchen, die nicht nur Studentinnen an ihren Taschen und Rucksäcken befestigt haben. Der amerikanische Psychoanalytiker Donald Winnicott nennt sie „transitional objects“ („Übergangsobjekte“). Hierzu der nette Kommentar des Gießener Philosophieprofessors Odo Marquard, demzufolge wir angesichts der täglichen Innovationsüberlastung mit ihren Kontinuitätsabbrüchen die Kompensation durch Kontinuitätspflege brauchen: „Wie sie gelingt, zeigen uns die ganz jungen Kinder, die für sie unermeßlich neue und fremde Welt bestehen, indem sie eine eiserne Ration an Vertrautem kontinuierlich mit sich führen: ihren Teddybären. Wo sich die Wirklichkeit immer schneller ändert und so dauernd fremd wird, brauchen auch die Erwachsenen derlei ‚transitional objects‘, also Teddybäräquivalente: z.B. Klassiker. Dann kommen sie mit Goethe durchs Jahr, mit Habermas durchs Studium, mit Reich-Ranicki durch die Gegenwartsliteratur, und so fort. Je schneller die Zukunft modern für uns das Neue – das Fremde – wird, desto mehr Kontinuität und Vergangenheit müssen wir – teddybärgleich – in die Zukunft mitnehmen und dafür immer mehr Altes auskundschaften und pflegen. Darum wird heute zwar mehr vergessen und weggeworfen als je zuvor; aber es wird heute auch mehr erinnert und respektvoll aufbewahrt als je zuvor: das Zeitalter der Entsorgungsdeponien ist zugleich das Zeitalter der Verehrungsdeponien: der Museen, der Naturschutzgebiete, der Kulturschutzmaßnahmen, der Denkmalpflege, der Ökologie, des ästhetischen und historischen Sinns, der Hermeneutik als Altbauanierung im Reiche des Geistes, der Geisteswissenschaften. Die moderne Welt – je schneller sie wird – braucht Langsamkeitspflege... Zukunft braucht Herkunft.“ Interessant wäre die Frage nach solchen mentalen Teddybäräquivalenten in Geschichte und Gegenwart der Christlichen Pfadfinderschaft usw.

Stichwort: Habermas! Gemeint ist der bekannte Frankfurter Sozialphilosoph, der in den 1960er und 1970er Jahren die politische und die pädagogische Sprache weithin beherrschte und auch in der Jugendarbeit seine Spuren hinterließ. Bei Habermas diente der Wiener Psychoanalytiker **Sigmund Freud** (1856-1939) auch als **Marx-Ersatz!** Der von Odo Marquard genannte „Habermas war da nicht nur ein wichtiger „mentaler Teddybär“! Die von ihm intendierte, in komplizierte Denkgerüste eingepackte „Kritische Theorie“ der sog. „Frankfurter Schule“ (Horkheimer, Habermas, Herbert Marcuse usw.), aus der sich der Fortschritt der Emanzipation ergeben soll, ist bei ihm in einem Interesse an dieser Theorie begründet. Im Hinblick auf die ursprüngliche marxistische Position formuliert: Wie kann dieses emanzipative Interesse angesichts des Fortfalls der ökonomischen Motivation überhaupt erzeugt werden? Habermas folgte hier, wenn auch in anderer Form, Herbert Marcuses Weg von der politischen Ökonomie in die Psychoanalyse Freuds, deren latent gebliebenes revolutionäres Potential freigesetzt werden soll, um für die entschwundene ökonomische Begründung einen Ersatz zu schaffen, und zwar durch die konsequente Umfunktionalisierung der Psychoanalyse Freuds mit dem Ziel, der originären psychoanalytischen Theorie – entgegen ihrem Selbstverständnis – ihren „revolutionären Gehalt“ abzugewinnen. Im Kontext neorevolutionärer Theorie ist die Psychoanalyse dann nicht länger Technik der gesellschaftlichen Anpassung, sondern ein sich therapeutisch maskierender Protest gegen die der gegenwärtigen Welt immanenten Unterdrückungsstrukturen. Die Psychoanalyse tritt so in den Dienst der Erneuerung marxistisch-revolutionärer Hoffnung; sie hat die Aufgabe, die Aufdeckung und Überwindung repressiver Strukturen gegenwärtiger Gesellschaft herbeizuführen.

Die Rezeption und methodologische Interpretation der Psychoanalyse auch bei Habermas darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die betreffenden psychoanalytischen Elemente ursprünglich philosophische (!) und auch antitheologisch gewendete Elemente sind, weil sie

Elemente der transzentalphilosophischen Naturphilosophie waren, ehe sie durch deren „Entzauberung“ psychoanalytische Elemente wurden, ein weithin übersehener Vorgang, auf den z.B. der Gießener Philosoph Odo Marquard bereits in seiner Habilitationsschrift von 1962 aufmerksam gemacht hat: „Die gegenwärtige Attraktivität, der philosophische Glanz der psychoanalytischen Theorie beruht im wesentlichen auf diesen Elementen, die Zusammenhang haben mit der transzentalphilosophischen Naturphilosophie.“ Bei der Ausbildung eines solchen an Freud orientierten neueren, medizinisch-therapeutisch gerichteten Psychologismus in der Philosophie haben die Traditionen des deutschen Idealismus (vor allem Schellings), sodann Carl Gustav Carus, Eduard von Hartmann, Friedrich Nietzsche u.a. „Pate“ gestanden. Hinter der Übernahme der psychoanalytischen Methode, deren metaphysische Prämissen stillschweigend übergegangen werden, steht eine weltanschaulich bedingte Skepsis gegenüber Metaphysik und Theologie. Die durch die „Wiederkehr des Historismus“ und durch die dazugehörige – gegenläufige – „anthropologische Wende“ zur „Natürlichkeit“ des Menschen geprägte philosophische Gegenwartssituation spiegelt sich auch in der soziologischen Freud-Deutung des Frankfurter psychoanalytischen Linkshegelianismus wieder, die Freuds Werk als politische Geschichtsphilosophie interpretiert. Neben Marcuses „naiver“ Freudrezeption steht die aus dem gleichen Ansatz entspringende „sentimentalische“ Adornos. Beide gehören zu ein- und derselben Position eines historisch-dialektischen „Materialismus“, der an die Stelle der Revolution philosophische Kritik als eine Art „gesellschaftliche Psychoanalyse“ setzt und die Psychoanalyse in ihrer „Ersatzrolle“ teils zu einer Konzeption erhebt, die solcher Rolle gewachsen sein soll (Marcuse), teils es ihr übel nimmt, daß sie in dieser Rolle versagt (Adorno). „So kommt es zur Verdoppelung des Freudverhältnisses einer Position, der Freud zum Marx-Ersatz wurde dort, wo der Marxisten-Marxismus die Wahrheit des Marxismus nicht mehr zu erfüllen vermag“ (Odo Marquard).

Vergleicht man diese auch durch elitäre Konstrukte hochintelligenter und reichlich abstrakter Problembeschreibungen bestimmte Diskussionslage z.B. mit den von manchen „Alten Kämpfern“ bis heute mit Zähnen und Klauen verteidigten Strukturentscheidungen der Kirchenordnung der EKHN von 1949 und der darauf basierenden Lebensordnung, die vor allem frühbarthianisch-differenztheologisch begründet und die dem von Aufklärung und Liberalismus bestimmten Verfassungsdenken des Neuprotestantismus gegenüber kritisch waren/sind, dann entsteht nicht nur sprachlich der Eindruck zweier höchst unterschiedlicher Welten! Vor allem Elemente einer öfters verkürzt rezipierten und auch in Universität und Kirche von verschiedenen Interessen bestimmten „Kritischen Theorie“ eigneten sich zwar für eine Denunziation auch bisheriger kirchlicher Strukturen, taugten aber z.B. wegen ihres hohen Abstraktionsgrades für praxisgerechte Reformvorschläge oft nur wenig. Es bedurfte schon mancher innerhermeneutischer Prozeduren, um nicht nur dem „Herrn Jedermann“ einigermaßen plausibel zu machen, weshalb für kirchliche Strukturreformen z.B. die soziologische Freud-Deutung des Frankfurter psychoanalytischen Linkshegelianismus, die Freuds Werk als politische Geschichtsphilosophie interpretierte und die Psychoanalyse zur Treuhänderin der Wahrheit des Marxismus einsetzte und so Freud zum Marx-Ersatz machte, weil der Marxisten-Marxismus die Wahrheit des Marxismus nicht mehr erfüllte, relevant war. Aber nicht nur bei Studenten und Schülern stand den theoretisch hoch entwickelten Konstrukten oft pures Nachplappern von Formeln (Emanzipation, Repression, Manipulation, Indoktrination) gegenüber. Dies wird auch deutlich bei der Diskussion über die Jugendarbeit von den 1960er Jahren an.

Zur Diskussion über die Jugendarbeit in den 1960er und 1970er Jahren

1.1.1 Zum Reden von Traditionenbruch/ Traditionssabbruch

In der Diskussion über die Jugendarbeit von den 1960er und 1970er Jahren spielte der Hinweis auf einen gegenwärtigen 'Traditionsbruch' bzw. 'Traditionssabbruch' eine wichtige Rolle. Ein Teil der soziologischen Literatur betont den Bruch in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung. Sie spricht von der 'Postmoderne', vom 'Ende der Arbeits-

oder der Industriegesellschaft' im Sinne einer 'Industrieproduktion ohne Industriegesellschaft' (Ulrich Beck) usw. Gemeint ist dies: Die bekannten Strukturen der Gesellschaft lösen sich auf. Gleichzeitig wird der Gedanke eines Veränderungsprozesses, der in Brüchen verläuft, auch innerhalb der Kirche aufgegriffen. Es wird versucht, aus solchen soziologischen Analysen Vorschläge für kirchliche Gestaltungen abzuleiten.

Die empirisch vorfindbaren Befunde einer solchen Interpretation sind aber eher widersprüchlich und selbst deutungsbedürftig. Empirische Daten über sozialstrukturelle Wandlungsvorgänge verweisen auf veränderte Schwerpunktbereiche der Produktion, Veränderungen in den Lebensformen oder veränderte Orientierungen der Menschen. Alle Veränderungstendenzen werden jedoch uneinheitlich und kontrovers bewertet.

Im Blick auf die Kirche ist es vor allem die Schere zwischen den immer stärker begrenzten Handlungsmöglichkeiten und den zunehmenden Anforderungen, die als Bruch verstanden wird. Auf der einen Seite wachsen die kirchlichen Aufgaben in allen Feldern, auf der anderen Seite ist die Kirche jedoch im Sinne eines selbstverantworteten Entscheidens immer weniger in der Lage, diesen Anforderungen nachzukommen. Unmittelbar nachzuvollziehen sind von daher solche Positionen, die auf die Notwendigkeit abzielen, Handlungsrouterien zu ändern. Ein darüber hinausgehendes Verständnis, das die Notwendigkeit von Änderungen auf neuartige gesellschaftliche Wandlungsvorgänge bezieht, ist damit jedoch nicht gegeben (Peter Höhmann). Kurz: Noch überwiegen die Bedenken, einen umfassenden Wandel der Gesellschaft zu unterstellen und von diesem Blickpunkt her Kirche im gesellschaftlichen Wandel auch im Blick auf die Konfirmation neu verstehen zu müssen. Wenn ein grundlegender Wandel der Gesellschaft behauptet wird, sollte er auch nachgewiesen werden. Zumindest im Blick auf den von uns untersuchten Zeitraum halte ich es für sinnvoll, davon auszugehen, daß sich die zentralen Strukturelemente der modernen Gesellschaft in ihrem Kern nicht grundlegend verändert haben. Soviel wir heute wissen, wirken ökonomische, politische und kulturelle Verhältnisse eher kontinuierlich. Die empirische Verifikation der Zerbruchmetapher bereitet Schwierigkeiten.

In der Reformdiskussion wird meist pauschal auf den Prozeß der Säkularisierung hingewiesen, auch wenn dieser Begriff vieldeutig und vage ist. Mit Niklas Luhmann will ich ihn hier als 'gesellschaftsstrukturelle Relevanz der Privatisierung religiösen Entscheidens' definieren. Diese Definition hebt besonders hervor, daß geistliche Kommunikation und Glaube an die Wahl der einzelnen Person gebunden ist und daß eine solche Wahl gesellschaftlich nicht mehr kontrolliert wird. Sozial bedeutsam sind allein die Konsequenzen der jeweiligen Entscheidungen. Säkularisierung betrifft in diesem Deutungsrahmen ein zunehmend an das einzelne Subjekt gebundenes Verständnis von Religion. Es geht um die Tendenz der modernen Gesellschaft, die verfaßte Religion zu entpolitisieren, zu privatisieren und in ihrer Funktion zu spezialisieren.

Umgekehrt bedeutet diese Entwicklung auch, daß die einzelne Person (z.B. der Pfarrer/ die Pfarrerin) Kirche in stärkerem Maße als früher repräsentiert. Der Inhalt religiöser Überzeugungen kann eine Gesellschaft heute nicht mehr wie offenbar früher zusammenschließen. Religion wird als ein 'Teilweltbild' verstanden. Die Kirche, so scheint es, hat die soziale Funktion verloren, 'die' Regulativinstanz für Denken und Handeln in der Welt zu sein. Sie ist eher eine 'sekundäre Institution', ein 'Hintergrundelement der Gesellschaft' (W. Schlüchter). Diese Entwicklung ist aber nicht ein Bruch, der sich in der Gegenwart vollzieht, sondern die Fortführung langfristig angelegter Veränderungen. Weiter sollte zur Kenntnis genommen werden, daß die Ausbildung von 'Privatheit' im Rahmen moderner Subjektivität nicht nur für das Individuum und die Familie, sondern auch

für die Gesellschaft selbst bedeutsam ist, was hier nur angedeutet werden kann. Gerade als Hilfe zur Ausbildung von 'Privatheit' leistet die Kasualie 'Konfirmation' einen wichtigen gesellschaftlichen Beitrag.

Die Ausbildung moderner Subjektivität führt Joachim Matthes auch auf protestantische Tradition zurück: "Das reformatorische Prinzip der Emanzipation des einzelnen Glaubenden von der Lenkung und Kontrolle der organisierten Kirche und ihrer Hierarchie ist im Bewußtsein der Kirchenmitglieder präsent." Das bedeutet: Christlicher Glaube und Lebensgestaltung lassen sich nicht mehr durch Alltagsroutinen durchsetzen; die Kirche hat keine Sanktionsmöglichkeiten mehr. Notwendig ist die dauernde kommunikative Verständigung über Fragen des Glaubens und der kirchlichen Gestaltung. Diese auf Verständigungsprozesse angewiesene Subjektivität ist - auch als Folge protestantischer Religiosität - primär eher intellektualistisch ausgerichtet. Die Norm für 'authentische Religion' ist die auf eigener Entscheidung beruhende, protestantische, intellektuell geprägte Gewissensreligion der Aufklärung, die aber nicht (permanent) der Gemeinde und ihrer pädagogischen Prozesse bedarf.

Auch von da aus halte ich es für problematisch, die Frage eines sog. 'Traditionsabbruchs' an Phänomenen wie Schwinden von Kirchlichkeit, religiös geprägter Sitte und bewußter Entscheidung festzumachen. So wichtig die Bedeutung kognitiver Prozesse und einer auf ihnen aufruhenden 'Entscheidung für ein bewußtes Christenleben' für das Gesamtgeschehen der Konfirmation auch sein mag: "Unser theologischer Diskurs ist viel zu einseitig auf die elitären Konstrukte hochintelligenter Problembeschreibungen (und Lösungsvorschläge) eingeschworen... Aber die Wirklichkeitsbilder des Herrn Jedermann, der sich nicht in erster Linie intellektuell im (vor allem religiösen) Leben orientiert, der faktisch vortheoretisch existiert und mit relativ überschaubaren Stereotypen Lebensorientierung hat, bedürfen ebenfalls unserer Aufmerksamkeit" (Michael Beintker). Dazu gehört auch die Ausbildung einer 'kasuellen Theologie', die die alltags- und lebensweltlichen Bezüge auch der Konfirmation aufnimmt und theologisch verantwortet. Volkskirchliches Teilnahmeverhalten an Kirche realisiert sich eher in punktuellen Begegnungen; es geht um 'Kirche bei Gelegenheit' (Michael Nüchtern). Hier sind die Kasualien besonders wichtig.

Kurz: Wird die Konfirmation als Abschluß des Konfirmandenunterrichts, als Tauferinnerung, als Möglichkeit zu eigenen Äußerungen zu Glaube, Kirche und Gemeinde, als Abendmahlszulassung, vor allem aber als Einsegnung, als 'lebenszyklisches Fest auf dem Wege' oder als 'Jahresfest der wachsenden Gemeinde' verstanden, so besitzt der Konfirmationsgottesdienst als ein integratives symbolisches Handeln eine wichtige Bedeutung. Wird Konfirmation dagegen eher von einem ethisch-sozialpädagogischen Schwerpunkt her verstanden, dann stehen Unterricht, Aktivitäten und Gemeindepartizipation im Vordergrund; der Konfirmationsgottesdienst ist dann eher ein 'Anhang'. Es gibt gute Gründe für die Annahme, daß nach wie vor der Gesamtprozeß 'Konfirmation' vor allem von der Kraft einer in einem punktuellen Akt konzentrierten Sitte, also vom Konfirmationsgottesdienst her lebt. Entwertung dieses Gottesdienstes und Aufwertung des 'gemeindepädagogisch-konfirmierenden Handelns' können also nicht gleichzeitig betrieben werden, ohne beides zu gefährden. Hier lautet die Frage: Nehmen religions- bzw. gemeindepädagogisch orientierte Reformversuche der Konfirmation die Kasualie 'Konfirmation' genügend in den Blick? Müßte nicht aus verschiedenen Gründen das Gemeindepädagogische der Konfirmation im Rahmen der Kasualie Konfirmation neu vermessen werden und nicht primär im Kontext eines gemeindepädagogisch zentrierten

'konfirmierenden' Handelns? Ist nicht die Kasualie das Primäre, an der sich das Gemeindepädagogische zu orientieren hat?

1.1.1 Professionelle Optik?

Die meisten Vorschläge zur Reform der Konfirmation kommen von Personen, die professionell in Instituten mit 'gemeindepädagogischem' bzw. 'religionspädagogischem' Schwerpunkt tätig sind. Dies verstärkt die Tendenz, die Problematik des Komplexes 'Konfirmation' eher pädagogisch anzugehen und nach Möglichkeit zu lösen. Hier sei noch einmal Michael Nüchtern zitiert: "Man tut so, als seien die Konfirmandenzeit und die Gemeinde die einzige Agentur, wo gelernt wird, was es heißt, ein Christ zu sein. Abgeblendet ist, da der Wahrnehmungshorizont ausschließlich gemeindlich ist, der Erfahrungsraum Religionsunterricht und die übergemeindliche Jugendarbeit..." Kirche kann nicht mehr alle Menschen erreichen. Ihr Anspruch und Interesse kann sich damit auch nicht auf die faktische Präsenz in allen Verästelungen einer pluralistischen Gesellschaft richten. Dies ist in meinen Augen keine resignative Feststellung, sondern eine nüchterne Einschätzung der Realität. Das Neue gegenüber früher ist, daß sich auch die Jugendlichen heute faktisch ohne Druck für oder gegen die Kirche einschließlich der Konfirmation entscheiden können. Angesichts dieser Situation ist zu fragen, welches Verständnis von Konfirmation die besseren Chancen hat.

1.1.2 Unterwegs zu einer Intellektuellenreligiosität und -pädagogik?

Es ist Michael Beintker zu verdanken, daß er auf die in der Kirchenreformdiskussion oft begegnende, zuweilen auch vorherrschende Tatsache hingewiesen hat, daß die hier geführten Diskurse oft einseitig auf die elitären Konstrukte hochintelligenter Problembeschreibungen (und Lösungsvorschläge) eingeschworen sind, während die 'Wirklichkeitsbilder des Herrn Jedermann', der sich vor allem im religiösen Leben nicht in erster Linie intellektuell orientiert, sondern faktisch vortheoretisch existiert und mit relativ überschaubaren Stereotypen Lebensorientierung findet, weniger Aufmerksamkeit findet. Ein kurzer historischer Rückblick sei hier gestattet: Es war Max Weber, der der Religiosität von Intellektuellen eine grundlegende Bedeutung für die Entwicklung von Erlösungsreligionen zuerkannt hat: Intellektuelle wollen auch so etwas wie 'Störungsfaktoren' der herrschenden Ordnung sein. Dazu müssen sie sich vom Gegebenen unterscheiden, also Distanzierungspotentiale stärken, und sich ein Jenseits des Status quo vorstellen können. Friedrich Wilhelm Graf beschreibt mit dem von ihm eingeführten Begriff des 'Religionsintellektuellen' das Faktum, daß "seit 1800 neben den professionellen, hauptamtlich agierenden und alimentierten Glaubenskündern der religiösen Institutionen oder Organisationen, also Pfarrern, Pastoren, Diakonen, Bischöfen, Rabbinern, Imamen und so fort, sowie mehr oder minder frei tätigen religiösen Virtuosen - Propheten, zur Umkehr mahnende Bußprediger, charismatische Sektenführer - auch neue Akteure Glaubenswahrheiten, genauer: ihre je individuelle Glaubenseinsicht, öffentlich vertreten." Da sich religiöse Symbolsprache für Kulturkritik besonders eignet, provozieren sie, worauf Graf besonders hinweist, durch Kritik der falschen Verhältnisse, kritisieren sie die Arroganz der Macht, ergreifen sie mutig Partei für Entrechtete, bringen sie starke moralische Argumente in eine als allzu pragmatisch oder technokratisch erlittene öffentliche Debatte ein und verstehen sich insoweit als Vertreter der Zivilgesellschaft, als sie emphatisch das Recht des freien Bürgers gegen die Autorität der Herrschenden vertreten. Jürgen Habermas spricht hier von einem 'avantgardistischen Spürsinn fürs Relevante', Friedrich Wilhelm Graf von einer

'Gegenöffentlichkeit zur herrschenden öffentlichen Meinung': "Intellektuelle sind Spezialisten des öffentlichen Gebrauchs symbolischer Güter... Religionsintellektuelle bedienen sich der überkommenen religiösen Sinnstoffe, um Protest zu erheben, Zeichen zu geben, Partei zu ergreifen. Sie nehmen die symbolischen Ressourcen, die Bilder, Zeichen, Erlösungsmetaphern und Heilsgeschichten der bestimmenden Glaubensüberlieferungen für ganz harte Gegenwartskritik in Anspruch, wobei sie oft mit prophetischer Entschiedenheit das Gegebene kritisieren und den kairos grundlegender Umkehr, den Mut zur Glaubensentscheidung für den anderen, besseren Weg beschwören. Und die Heilsmetaphern des Glaubens, die Visionen des himmlischen Jerusalems und die Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes dienen ihnen dazu, grundlegende Alternativen zum schlechten Status quo aufzuzeigen... Pathetisch kritisieren sie die herrschenden religiösen Verhältnisse und scharf greifen sie die Kirchen an, etwa wegen allzu großer Nähe zu den Herrschenden" (Graf).

Solche Hinweise sind schon aus zwei Gründen für unser Thema von Interesse: Zunächst bestimmten solche 'Religionsintellektuelle' verschiedenen Zuschnitts zumindest das Umfeld der Kirchenreformversuche, wobei vor allem die Reformpädagogik als 'Transmissionsriemen' wirkte. Diese bewegten sich gerade nicht im luftleeren Raum. Sodann waren nicht wenige 'Kirchenreformer' selbst (zumindest) 'Seelenverwandte' solcher Intellektuellen.

Hinzu kommen weitere, bisher kaum beachtete Bezüge, auf die wiederum Friedrich Wilhelm Graf aufmerksam gemacht hat, wenn er die (in nicht wenigen Aspekten zumindest wirkungsgeschichtlich mit den Kirchenreformversuchen gleichzeitige) 'Reformpädagogik' als 'Klöster antimoderner Ganzheitlichkeit' bezeichnet und ihren Bezug zu evangelischen Theologen und Theologien herausgestellt hat: "Wer die deutsche Reformpädagogik verstehen will, muß religiöse Lebenswelten und speziell die Ideengeschichten des modernen Protestantismus kennen. Prominente Reformpädagogen wie Hermann Lietz, Gustav Wyneken, Peter Petersen und Paul Geheebe hatten Evangelische Theologie studiert und sich in kulturprotestantischen Vereinen engagiert. Ihre Visionen einer anderen Erziehung in besseren, freien Schulen standen in engem Zusammenhang mit ihrer religiösen Hoffnung auf eine Wiederverzauberung der als sinnleer, kalt und fragmentiert erlittenen Moderne... Die Reformpädagogen wollten eine andere Gesellschaft und brauchten dazu den neuen, anders erzogenen Menschen... Auch führende reformpädagogische Konzepte lassen sich als bildungspolitische Konkretion kulturprotestantischer Sozialutopien lesen." Ähnlich Heinz-Elmar Tenorth: "Reformpädagogik ist bis heute immer mehr als nur ein pädagogisches Ereignis."

Wichtige Einsichten und Denkmodelle der Reformpädagogik bestimmten dann auch die Kirchenreformdiskussion z.B. im Blick auf Jugend- und Konfirmandenarbeit! Daß es hier zahlreiche auch personell vermittelte Kontakte gab, sollte nicht mehr übersehen werden. Auf die Theologen der Gründergeneration (Lietz, Wyneken, Petersen, Geheebe) wurde bereits hingewiesen. Mindestens genau so wichtig sind auch im Blick auf die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg personelle Verflechtungen des reformpädagogischen Milieus mit entsprechenden protestantischen 'Verwandtschaften'; beide Milieus einte nicht nur das Ziel einer intellektuellen Neugründung der Bundesrepublik über die Pädagogik unter Zurückdrängung der als katholisch denunzierten 'Restauration' der Adenauer-Ära, sondern auch ein in weitem Sinne kirchliches Engagement. Genannt seien hier z.B. der Industrielle Hermann Freudenberg (Weinheim; Neffe von Hans Freudenberg), ein Schwager des evangelischen Theologen Helmut Gollwitzer (Berlin), der 'Ettlinger Kreis', dem u.a. auch der Leiter des reformpädagogischen Internats Birklehof Georg Picht (bekannt durch seine Ausrufung des

'Bildungsnotstandes' in der BRD) und der damals noch bei Boehringer Ingelheim beschäftigte Richard von Weizsäcker, auch Mitglied der Kirchenleitung der EKHN und der Synode der EKD, angehörten, Hildegard Hamm-Brücher (Mitglied der Synode der EKD), Dietrich Goldschmidt (Direktor am damals so genannten Institut für Bildungsforschung in der Max-Planck-Gesellschaft und Mitglied der Synode der EKD), Ludwig von Friedeburg (Hessischer Kultusminister, Mitglied der Kirchensynode der EKHN) und Gerold Ummo Becker (1972-1985 Leiter der Odenwaldschule in Heppenheim - Ober-Hambach, Berater des Hessischen Kultusministeriums, Mitglied der Bildungskammer der EKD und hier 1997 an der Herausgabe einer Orientierungshilfe für den Konfirmandenunterricht beteiligt).

Einwirkungen dieses weit verzweigten und hier nur angedeuteten Umfelds auch auf die Kirchenreform sollen unten im Rahmen der verschiedenen Begründungsmodelle derselben näher entfaltet werden.

Jugendarbeit als Experimentierfeld einer Kirchenreform

1.1.3 Das verschleierte Bild zu Sais?

Im Blick auf das Thema 'Kirchenreform' und hier vor allem im Blick auf die Jugendarbeit gibt es eine Berliner Variante zu Schillers 'Verschleiertem Bild zu Sais': "Ick sitze da und wundre mir. Uff emal jeht se uff, die Tür. Ick jehe raus und kieke, und wer steht drauß? Icke." Ohne Bild im Blick auf unser Thema formuliert: Der an Jugendarbeit interessierte Erwachsene hat im Rahmen seiner Lebensgeschichte in der Regel mit bestimmten Formen der Jugendarbeit positive und negative Erfahrungen gemacht, von denen er - bewußt oder unbewußt - seine Erfahrungen und seine Handlungskompetenz im Blick auf die Jugendarbeit heute ableitet. Er sieht im Jugendlichen auch sich selbst, seine Erfahrungen, Wünsche und auch Enttäuschungen. Darum möchte ich mit einigen persönlichen Bemerkungen zur Evangelischen Jugendarbeit in Gießen während meiner dortigen Pfarrerzeit (1959-1970) beginnen.

Wie stand es in Gießen mit der evangelischen Jugendarbeit? Zum Glück war ich von der Wiesbadener Marktkirche her, wo ich vor meiner Gießener Zeit als Pfarrer tätig war, den Pluralismus in der Evangelischen Jugendarbeit gewöhnt. Das half mir, mich in Gießen zurecht zu finden, wo ein mitunter nicht spannungsfreies Nebeneinander von 'gemeindebezogener' und 'werks- bzw. vereinsbezogener' Jugendarbeit, mithin vom Christlichen Verein junger Männer (CVJM), Jugendbund für Entschiedenes Christentum (EC), Evangelisches Jungen- und Jungmännerwerk (EJW), Evangelische Mädchenpfadfinderinnen (EMP) und Gemeindejugendarbeit im engeren Sinne, die meistens von den Gemeindehelferinnen und zeitweilig auch von besonderen 'Jugendwarten' betrieben wurde, herrschte. Daß ich dann (als ehemaliger Wiesbadener 'Gauführer') auch noch 'Gauältester' der 'Christlichen Pfadfinderschaft' (CP/ später VCP) in Oberhessen, schließlich noch Vorsitzender des Gießener Stadtjugendrings und Mitglied des Jugendwohlfahrtsausschusses der Stadt Gießen und Vorsitzender dessen Unterausschusses "Jugendpflege" wurde (die Ernennungsurkunde zum Gießener 'Ehrenbeamten' liegt noch in meinem Schreibtisch!), ahnte ich 1959 bei meinem Aufzug in Gießen noch nicht. In der Markusgemeinde z.B. arbeitete das EJW; in der Matthäusgemeinde direkt nebenan war der CVJM zu Hause, der seine Arbeit aber meist in sein Vereinshaus (damals zunächst noch in der Nordanlage, dann in der Ostanlage) verlagerte. In der Lukasgemeinde wurde 'Gemeindejugendarbeit' betrieben, in der Paulusgemeinde arbeitete auch der CVJM, in der Luther- und Petrusgemeinde auch das EJW mit 'bündischer' ('Heliand-Pfadfinder') und 'ziviler' Arbeit.

Die Arbeit des EJW (damals gab es dort - im Unterschied zum CVJM - noch keine Mädchenarbeit) war vor allem mit dem Namen des 'Oberleiters' Paul Both (1903-1966) verbunden, dem ich mich hier kurz - eher von außen - zuwenden will. Ganz stimmt das allerdings nicht! Mein Vater (geb. 1900) war - wie Paul Both - auf dem Usinger Lehrerseminar zum Volksschullehrer ausgebildet worden. Und Boths Begriff von 'Führung', demzufolge Jugendlichen solche Aufgaben zu zeigen und anzuvertrauen sind, die eine starke charakterliche Herausforderung bedeuten, wodurch Kräfte religiöser, pädagogischer und sozialer Art entfaltet werden, ist mir auch von da aus nicht ganz fremd. Der später hauptberufliche Jugendleiter im EJW Karl Heinz Hahn hat es dann in seiner Frankfurter pädagogischen Dissertation bei Richard Krenzer so formuliert: "Für Boths Auffassung ist es bezeichnend, daß er die Bedeutung des Willens in dem Prozeß von geistlicher Erkenntnis und Lebenspraxis erkannt und erzieherisch herausgestellt hat. Diese Komponente des Willens entsprang nicht idealistischen Motiven, sondern sie war biblisch begründet." Heutige Vertreter des EJW charakterisieren Both eher als 'übergroße Führerpersönlichkeit mit zentralistischem, soldatischem Führungsstil', der seit 1923 'unumschränkter Leiter des Werkes' war.

'Führung' im Stil Paul Boths begegnete mir zuerst in der Gestalt Karl Heinz Hahns. Kaum hatte ich im Oktober 1957 meine Pfarrstelle an der Marktkirche in Wiesbaden angetreten, wurde ich zu einer 'Sippenrast' der dortigen Heliand-Pfadfinderschaft (Sippe Wilhelm von Oranien) eingeladen, an der Hahn als 'Leitender Stammesführer' teilnahm. Für diejenigen, die mit der 'Eigensprache' der Pfadfinder nicht vertraut sind, sei gesagt, daß hier neben manchen militärisch klingenden Ausdrücken (Der Engländer Baron Baden-Powell [1857-1941] hat die 'Boy Scout'-Bewegung grundlegend geprägt) vor allem die zuweilen auch 'nordisch-religiös' klingende Sprache der Jugendbewegung (Wandervogel, Jungenschaft usw.) bis heute eine Rolle spielt; manche Ausdrücke waren auch von der Hitler-Jugend übernommen worden, was später auch Stoff für Denunziationen lieferte. Doch zurück nach Wiesbaden! Für einen, der ursprünglich aus dem CVJM und zuletzt aus der 'Christlichen Pfadfinderschaft' (CP) kam, lief diese 'Sippenrast' etwas zwiespältig ab: Auf der einen Seite wohltuende Ordnung und Disziplin, auch wenn der 'Wilhelmus von Nassau' als Sippenlied nicht ganz klappte, auf der anderen Seite doch einige eher 'militärische' Elemente, nicht nur im Blick auf Stiefelhosen und Schafstiefel von 'LStf.' Hahn. Bald darauf erlebte ich meine erste Jungscharstunde im EJW unter Eberhard Krause, dann den Jungenkreis unter Hermann Einecke; Krause war in den Selbstvertretungsorganen der Jugendarbeit, Einecke in der Kirchensynode der EKHN engagiert. Das Ganze war pädagogisch gut nach einem gleichbleibenden Schema (Spielen - Vorlesen - Andacht) gegliedert, das auch in der Mitarbeiterausbildung, wie ich sie später auch bei unserer Tochter erlebte, gut vermittelbar war. Anders der Jungmännerkreis. Hier kam ich mir eher wie in einer 'Kreuzpfadfinderrunde' (Älterenkreis) der Christlichen Pfadfinderschaft alten Stils vor; damals fehlte auch nicht der anschließende 'Dämmerschoppen' (Dem Vernehmen nach sollte das nicht in Boths Konzept gepaßt haben. In diesem Kreis gab es damals auch schon einzelne Both-Kritiker).

Nun: Bei den 'Zivilisten' (Gemeint sind damit die 'Nicht Heliand-Pfadfinder'; die Heliand-Pfadfinder waren im Grunde Boths 'Kernschar') bin ich in Wiesbaden gleich in die Arbeit eingestiegen. Da gab es auch manche kleine Stolpersteine: So durften z.B. bestimmte Lieder in den 'zivilen' Kreisen nicht gesungen werden, weil sie den Heliand-Pfadfindern vorbehalten waren. Auf der anderen Seite herrschten auf den Jungen- und Jungscharlagern, an denen ich in der Leitung teilnahm, manche 'pfadfinderische' Sitten, wenn auch ein wenig 'zivil' domestiziert: Der 'Kampf Rot gegen Blau' als Strukturprinzip des ganzen Lagers, das in zwei

stehende Gruppen eingeteilt war; es gab z.B. eine Punktewertung bei Antreten, Bettenbau, Spielen usw. Für einen "CPer", der in Wiesbaden infolge einer Notlage der dortigen CP plötzlich dort die Gauführung übernehmen mußte, war da manches ungewohnt, aber zuweilen auch wohltuend angesichts so mancher schlampiger 'Jungenschaftstendenzen' z.B. in der Frankfurter CP ('Antiautoritäre Einschläge' usw.). In Wiesbaden ließen sich beide Stile, EJW/Heliand und CP, - wenigstens in meiner Person - eher vereinen! Noch ein kleines Beispiel: Als eine Frankfurter Kirchengemeinde ihr Haus in Mauloff im Taunus einweihte, fuhr ich mit dem damals vor allem aus der Männerarbeit bekannten Propst Lic. Ernst zur Nieden (Wiesbaden) dort hin. An der Einfahrt wurden wir von Heliand-Pfadfindern angehalten, die dort den Ordnungsdienst machten; die Einfahrt sei verboten. Als Propst zur Nieden versuchte, unter Hinweis auf seine Person - er vertrat immerhin Kirchenpräsident D. Niemöller - die Einfahrtserlaubnis dennoch zu erhalten, sagte ihm der Stammesführer markig: "Das geht nicht! Befehl ist Befehl"!

Als ich 1959 dann an die Markusgemeinde in Gießen versetzt wurde, fand ich dort ebenfalls das EJW vor. Bald bin ich auch dort in die Arbeit des EJW eingestiegen und war vor allem in der Jungen- und Jungmännerarbeit tätig, nicht aber in der Heliand-Pfadfinderschaft. 1953 wurde ich Pfarrer an der Gießener Petruskirche, an der auch das EJW tätig war. Namen wie Heinz Weckbach, Hermann Lenz und Helmut Klenk signalisieren auch für Gießen Werkskontinuität.

Paul Both: Ich habe ihn über meiner kurzen 'Werks-Biographie' nicht vergessen. Im Gegenteil: Es hieß zwar nicht laufend: Was würde Paul Both dazu sagen? Aber er war irgendwie immer präsent, zuweilen fast allgegenwärtig. Manchmal hatte ich den Eindruck einer 'Übervater-Perspektive'. Ganz umstritten war Paul Both, auch in den eigenen Reihen, wohl nicht. Auf der einen Seite war es - von außen gesehen - eher sein Führungsstil, der Anstoß erregte, vor allem in einer Zeit, die sich (auch schon vor 1968!) zunehmend 'antiautoritär' gebärdete. Auf der anderen Seite begegneten mir im Zusammenhang mit der zunehmenden 'Vergangenheitsbewältigung' immer wieder offene oder versteckte Hinweise auf eine 'braune' Vergangenheit Boths. Daß bei dieser Wertung auch bestimmte Erlebnis- und Kampfbilder aus der Zeit der Bekennenden Kirche eine Rolle spielten, habe ich bald gelernt. Auch in Gießen mochten manche (später 'eingewanderte') 'BK-Pfarrer' das EJW nicht so gern (Sie waren eher für 'Gemeindejugend'), obwohl es da auch Ausnahmen gab. Für jemand, der historisch denkt, ist hier z.B. das 'Führerprinzip' als einziger 'Prüfstein' ungeeignet! Führung, Gleichordnung, Gliederung und auch eine gewisse Eigensprache (bis hin zu 'Tamuvo' = 'Tagesmundvorrat!') lagen damals in der Luft; sie kamen, wie erwähnt, vor allem aus der Jugendbewegung längst vor 1933. Die Absage an liberale Positionen und an den Parlamentarismus in der Kirche war und blieb ein gemeinsamer Nenner sonst eher unterschiedlicher theologischer und kirchenpolitischer Richtungen. Die antiliberalen Zeitströmung wurde vor allem von einer jungen Generation getragen, die aus der Jugendbewegung und den Kriegserlebnissen kam und die dem Krisenbewußtsein nach dem Ersten Weltkrieg nun auch theologisch-kirchlich Ausdruck gab. Sie setzte sich auch in nicht wenigen Zweigen der Evangelischen Jugendarbeit fort.

Ich will meine eher persönlichen Eindrücke mit einer Frage schließen: Von wem stammen die folgenden Sätze vom Juni 1933: "Die Kirche muß alle Aufgaben jeweils einem persönlich verantwortlichen Einzelnen zuteilen. Dieser Aufbau entspricht dem des Deutschen Reiches Adolf Hitlers, wie es durch das Statthaltergesetz geschaffen ist. Die angestrebte Ordnung und Gliederung entstammen der evangelischen Grundauffassung. Auf seinem Gebiet hat der Staat Gleichordnung und Gliederung durchgeführt, sowohl als Zeichen eines richtigen

Staatsaufbaues wie auch dafür, wie sehr er auf evangelischer Grundlage steht... Beschämend ist, daß der Staat evangelischer ist als es die Kirche bisher war. Das spornt an, das Versäumte mit allen Kräften nachzuholen." Stammen diese Sätze von Paul Both oder von einem Leitungsmittel der späteren Bekennenden Kirche? Von Henning Schierholz stammt der Satz: "Der Bereich der Jugendarbeit gehört zu denjenigen gesellschaftlichen Arbeitsfeldern, die alle sechs bis acht Jahre der Gefahr einer Erneuerung von Grund auf ausgesetzt ist." Und Klaus Mollenhauer, der in der Reformdiskussion zuweilen die Rolle einer 'grauen Eminenz' spielte, bemerkte: "Seit sich die als Wissenschaftler bezahlten Vor- oder Nachdenker der Jugendarbeit annahmen, kann man deren Geschichte wie eine Modenschau lesen: Jugendarbeit als Beratung und Begleitung, emanzipatorische Jugendarbeit, antikapitalistische Jugendarbeit, proletarisch-klassenkämpferische Jugendarbeit, Jugendarbeit als Hilfe bei der Lebensstilsuche, Jugendarbeit als 'Spurensicherung', alltagsorientierte Jugendarbeit, Jugendarbeit als 'street-work', 'kommunikative' Jugendarbeit, 'bedürfnis- und interessenorientierte' Jugendarbeit usw. usw. Ungefähr alle vier Jahre taucht ein neues Angebot in diesem Warenhaus auf." Auch im Blick auf eine 'Evangelische Jugendarbeit' spannte sich ein weiter Bogen von Bibelarbeit und Gebetsgemeinschaft über gruppendiffusivische ('reflektierte Gruppe') und meditative Übungen bis hin zu 'Fasten für den Frieden' und Gesellschafts- und Kirchenkritik, wobei neben dem lebensgeschichtlichen Hintergrund auch ein berufspolitischer eine Rolle spielte. Demgegenüber wurde vor allem im Umkreis 'Kritischer Theorie' (s.u.) gefordert, man solle doch einmal das Interesse ('erkenntnis- und handlungsleitende Interesse') erforschen, das die Forscher veranlaßt, sich dieser zwar einträglichen, aber in ihrem praktischen Nutzen problematischen Tätigkeit hinzugeben. Kurz: 'Sais' lag damals offenbar überall: In Hochschulen und Redaktionen, in Parlamenten und Synoden, in Verwaltungen und Ämtern, an Stammtischen und Talk-Shows usw. Trotz großen Forschungsaufwandes (Einschlägige Institute schlossen damals wie Pilze aus dem Boden!) und der Professionalisierung der Jugendarbeit (Ausweitung und vor allem Status-Anhebung der 'Sozialpädagogik': Es mußte zumindest 'Fachhochschule' sein!) blieb der Jugendliche oft das unbekannte Wesen, das sich immer da aufhält, wo man es nicht vermutet. 'Theorie' mußte vor allem plausibel sein, um z.B. vom Herkömmlichen abweichende Konzepte und Maßnahmen gegenüber Trägern und Geldgebern zu rechtfertigen. In nicht wenigen Fällen hat man den Eindruck: Was 'das Evangelische' an der evangelischen Jugendarbeit ist, richtet sich öfters nach jeweils vorherrschenden Modeströmungen, die unter den Intellektuellen, in den Massenmedien oder in den jeweiligen Ausbildungsstätten gerade 'in' waren oder sind. Auch versucht man, durch innerhermeneutische Prozeduren säkulare Sachverhalte als mit dem christlichen Glauben zumindest verträglich oder gar als seine Konsequenz herauszustellen und zu legitimieren. Auch in evangelischen Jugendgruppen entsteht, wie in außerkirchlichen, eine neue Religiosität mit dem Wunsch nach Einssein mit der Natur und der Ehrfurcht vor dem Leben, dem ganzheitlichen Frieden, dem Engagement für soziale Randgruppen und für die Dritte Welt, um nur einige Facetten zu nennen. Der Glaube an Jesus wird ersetzt durch einen Glauben wie Jesus, der Freiheit mit seinem Lebensstil praktiziert. Wir finden hier ein Spiegelbild des 'an der Basis' herrschenden bunten Spektrums von religiösen Auffassungen und Gottesvorstellungen wieder, die vom naiven Pantheismus über einen vagen Schicksalsglauben bis zu einem verschwommenen unitarischen oder einem christologischen Theismus reichen, oder - vor allem bei sog. 'Evangelikalen' - eine 'Zitierfrömmigkeit', deren Kriterium eher ein 'korrekter' Umgang mit Bibelzitaten ist. Daß hier öfters an die Stelle eines 'Pietismus' im Stil Speners und Franckes Überzeugungen amerikanischer (meist

charismatischer) Denominationen treten, sei vermerkt. Die 'Religion der Volkskirche' entläßt, auch auf dem Hintergrund einer tiefgreifenden kulturellen Krise, in der aufgrund gesellschaftlich-kultureller Entwicklungen der Anteil persönlich verantworteter Erziehung zugunsten anonymer Sozialisationsprozesse, die über Massenmedien und Gleichaltrigengruppen funktionieren, vermindert wird, ihre Kinder!

1.1.4 Im Labyrinth der 'Jugendforschung'

Im Zeitalter des 'Homo Allensbachensis' (Werner S. Nicklis) gibt es zahlreiche, allerdings in qualitativer und vor allem interessennäßiger Hinsicht sehr unterschiedliche Untersuchungen zum Thema 'Jugend'. In den 1960er Jahren 'habermaste' es hier kräftig, wurde doch gleich die Frage nach der 'Interessengebundenheit' solcher Untersuchungen gestellt. Entspringen sie 'Rekrutierungsabsichten'? Oder ist die 'Anpassung' der Jugendlichen das Ziel? In der Tat: 'Empirie' ist auf Interpretationsmuster angewiesen, die auch weltanschauliche Implikationen aufweisen. Bei nicht wenigen Analysen jugendlicher Subkulturen herrschte z.B. ein gesellschaftskritisches Interpretationsmuster sozialphilosophischen Ursprungs vor; Gesellschafts- und Kulturkritik erschienen dann schnell als Ergebnis der 'Empirie'.

Wie wir bereits im Kontext der Konfirmandenarbeit zeigten, gab/ gibt es im Blick auf die Jugendforschung z.B. biologisch-psychologisch-sozialpsychologische, psychoanalytische, kulturanthropologische, soziologische, pädagogische und auch ökologische Theorieansätze bzw. Erklärungsmodelle. In dem von uns ins Auge gefaßten Zeitraum wurden Jugend und Jugendalter nicht primär aus individueller Perspektive als Entwicklungsprodukt gesehen, sondern als Massen- und Gruppenphänomen, dessen Erscheinungsform wesentlich durch sozio-kulturelle Faktoren geprägt ist. Lernprozesse im sozialen Kontext, gesellschaftlich bedingte Lernvorgänge sind bei solchen 'soziologisch' dominierten Jugendtheorien besonders wichtig. Werden solche Theoriemodelle in den Raum der Kirche überführt, dann lautet die entsprechende Erwartung an Reformen: Schafft zuerst eine 'jugendgemäße', 'bedürfnisorientierte' Kirche, dann ergibt sich eine 'vom Evangelium her motivierte Jugendarbeit' fast von selbst! Die vor allem 'politisch' herzustellenden 'gediehlichen Lebensräume' besitzen prägende Kraft. Damit dies aber nicht 'sozialtechnologisch-anpasserisch' mißverstanden wird, werden solche Gedanken entweder biblisch-diakonisch und/ oder 'emanzipatorisch' eingekleidet.

Nun ist 'Jugendforschung' in sich selbst kein homogener Wissenschaftszweig, sondern eher eine 'Querschnittswissenschaft' im Bereich der Gesellschaftswissenschaften, wobei neben jugendsoziologischen Fragestellungen auch psychologische Forschungsansätze sowie die jeweilige geschichtliche Situation eine Rolle spielen. Ende der 1960er Jahre beherrschten vor allem gesellschaftstheoretische Prämissen die Jugendforschung und (zumindest verbal) die Jugendarbeit. Am weitesten gingen marxistisch beeinflußte Theorien: Die Vertreter des Konzepts einer sogenannten 'antikapitalistischen Jugendarbeit' heben von ihrem marxistischen Ansatz her jugendsoziologische Theorien, die vornehmlich durch den Generationsbegriff bestimmt sind, aus den Angeln. Nicht mehr Jugend als Altersphase oder auch als Übergang von familiär dominierter Sozialisation zu selbständig bestimmtem Leben ist das Entscheidende, sondern die 'Klassenlage', die konkrete Arbeitssituation im Betrieb und Ausbildung usw., kurz: der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit. Ort der Jugendarbeit ist nicht die Freizeit; sondern der Betrieb. Daß solche Ideen auch in evangelischer Jugendarbeit und Fachhochschulen herumgeisterten, weiß ich aus eigener Erfahrung. Im Vordergrund des Interesses standen im evangelischen Raum allerdings eher pädagogische und sozialpsychologische Fragestellungen, bis hin zu der von Thomas Ziehe

aufgestellten These vom neuen Sozialisationstyp, der 'narzißtischen Persönlichkeit'. Standen bei solchen Ansätzen eher Probleme der frökhkindlichen Sozialisation im Vordergrund, so spielten bei anderen eher der gegenwärtige 'krisenhafte Umbruchprozeß' eine Rolle. Die damals vor allem mit Ronald Ingleharts Konstrukt der 'stillen Revolution' (1977) auf den Begriff gebrachte 'postmaterielle Orientierung' als Erklärungsmodell des 'Wertewandels' besagt, daß der seit den 70er Jahren festzustellende und wohl noch länger andauernde Konflikt zwischen traditionellen industriegeellschaftlichen Orientierungen und sogenannten 'postmateriellen' Wertvorstellungen und Lebensstilen Ausdruck einer 'Akzeptanzkrise' des Gesamtsystems der technisch-industriellen Zivilisation sei. Nach Ingleharts Konstrukt ist die Ausbreitung postmaterieller Wertvorstellungen, denen das Konzept einer 'neuen Politik' mit Lebensqualität, Bildung, Frieden und Mitbestimmung korrespondiert, eine Folge des industriegeellschaftlichen Wohlstands. Daß solche Gedankengänge vor allem in kultur- und politikkritischer Absicht auch in evangelischer Jugendarbeit und Religionspädagogik anzutreffen waren, verwundert nicht. Distanz zur Technik, Vorliebe für vorindustrielle Produktionsweisen, eine auf Innerlichkeit sich konzentrierende Literatur, Altstadt- und Straßenfeste, Wut auf Beton und Umweltzerstörung, Dritte Welt, Lob der nichtvernünftigen Lebensgehalte, Suche nach dem Archaischen, Vorliebe für Selbsterfahrung, Bedürfnisorientierung, Erfahrungsnahe, Beziehungen und Kommunikation wurden wichtige Zielpunkte einer jugendtheoretischen Diskussion.

1.1.5 Zu theologischen Grundfragen evangelischer Jugendarbeit

Bei Untersuchungen zur Frühzeit der 'Dialektischen Theologie' bin ich auf die 'Neuwerk-Bewegung' nach dem Ersten Weltkrieg mit dem Lehrer Georg Flemming als Leitfigur gestoßen. Der neue Lebensstil, den der Gärtner Max Zink auf dem Habertshof bei Schlächtern praktizierte (1924 gründete der schweizer religiöse Sozialist Emil Blum dort eine Volkshochschule, in der vor allem eine neue Lebenspraxis gelehrt werden sollte), bestimmte die Bewegung ebenso wie ein endzeitlicher Reich-Gottes-Enthusiasmus. Christentum, Sozialismus und Jugendbewegung wurden hier miteinander verschmolzen. Im Hause Georg Flemmings gingen Karl Barth, Friedrich Gogarten, Günther Dehn und Paul Tillich ein und aus; die frühe Dialektische Theologie hatte einen kulturkritischen Horizont. Die Bemerkung von Hildegard Feidel-Mertz, heutige Pädagogen entwickelten 'ihre eigenen pädagogischen Alternativen oft ohne zu ahnen, daß andere vor ihnen sich schon mit ähnlichen Problemen herumgeschlagen und manchmal sogar diskutable Lösungen gefunden haben', war in den 1960er Jahren berechtigt! Auch im Vollzug rückwärtsgewandter Profilierungsbemühungen entwarf man folgende 'Genealogie' evangelischer Religionspädagogik und auch der evangelischen Jugendarbeit: In der ersten Zeit nach 1945 wurde die Religionspädagogik der Bekennenden Kirche fortgesetzt. Das hieß vor allem, daß die herrschende 'Evangelische Unterweisung' ein Bekennen von Lehrern und Schülern verlangte und, ohne Rücksicht auf Lehrer, Kinder und Gesellschaft, streng biblisch-kirchlich bestimmt war. Die traditionelle Bibelarbeit bildete das Spezifikum auch der evangelischen Jugendarbeit. Ab 1960 herrschte dann der sogenannte Hermeneutische Religionsunterricht vor, der in vorsichtiger Distanz zur Kirche am Verstehen der biblischen Überlieferung und nicht mehr an 'Verkündigung' interessiert war. Eine Parallele dazu bildete im Bereich der evangelischen Jugendarbeit vor allem der Ausbau seminaristischer Formen und das Zurücktreten 'verkündigender' Inhalte und Methoden. In einer dritten Phase (etwa ab 1965) trat dann die gesellschaftlich-politische Aufgabe in den Vordergrund. Die an 'Emanzipation' interessierte 'Problemorientierung' entsprach vor allem gesellschaftlichen Bedürfnissen. Der Unterschied von

Religionsunterricht und Jugendarbeit schmolz dahin. Daß es sich bei dieser 'Genealogie' um eine pseudohistorische Konstruktion handelt, liegt auf der Hand. Daß vor allem in der Praxis auch konträre Positionen sich oft nicht so schroff gegenüberstanden, wie ihre Schöpfer es vielleicht in der Theorie sich ausgedacht hatten, ist eine bekannte Tatsache.

Um 1970 machten die Thesen von Heinrich-Constantin Rohrbach (Burckhardt Haus Gelnhausen) die Runde: "Die Zielsetzung evangelischer Jugendarbeit orientiert sich an der Person Jesu, d.h. seiner Lehre und seinem Leben, d.h. seiner Theorie und Praxis" (These 4). "Dabei ist die Person Jesu, seine Lehre und sein eigenes Verhalten nicht inhaltlich Maßstab für die eigene Theorie und Praxis. Maßstab ist also z.B. nicht der Inhalt dessen, was Jesus in Sachen Ehe und Ehescheidung, Steuerzahlung, Kultus u.a. sagte oder tat. Eine solche inhaltliche Orientierung würde dem Wesen der Agape widersprechen, die eine bestimmte Art der Beziehung zwischen konkreten Menschen beschreibt. Der Inhalt dieser Beziehung, das, was aus oder in solcher Liebe gesagt und getan wird, ist streng situationsbezogen und gebunden. Maßstab ist die Person Jesu daher nur im Sinne der Intention seiner Lehre und seines Verhaltens" (These 8). In These 15 heißt es dann: "Der evangelische Charakter einer Jugendarbeit ist also nicht primär zu erkennen an einem spezifisch kirchlichen, religiösen oder biblischen Inhalt, sondern an dem Bemühen, in einer konkreten Situation Agape zu praktizieren."

Bei der normativen Mittelpunktstellung der Bibel im Grundverständnis von evangelischer Jugendarbeit spielte in theologischer Hinsicht das Zusammenfinden von pietistischer und neupietistischer Gemeindefrömmigkeit und der theologischen Schultradition der Dialektischen Theologie eine wichtige Rolle. Diese Bibelbezogenheit darf aber nicht einfach dahingehend charakterisiert werden, daß sie einem Rückzug aus der Gesellschaft hin zur frommen Innerlichkeit das Wort geredet habe. Daß umgekehrt Mitte der 1960er Jahre die Beschäftigung mit der sogenannten 'Modernen Theologie' vor allem der Versuch einer Emanzipation von der überkommenen Frömmigkeitstradition gewesen sei, stimmt auch nur teilweise. Bekanntlich wurde Rudolf Bultmann und seinen Schülern in den 1970er Jahren gerade Individualismus und Verleugnung der Gesellschaft vorgeworfen.

Von hier aus ist auch die 'Polarisierungsdebatte' in der 'Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Jugend' (AEJ) zwischen 1965 und 1975 zu beurteilen. Daß sich hier ein auf individuelle Frömmigkeit zentriertes 'evangelistisch-missionarisches Konzept' und ein auf gesellschaftliches Engagement gerichtetes 'emanzipatorisches Verständnis' von Jugendarbeit gegenübergestanden hätten, bedeutete eine holzschnittartige Vergrößerung mit eher praktischen Interessen (Finanzen, Statusfragen der Mitarbeiter). Diese spielten auch bei den oft 'polar' gebrauchten Begriffen wie Verbandsjugend - Gemeindejugend, Jugendgruppe - Offene Jugendarbeit, missionarische Jugendarbeit - Jugendsozialarbeit usw. eine Rolle. Daß manche Konzeptionspapiere eher die Funktion von gefühlserregenden Symbolen hatten, an denen sich die Anhänger einer bestimmten Anschauung erkennen können und die sich unterstützend auf den sozialen Zusammenhalt derselben auswirken, ist bekannt.

Nicht nur die Normativität verbandsspezifischer Vorgaben, sondern letztlich die Bindung an Schrift und Bekenntnis als normative Vorgabe evangelischer Jugendarbeit ist das Angriffsziel einer 'bedürfnisorientierten' Jugendarbeit: "Es könne nur einen Gegenstand geben, der es wert wäre, im Zentrum moderner Jugendarbeit zu stehen, die an dieser Jugendarbeit teilnehmenden jungen Leute selbst" (Wolfgang Müller 1964). Die Forderung 'bedürfnisorientierter Jugendarbeit', die auch in der EKHN im Blick auf Kirchenreform eine Rolle spielte, hat vor allem eine kultur- und gesellschaftskritische Spalte. Es geht um mehr

als um Methoden- und Stilfragen, sondern letztlich um die Ablehnung einer im traditionellen Sinne wertbegründeten und wertorientierten Jugendarbeit überhaupt. Kann es aber evangelischer Jugendarbeit einfach darum gehen, subjektiv vorhandenen und artikulierten (oder vermuteten) Bedürfnissen von Jugendlichen zu entsprechen? Steht dahinter nicht das idealistische Menschenbild der 'Selbstentfaltung', nach dem der Mensch grundsätzlich gut ist und die möglichst ungehinderte und unbeeinflußte Entwicklung seiner Anlagen die beste 'Erziehung' ist? 'Bedürfnisse' sind kaum unveränderliche Charaktermerkmale, sondern eher Tätigkeits- und Erprobungspotentiale. Dies ist auch in theologischer Hinsicht bedeutsam, kann doch die religiöse Ansprechbarkeit Jugendlicher nicht einfach der 'Situation' entnommen werden. Es ist der Grundirrtum einer (verabsolutierten) 'Situations- und Bedürfnisorientierung', daß 'religiöse Ansprechbarkeit' hier als Ausgangspunkt verstanden wird. Der Situations- und Bedürfnisansatz geht letztlich davon aus, daß die Lebenswelt Jugendlicher per se religiös qualifiziert ist bzw. sein kann. Demgegenüber sei betont, daß religiöse Ansprechbarkeit nicht Ausgangspunkt, sondern mögliches Ergebnis religiöser Erziehung ist. Die Lebenswelt Jugendlicher ist ebensowenig per se religiös qualifiziert, wie ein Gruppenprozeß als solcher noch nicht pädagogisch qualifiziert ist. Die Wortgestalt christlicher Botschaft kann nicht beliebig ausgewechselt werden. Evangelische Jugendarbeit muß sich stets auf die 'religiöse Kultur', wie sie zur Wirkungsgeschichte des Evangeliums gehört, beziehen. Dazu gehören auch die Bibel, der Gottesdienst, die Diakonie und andere Formen gelebten Glaubens. Trotz aller 'Professionalisierung' evangelischer Jugendarbeit und trotz aller Kritik an 'Vorbildern' läßt es sich nicht aus der Welt schaffen, daß die Weitergabe der Botschaft Jesu von gelebtem Christsein lebt. Jesu Botschaft ist auf personale Repräsentation angewiesen. 'Christliche Motivation' allein genügt nicht.

Kurz: Die Pädagogisierung bzw. Sozialpädagogisierung der Jugendarbeit, ihre Psychologisierung, Soziologisierung und Politisierung, ihre Professionalisierung und Bedürfnisorientierung in Ehren: Ist es nicht wieder an der Zeit, sich wieder mehr auf die Bedeutung der Theologie für die evangelische Jugendarbeit zu besinnen?

„Kirchenreform“ als Fortsetzung des Kirchenkampfes in Hessen und Nassau auf anderen Feldern?

– Zu Auseinandersetzungen um „Kirchen- bzw. Strukturreformen“ in den 1960er und 1970er Jahren –

Von Karl Dienst

Bewahrung des „Erbes des Kirchenkampfes“

In der Fremd- und in der Eigenwahrnehmung erscheint die „Evangelische Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN) als Beispiel für einen engagiert geführten „Kirchenkampf“, der zuweilen auch als (wenigstens partieller) Widerstand gegen den Nationalsozialismus gedeutet wird. „Kirchenkampf“ war eine vieldeutige, moralisch-symbolisch hoch aufgeladene sakrosante Selbstbezeichnung seitens der historischen Akteure („Bekennende Kirche“), die nach 1945 rasch zum Epochenbegriff schlechthin der „Kirche im Nationalsozialismus“ aufstieg und bald zum kanonisch verfestigten Geschichtsbild gerann. Zur „Bekennenden Kirche“ (BK) gehörig bedeutete allerdings nicht nur ein Gegenüber zu den „Deutschen Christen“ (DC), sondern auch eine Ablehnung der „Liberalen Theologie“ einschließlich des sogenannten „Kulturprotestantismus“ vor dem Ersten Weltkrieg und einer „natürlichen Theologie“. Die Rede vom „völligen Neuanfang“ nach 1945 auf der Grundlage des „Kirchenkampferbes“ hat bis heute in der EKHN fast kanonischen Rang. Dem entspricht der „kategorische Imperativ“ seiner „Bewahrung“ auch im Blick auf die Fragen heutiger kirchlicher Gestaltung: Strukturfragen haben es mit „Schrift und Bekenntnis“ zu tun! Erst am 12.7.1972 wurde das Leitungsorgan der „Bekennenden Kirche Nassau-Hessen“ unter dem Vorsitz von Martin Niemöller aufgelöst.¹

Der Kirchenordnungsentwurf der BK Nassau-Hessen vom 12.7.1946

Der vom „Theologischen Amt“ und vom Verfassungsausschuß der BK erarbeitete, von der Landesbekenntnissynode gebilligte und vom Landesbruderrat der BK Nassau-Hessen veröffentlichte „Entwurf der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche in Nassau-Hessen, beschlossen von der Bekenntnissynode der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen am 12. Juli 1946“², der wesentlich die Kirchenordnung der EKHN von 1949 bestimmt hat, geht – nach eigenem Bekunden in den „Erläuterungen“ – ausdrücklich „von der Bekennenden Kirche“, also von einer bestimmten theologisch-kirchenpolitischen Gruppe aus: „Die nassau-hessische Bekenntnissynode hat den Entwurf auf ihrer VII. Tagung durchberaten und am 12. Juli 1946 angenommen... Das Ziel ist eine rechte Ordnung der Kirche, welche die Gemeinden im rechten Gehorsam gegen den Auftrag des Herrn der Kirche fordert. Alle Einzelbestimmungen sollen diesem obersten Ziele dienen.“

Der BK-Entwurf von 1946 beginnt mit „A. Grundsätzen“. Darin heißt es: „Die Verfassung soll als ‚Kirchenordnung‘ aufgestellt werden. Wir haben wieder von den Kirchenordnungen der Reformation zu lernen, insbesondere auch von der althessischen Kirchenordnung von 1566.“ Weiter heißt es in den beigefügten „Erläuterungen“: „Wir müssen wieder den Weg zu einer rechten Kirchenordnung zurückfinden, wenn wir die Kirche recht ordnen wollen. Das unübertroffene Beispiel für uns ist die althessische Kirchenordnung von 1566, die unter Philipp dem Großmütigen für die hessische Kirche ausgearbeitet und in Kraft gesetzt wurde... Wir wollen dies Erbteil unserer Väter mit Dank wahrnehmen. Die Kirchenordnung von 1566 zeichnet sich vor den anderen reformatorischen Ordnungen durch eine genaue und ausführliche Schriftbegründung aus und gibt den gemäßigt lutherischen Charakter, den die Kirchen unserer hessischen Länder bis heute behalten haben, in deutlicher Weise wieder.“ Die „Eigenart“ der für heutige kirchliche Gestaltung normativen hessischen KO von

1566 wird „vor allem in ihrer ausführlichen Schriftbegründung“ gesehen. Das macht deutlich: Ordnungsfragen sind Fragen von „Schrift und Bekenntnis“!

Im Blick auf den von der BK angestrebten Rückbezug der neuen Kirchenordnung auf die hessische Kirchenordnung von 1566 ist allerdings zu fragen, warum gerade diese eine so hervorragende Stellung einnehmen soll, blieb sie doch, historisch gesehen, ein Stückwerk; sie wurde, weil für die Praxis unbrauchbar, so gerade nicht in Kraft gesetzt! „Wir Hessen können von der althessischen Kirchenordnung von 1566 nur lernen, daß sie von den zeitgenössischen Theologen für unbrauchbar erklärt wurde. Man wird uns sogleich die Frage vorlegen, welche KO denn für uns entscheidende Bedeutung habe? Darauf antworten wir: alle, die in Hessen zur Rechtsgrundlage erhoben wurden, jede in ihrer besonderen Eigenart, aber keine als allein überragend. Wir können unser Rechtsdenken nicht an einer Urkunde der geschichtlichen Entwicklung ausrichten, sondern wir überschauen den gesamten Weg, den unsere Väter in den abgelaufenen Jahrhunderten zurücklegten. Deshalb nehmen wir die gesamte Verfassungsentwicklung in Hessen zur Grundlage unserer jetzigen Entscheidung“ – so der Mainz-Bischofsheimer Pfarrer und spätere Mainzer Kirchengeschichtler Heinrich Steitz.³

Der Beschuß der Landesbekenntnissynode Nassau-Hessen läßt den Verdacht aufkommen, daß hier Historie in den Dienst der Kirchenpolitik gestellt wird: Eine bestimmte Theologie setzt hier die Historie, indem sie die Synode als Recht setzendes Organ legitimiert. Die Synode setzt Recht, und das Recht setzt dann Historie.

Dabei spielen geschichtsphilosophische und theologiepolitische Voraussetzungen eine wichtige Rolle! Die BK war dem 18. und 19. Jahrhundert nicht wohl gesonnen. Der „Entwurf“ der Landesbekenntnissynode und später dann der Grundartikel der KO der EKHN von 1949 greifen deshalb direkt auf die Alte Kirche und die Reformation zurück. Dies hängt vor allem auch mit der an der Aufklärung und am Liberalismus festgemachten Vorstellung einer Verfallsgeschichte zusammen, derzufolge die Entwicklung nach 1555 (Augsburger Religionsfrieden) letztlich negativ zu bewerten ist. Vor allem das Gedankengut der Aufklärung und des Liberalismus habe dann – neben dem Völkischen – 1945 zur Katastrophe geführt. Deshalb müsse jetzt die Gestaltung der Kirche im Grunde neu beginnen. Auch dort, wo man in der Praxis auf die theoretisch abgelehnten Traditionen zurückgreifen muß, soll das Neue wenigstens durchschimmern: Nach Möglichkeit versieht man sie zumindest mit neuen Akzenten.

„Die Kirche muß anders werden!“

Auf einer Pfarrerrüstzeit in Arnoldshain hatte sich ein Kreis von Pfarrern der EKHN mit damals in der Luft liegenden „Strukturfragen“ beschäftigt. In der Erkenntnis, daß hier unbedingt „etwas“ geschehen müsse, wandten sie sich in einer Eingabe an das Leitende Geistliche Amt (LGA) der EKHN. Auf Anregung von Kirchenpräsident Prof. D. Wolfgang Sucker und des Vorsitzenden der Ev. Akademie Arnoldshain Propst D. Ernst zur Nieden beschloß der Kleine Konvent derselben die Überprüfung und Weiterverfolgung der gegebenen Anregungen. So kam es zur ersten Studentagung der Akademie unter dem Titel: „Aufgaben und Struktur der Gemeinde in Neubaugebieten“ vom 5.-7.4.1965 in Arnoldshain unter Leitung von Studienleiter Dr. Heinz Renkewitz und Oberkirchenrat Hans Balz.⁴ Entsprechend dem offenen Einladungsmodus war der Teilnehmerkreis verschieden zusammengesetzt, was sich auch in den höchst unterschiedlichen „Zielvorstellungen“, Begriffsarsenalen und Erwartungen manifestierte. Der gemeinsame Nenner war zunächst die Frage, wie die Kirche in Neubaugebieten präsent sein könne. So beschäftigte sich die Tagung (wie auch die folgenden) mit den „drei Hauptformen der Gemeinden in Neubaugebieten“: „Die neue Stadt, auf dem Reißbrett entworfen“; „Die Siedlung am Rande der alten Gemeinde“; „Die Mischsiedlung, in der Altbaugebiete mit Neubauten durchsetzt sind“. Neben allgemein orientierenden Fragen des Städtebaus und des Lebens in den Siedlungen stand die Problematik der Präsenz der Kirche in diesen Gebilden, die – auch

Anstöße des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf aufnehmend – vorwiegend als „missionarische Präsenz“ verstanden wurde, wobei der Begriff „missionarisch“ – wie auch der „Strukturbegriff“ – öfters freischwebend blieb. Bereits bei der ersten Tagung kamen verschiedene, zum Teil heterogene Vorstellungen von dem, was Kirche sei, zutage. Es fällt schwer, eine Typologie der divergierenden Ansätze aufzustellen, die teils auf verschiedenen Gemeindesituationen, auf unterschiedlicher psychischer Konstitution und politischer Gläubigkeit der Teilnehmer, aber auch auf Klientelsicherung und Karriereerwartungen aufruhten, in nicht wenigen Fällen auch der Aufarbeitung von Frustrationen von Pfarrern, die den größten Teilnehmerkreis ausmachten, dienten. Claus-Dieter Schulze⁵ unterschied hier – auch anhand ihrer „Fahnenvörter“ – vier Typen:

- 1) Die auf eine „Überwindung der Säkularisation“ hinzielenden (R. Prenter, H. Foerster), die Methodenfragen der „Wiedergewinnung der Millionen“ (H. Schnell) durch „volkskirchliche Sammlung“ in den Vordergrund stellenden „Traditionalisten“ („Konservative“, „Ausbesserer“, „Innenarchitekten“), deren Leitziel die „Wiederherstellung des Zerstörten“ ist. Die Kritiker bescheinigen ihnen „Mangel an Theologie“ (Dorothee Sölle), „Hausputz“ (M. Linz), „Ummöblierung“ (W. Simpfendorfer) und „institutionelle und soziotaktische Anpassung“.
- 2) Die sich zur „Konversion zur Welt“ (H. J. Schulz) bekennenden, von einem „dynamischen Verständnis der Inkarnation“ (W. Simpfendorfer) bestimmten, die „Zeitgenossenschaft“ (M. Linz) mit und „Anwesenheit“ (H. J. Margull) in der notleidenden Welt betonenden „Avantgardisten“, „Funktionalisten“, „Experimentierer“, „Revolutionäre“. Der Christ soll an der selbstentäußernden „Missio Dei“ (G. v. Vicedom) in die Welt hinein teilnehmen und an der Errichtung des „Schalom“ (J. C. Hoekendijk) durch ein partnerschaftliches Denken in einer pluralistischen Gesellschaft mitarbeiten („ekklesiale Strukturen“ anstelle „ekklesiastischer Institutionen“), was die Verwischung der Grenzen der Kirche und ein weithin antiinstitutionell gefärbtes Denken zur Folge hat (Kirche als sich jeweils neu konstituierende „Dienstgruppe“ zum Zwecke der Gesellschaftsreform).
- 3) Die „Progressisten“ („Reformer“), die „nicht durch ein statisch-substanzhaftes Ordo-Denken, sondern durch eine „biblische“ geschichtlich-dynamische Eschatologie die „neuzeitliche Selbstdeutung“ überholen wollen, ohne jedoch den soziologischen Säkularisierungsprozeß als solchen ungeschehen zu machen. Ziel ist hier die „Exodusgemeinde“ (J. Moltmann), die „Kirche für die anderen“ (E. Lange) usw.
- 4) Die „Neoliberalen“, deren Zielvorstellungen weitgehend nach dem Modell einer westlichen Demokratie entworfen sind und auf einen an der Volkskirche festhaltenden „bewußten Protestantismus“ hinauslaufen.

Diese Typologie orientiert sich primär an theologischen, zuweilen auch politisch gewendeten Gesichtspunkten, die zweifellos vorhandene Differenzen und Aporien durch ihre vorschnelle Verabsolutierung und Radikalisierung noch steigern, den Blick auf eine rationale Faktorenanalyse der Ursachen der vorhandenen Schwierigkeiten verbauen und so die Aufdeckung von „ideologischen Zügen“ in vermeintlichen „Zwangsnötwendigkeiten“ verhindern. Nicht nur im Blick auf die Arnoldshainer Tagungen soll nicht unerwähnt bleiben, daß der oft reichliche Gebrauch von Schlagwörtern und Klischees die Arbeit erschwert hat, vor allem dann, wenn bestimmte theologische Kategorien („Diakonat“, „Apostolat“, „Mission“ usw.), die in ihren funktionalen Aspekten unspezifisch sind und damit für willkürliche und gegensätzliche Interpretationen offenstehen, angewandt wurden, um konkrete Planungs- und Organisationsvorschläge daraus abzuleiten oder zu kritisieren. Auffällig war ferner, daß man nur zu oft die durch den eigenen theologischen Bezugsrahmen vorbestimmte Einschätzung der kirchlichen Lage einfach auf die Vorstellungen, Interessen und Erwartungen der Gemeindemitglieder übertrug.

Um die bei den Arnoldshainer Studentagungen zutage tretenden Differenzen zu charakterisieren, empfiehlt es sich, der Typologie Karl-Wilhelm Dahms⁶ zu folgen, der unter eher funktionalen Aspekten folgende vier Gesichtspunkte herausstellt:

- 1) Die bewußte Begrenzung struktureller Maßnahmen auf Aspekte der Administration.
- 2) Die Tendenz zur Schaffung der Gemeinde derer, die „mit Ernst Christen sein wollen“ (Preisgabe der Volkskirche zugunsten einer „Freiwilligkeitskirche“).

3) Die Kirche als Dienstgruppe von überzeugten Christen, die zugleich eine Art Avantgarde der Gesellschaftsreform darstellen und zum Verzicht auf institutionelle Sicherungen bereit sind.

4) Die kritische Volkskirche als bewußte Annahme des geschichtlich gewordenen volkskirchlichen Rahmens als Aktionsraum und Bejahung der Kirche aufgegebenen Verantwortung gegenüber allen Menschen und gegenüber der Gesellschaft. Das Ziel ist hier die Weiterentwicklung der kirchlichen Strukturen zugunsten eines pluralistischen Miteinanders von Tätigkeiten, Experimenten, Gemeinschaftsformen und Denkversuchen.

Auf der genannten ersten Studenttagung in Arnoldshain wurden zwei „Modelle“ (besser: Ideale Konzepte!) erarbeitet, die auch den Mangel an einer einheitlichen Zielvorstellung der Teilnehmer illustrierten. Nach dem Modell I soll der Gemeindeaufbau gerade nicht an die herkömmlichen Formen kirchlicher Veranstaltungen einschließlich des Gottesdienstes anknüpfen. Vielmehr sollte zunächst ein Team, bestehend aus einem Theologen, Soziologen, Sozialarbeiter usw. vielfältige Kontakte zu den Siedlern aufnehmen und mit ihnen leben. Diese Kontakte ermöglichen Einsichten in notwendige Bedürfnisse und Aufgaben, zu deren Lösung die gleichermaßen Betroffenen ad hoc zusammengeführt werden. Beim Besuchsdienst soll nicht zu kirchlichen Veranstaltungen eingeladen werden, weil sich zuerst aus dem gesellschaftlichen Engagement Formen und Inhalte einer „christlichen“ Gemeinschaft ergeben werden. Bei dieser „Modellvorstellung“ soll an die Stelle einer „Befriedigung privater religiöser Bedürfnisse“ eine „Nächstenschaft“ treten, die den „säkularen Humanisierungsprozeß“ in Gang setzt und – gemeinsam mit Nichtchristen – an ihm teilnimmt. Diese Teilnahme soll sich auch auf die Mithilfe an der Lösung sozialer Probleme erstrecken, die ihren Ursprung jenseits der Parochiegrenzen haben; neben die Individualseelsorge hat die „Diakonie der Gesellschaft“ zu treten. Eine solche Gemeinendarbeit erfolgt nicht im Sinne eines „kirchlichen Institutionalismus“, sondern hält sich offen für die realen gesellschaftlichen Veränderungen.

Im Blick auf die erwähnte Typologie Karl-Wilhelm Dahms wird „Kirche“ hier als Dienstgruppe, als „Avantgarde“ der Gesellschaftsreform unter (weitgehendem) Verzicht auf institutionelle Sicherungen verstanden. Die angemessene Gestalt des christlichen Zeugnisses ist eine „Diakonie an der Gesellschaft“, die „die Liebe Gottes in den Sachbereichen der Welt konkret bezeugt“. Die „volkskirchlichen Funktionen“ haben durch die „politische, ökonomische und kulturelle Wandlung der Gesellschaft“ ihre „normative Kraft“ verloren. Diese Gedanken wurden vor allem von Vertretern der damals im Aufbau befindlichen Frankfurter Nord-West-Stadt mit viel Pathos vorgetragen.

Das Modell II (Anhaltspunkte waren hier eher Rüsselsheim und Dreieich-Sprendlingen) kann als Vorstufe zum Konzept der „kritischen Volkskirche“ gewertet werden (vgl. Dahms Typologie Nr. 4). Es geht von dem vorhandenen volkskirchlichen Rahmen als Aktionsraum aus und versucht, die gegebenen kirchlichen Strukturen – vorerst durch Anwendung des „Sammlung-Sendung“ - Schemas – weiterzuentwickeln.

Damit sind die beiden Richtungen angedeutet, die die Arbeit der Studenttagungen zunächst bestimmt haben. Vor allem im Blick auf Modell I fiel auf, daß hier eine Richtigkeit und Gültigkeit behauptet wurde, die zwar außerhalb empirischer Überprüfbarkeit und rationaler Verstehbarkeit lagen, aber offenbar auch emotionale Reformbedürfnisse befriedigten. Aus diesem Grunde wurde die Einschaltung von Ergebnissen der empirischen Sozialforschung für dringend notwendig erachtet, spielten doch die Hinweise auf diese zumindest als Argumentationshilfe eine wichtige Rolle.

Es war schon ein Glücksfall, daß Karl-Wilhelm Dahm bereits in der Zeit der in der Ev. Akademie Arnoldshain geführten Strukturdebatte auf die „funktionale“ Bestimmung theologischer und religiöser Faktoren als einen wichtigen Schritt aufmerksam machte, „die Sprachlosigkeit theologischer Antworten innerhalb der Gesellschaft zu überwinden“. Eine „funktionale“, d.h. aufgabenorientierte, auch nach Interessen, Bedürfnissen und

Aufgabenstellungen, die sich neben einer theologischen Bestimmung kirchlichen Handelns erkennen lassen und die auch „gesellschaftliche Funktionen“ erfüllen, fragende Betrachtungsweise zeigt die Notwendigkeit der Erfassung der Wirklichkeit mittels empirischer Methoden als eine genuine theologische Methode an! Verkündigung und Diakonie vollziehen sich nicht im luftleeren Raum, sondern im Aktionsraum von gesellschaftlichen Funktionen. Eine „funktionale“ Betrachtungsweise kirchlichen Handelns zielt auf eine positive Positionierung der Kirche in der Welt, auf eine die Verflechtung kirchlicher und gesellschaftlicher Inhalte und Strukturen ernst nehmende Theologie. Danach sind „die funktionalen Aufgaben nicht nur Brücke oder Vehikel für den Verkündigungsaufrag (und damit eben doch wieder disqualifiziert), sondern ... (ein) Medium, innerhalb dessen sich Verkündigung ereignen kann.“⁷ Dahms auch aus seiner Mitarbeit in der Strukturkommission I der EKHN hervorgegangenen „Rahmenthesen zur Strukturplanung“ halfen wesentlich, das auch die Kommissionsarbeit behindernde Gegeneinander von Positionen („Kirche der religiösen Versorgung“ vs. Avantgardekirche“ usw.) zu hinterfragen. Zwei Aspekte traten nunmehr klärend ins Bewußtsein: Die Problemverengungen durch einseitige Theologisierung der Kirchenreform sowie die Notwendigkeit, die Institutionsproblematik und die Zielvorstellungen kirchlichen Handelns durch eine konsequente Einbeziehung von Elementen sozialempirischer Forschung in einem größeren Bezugsrahmen zu reflektieren, als dies bisher der Fall war. Aus diesem Grunde wollte man dem dogmatisch gefüllten Begriff „Ekklesiologie“ eine „innerweltliche Handlungsvariante“ entgegensetzen. Das zum Teil schwärmerische Denken „vom Auftrag der Kirche her“ fand unter manchen Pfarrern, zum Teil auch mit anderen Motiven als „Strukturfragen“ verbunden, engagierte Anwälte, was die Ausschußarbeit öfters in unfruchtbare ideologische Debatten (z.B. „Avantgardisten“ gegen „Funktionalisten“) hinein führte. Da Dahm auch Soziologe war, konnte er die öfters auch soziologisch verpackten „theologischen“ und politischen Argumente beurteilen und zum Teil auch entideologisieren.

Protestantische Verlegenheiten

In dieses komplexe, einerseits von frühbarthianisch-differenztheologischer Ekklesiologie, andererseits aber auch von „linken“ (gesellschafts-)politischen Forderungen wie „Demokratisierung“ und „Emanzipation“ geprägte Umfeld auch kirchlicher Gestaltung drangen dann in den 1960er Jahren auch in der EKHN Vorschläge zur Kirchen- bzw. Strukturreform ein, die der Arnoldshainer Akademiedirektor und Mitglied der Kirchenleitung der EKHN Dr. Hans Kallenbach 1969 so zusammenfaßte⁸:

„1. Bei allen Überlegungen zum Thema ‚Kirchenreform‘ ist [gerade] zwischen der ‚Institution‘ Kirche und ihren jeweiligen ‚Organisationsformen‘ zu unterscheiden. Reformen müssen sich auf die jeweilige Organisation unter Beachtung des gegebenen Institutionsrahmens beziehen. Es gilt, die der Kirche in unserer Gesellschaft zugestandenen ‚Funktionsbereiche‘ mit dem theologischen Auftrag der Kirche ins Benehmen zu setzen.

2. Die Frage nach der Struktur der Kirche ist primär eine Frage des hauptamtlichen Dienstes, des sogenannten ‚Apparates‘.

Beide Thesen unterscheiden sich von dem sonst in der Literatur Vorgetragenen erheblich. Sie werden hiermit zur Diskussion gestellt.“

Daß es sich bei diesen beiden, die Kirchen- bzw. Strukturreform der EKHN wesentlich bestimmenden Aspekten um über damalige Tagesfragen hinausgehende, bis heute virulente zentrale ekklesiologische, auch konfliktbesetzte Themenfelder handelt, soll im Folgenden zunächst exkursartig deutlich gemacht werden, wobei unser Untersuchungszeitraum zuweilen auch durch einen Vorgriff auf die Gegenwart ausgeweitet werden muß!

Zu 1) „Kirche als Institution“ ist ein protestantisches Dauerthema. Seine erneute Zuspitzung in den 1960er Jahren setzte die als „Proprium“ der EKHN ausgegebene, als grundlegendes „Erbe des Kirchenkampfes“ verstandene und mit kirchen- und theologiepolitischen Absichten verbundene gemeindezentrierte kirchliche Gestaltung voraus. Wenige Tage nach seiner Wahl zum Kirchenpräsidenten der EKHN hat Martin Niemöller in einem Brief an Propst Dr.

Hans Böhm (Berlin) vom 7.10.1947 hier einen „Sonderweg“ für die EKHN formuliert, der in Niemöllers Vorstellung auch über die EKHN hinausgehen sollte und der nicht nur für die Gestaltung der Kirchenordnung der EKHN von 1949 wichtig wurde: „Ich habe die feste Überzeugung gewonnen, daß diese arme Kirche hier [=EKHN] die einzige ist, die uns [=der BK] in Deutschland noch bleibt, von der wir hoffen können, daß sie sich in der Linie der BK entwickeln läßt, ohne daß wir auf einen lutherischen, reformierten oder unierten Weg geraten müßten!“ Historisch gesehen beruhte diese zuweilen auch emotional hoch besetzte Einforderung des „Gemeindeprinzips“ im Sinne der Zentralstellung der Parochie nach 1933/45 vor allem auf den in einer bestimmten historischen Situation aktualisierten kirchen- und theologiepolitischen Elementen frühbarthianisch-dialektischer Theologie mit ihrer Reduktion der „Kirche“ auf die „unter Wort und Sakrament versammelte Gemeinde“. Mit einer von Karl Barth inspirierten und auf den Erfahrungen der BK aufruhenden politischen Theologie wurde ein Neuaufbruch im Geiste des Bekenntnisses und der Gemeinde gefordert, wobei aber auch kirchenpolitische und strategische Aspekte eine Rolle spielten. Kurz: Im Blick auf die im Umkreis der BK beschworenen Hervorhebung von „Gemeinde“ in der EKHN spielten neben Erlebnis- und Kampfbildern aus der Zeit des „Kirchenkampfes“ auch kirchenpolitische Optionen eine wichtige Rolle: Konnte man auch die eigene theologische Position auf der Ebene der „Gesamtkirche“ (= Landeskirche) nicht generell durchsetzen: Auf der Gemeindeebene war/ ist dies eher möglich. Dies ist übrigens ein wesentlicher Grund dafür, daß sich bis heute in der EKHN die unterschiedlichsten theologisch-politisch-kirchenpolitischen Positionen auf die „Priorität der Gemeinde“ berufen.

Dieses verengte, allerdings als durch „Schrift und Bekenntnis“ legitimiert ausgegebene Verständnis von Kirche als „Gemeinde unter Wort und Sakrament“ stieß in den 1960er Jahren, wie erwähnt, zunehmend auf eine auch politisch genährte und von der Genfer Ökumene her geförderte Kritik an der als introvertiert und selbstgenügsam geltenden Institution Kirche, an deren Stelle die „Kirche als Avantgarde der Gesellschaftsreform“ treten müsste. „Kirche“ stand nun gegen „Kirche“! Was gegenläufige Positionen hier einte, war öfters die Kritik an der „Institution“ Kirche!

Im „Bericht der Kirchenleitung der EKHN“ auf der Tagung der Kirchensynode der EKHN vom 4.-7.12.1967 wandte sich Kirchenpräsident Prof. D. Wolfgang Sucker gegen eine solche Institutionen-Kritik, die er „für eine gefährliche Mode unserer Zeit“ hielt: „Manchmal habe ich den Eindruck, daß wir vor lauter Institutionen-Kritik die ungeheuerlichen Möglichkeiten, die uns die Gemeinde als Institution gerade auch heute bietet, nicht sehen (Beifall) und so wichtige Arbeiten ungetan bleiben und auch aus der Gemeinde erwachsene Forderungen und Erwartungen nicht erfüllt werden, weil wir die Wirklichkeit erst durch unser Denken in Ordnung bringen wollen, ehe wir mit dem Handeln einsetzen (Beifall).“ Oder: „Der anerkennenswerte Wille zur Kirchenreform gerät sehr leicht in die Gefahr einer sterilen Kirchenkritik oder in einen Utopismus, der die Wirklichkeit überfliegt.“ Sucker zitiert dann einen Satz von mir: „Es ist abwegig, die gewachsenen und eingelebten Strukturen der Institution Kirche (z.B. Ortsgemeinde, Gottesdienst, Amtshandlungen etc.) prinzipiell in Frage zu stellen, wenn man ihre gegenwärtige organisatorische Gestalt für unbefriedigend hält. Reformen müssen auf die jeweilige Organisationsform abzielen und dadurch in erster Linie von den gegebenen institutionellen Möglichkeiten ausgehen.“

Zu 2) Bei den Auseinandersetzungen um das Verständnis von Kirche bzw. Gemeinde spielte natürlich auch der Streit um die Stellung des Pfarrers eine wichtige Rolle. Auch hier ist ein kurzer historischer Rückblick⁹ wichtig!

Mit seinem Ideal des möglichst allseitig gebildeten professionellen Kommunikators der christlichen Überlieferung trug Friedrich Schleiermacher (1768-1834) und dann in seinem Gefolge der Kulturprotestantismus erheblich dazu bei, in weiten Kreisen der deutschen protestantischen Pfarrerschaft ein der Durchsetzung der modernen bürgerlichen Gesellschaft entsprechendes Rollenverständnis zu verankern, das an der notwendigen Einheit von Glaube und Bildung orientiert war. Demgegenüber war die nach dem Ersten Weltkrieg

entstandene „Dialektische Theologie“ eher eine antibürgerliche, auch politisch gemeinte Protestbewegung gegen die Verbürgerlichung von Theologie und Kirche, gegen die Gleichsetzung des Christlichen mit spezifisch bürgerlichen Kulturwerten, gegen den Liberalismus als bourgeoise Bewegungsiedeologie und gegen die zunehmende Prädominanz konservativer bürgerlicher Eliten in den Leitungsgremien der Kirche. Auch gegenüber anderen Wissenschaften wollte die Dialektische Theologie wieder die seit dem 18. Jahrhundert vor allem an die Geschichtswissenschaft verlorene Funktion als Leitwissenschaft zurückgewinnen. Leidtragende bei diesen auch antihistoristisch eingefärbten Bemühungen war vor allem die Kirchengeschichte als eine im Kulturprotestantismus auch für kirchliche Gestaltung wichtige Orientierungswissenschaft!

Auch wenn nach den kirchenordnungsmäßigen Maximen der BK nach 1945 weder die „Gemeinde“ noch das „Amt“ den Vorrang in der Kirche haben sollte: Daß die BK 1946 dennoch auf ein die „Gemeinde unter Wort und Sakrament“, mithin die Gottesdienstgemeinde favorisierendes Begründungsmodell zurückgriff, hatte seinen Grund wohl auch in idealisierten „Erfahrungen“ des Kirchenkampfes, nach denen Kirchenvorsteher zuweilen eher „bei der Fahne blieben“ als manche Pfarrer! Professionspolitisch wird auch das Theologiestudium der kirchenpolitischen Gesinnung nachgeordnet.

In der kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Diskussion vor allem des 19. Jahrhunderts wurde das Verhältnis Amt – Gemeinde unter den Leitbegriffen „Institutionstheorie“ und „Übertragungstheorie“ diskutiert.¹⁰ In der eher noch liberale Restbestände Frankfurter Tradition enthaltenden „Verfassung der Evangelischen Landeskirche Frankfurt am Main vom 12.1.1923“ heißt es in § 43: „Der Pfarrer ist der geistliche Leiter und Pfleger der Kirchengemeinde.“ Was den Kirchenvorstand anbelangt, so heißt es in § 30 Abs. 2: „Die Kirchenältesten haben den Pfarrer in seiner amtlichen Tätigkeit zu unterstützen.“ Was die Zuständigkeit des Kirchenvorstandes anbelangt, so heißt es in § 31 Abs. 2 ausdrücklich: „Der Kirchenvorstand ist berechtigt, Verstöße des Pfarrers und der Kirchenältesten in ihrer Amtsführung oder ihren Wandel zur Sprache zu bringen. Doch steht ihm zum Zweck weiterer Verfolgung nur Anzeige an den Landeskirchenrat zu.“ Dies bedeutet, daß die Aufsicht über „Amtsführung und Wandel der Geistlichen“ gerade nicht dem Kirchenvorstand, sondern allein dem Landeskirchenrat zusteht. „Anders ist es bei der deutsch-reformierten Gemeinde. Nach deren Gemeindeordnung § 37 ist das Stehende Presbyterium die dem Pfarramt unmittelbar vorgesetzte Behörde und sind ihm die Pfarrer für die gewissenhafte Führung ihres Amtes verantwortlich... In den ev.-luth. und ev.-unierten Kirchengemeinden ist der Kirchenvorstand nur berechtigt, Verstöße des Pfarrers „zur Sprache zu bringen“. Er ist also nicht berechtigt, den Pfarrer an seine Amtspflicht zu erinnern, vollends nicht, an ihn eine Mahnung oder Warnung im Sinn des Disziplinargesetzes zu richten; aber er ist berechtigt, über Verstöße des Pfarrers förmlich zu verhandeln und darüber Beschuß zu fassen. Der Beschuß wird sachgemäß zunächst in der Form einer tatsächlichen Feststellung oder einer Bitte an den Pfarrer zu kleiden sein... Erscheint dem Kirchenvorstand eine weitere Verfolgung als erforderlich, so steht ihm die Anzeige an den Landeskirchenrat, aber kein sonstiger Schritt zu, also auch nicht die Anrufung des bürgerlichen Gerichts.“ Die nach 1945 im Umkreis der BK-Kirchenordnungsgestaltung auch als Möglichkeit einer Drohgebärde („mahnen und warnen“) des Kirchenvorstands gegenüber dem Pfarrer zu verstehende Passage fehlt hier ausdrücklich. Sie dürfte – neben Kampfbildern aus der Kirchenkampfzeit – an der Praxis der deutsch-reformierten Frankfurter Gemeinde einen Anhalt haben, zumal der reformierte Einfluß auf die BK-Kirchenordnungsgestaltung mit ihrer den Kirchenvorstand gegenüber dem Pfarramt aufwertenden Bestimmung nicht gerade gering war. „Das Verständnis des Pfarramtes in der KO [von 1949] wird inhaltlich mehr von der ‚Übertragungstheorie‘ bestimmt, wobei Aspekte der reformierten Tradition durchschimmern.“¹¹

In dem vom „Verfassungsausschuß“ der EKHN veröffentlichten „Entwurf der ‚Ordnung der EKHN‘ vom 14.6.1948“, aber auch in der „Ordnung der EKHN“ von 1949 wird die pfarrerkritische Linie weitergeführt. Daß solche Überlegungen vor allem im Blick auf das „mahnen“ sich aus sozialgeschichtlichen Gründen (Respekt vor dem Pfarrer!) zunächst eher im Theoretischen bewegten, ist nicht zu übersehen. Andererseits bieten sie – auch bei gewisser Zusammensetzung des Kirchenvorstands – die Möglichkeit zum Austrag von

Konflikten. Der Kirchenvorstand ist dann weniger eine „Versammlung der Brüder (und Schwestern)“ als so etwas wie eine Aufsichtsbehörde auch dem Pfarrer gegenüber, während der Pfarrer nicht der „pastorale Heilstransformator“, sondern der „pfarrberufliche Leistungsgenerator“ ist.¹² Der Pfarrer wird in der EKHN „funktional-leistungsorientiert geerdet“ und jeglicher Sonderstellung gegenüber anderen kirchlichen Berufen, über die der Kirchenvorstand bestimmt, beraubt. Das Pfarramt ist lediglich eine Sozialgestalt des Predigtamtes.

Hier liegt nun der Ansatz des „Kirchengesetzes zur Neuregelung der Inhaberschaft der Gemeindepfarrstellen vom 26.11.2003¹³ begründet, durch das erstmalig in der EKHN bestimmt wurde, daß Gemeindepfarrstellen nicht mehr zeitlich unbegrenzt zugewiesen werden. Allerdings wurde bereits im Umkreis der „68er“ diese zeitliche Befristung als wichtiger Akt der „Demokratisierung“ der Kirche gefordert! Nach der neuen Regelung sollte die Übertragung an den Pfarrer/ die Pfarrerin für die Dauer von 10 Jahren erfolgen. Danach hatte der Kirchenvorstand [!] auf Grund eines Bilanzierungsgesprächs zu entscheiden, ob der Pfarrer in der Gemeinde bleiben soll oder nicht. Beschoß der Kirchenvorstand eine Fortsetzung der Tätigkeit, wurde die Übertragung der Pfarrstelle um 5 Jahre verlängert. Andernfalls mußte sich der Pfarrer oder die Pfarrerin umgehend um eine andere Pfarrstelle bewerben. Sofern innerhalb von zwei Jahren keine anderweitige Verwendung zustande kam, war die Versetzung in den Wartestand vorgesehen. Die Regelung galt mit einer Übergangsfrist auch für diejenigen Pfarrerinnen und Pfarrer, denen ihre Pfarrstelle noch unbefristet übertragen worden war. Dagegen klagten 11 Mitglieder der Kirchensynode der EKHN vor dem Kirchlichen Verfassungs- und Verwaltungsgericht (KVVG) der EKHN, weil sie in der befristeten Übertragung einen Verstoß gegen das Lebenszeitprinzip und eine Gefährdung der unabhängigen Wortverkündigung sahen. Die Kirchenleitung sei an die Entscheidung des jeweiligen Kirchenvorstands gebunden und könne deshalb der ihr gegenüber ihren Pfarrern obliegenden Schutz- und Fürsorgeverpflichtung nicht nachkommen. Die Regelung greife in die wohlerworbenen Rechte der Pfarrer ein, denen ihre Stelle unbefristet übertragen gewesen sei und sei überdies unverhältnismäßig.¹⁴ Die Kirchenleitung machte dagegen vor allem geltend, daß die zeitliche Befristung der Wahrnehmung des kirchlichen Auftrags förderlich sei, hätten doch die Gemeinden keine hinreichende Möglichkeit gehabt, ihr Verhältnis zum Pfarrer/ Pfarrerin verantwortlich zu überprüfen. Die Neuregelung werde der Fürsorgepflicht gerecht, da es sich weder um eine Abwahl noch um eine Versetzung handele. Eine merkwürdige Argumentation! Durch Urteil vom 7.12.2010¹⁵ erklärte das KVVG die angegriffenen Regelungen für unwirksam. Es gebe zwar kein kirchenverfassungsrechtliches Gebot, Gemeindepfarrstellen stets auf unbegrenzte Zeit zu übertragen; auch verstöße die Neuregelung nicht gegen ein Gebot des Schutzes wohlerworbener Rechte; auch sei das Lebenszeitprinzip nicht verletzt. Doch verstößen die Bestimmungen nach Auffassung des KVVG gegen die durch die Kirchenordnung statuierte Fürsorgepflicht der Gesamtkirche ihren Gemeindepfarrern gegenüber: „Die Vorschriften versagten den Gemeindepfarrern nämlich den gebotenen Schutz gegen unsachliche Entscheidungen des Kirchenvorstandes über die Fortsetzung des Dienstes in der Kirchengemeinde, dessen sie zur rechten Ausübung des Gemeindepfarramtes bedürften. Indem die Entscheidung über eine Fortsetzung des Dienstes allein bei dem Kirchenvorstand liege, sei die Gesamtkirche die Gewährleistung der ihr gegenüber ihren Pfarrern obliegenden Fürsorgepflicht in einem für das Pfarrdienstverhältnis wesentlichen Bereich nicht mehr möglich“ – so die Pressemitteilung des Präsidenten des KVVG. Das Gericht gab der unterlegenen Kirchensynode allerdings einen Fingerzeig, das nunmehr ausgesetzte Evaluierungsverfahren mit seinen beabsichtigten „pastoralstrukturellen“ Folgen dadurch zu retten, daß die Kirchenleitung durch Gesetz ermächtigt werde, auf der Grundlage eines solchen Gesprächs den Pfarrer durch einen mit einer Begründung versehenen, rechtsmittelfähigen Bescheid zu versetzen oder zu einer Bewerbung auf eine andere Pfarrstelle aufzufordern. Diese Ermächtigung der Kirchenleitung soll offenbar Bedenken gegen eine zeitliche Befristung wegen des schon strukturell bedingten Defizits an theologischer Kompetenz vieler Kirchenvorstände, wegen der Abhängigkeit des Pfarrers von (örtlichen) Strömungen und Gruppen in der Gemeinde und wegen eines möglichen opportunistischen Verhaltens des Pfarrers im Blick auf seine Wiederwahl ausräumen. Ob bei

einem handgestrickten Evaluationsverfahren pastorale Berufstheorien und -erwartungen auch auf Seiten der Kirchenvorstände mit der empirischen Wirklichkeit genügend vermittelt werden?

Zur theologiepolitischen Situation der 1960er und 1970er Jahre

Wenden wir uns dem theologiepolitischen Umfeld der Kirchenreformdiskussion der 1960er und 1970er Jahre zu!

Theologisch und politisch eher konservative Positionen vertrat die Mitte der 1960er Jahre als Protest gegen eine „Zeitgeisttheologie“ gegründete, vor allem pietistisch-evangelikal geprägte und unter Berufung auf den „Kirchenkampf“ zu einem „Kampf um Bibel und Bekennnis“ aufrufende „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“.¹⁶

„Progressive“ Ansätze, bei denen der Vorrang des (dogmatisch bestimmten) Wortes Gottes durch das Interesse an seinen konkreten, vor allem politischen Wirkungen abgelöst wurde, finden sich seit Mitte der 1960er Jahre in der Parteinaahme für sozialistische Positionen im Sinne der „Theologie der Revolution“ z.B. bei Dorothee Sölle, Jürgen Moltmann und Helmut Gollwitzer. So übersetzte Dorothee Sölle¹⁷ Gott in existentielle, ethische und auch politische Kategorien. Jürgen Moltmann¹⁸ verkündete im Anschluß an Ernst Bloch die „Exodus-Gemeinde“ als „konkrete Gestalt gelebter eschatologischer Hoffnung“. Helmut Gollwitzer wurde zum Berater der „Außerparlamentarischen Opposition“ (APO) und Studentenrevolution in Berlin, deren theologische Anhänger die Aufnahme des Neomarxismus theologisch und politisch sachgemäß erschien. Gollwitzer betonte im Juni 1969, „daß eine Christenheit, die ihren von Christus herkommenden Namen verdient, links stehen muß, d.h. gegen Verhältnisse der Knechtung und Ausbeutung, für Demokratisierung und die Zukurgekommenen, daß sie dafür selbst als ‚Christengemeinde‘ eine herrschaftsfreie Gesellschaft darstellen muß, die hinauswirkt auf den möglichen Abbau von Herrschaft“.¹⁹

Zu den Phänomenen, die Anfang der 60er Jahre einen mentalitätsmäßigen Wandel von der Kirchenfreundlichkeit zur Kirchenkritik andeuteten, gehört auch Thomas Luckmanns Einspruch gegen die Verengung der Religionssoziologie auf Kirchensoziologie; eine Beschränkung der kirchlichen Sozialforschung auf die Merkmale expliziter Kirchlichkeit habe nur eine „ungenügende Verankerung in der allgemeinen soziologischen Theorie“.²⁰ In Wiederaufnahme von Ansätzen liberaler Theologie wandte sich z.B. Trutz Rendtorff²¹ gegen die Gleichsetzung von Entkirchlichung und Entchristlichung; hinter der „distanzierten Kirchlichkeit oder nichtkirchlichen Christlichkeit“ stehe eine „theologisch beachtliche Position“ im Gefolge der christlichen Aufklärung. Die eine Hypothesenbildung der religionssoziologischen Forschung oft bestimmende „Systemtheorie“ von Niklas Luhmann richtete sich nicht mehr nach „dogmatischen“ Positionen, sondern nach dem Verbundenheitsgefühl mit der Kirche, also nach den Motiven und Erwartungen der Befragten; die Soziologie diente „als Rahmentheorie einer Theologie, die nicht mehr wirklichkeitsfremd, sondern Handlungswissenschaft sein wollte.“²² Kurz: Die Kirche im Protestantismus erscheint pluralisiert und individualisiert, um die wichtigsten Schlagworte der damaligen Diskussion aufzunehmen. Allerdings sollte Ernst Langes²³ Einwand hier auch im Blick auf Strukturvorstellungen und -wünsche nicht überhört werden: „Die großen positionellen Theologien ... abstrahieren von der umstrittenen kirchlichen Realität und erfinden die Kirche, die Praxis des Glaubens, auf die sie sich beziehen, immer gleich mit.“ Kurz: Eine „positivistisch-funktionale“ Sichtweise von Kirche, die lediglich fragt, welche kirchlichen Strukturen und Handlungsformen der gesellschaftlichen Situation angemessen sind und welche Notwendigkeiten der Kirchenentwicklung sich daraus ergeben, erschien genau so defizitär wie eine „dogmatische“ Theorie der Kirche, die praktisch-theologische Fragen und humanwissenschaftliche Perspektiven vernachlässigt. Es genügt nicht, bei der Entwicklung der eigenen Position gleich die Kirche mit zu erfinden, die ihr gerecht werden soll!

Ob in der frühen Nachkriegszeit eher die „Barth-Schule“ oder die „Bultmann-Schule“ die theologische Situation bestimmten: Beide verstanden, wenn auch unterschiedlich, das „Wort Gottes“ als Gegenüber von Kirche und Gesellschaft. Beide rechneten im Grunde noch nicht mit einer Pluralisierung der Gesellschaft, die sich dann in den 1970er Jahren zunehmend durchsetzte. Für das Verstehen dieser Vorgänge wurde dann das Modell eines Prozesses der „gesellschaftlichen Ausdifferenzierung“²⁴ leitend. Im Blick auf die funktional differenzierte Gesellschaft wurde der bisher vorherrschende Zugangsbegriff „Säkularisierung“ von dem der „Individualisierung“ als zentraler Deutungskategorie abgelöst.²⁵ „Damit wird einerseits der Wahrnehmung Rechnung getragen, daß es neben der funktionalen Differenzierung zu einer ‚kulturellen Pluralisierung‘ gekommen ist, daß es eine Vielzahl von Welt- und Selbstdeutungen gibt, die gleichberechtigt nebeneinander bestehen... Andererseits wird unter dem Stichwort ‚Reflexivität‘ die Situation der Individuen beschrieben als die einer riskanten Freiheit (Ulrich Beck). Es gibt keine andere Wahl als zu wählen...; die Konstruktion von Identität wird zur unabweisbaren Aufgabe. Selbst wenn bei dieser Konstruktionsarbeit auf vorgegebene, gestanzte Muster ... zurückgegriffen wird, so bleibt es doch eine individuelle Leistung, die zu erbringen ist“²⁶, auch wenn ihr Gewicht bei den einzelnen Forschern verschieden bewertet wird. Das alte Problem des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft taucht in immer neuen Variationen wieder auf! Die Subjektivitätskategorie spielt dann nicht nur systematisch-theologisch, sondern höchst praktisch auch in den Konzepten kirchlicher Gestaltung eine wichtige Rolle. So ist z.B. bei den Versuchen, die Bedeutung der Parochie zugunsten von übergemeindlichen Spezialdiensten zu relativieren, Ulrich Becks „Risikogesellschaft“ zu einem „Klassiker“ der Argumentation und Legitimation geworden.²⁷

„Entlastungsmodelle“ als Handlungstheorie der Kirchenreform

Eine Reihe von Vorschlägen zur Kirchenreform beschränkte sich in den 1960er Jahren bewußt darauf, die vorhandene „Volkskirche“ so weit, wie es der Institutionsrahmen zuläßt, in ihrer Organisation zu verbessern und funktionsfähiger zu machen. Angestrebt wird eine Kirche, in der Veränderung gewollt wird, aber nicht auf dem Boden einer prinzipiellen Institutionsfeindschaft.

Zunächst bieten sich arbeitsmäßige „Entlastungsmodelle“ an. Gemeint ist vor allem die Entlastung der Pfarrer von allen Aufgaben, für die sie ausbildungsmäßig nicht genügend ausgerüstet sind und die von Fachkräften besser und rationeller ausgeführt werden können. In Frage kommt z.B. die Einrichtung von Rentätern, Gemeindeverbänden, Schreibtätern, Beratungsstellen usw. Durch Zeiteinsparung etwa auf dem Verwaltungssektor sollen die Pfarrer z.B. instandgesetzt werden, neben ihrem festliegenden „Kirchenjahrsprogramm“ und den üblichen Kasualien noch ein besonderes „Aktionsprogramm“ durchzuführen, das sich nach den jeweiligen Erfordernissen in der Gemeinde, aber auch in der Region richtet.

Mit diesen eher arbeitsökonomischen Tendenzen lassen sich aber auch Überlegungen zu einer stärkeren „Professionalisierung“ des Pfarramts verbinden. Angestrebt wird z.B. die Überwindung des herkömmlichen „Ein-Mann-Systems“ etwa durch Einstellung von „fachgerechten“ Mitarbeitern (Gemeindehelferin, Diakon, Sozialarbeiter, Katechet usw.), mit denen der Pfarrer als „theologischer Berater“ dann „teammäßig“ zusammenarbeitet.

Kann hier die herkömmliche Struktur des Pfarramts grundsätzlich noch erhalten bleiben, so ist z.B. das „Gruppenpfarramt“ als ein weiterer Schritt auf dem Weg zur „Professionalisierung“ des Pfarramts denkbar. Die Pfarrer einiger benachbarter Gemeinden schließen sich zu einer Mitarbeitergruppe zusammen, und zwar so, daß sie die einzelnen Funktionen (z.B. Jugendarbeit, Arbeit an jungen Erwachsenen, Ehepaaren, Senioren usw.) des herkömmlichen Pfarramtes je nach Fähigkeit und Ausbildung unter sich aufteilen, so daß der einzelne Pfarrer nicht mehr „auf allen Sätteln“ dilettantisch zu reiten braucht; es geht hier also um eine gewisse Spezialisierung der Pfarrer, wobei die vorhandene Parochialstruktur nicht aufgegeben zu werden braucht..

Als ein weiterer Schritt in diese Richtung gilt die Einrichtung von „Mittelpunktpfarreien“: Zwei oder drei bisherige Kirchengemeinden werden zu einer „Mittelpunktpfarrei“ verbunden. Der Theologe nimmt hier die ihm gemäßen Funktionen wahr. Er wird dabei durch hauptamtliche andersqualifizierte Mitarbeiter (z.B. Psychologen, Pädagogen, Soziologen) unterstützt, die in den verschiedenen Orten wohnen und hier die Kirche (zumindest als Ansprechpartner) „repräsentieren“. Dem liegt auch die Erkenntnis zugrunde, daß die Organisation Kirche an ihren haupt- und nebenamtlichen „Funktionsträgern“ ihre „Haftpunkte“ haben muß. Weiter verlangen solche Systeme eine „Aktivierung der Laien“ auf einer breiteren Ebene im Sinne einer „ehrenamtlichen“ oder teilzeitarbeitsmäßigen Mitarbeit, ohne jedoch der Utopie zu verfallen, durch eine Änderung der „Strukturen“ der Kirche dahin zu kommen, daß die überwiegende Zahl der Kirchenmitglieder „aktive Mitarbeiter“ würden. Das Funktionieren einer Organisation ist in erster Linie vom Funktionieren ihrer Funktionäre und nicht von dem der Mitglieder abhängig!

In diesem eher „funktionalen“ Umfeld bewegte sich auch die 1971 von Roman Roessler und Karl Dienst im Rahmen der von der EKHN herausgegebenen und im Chr. Kaiser Verlag (München) erschienenen Reihe „Versuche zur kirchlichen Praxis“ als Heft 4 vorgelegte programmatische, die Arbeit der beiden von Pfr. Reinhard Brückner und von mir geleiteten beiden Strukturkommissionen der EKHN zusammenfassende Untersuchung: „Die Ortsgemeinde im Nachbarschaftsbezirk. Gedanken zur Gemeindestruktur“. Im Vorwort von Kirchenpräsident D. Helmut Hild heißt es: „Ziel der gemeinsamen Arbeit war es, Vorstellungen und Modelle zu skizzieren, die für die strukturelle Entwicklung kirchlichen Dienstes wegweisend sein könnten. Der vorliegende Entwurf richtet sich dabei vor allem auf die Frage, wie unter den veränderten Gegebenheiten die Ortsgemeinde aus ihrer weitgehenden Isolierung befreit und durch nachbarschaftliche Zusammenarbeit in ihren Wirkungsmöglichkeiten erweitert werden kann. Die ‚Kirche am Ort‘ wird dabei nirgend infrage gestellt. Im Gegenteil! Sie soll durch Entlastung von Überfunktionen näher an ihre eigentlichen und unvertretbaren Aufgaben herangeführt werden. Das will das Modell der ‚Ortsgemeinde im Nachbarschaftsbezirk‘.“

„Technokratische“ Kirchenreform?

Die Frage nach dem „erkenntnisleitenden Interesse“ einer solchen auf einer eher funktionalen Betrachtungsweise von Religion und Kirche beruhenden Kirchen- bzw. Strukturreform wurde besonders im Umkreis der sogenannten „Kritischen Theorie“ der Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno, H. Marcuse, Habermas) gestellt. Stichworte sind hier z.B. „geschichtslose Generalisierung“, „technologische Verwertbarkeit“ und „inhaltliche Heteronomie“. Religion erscheint in dieser funktionalen Betrachtungsweise als „Quasi-Natur“ und nicht als eine produzierte und damit veränderbare und veränderungsbedürftige Geschichte. Einer „technokratischen Kirchenreform“ gehe es um „Subordination unter den zugewiesenen Zweck, Loyalität gegenüber dem Auftraggeber in einer Selbstbegrenzung auf den Bereich sozialtechnischer Arbeit, Verzicht auf Normsetzung, Preisgabe einer fundamentalen Alternativpraxis und Aufgeben der Idee von einer ‚besseren Welt‘... Diese [technokratische] Kirchenreform verzichtet auf die Entwicklung einer Alternativpraxis und leistet systemstabilisierende, dringend notwendige Sozialarbeit“.²⁸

„Kritische Theorie“ und Kirchenreform

Allerdings wurden in den 1960er Jahren vor allem von jüngeren „kritischen“ Pfarrern gegen die dann als „Technokratie“ denunzierte „funktionale“ Betrachtungsweise von Religion und kirchlichem Handeln vor allem Elemente der sogenannten „Kritischen Theorie“ der „Frankfurter Schule“ (Adorno, H. Marcuse, Fromm, Habermas), wie man sie verstand, eingesetzt. Die sogenannte „Frankfurter Schule“ versuchte schon in den 1920er Jahren, die Einzelwissenschaften mittels einer „dialektischen Durchdringung“ in ihrer Gesamtheit von philosophischen (Horkheimer, Fromm) und auch theologischen (Tillich) Theorien als

Gesellschaftstheorie zu erfassen. Nach der Neugründung des Frankfurter Instituts nach dem Zweiten Weltkrieg verdichtete die „Frankfurter Schule“ gesellschaftstheoretische Überlegungen und empirische Daten zu einer auf eine Veränderung der Gesellschaft abzielenden „Soziologie der Gesellschaft“ („Kritische Theorie“), was sie auch für „kritische“ Theologen interessant machte. In den 60er Jahren tauchten auch auf dem Feld der „Kirchen- bzw. Strukturreform“ von dort hergeleitete Begriffe und Sprachspiele mit Leitmotivcharakter (z.B. „Emanzipation“, „Demokratisierung“, „erkenntnisleitendes Interesse“) auf. Zunächst waren sie eher „Signale“ oder „Abzeichen“ als rational geklärte „Begriffe“; theoretisch war vieles noch unausgegoren. Dennoch trugen die theoretisch-hochintellektuellen Diskussionen mit ihrer „Tribunalisierung“ der Lebenswirklichkeit auch zur Destabilisierung bisheriger kirchlicher Grundüberzeugungen und traditioneller Strukturen von Kirche und Gemeinde bei. Parolen wie „herrschaftsfreier Diskurs“ und der damit verbundenen Aufblähung des Gremienwesens als Ausdruck von „Partizipation“ führten – gerade auch in Fragen der Strukturreform – oft zu langen Diskussionen, die der Gießener Philosoph Odo Marquard²⁹ sarkastisch so „aufgespielt“ hat: „Bei Handlungen, Institutionen, Normen, Individuen genügt es nicht, wenn sie nur konventionell existieren. Dafür wird – in repräsentativen Trends der Gegenwartsphilosophie: bei den Diskursphilosophen transzendentaler oder universalpragmatischer oder transzentalpragmatischer oder konstruktivistischer Couleur – ein quasiinstitutioneller Rechtfertigungskontext angeboten, nämlich der Rechtfertigungsdiskurs: In ihm darf und muß sich – in idealiter herrschaftsfreier Kommunikation, doch unter Konsensdruck – alles rechtfertigen. Die, die diesen Diskurs führen und seinen Konsensdruck betreuen, verwalten das Rechtfertigungsverlangen. Sie sind dann das große Über-Wir der Wirklichkeit: jenes absolute Gewissen, das alles in der Welt zu haben hat, d.h., vor dem sich alles rechtfertigen muß.“ Nicht mehr „Harmonie“, sondern „Konflikt“ gilt jetzt als Grundkategorie des Zusammenlebens.

Auch in der EKHN nahm in den 1960er Jahren im Kontext der Kirchen- bzw. Strukturreform die Auffassung zu, daß „Religion“ und „Gesellschaft“ auch einer solchen Diskussionen angemessenen theoretischen Vermittlung bedürfen, wenn einem in Irrationalismus und Theorieabstinenz umschlagenden und zu gesellschaftlicher Irrelevanz verurteilten „Aktionismus“ gewehrt werden soll.³⁰ Zumindest die genuine „Kritische Theorie“ (W. Benjamin, M. Horkheimer, Th. W. Adorno) hatte, so Hermann Deuser³¹, immer schon eine sich von der Sache her aufdrängende Nähe zu theologischen Motiven, wobei „Theologie“ nicht in eins zu setzen ist mit Religion und schon gar nicht mit Kirche als der Religionskritik unterliegende Phänomene. „Theologie“ repräsentiert immerhin und wider allen Zeitgeist die ‚dogmatische Tradition‘ und damit Metaphysik. Durch den wissenschaftlichen Fortschritt nämlich schien Metaphysik überflüssig zu werden – allerdings um den Preis der Nivellierung allen geistigen Kritikpotentials in diesen Progreß selbst.“ Vor allem die Erfahrung der Verflechtung von Modernität und Barbarei im Faschismus (und Stalinismus) seit den dreißiger Jahren zwang zum Insistieren auf einer Kritikfähigkeit, die gerade nicht aus den allen Widerspruch verschlingenden Verhältnissen, denen die Menschen ausgeliefert sind, hergeleitet werden konnte. Genau diese widersprüchliche Situationsbestimmung macht das Pathos und die emphatische Begriffsbildung Kritischer Theorie aus, weil sie sich mit den modernen Rationalisierungen und Funktionalisierungen aller Lebens- und Denkwelten um alles in der Welt nicht abfinden will.

Diese Funktionalisierungen gegenüber kritischen Ansätzen ließen sich allerdings auch mit marxistischen Positionen verbinden, wobei die Frage, wie dieses emanzipative Interesse Kritischer Theorie angesichts des Fortfalls der ökonomischen Motivation im Marxismus erzeugt werden kann, durch Rückgriff auf die Psychoanalyse Freuds beantwortet wurde, deren latent gebliebenes revolutionäres Potential freigesetzt werden soll, um für die entschwundene ökonomische Begründung einen Ersatz zu schaffen. Im Kontext neorevolutionärer Theorie ist die Psychoanalyse dann nicht länger Technik der gesellschaftlichen Anpassung, sondern ein sich therapeutisch maskierender Protest gegen die der gegenwärtigen Welt immanenten Unterdrückungsstrukturen. Die Psychoanalyse tritt so in den Dienst der Erneuerung marxistisch-revolutionärer Hoffnung; sie hat die Aufgabe,

die Aufdeckung und Überwindung repressiver Strukturen gegenwärtiger Gesellschaft herbeizuführen.

Diese Rezeption und methodologische Interpretation der Psychoanalyse darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die betreffenden psychoanalytischen Elemente ursprünglich philosophische (!) und auch antitheologisch gewendete Elemente einer transzentalphilosophischen Naturphilosophie waren, ehe sie durch deren „Entzauberung“ psychoanalytische Elemente wurden (Odo Marquard³²). Bei der Ausbildung eines solchen an Freud orientierten neueren Psychologismus in der Philosophie haben die Traditionen des deutschen Idealismus (vor allem Schellings), sodann Carl Gustav Carus, Eduard von Hartmann, Friedrich Nietzsche u.a. „Pate“ gestanden. Hinter der Übernahme der psychoanalytischen Methode, deren metaphysische Prämissen stillschweigend übergangen werden, steht auch eine weltanschaulich-religionskritisch bedingte Skepsis gegenüber Metaphysik und Theologie.

Demgegenüber hat z.B. Dieter Strodt den auch für die Kirchenreformdiskussion der 1960er Jahre wichtigen Versuch unternommen, die von Habermas unternommene „Entmythologisierung“ Marxscher Grundaxiome ihrerseits dadurch noch einmal entmythologisiert wurde, daß „Religion“ in ihrer Funktion als „fruchtbare und positive Gegenüber zum Handlungstyp der Zweckrationalität“³³, also im Sinne der Funktion, die bei Habermas die transzendentale Selbstreflexion einnimmt, expliziert wird, und zwar in kritischer Auseinandersetzung mit neomarxistischer, technokratischer, humanistisch-intellektueller und auch „barthianische“ Religionskritik. Ist neomarxistische Geschichtsphilosophie eher religionskritisch, versucht Habermas, Metaphysik und Religion durch „transzendentale Selbstreflexion“ zu ersetzen, so bezieht Strodt „Religion“ als „individuelle, emotional besetzte und institutionalisierte Bindung an bestimmte Deutungs- und Wertesysteme, die eine Gesellschaft integrieren“, gerade auf den „institutionellen Rahmen der Gesellschaft“, d.h. auf die „rationale Erörterung dessen, was wir eigentlich wollen und wollen dürfen, und was unter uns gelten soll“, also auf die Erörterung unserer verhaltenssteuernden Traditionen.³⁴ Hier liegt eine wichtige Anknüpfungsmöglichkeit auch für kirchliche Strukturfragen!

Einen anderen Weg der Rezeption „Kritischer Theorie“ beschritt z.B. der Mainzer Praktische Theologe Gert Otto, der damals auch Mitglied der Kirchensynode der EKHN war. Auf seine Initiative richtete 1969 die Kirchensynode der EKHN einen „Ausschuß zur ständigen Überprüfung der Kirchenordnung der EKHN“ ein. Dieser Ausschuß sollte „ständig“ die Ordnungen und Strukturen der EKHN „überprüfen“, was vor allem in (auch mit Hilfe „Kritischer Theorie“ theologisch überformten) kirchenpolitischen, zuweilen auch politischen Zielsetzungen begründet war und auch von verschiedenen Gruppen und „Kollektiven“ außerhalb der Synode im Kontext der „68er“ unterstützt wurde, die der Meinung waren, daß es auch in der Kirche mit Hilfe synodaler Mehrheiten endlich „anders“ werden müsse.

Der ursprünglich eher auf Hermeneutik fokussierte Gert Otto hatte sich in den ausgehenden 1960er Jahren den auf eine Veränderung der Gesellschaft und nicht nur der Kirche zielen Impulsen „Kritischer Theorie“ angeschlossen. Sein leitendes Interesse lautete: „Überkommene Gestalt muß kritisch betrachtet werden“, wobei er „kritisch“ auch im Zusammenhang mit einer auf „Veränderung“ zielen „Kritischen Theorie kirchlicher Praxis“ reflektierte. Sein Verständnis von (nicht nur Praktischer) Theologie war Theologie als „kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“, für die Kirche als „ein institutionalisierter Ort von Praxis“ in Betracht kommt.

Im Unterschied etwa zum scholastischen bzw. altprotestantischen Praxisbegriff ging in den 1960er Jahren die „Praxisbestimmung“ vom Verhältnis „Theorie/ Praxis“ aus, das durchweg als Leitmotiv im Sinne einer Veränderungsstrategie verwendet wurde, um Wirklichkeit neu zu organisieren und in Bewegung zu bringen. Die politisch-sozialphilosophischen Gesichtspunkte eines solchen Praxisverständnisses sind deutlich zu erkennen: „Praxis“

erscheint als „gesellschaftliche Praxis“, „Theorie“ als eine (im Unterschied zur aristotelischen Selbstgenügsamkeit der theoretischen Schau) primär auf gesellschaftliche Verwirklichung zielende Theorie, die das Vorhandene als Geschichte auf eine offene Zukunft hin beschreibt, d.h. die von der Theorie beschriebene Wirklichkeit als noch nicht vollendet voraussetzt.

Der hier angewandte Praxisbegriff enthält starke politisch-weltanschauliche Vorgaben. In theologischer Perspektive verkürzt er die „eschatologische Differenz“ zwischen dem schon jetzt realisierten und noch zu realisierenden „neuen Leben“ und der verheißenen Vollendung. Auch können „neues Leben“, „Heil“, „Versöhnung“ und „Freiheit“ theologisch nicht einfach an die Veränderung der gesellschaftlichen Praxis gebunden werden. Ferner darf eine Bestimmung theologischer Theorie als eine „Handlungs-Theorie“ – abgesehen von der damit verbundenen weltanschaulichen Problematik und auch einem Empiriedefizit – nicht dazu führen, daß die verschiedenen Ebenen theologischer Theoriebildung auf diese eine Ebene reduziert werden.

Vergleicht man diese durch elitäre Konstrukte hochintelligenter Problembeschreibungen und Lösungsvorschläge bestimmte Diskussionslage der 1960er Jahre z.B. mit den vor allem auch frühbarthianisch-differenztheologisch begründeten, dem von Aufklärung und Liberalismus bestimmten Verfassungsdenken des Neuprotestantismus gegenüber kritischen Strukturentscheidungen der Kirchenordnung der EKHN von 1949 und der darauf basierenden Lebensordnung, dann entsteht nicht nur sprachlich der Eindruck zweier höchst unterschiedlicher Welten! Auf der anderen Seite eigneten sich in der Alltagspraxis öfters verkürzt rezipierte Elemente „Kritischer Theorie“ zwar für eine Denunziation bisheriger kirchlicher Strukturen; sie taugten aber z.B. wegen ihres hohen Abstraktionsgrades für praxisgerechte Reformvorschläge oft nur wenig. Es gab manche Zweifel, ob sich ein solcher Theorieaufwand überhaupt lohne, realisiere doch die Kirchenorganisation Zwecke, die ihr nicht von der Theologie, sondern von der Gesellschaft diktiert werden. „Eben diese Unterwürfigkeit unter die kirchenfremde Funktionsbestimmung wird von der Masse der Kirchenverbandsmitglieder und den gesellschaftlichen Großorganisationen, die keinerlei Bedürfnis nach Theologie verspüren, großzügig honoriert. Scharf und überspitzt formuliert bedeutet dies: Die Kirchenorganisation läßt sich von den Theologen nicht ins Handwerk pfuschen. Zu ihrer Reproduktion und Stabilisierung ist die Theologie von geringem Wert. Daher ist es prinzipiell falsch, Theologie und Kirche zu identifizieren... Wenn einer Religionskritik betreiben will, dann muß er ... an den konkreten Funktionen der Kirche (ansetzen); nicht aber an der akademischen Theologie. Die Kritik muß jedoch zugleich praktisch sein; sonst wird sie integriert und zum reizvollen Stimulanz für allerlei aufregende Diskussionen zwischen Modeatheisten und Hobbychristen umfunktioniert.“³⁵

„Funktionale Theorie“ und Kirchenreform

Fand im Blick auf die Kirchenreform die „Differenzstruktur“ ihren klassischen, allerdings dialektisch-spannungsreichen Ausdruck im theologischen System Karl Barths mit seinem Ansatz bei der absoluten Andersartigkeit des Wortes Gottes gegenüber dem Menschen, der empirischen Kirche und der Gesellschaft, und wurde diese Differenzstruktur auch in neomarxistisch beeinflußten, „technokratiekritischen“ Versuchen einer Kirchenreform abholden theologisch-sozialphilosophischen Theoriebildung im Rahmen der (oft eklektisch rezipierten) „Kritischen Theorie“ benutzt, so standen demgegenüber Versuche, andere sozialwissenschaftliche Theoriefragmente, vorab eine „funktionalistische“ Betrachtungsweise als Deutungsmodelle für kirchliche Strukturfragen ins Spiel zu bringen.

Diese „Funktionalismusrezeption“ bildete dann auch einen der wichtigsten Streitpunkte innerhalb der Kirchenreformdiskussion nicht nur in der EKHN: Handelt es sich, wie man von „links“ hören konnte, beim „Funktionalismus“ um nichts anderes als um die Legitimierung und technokratische Stabilisierung des Status quo der Kirche? Oder handelte es sich bei dieser Kritik am „Funktionalismus“ um einen Aspekt jener „Soziologisierung“ unseres öffentlichen Bewußtseins, in der sich die „Klassenherrschaft“ der selbsternannten neuen Sinnvermittler

zur Geltung bringt; nämlich die der „Intellektuellen“, speziell der Soziologen und ihrer Gefolgschaft in Pädagogik, Publizistik und Theologie – so z.B. Helmut Schelsky.³⁶ Nicht Wenige, die sich damals auch im kirchlichen Bereich zum Thema „gesellschaftliche Funktion“ der Kirche oder zum „Funktionalismus“ äußerten, taten dies in abwehrender, distanzierender und kritisierender Absicht. Dabei machte es wenig aus, ob der Funktionsbegriff z.B. mehr im Sinne von Bronislaw Malinowski auf menschliche Grundbedürfnisse oder mehr im Sinne von Talcott Parsons auf das Gleichgewicht des betreffenden Systems bezogen wurde. In der Strukturdebatte der EKHN wurde das Wort zunehmend im Sinne von „aufgabenbezogen“, „aufgabengerecht“ und auch „bedürfnisbezogen“ gebraucht, wobei auch die Erfahrung von Vikaren, daß sie das, was sie im Studium über Wesen und Gestalt der Kirche theologisch gelernt hatten und was z.B. in der Metapher vom „Leib Christi“ ausgedrückt ist, in den pfarrberuflichen Dienstleistungen der volkskirchlichen Wirklichkeit kaum wiederfanden, eine Rolle spielte.³⁷ Sie suchten nach weiteren, über die theologischen Beschreibungsformen hinausgehenden Kategorien für das, was sie als Kirche tatsächlich vorfanden: „Die meisten praktischen Aufgaben der Kirche, ihre Jugendarbeit oder ihre Seelsorge, ihre Erwachsenenbildung und ihre diakonischen Tätigkeiten ließen sich nämlich rational anscheinend auch dann rechtfertigen und tatkräftig in Angriff nehmen, wenn man den theologisch-ekklesiologischen Begründungen nicht voll zuzustimmen vermochte. Die soziologische, speziell die funktionalistische Betrachtung der Kirche und ihrer Aufgaben konnten so zur Zusatzlegitimierung oder auch zur Ersatzlegitimation für theologische Begründung der eigenen Arbeit in der Kirche verstanden und in Anspruch genommen werden.“³⁸

Waren die klassischen protestantisch-theologischen Denkweisen auf die als „eigentlichen Auftrag der Kirche“ verstandene Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bezogen, auf die „Auferbauung des Leibes Christi“, so fragte die „funktionale“, d.h. aufgabenorientierte Betrachtungsweise auch nach Interessen, Bedürfnissen und Aufgabenstellungen, die sich neben einer solchen theologischen Bestimmung für die betreffende konkrete kirchliche Handlung erkennen ließen. Solche Handlungen erfüllten auch eine Reihe von „gesellschaftlichen Funktionen“; außerdem wurde deutlich, daß Verkündigung und Diakonie sich im Aktionsraum von gesellschaftlichen Funktionen vollziehen. Kurz: Die funktionale Betrachtungsweise zeigte den doppelten Aspekt der kirchlichen Handlungen, die theologische Sinngebung und ihre soziale Funktion, die Notwendigkeit der theologischen und der religions-unspezifischen gesellschaftlich-funktionalen Sachgerechtigkeit auf, was in nicht wenigen Fällen auf das Unverständnis der Theologen traf, obwohl z.B. die funktionale Betrachtungsweise auch einer sich im beruflichen Alltag demotivierend auswirkenden Entgegensetzung von „Bedürfnisorientierung“ und „eigentlicher Verkündigung“ zumindest durch den Hinweis auf die schon immer vorhandene Verflochtenheit von „eigentlichen“ theologischen Zwecken mit „gesellschaftlichen Funktionen“ entgegenwirken konnte.

In vielen Diskussionen wurde von Kritikern darauf hingewiesen, daß es sich bei der „funktionalen Betrachtungsweise“ im Sinne einer „Funktionalen Kirchentheorie“ um eine eklektische Verarbeitung einzelner Aspekte einer „Funktionalen Theorie“, insgesamt eher um eine „Betrachtungsweise“ („Praxistheorie“) als um eine „Theorie“ im strengen Sinne handele. Karl-Wilhelm Dahm hat auf die jeweiligen Motive beim Zugriff auf die „Theorie“ im Sinne einer „Praxistheorie“ aufmerksam gemacht³⁹:

- a) Den meisten Nutzern ging es dabei um die Gewinnung eines Handlungskonzepts: „Die sogenannten gesellschaftlichen Funktionen der Kirche sollten nicht nur erhoben und beschrieben, sondern sie sollten als Aufgabe bewußt gemacht, bejaht und kritisch-konstruktiv in Angriff genommen werden... Eine solche Konzeption brauchte eine formelhafte Kennzeichnung, die ihre Intention schlagworthhaft verdichtete.“ Es ging hier nicht so sehr um die Kriterien „wissenschaftlichen Wissens“, sondern um eine „pragmatische Adaption einer Kategorie“, also um so etwas wie eine „Praxistheorie“.

b) Sodann diente das Wort „Funktionale Kirchentheorie“ zur Unterscheidung der eigenen Konzeption von solchen kirchentheoretischen Ansätzen, die sich im Umkreis der „Kritischen Theorie“ der Frankfurter Schule entwickelten. In der Praxis spielten allerdings Grenzziehungen zwischen gesellschaftskritisches-marxistischen und funktionalistischen Argumentationsweisen öfters weniger eine Rolle. Da wurden funktionalistische, kritisch-theoretische und selbst orthodox-marxistische Argumentationsstücke praktisch miteinander vermittelt, ohne ihre Vermittelbarkeit theoretisch im Sinne des wissenschaftlichen Wissens zu problematisieren.

„Der funktionale Ansatz ermöglicht offensichtlich eine Art von theoretischen Aussagen mittlerer Reichweite, die einerseits im Blick auf das handlungsorientierte Alltagswissen, andererseits aber auch im Blick auf wissenschaftliches Wissen sowohl transparent als auch abgrenzbar sind. Abgrenzen muß sich eine funktionale Theorie in der einen Richtung gegen eine Beschränkung auf die Funktion, einem eklektisch zusammengetragenen Bündel von handlungsrelevanten Teilstücken des Wissens den zusammenfassenden Namen zu geben; sie muß vielmehr diese Teilstücke in einen systematischen Zusammenhang bringen und Verknüpfungsmöglichkeiten mit anderen theoretischen Systemen herstellen... In der anderen Richtung muß sie sich abgrenzen gegen die Sogkräfte einer zu starken Abstraktion im Bereich des wissenschaftlichen Wissens.“⁴⁰

Dahms in den 1960er und 1970er Jahren entwickelte „Funktionaler Kirchentheorie“ hat nicht unerhebliche Auswirkungen auch auf das Pfarrberufsbild der EKHN von 2005. Die „Funktionale Kirchentheorie“ ist auch im Zusammenhang mit dem Übergang offenbarungstheologischer Pfarrmodelle hin zu einem eher funktionalen Berufsverständnis zu sehen, das inzwischen allerdings aufgrund gewandelter Rahmenbedingungen Differenzierungen notwendig macht. Antwortete die „Funktionale Theorie“ als eine positive Positionierung der Kirche in der Welt damals auf eine die Verflechtung kirchlicher und gesellschaftlicher Inhalte und Strukturen eher trennende Metapher der „Säkularisierung“, so ist der diese ablösende Zugangsbegriff „Individualisierung“ im Blick auf die aktuellen gesellschaftlichen Phänomene tendenziell ambivalenter. „Dahms Interesse lag weniger in einer praxisfernen Theoriediskussion... Er führte vielmehr das, was seiner Ansicht nach Kirchentheorie in ihrer kirchlichen Praxisanforderung ist, qualitativ, nicht allein deskriptiv ein. Der Begriff ‚Kirchentheorie‘ resp. die inhaltsorientierte Beschreibung einer ‚funktionalen Theorie kirchlicher Praxis‘ ermöglichte es Dahm – jenseits einer dogmatisch-theologischen Engführung des Begriffs ‚Kirche‘ –, eine funktionale Beschreibung der Organisation Kirche und deren Ausrichtung auf gesellschaftlich-religiöse Aufgaben vorzunehmen.“ Diese Überführung von Kirche aus einer eng geführten Begrifflichkeit barthianischer Prägung in eine innergesellschaftlich funktional agierende Organisation hat auch Folgen für das Verständnis des Pfarrberufs. Seine Isolierung allein auf theologische Aspekte erwies sich als wenig hilfreich. Es galt, neben diesen auch die funktional-soziologischen Aspekte zu integrieren.

Eine Anknüpfung, aber auch produktive Weiterführung des Ansatzes von Dahm findet sich in dem von der Kirchenleitung initiierten Perspektivenmodell der EKHN von 2005. Während bei Dahm ursprünglich tendenziell eher noch die Einheit des Pfarrberufs auch in seinen verschiedenen Gestalten im Blick war, greift das Modell der EKHN von 2005 hier auf den (indirekt) von Rudolf Stichweh entlehnten Begriff „Sozialgestalten“ zurück, der aber nicht nur für den Pfarrberuf, sondern auch für andere kirchliche Berufe (z.B. Kirchenmusiker, Küster) benutzt wird: Die Kirchengemeinde und das Pfarramt in ihren jeweiligen „Sozialgestalten“ sind „nicht theologisch absolut zu setzen, sondern an ihrer Funktionalität für die Aufgabe zu messen, wie sie ‚Gemeinde‘ verwirklichen und das ‚Predigtamt‘ zur Geltung bringen. Damit ist gesagt: Im Mittelpunkt dieser funktionalen Ausrichtung steht nicht der Pfarrberuf an sich, sondern die ‚Arbeit der Pfarrerinnen und Pfarrer‘.“ Der Pfarrdienst bewegt sich „in unterschiedlichen Bezügen, die nur zusammengenommen ein angemessenes Bild ergeben.“ Das Predigtamt wird vom Pfarramt unterschieden; es ist nur eine soziale Form des Predigtamtes neben anderen und in verschiedenen Formen existent. Die funktionalen Sozialgestalten werden also nicht vertikal-hierarchisch, sondern horizontal-kollektiv

miteinander verbunden. Küster und Kirchenmusiker z.B. werden dem Pfarrberuf auf einer Ebene gleichgestellt, nicht untergeordnet. Damit wird faktisch eine Vorrangstellung des Pfarrberufs bei kirchlichen Tätigkeiten aufgegeben. Außerdem wird die Gleichstellung von Gemeindepfarramt und anderen Pfarrämtern konsequent vollzogen. Die Folge ist, daß z.B. Dieter Becker keine Berufs-, sondern eine Kirchentheorie entwickelt, mit der die pastoralstrategischen Anforderungen und Kompetenzen angemessen erfaßt werden sollen: „Während Dahm 1971 generell die gesellschaftliche Funktion von religiöser Wertevermittlung und helfender Begleitung hervorhob, ist es heute erforderlich, die Spezifika pastoraler Arbeit mittels struktureller Merkmale zu erfassen.“

„Individualisierung“ und Kirchenreform

Mitte der 70er Jahre war die hohe Zeit der Kirchen- bzw. Strukturreformen zunächst einmal vorbei. Beherrschten vorher Karten und Graphiken das Amtszimmer des Strukturreferenten der EKHN bis unter die Decke, so waren es dann eher hübsche Gemälde des künstlerisch sehr begabten Kollegen. Ein wichtiger Beamter des Hessischen Kultusministeriums hatte hinter seinem Schrank im Amtszimmer einen Zettel angebracht, den er Vertrauten zeigte: „Die sechs Stadien der Planung: Begeisterung/ Ernüchterung/ Panik/ Suche der Schuldigen/ Bestrafung der Unschuldigen/ Auszeichnung der Nichtbeteiligten“.

Damit ist in Kürze die Situation beschrieben, der sich um 2000 ein erneutes Nachdenken über das Thema „Kirchenreform“ gegenüber sah, auf das hier noch kurz hingewiesen werden soll. In der sich wieder einmal als „Trendsetter“ fühlenden EKHN herrschte um die Jahrtausendwende fast eine „apokalyptische“ Stimmung vor: „Im Laufe eines Lebensalters hat sich das Bild unserer Gesellschaft nahezu völlig verändert. Das einzige Beständige ist der Wandel“! So dramatisch, fast apokalyptisch beginnt der Bericht einer 1988 von der Kirchenleitung der EKHN an den Fachreferenten der Kirchenverwaltung vorbei berufenen „Perspektivkommission“⁴¹, die damit „Zeitgenossenschaft“ signalisiert: Man spricht von „Wandel“, „Postmoderne“, „Individualisierung“, „Differenzierung“, „Krisen“, vom „Ende der Arbeits- oder der Industriegesellschaft“ usw. Neben theoretischen spielen vor allem auch praktische, klientelsichernde Interessen eine Rolle (z.B. Ausbau „überparochialer Arbeitsformen“).

Im Blick auf die Vorschläge der genannten „Perspektivkommission“ der EKHN fällt auf, daß hier „Subjektivität“ zur theologischen Zentralkategorie kirchlicher Gestaltung erhoben wird. So wird z.B. die „Gemeinde“ als „Vermittlungsagentur im Konstitutionsvorgang handlungsfähiger Subjekte“ verstanden. Die Norm für „Religion“ ist die auf eigener Entscheidung beruhende, authentische protestantische Gewissensreligion in pietistischer oder (eher) aufklärerischer Ausprägung. Konsequenzen im Blick auf Gestaltungsfragen sind dann z.B. unterschiedliche Mitgliedschaftsverständnisse und Mitgliedschaftsformen, um den Subjekten mit ihren unterschiedlichen Lebensbezügen und Frömmigkeitsprägungen gerecht zu werden.

Die Subjektivitätskategorie spielt also nicht nur systematisch-theologisch, sondern höchst praktisch auch in den Konzepten kirchlicher Gestaltung eine wichtige Rolle. So ist z.B. bei den Versuchen, die Bedeutung der Paroche zugunsten von übergemeindlichen Spezialdiensten zu relativieren, Ulrich Becks oben erwähnte „Risikogesellschaft“ zu einem „Klassiker“ der Argumentation und Legitimation geworden. Daß die „Risikogesellschaft“ zugleich auch als „Erlebnisgesellschaft“ verstanden werden kann, versuchte Gerhard Schulze⁴² nachzuweisen: Der „postmoderne“ Mensch mache, mit immer neuen potentiellen Lebensweisen, Lebenszielen und Lebensentwürfen konfrontiert, das „Erleben“ selbst zu seiner Lebensaufgabe; das Leben selbst wird zum „Erlebnisprojekt“. Daß hier zuweilen der Vorwurf eines soziologischen Feuilletonismus erhoben wird, sei nicht verschwiegen.

Eine Schlußbemerkung: Nicht nur ein Blick in Gemeindeblätter zeigt, daß „Individualisierung“ im Sinne von „Beliebigkeit“ heute eine wichtige Signatur kirchlicher Gestaltung ist. Ein wenig

satirisch formuliert: Sokrates, Goethe, Walt Disney, Simmel, Marx und Mao, Barth und Drewermann, Feminismus, Vollwertkost, indianische Erdreligion und Okkultismus, psychowabernde Cafeteria-Religion und umweltverzückte Klimareligion: andersartig, aber gleichwertig?! Wen wundert es, wenn in Fragen kirchlicher Gestaltung und ihrer Reformen nach dem Motto verfahren wird: Die Subjekte sollen aus der Vielzahl der religiösen und kulturellen Glaubensüberzeugungen und Lebensgewohnheiten ihr eigenes religiöses und kulturelles Selbstverständnis zusammenstellen, was auf eine Art „Speisekartenreligion“ hinaustäuft. Liegt hier aber nicht ein individualistisches Mißverständnis von Religion und Kultur vor? Das Werden der Person ist – bei aller notwendigen Betonung der „Subjektivität“ – stets auch mitgeprägt von der Gruppe, der der einzelne angehört. Damit stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Institution auch für evangelisches Glauben und Handeln wieder neu.

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Karl Dienst, Kirchenreform als Strukturreform. Die Kirche muß anders werden: Aber wie? Frankfurt a. M. 2011 (THEION Bd. XXVIII).- Ders., Evangelische Kirche zwischen Dienstleistung und Dogmatik. Eine Reformgeschichte evangelischer Landeskirchen, Frankfurt a. M. 2011 (Empirie und Kirchliche Praxis; Bd. 12).- Ders., Deutungsmodelle einer ‚Kirchenreform‘ als ‚Strukturreform‘, in: Dieter Becker, Peter Höhmann (Hg.), Kirche zwischen Theorie, Praxis und Ethik. Festschrift zum 80. Geburtstag von Karl-Wilhelm Dahm, Frankfurt a. M. 2011, S. 33-55.- Dieter Becker, Kirche als strategische Herausforderung, Frankfurt a. M. 2003.- Ders., Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie. Personalplanung in theologisch-kirchlicher und organisationsstrategischer Sicht, Frankfurt a. M. 2008 (Empirie und Kirchliche Praxis; Bd. 3).- Karl-Wilhelm Dahm, Erwartung der Bevölkerung gegenüber der Kirche, in: Weltweite Hilfe, 18, 1968, S. 23f.- Ders., Rahmenthesen zur Strukturplanung, in: Karl Dienst/ Karl-Wilhelm Dahm/ Reinhard Brückner, Aufgabe und Struktur der Gemeinde heute. Erwägungen zu einer mittelfristigen Konzeption der Kirchenreform, Frankfurt a. M. 1969 (Schriften der Ev. Akademie Arnoldshain; Heft 80), S. 16-28.- Ders., Beruf: Pfarrer, München 1971; 21972; 31974.- Ders., ‚Funktionale Theorie‘ und kirchliche Praxis. Zum Verarbeitungsprozeß von sozialwissenschaftlichen Theoriefragmenten in gesellschaftlichen Institutionen, in: Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag, Berlin 1978, S. 63-85.- Roman Roessler/ Karl Dienst, Die Ortsgemeinde im Nachbarschaftsbezirk. Gedanken zur Gemeindestruktur, München 1971 (Versuche zur kirchlichen Praxis 4).- Vor allem in der Frühzeit gingen die Begriffe „Kirchenreform“ und „Strukturreform“ durcheinander. Vgl. Dienst, Kirchenreform (wie Anm. 1), S. 146 Anm. 8.
- 2 Abruck in: Die Ordnung der EKHN. Kommentar von Klaus-Dieter Grundwald u.a., Darmstadt 1999, Anhang Nr. 1. Die „Erläuterungen“ finden sich dort als Anhang Nr. 2.
- 3 Heinrich Steitz, Die Lehrgrundlage der evangelischen Kirche in Hessen, in: Amtsblatt der bekennenden Kirche Nassau-Hessen, 1. Jg., 1947, S. 37-42; hier S. 47.
- 4 Vgl. auch Wolfgang Sucker, Kirchenleitungsbericht 3. Kirchensynode, 7. ord. Tagung (4.-7.12.1967), S. 78-84.
- 5 Claus-Dieter Schulze, Berliner Informationen II/Jg. 2, Februar/ März 1968, S. 10ff.
- 6 Dienst/ Dahm/ Brückner, Aufgabe (wie Anm. 1), S. 17f.
- 7 Becker, Pfarrberufe (wie Anm. 1), S. 32. Becker macht darauf aufmerksam, daß die Begriffsbestimmung von „Funktion“ bei Dahm eine doppelte ist: „Funktional-gesellschaftlich“ bezeichnet die Verflechtung kirchlicher und gesellschaftlicher Inhalte und Strukturen, „Funktional-kirchlich“ beschreibt die Aufgabenorientierung der Kirchenorganisation.
- 8 Hans Kallenbach, in: Dienst/ Dahm/ Brückner, Aufgabe (wie Anm. 1), S. 6.
- 9 Friedrich Wilhelm Graf, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, S. 111ff.- Ders., Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, Tübingen 2011, S. 53ff.

- 10 Karl-Heinz Kimmel in: Die Ordnung der EKHN. Kommentar von Klaus-Dieter Grunwald u.a., Darmstadt 1999, zu Artikel 13 KO. – Die Frankfurt betreffenden Zitate stammen aus Johannes Kübel, Evangelisches Kirchenrecht für Frankfurt am Main, Frankfurt a. M. 1932, S. 126f.
- 11 Kimmel (wie Anm. 10).
- 12 Vgl. Dieter Becker, Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie. Pastorale Berufstheorien im Widerstreit mit der empirischen Berufswirklichkeit, in: Deutsches Pfarrerblatt (DtPfBl) 108, Heft 10/2008, S. 524-530; hier S. 524. Vgl. ferner: Ders., Arbeitszeiten im heutigen Pfarrberuf. Empirische Ergebnisse und berufssoziologische Erkenntnisse, in: Deutsches Pfarrerblatt (DtPfBl 110, Heft 2/2010, S. 80-85).
- 13 ABI. EKHN 2004, S. 93, 200.
- 14 Darstellung des Sachverhalts auf Grund einer Pressemitteilung des Präsidenten des Kirchlichen Verfassungs- und Verwaltungsgerichts (KVVG) vom 7.12.2010. Das Urteil des KVVG vom 7.12.2010 (I 7/09): www.ekhn.de/zehnjahresbilanzierung.
- 15 ABI. EKHN 2010, 73.
- 16 Vgl. Rudolf Bäumer/ Peter Beyerhaus/ Fritz Grünzweig (Hg.), Weg und Zeugnis. Bekennende Gemeinschaften im gegenwärtigen Kirchenkampf 1965-1980, Bad Liebenzell 1981.- Friedhelm Jung, Die deutsche Evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, Bonn 2001.
- 17 Dorothee Sölle, Stellvertretung, Stuttgart 1965.
- 18 Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1964.
- 19 Helmut Gollwitzer, Karl Barth, in: Stimme 21, 1969, S. 333.
- 20 Thomas Luckmann, Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie (KZS) 12, 1960, S. 315-326; hier S. 316.- Vgl. auch Ders., Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963.
- 21 Trutz Rendtorff, Kirche und Gesellschaft oder kirchliches und nichtkirchliches Christentum, in: Martin Stöhr (Hg.), Disputation zwischen Christen und Marxisten, München 1966, S. 254-267; hier S. 263.
- 22 Gerhard Ringshausen, Der westdeutsche Protestantismus auf dem Weg in die Minderheit, in: Kirchliche Zeitgeschichte (KZG) 17, Heft 1/2004, S. 232-244; hier S. 242f.
- 23 Ernst Lange, Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns (1972), in: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, München 1981, S. 197-214; hier S. 208.
- 24 Peter Scherle, Kirchentheorie in der Praxis, in: Herborner Beiträge. Zur Theologie der Praxis. Modelle-Erfahrungen-Reflexionen 1/2002, hg. vom Theologischen Seminar Herborn, Frankfurt a. M. 2002, S. 10-30; hier S.13.
- 25 Hans-Dieter Bastian, Theologie als Marktforschung; in: Werner Harenberg (Hg.), Was glauben die Deutschen? München/Mainz 1968, S. 166.
- 26 Scherle, Kirchentheorie (wie Anm. 24), S. 21f.
- 27 Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Der Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1987. Im Mittelpunkt steht hier der Gedanke einer Strukturkrise, unter der die bisher vorfindbaren Formen (Institutionen) sozialer Einbindung zusammenbrechen. Die Person ist in der Anpassung an diese Krise gezwungen, eine neue, eigenständige Identität zu entwickeln. Die Handlungsmöglichkeiten der Person werden hier als individuelle Wahlen angesehen, die die Menschen aus kollektiven Bindungen freisetzen und sie befähigen, als freie Individuen – auch mit allen Risiken – über ihr Schicksal selbst zu entscheiden.
- 28 Edmund Weber/ Rolf Trommershäuser, Kirche im Kapitalismus II. Deutscher Protestantismus in einer technologischen Welt?, in: Herausforderung an die Zukunft. Die kritische Generation vor der Jahrtausendwende, hg. von Ulrich Greife, München u.a. 1970, S. 260-274; hier S. 260f. (Modelle für eine neue Welt).
- 29 Odo Marquard, Rechtfertigung. Bemerkungen zum Interesse der Philosophie an der Theologie, in: Gießener Universitätsblätter Heft 1, 1980, S. 78-87.
- 30 Vgl. Karl Dienst, Soziologie als Partnerin der Theologie, in: Mitteilungsblatt des Evangelischen Pfarrervereins in Hessen und Nassau 18, 1969, S. 93ff., 19, 1970, S. 2ff.- Ders., Religionspädagogik zwischen Schule und Kirche. Religionspädagogische Ursprungs- und Erschließungssituationen in der Evangelischen Kirche in Hessen und

- Nassau, Darmstadt und Kassel 2009 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte Band 17).- Dieter Stoodt, Die gesellschaftliche Funktion des Religionsunterrichts, in: Der Evangelische Erzieher 21, 1969, S. 49ff.- Ders., Information und Interaktion im Religionsunterricht, in: Anstöße, Hofgeismar 1970, Nr.1/2, S. 39ff.- Ders., Religion in religionssoziologischer Betrachtung, in: Der Evangelische Religionslehrer an der Berufsschule (ERB) 18, 1970, S. 82ff.- Zum „Kritischen Rationalismus“ vgl. auch Theodor Mahlmann, Kritischer Rationalismus, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. 20, Berlin 1990, S. 97-121. Auch hier lässt sich, wie bei der „Kritischen Theorie“, eine oft nur fragmentarische Rezeption sozialwissenschaftlicher Theorien im Rahmen der Kirchenreformdiskussion feststellen.
- 31 Hermann Deuser, Kritische Theorie II, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. 20, Berlin 1990, S. 90-96; hier S. 90f. Zur Geschichte der Kritischen Theorie, insbesondere ihrer Revision durch Jürgen Habermas vgl. Sabine Doyé, Kritische Theorie I, in: ebd. S. 81-90, 94-96.
 - 32 Odo Marquard, Über die Depotenzierung der Transzentalphilosophie. Einige philosophische Motive eines neueren Psychologismus in der Philosophie. Philos. Habil. Schr. Münster/W. 1962 (Masch. Schr.). Im Druck erschienen unter dem Titel: Transzentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse, Köln 1987 (Schriftenreihe zur philosophischen Praxis; Bd. 3).
 - 33 Stoodt, Religion (wie Anm. 30), S. 90.
 - 34 Stoodt, Religion (wie Anm. 30), S. 90.
 - 35 Edmund Weber, Die Forderung nach Auflösung der Kirchenorganisation, in: Menschlich sein – mit oder ohne Gott? Hg. von Jens Marten Lohse, Stuttgart 1969, S. 108-121; hier S. 114ff.- Vgl. auch Weber/ Trommershäuser, Kirche (wie Anm. 28), S. 260-274.
 - 36 Dahm, Funktionale Theorie (wie Anm. 1), S. 63.
 - 37 Vgl. Ulf Häbel/ Monika vom Rath/ Dieter Reitz/ Helge Richter/ Fritz Strub, Überlegungen zum Gruppenpfarramt, in: Neue Gemeindemodelle, hg. von Normann Hepp, Wien/Freiburg/Basel 1971, S. 83-96 (Theologie Konkret).
 - 38 Dahm, Funktionale Theorie (wie Anm. 1), S. 71.
 - 39 Dahm, Funktionale Theorie (wie Anm. 1), S. 78ff.
 - 40 Dahm, Funktionale Theorie (wie Anm. 1), S. 83.- Zu Dahms in den 1960er und 1970er Jahren entwickelten „Funktionaler Kirchentheorie“ vgl. Becker, Pfarrberufe (wie Anm. 1), S. 32, 141, 178, 181, 185, 325.- Perspektiven des Pfarrberufs. Ein Diskussionspapier zur Konsultation in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, im Auftrag erarbeitet von der Projektgruppe ‚Berufsbild des Pfarrers/ der Pfarrerin‘ unter dem Vorsitz von Dr. Sigurd Rink, Propst für Süd-Nassau, Darmstadt 200. Internet: <http://www.euhn.de.>
 - 41 Vgl. z.B. Person und Institution. Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft. Arbeitsergebnisse und Empfehlungen der Perspektivkommission der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Hg. von der EKHN im Auftrag der Kirchenleitung. Verlegt im Ev. Presseverband in Hessen und Nassau e. V., Frankfurt a. M. (1992)⁴1993.- Wolfgang Nethöfel/ Klaus-Dieter Grunwald (Hg.), Kirchenreform jetzt! Projekte. Analysen. Perspektiven, Schenefeld 2005.- Dies., Kirchenreform strategisch! Konzepte und Berichte, Glashütten 2007.- Vgl. auch Isolde Kahle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig 2009 (Arbeiten zur Praktischen Theologie 41).
 - 42 Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt a. M. 1992.

MORAL ALS RELIGIONERSATZ ? Praktische Beispiele

Der Struwwelpeter: Theologisches in fremden Kleidern?

„Gegen Weihnachten des Jahres 1844, als mein ältester Sohn drei Jahre alt war, ging ich in die Stadt, um demselben zum Festgeschenke ein Bilderbuch zu kaufen, wie es der Fassungskraft des kleinen menschlichen Wesens in solchem Alter entsprechend schien. Aber was fand ich? Lange Erzählungen oder alberne Bildersammlungen, moralische Geschichten, die mit ermahnenden Vorschriften begannen und schlossen. Oder Einführungen in abstraktes mathematisches Denken...“ Der Kritiker kaufte schließlich ein Schreibheft mit leeren Blättern und machte daraus selbst ein Buch für seinen Sohn. Im Jahr 2009 feierte nicht nur Frankfurt am Main ein Jubiläum dieses Autors: Den 200. Geburtstag des dort am 13.6.1809 geborenen und am 20.9.1894 verstorbenen Nervenarztes und Schriftstellers Dr. Heinrich Hoffmann. Er war 1851-1888 Direktor der städtischen „Irrenanstalt“, wo er als Erster eine Abteilung für psychisch kranke Kinder einrichtete und dort auch seine Zeichen- und Dichtkunst therapeutisch einsetzte.¹

Über die Medizingeschichte hinaus ist Heinrich Hoffmann eher durch seinen weltweit beachteten „Struwwelpeter“ bekannt geworden, den er 1845 für seinen dreijährigen Sohn gemalt und geschrieben hat. Jenseits seiner dabei angewandten, auf Alltagserfahrungen beruhenden, anschaulich-kindgemäß-unterhaltend gestalteten Erlebnispädagogik („Abstrakt denkt das Kind noch gar nicht!“) finden heute unter psychoanalytischer, pädagogischer, politologischer und literarischer Perspektive eher die tatsächlichen oder nur vermuteten Spätfolgen dieses Buches Interesse. Dafür eine Kostprobe: So sollen z.B. die widerborstigen Kinderfiguren die politische Karikatur der 1848er-Zeit beeinflußt und als Vorlage zur Darstellung von Revoluzzern gedient haben. „Der ‚Struwwelpeter‘ hat bis heute Autoren und Illustratoren angeregt: Keckheit, Aufmüpfigkeit, Stärke und Mut haben die Helden aktueller Bücher mit ihren Hoffmann’schen Vorfahren gemeinsam. Einige dieser Bilderbücher lassen sich als verdeckte Antworten auf den Struwwelpeter lesen“, der in psychoanalytischer Sicht auch als Fundgrube unbewußter Wünsche und Ängste interpretiert wird – so z.B. Ulrike Jaspers in einer Vorschau auf Heft 1/2009 von „Forschung Frankfurt“, das auch dem Hoffmann-Jubiläum gewidmet ist. Vor allem PsychoanalytikerInnen² und in ihrem Gewand einige „68er“³ machen sich bis heute über das Buch her, seitdem der Sigmund Freud-Schüler Georg Groddeck (1866-1934) dasselbe als eines der vier großen „Lehrbücher der Psychoanalyse“ bezeichnet hat; die Kette der vielfältigen und kontroversen psychoanalytischen, pädagogischen und auch politischen Interpretationen des „Struwwelpeter“ ist bis heute nicht abgerissen. Hoffmann sei es gelungen, „ubiquitäre unbewußte Fantasien von Kindern, aber auch von Erwachsenen, anzusprechen und die damit assoziierten Erinnerungen an intensive Emotionen, Ängste und Konflikte wachzurufen“ – so Marianne Leuzinger-Bohleber vom Frankfurter Sigmund-Freud-Institut, die wünscht, „daß der Struwwelpeter aus den heutigen Kinderstuben verschwindet“. Der „Struwwelpeter“, der in 100. Auflage 1876 erschien und heute in der 546. Auflage vorliegt, paßt vor allem nicht in die Pädagogik der Neuen Linken und ihrer zahlreichen Nachbeter.

Gegenüber diesem Theorieaufwand war Hoffmann im Sinne spätaufklärerischer Bürgerlichkeit und auch Religionskultur alltagspraktischer orientiert, wie übrigens auch die Aufklärungstheologie eher eine praktische Reformbewegung war: „In gesunden Tagen wird der Arzt ... gar oft als Erziehungsmittel gebraucht: ‚Kind, wenn du zuviel davon ißt, so kommt der Doktor und gibt dir bittere Arznei oder setzt dir gar Blutegel an!‘ Die Folge ist, daß, wenn in schlimmen Zeiten der Doktor gerufen und in das Zimmer tritt, der kleine kranke Engel zu heulen, sich zu wehren und um sich zu treten anfängt. Eine Untersuchung des Zustandes ist schlechterdings unmöglich; stundenlang aber kann der Arzt nicht den Beruhigenden, Besänftigenden machen. Da half mir gewöhnlich rasch ein Blättchen Papier und Bleistift; eine der Geschichten, wie sie in dem Buche stehen, war rasch gefunden, mit drei Strichen

gezeichnet und dazu möglichst lebendig erzählt. Der wilde Oppositionsmann wird ruhig, die Tränen trocknen, und der Arzt kann spielend seine Pflicht tun.“ Ob der „Zappel-Philipp“ im „Struwwelpeter“ am „Aufmerksamkeitsdefizitsyndrom mit oder ohne Hyperaktivität“ (ADHS) litt und heute eher der Behandlung z.B. mit Ritalin bedürftig wäre: Der zu Zeiten der „antiautoritären“ Bewegung verschriene Hoffmann traute den Kindern die Fähigkeit zur Einsicht und den Eltern den Willen zur Erziehung zu. Galt dergleichen vor einer Generation noch als „Raubein-Pädagogik“, so müßte Hoffmann heute „beinahe als Kümmerer und Erziehungsoptimist gelten, der statt des Pillendöschens den Zeigefinger schwingt“.⁴

Inzwischen ist die Erziehungswissenschaft wieder bescheidener geworden. „Je mehr wissenschaftliches Wissen über Erziehung im Umlauf ist, umso weniger Sicherheit entsteht. Je mehr wir darüber wissen, wie in sich widersprüchlich diese sehr komplexen Prozesse der Erziehung sind, und je mehr wir auch gelernt haben zu verstehen, daß wissenschaftliches Wissen nicht Handlungs- und Entscheidungswissen bereitstellt, sondern eine andere Beschreibung der Wirklichkeit darstellt, desto höher wird der Grad der Verunsicherung“ – so der Frankfurter Erziehungswissenschaftler Prof. Frank-Olaf Radtke.⁵ Leider hat sich das bei manchen Eltern, Sozialpädagogen/Iinnen und vor allem Politikern noch nicht herumgesprochen. „Mittlerweile glauben tatsächlich alle, die irgendwie politisch verantwortlich oder auch nur interessiert sind, daß die Lösung der gesellschaftlichen Probleme durch andere bzw. bessere Erziehung erreicht werden kann“ – so Micha Brumlik (ebd.).

„De Hessische Struwwelpeter“, Der „Struwwelhitler“, Der ANTIStruwwelpeter“ usw.: Wo kommt da Theologie vor? Für das erwähnte, dem „Struwwelpeter“ gewidmete Themaheft von „Forschung Frankfurt“ (1/2009) ist das kein bedenkenswerter Aspekt. Ich frage: Warum eigentlich nicht? Ich werde da zunächst an die „Frau Mama“ des „Daumenlutschers“ Konrad erinnert:

„Konrad!“ sprach die Frau Mama,
ich geh‘ aus und du bleibst da.
Sei hübsch ordentlich und fromm,
bis nach Haus ich wieder komm...

Das könnte z.B. an 1. Kor 6,12a erinnern! Martin Luther hat im Septembertestament 1522 diese Stelle aus dem 1. Korintherbrief des Apostels Paulus so übersetzt: „Ich habs alles macht/ es nutzt myr aber nicht alles“. Und 1545 heißt es dann so: „Ich hab es alles macht/ es fromet aber nicht alles“. Offenbar meint „frommen“ bzw. „fromm“ etwas anderes als unsere heutigen Vorstellungen, die das Wort eher mit „religiös“ oder (z.B. in „idea“) sogar mit „entschieden christlich“ verbinden als mit dem eher alltagspraktischen „ordentlich“, vernünftig, nützlich sein. Ich kenne noch die Redewendung „Ein frommer Gaul“: Gemeint war damit bei uns ein Pferd, das z.B. nicht traut oder biß!

Ein nächster Schritt: Das Kirchenverwaltungsgebäude der EKHN in Darmstadt, Paulusplatz 1 war ursprünglich die Hessische Landeshypothekenbank. Manche Bauteile erinnern noch heute an einen antiken Tempel, was aber auch bei manchen Jugendstil-Bahnhöfen (z.B. in Darmstadt, Wiesbaden, Frankfurt Hbf.) der Fall war. Banken und Bahnhöfe: Religion des Geldes (Karl Marx) – Religion der Eisenbahn (Friedrich List): Das sind religiöskulturelle Metaphern zumindest des 19. Jahrhunderts. Das Verwaltungsgebäude Paulusplatz 1 hatte aber im zentralen Treppenaufgang ursprünglich noch eine Besonderheit, nämlich ein Fenster mit der Inschrift:

Bringst du Gelt, so bist du fromb,
bringst du was, so bist willkomm!

Warum dieses Fenster beim Übergang des Gebäudes zur Kirchenverwaltung ausgebaut und dann durch ein Fenster von Johannes Schreiter ersetzt wurde (Das ursprüngliche Fenster befindet sich im Hessischen Landesmuseum in Darmstadt), weiß ich nicht. Wollte man hier im Sinne des Ersten Gebots das Mißverständnis von „fromm“ vermeiden? Oder verkauften der Staat das Fenster nicht, wie die Bauabteilung der EKHN behauptete? Oder paßte es nicht in

die damalige, dem 19. Jahrhundert nicht wohlgesonnene auch kirchliche Architektenideologie? Die Botschaft des ursprünglichen Fensters war eindeutig. Für das Verständnis des Schreiter-Fensters war allerdings kräftige Nachhilfe notwendig! Zu meiner Zeit am Paulusplatz (1970-1994) lag auf der Fensterbank ein erklärender Text! Ob er viel gelesen wurde?

Doch zurück! Was zur Zeit der Erbauung von Paulusplatz 1 „fromm“ hieß, das deckt sich eher mit dem „Struwwelpeter“ von Heinrich Hoffmann. Da heißt es gleich:

Wenn die Kinder artig sind,
Kommt zu ihnen das Christkind;
Wenn sie ihre Suppe essen
Und das Brot auch nicht vergessen,
Wenn sie, ohne Lärm zu machen,
Still sind bei den Siebensachen,
Beim Spaziergehn auf den Gassen
Von Mama sich führen lassen,
Bringt es ihnen Gut's genug
Und ein schönes Bilderbuch.

In diesem Kontext heißt „fromm“ so viel wie artig, anständig, nützlich, fleißig sein! In seinem „Struwwelpeter“ stellt Heinrich Hoffmann seinem Sohn solche Tugenden der Aufklärungspädagogik in ihrem Gegenteil vor. Da ist „die Geschichte vom bösen Friederich“, der mit der Peitsche tierische und menschliche Geschöpfe quält; „Die gar traurige Geschichte mit dem Feuerzeug“ („Paulinchen war allein zu Haus“); „Die Geschichte von den schwarzen Buben“, die den „kohlpechrabenschwarzen Mohren“ ärgern und dafür vom Nikolaus ins Tintenfaß gesteckt werden („Ihr Kinder, hört mir zu/ Und laßt den Mohren hübsch in Ruh!/ was kann denn dieser Mohr dafür,/ Daß er so weiß nicht ist wie ihr?“); Die oben erwähnte „Geschichte vom Daumenlutscher“; „Die Geschichte vom Suppen-Kaspar“; „Die Geschichte vom Hans Guck-in-die-Luft“ usw. Diese Gestalten, die alles andere als „artige Kinder“ waren, sollen helfen, Kinder auf den rechten Weg zu bringen. Es geht um eine moralpädagogische Abschreckung.

Freilich: Nicht nur damals hat man den „Struwwelpeter“ auch großer Sünden beschuldigt und ihn z.B. „als gar zu märchenhaft“, die Bilder als „fratzenhaft“ oft herb getadelt, wie Dr. Hoffmann im Vorwort bemerkt. Ein Vorwurf lautet: „Das Buch verdirbt mit seinen Fratzen das ästhetische Gefühl des Kindes“. Heinrich Hoffmann kontert: „Nun gut, so erziehe man die Säuglinge in Gemäldegalerien oder in Kabinetten mit antiken Gipsabdrücken... Mit der absoluten Wahrheit, mit algebraischen oder geometrischen Sätzen röhrt man aber keine Kinderseele, sondern lässt sie elend verkümmern.“ Bei manchen Vorwürfen klingt auch die damalige Germanenschwärmerei an: „Das Buch soll märchenhafte, grausige, übertriebene Vorstellungen hervorrufen! Das germanische Kind ist aber nur das germanische Volk, und schwerlich werden diese National-Erzieher die Geschichte vom Rotkäppchen, das der Wolf verschluckte, vom Schneewittchen, das die böse Stiefmutter vergiftete, aus dem Volksbewußtsein und aus der Kinderstube vertilgen...“ Was würde dazu heute (2012) der Bundestag bei seiner fraktionsübergreifenden Jagd auf Rechts sagen?

Die Gestalt des „Struwwelpeters“ ist bekannt:

Sieh einmal, hier steht er.
Pfui! Der Struwwelpeter!
An den Händen beiden
Ließ er sich nicht schneiden
Seine Nägel fast ein Jahr;
Kämmen ließ er nicht sein Haar.
Pfui! Ruft da ein jeder:
Garst'ger Struwwelpeter!

Vielleicht denken wir da an Rousseaus (doch eher ontologisch als empirisch gemeintes) „Zurück zur Natur“, an die Hippies am „Langen Ludwig“ in Darmstadt oder an die Studentenrevolte von 1968 usw. Was da mit Savage-look, in der Uniform des guten Wilden, was da bärtig und zottig mit und ohne Hund einhertrittet, sind keine ungepflegten Menschen, sondern gepflegte Zitate: „Rousseau-Zitate“ (Odo Marquard).

Ich würde da allerdings nicht nur von Kindererziehung, psychischen Defekten, Lebenswelt oder Kulturkritik reden, sondern auch von einer „Struwwelpeter-Theologie“, die versucht, bürgerliche und christliche Tradition religiöskulturell miteinander zu verbinden und das praktische Verhalten in der Alltags- und Lebenswelt zu beeinflussen, wobei neben individuellen Aspekten auch soziale eine Rolle spielen. Für mich ist der „Struwwelpeter“ auch so etwas wie ein praktisch-theologisches Lesebuch in einem bestimmten religiöskulturellen und religiöspädagogischen Kontext! Der „Struwwelpeter“ steht da keineswegs allein für sich da!

Erinnert sei hier z. B. an die 1794 in Heilbronn erschienenen „Landwirtschaftspredigten“ von Johann Friedrich Schlez mit dem Untertitel: „Ein Beitrag zur Beförderung der wirtschaftlichen Wohlfahrt unter Landleuten“, oder an Rudolph Zacharias Beckers „Noth- und Hülfsbüchlein“, das in 8. Auflage 1790 in Gotha erschien und weit verbreitet wurde. Im Vorspruch zu Beckers Buch heißt es:

Dies ganze Buch ist mit Bedacht
für Bauersleute so gemacht,
daß, wer es liest und danach tut,
Verstand, Gesundheit, guten Mut
erhält, auch wohl ein reicher Mann
nach dessen Vorschrift werden kann.
Zur Lust für Kind und Kindeskind
viel' schöne Bilder drinnen sind.
Wohlfeilen Preises ist es auch:
derhalben kauf' es und gebrauch
es fleißiglich in Fried und Ruh!
Gott gebe das Gedeih'n dazu!

Als ideale Vorbilder treten in diesem Werk u.a. der junge Herr von Mildheim auf, der seine ererbten Güter „sowohl christlich und vernünftig zum Nutzen und zur Wohlfahrt seines Nächsten“ gebraucht, sich durch Reisen für alle Fortschritte der Landwirtschaft interessiert und Prämien für die bestgeführte Ehe, für den, der sich durch Sparsamkeit schuldenfrei macht, für den das Ackerwerk am besten beherrschenden Burschen, für das wohlerzogendste und fleißigste Mädchen und für die besten Schüler stiftet. Die gute und ordentliche Verwaltung eines Hausvaters und einer Hausmutter, das Austrocknen von Sümpfen und Morästen, Verbesserung des Ackerbodens, Anpflanzung von Bäumen, Anbau von Klee und Futterkräutern, Zeugung von Kindern und Erziehung zu Gottesfurcht und Fleiß erscheinen hier als Kennzeichen menschlicher Herrschaft und Gottebenbildlichkeit! Neben nützlichen landwirtschaftlichen Ratschlägen („Wie verdorbenes Getreide zu verbessern sei“) steht die Warnung vor dem Branntwein:

Speis' und Trank sind Gottesgaben,
iß und trink, das will er haben
aber friß und sauf' doch nie,
bist ja Mensch und kein Stück Vieh.

Von da aus versteht man auch das 1794 in Beyers „Predigtmagazin“ stehende Gedicht, das keineswegs eine Parodie ist:

Sprich unverzagt, wie's kommt ins Maul,
von Wind und Wetter, Karr'n und Gaul,
von Brache, Mist, Ochs, Eselein,
von Hühnern, Gänsen, Kuh und Schwein,
von Frohnen, Kirchweih' und dergleichen,

von Flegelei und dummen Streichen,
von Branntweinsaufen, Prozessieren,
von Blatternimpfen und Klistieren,
auch mische drunter, hier und dort,
ein wenig was aus Gottes Wort,
mach vorn und hinten und mitten hinein
à la Hans Sachs ein Reimelein,
zitier' aus' s Hilfsbüchel die Kreuz und die Quer,
so hast gepredigt populär.

Johann Friedrich Schlez will ausdrücklich die bürgerlichen Tugenden so weit wie möglich mit religiösen Wahrheiten verbinden und vermischen: „Das Gewand der Religion, in das wir jene Wahrheiten einhüllen, wenn wir sie über einem lieblichen Spruch von der Kanzel predigen, macht sie ehrwürdig und erleichtert ihnen den Eingang in gemeine Menschenseelen.“ Das ist popularisierter Kant! Die „Religion“ ist eine auswechselbare Hülle, auf die man beim einfachen Volk noch nicht verzichten will. Innerweltliche Nützlichkeit und allgemeiner wirtschaftlicher Fortschritt bestimmen solche ökonomischen Kanzelreden, in denen z.B. die Abschaffung der Brache, der Kleeanbau und die Einführung der Kartoffel befürwortet werden. Weitere Themen sind: „Von Schulden und Schuldenmachern“, „Von der (unzeitigen) Sparsamkeit“; „Vom Betrug von Handel und Wandel“, „Von Nutzen der Ordnung und Reinlichkeit“; „Von der Schädlichkeit des Aberglaubens, besonders in der Landwirtschaft“ usw. Wir sehen: Nicht nur das Fenster im Paulusplatz stimmt mit damaligen Predigtthemen überein. Es wäre falsch, da nur von einer „Banken-Frömmigkeit“ zu reden. Fern einer „Differenztheologie“ frühbarthianischen Gedankens glaubten sich Prediger mit solchen geistlichen und ökonomischen „Predigten“ auf der Höhe ihrer Zeit. Ein „Bankenboykott“ wäre hier unmoralisch, weil er einem „Predigtboykott“ gleichkäme.

Darüber einfach die Nase rümpfen? Ohne Kartoffeln wären damals nicht wenige Menschen verhungert, ohne Gesundheitsaufklärung mancher früh verstorben. Aktuell waren diese Predigten damals zweifellos. Ich gebe dies gerne auch im Blick auf so manche heutigen „ökonomischen“ Predigten und synodale Resolutionen zu. Gerade deshalb möchte ich mit Paulus in Luthers Übersetzung, aber auch mit Heinrich Hoffmann sagen dürfen: „Ich hab es alles macht/ Es fromet aber nicht alles“. Was dem Guten dient: Darüber gehen die Meinungen auseinander. Was zum Guten dient: Gehört hierzu nicht auch die Freude über das Unvermutete, Geschenkte, Unverdiente, über das Ungeschuldete, das das Lob Gottes ausmacht?

Die Antwort darauf sollte nicht leichtfertig und formelhaft gegeben werden! Auch Heinrich Hoffmann kann uns hier zum Nachdenken anregen. Das Letzte schließt das Vorletzte gerade nicht aus!

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Karl Dienst, Das Struwwelpeter-Jubiläum 2009. Einige theologische Gesichtspunkte. In: Hessisches Pfarrblatt 4/ 2011, S. 94-98.
- 2 Z.B. Marianne Leuzinger-Bohleber (Frankfurt a. M./ Kassel).
- 3 Z.B. Friedrich Karl Waechter, Der ANTIStruwwelpeter, Darmstadt 1970.
- 4 Wieland Freund, in: DIE WELT, 18.12.2008, S. 27.
- 5 „Forschung Frankfurt“ 1/2009.

„Die Ursel hat Recht!“ Alltagsreligion und Ökumene (nicht nur) um 1800

Zwischen „Geflügeltem Wort“ und „Containerbegriff“

Das Wort „Ökumene“ hat bei uns auch über den Raum der Kirchen hinaus vor allem im Alltagsweltlichen und Zivilreligiösen einen guten Klang; es ist fast zu einem „Geflügelten Wort“ nicht nur unter Christen geworden. Im Blick auf Alltagserfahrungen und Umgangssprache verstehen wir darunter in der Regel das Gemeinsame oder die

Zusammenarbeit von evangelischer und katholischer Kirche. Allerdings wird diesem Alltagsverständnis von „Ökumene“ heute schnell ein „Eurozentrismus“ vorgeworfen! „Ökumene“ bedeute doch viel mehr! Sie ziele auf die Zusammenführung, auf die Einheit aller getrennten Kirchen und Christen, letztlich auf das Zusammenleben aller Menschen auf dieser Erde. Was ist aber mit diesem reichlich utopisch klingenden und zudem moralisch übersättigten Verständnis von „Ökumene“ gemeint?

Ein Blick in die Geschichte kann da nicht schaden! Darum meine Bitte: Folgen Sie mir einmal in Gedanken in das Rheinhessen um 1800! Wir werden zumindest dort einen begeisterten „Ökumeniker“ finden!

„Ich hab auch die Zeitung lesen gehört!“

Rheinhessen um 1800: Es ist schon eine besondere Zeit! Der christliche Kalender ist abgeschafft. Im Departement Donnersberg gilt der französische Revolutionskalender mit seinen neuen Monats- und Tagesnamen, die die Rheinhessen ein wenig despektierlich mit „Herbsterich, Dunsterich, Frosterich“ usw. übersetzten. Das Jahr begann im September; die Woche war durch die Dekade ersetzt. Trotz Strafen blieben die Rheinhessen dabei: „Samstags wird die Gass‘ gekehrt“! Das war damals auch ein Alltagsbekenntnis zum Christentum!

Da tauchte in einem rheinhessischen Dorf folgende Nachricht aus der Hauptstadt des Departements „Donnersberg“, aus dem französisch besetzten Mainz auf: „Ich hab‘ auch die Zeitung lesen gehört!... In der Stadt Maynz gehen die Lutherischen und die Reformirten schon in eine Kirche zusammen und miteinander zu des Herren Tisch“. Nach und nach könnten die kleinen Herden zu einer einzigen großen, zur „Vereinigungskirche“ werden. Ja: Das Miteinander von Lutheranern und Reformierten im Gottesdienst könnte doch auch als Durchgangsstufe zur „Religionsvereinigung“ mit den Katholiken dienen! Manche sahen aber noch ein Stück weiter über den Horizont hinaus in Richtung „Juden und Heyden“!

Das ist nicht die Vision eines von Amts wegen Ökumene-Begeisterten unserer Tage. Sie stammt aus dem Jahr 1803 und bezieht sich auf die von den Franzosen ermöglichte Neubildung einer „evangelischen“ (und nicht mehr „lutherischen“ oder „reformierten“) Kirchengemeinde in der Stadt Mainz (1802).

Gute Ideen brauchen aber einen „Kleinverteilungsapparat“! Man muß für sie auch bei den einfachen Christen werben. Davon ist auch Karl Philipp Held als begeisterter Anhänger einer „Union“ zumindest zwischen Lutheranern und Reformierten überzeugt. 1753 in Eich bei Worms geboren, war er bis 1804 in Mußbach in der Pfalz, und dann an der Ägidienkirche in Speyer als Pfarrer tätig. Seit 1806 war er Präsident des dortigen reformierten Lokalkonsistoriums. Für ihn ist auch das Theater ein Medium kirchlicher Werbung! Held wählt – zunächst anonym – den Weg eines „literarischen Dramas“ in drei Akten, um die Notwendigkeit einer „Religionsvereinigung“ aus der Perspektive der Landbevölkerung darzustellen und, unter Berufung auf das Vorbild von Mainz, weitere Kreise für diese „Religionsvereinigung“ zu begeistern. Der Titel seines Theaterstückes lautet: „Über die Religionsvereinigung. Oder: Die Ursel hat Recht. In lebendigen Vorstellungen aus der fränkischen Republik von einem Mitbürger derselben dem gemeinen Volk gewidmet im 11ten Jahr der Republik“. So die Datierung nach dem französischen Revolutionskalender, der auch im Departement Donnersberg galt. Nach dem gewohnten christlichen Kalender handelt es sich um das Jahr 1803.

Der Vorhang geht auf...!

Wir sitzen jetzt zusammen im „Salle de Reunion“ des Dorfes X ! Der Vorhang geht auf!

1. Akt, 1. Szene: Da philosophiert ein aufgeklärter Staatsrat über die Religion. Diese muß das ewige Menschenwohl fördern, so wie der Staat das zeitliche. Die Religion unterstützt dabei den Staat. Aber: Die einzelnen „Religionen“ – damit sind damals die christlichen Konfessionen gemeint! – können ihre nützliche Aufgabe im Staat nur dann erfüllen, wenn sie sich nicht gegenseitig befehlen!

1. Akt, 2. Szene: Im Dorfwirtshaus trifft ein „Fremder“ mit katholischen Bauersleuten zusammen. Durch diesen Fremden trägt Held seine Meinung über die „Religionsvereinigung“ vor: Nach und nach könnten doch die „kleinen Herden“ zu einer einzigen großen, zur „Vereinigungskirche“ werden. Heiligenverehrung, Privatbeichte und Fasten müßten darum nicht gleich abgeschafft werden; allerdings hätte sich die katholische Bevölkerung mit der Priesterehe zu befrieden.

1. Akt, 3. Szene: Jetzt endlich wird die eigentliche, das „Drama“ tragende Handlung durch ein Zwiegespräch zweier lutherischer Bauern eröffnet, die in „evangelischer Mischehe“ leben; sie sind nämlich mit reformierten Frauen verheiratet. Dem damaligen Brauch entsprechend müssen die Kinder aus solchen „Mischehen“ in verschiedene Kirchen und Schulen geschickt werden: die Jungen nach der Konfession des Vaters, die Mädchen nach der Konfession der Mutter. Dies ist eine Quelle fortduernden Haders namentlich im Haus des lutherischen Bauern Hans und seiner reformierten Frau Ursel, die gegen diese Situation lebhaft aufgelehrt. In der Figur des „Unbekannten“ schlägt Held hierzu vor, die beiden Konfessionsschulen doch zu einer einzigen zusammenzulegen.

Zweiter Akt: Hier läßt Held einen evangelischen und einen katholischen Professor miteinander diskutieren. Man merkt gleich Helds Absicht: Auch wenn der Katholik anfangs den Absolutheitsanspruch der römisch-katholischen Kirche vertritt: Er findet sich schnell mit dem Protestant auf einem gemeinsamen Boden zusammen: in der Bereitschaft zur Kirchenreform. Dabei verlangt ihm der Protestant nicht Weniges ab: Wegfall der Privatbeichte, Einrichtung der Priesterehe, Gewährung der Glaubensfreiheit, Beschränkung des Papstums auf die zentrale Durchführung der Kirchenreform und Übergang der kirchlichen Schulen in die Hände des Staates. Das Streitgespräch gipfelt fast hymnisch! Der Protestant bekennt: „Auch Pabst, Luther, Calvin und Zwingel, Christ und Jude, und vielleicht der Heyde auch arbeiteten dann auf eine Seeligkeit hin. Alles böte einander die Hände, um ein Hir und eine Herde zu werden.“ Der Katholik stimmt mit Emphase ein: „O, wenn *das* ist, so bin ich auch Protestant. Solch ein Protestantismus lebel!“ Später, als Deutschland die Kolonie Südwestafrika in Besitz nahm, wird das noch griffiger formuliert: „Ob Christ, ob Jud, ob Hottentott: Wir glauben all an einen Gott!“

Der 3. und letzte Akt bringt den Höhepunkt des „Literarischen Dramas“. Von dem Vereinigungsvorschlag jenes „Fremden“ ebenso beeindruckt wie von dem Ergebnis der Disputation der beiden Theologen, und begeistert von den neuesten Nachrichten aus Mainz, machen die beiden Bauern eine „Bekehrung“ durch. Bei der öffentlichen Verkündung der napoleonischen „Organischen Artikel“ (1802) beteiligen sie sich gerne an dem Vivat der Mainzer auf Napoleon als den Garanten des Friedens. Denn: „Von nun an kann ja in allen Tempeln eine vernünftige Andacht glühen, so vielleicht, daß man sie ohne Unterschied besuchen und mit allen Völkern Gott loben kann.“ Die beiden Bauersleute sind jetzt fest entschlossen, in dieser Richtung selbst aktiv zu werden. Hatte früher vor allem der Bauer Hans das alte Recht der beiden getrennten Konfessionen für unantastbar gehalten und den Wunsch seiner Frau Ursel nach Überwindung der konfessionellen Trennungen abgewiesen, so bekennt er jetzt emphatisch: „Die Ursel hat Recht!“ Die beiden Bauern wollen nun in ihrem Dorf darauf hinwirken, daß die beiden evangelischen Kirchen und Schulen zu einer einzigen vereinigt werden. Dann wird der konfessionelle Friede auch in ihre Familien einkehren!

Der Rationalismus als Wegbereiter der Unionsgesinnung?

Held will auf die Weckung eines Willens zur „Religionsvereinigung“ (zunächst) von Lutheranern und Reformierten in der Bevölkerung hinaus. Was waren aber die Triebfedern für diese Union? Waren es vor allem ökonomische, politische und familiäre Gründe? Oder war hier ein simpler Rationalismus am Werk? In diese Richtung könnte die folgende Äußerung des Bauern Hans weisen: „Mir ist es ein Thun, in welcher Kirche ich sitze. Ich höre Gottes Wort in der einen, wie in der andern; es ist ein Evangelium, ein Gesang, ein Gebet da wie dort-, ‚Unser‘ vorn oder hinten, was thut das. ‚Übel‘ und ‚Bös‘ ist mir auch einerley. Gott bewahre uns vor beyden. Und seitdem ich weiß, daß Christus unser Herr ... an seinem Tisch keine Oblaten gegessen hat, überhaupt kein solches Brod, wie man es in unsren Kirchen

sieht, sondern das Brod nahm, wie er es fand, so hab ich auch darüber keine Bedenken mehr... Würfe man die zwei Kirchen zusammen, so wäre die Sache sogleich eins.“ Also: Ein platter Rationalismus als Wegbereiter, zumindest aber als Unterstützer der Unionsgesinnung?

Dies ist mehr als eine rein akademische Frage, enthält doch Hells „Literarisches Drama“ Positionen, die bis heute auch alltagspraktisches und lebensweltliches Denken und Handeln im Blick auf das „Ökumenische“ bestimmen! Da wird schnell eine Gemeinsamkeit der Christen in Grundüberzeugungen beschworen, ohne noch groß auf die Inhalte zu achten. „Religion“ wird auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner privatisiert.

Lautet aber Hells Position wirklich: Praktische „Alltagsökumene“ gegen konfessionalistisch verengte „Amtsökumene“? Ist das „Ökumenische“ für Hell einfach das Beliebige, eine Indifferenz und Ignoranz gegenüber den Inhalten des Glaubens?

Der andere Held

Hells anonyme Schrift „Über die Religionsvereinigung“ ist nicht sein einziges theologisches Werk. Nach 1809 hat er einen für Pfarrer, Katecheten und Lehrer sowie für den häuslichen Gebrauch bestimmten umfangreichen Kommentar zum „Heidelberger Katechismus“ von 1563 geschrieben, der bekanntlich für die Reformierten das grundlegende katechetische Werk war. Hier redet Hell gerade nicht einer bloßen Nivellierung oder Aufhebung der konfessionellen Besonderheiten das Wort. Im Gegenteil! Hell ist fest davon überzeugt: „Religionsgleichgültigkeit vereinigt die Religionen [=Konfessionen] nicht, sie bewirkt gerade das Gegenteil, den völligen Unglauben, die Auflösung.“

Daß Hell in seinem Kommentar zum Heidelberger Katechismus der Moral und der Tugendlehre den größten Raum gibt, während die eigentliche Glaubenslehre zurücktritt, könnte zunächst in Richtung auf einen Rationalismus weisen. Das Ganze hört sich eher nach Immanuel Kants Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ an, in der er verkündete: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“ Daraus zieht Kant dann auch eine liturgische Folgerung: „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen, oder, wie der Tibethaner ..., es durch ein Gebetsrad an die himmlische Behörde bringt,... das ist alles einerlei und von gleichem Werth.“

Dennoch lassen sich bei Hell auch andere Akzente feststellen! Die traditionellen Kapitel der Dogmatik fehlen bei ihm nicht ganz. Er trägt allerdings die Glaubenslehre nicht in abstrakten Lehrsätzen, sondern in lebendiger, subjektiver, zum Teil sogar meditativ gehaltener Reflexion vor. Für ihn ist am Christentum – gut idealistisch – das „notwendig“, was die wesentlichen „Trieben des Herzens“ fordern.

Bei Hells Grundartikeln des christlichen Glaubens handelt es sich übrigens nicht einfach um eine rationalistische Reduktion. Hier spielen, worauf vor allem Gustav Adolf Benrath aufmerksam gemacht hat, auch anspruchsvolle *idealistische* Aspekte eine wichtige Rolle: „Die wahre Menschennatur treibt unaufhörlich zu Gott hin. Sie schauert vor der Gottesverleugnung, und ist nur ruhig und froh in dem Glauben an Gott.“ Oder: „Die Welt ist eine traurige Ruine ohne Gott und Ewigkeit.“

Nach Hells Auffassung stiftete Jesus eine sichtbare Kirche als „eine wirkliche äußere rein sittliche gesellschaftliche Anstalt“, „welche durch Regel und Ordnung sich zusammen hält zur allgemeinen Veredlung der Welt“. Die Heiligkeit und das Streben nach christlicher Vollkommenheit ist für Hell das wichtigste Kennzeichen der wahren Kirche, die „Menschen in allerley Graden der Vollkommenheit“ zu ihren Gliedern zählt. Auch Nichtchristen können dazu gehören: „Sollte ein Heyde oder Jude auch ... nur an Redlichkeit, an Treue und Eifer dem Christen nicht nachstehen, so hat auch er den Geist des Christenthums; er besitzt dessen Würde.“ Auch wenn Hell von der höheren Vollkommenheit des Christentums

überzeugt ist: Er zweifelt nicht an einer „verhältnismäßigen Seeligkeit der Heyden und der Juden“.

Trotz fortbestehender Unterschiede der Lehrbücher und der kirchlichen Gebräuche ist für Held die innere Lehreinheit zwischen Lutheranern und Reformierten so gut wie erreicht. Größere Schwierigkeiten bereitet für ihn das Verhältnis zu den Katholiken. Aber auch hier ist er um eine Verständigung bemüht: „Der Protestant nennt den Katholiken seinen Bruder, so wie viele andere“, und auch die katholischen Christen sollten im Blick auf die Protestanten dasselbe tun. Für Held wäre die Kirchentrennung des 16. Jahrhunderts vermeidbar gewesen, „hätte Rom nur eine geringe Nachgiebigkeit erwiesen, und unwesentliche Religionspunkte nicht als wesentlich behandelt“.

Bleibende Problempunkte sind für Held die Heiligenverehrung, die es abzuschaffen gelte, das Papsttum und die Lehre vom Meßopfer. Die Lehre von der weltlichen Herrschaft des Papstes und von seiner kirchlichen Herrschaft durch göttliches Recht sind für ihn ausgeschlossen. Im Blick auf die Lehre vom Meßopfer erklärt Held: „Die argen Zeiten der Vermaledeyungen sind vorüber. Kann auch der Glaube nicht durchaus eins seyn; die Liebe einigt die Christen. In diesem Sinne reden wir von dem der Römischen Kirche heiligen Meßopfer.“ Wären die eucharistischen Elemente nicht Gegenstand der Anbetung, sondern (gut idealistisch) nur heilige Wahrzeichen, so wäre der Zwist beizulegen. Daß das weitere 19. Jahrhundert dann anders verlaufen ist, konnte Held noch nicht ahnen.

Ein kurzes Fazit

Karl Philipp Held ist mir ein Zeichen dafür, daß hinter einer Unionsbereitschaft und auch hinter einem Ernstnehmen der Alltagsreligiosität als treibende Kraft gerade keine simple rationalistische Reduktion mit ihrer bloßen Nivellierung oder Aufhebung der konfessionellen Besonderheiten des christlichen Glaubens zu stehen braucht. Im Gegenteil: Bei Held bleiben auch die Alltagsreligion und die Lebenswelt auf eine auch niveaumäßig anspruchsvolle konfessionelle Theologie und auf ein konfessionelles Bewußtsein bezogen. Bei seinen Unionsbemühungen kann nicht von einem Mangel an theologischer Bildung und Durchdringung gesprochen werden. Ignoranz und Indifferentismus sind für ihn kein dauerhaftes Fundament für eine „Religionsvereinigung“! Im Gegenteil: Held ist davon überzeugt, daß eine Nivellierung der konfessionellen Besonderheiten die „Religionen“ [=Konfessionen] nicht vereinigt, sondern gerade das Gegenteil bewirkt, „den völligen Unglauben, die Auflösung“. Synkretismus hilft auch nicht weiter! Auch die Alltagsreligion ist auf theologisches Profil angewiesen! Das kann nicht einfach als „konfessionalistisch“ abgetan werden, sondern entspricht der Achtung vor jeder Religion! Dies gilt aber auch für alle Arten von „Abkürzungskumene“, d.h. für Versuche, z.B. mit medial gesteuerten Stimmungen und Gefühlen, mit kirchenpolitischen Kompromissen, Methoden und Tricks Wahrheitsfragen entscheiden oder ihnen aus dem Weg gehen zu wollen.

Was tut not?

Ein instrumentalisierbarer Text!

Nicht wenige Predigten über Lukas 10,38-42 instrumentalisieren diesen für jeweilige praktische Interessen. Die Auslegungen sind dann „wirkungsästhetisch“ orientiert: Sie zielen auf eine hermeneutisch rekonstruierbare Anforderung an den Hörer und weniger (produktionsästhetisch) auf die Religiosität des Autors des Textes ab. Kurz: Wichtig ist das, was man mit dem Text erreichen will, und nicht das, was der Autor des Textes sagen will. Dafür eine Kostprobe!

1970 hieß es in einer Auslegung von Lukas 10,38-42 noch traditionell im Sinne einer „Wort-Gottes-Theologie“: „Der Christ gewinnt seine Identität in der Begegnung mit dem Worte Gottes. Die Kirche verantwortet die Anwesenheit oder Nichtanwesenheit des Wortes in der Welt. In der Mitarbeit zur Lösung der Probleme dieser Welt bewährt sich die Kirche aus dem

Hören auf das Wort.“¹ 1976/77 war das Frauenthema an der Reihe: „Ich möchte in der Predigt über ‚Männer und Frauen in der Kirche‘ nachdenken.“² 1981 war dann das Leistungsthema aktuell: „Wie gelingt christliches Leben in der Spannung von Tun und Lassen? Wie kann ich mich und andere vom Zwang zur Leistung befreien und zugleich den Wert fürsorgender Liebe anerkennen?“³ Damit verbindet sich dann – auch im Kontext von New-Age und Postmoderne – das Streben nach Ganzheit, Meditation, Wellness, Selbstbestimmung: „Die Chance, zur Besinnung zu kommen“, wird dann zum Predigtthema. Nicht nur auf Kirchentagen herrscht der „Markt der Möglichkeiten“ als institutionalisierter Pluralismus konkurrierender Frömmigkeitsstile, politischer Weltdeutungen und religiös-kulturellem Synkretismus vor. Und nicht nur die Leserbriefe in „ideaSpectrum“ zeigen, daß auch bei den Evangelikalen der Pluralismus schon längst eingekehrt ist, auch wenn man ihn dort bis aufs Messer bekämpft: Was ist „das Eine“, was nach idea not tut?

Gemeinsam ist diesen „neuen Umgangsformen“ mit der Bibel die Überzeugung, daß die traditionellen Bibelauslegungen ihre Kompetenzen übersteigen, wenn sie ohne zusätzliche Erkenntnisse und Erlebnisformen festlegen wollen, was heute „christlich“ ist. Allerdings werden diese für notwendig gehaltenen zusätzlichen Bedingungen dann durchaus kontrovers bestimmt!

Der Christ findet seine Identität vor Gott nicht durch das, was er gibt, sondern durch das, was er empfängt: Diese Botschaft bestimmt weithin das protestantische Grundverständnis. „So sehr es Jesus gegenüber menschliches Dienen gibt, so sehr ist er selbst letztlich immer der Dienende. Daß neben die Nächstenliebe die Gottesliebe tritt, genügt darum noch nicht. Das eine Notwendige ist Jesu eigener Dienst als Quelle alles Handelns. Ihn aufnehmen, heißt sein Wort aufzunehmen.“⁴ Im Blick auf die Pluralismusproblematik könnte mit Ernst Troeltsch⁵ argumentiert werden: „Eine Wahrheit, die in erster Linie Wahrheit für uns ist, ist darum doch Wahrheit und Leben... Das göttliche Leben ist in unserer irdischen Erfahrung nicht ein Eines, sondern ein Vieles. Das Eine im Vielen zu ahnen, das aber ist das Wesen der Liebe.“

Im Sortiment von „Feinkost Käfer“

Unsere Gegenwart ist den sogenannten „Trendsettern“, den Meinungsmachern ausgeliefert. Wo Traditionen weniger wirksam sind, springen Tagesautoritäten aus Politik, Presse, Rundfunk und Fernsehen mit ihrer Mischung aus Expertenwissen, politischer und weltanschaulicher Überzeugung, Halbbildung und auch Sensationsgier in die so entstandene Lücke. Sie sagen dann, was das „Eine“ ist, das not tut. „Jeder hält sich seine Zeitung, seines Geistes Wasserleitung“: so spöttelte schon Wilhelm Busch. Die Beliebigkeit des Denkens und Handelns droht jegliches Denken und Handeln zu rechtfertigen. „Anything goes!“ Alles geht! Das oberbayrische Landhaus im Neubaugebiet von Hamburg, die altdeutsche Sitzgruppe im Prospekt eines sich modern gebenden Möbelhauses, die Karibik und China im Angebot von TUI, eingelegte Hahnenkämme und russischer Kaviar im Sortiment von „Feinkost Käfer“ – dies alles verkündet dasselbe: Dem Wollen und dem Geschmack sind keine Grenzen gesetzt, schon gar keine von der Tradition her. Die einzige Grenze ist das Geld, wenn man nicht nach dem Motto lebt: Strom aus der Steckdose, Geld von der Bank!

Auf dem Markt der Religionen finden wir Ähnliches! Auch hier herrscht ein „Feinkost Käfer“-Angebot. Sokrates, Goethe, Walt Disney, Simmel, Marx und Mao, FAZ und BILD, der Dalai Lama und Drewermann, Feminismus und Quotenfrau, Vollwertkost und Okkultismus: zwar andersartig, aber gleichwertig! „Ich bin ein jüdischer-christlicher-islamischer-buddhistischer Taoist mit hinduistischen Neigungen“: so verkündete es ein Fritz Hungerleider in seinem Buch „Mein Weg zur Mystik“ (Wien 1988). Christen sehen sich heute nicht nur Angriffen sogenannter „aufgeklärter“ Intelligenz oder politischer Weltanschauungen ausgesetzt, sondern vor allem auch dem boomenden Angebot von diffuser Religiosität und solchem, was dafür ausgegeben wird. Zu nennen sind hier z.B. die Übernahme von Elementen einer indianischen „Erdreligion“ in manchen Ökogruppen und esoterischen Zirkeln, die „Schamanismus“-Begeisterung und die Re-Inkarnationsvorstellungen in der New-Age-Bewegung oder die Umwidmung der Ökologie zu einer Ersatzreligion. Es sieht so aus, als ob die zentralen Fragen von Krankheit, Sterben und Tod bei uns zu einer Domäne von Esoterik

und Okkultismus geworden sind! Auch die Kirchen selbst werden religiös immer pluraler. „Viel Diffuses aus den modernen Therapiereligionen wandert in die kirchliche Alltagspraxis ein, und unter dem vielfältig changierenden Leitbegriff der ‚Spiritualität‘ kann nun auch religiös Halbseidentes, von Steinheilung bis Meditationsmassage, in den Kirchen vermarktet werden.“⁶

Was tun als Christen im Sinne von Lukas 10,38-42? Uns an „Maria“ oder eher an „Martha“ orientieren im Sinne einer „Spiritualität“ (so Maria) oder im Sinne einer „Flucht ins Hilfswerk“ (so Martha)? Oder beides zusammen, wie es Christian Gregor in der Nachfolge des Grafen Zinzendorf dichtete: „Laß mich eifrig sein beflossen, dir zu dienen früh und spät; und zugleich zu deinen Füßen sitzen, wie Maria tat“? Es geht hier um das Verhältnis von Gottes Vorgaben und unseren Aufgaben! Befragen wir da zunächst doch einmal Martin Luther!

„Eins ist not“ nach Martin Luther

In seiner Auslegung des 147. Psalms schreibt Martin Luther⁷: „Du sollst bauen und die Stadt befestigen und dich rüsten, gut Ordnung und Regiment stellen, das beste du vermagst. Aber da siehe zu, wenn du solches getan hast, daß du dich nicht darauf verlassesst... Er könnte dir wohl Korn und Früchte geben ohne dein Pflügen und Pflanzen. Aber er will es nicht tun. So will er auch nicht, daß dein Pflügen und Pflanzen Korn und Früchte geben, sondern du sollst pflügen und pflanzen und darauf einen Segen sprechen und beten also: Nun berat Gott, nun gib Korn und Frucht, lieber Herr. Unser Pflügen und Pflanzen werden es nicht geben. Es ist deine Gabe... [Also:] Nicht faul und müßig sein, auch nicht auf eigene Arbeit und Tun sich verlassen, sondern arbeiten und tun und doch alles von Gott allein erwarten“. Soweit Martin Luther. „Das Eine, was not ist“ bedeutet für ihn also: das von Gott Gewährte und Vorgegebene wahrnehmen und annehmen. „Sünde“ ist nicht in erster Linie Übertretung eines Gebotes, sondern das Übersehen der Gaben und der Vorgaben Gottes. Der Sünder ist in erster Linie ein Kostverächter, einer, der an Gottes Gaben und Vorgaben achtlos vorübergeht. Auf diese Gaben und Vorgaben Gottes macht Jesus auch in unserer Geschichte von Maria und Martha aufmerksam. Ja: Er selbst ist diese Gabe und Vorgabe Gottes!

Wir kennen diese frohe Botschaft z.B. aus dem Lied von Luthers Zeitgenossen Paul Speratus:

Es ist das Heil uns kommen her von Gnad und lauter Güte;
die Werk, die helfen nimmermehr, sie können nicht behüten.
Der Glaub sieht Jesus Christus an,
der hat für uns genug getan,
er ist der Mittler worden (EG 342, Str. 1).

„Eins ist not“ nach Johann Heinrich Schröder

Gehen wir 150 Jahre weiter! Im „Evangelischen Gesangbuch“ (EG 386) befindet sich das Lied „Eins ist not!“ von Johann Heinrich Schröder (1667-1699), ein Schüler des bekannten Hallenser Pietisten und Gründers des Halleschen Waisenhauses August Hermann Francke. Schröders Lied ist die Auslegung unseres Bibelabschnitts von Maria und Martha:

Wie dies Eine zu genießen, / sich Maria dort befliß,
da sie sich zu Jesu Füßen / voller Andacht niederließ -/
ihr Herz entbrannte, dies einzig zu hören,/br/>was Jesus, ihr Heiland, sie wollte belehren;
ihr Alles war gänzlich in Jesus versenkt, /
und wurde ihr alles in Einem geschenkt -:
also ist auch mein Verlangen, / liebster Jesu, nur nach dir; /
laß mich treulich an dir hängen, / schenke dich zu eigen mir... (Str. 3+4a).

Das klingt gut evangelisch! Der Christ findet seine Identität vor Gott nicht durch das, was er tut und gibt, sondern durch das, was er durch das Wort Gottes empfängt.

In den Strophen 1 und 2 dieses Liedes begegnet uns aber eine andere Frömmigkeitswelt, als wir sie bei Martin Luther und Paul Speratus angetroffen haben: die Welt der Mystik. Dieser geht es (vereinfacht gesagt) um einen direkten Weg zu Gott. Mystische Frömmigkeit kann diesen Weg als Weg nach innen oder als Weg nach außen verstehen. Aber beide Wege haben das gleiche Ziel: Gott in einer Weise jenseits des Verstandes zu ergreifen, mit ihm in eine „mystische Einung“ zu kommen. Dies kann einmal durch eine „Innenschau“ geschehen, ähnlich wie im Buddhismus oder in der (sich pädagogisch z.B. in den Waldorfschulen auswirkenden) Anthroposophie Rudolf Steiners. „Gott“ ist im Inneren des Menschen; er ist durch Versenkung in dieses „Innere“ erfaßbar. Mystik erscheint hier als Abkehr von allem Außen, als „Tiefe des Seins“ (Paul Tillich), als „Versenkung“, als „Meditation“ usw. Mystik kann aber auch der Weg nach außen sein, um Gott zu finden! Wenn sich die Seele aus dem „Gefängnis“ des Leibes befreit hat, dann vollzieht sie eine wundersame Verklärung der Dinge, die sie erblickt. Sie steigt über die Natur, über alles Niedere empor zur „mystischen Einung“ mit Gott. Diese ist ein unaussprechbares Hochgefühl, eine Vision, ein Traum, in dem Gott ergriffen wird, in dem sich die Seele mit Gott verbindet. Diese auf die griechische Philosophie (Neuplatonismus) zurückgehende Mystik findet sich z.B. bei den Dominikanermönchen Meister Eckart und Johannes Tauler sowie jetzt auch bei dem evangelischen Pfarrer Johann Heinrich Schröder, wenn er unsere Geschichte von Maria und Martha, dieses „Eins ist not“ mit Hilfe dieser Mystik auslegt:

,Eins ist not! Ach Herr, dies Eine lehre mich erkennen doch;
alles andre, wie's auch scheine, ist ja nur ein schweres Joch,
darunter das Herze sich naget und plaget
und dennoch kein wahres Vergnügen erjaget.
Erlang ich dies Eine, das alles ersetzt, so werd ich mit Einem in allem ergötzt.
Seele, willst du dieses finden, / such's bei keiner Kreatur;
Laß, was irdisch ist, dahinten, / schwing dich über die Natur, /
Wo Gott und die Menschheit in Einem vereinet, /
Wo alle vollkommene Fülle erscheinet;
Da, da ist das beste notwendige Teil, /
Mein Ein und mein Alles, mein seligstes Heil (Str. 1-2).

Jesus wird hier zum großen Lehrer, der den Menschen hilft, den „Seelenfunken“, den Gott in ihr Inneres hineingelegt hat, wieder anzufachen und zu kräftigen, damit er, aus dem „Gefängnis des Leibes“ befreit, zum „Einen“, zum „All“ zurückkehren kann. Gott ist hier weniger als personales Gegenüber, als der ganz Andere gedacht. Sonder: „Wo Gott ist, da ist die Seele, und wo die Seele ist, da ist Gott“ sagt Meister Eckart. „Gnade“ ist eine von Gott in uns gewirkte Einung mit ihm.

Das alles mag uns fremd erscheinen. Aber solche mystischen Gedanken spielen auch in heutiger Schriftauslegung eine Rolle, in der Jesus z.B. als Partner, Kamerad, Animateur, die Bibel als Begleiterin beim Kampf um Selbstfindung und Selbstverwirklichung, als Anregerin zu eigenen religiösen Gedanken und als Emanzipationshilfe verstanden wird.

„Ein Gang tut not!“: Heinrich Eberhard Gottlob Paulus

Gegner der Pietisten waren damals die Aufklärungstheologen, die die Bibel volkspädagogisch, d.h. eher praktisch-nützlich auslegen wollten. Nun heißt es in einigen Bibelhandschriften unserer Geschichte von Maria und Martha statt „Eins ist not“: „Weniges ist not!“ Dies verstand z.B. der evangelische Theologe Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1781-1851) im Sinne einer volkspädagogischen Bibelauslegung so: Jesus sagt zu Martha: „Ich bin mit Wenigem – gemeint ist ein einfaches Abendessen – zufrieden.“ Jesus erscheint hier als Menschenfreund, der seinen Gastgebern keine besondere Mühe machen will. Bescheidenheit als eine praktische Lebensweisheit wird hier mit Hilfe der Bibel demonstriert. Dieser Theologe Paulus war übrigens 1803 nach dem Einmarsch der Bayern in Würzburg dorthin als Theologieprofessor berufen worden. Da es aber im katholischen Würzburg keine evangelischen Theologiestudenten gab, mußten die Seminaristen des katholischen Priesterseminars zur Verbreitung der Aufklärung in Bayern die Vorlesungen des

evangelischen Theologen Paulus hören! Und das im katholischen Bayern! 1807 ging Paulus als Schulrat nach Heidelberg, wo er dann ab 1811 als Theologieprofessor wirkte.

Was hier als eine merkwürdige Bibelauslegung anmutet, findet sich bis heute in Versuchen, diese Geschichte von Maria und Martha für bestimmte Interessen in Anspruch zu nehmen und sie vor allem auch moralisch auszulegen! Da wird unter Berufung auf diesen Text das Christsein vor allem an der Teilnahme am Gottesdienst und der Bibelstunde gemessen. Oder die Geschichte dient der Entfaltung des Frauenthemas in der Kirche: „Ich möchte in der Predigt über ‚Männer und Frauen in der Kirche‘ nachdenken“: heißt es in einer weit verbreiteten Predigtvorbereitung, auch wenn es im Text nicht um die Frauenfrage, sondern um die rechte Jüngerschaft geht, die Männer und Frauen in gleicher Weise betrifft. Mit dem Aufkommen der Wohlstands- und Spaßgesellschaft kam dann das Leistungsthema an der Reihe: „Wie kann ich mich und andere vom Zwang zur Leistung befreien und zugleich den Wert fürsorgender Liebe anerkennen?“ Maria wird hier zur ersten „Aussteigerin“ aus der „Leistungsgesellschaft“! Damit verbindet sich dann – auch im Zusammenhang mit New-Age und Postmoderne – das Streben nach Ganzheit, Meditation, Selbstbestimmung, Emanzipation: „Die Chance, zur Besinnung zu kommen“, wird dann als das Thema dieser Geschichte angesehen. Oder die theologisch gedankenlose, aus dem politischen Betrieb stammende Formel „Bewahrung der Schöpfung“.⁸

Hier wird der Text dann zum Einfallstor für das Moralisieren! „Man denkt über schwierige, unübersichtliche Verhältnisse nicht nach, sondern setzt ‚ein Zeichen‘, in der Attitüde prophetischer Besserwisserei. Gern wird semantisch hochgerüstet, und unter dem ‚Weltfrieden‘ oder der ‚Bewahrung der Schöpfung‘ tut man es nicht. Besonders beliebt sind trinitarische Hohlformeln, etwa die Bekundung von ‚Zorn, Wut und Trauer‘, oder eine appellative Sollenssprache, die dem armen Gottesdienstbesucher gleich die Gesamthaftung fürs große Elend in der Dritten und Vierten Welt aufbürdet... Die moralistische Reduktion religiöser Komplexität, das Abblenden elementarer Lebenswidersprüche zugunsten moralisch eindeutiger Scheidung der Guten von den Bösen erlaubt es nicht, mit eigenen Ambivalenzen und Fehlern konstruktiv umzugehen.“⁹

Was tut wirklich not?

Ich komme zum Anfang des Nachdenkens über Lukas 10,38-42 zurück! Es gibt faktisch kein einheitliches Schriftverständnis mehr. Vor allem in der praktischen Schriftauslegung hat sich längst das Recht des eigenen Blicks auf die Bibel etabliert. Man mag das bedauern, sich in die eigene religiöse Gruppe mit ihrem „Stallgeruch“ (z.B. in sog. „Freie Gemeinden“ oder in Sekten) zurückziehen oder gar kämpferisch die eigenen theologischen Geschütze auf den Wall bringen und sich abgrenzen. Das alles hilft aber nicht weiter! Neben dem Pluralismus der Theologen gibt es längst auch einen solchen im „Kirchenvolk“, was oft übersehen wird.

Man mag das bedauern! Ein solcher Pluralismus kann schon deshalb eine Belastung sein, weil da nur zu oft die Frage nach der Wahrheit beiseite geschoben wird! Ich erinnere aber auch an den bekannten schwäbischen Theologen Michael Hahn (1758-1819), der einem Pfarrer schrieb: „Als ich einmal durch den Wald lief, sah ich allerlei Vögel in verschiedenen Farben. Als ich auf ihren Gesang merkte, so hatten sie auch verschiedene Stimmen. Wenn aber Sie, lieber Bruder, der Schöpfer gewesen wären, Sie hätten alles einfärbig gemacht, und ein Vogel hätte müssen sein im Pfeifen wie der andere!“ Hier erscheint die Vielfalt als ein Geschenk Gottes, als eine Bereicherung der Christenheit. Hier sei noch einmal auf das oben erwähnte Zitat von Ernst Troeltsch hingewiesen: „Das Eine im Vielen zu ahnen, das ist das Wesen der Liebe“. Ich halte diese Worte aus dem Jahr 1911 auch heute noch für eine bedenkenswerte Auslegung der Geschichte von Maria und Martha. Das Eine in dem Vielen zu entdecken, dies heißt gerade nicht, von vornherein die Wahrheitsansprüche der eigenen Position aufzugeben und die anderen Positionen in gleicher Weise zu würdigen wie die eigene, was wir heute oft unter „Toleranz“ verstehen. Der Verzicht auf die eigenen Ansprüche gibt dem Anderen gerade keine Chance: Wie soll der Andere mit seinen Ansprüchen von mir geachtet werden, wenn ich ihm sage: „Halb so schlimm mit deinen Unterschieden! Ich versteh dich schon!“ „Eins ist not!“ – das bedeutet gerade um der Liebe

willen auch einen Aushaltungsprozeß. Es geht darum, Fremdes auch als Fremdes zu belassen und nicht verstehend zu vereinnahmen. Nur dann kann das Eine, was not tut, auch im Vielen geahnt werden!

Anmerkungen:

- 1 Alfred Burgsmüller, in: Predigtstudien [PrSt], Stuttgart 1970, S. 134.
- 2 Eva Renate Schmidt, in: Predigtstudien [PrSt], Stuttgart 1976, S. 121.
- 3 Josef Pietron, in: Predigtstudien [PrSt], Stuttgart 1980, S. 127.
- 4 Eduard Schweizer, Das Evangelium nach Lukas, in: NTD¹⁸, Göttingen 1982, Bd. 3, 124.
- 5 Ernst Troeltsch, Glaubenslehre, hg. von Gertrud von Le Fort, München 1925, S. 414.
- 6 Friedrich Wilhelm Graf, Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011, S. 186f. Vgl. auch S. 21: „Ein wild wabernder Psychojargon, der Kult von Betroffenheit und Authentizität hat wohl nirgends sonst so großen Schaden angerichtet wie in den Kirchen.“
- 7 WA 31 I, 435ff.
- 8 Graf, Kirchendämmerung (wie Anm. 6), S. 63: Hier werde z.B. auch „die Mülltrennung im Dreitonnensystem zu einem vestigium trinitatis stilisiert“.
- 9 Graf, Kirchendämmerung (wie Anm. 8), S. 21f.

Engel – gibt's die?

Friedrich Schleiermachers Diktum

„Engel – gibt's die?“ – so lautete ein bekannter Filmtitel. Zum mindesten für evangelische Christen – aber wohl nicht nur für diese – ist das eigentlich eine überholte Frage, es sei denn, man meint die Pannenhilfe des ADAC damit! Schon Martin Luther wollte in seinen Michaelis-Predigten den 29. September als Tag des Michaelsfestes nicht als ein „Engelfest“ gefeiert wissen, sondern als „Fest Gottes, der die Engel geschaffen hat“. Spätestens seit dem Zeitalter der Aufklärung des 18. Jahrhunderts gelten Engel und Teufel als überholt. Die Frage, ob es Engel gibt, dürfe auf unser Handeln keinen Einfluß haben – so formulierte es um 1800 der bekannte protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher, der heute eine Wiederauferstehung erlebt. Im „Katechismus der christlichen Religions-Lehre, zum Gebrauche beym Religions-Unterricht in den protestantisch-evangelisch-christlichen Kirchen und Schulen“ der Pfalz (Speyer 1824) lautet die Frage 47: „Hat Gott wohl noch vollkommenere Wesen, als die Menschen, geschaffen?“ Die Antwort lautet: „Unser Verstand läßt uns vermuten, daß bey dem großen Abstande zwischen Gott und uns Menschen noch höhere geistige Wesen sind, und die heilige Schrift bestätigt es. Sie nennt diese Wesen Engel und unterscheidet gute und böse“. Hier wird den Engeln praktisch die Grabrede gehalten. Und ein Pfälzer Vikar parodierte diese Frage 47 im Blick auf die Existenz der Dekane sinngemäß: „Der Alltag des Pfarrers läßt es vermuten und die Kirchenverfassung bestätigt es, daß der Abstand zwischen Kirchenregierung und Pfarrer zu groß ist. Man hat deshalb Mittelwesen geschaffen, die Dekane, deren es gute und böse gibt.“

Der unübersehbare Michael

Nun hat es aber dieser Erzengel Michael in sich! Er ist der Engel, der sich in zahlreichen Geschichten und Legenden, in der Kunst und im Gottesdienst von den Engeln am meisten bemerkbar gemacht hat. Ein berühmtes Beispiel: Im Jahr 708 wurde der Bischof Aubert von Avranches in der Normandie von Michael aufgefordert, auf dem bekannten Inselberg Mont-Saint-Michel eine Kirche für ihn zu bauen. Bischof Aubert ist seinen Träumen gegenüber skeptisch und zögert. Bei seiner dritten Erscheinung wird der Erzengel Michael dann handgreiflich. Er berührt das Haupt des Bischofs ziemlich unsanft, zeigt doch der in Avranches als Reliquie aufbewahrte Kopf des Bischofs eine merkwürdige Eindellung. Rund 70 Kirchen sollen im Mittelalter auf ähnliche Weise – also auf direkte Initiative von Michael – gebaut worden sein.

Der multifunktionale Michael

In Kunst und Kultus wurde dieser Erzengel z.B. als Schutzherr der Seelen und Teufelsbezwinger, als Schutzherr über die christlichen Heere, als Repräsentant der Himmels-Hierarchie, als Drachentöter und als Krankenheiler dargestellt und verehrt. Sein Bild prangt z.B. auf vielen Kirchen und Rathäusern. Brüssel ist hier ein Musterbeispiel.

Auch in der Evangelischen Kirche wurden die Engelfeste, und besonders Michaelis, lange gefeiert, wie z.B. die Michaelis-Kantate des bekannten Darmstädter Hofkapellmeisters Wolfgang Carl Briegel (1626-1712) zeigt. Auch in unserem heute geltenden Evangelischen Gesangbuch gibt es Engellieder und Engelstrophen.

Michael wird zuerst im Buch Daniel genannt, ein Buch der Bibel, das aus dem Umkreis der sog. „Apokalyptik“, also der Schilderung der Endzeit stammt. Michael begegnet dann häufig in jüdischen und christlichen Apokalypsen als der, der dem Volk Gottes in seinen Bedrängnissen beisteht und gegen dessen Feinde ankämpft. Michael tritt gegen den bösen Drachen auf den Plan und wirft den Satan aus dem Himmel auf die Erde hinunter, wie es der Text aus der Offenbarung des Johannes Kapitel 12 plastisch in der Sprach- und Denkweise der damaligen Zeit schildert.

Engelersatz

„Engel – gibt's die?“ – Langsam wird es unheimlich! Wie oft denken wir z.B. an die süßen Engel der Barockzeit oder der Krippenspiele, an die Verkehrswacht oder an helfende Berufe. Engel gibt es offenbar in allen Farben und Gestalten. Kurz: Wenn von „Engeln“ unter uns die Rede ist, dann meistens in einer künstlerischen oder verweltlichten Gestalt. Oder in einer übertragenen Form. Sie gehören zum Diesseits und haben mit den Engeln der Bibel offenbar nur noch den Namen gemeinsam.

Brauchen wir aber überhaupt noch Engel? Sind wir nicht selbst „Engel“? Gegen Krankheiten hilft die Medizin, gegen Gewitter schützt der Blitzableiter, gegen das Alter und seine Sorgen die Sozialversicherung und Anti-Aging-Elixiere usw. Offenbar brauchen wir moderne Menschen die Engel nicht. Was sie einst getan haben, können wir nun selber tun.

Oder irre ich mich? Wird die Rede vom „Übersinnlichen“ nicht wieder modern? Wir erleben heute den Bankrott des Optimismus, daß wir von uns aus die heile Welt schaffen können. Ob im Fernsehen, ob im Zeitungsjournalismus: Die Trübsinn verbreitenden Apokalypsen, die düsteren Zukunftsgemälde vermehren sich sprunghaft. Sie haben schon längst auch den Einzug in die hohe Politik geschafft, auch wenn öfters nicht deutlich ist, ob sie nicht in erster Linie dem eigenen Machterhalt (z.B. Grün und Grünes) dienen! Selbst der Bundestag wird da zur Kirche, wo man unentwegt offenbar „alternativlose“ „Rettungsschirme“ produziert. Bei der heutigen „Sorge um das Heil“ spielen Themen wie Gesundheit und Ökologie die entscheidende Rolle. Ja: Umweltschutz und vor allem die Gesundheit sind – auch bei Christen – zu modernen Ersatzreligionen geworden, denen man täglich Opfer bringt! War es vor zwanzig Jahren noch das Waldsterben, das die Gemüter auch religiös bewegte, so ist es heute die Klimakatastrophe, die fast „ökumenischen Charakter“ hat. Der Eisbär auf der Eisscholle ist das neue Heiligenbild für Christen und Atheisten. Ging es vor einiger Zeit noch um die Mülltrennung als „Bewahrung der Schöpfung“, so heute um Erderwärmung und Feinstaub als mögliche Weltkatastrophe. „Könnte es sein, daß viele Rituale, die sich in unseren Alltag eingeschlichen haben – Biogemüse essen, Müll trennen, auf Umweltverschmutzer schimpfen, Vollkorn lieben, McDonald's verdammen – religiösen Ablaßriten nahe kommen, dem Beten eines Rosenkranzes vergleichbar? Bitten wir damit nicht um Schulderlaß vor der Großen Gottmutter Natur, deren Reinheit wir bewahren wollen?“: So ein wenig provozierend der Zukunftsforscher Matthias Horx. Die „Political Correctness“ wird immer mehr durch die „Health Correctness“ ersetzt!

Apokalyptik als Unheilsprophetie

Bei aller modernen Apokalyptik fällt mir allerdings eines auf: Sie ist nur zu oft eine Unheilsprophetie ohne Ausblick auf das Heil, Kritik ohne Kredit, Negatives ohne Positives. Statt der offenbar abgeschafften Engel gibt es eine Menge moderner Teufel. Der Text aus der Offenbarung des Johannes Kapitel 12 wird um seinen tröstlichen Ausblick, um die Überzeugung des Sieges Gottes über das Böse gebracht. In den modernen Apokalypsen siegt meistens nicht Michael, sondern der Satan! Und der Satan ist immer der Andere! Es gibt eine ganze Menge von Kassandra-Literatur: „Fortschritt ins Chaos!“, der „Bioschock“, „Nach uns die Steinzeit!“ – um nur einige Buchtitel zu nennen. Es gibt auch die Entgrenzungsbücher: „Der Gotteskomplex“, „Die Hexenmeister der Sozialwissenschaften“ usw. Da gibt es auch die Grenzsteinliteratur: „Prometheus am Abgrund“, „An den Grenzen der Wissenschaft“ usw. Pessimismus verkauft sich leicht – ebenso die zahlreiche Appell-Literatur, die meistens den anderen meint und das eigene Gewissen entlastet. Man „hat“ dann nicht nur Gewissen, sondern man „ist“ Gewissen!

Und wenn die Welt voll Teufel wär...

Doch zurück zu dem Erzengel Michael! Übersetzen wir einmal seinen Namen. Er kommt aus dem Hebräischen und heißt: „Wer ist wie Gott?“ Dahinter steht die große Gewißheit, die Martin Luther in seinem Trostlied „Ein feste Burg ist unser Gott“ in die Worte gefaßt hat: „Und wenn die Welt voll Teufel wär/ und wollt uns gar verschlingen/ so fürchten wir uns nicht so

sehr/ es soll uns doch gelingen./ Der Fürst dieser Welt/ wie saur er sich stellt/ tut er uns doch nicht;/ das macht, er ist gericht:/ Ein Wörtlein kann ihn fällen“ (EG 263, Str. 3).

Historisch betrachtet hat Luther hier die Bedrängnis der frohen Botschaft Gottes durch Kaiser, Papst und Türken als eine neue Erscheinung jenes alten Kampfes des Drachen gegen die Gemeinde Christi angesehen. Er hat die damals erfahrene Bedrängnis im Rahmen eines überweltlichen Geschehens verstanden und zur Sprache gebracht. Wir können uns heute schnell auf das Diesseits zurückziehen nach dem Motto: „Nach drüben ist die Aussicht uns verbaut“. Wir können unsere Gesellschaft anklagen und verdammen. Wir können die anderen für das Böse verantwortlich machen. Anklageschriften gibt es genug!

Nur sollten wir als Christen eines wissen: Wer in aller gegenwärtigen Bedrängnis und Angst nur Diesseitiges sieht, wer Gott in den Ruhestand verabschiedet, der sieht das Entscheidende nicht, auf das es der Offenbarung des Johannes und auch Martin Luther ankommt: Daß nämlich der Kampf Michaels mit dem Drachen schon längst entschieden ist. Der Sieger steht bereits fest! Und als Christenmenschen gehören wir im Leben und im Sterben diesem Sieger über den Drachen, Gott selbst! Und wenn die Heilige Schrift hier von Engeln redet, dann meint sie diese Botschaft!

Ein Kapitel Rechtfertigung im Theater

Die Türen zum Paradies

„Ich schäme mich des Evangeliums nicht. Denn Gottes Kraft ist es zur Rettung für jeden, der glaubt, für den Juden zuerst und auch den Griechen. Denn Gottes Gerechtigkeit wird in ihm offenbart aus Glauben zum Glauben, wie geschrieben steht: Der Gerechte aber wird aus Glauben leben“: Was der Apostel Paulus da im Römerbrief Kap. 1, Vers 16-17 schreibt, hat für Martin Luther die Reformation ausgelöst! Noch kurz vor seinem Tod schreibt er ihm seinen reformatorischen Durchbruch zu! Im ersten Band seiner gesammelten lateinischen Werke von 1545 (WA 54, 185, 12 – 186, 20) bezeugt er es: „Ich haßte dieses Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘, welches ich nach der üblichen Gewohnheit aller Doktoren gelehrt worden war, philosophisch von der sogenannten formalen oder aktiven Gerechtigkeit zu verstehen, durch die Gott gerecht ist und Sünder wie Ungerechte straft. Ich aber fühlte mich, obwohl ich als Mönch untadelig lebte, vor Gott als Sünder und unruhig in meinem Gewissen und konnte nicht hoffen, daß ich durch meine Genugtuung versöhnt sei... Da erbarmte Gott sich meiner. Unablässig sann ich Tag und Nacht, bis ich auf den Zusammenhang achtete, nämlich: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in jenem [dem Evangelium] geoffenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘. Da begann ich die Gerechtigkeit Gottes als diejenige zu verstehen, durch welche der Gerechte als durch Gottes Geschenk lebt..., nämlich aus dem Glauben, und [erkannte], daß dies die Meinung sei, daß durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart wird, nämlich die passive, durch welche uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘. Hier meinte ich geradezu, ich sei wiedergeboren, die Türen hätten sich geöffnet und ich sei in das Paradies selbst eingetreten...“

Dieser Paulustext hat es also in sich! Versuchen wir, ihn ein wenig zu übersetzen! Luther sagt in der Theologensprache seiner Zeit: Beim Studium dieser Bibelstelle sei ihm aufgegangen, was „Gerechtigkeit Gottes“ eigentlich meint: Nicht die Gerechtigkeit, „durch die Gott gerecht ist und Sünder wie Ungerechte straft“, sondern die Gerechtigkeit, „durch welche der Gerechte als durch Gottes Geschenk lebt“. Es geht um die uns um Christi willen geschenkte Gerechtigkeit Gottes, um die Gerechtigkeit, die Gott uns schenkt und nicht um diejenige, die er von uns fordert! Luther bekennt: „So wurde mir diese Paulus-Stelle zur Pforte des Paradieses.“ Hier wird für Luther die zentrale Frage nach dem gnädigen Gott beantwortet!

Nur Theologie?

Ob uns heute diese Frage nach dem „gnädigen Gott“ noch berührt? Ist sie für uns nicht eher ein Stück zwar ehrwürdiger, aber inzwischen überholter Tradition, wie es Erich Kästner in einem bekannten „Bahnhofsvierzeiler“ zum Ausdruck bringt:

Jeden Abend stand er an der Sperre,
ein armer, alter, gebeugter Mann.
Er hoffte, daß einmal Gott ankäme!
Es kamen immer nur Menschen an.

Das klingt nach Enttäuschung! Aber: Warten wir wirklich auf Gott? Uns geht es doch weniger um den „gnädigen Gott“ als um den „gnädigen Menschen“, um Menschen, die eben „menschlich“ mit uns umgehen!

Ob damit aber die Frage nach dem „gnädigen Gott“ überholt ist? Oder ist die Frage nach dem gnädigen Menschen nicht eine Chiffre für die Frage nach dem gnädigen Gott? Es könnte doch sein, daß die Frage nach dem gnädigen Gott und die Frage nach dem gnädigen Mitmenschen viel enger zusammen gehören, als wir das ahnen! Denken wir darüber nach!

Geh weg!

Ein Film beeindruckt mich immer wieder: „Der Hauptmann von Köpenick“ mit Heinz Rühmann (oder Rudolf Platte oder Harald Juhnke) in der Titelrolle. Dem Film liegt das gleichnamige Schauspiel von Carl Zuckmayer aus Nackenheim vor den Toren meiner Studienstadt Mainz zugrunde. Der Inhalt ist schnell erzählt: Am 10. Oktober 1906 besetzt eine Handvoll Soldaten unter Führung eines Hauptmanns des 1. Garde-Regiments das Rathaus von Köpenick bei Berlin, verhaftet den Bürgermeister und beschlagnahmt die Stadtkasse. Bald darauf wird bekannt: Die Soldaten waren echt, der Hauptmann aber war der 57jährige Schuhmacher und Maschinist Wilhelm Voigt, der schon 27 Jahre hinter Gittern saß und der nie Soldat war. Er hatte sich die Hauptmannsuniform bei einem Trödler gekauft und das erforderliche militärische Verhaltensrepertoire im Gefängnis angeeignet!

Eine Szene aus diesem Film ist mir besonders in Erinnerung: Kaum hat dieser Wilhelm Voigt nach seiner Entlassung aus dem Zuchthaus in Rawitsch Unterschlupf bei seinem Schwager in Rixdorf gefunden, kommt ein Schutzmann und überbringt ihm wieder einmal eine Ausweisungsverfügung: Voigt muß binnen 14 Tagen aus Berlin und Umgebung verschwinden.

Nun faßt Voigt vor seiner Schwester und seinem Schwager sein Leben zusammen. Es ist eine Art Lebensbeichte mitten in einem Schauspiel: „Und dann stehste vor Gott dem Vater, der allens jeweckt hat, vor dem stehste denn, und der fragt dir ins Jesichte: Willem Voigt, wat haste jemacht mit dein Leben? Und da muß ick sagen – Fußmatte muß ick sagen. Die hab ick jeflochten im Jefängnis, und denn sind se alle druff rumjetrampelt, muß ick sagen. Und Gott sagt zu dir: Je wech! Sagt er! Ausweisung! Sagt er! Dafür hab ick dir det Leben nich jeschenkt, sagt er! Det biste mir schuldig. Wo is et? Was haste mit jemacht?“

Es ist schon beeindruckend, wenn dieser Wilhelm Voigt es als Frage Gottes an sich selbst formuliert: „Was hast du, Wilhelm Voigt, aus deinem Leben gemacht?“ Eine sehr direkte, persönliche Frage!

Wir können meistens bestimmt Besseres aufzählen als dieser Wilhelm Voigt. Vielleicht haben wir aber auch schon dieses Gefühl gehabt: „Sie sind auf mir herumgetrampelt“, wie dieser es drastisch sagt, indem er sich mit einer Fußmatte vergleicht. „Mobbing“ würde man heute da sagen!

Die Sinnfrage als Gottesfrage

Mag das Reden über Angst heute modern sein, mögen Angst und Sinnlosigkeit von den Vertretern der öffentlichen Meinung und den Interessenverbänden auch übertrieben werden, mag auch das, was gestern noch als Segen galt, heute als Fluch verstanden werden – die

Frage nach dem Sinn unseres Lebens, nach seinem Gelingen oder auch Mißlingen begleitet uns ständig, bewußt oder auch unbewußt.

In dieser Frage nach dem Sinn unseres Lebens kann uns aber Gott begegnen! Carl Zuckmayer hat die Frage an diesen Wilhelm Voigt – „Was hast du aus deinem Leben gemacht?“ – ausdrücklich als eine Frage Gottes gestellt. Hier kommt mitten im Schauspiel, mitten im Film „Theologie“ zur Sprache! Unser Leben ist Gott nicht gleichgültig. Er hat uns unser Leben gegeben und bisher erhalten. Vieles, was uns da als Selbstverständlichkeit erscheint, ist gar nicht so selbstverständlich, sondern Gottes Geschenk. Gott ist es, der jeden neuen Tag schafft. Er mißt uns die Lebenszeit zu. Er verfügt über die Zukunft. Gott schenkt uns – gleichsam als Zugabe – das zum Leben Notwendige. Wir sollen daraus lernen, wie Gott seine Geschöpfe liebt. Das macht seine Gerechtigkeit, wie auch Martin Luther sie verstanden hat, aus. Gott schenkt. Er ist zuerst da. Wir sind in seiner Hand geborgen, mag sie auch zuweilen auf uns lasten, wenn wir Leid tragen, wenn wir von einem lieben Menschen Abschied nehmen müssen. Wir sind in Gottes Hand geborgen – das ist doch gemeint, wenn dieser Wilhelm Voigt Gott als den anredet, der „allens jeweckt hat“ und der deshalb fragen kann: „Was hast du mit deinem Leben gemacht?“

Komm her!

Nur: Dieser Wilhelm Voigt antwortet in einer bestimmten Richtung. Gott ist für ihn der große Frager, der große Kritiker, der unbestechliche Richter. „Geh weg!“ – sagt dieser Gott, weil du meinen Vorstellungen, meinen Normen nicht entsprichst!

Hier kommt ein ganz bestimmtes Gottesbild zur Sprache. Gott wird hier bestimmt ernster genommen als bei so manchem Gerede vom „lieben Gott“! Und dennoch fehlt etwas Entscheidendes an diesem Verständnis vom „Herrsein Gottes“, das Carl Zuckmayer diesem Wilhelm Voigt in den Mund gelegt und das er wohl selbst vertreten hat.

Und dieses Entscheidende bringt der Apostel Paulus in dem Wort aus dem Römerbrief zur Sprache, das wir am Anfang unseres Nachdenkens über „Rechtfertigung“ gehört haben. Ja: Dieses Wort ist das Thema, das den ganzen Römerbrief durchzieht: Die frohe Botschaft von Jesus Christus ist „Gottes Kraft zur Rettung für jeden, der glaubt“. Gott fragt nach uns. Er fragt: „Was hast du aus deinem Leben, das ich dir gegeben habe, gemacht?“ Aber er fragt um Jesu willen als der, der uns lieb hat, der uns und unsere Welt um Jesu willen nicht aufgibt! Statt „Geh weg!“ sagt er „Komm her!“ In Jesu Mund heißt das: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid. Ich will euch erquicken!“

Konkurrenz für Gott?

Freilich wissen wir, daß dieser einladende Gott bei uns große Konkurrenz bekommen hat. Andere Dinge sind an seine Stelle getreten. Auch Dinge, die wir gewöhnlich als „weltlich“ einstufen, können schnell zum Religionsersatz werden: Moderne Schlager ersetzen Choräle; man erwartet von ihnen Trost und Hoffnung. Starkult und Showgeschäft sind fast so etwas wie moderne Heiligenverehrung und Reliquienkult geworden. Fußballstadien gleichen Wallfahrtsorten, Demonstrationen Prozessionen usw. Hochhäuser gliedern heute die Städte wie früher die Kirchtürme. Wurde noch vor Kurzem die Natur verachtet, so droht heute nicht nur im „grünen“ Spektrum eine Art Naturvergötterung. Belassen wir es bei diesen kurzen Andeutungen zum Nachdenken!

Die große Einladung

Biblisches Denken ist von einem anderen Grund her bestimmt: In diesem Evangelium von Jesus von Nazareth „wird Gottes Gerechtigkeit offenbart aus Glauben zum Glauben, wie geschrieben steht: Der Gerechte wird aus Glauben leben“. Das Evangelium ist eine frohe Botschaft vom Erweis der Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus. „Glauben“ heißt: Sich auf diesen Zuspruch des Evangeliums verlassen. „Gottes Gerechtigkeit“ ist das Geschenk, das allen Glaubenden zuteil wird! Und diese Gerechtigkeit bietet Gott aller Welt an! Sie kennt keine Grenzen. Auch nicht die Grenze des Todes! Wir Lebende und unsere Toten sind bei Jesus geborgen. Er ist der Herr über Lebende und Tote.

Herren damals und heute

Freilich: Die Christen zur Zeit des Paulus konnten sich „Herren“ leichter vorstellen als wir heute. Sie dachten z.B. an die Person des Kaisers, an seinen Hofstaat und an seine Bauten. Demgegenüber sieht z.B. das Europa-Parlament in Straßburg von außen eher wie ein modernes Hallenschwimmbad, von innen eher wie eine überdimensionale Tanzbar aus. Politische Macht ist heute oft unsichtbar, anonym geworden. Man kann damit schon Angst einjagen! Bürokratie und Computer erscheinen als moderne Ungeheuer, die in der kollektiven Phantasie das Gefühl einer Allgegenwart hervorrufen, demgegenüber früher die Allgegenwart Gottes geradezu gemütlich war. Anonyme Mächte scheinen uns heute die Frage zu stellen, die in Carl Zuckmayers „Hauptmann von Köpenick“ diesem Wilhelm Voigt von Gott gestellt wird.

Gehen wir noch einen Schritt weiter! Im „Hauptmann von Köpenick“ sagt Gott zu Wilhelm Voigt: „Geh weg! Dafür, daß alle auf dir rumtrampeln, habe ich dir das Leben nicht gegeben!“ Das klingt schon dramatisch.

Bei uns geht es in der Regel nicht so dramatisch zu, wenn wir uns von Gott bis auf einzelne Augenblicke in unserem Leben verabschieden, wenn wir zu Gott sagen: „Geh weg!“

Gottes Einladung bleibt!

Dennoch bleibt Gottes Frage nach uns in Kraft. Und diese Frage nach uns ist eine Einladung! Der Gott der Bibel ist der einladende Gott. Nicht das „Geh weg!“ ist für den biblischen Gott charakteristisch, sondern das „Komm her!“ Gott hat uns in Jesus Christus reich beschenkt. Deshalb fragt er nach uns! Heute und morgen!

Wo sind die Lehrer? Wo sind sie geblieben?

Bildung als Religionsersatz

Wo immer es darum geht, eine gute Sache zu fördern oder ein Übel zu beseitigen, wird nach „Bildung“ bzw. „Erziehung“ gerufen. Wer etwas für den Frieden tun will, fordert „Friedenserziehung“; wer die Gesundheit verbessern möchte, ruft nach einer umfassenden „Gesundheitserziehung“. Umwelterziehung, Verkehrserziehung, Freizeiterziehung, Sexualerziehung, Ruhestandserziehung: die Liste lässt sich beliebig verlängern. Wenn das alles in den Stundenplan der Schule hinein soll, genügt auch die Ganztagschule nicht. „Erziehung“ wird für Menschen in jedem Alter, in jeder Lebenslage, in jedem Rang für notwendig erachtet: Kleinkinder-, Familien-, Schul-, Behinderten-, Betriebs-, Massen- und Eliteerziehung signalisieren es: Es geht um lebenslange Bildung und Erziehung, auch wenn man nicht genau weiß, was das alles ist. Meint man damit „Ausbildung“? Oder „Sozialisation“? Jedenfalls – ob Wissen, Glaube oder Aberglaube: Brauchte man früher lebenslang „Religion“, so heute „Bildung“ in einer „Bildungsgesellschaft“! Und da muß natürlich „Chancengleichheit“ herrschen! Der Bildungshimmel ist ja für alle da! Pädagogen und Politiker gehen heute noch über die hessische Gesamtschulgläubigkeit der 1970er Jahre hinaus, wo man – wenigstens auf Nachfrage – von „Chancengerechtigkeit“ sprach. Man muß nicht gleich Thilo Sarrazin (SPD) heißen, um zu behaupten, daß der Mensch maßgeblich durch seine Gene bestimmt wird. Intelligenz wird zu großen Teilen vererbt. „Es ist mir immer ein Rätsel gewesen, warum sich um die Mitte des 20. Jahrhunderts so viele Politiker und Sozialwissenschaftler an eine kurzeblaige Zeitgeistlaune geklammert haben und seitdem verbissen an der Überzeugung festhalten, die unterschiedlichen intellektuellen Fähigkeiten und Charaktereigenschaften der Menschen könnten und dürften niemals etwas mit ihren Erbanlagen zu tun haben. Jeder könnte zu jedem werden. Es steht nicht bei den Kirchenvätern, es steht nicht bei Marx, nicht bei Lenin, nicht bei Freud, nicht in den Statuten des BUND, nicht im Grundgesetz und nicht im Ethikkodex der Medien. Es widerspricht jeder Alltagserfahrung... Homo sapiens ist eine Gattung der Ungleichheiten. Wir sollten diese

Verschiedenheit nicht als Vorwurf und Handicap empfinden, sondern als einen wertvollen Besitz“ – so (nicht nur) der bekannte Bildungsforscher Dieter E. Zimmer (Ist Intelligenz erblich? Reinbek 2012). Nichtsdestotrotz: „Bildung/ Erziehung“ sind wertvoll. Möglichst viel Bildung und Erziehung tun also jedem gut. Treten individuelle und gesellschaftliche Probleme auf, wird gleich nach der Schule und dem Lehrer gerufen. Die müssen es schon richten! Wird das Übel aber nicht beseitigt, taugen eben beide nichts. Der Lehrer-Gewerkschaft (GEW; Philologen-Verband) fällt dann nur noch ein: Mehr Geld ist notwendig! Daß 10-15 Prozent der Lehrerstunden z.B. für unterrichtsfremde Zwecke (z.B. Mitbestimmung) „verbraten“ werden, ist bekannt; da es aber auch da zu viele „Nutznießer“ gibt, geschieht nichts. In der „Pisa-Dämmerung“ wird der Ruf nach „Reformen“ im Bildungswesen laut. Doch bald gibt eine Sprachverwirrung, die mich fast an die des Turmbaus von Babel erinnert. Die einen lehnen Erziehung überhaupt ab (die sog. „Antipädagogik“); die Schule mache krank. Andere plädierten für „antiautoritäre“ Erziehung. Andere wiederum wollen mehr „Bildung“, was anderen wiederum den Quizmaster Günter Jauch mit seinem ungeordneten Allerlei vom Wissen einer bestimmten Popgruppe oder Schauspielerin bis hin zur chemischen Zusammensetzung von Stoffen und philosophischen Begriffen als Schreckgespenst einjagt; das abfragbare „Bildungskapital“ à la Jauch und Co. habe doch mit Bildung im Ursprungssinn des Wortes nur wenig gemeinsam. Die einen plädierten für eine strenge Wissenschaftsorientierung der Schule; die sog. „polytechnische“ Erziehung war ja nicht nur in der ehemaligen DDR vorrangig, deren Bildungskonzept die dortige frühere, heute in Chile lebende Erziehungsministerin Margot Honecker noch 2012 vehement verteidigte. 1970 war in Hessen „Emanzipation“ die erzieherische Leitidee schlechthin. Für andere sind Computerkenntnisse und Telebanking entscheidend. Andere halten es lieber im Fitness-Studio oder bei Extremsportarten mit dem postmodernen Gottesdienst eines Körperkults, der den eigenen Leib zum Dom der Selbstanbetung macht. Es geht dann um „Wellness-Religion“! Also eine Babylonische Sprach- und Begriffsverwirrung: Heißt das letzten Endes: Bildung und Erziehung sind das, was jeder davon hält? Kann und soll jeder das machen, was er will, und auch daran ist er nicht gebunden? Erinnert das nicht auch an eine sprichwörtliche „protestantische Freiheit“?

Vor einiger Zeit habe ich in Mühlbach (dem heutigen Sebeç) in Rumänien am Giebel des Evangelischen Gymnasiums die Inschrift gesehen: „Bildung ist Freiheit!“ Wohl kaum hat man da an die „Freiheit“ gedacht, die z.B. der damals angepriesene neue VW-Geländewagen „Marrakesch“ für Zivilisationsmüde bringen soll, die dann als heroische Einzelkämpfer die Bahnen der Massenmobilität verlassen und in die Feld- und Waldwege ausweichen wollen, die ins Auto einsteigen, um „auszusteigen“. Was evangelische Freiheit bedeutet: Hier sei ausdrücklich auf Martin Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ von 1520 hingewiesen, die mit den Worten beginnt: „Damit wir gründlich erkennen können, was ein Christ ist und wie es um die Freiheit steht, die Christus ihm erworben und gegeben hat, will ich diese zwei Thesen aufstellen: „Ein Christ ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem verpflichtet [Luther: untertan]. Ein Christ ist ein dienstbarer Knecht in allen Dingen, und jedermann verpflichtet [Luther: untertan]“.

Und dies hat für Luther auch Auswirkungen auf die Frage von Bildung und Erziehung! Hier sei kurz auf seinen Offenen Brief „An die Ratsherren aller Städte Deutschlands, christliche Schulen einzurichten und zu unterhalten“ von 1524 hingewiesen. Da stehen aufrüttelnde Sätze drin! Zum Beispiel: „Meine lieben Freunde. Wenn man Jahr für Jahr so viel aufwenden muß für Gewehre, Wege, Steige, Dämme und dergleichen unzählige Dinge mehr, damit eine Stadt Frieden und Ruhe habe, warum sollte man nicht viel mehr oder doch genauso viel für die arme bedürftige Jugend aufwenden, indem man ein oder zwei geeignete Männer als Lehrer anstellt?... Ihr lieben Deutschen, kauft, solange der Markt vor der Türe ist. Denn das müßt ihr wissen: Gottes Wort und Gnade sind wie ein schnell vorübergehender Platzregen, der nicht dahin zurückkommt, wo er einmal war... Soll man denn zulassen, daß nur noch Grobiane und Flegel regieren, wenn man es bessern kann?... Die Wissenschaften und Sprachen dienen dazu, (1) die Heilige Schrift zu verstehen und (2) weltlich zu regieren...“ Luther geht es im Blick auf die Schule ja nicht nur um ihre Bedeutung „für das geistliche Leben und das Heil der Seele“. Er schreibt ausdrücklich: „Wir wollen uns auch den Leib

vornehmen und fragen, ob das weltliche Regiment nicht viel mehr gute Schulen und gelehrte Leute braucht als das geistliche?“

Von hier aus ist auch Luthers Übersetzung des 84. Psalms (Psalm 84,6-7) zu verstehen, die unser Nachdenken bisher schon begleitet hat: „Und die Lehrer werden mit viel Segen geschmückt“. Schauen wir aber einmal in die neueste Ausgabe der Lutherbibel hinein! Da heißt es: „Wohl den Menschen, die dich für ihre Stärke halten und von Herzen dir nachwandeln! Wenn sie durch das dürre Tal ziehen, wird es ihnen zum Quellgrund, und Frühregen hüllt es in Segen“. Fast könnte man einen bekannten Chanson ein wenig umdichten: „Wo sind die Lehrer, wo sind sie geblieben?“ „Dürre Täler“ gibt es in der Bildung bestimmt genug!

In wissenschaftlichen Psalmenkommentaren ist zu dieser Stelle zu lesen: „Der Text ist fraglos verderbt. Das Versstück kann nur versuchsweise wiedergegeben werden“ (Hans-Joachim Kraus). Nun: Martin Luther hat sich hier an die lateinische Bibelausgabe seiner Zeit, die Vulgata gehalten. Und da steht „Doctor“, was mit „Lehrer“ übersetzt werden kann. Vielleicht war bei diesem Rückgriff auf den lateinischen Text auch seine Erkenntnis wichtig: Der biblische Glaube und das weltliche Regiment sind auf Lehre angewiesen; gute Lehrer sind eine Gabe Gottes.

Zwischen Charisma und Professionalisierung

Die Frage nach den Lehrern ist nicht neu. In der Geschichte sind Lehrer genauso umstritten wie etwa Pfarrer und Juristen. Wie im 18. Jahrhundert eine Lehrerwahl vor sich ging, ist in einem Protokoll nachzulesen. Da hatte sich ein Schuster, ein Weber, ein Schneider, ein Kesselflicker und ein invalider Unteroffizier um eine Schulstelle beworben. Sie mußten vor dem Pfarrer, dem Schultheiß und den Gemeinderäten buchstäblich „vorsingen“. Einstimmig wurde der Weber gewählt, von dessen Vorstellung das Protokoll berichtet: „Er hat gesungen ‚O Mensch, bewein dein Sünde groß‘, ‚Zeuch ein zu deinen Toren‘, ‚Wer nur den lieben Gott läßt walten‘. Die Melodie ging in viele andere Lieder über. Die Stimme sollte stärker sein; sie quiekte mehrmalen, so nicht sein muß. Gelesen Josua 19,1-7 mit 10 Fehlern, buchstabieren Josua 18,23-26 ohne Fehler. Dreierlei Handschriften gelesen, schwach und mit Stocken; drei Fragen aus dem Verstand, hierin gab er Satisfaction. Dictando drei Zeilen geschrieben, 5 Fehler. Des Rechnens auch nicht kundig“. Die anderen Bewerber boten zum Teil bessere Leistungen. Gegen sie gab es aber Vorurteile: Der Kesselflicker „streiche zuviel durch die Lande“; der „einbeinige Kriegsknecht“ könnte „zu stark die Fuchtel gegen die armen Kindlein gebrauchen“. Über den Erfolg des Lehrens und Lernens gibt z.B. ein Bild des Niederländers Jan Steen aus dem 17. Jahrhundert, das in der berühmten Eremitage in St. Petersburg hängt, Auskunft. Da versuchen Kinder, einer Katze das Lesen beizubringen. „Alles für die Katz“ – dies ist eine mögliche Deutung des Bildes. In einem anderen Bild von Jan Steen hilft die Lehrersfrau im Unterricht ihrem Gatten, die große Zahl der Schüler zu bändigen. Sie vertritt ihn auch, wenn er wegen seiner kargen Besoldung während des Unterrichts seinen Nebentätigkeiten nachgeht, wozu in Oberhessen z.B. das Besenbinden gehörte. Was Lehrerinnen anbelangt, so heißt es noch im württembergischen Schulgesetz von 1877: Sie haben keinen Anspruch auf ein Ruhegehalt, denn „die Anstellung weiblicher Individuen im öffentlichen Dienst auf Lebenszeit steht im Widerspruch mit dem Wesen und der Natur des Weibs“. Wie sähe es da heute in Kindergärten und Grundschulen aus?

Noch einmal zurück zu unserem Psalm in Luthers Übersetzung: „Die Lehrer werden mit viel Segen geschmückt“. Das war schon zu Luthers Zeit eine gewagte Behauptung, auch wenn manche Gesangbücher aus der Zeit der frommen Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts noch eine Rubrik „Christliches Verhalten gegen Religionslehrer“ hatten. Im Gesangbuch meines pfälzbayrischen Urgroßvaters hieß es:

Das Amt der Lehrer, Gott, ist dein;
Dein soll auch Dank und Ehre sein,
Daß du der Kirche, die du liebst,
Noch immer treue Lehrer gibst...
Laß ihrer Fehler wegen nicht,

Verachtet sein ihr Unterricht!
Nimm, Gott, auch ihrer Schwachheit dann,
So wie der unsrigen, dich an!

Auf der anderen Seite bleibt jeder, der pädagogisch engagiert liest, was Dichter und Memoiren schriftsteller über die Schule zu sagen haben, betroffen zurück. Die Schule erscheint in nicht wenigen Fällen als der Ort kindlichen Leidens. Enttäuschung, Anklage und Protest lenken offenbar die Feder der Schreibenden. Schule selbst wird als etwas Bedrückendes und Freudloses erfahren. Wenn man dagegen liest, welch hehre Ziele gleichzeitig von den Pädagogen proklamiert wurden und welche Ideale in Verfassungen, Gesetzen, Schulordnungen und Lehrplänen formuliert sind, hat man den Eindruck, hier sei von einer ganz anderen Wirklichkeit die Rede. Dieser Kontrast ist bedrückend.

Es ist allerdings zu einfach, dies alles als überholt abzutun. Der Beruf des Lehrers ist heute zwar ein säkularer, ein weltlicher Beruf. Nicht nur das Stichwort „Professionalisierung“ zeigt dies an. Allerdings zieht er auch Erwartungen auf sich, die fast „religiös“ sind. Hinter der Forderung nach mehr institutionalisierter und professionalisierter Erziehung steht auch die Überzeugung: „Erziehung entscheidet unser Schicksal“, sowie die politische Einschätzung, daß Bildung das einzige Kapital der Bundesrepublik sei. Man könnte fast von einer verweltlichten Theologie sprechen. In einem UNESCO-Bericht über Ziele und Zukunft unserer Erziehungsprogramme wird der durch Erziehung zu schaffende „neue“ bzw. „vollkommene Mensch“ so vorgestellt: „Der zukünftige Mensch ist ein Mensch, dessen Kenntnisse und Handlungsmöglichkeiten sich so erweitert haben, daß ihm die Grenzen des Möglichen in unendliche Ferne gerückt zu sein scheinen“. Seine Kenntnisse von der äußeren wie von der inneren Welt „machen ihn zum potentiellen Herrscher über sein Schicksal“. Eine kühne Vision, die aber gleichzeitig ein gewaltiges Versprechen beinhaltet: Der Mensch als Schöpfer und Herr seiner selbst!

Wer Versprechungen unbesehen glaubt, setzt sich der Gefahr aus, getäuscht zu sein. Wie oft und wie leicht schlägt pädagogischer Optimismus in Pessimismus um. Die „Antipädagogik“ hat bekanntlich viele Gesichter. Lehrerinnen und Lehrer geraten schnell in den Widerstreit verschiedenster Interessen. Es ist zuweilen rührend, die verschiedensten Definitionen von „pädagogisch“ zu lesen, die oft auf Appelle hinauslaufen oder von jeweiligen Moden abhängig sind. Fordern ist bekanntlich leichter als fördern!

Auf der einen Seite hält Martin Luther viel von der Schule, wenn er schreibt: „Die Erziehung, die man zu Hause ohne solche Schulen vornimmt, will uns durch die eigene Erfahrung weise machen. Bevor das aber geschieht, sind wir hundertmal gestorben und haben unser Leben lang alles ohne Überlegung getan. Denn zu eigener Erfahrung gehört viel Zeit.“ Luther ist bei seinem Plädoyer für die Schule auch der Meinung, daß jetzt „aus Gottes Gnaden alles so eingerichtet ist, daß die Kinder mit Lust und spielend lernen können, es seien Sprachen oder andere Wissenschaften oder auch Geschichte. Die Hölle und das Fegefeuer unserer Schulen sind vorüber, worin wir gemartert worden sind mit Deklinations- und Konjugationsübungen und dabei doch nichts gelernt haben mit noch so viel Schlägen, Zittern, Angst und Jammer“. Hier spricht auch der Humanist Luther.

Auf der anderen Seite weiß Luther um die Tugend der Bescheidenheit! Und zur Bescheidenheit gehört auch das Wissen, daß Bildung und Erziehung nicht die einzige Bedingung für das Entstehen erwünschter Persönlichkeitseigenschaften sind, sondern andere Bedingungen ergänzen. Ihm geht es auch um den Abschied vom Sensationellen und vom Unsinn des Perfektionismus. Er plädiert auch für kleine Sinnantworten und auch für den Mut zur Unvollkommenheit, weil er weiß, daß der Sinn unseres Lebens von Gott und nicht einfach von unserem Tun oder unserem Intelligenzquotienten abhängt. Die Forderung, nur das Vollkommene zu akzeptieren, führt zu Entmutigungen und zu Sinnlosigkeitsgefühlen, zur Leugnung des Guten im Unvollkommenen. Luther plädiert auch für die zweitbesten Möglichkeiten, wenn sie menschen- und lebensdienlich sind. Gefragt sind hier Lehrerinnen und Lehrer, ja alle an der Erziehung Beteiligten, ob sie etwas von der evangelischen Freiheit erzieherischen Tuns wissen, die Luther so formuliert hat: „Damit wir gründlich erkennen können, was ein Christ ist und wie es um die Freiheit steht, die Christus ihm erworben und

gegeben hat, will ich diese zwei Thesen aufstellen: „Ein Christ ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem verpflichtet. Ein Christ ist ein dienstbarer Knecht in allen Dingen, und jedermann verpflichtet.“

Märtyrer des Moralprotestantismus: Der reiche Mann und der arme Lazarus

Zu moralischen Akzentuierungen

Die Geschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lukas 16,19-31) ist längst zu einer homiletischen und religionspädagogischen „Mehrzweckwaffe“ geworden, die öfters mehr über die Predigenden bzw. über die Unterrichtenden als über Jesus verrät! Heute dürfte die Perikope – auch im Gefolge früherer „sozialer“ bzw. „diakonischer“ Akzentuierungen, Armutstraditionen, Kirchenkritik und Sozialutopien –, längst nicht nur „Linken“ und „Evangelikalen“ eher zur Artikulation ihrer Abscheu z.B. vor der „Gier“ der „Banker“ und der Verdammung der „Globalisierung“ dienen, während früher eher volkspädagogische Momente eines „Vergeltungsglaubens“ (Belohnung moralischen Verhaltens im Jenseits; Bestrafung rein „diesseitigen“ Existierens) oder eines Trostes für die Elenden und Leidenden („Im Jenseits werden Glück und Unglück genau umgekehrt“) im Vordergrund standen, von einer (zuweilen sektiererischen) „Topographie“ und „Chronologie“ des Jenseits usw. einmal ganz abgesehen. Die Gefahr des Moralisierens und der Gestus der Anklage (das Klassen- und Rassenschicksal des Lazarus, Lazarus in den Hunger- und Elendsgebieten der Welt, als politisch Verfolgter und Diskriminierter usw.) sind die großen Versuchungen einer Predigt oder eines Unterrichts über diesen Text!

Das Problem des Moralisierens ist allerdings schon bei Lukas mit seinen „frühkatholischen Tendenzen“ (Ernst Käsemann) selbst angelegt: „Lukas sieht die Gültigkeit der Tora nicht angetastet (16,17). Sie bleibt für das Leben der Christen verbindlich, und zwar in ihrem vollen Wortlaut... Das Problem ist nicht das Gesetz, sondern der Mensch, der es halten soll... Die Deformation des Menschen geschieht durch die Bindung an das Geld (16,13)... Menschen, die sich auf Gott einlassen, die also ‚glauben‘, lösen sich vom Geld. Sie binden sich an das Gesetz, weil es von Gott gegeben ist... Da dies aber ein kaum zu tragendes ‚Joch‘ ist (Apg 15,10), wird die Gerechtigkeit aus Glauben als Ergänzung zur Gerechtigkeit aus dem Gesetz angeboten“ (Hans Klein).

Das Motiv der Umkehr der irdischen Verhältnisse zugunsten der Armen findet sich bereits in ägyptischen Märchen sowie in pseudepigraphischen, jüdisch-hellenistischen, griechisch-römischen und christlichen Texten; das Wissen um die Unmöglichkeit der Rückkehr der Toten ist im Alten Testamente und in der griechischen Welt bekannt. „Man kann fragen, ob das Gleichnis auf Jesus zurückgeht. Die Antwort wird eher verneinend sein, weil es den Basileia-Gedanken [Reich-Gottes-Gedanken] überhaupt nicht kennt“ (Hans Klein). Dafür gilt: „Mose und die Propheten sagen über die Ewigkeit alles, was gesagt werden muß. Jesu Auferstehung gibt eine zusätzliche Begründung und damit eine Hilfe im Begreifen der kommenden Welt, ein neues Engagement dafür. Die Schrift bleibt jedoch die Basis“ (ebd.).

Soll ein Moralisieren verhindert, zumindest aber vermindert werden, so gilt es, von Martin Luther her gerade darauf zu achten, „daß Christus weder die Rolle eines Gesetzgebers noch die eines im Jüngsten Gericht mit Lohn oder Strafe urteilenden Richters zugeschrieben werden darf, vielmehr bleibt er für den Glauben wie gegenwärtig so am jüngsten Tage der Erlöser, der vom Unheil der Gottesentfremdung in Sünde und Tod befreit, ebenso von der Macht des Gesetzes, insofern es den Menschen vor Gott anklagt und verurteilt“ (Reinhard Schwarz). Mit dieser Unterscheidung des Evangeliums vom Gesetz wird die Verantwortung des Menschen vor Gott nicht verharmlost; wohl aber kann verhindert werden, daß das Heil in Christus durch eine Vergesetzlichung verfälscht wird. Und diese Gefahr lauert in nicht wenigen moralprotestantischen Auslegungen dieses Textes.

Der moderne Sündenfall

„Beim Geld hört der Spaß auf!“ – Nach Büchmanns „Geflügelten Worten“ stammt dieser bekannte Spruch von einem Landtagsabgeordneten namens David Hansemann. Am 8. Juni 1847 soll er im Parlament im Blick auf den Haushaltsplan gefallen sein! „Beim Geld hört der Spaß auf“! Der Steuerzahler merkt, was bei den

Beratungen herauskommt. Meistens wird er geschröpf't, damals wie heute. Verteilen, was andere verdienen, der Griff in die Tasche des Anderen: Das war schon immer leichter als zum Beispiel sparen!

„Beim Geld hört der Spaß auf!“: Genau das haben wir doch im Kopf, wenn wir dieses Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus nach Lukas 16,19-31 hören! Und wir wissen doch, wer heute der „reiche Mann“ ist! Nicht nur Politiker, Gewerkschafts- und Wohlfahrtsfunktionäre oder Journalisten geben uns da kräftig Nachhilfeunterricht in Sachen Moral. Auch von manchen Kanzeln klingt es ähnlich. Der „reiche Mann“: Das sind heute vor allem die „Banker“, die nur auf ihre „Boni“ schauen und denen der „kleine Mann auf der Straße“ egal ist. Da ist Empörung angesagt!

So neu sind solche Sprüche allerdings nicht! Schon im 19. Jahrhundert verkündete der bekannte Schriftsteller Honoré de Balzac (1799-1850): „Hinter jedem großen Vermögen steht ein Verbrechen.“ Karl Marx und seine Anhänger wußten es genau: „Eigentum ist Diebstahl“! Beim Geld beginnt der Sündenfall! Damals wie heute!

Die moderne Erlösung

Was hilft dagegen? Der Führer der Sozialdemokratie August Bebel hat um 1870 den sozialistischen Zukunftsstaat in Form einer Parodie der Zehn Gebote geschildert. Da heißt es: „Die Diebe sind verschwunden, weil das Privateigentum verschwunden ist und jeder in der neuen Gesellschaft seine Bedürfnisse leicht und bequem befriedigen kann. ,Stromer und Vagabunden' existieren ebenfalls nicht mehr. Mord? Weshalb? Es kann sich keiner bereichern, und Mord aus Haß und Rache hängt immer wieder direkt oder indirekt mit dem heutigen Sozialzustand der Gesellschaft zusammen. Meineid, Urkundenfälschung, Betrug, Erbschleicherei, betrügerischer Bankrott? Das Privateigentum fehlt, an dem und gegen das diese Verbrechen begangen werden könnten. Münzverbrechen? Ach, das Geld ist nur Chimäre, der Liebe Müh wäre umsonst. Religionsschmähung? Unsinn; man überläßt dem ‚allmächtigen Gott‘ zu bestrafen, wer ihn beleidigt, vorausgesetzt, daß man sich um seine Existenz noch streitet. So sind alle Fundamente der heutigen ‚Ordnung‘ zur Mythe geworden. Die Eltern erzählen den Kindern davon nur noch wie aus alten märchenhaften Zeiten, und die Kleinen werden die Köpfe schütteln und das alles nur schwer begreifen können.“ Soweit August Bebel. Bis heute findet er immer wieder Zuhörer und Gläubige. Er war davon ehrlich überzeugt gewesen, daß der Dämon Geld, der in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung die Welt regiert, in der sozialistischen keine Rolle mehr spielen wird. „Erlösung“ wird hier von dem Anbruch des politisch herstellbaren „Heils“ erwartet. Auf der anderen Seite kann man allerdings mit guter Begründung lesen: „Da, wo es keinen Kapitalismus gab, gibt es die größte Armut“! Auch da ist etwas dran.

Eine Erinnerung an die Bibel

Arm und reich: Ist das alles so neu? Da gibt es doch auch eine biblische Geschichte, an die hier zu erinnern wäre: diejenige vom „reichen Mann und dem armen Lazarus“! Woher dieser namenlose reiche Mann seinen Reichtum hat, interessiert den Erzähler übrigens nicht. Wichtig ist dies: Er hat den Himmel schon hier auf Erden. Der arme Mann hat einen Namen: „Lazarus“, was wörtlich heißt: „Gott hilft!“ Gemeint ist ein Mensch, dessen sich nur noch Gott erbarmen kann. Der Reiche und der Arme: Trotz räumlicher Nähe sind sie weit voneinander entfernt. Der Reiche sieht den Armen nicht. Lazarus bleibt draußen vor der Tür.

Die Szene wechselt. Mit dem Tod wird alles anders! Die irdischen Verhältnisse werden zugunsten dieses Lazarus, der nun in Abrahams Schoß sitzt, umgekehrt. Der Reiche erleidet Qualen! Er ruft Abraham als Vater an, denn er ist Jude. Er bittet ihn um Erbarmen. Lazarus soll ihm beistehen. Was er an Lazarus nicht tat, das soll jetzt Lazarus ihm tun: Seine Qualen lindern.

Abrahams Antwort ist nicht unfreundlich. Er ist ja der Vater aller Israeliten, auch der Verlorenen. Aber auch er kann nicht helfen. Auch eine Veränderung der Lage durch gegenseitige Hilfe ist nicht möglich. Eine solche Hilfe wäre auf Erden möglich gewesen. Jetzt ist das aber vorbei. Zwischen dem Ort des Reichen und dem Ort des Lazarus besteht ein

Abgrund, über den es keine Brücke gibt. Auch wenn Lazarus oder einer von den Toten wieder zurück auf die Erde käme und die Brüder des Reichen warnte, daß es gefährlich ist, so zu leben, wie es ihr Bruder tat: dies alles hilft nicht. Entscheidend ist dies: „Wenn sie Mose und die Propheten nicht hören, werden sie auch kein Vertrauen haben, wenn jemand von den Toten aufersteht“ und ihnen die Leviten liest!

Mose und die Propheten

Mose und die Propheten: Wir beziehen das wohl zunächst auf das Alte Testament. Aber: „Das Gesetz“ ist nach dem Lukasevangelium auch für das Leben der Christen verbindlich. Das Problem ist für Lukas nicht das Gesetz, sondern der Mensch, der es halten und danach leben soll. Und für Lukas geht es hier vor allem um ein Leben, das sich vom Geld befreit und Armen dient. Aber: Wer bleibt dann außer dem Heiligen Franz von Assisi noch übrig? Beim Geld hört der Spaß auf! Da kann man auch kräftig auf die Moralpauke hauen! Aber: Wer ist da der Ankläger? Wer ist der Angeklagte? Die Angeklagten: Das sind meistens die Anderen! Wir kennen doch dieses Spielchen, das das Zusammenleben vergiftet! Man schlüpft schnell von dem „Gewissen haben“ in das „Gewissen sein“! Die Geschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus wird schnell zur Keule, die man selbstgerecht gegen Andere schwingt! Und daß Christen hier gerade von Atheisten die meisten Hiebe abbekommen, die an Lazarus achtlos vorübergehen, ist auch eine Erfahrungstatsache. Das Merkmal der Welt ohne Jesus ist, daß sie gerne christliche Maßstäbe anwendet, aber selbst von ihnen nichts hält. Sie gelten für andere! Es ist doch ein Kalauer, daß das Moralische sich von selbst verstehe, daß „man nicht in die Kirche zu gehen braucht, um ein guter Mensch zu sein“! Solches Gutmenschenntum führt schnell zur Selbstgerechtigkeit und Lieblosigkeit.

Beim Geld hört der Spaß auf! Für Lukas geht es hier vor allem um ein Leben, das sich vom Geld befreit und Armen dient. Wie steht es damit bei den Christen? Manche „Bibeltreue“ halten hier die „Gerichtspredigt“ für besonders wichtig, weil es sonst zu einer „billigen Gnade“ komme. Wem sollen aber „die Leviten gelesen“ werden? Der Appell an die eigene Bußfertigkeit klingt oft schmallippig!

Unser Gleichnis spielt auch eine Rolle bei so manchem Ausmalen des „Jüngsten Gerichts“ z.B. in der bekannten „Sequenz“ (=Lied) „Dies irae, dies illa“, die früher in der katholischen Totenmesse gesungen, dort aber inzwischen durch Auferstehungslieder ersetzt wurde. Da heißt es:

*Tagt der Rache Tag den Sünden,
wird das Weltall sich entzünden,
wie Sibyll und David künden.
Welch ein Graus wird sein und Zagen,
wenn der Richter kommt, mit Fragen
streng zu prüfen alle Klagen!...
Weh! Was wird' ich Armer sagen?
Welchen Anwalt mir erfragen.
Wenn Gerechte selbst verzagen...*

Wer es aufgibt, sich vor Gott und dem Jüngsten Tag zu fürchten, der muß sich bald vor seinesgleichen, vor Lügnern, Betrügern und Denunzianten, aber auch vor manchen Gutmenschen fürchten. Das ist die eine Seite der Medaille: Der „Jüngste Tag“ als „Dies irae“, als Tag des Gerichts.

Ist damit aber das Zeugnis der Bibel voll ausgeschöpft? Martin Luther sollte uns hier hellhörig machen! Er spricht ausdrücklich vom „lieben Jüngsten Tag“! Für ihn bleibt Christus auch am „Jüngsten Tag“ der Erlöser. Der Gedanke an den Jüngsten Tag erfährt durch ihn eine Umwertung. Martin Luther denkt hier eher vom Johannesevangelium als vom Lukasevangelium her, wenn er hier betont, „daß Christus weder die Rolle eines Gesetzgebers noch die eines im Jüngsten Gericht mit Lohn oder Strafe urteilenden Richters zugeschrieben werden darf, daß er für den Glauben auch hier der Erlöser bleibt. Nehmen wir diese Spur auf!

Die Botschaft Jesu

Die Rede vom Jüngsten Gericht wird in unserem Gleichnis wesentlich vom Motiv der Umkehr der Verhältnisse bestimmt. Nun läßt sich leicht nachweisen, daß dies gar nichts Originelles bei Jesus ist, wenn er das Gleichnis so erzählt hat. Das Motiv der Umkehr der irdischen Verhältnisse zugunsten der Armen findet sich bereits in ägyptischen Märchen sowie in jüdisch-hellenistischen und griechisch-römischen Texten. Das Wissen um die Unmöglichkeit der Rückkehr von den Toten ist ebenfalls im Alten Testament und in der griechischen Welt bekannt. Das sollte uns zunächst einmal nachdenklich machen.

Sodann: Gott als der vergeltende Richter! Ist das wirklich das Entscheidende am Gottesbild Jesu? Ich habe hier einige Zweifel und berufe mich da auf Jesus selbst! Zum Beispiel auf sein Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg nach Matthäus 20,1-16. Unser alltägliches Bild von „Gerechtigkeit“ ist am Bild der Waage orientiert. Hier kommt es auf die „Ausgewogenheit“ an. „Gerechtigkeit“ heißt: Hier wird gewogen, hier wird in Äquivalenten gedacht. Die Waage ist das Gerät des Marktes. Und vom Markt überträgt sich die Waage in unseren Kopf. Die Waage muß auspendeln: Wie du mir – so ich dir. Ist aber, so frage ich mit dem Neuen Testament vielleicht gegen das Neue Testament, Jesu Religion eine solche Religion der Ausgewogenheit? Ist für ihn die Gerechtigkeit des Äquivalententausches wirklich die Gerechtigkeit Gottes? Oder geht es ihm hier nicht zuerst um das Befreende und nicht um das Angstmachende? Die Gerechtigkeit des Äquivalents ist nicht die Gerechtigkeit Gottes! Das ist für mich die zentrale Botschaft vor allem des Neuen Testaments. Sie ist aber auch Mose und den Propheten nicht unbekannt. Schon Hiob wurde ungerecht behandelt. Sein Schicksal mußte die Strafe sein für seine geheimen Verbrechen – so jedenfalls argumentierten seine Freunde. Was als grausamer Ratschluß einer Wette Gottes mit dem Satan da erzählt wird, führt in das Geheimnis Gottes. Es führt zu Fragen wie „Wieso hat der angeblich Allmächtige den Menschen so geschaffen wie er ist?“ Wieso hat der Allmächtige zum Beispiel Auschwitz nicht verhindert? Ein „Glutkern“ in Jesu Predigt ist sein Plädoyer für die andere Gerechtigkeit, die diesen Äquivalententausch, dieses „Wie du mir – so ich dir“ glorios verabschiedet. Kaufen ohne Geld: Diese Vision des Alten Bundes wird in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Programm: Ein Denar für eine Stunde Arbeit, während die anderen dafür acht Stunden die Last und Hitze des Tages ertragen haben. Eine seltsame Mindestlohnredebatte. Das theologische Wort für die Verabschiedung der Waage bei der Gerechtigkeit heißt „Gnade“!

Ich berufe mich hier auch auf Martin Luther. In seiner Sicht ist Christus das Heil in Person. Der Glaube darf eine ganz enge Verbundenheit mit Christus und dessen Heilsgütern für sich in Anspruch nehmen. Luther greift da z.B. auf das Bild von Bräutigam und Braut zurück, um deutlich zu machen: Christus bleibt für den Glaubenden der Erlöser, der vom Unheil der Gottesentfremdung in Sünde und Tod befreit, ebenso von der Macht des Gesetzes, insofern es den Menschen vor Gott anklagt und verurteilt! Dadurch wird unsere Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen nicht verharmlost. Hier hat das Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus seinen wichtigen Ort. Aber es ist eben nicht das letzte Wort Jesu!

Es ist für uns schwer, mit den Dingen des Endes, mit den „Letzten Dingen“ umzugehen. Ohne Bilder und Gleichnisse kommen wir nicht aus. In der Bibel gibt es verschiedene Bilder. Da spielen traditionell Bilder von Herrschaft, Gewalt, Vergeltung und Verurteilung eine Rolle. Wir haben eine Stimme aus dem Lied „Dies irae“ gehört:

*Weh! Was werd ich Armer sagen?
Welchen Anwalt mir erfragen,
wenn Gerechte selbst verzagen?*

Es gibt aber auch noch andere Bilder! Ein Beispiel dafür ist das Gedicht „Ein Leben nach dem Tode“ von Marie Luise Kaschnitz:

*Glauben Sie fragte man mich
An ein Leben nach dem Tode
Und ich antwortete: ja
Aber dann wußte ich
Keine Auskunft zu geben*

*Wie das aussehen sollte
Wie ich selber
Aussehen sollte
Dort
Ich wußte nur eines
Keine Hierarchie
Von Heiligen auf goldenen Stühlen sitzend
Kein Niedersturz
Verdammter Seelen
Nur
Nur Liebe frei gewordne
Niemals aufgezehrte
Mich überflutend
Mehr also
Fragen die Frager
Erwarten Sie nicht nach dem Tode?
Und ich antworte
Weniger nicht.*

Da werden bekannte Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode in neue Bilder eingefangen, die durch ein in Liebe geheiltes Leben bestimmt sind. Da werden eher Vorgänge als fertige Zustände beschrieben. Da werden auch Defiziterfahrungen des Lebens markiert, aber sie werden gleichzeitig in das Licht ihrer Heilung durch die Liebe Christi gerückt. Der Tod wird nicht verharmlost. Und doch erscheint er im Licht der Liebe Christi, der Neuschöpfung Gottes.

Von hier aus möchte ich auch das Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus verstehen!

Karl Dienst

Moralismus als Religionsersatz – das Ende des Protestantismus?

Bischöflicher Moralismus

Am Sonntag Invocavit 2012 hat in der Frankfurter Dreikönigskirche in einem auch im Fernsehen übertragenen Gottesdienst die Münchner Regionalbischöfin Susanne Breit-Keßler die Aktion „7 Wochen ohne“ eröffnet, die die wieder zur „Fastenzeit“ rückverwandelte protestantische „Passionszeit“ als „Perfektionspause“ im Sinne einer billigen Trivialmoral interpretiert. „Nach einem langen Arbeitstag müsse man nicht unbedingt noch ein Drei-Gänge-Menü kochen und die gesamte Wäsche erledigen“, versicherte uns die hochrangige Kirchenfrau, nach eigenem Bekunden selbst eine „leidenschaftliche Köchin“. Es könne auch reichen, nur die Bluse für den nächsten Tag zu bügeln. So ging es, auch im Rückgriff auf die biblische Geschichte von der „Versuchung Jesu“, beim „Fasten von schlechten Angewohnheiten“ weiter. Neu ist das nicht! So manche Weihnachtspredigten über den Sozialstaat, die Gentechnik, die Öko-Krise, die Banker und das Asylrecht lassen grüßen! „Sie gleichen Regierungserklärungen eines allzuständigen Klerikalgouvernements, das eine Kompetenz für globales Krisenmanagement in Anspruch nimmt“ – so der Münchner Theologieprofessor Friedrich Wilhelm Graf. Allerdings tragen solche moralistische Reduktionen von Komplexität in der Regel nichts zur Bearbeitung von schwierigen Problemen und neuen Herausforderungen bei.

Frau Breit-Keßler hätte es in dieser Predigt allerdings einfacher haben können! Statt der Geschichte von der Versuchung Jesu bietet sich eher die Geschichte von „Maria und Martha“ (Lukas 10,38-42) an! Da heißt es in einigen Bibelhandschriften statt „Eins ist not“: „Weniges ist not!“ Dies verstand z.B. der evangelische Theologe Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1781-1851) im Sinne einer volkspädagogischen Bibelauslegung so: Jesus sagt zu Martha: „Ich bin mit Wenigem – gemeint ist ein einfaches Abendessen – zufrieden.“ Jesus erscheint hier als Menschenfreund, der seinen Gastgebern keine besondere Mühe machen will. Bescheidenheit als eine praktische Lebensweisheit, als Moral wird hier mit Hilfe der Bibel demonstriert. Der Jesus der frommen Aufklärung paßt hier gut zu „7 Wochen ohne!“ Aber auch zu Bayern! Dieser Theologe Paulus war übrigens 1803 nach dem Einmarsch der Bayern in Würzburg dorthin als Theologieprofessor berufen worden. Da es aber im katholischen Würzburg keine evangelischen Theologiestudenten gab, mußten die Seminaristen des katholischen Priesterseminars zur Verbreitung der Aufklärung in Bayern die Vorlesungen des evangelischen Theologen Paulus hören! 1807 ging Paulus dann als Schulrat nach Heidelberg, wo er ab 1811 als Theologieprofessor wirkte.

Evangelikaler Moralismus

„Ein überzeugender Lebensstil wirkt evangelistisch!“ – So verkündet es der evangelikale Pressedienst ideaSpectrum Nr. 8/2012 als Antwort auf die Frage, wie heute Gemeinden wachsen. Das alte Missionszelt mit Posaunen, Chören, langen, mit Bibelzitaten und eigenen Bekehrungserlebnissen garnierten stereotypen Reden des „Zeltdiakons“ hat offenbar ausgedient. „Wenn Gemeinden wachsen, dann tun sie das in der Regel auf Kosten von Nachbargemeinden.“ Und bei diesem Freibeutertum spielt die „Moral“, der „Lebensstil“ der eigenen Truppe, eine entscheidende Rolle. Eine Umfrage der (deutschen) Konferenz für Gemeindegründung bestätigte bereits 2001 diese Annahme: „Mehr als die Hälfte der Befragten bekannte, daß ihnen das authentische Leben eines Christen geholfen habe, ein Ja zu Gott zu finden.“ Der „überzeugende Lebensstil“ findet sich dann meistens in Bibelzitaten kodifiziert, deren Gebrauch nach dem jeweiligen Vereinshaus zwar variiert, aber in ihrer Funktion als „Moralkeule“ über die eigene Gruppe hinausgeht. „Bibeltreue“ nennt man diesen Moralismus.

Der Begriff „evangelikal“ ist mehrfacher Deutung fähig. Er entstammt eher der anglo-amerikanischen Religionskultur als dem genuinen Pietismus eines Philipp Jakob Spener oder August Hermann Francke. Öfters wird er (auch polemisch) mit „Fundamentalismus“

gleichgesetzt. Der Fundamentalismus stammt aus dem Westen Nordamerikas, aus der Welt der Farmen und Fencen, wo man den „Modernismus“ der Theologen des östlichen Neuengland schon immer als teuflische Neuerung empfand. Die angegriffenen Modernisten setzten sich ihrerseits mit dem Ruf „wider die Cowboy-Religion“ zur Wehr. Der Fundamentalismus kam in den „roaring twenties“ zur Macht, setzte unter erheblichen Tumulten in vier Weststaaten der USA das Verbot der Abstammungslehre Darwins durch und führte 1925 den berühmten „Affenprozeß“ in Dayton/Tennessee, jenes Verfahren gegen einen im Biologieunterricht unvorsichtigen armen Lehrer, der in moderner Verfilmung („Wer Wind sät...“) Aufsehen erregte. Das sowjetrussische Atheismus-Museum in Leningrad widmet dem Prozeß einen Sonder-Stand. Die „Fünf Fundamente“ der Religion sind heute die totale Irrtumslosigkeit der Bibel auf allen Gebieten, die Jungfrauengeburt Jesu, das stellvertretende Blutopfer Christi, die Auferstehung des Erdenleibes und die Schrecken des Jüngsten Gerichts. Nach dem Zweiten Weltkrieg griff der Fundamentalismus verstärkt auf Deutschland über und nahm sich auch der Akademiker-, Studenten- und Schülerarbeit an, für die er seine Bibelschulen zur Verfügung stellt. In welcher Breite der Fundamentalismus einwirkt, erkennt man u.a. an Buchveröffentlichungen, die es unternehmen, in wissenschaftlich-volkstümlicher Sprache das dreistöckige mittelalterliche Welthaus zu retten und Kopernikus, Astronomie und Theologie als Diener widergöttlicher Mächte verdammen. Eine Folge der eigenartigen Verschmelzung zwischen Evangelismus und Fundamentalismus ist auch bei Gebildeten der Versuch, ein magisch-supranaturales Weltbild zurückzugewinnen, um mit ihm die „Fünf Fundamente“ untermauern zu können.

Auf einen wichtigen heutigen Aspekt sei aufmerksam gemacht: In der ökumenischen Entwicklung bahnen sich hier neue Koalitionen an! „Im Protestantismus evangelikaler und charismatischer Prägung, der auf der uneingeschränkten Autorität der Bibel beharrt, hat sich ein Wandel in der Verhältnisbestimmung zu Rom vollzogen. Und Rom hat reagiert. Man sieht in den Evangelikalen nicht mehr lästige Sektierer, sondern Verbündete. Evangelikale loben den Papst für seine Warnungen vor einer ‚Diktatur des Relativismus‘. Vor allem in ethischen Fragen, wie dem Schutz des menschlichen Lebens, in der Wertschätzung der Familie und bei der Stammzellforschung, ist die Übereinstimmung groß. Protestantische Landeskirchen öffnen ihre Pfarrhäuser für gleichgeschlechtliche Partnerschaften, geben Homo-Paaren ihren Segen. Evangelikale sehen darin, im Gleichklang mit dem katholischen Lehramt, einen Verstoß gegen biblische Prinzipien. Hier baut sich ein innerprotestantisches Problem für die Ökumene auf, das den katholischen Gesprächspartner nicht kalt lassen kann“ (Gernot Facius).

Aber noch eine andere Koalition macht sich bemerkbar: eine solche zwischen Evangelikalen und einem sonst von ihnen heftig bekämpften „Linksprotestantismus“! Versuchte der liberale Kulturprotestantismus das Spannungsverhältnis zwischen Bildungswissen und Heilswissen zu überbrücken, so machte sich nach dem Ersten Weltkrieg zunehmend Polemik gegen Aufklärung und Idealismus, verbunden mit einer Subjektivitätskritik, breit. „Liberal“ wird jetzt als „bürgerliche Seelenreligion“ charakterisiert, in der Gott nur noch eine „Provinz im Gemüt“ sei. Diese Liberalismuskritik der sog. „Dialektischen Theologie“ um Karl Barth, die ursprünglich auch eine pietismuskritische Spalte hatte, wird zunehmend auch vom pietistisch-evangelikalen Lager geteilt, wobei vor allem auch evangelikale Argumente amerikanischer Religionskultur eine wichtige Rolle spielen. „Der innerkirchliche Frömmigkeitspluralismus soll durch neue Homogenität überwunden werden. An die Stelle einer offenen, dadurch notwendig unbestimmteren und sozial diffuseren Kirche soll wieder eine geschlossene Kirche treten, die sich nicht nur durch hohes Engagement ihrer Glieder, sondern auch durch äußerst restriktiv gefaßte Zugehörigkeitskriterien auszeichnet. In diesem Wunsch nach neuer Homogenität stimmen auch der politische Linksprotestantismus und der kirchenpolitisch ungleich einflußreichere evangelikale Protestantismus überein“ (Friedrich Wilhelm Graf). In historischer Perspektive wird das Ganze dann durch die Behauptung einer generellen ideologischen Kontinuität zwischen dem liberalen Kulturprotestantismus und der Kirchenpartei der „Deutschen Christen“ (1933/34) politisch/ kirchenpolitisch aufgeladen! Bei Linken und Rechten finden sich gemeinsame Argumentationsmuster! „Ein religiös-sozialistischer Theologe wie Paul Tillich begründet in den späten 20er und frühen 30er

Jahren seine radikale Kritik der bürgerlichen Kultur mit Denkformen und Argumenten, die auch in der antiliberalen Kulturkritik der ‚konservativen Revolution‘ gang und gäbe sind. Sowohl bei politisch konservativen Theologen als auch bei theologischen Anhängern des Nationalsozialismus ... finden sich vor 1933 vielfach ähnliche und zum Teil auch identische Argumentationsmuster der Kritik am modernen Kapitalismus, politischen Liberalismus, bürgerlichen Individualismus und an der parlamentarischen Parteidemokratie von Weimar wie bei politisch links orientierten Theologen“ (Friedrich Wilhelm Graf). Aus der Perspektive auf die Gegenwart formuliert: Ob im linken „epd-Protestantismus“ oder im rechten „idea-Protestantismus“: „Eindeutigkeit“ gilt hier als oberstes Gebot! Auf beiden Seiten soll – wenn auch inhaltlich sehr unterschiedlich – der innerkirchliche Frömmigkeitspluralismus durch neue Homogenität überwunden werden.

Synodaler Moralismus

Daß die Kirche geistlich nur „synodal“ geleitet werden könne, dies war nicht nur in der „Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN) ein „Dogma“. Mit geschwellter Brust sprachen/ sprechen Synodale gerne von der „hohen Synode“ als dem „obersten Organ der Kirche“ bzw. der „Geistlichen Leitung“. Demgegenüber zitierte der Erlanger lutherische Theologe Werner Elert gerne einen reformierten Kollegen: „In synodis non quaerunt veritatem sed victoriam“, was frei übersetzt heißen kann: Es kommt auch bei Synoden vor allem auf die Macht an! Dann braucht man sich allerdings nicht zu wundern, wenn sie sich zunehmend mit Themen und Aufgaben politischer Parlamente beschäftigen und wenn parlamentarische Verhaltensweisen Inhalte, Stil und Umgangsformen beherrschen. Fluglärm, Atomfragen, Südafrika, Migranten, Umweltverschmutzung, Raketen und Nachrüstung, Feminismus, Grüne und Grünes usw., also schlicht die jeweiligen linken politischen Modethemen, werden dann schnell wichtige Synodalthemen. Es gibt da kaum ein Gebiet, wo nicht Einmischungs- und Mitredenwollen-Bedarf herrschte. Die Kirche wurde schnell als „Ersatzpartei“ in Anspruch genommen, die politische Moralisierung war hypertroph! Aus der Synode als „Gemeinde unter Wort und Sakrament“ wird schnell ein (oft dilettantisches) „Kirchenparlament“, das schnell von der „Kirchenreligion“ zur „Zivilreligion“ gelangt.

Betrachtet man die Inhalte und Themen, mit denen sich Synoden heute beschäftigen, so fällt schon seit geraumer Zeit eine Verschiebung der Gewichte von der Dogmatik zur Moral auf. Genauer: Vor allem im Gefolge einer Politisierung tritt jetzt eine enorme Moralisierung in den Vordergrund. Ein Beispiel dafür ist die zunehmende Bereitschaft zu öffentlichen und plakativen Bußbekennenissen für alle möglichen Taten und Untaten in der Vergangenheit nicht nur im Raum der Kirche, sondern auch im politischen Bereich, wie z.B. die Beichtgewohnheiten von Bill Clinton im Blick auf Uganda und Senegal oder von Japans Premier Keizo Obuchi hinsichtlich Koreas zeigen. Der Zürcher Philosoph Hermann Lübbe versteht dieses Vordringen der „Buße“ in die Politik mit Recht als Zeichen einer um sich greifenden „Zivilreligion“, die sich vor allem in Deutschland im politischen und im kirchlichen Raum, primär focussiert auf die Überwindung des „kommunikativen Beschweigens“ der eigenen Schuld im sog. „Dritten Reich“, feststellen läßt. Auch wenn die westliche Gesellschaft den Eindruck erweckt, sich in ihrer Mehrheit von Kirche und Religion zu verabschieden: Areligiös ist sie dennoch nicht geworden.

Die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesus Christus als zentrale Botschaft der Bibel will bekanntlich keine theoretische Aussage über das Wesen des Menschen machen, sondern spricht ein Urteil Gottes über ihn und seine Welt aus: Der Mensch verhält sich in den Augen Gottes nicht richtig, wenn er sein und der Welt Heil von einer Hebung der menschlichen Moral oder einer Verbesserung der Staats- und Gesellschaftsordnung erwartet. Er soll sich ernsthaft um die eine bemühen und entschieden für die andere einsetzen; aber die individuelle, politische und soziale „Gerechtigkeit“, die auf diesem Wege erreicht wird, reicht nicht aus. Wo Menschen sind, da menschelt es auch. Die Konsequenz lautet: Es kommt nicht auf die moralische Leistung, sondern auf das Vertrauen zur Güte Gottes an. Nur wer sich auf sie, nicht auf die „Werke des Gesetzes“ beruft, verhält sich in den Augen Gottes richtig. Löst man aber die Rechtfertigungslehre aus ihrem theologisch-

kultischen Zusammenhang, kann sie unverständlich und beliebiger Transformation fähig werden. Die Moral verliert ihre biblische Orientierung und gibt ihr Korrektiv preis, das sie in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders hat. Dies hat zur Folge, daß die Moral „moralistisch“ wird. Das will sagen: „Man erwartet nicht, durch Gott gerechtfertigt zu werden, sondern rechtfertigt sich vor sich selbst und, sei es spontan oder unter Zwang, vor der Gesellschaft. Aber die Gesellschaft pflegt in ihrem Urteil wenig sachlich zu sein; sie ist selten hochherzig. Ihr Moralismus wird unerträglich, wenn politische Fehlentscheidungen, auch solche, die nicht zu kriminellen Delikten geführt haben, und individuelle Fehlritte, die dem Bereich des persönlichen Lebens angehören, planmäßig gesammelt, registriert und bei gegebenem Anlaß politisch ausgenützt werden. Das alles ist zwar nicht neu. Aber es hat zu allen Zeiten das Zusammenleben der Menschen vergiftet“ (Friedrich Delekat). Eine hypertrophe Moral führt bekanntlich zu einem Dauertribunal, zur Tribunalisierung der gesamten menschlichen Lebenswirklichkeit; man flüchtet aus dem „Gewissen haben“ in das „Gewissen sein“. Daß dann z.B. im Gottesdienst so manche Fürbittgebete in Wirklichkeit „Information“ (oder Nachhilfe) für Gott sind, ist oft eine Tatsache, wenn die „Tagesordnung der Welt“ die „Tagesordnung der Kirche“ sein soll. Ob „draußen“ allerdings wirklich ein Bedarf an Themen herrscht, die in Synoden als aktuelle „Bedürfnisse“ ausgegeben werden? Wer definiert eigentlich solche „Bedürfnisse“? Die jeweilige Mehrheit? Oder – wie gerade auch im „idea-Protestantismus“ – die jeweilige Statistik oder Umfrage? Links wie Rechts herrscht die Auflösung der Urteilskraft in die Zahlengläubigkeit. Wo bleibt dann die Wahrheitsfrage? Es herrscht der Eindruck, daß in der protestantischen Kirche diejenigen oft das Sagen haben, die von „Kirche“ selbst nicht viel halten, sondern eher so etwas wie eine moralgesättigte zeitgeistige Sozialpädagogenreligion vertreten. Die heute von diesen Kreisen so oft beklagte „soziale Kälte“ fiel ja nicht vom Himmel! Die Kläger haben in den 1960/1970er Jahren selbst kräftig mitgeholfen, soziale Bindungen zu zerstören, auch in der Kirche! „Gehört doch die Mehrheit der überwiegend jugendlichen Investment-Banker bereits zu einer Generation, die schon im antiautoritär geführten Kinderladen lernen konnte, daß man sich zuerst einmal durchsetzen muß, ehe man sich von irgendwelchen Regeln in seinem Tun einengen läßt, kürzer gesagt, daß das Ziel eigener Persönlichkeitsentfaltung, die Selbstverwirklichung, den Einsatz erfolgversprechender Mittel in jedem Fall rechtfertigt.

Der Schuldskult als neue Zivilreligion

Der polnische Historiker Bogdan Musial, der damals auch manchen Schwindel in Reemtsmas sog. „Wehrmachtausstellung“ aufdeckte, resümierte in der „Frankfurter Rundschau“ am 6. Oktober 2000: „Deutschland ist wohl das einzige Land der Welt, in dem – wenigstens offiziell – der einzige identitätsstiftende Nenner aus einem Bündel von Antigefühlen besteht, aus denen sich der sogenannte ‚negative Nationalismus‘ zusammensetzt.“ Kurz: Wer mit einem einseitigen deutschen Schuldskult nicht übereinstimmt, wird sogleich als „rechtsextremistisch“ und „faschistisch“ verurteilt: Er „relativiere“ durch sein Vergleichen die deutsche Schuld usw. Damit werden aber Historiker generell unter Kollektivverdacht gestellt, wird doch Geschichte, wenn sie nicht in Weltanschauung aufgehen will, nur durch ein „Miteinander-in-Beziehung-Setzen“ (Fremdwort dafür: „Relativierung“), eben durch Betrachtung auch der Wechselwirkungen der geschichtlichen Kräfte erst verstehbar. Dem steht heute der zur „Zivilreligion“ (N. Bellah) der maßgebenden Kreise der Bundesrepublik gewordene „Schuldskult“ entgegen, dessen zentraler und wichtigster Bestandteil die „Kollektivschuld“, das Negative des kulturellen Zusammengehörigkeitsgefühls ist, die nicht z.B. durch „Vergleichen“ „relativiert“ werden dürfe. Die inzwischen staatstragend gewordene oder zumindest den Journalismus beherrschende 68er Generation belegt alles, was dieser Ideologie widerspricht, sofort mit Vokabeln wie rechtsradikal, populistisch oder gar antisemitisch, um jede differenzierende Perspektive von vornherein abzuqualifizieren oder unter den Generalverdacht des „Verharmlosens“ zu stellen. Dieser Schuldskult vereint auch den sonst zerstrittenen Deutschen Bundestag quer durch alle Fraktionen!

Als einer der Väter dieses zweifelhaften Unternehmens gilt der nicht gerade unpolitische Sozialphilosoph (!) Jürgen Habermas, der z.B. den (fälschlich so genannten) „Historikerstreit“

der 1970/1980er Jahre auch mit seiner Unart, Andersdenkenden sofort unlautere Motive zu unterstellen, ausgelöst hat. Bei der sogenannten „Habermas-Kontroverse“ ging es vor allem um den Vorwurf einer Indienstnahme der Vergangenheit für eigene ideologische Zwecke. Habermas warf seinen Gegnern, durchweg namhaften Historikern, eine bis heute zumindest als totale politische Disqualifizierung beliebte Verharmlosung und Verteidigung des Nationalsozialismus vor. Auf der Seite von Habermas spielten aber auch eigensüchtige Interessen eine wichtige Rolle: zum Beispiel die Verteidigung der ihm in der APO-Zeit zugefallenen Vorherrschaft der politischen Sprache (Wer damals etwas werden wollte, „habermaste“ – auch in der Theologie!) und seiner Machtstellung im Medien- und Hochschulbereich, was den gewiß unverdächtigen Bremer Historiker Imanuel Geiss zu der Feststellung veranlaßte: „Die fast totale Kritiklosigkeit der Linken gegenüber Habermas ... kultiviert den absoluten Primat des Politisch-Ideologischen, eines emotionalen historischen Moralismus linker Selbstgerechtigkeit.“ Unter „politischem Moralismus“ versteht man in der politikwissenschaftlichen Sprache eine Taktik der Parteiwerbung, bei der unter Berufung auf das höhere Recht der eigenen, moralisch angeblich besseren Sache die sittliche Integrität des Gegners bezweifelt oder gar geleugnet wird. Der politische Moralist widerspricht seinem Gegner nicht mit Sachargumenten, sondern empört sich über die moralische Verkommenheit, die aus dessen eigennützigen und verwerflichen Zielen spricht. Aus dem politischen Widersacher wird auf diese Weise der Vertreter des schlechthin Bösen. Es geht dann nicht mehr um Fragen wissenschaftlicher Redlichkeit, sondern um die Aufkündigung des demokratischen Grundkonsenses. Der so Angegriffene, dem „Faschismusvorwurf“ schutzlos Ausgesetzte wird schnell ehrlos und wehrlos. Er kann, wie weiland Kaiser Heinrich IV., nur noch nach Canossa gehen und Buße tun, um die Absolution von den Meinungsführern einer monopolisierten Interpretation von Geschichte zu erhalten. Noch einmal Immanuel Geiss: „Wer darf als Deutscher überhaupt noch wagen, sich Gedanken über die historische Einordnung der jüngsten deutschen Geschichte in weltweite Strukturen und Prozesse zu machen, ohne von dem Gedanken eingeschüchtert zu werden, er werde sofort als NS-Apoget entlarvt?“

Da die Psychoanalyse spätestens mit den 68ern wieder modern wurde, sei hier noch auf einige weitere Folgen des politischen bzw. historischen Moralismus aufmerksam gemacht! Die durch ihn produzierte kollektive Vorstellung der Wertlosigkeit, ja der Gefährlichkeit der Wertprinzipien der solchermaßen beschädigten Personen und auch ihrer nationalen Gemeinschaft erzeugt und fördert eine masochistische Moral, den Selbsthaß. Ihre Modalitäten sind unaufhörliche Schuldbekenntnisse und Bußrituale, die persönliche und auch nationale Selbsterniedrigung und die Bereitschaft zu unbegrenzten Wiedergutmachungsangeboten. Der Kriegsgeneration bleibt dann nur noch die Alternative, als Verbrecher oder als politische Dummköpfe zu erscheinen, die schleunigst Buße zu tun hat. Der Frankfurter Psychologieprofessor Fritz Süllwold spricht als Folgen von solchen Schuldkomplexen und Selbsthaß „affektive Denkhemmungen“ an, die eine „drastische Reduktion des Aufmerksamkeits- und Auffassungsumfangs und dementsprechend erhebliche Einbußen bei der Informationsaufnahme und Informationsintegration“ bewirken und wie „kollektive Verblödungen“ erscheinen.

Bei der Psychoanalyse fällt mir noch ein anderes Beispiel ein: Ihr Vater Sigmund Freud benutzte besonders in seinem Werk „Totem und Tabu“ den Begriff des „nachträglichen Gehorsams“. Damit ist dies gemeint: Die Söhne in der „Urhoarde“, die den Vater ermordet hatten, „widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten“. Spätestens Ende der 60er Jahre ereignete sich bei uns aber das Gegenteil: Die zwischen 1933 und 1945 weitgehend ausgebliebene Revolte gegen die NS-Diktatur wurde, wie der Gießener Philosoph Odo Marquard sagte, „stellvertretend nachgeholt durch den Aufstand gegen das, was nach 1945 an die Stelle der Diktatur getreten war; darum wurden auch die ‚Totems‘ gerade geschlachtet und die ‚Tabus‘ gerade gebrochen: nach der nachträglichen Fresswelle kam so die ideologische... Dadurch wird eine Demokratie zum nachträglichen Empörungsziel eines gegen die totalitäre Diktatur versäumten Aufstands“. Man möchte wenigstens heute „dagegen sein“, indem man die Vergangenheit auf die Couch legt und zu therapieren versucht. „Das Dritte Reich ist eine Art

Wechseltapete, mit deren Hilfe man Zeitreisen inszenieren kann... Es scheint ein Teil des deutschen Generationenvertrages zu sein, daß die Kinder und Enkel das nachzuholen versuchen, was die Eltern und Großeltern versäumt haben. Das kann natürlich nicht funktionieren, schon gar nicht in einem System, das auf Deeskalation und Dialog setzt und Polizisten als „Anti-Konflikt-Berater“ in die Straßenschlachten mit der Autonomen Antifa schickt, die man schon rein äußerlich nicht von den Schlägertrupps der Neonazis unterscheiden kann... Die Freude, einen Castortransport ein paar Stunden aufgehalten zu haben, bringt die Aktivisten gefühlt in die Nähe der Geschwister Scholl. Wer im Bioladen einkauft, fair gehandelten Kaffee trinkt, kalt duscht und seinen Müll trennt, der führt schon „ein widerständiges Leben“ – so kürzlich der engagierte Israel-Freund Henryk M. Broder: „Nichts hat derzeit in Deutschland eine solche Konjunktur wie der ‚Widerstand‘ ... gegen Atommülltransporte und den Neubau eines Bahnhofs zum Schutze einiger Juchtenkäfer. Wenn sich ‚Wutbürger‘ zusammenrotten, um Bäume vor dem Umbetten zu bewahren, so gilt das bereits als ‚Widerstand‘.“ Die Moralkeule ist die schlimmste Waffe in diesem „Glaubenskrieg“ heutiger „Zivilreligion“. Das hat auch Tradition: Der Moralismus war schon immer die beste Waffe des „Ketzerklatsches“, mal religiös, mal politisch drapiert.

Der „nachträgliche Ungehorsam“ hat bei uns schon längst „zivilreligiöse“ Züge mit eigenen Heiligen und Ketzern, eigener Moral, eigenen Geboten und Verboten, mit bestimmten Sprachregelungen (z.B. Kollektivschuld / Kollektivscham / Kollektivverantwortung; Buße; Umkehr, Entschädigung), Ritualen, Reliquien, Stolpersteinen, Wallfahrtsorten und auch Planstellen angenommen. Nicht nur in der Evangelischen Kirche herrscht heute gleichsam ein „ewiger Karfreitag“, wie der Philosoph Hegel es formuliert hat; „die Verheißenungen des Evangeliums werden dem Kirchenvolk nur in violetten Farben verkündigt“. Eine „strukturelle“ Grundlage dieses nachträglichen Ungehorsams im Blick auf die Vergangenheit bildet vor allem der Selbsthaß (psychoanalytisch gesprochen: der Masochismus) mit seinem strengen Vergleichsverbot, der von vorn herein als moralisch höherwertig gilt. So wird man selber das „Über-Ich“, und der verurteilte Zustand sind eben die anderen. Indem man selbst das Gericht wird, entkommt man dem Gericht. Die Folge: Eine Dauerflucht aus dem Gewissen-Haben in das Gewissen-Sein beherrscht nicht nur die Medien. „Ich kenne Leute, die außer Trauerarbeit noch nie einen Handschlag getan haben. Aber davon können sie gut leben“: So in seiner Art – der Journalist Johannes Groß über nicht wenige seiner Zunftgenossen. Für ihn sind – ein wenig boshafte – die Deutschen die „frömmsten Leute“: „Sie haben gar nicht so viele Backen, wie sie zum Streich hinhalten wollen.“ Das Böse – das sind eben die anderen. Ein politisierter, selbstgewisser Heilsglaube hat sich unter uns breit gemacht. Sein Ergebnis: Gesetz minus Evangelium! Die Lehre von der Rechtfertigung des Sünder geht verloren, die Moral wird „moralistisch“: Man erwartet nicht mehr von Gott gerechtfertigt zu werden, sondern rechtfertigt sich vor sich selbst und vor der Gesellschaft. Aber die Gesellschaft pflegt in ihrem Urteil über moralische (und politische) Angelegenheiten wenig sachlich zu sein; sie ist selten hochherzig. Ihr Moralismus wird unerträglich, wenn politische Fehlentscheidungen, auch solche, die nicht zu kriminellen Delikten geführt haben, und individuelle Fehltritte, die dem Bereich des persönlichen Lebens angehören, planmäßig gesammelt, registriert und bei gegebenem Anlaß politisch ausgenutzt werden. Das alles ist zwar nicht neu; es ähnelt den Methoden der alten spanischen Inquisition. Aber es hat zu allen Zeiten das Zusammenleben der Menschen vergiftet²³: Soweit der Theologieprofessor und Pestalozzforscher Friedrich Delekat²³, der nach dem 20. Juli 1944 im Kabinett Goerdeler Kultusminister werden sollte und dem Henker nur knapp entkam. Er war in Mainz einer meiner Lehrer.

Was mich am meisten bei dem „nachträglichen Ungehorsam“ bedrückt ist dies: Auf diese Weise wird jedes Gespräch, jede faire Auseinandersetzung von vorn herein unmöglich gemacht. Das Denunzieren wird zur Hauptbeschäftigung. Man braucht nur auf bestimmte Wörter und Bilder hinzuweisen, die der Andere benutzt, um ihn in eine bestimmte Ecke zu stellen und abzuqualifizieren. Das war übrigens eine Unart nicht nur von Jürgen Habermas, der dauernd von der „herrschaftsfreien Kommunikation“ redete, diese aber seinen Gegnern oft durch das Unterstellen unlauterer Motive verweigerte. Übrigens war das schon so bei der Bannandrohungsbulle gegen Martin Luther; auch hier wurde vor allem zitiert statt

argumentiert. Die große Gefahr eines solchen Verfahrens: Moral wird zum Vernunftersatz, Denunzieren ersetzt Verstehenwollen.

Moral als spezifische Lebensform des Protestantismus?

Der bekannte rheinische katholische Christ und Volksschauspieler Willy Millowitsch sang zu Herzen gehend: „Wir sind alle kleine Sünderlein, war immer so, war immer so...“ Nicht nur für Rheingauer Durchschnitts-Protestanten war das aber eher „typisch katholisch“! Protestantismus hat es für den dogmen- und kultkritischen Protestant eher mit aufrichtiger Gesinnung und „Moral“ zu tun, die den Katholiken, auch wegen ihrer Beichtpraxis, öfters fehlen. Wissenschaftlicher formuliert: „Das Wesen des Protestantismus kann als eine Lebensform, eine Haltung, als Ethos umschrieben werden. Es kann deshalb auch nicht deckungsgleich mit einer Institution sein. Seine Prinzipien der Autonomie und der Gewissensverantwortung machen ihrerseits eine Distanz zur Kirche, kirchlicher Lehre usw. notwendig. Kirche kann und darf dem Protestanten und der Protestantin nicht vorgeordnet sein. Es ist umgekehrt: Der Protestantismus ist als Ethos der Kirche vorgeordnet. Die Kirche braucht den Protestantismus als ihren Lebensraum, in dem sie sich entfalten kann, nicht umgekehrt. Der Protestantismus braucht seinerseits die Kirche nicht als Unterstützung oder Heimat. Er braucht sie aber als kritische Instanz. Sie ist nicht der maßgebliche Ort christlicher Vergemeinschaftung. Im Protestantismus hat die Kirche in dieser Hinsicht Konkurrenz in der Familie, verschiedenen Gruppenbildungen und im Staat... Hoffnungen setzen die Protestanten eher auf die Entwicklung der Gesellschaft oder des Staates als auf die ihrer Kirche. Diese Einstellung hat Tradition und wurde bis ins 20. Jahrhundert hinein auch von der Theologie in vielen Fällen abgestützt und begründet. Man berief sich auf die mit der Rechtfertigungslehre gesetzte Unmittelbarkeit des einzelnen zu Gott, die sich vom Grundsatz her nicht mit einer tragenden Rolle der Kirche für den Glaubensvollzug vertrage. Man unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren, der sozial vorfindlichen und der geglaubten Kirche. Beides in eins setzen zu wollen, unterstellte man dem Katholizismus. Davon sah man sich selbst weit entfernt“ (Wolfgang Lück).

Aus einer kirchensoziologischer Perspektive lässt sich diese Vorordnung des Ethos vor Dogma und Kultus so beschreiben: „Die Unkenntnis über den Unterschied von akademischer Sicht und alltäglicher Wirklichkeit der Kirche verführt mitunter dazu, das Verhältnis von Theologie und Kirche falsch einzuschätzen. Diese Fehleinschätzung offenbart sich drastisch in der Annahme, die moderne wie die traditional orientierte Theologie besäße einen tiefgreifenden und beherrschenden Einfluß auf Struktur und Funktion des kirchlichen Apparats; die Kirche stehe in einem realen Abhängigkeitsverhältnis zur offiziellen und institutionalisierten Theologie dergestalt, daß sie sich von dieser Anweisungen zum Handeln hole und sich von ihr die Strategie ihrer Aktivitäten vorschreiben lasse... In Wirklichkeit orientiert sich die kirchliche Praxis unbewußt an konkreten sozialen und individuellen Erfordernissen und Zwecken, die sich ihr geradezu naturwüchsig aufdrängen... Diese – theologieunabhängigen – Erfordernisse entstammen zum größten Teil dem nicht organisierten gesellschaftlichen Bereich, dem noch nicht direkter und aktiver sozialer Kontrolle und Beherrschung unterworfenen Sektor sekundärer Bedürfnisse. Die Macht dieser konkreten Anforderungen ... ist nun so stark, daß sich ihr die Kirchenorganisation nur schwer entziehen kann... Die gegenwärtige Irrelevanz offizieller Theologie für den Bestand und das Funktionieren der Kirchenorganisation zeigt sich deutlich in der Einstellung der Masse der Kirchenmitglieder, die lediglich die volkskirchlichen Funktionen in Anspruch nehmen: Sie haben am Dogma samt seinen universitären wie homiletischen Ableitungen überhaupt kein Interesse. Sie haben Religion entdogmatisiert und auf eine besondere Art Ethik reduziert. Die gesellschaftliche Verwertung der Volkskirche, die allein den materiellen Boden für kirchliches Handeln bereitstellt, lässt keinen Raum für einen bedeutsamen theologischen Einfluß“ (Edmund Weber).

In einer Besprechung von Richard Ziegerts „Kirche ohne Bildung“ in der FAZ betonte Gerhard Besier: „1923 richtete der liberale Berliner Theologe Adolf von Harnack ‚Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unten den Theologen‘. Darin gab er seinem jungen Schweizer Kollegen Karl Barth zu bedenken, daß ohne ‚geschichtliches

Wissen und kritisches Nachdenken‘ ein rechtes Verstehen der Bibel nicht möglich sei. Die von Barth betriebene Umwandlung des theologischen Lehrstuhls in einen Predigtstuhl führe zur Auflösung der Theologie als Wissenschaft und überantworte die rechte Lehre des Evangeliums den Erweckungspredigern. Barth hielt dagegen, indem er Harnacks „wissenschaftliche Theologie“ in die Tradition der theologischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts einordnete, in der Paulus, Luther und Calvin keinen Platz hätten.“

Dieser Streit bestimmte die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts. Karl Barth und seine Schule hätten eine radikale Verkirchlichung, Entwissenschaftlichung und Politisierung der Theologie befördert, sagen die Kritiker. Die Folge, so Ziegert, ist eine bisher unbekannte Ideologisierung der protestantischen Welt, ihrer Kulturarbeit wie ihres sozialen und politischen Engagements.

In der Tat: Seit den 20er Jahren proklamierte der sich auf Barth berufende protestantische Klerikalismus mit seinem pfarrherrlichen Machtbewußtsein einen rechts- oder linkspolitischen Messianismus als neue protestantische Lebensform. Als wichtigste Station auf diesem klerikalen Erlösungsweg sehe Ziegert auch die „völlig verlogene Mythologisierung des Kirchenkampfes“, der in Wahrheit ein binnengeschichtlicher „Kreuzzug gegen den Neuprotestantismus“ gewesen sei – also gegen liberale Theologen wie Harnack, Ernst Troeltsch, Otto Baumgarten, Martin Rade u.a.

Am Ende dieser innertheologischen Auseinandersetzung entstand als „politische Denkschriftenkirche“ die „Evangelische Kirche in Deutschland“ (EKD). „Ihre Leitung aus Geistlichen und ‚klerikalisierten Laien‘ erhob den Anspruch, die Bundesrepublik gleichsam als kirchliche Nebenregierung zu steuern...“

Religion und Moral im Urteil der Dialektischen Theologie

Moral als Religionsersatz: Ein fast uferloses Thema, das weit über den religiösen Sektor hinausgeht. In Gestalt der in der Krisenzeit nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen, sich gegen Aufklärung, Liberalismus, Individualismus, Mystik und Idealismus wendenden, vor allem mit dem Namen von Karl Barth verbundenen und sich vehement gegen einen „liberalen Moralprotestantismus“ wendenden sog. „Dialektische Theologie“ war nach dem Ende des Ersten Weltkriegs auch im Protestantismus die Revolution angesagt und eine Generalrevision des Gottesverständnisses gefordert. „Gott ist Gott!“: Der absolute Gegensatz zwischen Gott und Mensch avancierte bei diesen „Dialektischen Theologen“ zum theologischen Credo schlechthin. Die Wirklichkeit Gottes, des souveränen Herrn über Welt und Geschichte, Zeit und Ewigkeit seien durch den liberalen Kulturprotestantismus zu einer Dimension im „Innenraum der menschlichen Seele“, zu einer „Provinz im Gemüt“, zu einem „religiösen Apriori“, zu einer „Moral“ herunterinterpretiert worden und verkommen: So lautete der Vorwurf der Krisentheologen an die neuprotestantische Theologie von Friedrich Schleiermacher bis Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch. „Dialektik“ sollte zunächst besagen, daß man von der „Gottheit Gottes“ in ihrer Unverfügbarkeit, Unberechenbarkeit, Unzulänglichkeit nur im „Hin-und-her-Sprechen“, in der „mystischen Paradoxie“ (Wolfgang Philipp) reden könne. Sodann verstand man unter „Dialektik“ eine „Theologie des Wortes“, in dem allein Offenbarung sich vollzieht: „Wann und wo Gott will“, in einem nie vorwegzunehmenden Augenblick, blitzt die Offenbarung aus einer dem Menschen unzugänglichen Dimension nieder: „Gott ist im Himmel und du bist auf Erden“: Das „Je-und-Je“ wurde zum Leitbegriff dieser Theologie. Endlich verstand man unter „Dialektischer Theologie“ einen neuen Glauben an die Vollmacht der Predigt. Der „Lehrstuhl“ sollte zum „Predigtstuhl“ werden. Wenn der Mensch von dem hörbaren Verkündigungswort getroffen wird, geschieht es „Je-und-je“, daß er in die „Krisis“ kommt; es wird „endzeitlich“ um ihn – „und in dieser Situation des unbedingten Preisgegebenseins trifft der Schuß der Offenbarung vom anderen Ufer“ seinen Daseins-Kern und sprengt den zernichteten für einen Herzschlag lang in unbeschreiblich intensivierender Weise auf. Das „Je-und-je“ der begnadenden Offenbarung kann man nicht willentlich hernieder ziehen und nicht in die eigene Persönlichkeitskultur hineinverarbeiten... Man kann sich nur als Hohlraum eines Vielleicht-Ereignisses wissen.“ Gott ist also nicht eine Provinz im Gemüt, ein Gefühl usw. Er ist der Herr der Geschichte, als Gegenüber unverfügbar, eben der „ganz Andere“. „Offenbarung“

wird zu einer reinen unableitbaren Spontaneität, zum „Einschlagrichter“ der von jenseits der Todeslinie kommenden Granate; sie kommt „senkrecht von oben“!

Kritiker dieser Theologie sprachen von einer „Bomben- und Granaten-Theologie“, von einer „Revolutionstheologie“, von einem „Offenbarungspositivismus“ usw. „Daß es predigt, wie es regnet – das soll jetzt die Theologie legitimieren“. So formulierte es der Marburger liberale Theologe Theodor Siegfried. Für ihn kultivierten die „Dialektischen Theologen“ einen „heteronomen“, autoritären und dezisionistischen Denkstil, der dem Antiliberalismus bzw. Totalitarismus der Nationalsozialisten strukturell verwandt sei.

Versuchen wir, uns in diesem komplexen Feld weiter zu orientieren! Dabei kann uns auch Martin Walsers Vortrag am 9.11.2011(FAZ vom 10.11.2011,33) vor der Harvard Universität „Über Rechtfertigung, eine Versuchung“ eine Hilfe sein: „Ich habe mein Leben als Schriftsteller auch im Reizklima des Rechthabennüssens verbracht. Und habe erlebt, daß die ablenkungsstärkste Art des Rechthabens die moralische ist. Den Eindruck erwecken zu müssen, man sei der bessere Mensch. Wer diesen Eindruck einmal hat von sich, dessen Gewissen ist domestiziert. In unseren heutigen Literaturen kommen Fälle von gravierendem Rechtfertigungsman gel nicht mehr vor. Recht zu haben genügt zur Rechtfertigung...“ Die heute oft und in verschiedener Couleur anzutreffende gespreizte Selbstdarstellung unserer auf Knopfdruck entrüsteten „Gutmenschen“ auch im Kontext einer „gigantischen Gedenkindustrie ,Gegen das Vergessen“ (Henryk M. Broder) ist schon eine Anfechtung, zumal sie in gewissen theologischen, auf ein „klares Bekenntnis zur eigenen Schuld“ bedachten Milieus gepflegt wird, die nach dem Wegfall religiöser Deutungsmuster sich für alles Schlimme, was in der Welt geschieht, zumindest mitschuldig fühlen bzw. dies von ihrer Klientel erwarten! Noch einmal Martin Walser: „Was ist denn political correctness anderes als eine Domestizierung des Gewissens, eine passe-partout-Rechtfertigung?“ Ein Geltendmachen der biblischen Rechtfertigungslehre in diesem auch zivilreligiös bedeutsamen Kontext bedeutet gerade eine Kritik an einer „Hypermoralisierung“ in Religion, Politik und öffentlichem Leben. Von der Rechtfertigungslehre her ist eine Entdramatisierung solcher Moralisierungen dringend geboten. Eine hypertrophe Moral führt bekanntlich zu einem Dauertribunal, zur Tribunalisierung der gesamten menschlichen Lebenswirklichkeit; man flüchtet aus dem „Gewissen haben“ in das „Gewissen sein“.

Zum moralprotestantischen Pfarramtsverständnis

Schon um 1800 entwarfen deutsche idealistische Denker in zahlreichen Essays und gelehrten Traktaten das „Prinzip des Protestantismus“, um die grundlegenden Unterschiede zwischen Katholizismus und Protestantismus auf den Begriff zu bringen. Dabei war die Absicht leitend: Das „protestantische Prinzip“ sollte als die modernere, freiheitlichere Form des Christentums erwiesen werden, was dann z.B. für das weitere Kirchen- und Pfarramtsverständnis dogmatisch und auch kirchenverfassungsmäßig nicht ohne Folgen blieb: „Die großen christlichen Konfessionen unterschieden sich nicht nur in Dogma und theologischer Lehre. Sie seien fundamental auch durch höchst gegensätzliche ethische Konzepte getrennt. Römisch-katholisches Glaubensleben sei immer auf die Kirche als eine starke, hierarchisch gegliederte Institution bezogen, die entscheidend durch die Grundunterscheidung von Priestern und Laien, sakralment geweihten Klerikern und einfachen Christen geprägt sei. Für die verschiedenen Protestantismen seien demgegenüber die ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ und das ‚Priestertum aller Gläubigen‘ konstitutiv. Die Pfarrer repräsentieren also keinen eigenen geistlichen Stand mit irgendwelchen religiösen Vorrechten, höheren Weihen und besonderen Gnadengaben, sondern sind als Beauftragte der Gemeinde nichts anderes als Diener am Wort, von den Gemeinden ordnungsgemäß berufen zur Verkündigung und Sakramentsverwaltung“ – so Friedrich Wilhelm Graf.

Von diesem Ansatz her wird das Pfarramt im protestantischen Diskurs strikt funktional, vom Verkündigungsaufrag her, definiert. Selbst wenn es in einigen lutherischen Kirchen das Amt eines Bischofs gibt, so haben auch die Bischöfe keinerlei eigene geistliche Qualität oder irgendein theologisch begründetes Amts-Charisma. Sie sind, wenn auch in einem Leitungsaamt, im Grunde nur Pastoren wie jeder andere protestantische Pfarrer auch. Mit der Lehre vom „Priestertum aller Gläubigen“ wurde das geistliche Amt entklerikalisiert.

Gleichzeitig wurde von diesem Ansatz her aber nun jeder einzelne Christ als eine „geistliche“ Person definiert, unmittelbar zu Gott, zutiefst sündig und zugleich von Gott gerechtfertigt. Das zog aber eine wichtige Konsequenz in Richtung eines „Moralprotestantismus“ nach sich: „Früh schon verband sich damit die Vorstellung, daß jeder evangelische Christ, keineswegs nur der Pfarrer, seinen Gnadenstand durch eine besonders vorbildliche, tugendhafte Lebensführung zu bewähren habe. Die Protestanten kennen keine Heiligen, die man um Schutz und Hilfe anruft. Sie haben jeden Christen zum Heiligen erklärt, der aber immer auch ein notorischer Sünder bleibt. Hier wird das Sakrale verweltlicht und zugleich die Welt sakralisiert. Nicht die Kirche steht im Zentrum protestantischen Denkens, sondern die aktive Durchdringung der Welt mit dem Geist christlicher Freiheit“ (Friedrich-Wilhelm Graf). Dieses Verständnis von „Christsein“ beschränkte sich gerade nicht auf die Großkirchen. Der Moralprotestantismus ist vielmehr, wie eingangs dargelegt, ein wesentliches Kennzeichen gerade auch des freigemeindlichen bzw. freichristlichen Christentums mit seiner Moralisierung weiter Lebensgebiete. Man legt, wie z.B. im idea-Protestantismus, die moralische Meßlatte gerne an die „Landeskirchen“ an, um daraus für die eigene Gemeinde Kapital zu ziehen. Dieses Moralisieren verbindet sie übrigens auch mit frömmigkeitlich eigentlich entgegengesetzten Tendenzen, wie sie z.B. bei der ehemaligen Bischöfin der hannoverschen Landeskirche und Vorsitzenden des Rates der EKD Dr. Margot Käßmann mit ihrem großen Talent zur Selbstdienstzierung anzutreffen sind, verstand/ versteht sie es doch, sich gerade auch von einem evangelikalen Gemeindemief zu distanzieren. „Frisur, Kleidung und Schmuck zeigten, daß hier eine entschieden moderne Frau agiert, die ihre Rolle, das Bischofsamt, ganz neu und individuell definieren will: Immer auf der Höhe der Zeit. Margot Käßmann ist stark geprägt vom Kirchentag, einem protestantischen Massentreffen mit vielen bunten Events. Sie hat Elemente der Pop-Kultur in die evangelische Kirche gebracht und, wie viele andere Stars auch, für sich die freiheitsdienlichen Grenzen zwischen Privatem und Öffentlichem aufgehoben. Als sie an Krebs erkrankte, machte sie dies in der *Bild*-Zeitung öffentlich; und es war dann auch in Deutschlands führendem Yellow press-Organ zu lesen, daß die Bischöfin sich von ihrem Mann scheiden lasse. Diese Medialisierung des Privaten begründete Käßmann damit, daß sie authentisch, wahrhaftig, gesinnungstreu leben wolle. Gern setzte sie auf Emotionalisierung. Sie wurde damit eine Ikone der deutschen Frauenbewegung... Mit alldem gewann sie eine massenmediale Dauerpräsenz. Dies blieb für das hohe Amt, das sie bekleidete, nicht folgenlos. Wer die eigene Unmittelbarkeit, die Übereinstimmung mit dem eigenen Ich, öffentlich in Szene setzt, droht den Unterschied von öffentlichem Amt der Wortverkündigung und eigener Person einzuebnen... Daß das Amt noch mehr und anderes als die Person ist, ließ sich dann nicht mehr wahrnehmen. So schlug der Wille, sich der medial verfaßten Welt gleichzumachen, in die Selbstfeier charismatischer Subjektivität um“ (Friedrich Wilhelm Graf).

Über dieses individuelle Geschehen hinaus ist festzuhalten: Wer zwischen Religion und Moral nicht zu unterscheiden weiß und in der Verkündigung des Evangeliums primär auf moralische Kommunikation setzt, zahlt langfristig einen hohen Preis. „Nicht ohne Narzißmus hat Margot Käßmann das Mißverständnis gefördert, daß der Pfarrer – doch – ein irgendwie besserer Mensch und Christ sei. Aber er oder sie ist es nicht, trotz allen gegenteiligen Erwartungen der Leute. Auch im Blick auf Moral-Ikonen gilt eben das Bilderverbot: Du sollst dir kein Vorbild machen“ (Friedrich Wilhelm Graf). Daß dieses Mißverständnis sich über den Pfarrer hinaus dann auf alle Christen beziehen kann, liegt auf der Hand.

Daß auch Margot Käßmann hier auf der aktuellen Dilettantismuswelle als dem „großen Welttheater der Selbstverwirklichung“ schwimmt, hat unlängst Thomas Rietzschel⁴⁹ treffend nachgewiesen: „Landauf, landab scheppert das Mantra aus den Gebetsmühlen der Lebensberater, der Coachs. Als weltoffene Patres wie der omnipräsente Anselm Grün, als Popularphilosophen, als gestandene Mütter oder als abgedankte Manager, mit und ohne Gottesbezug, wissenschaftlich untermauert oder ganz einfach gestützt auf die eigene Erfahrung wie der Pilger Hape Kerkeling, führen sie uns auf allen Kanälen der Mediengesellschaft zu der Erkenntnis, daß man Bedeutung nur erlangen wird, wenn man sich selbst bedeutend empfindet.“ Mit diesem Dilettantismus der Unterhaltungsgesellschaft hängt auch der Moralismus eng zusammen: „Das Publikum insgesamt will lieber unterhalten

als aufgeklärt sein, lieber emotional angerührt als durch rationale Schärfe verunsichert werden... Von einer personalisierten Berichterstattung fühlen sich Leser und Zuschauer ins Vertrauen gezogen. Das genügt dem basisdemokratisch orientierten Zeitgeist; da kann jeder mitreden. Leichter als die Einschätzung politischer, wirtschaftlicher, auch kultureller Zusammenhänge fällt die Beurteilung der Personen. Im Journalismus führt das zu einer unverkennbaren Gewichtsverlagerung. An die Stelle der analytisch vernünftigen rückt immer öfter die moralisierende Darstellung: Ressentiments kommen ins Spiel; dem sprichwörtlichen kleinen Mann wird nach dem Munde geredet. Er darf sich daran delekten, wie die Prominenten mit ihrem Privatleben öffentlich vorgeführt werden, wie sie ihre Liebesabenteuer eingestehen und Abbitte leisten müssen, als stünde man auf Du und Du. Das entbindet Journalisten wie Publikum nicht zuletzt von der Mühe einer sachlichen Beurteilung, mit der wir uns zunehmend schwerer tun.“

Zur Pluralisierung von „Religion“

Religiöse Sprache ist offenbar mehr als andere Sprachen des Menschen von persönlichen Sinninvestitionen, spezifischen Gebrauchskontexten und Funktionszusammenhängen mitbestimmt: Das Wort „Gott“ hat bei einer christlichen Beerdigung auf dem Alten Darmstädter Friedhof zumindest im Selbstverständnis des amtierenden Pfarrers einen ganz anderen Klanggehalt als in der Esoterik-Abteilung der Darmstädter Thalia-Buchhandlung. Dabei spielt auch die zunehmende grenzüberschreitende Kommunikation von Religion mit ihren Globalisierungseffekten in Richtung auf einen weithin privatisierten, auch durch moderne Religionsfreiheit geförderten unregulierten religiösen Ideenmarkt eine wichtige Rolle; sie erlaubt es Gruppen und Individuen, ihre jeweils besonderen Weltsichten, Lebensentwürfe, Vergemeinschaftungsvisionen und Heilserwartungen „religiös“ auszudrücken. Hinzu kommt die Hochkonjunktur von „Genetiv-Theologien“ auch als „Milieutheologien“ für bestimmte Gruppen, bei denen der jeweilige Gruppengott, klientelspezifisch privatisiert und funktionalisiert, auch als Garant kollektiver Identität dient (Theologie der Hoffnung, der Befreiung und der Revolution bis hin zum „Funktionsgott“ für herrschaftskritische Emanzipationsprozesse oder zum „Schöpfergott“ als Moralgenerator in ökopietistischen Lebensreformbewegungen).

Klientelspezifische Theologien provozieren auch Konflikte und Gegenreaktionen. Als Beispiel habe ich oben aus historischer Perspektive den auf den Christengott der Bibel bezogenen, der amerikanischen Welt der Farmen und Fencen entstammenden sogenannten „Fundamentalismus“ erwähnt. „Religionspädagogik“ wird hier meistens als Einübung in eine „korrekte“ Zitierfähigkeit der Bibel in ihrer jeweiligen meist moralgetränkten milieutheologischen Auslegung praktiziert.

Entgegen seiner Absicht fördert der Fundamentalismus aber gerade die von ihm bekämpfte Individualisierung des Glaubens. Erinnert sei hier z.B. an die stattliche Galerie von „Jesus-Porträts“ mit ihrem hochgradig konstruktiven, projektiven Charakter, die oft mehr über ihre Produzenten mit ihren sozialmoralischen und religiösen Milieus als über den historischen Jesus aussagen und vor allem deren Selbstvergewisserung und Stabilisierung dienen. Diesen Pluralkonstruktionen entspricht auch die „Dekonstruktion“ homogenitätsfixierter Bilder durch postmoderne Denker: „Religion“ ist das, was jeder einzelne dafür hält („Speisekartenreligion“).

Zu diesen eher wissenschaftsinternen Problemen kommt die Wahrnehmung komplexer Umbruchsituationen, die Stichworte wie Ökumene bzw. multikulturelle/ multireligiöse Gesellschaft anzeigen, prozeßwütige, als Humanisten firmierende atheistische Agnostiker und Freigeister, Ethno-Theologien mit ihrer Verknüpfung von Nationsmythen mit religiöser Symbolsprache, „Fundamentalisten“ aller Couleur mit ihrer hohen religionssemantischen Anfälligkeit für alle möglichen Ideologien, höchstrichterliche Tendenzen, die negative Religionsfreiheit der positiven vorzuziehen, die Abdrängung des Religiösen in den Privatbereich, der Verdacht der Belanglosigkeit und des Produzierens von „Gutmenschenpapieren“, die zwar eine „reine Gesinnungsethik“ verkörpern, aber politikunfähig sind, anzeigen. Nicht nur in der religionspädagogischen Diskussion mischen sich theologische, pädagogische, soziologische und kulturpolitische Argumente, theoretische

und praktische Interessen, seelsorgerliche und organisatorische Gesichtspunkte, affektiver Handlungswille und kühle Analysen auch im Blick auf das Verständnis von „Religion“ zu einem schwer zu durchdringenden Geflecht, wie auch der durch „Signalwörter“ angedeutete Pluralismus der religionspädagogischen Konzeptionen bzw. Konzepte zeigt: z.B. Religionspädagogik als „religiöse Kulturhermeneutik“, als „Wahrnehmungswissenschaft gelebter Religion“, als Programm „ästhetisch konturierter“ „Religions-Bildung“, als „profane“ oder „pluralitätsfähige Religionspädagogik“, als „Evangelische Bildungsverantwortung“, „Fortsetzung der reformpädagogisch orientierten Religionspädagogik“, als „Streit zwischen Symboldidaktik und semiotisch orientierter Zeichendidaktik“, zwischen „wahrnehmungstästhetisch akzentuierender und ethisch-politisch orientierter religiöser Bildung“, als Warnung vor einer „Infantilisierung der protestantischen Religionskultur durch einen neuen mystisch-religiösen Symbolismus“, als „verantwortliche Wahrnehmung von Freiheit und Freiheitsrechten“ usw. Was manche sonst divergierenden Konzepte allerdings eint, ist der Versuch, sie nicht länger von einem „Kirchen- bzw. Institutionsbezug“ her zu entwerfen. In historischer Perspektive wurde seit der Aufklärung „Religion“ z.B. als ein verschieden begründetes, zur „wahren Menschlichkeit“ gehörendes natürliches Bedürfnis verstanden. Von dieser „natürlichen Religion“ sind heute aber nur vage Äußerungen wie die, daß man Gott auch in der Natur antreffen und verehren könne, übrig geblieben. Im Denken der meisten heutigen Menschen ist Gott zu einem Fragezeichen geworden. Ihr religiöses Gefühl ist abgeschwächt und für sectiererische oder atheistische Propaganda anfällig geworden. Ihr theologisches Urteil ist unsicher, weil – trotz aller religionspädagogischen Bemühungen – die einfachsten Vorkenntnisse fehlen, von lebensweltlichen und emotionalen Bezügen einmal ganz abgesehen.

Religiöse Sprache und vorgängige Wertentscheidungen

Religiöse Sprache ist, wie bereits erwähnt, mehr als andere Sprachen von persönlichen Sinninvestitionen, spezifischen Gebrauchskontexten und Funktionszusammenhängen mitbestimmt. Die verschiedenen Zugangsweisen zur „Religion“ und deren Beurteilung setzen vorgängige Wertentscheidungen voraus:

- z.B. diejenige der Religionskritik (Feuerbach → Karl Marx, Dawkins → Feuilletonismus),
- z.B. diejenige der sich eher an Gruppen und Kollektiven orientierenden klassischen Religionssoziologie (Weber, Durkheim, Troeltsch, Simmel);
- z.B. diejenige der individual-anthropologisch vorgehenden neueren Wissenssoziologie (Scheler, Gehlen, Plessner, Berger, Luckmann).

Grenzüberschreitende Kommunikation von Religion in Richtung auf einen privatisierten, unregulierten religiösen Ideenmarkt sowie eine Hochkonjunktur von „Genetiv-Theologien“ („Theologie der...“) auch als „Milieutheologien“ für bestimmte Gruppen, bei denen der jeweilige „Gruppengott“, klientelspezifisch privatisiert und funktionalisiert, auch als Garant kollektiver Identität dient, provozieren auf der anderen Seite auch den „strengh“ auf den „biblischen“ Gott bezogenen sog. „Fundamentalismus“ auch in „evangelikaler“ Gestalt, der sich mit der einst von Pietismus und Erweckung abgelehnten starren, es-haften, doktrinär vorgegebenen, auf „objektiven“ Fundamenten beruhenden kirchlichen Dogma panzert.

Demgegenüber fällt z.B. in auch religionspädagogisch wichtigen Vorschlägen heutiger „Perspektivkommissionen“ auf, daß hier gerade „Subjektivität“ zur theologischen Zentralkategorie erhoben wird, wobei bestimmte Gesellschaftstheorien und (eher liberale) Einsichten protestantischer Rechtfertigungslehre miteinander verschränkt werden.

Über den subjekttheoretischen Ansatz bleibt man einerseits protestantischer personaler Ontologie verhaftet. Andererseits versucht man, auch „postmoderne“ Anliegen aufzunehmen, z.B. das Zurücktreten des „Konfessorischen“ hinter dem „Dialogischen“. „Gemeinde“, ob in Kirche oder Klassenzimmer, wird dann als „Vermittlungsagentur im Konstitutionsvorgang handlungsfähiger Subjekte“ verstanden.

Freilich: Christlicher Glaube wird nicht wirklich expliziert, wenn wir diesen theologisch nicht bis auf das einzelne Ich hin durchdeklinieren, was mit der Kategorie der Subjektivität geschehen kann. Auf der anderen Seite aber kann das Ich „weder Fundament theologischer Explikationsprozesse noch letzte Grundlage theologischer Begründungen sein“,

kennzeichnet unsere zeitgenössische Kultur doch eine unübersehbare Krise der Subjektivität! „Als Begründungskategorie ... ist die Kategorie der Subjektivität theologisch weder notwendig noch brauchbar. Brauchbar, aber nicht notwendig ist sie allenfalls als Aneignungskategorie, welche die individuelle Konkretion des Glaubens im je eigenen Leben auf den Begriff bringt.“

Von hier aus stellt sich auch die Frage nach den verschiedenen Jesus-Bildern. Bekannt ist Albert Schweitzers Feststellung in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“: „So fand jede Epoche der Theologie ihre Gedanken in Jesus, und anders konnte sie ihn nicht beleben. Und nicht nur die Epochen fanden sich in ihm wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit. Es gibt kein persönlicheres historisches Unternehmen, als ein Leben-Jesu zu schreiben. Kein Leben kommt in die Gestalt, es sei denn, daß man ihr den ganzen Haß oder die ganze Liebe, deren man fähig ist, einhaucht.“ Im SPIEGEL provozierte dann Werner Harenberg: „Es gibt nicht einen Jesus, es gibt mindestens vier: der Jesus derer, die nicht an ihn glauben, der historische Jesus, der Jesus der Bibel, der Jesus der Kirche“. In Wallfahrtsorten begegnen uns „entrückte“, ästhetisch verklärte Jesusbilder (der „Jesus von oben“). In Mel Gibson's Film „Die Passion Christi“ ist Jesus ein Matthias Grünewald mit den Mitteln des modernen Kinos (der „Jesus von unten“). Weiter: Ist Jesu Passion nicht ein Motiv für unser Handeln in der Welt, Gottes Hingabe nicht eher ein Gleichnis für unsere Hingabe an die Mitmenschen? Dietrich Bonhoeffer wird hier mit Inbrunst zitiert. Ein „Jesus ohne oben“, ohne „Metaphysik“. Das klingt für manche schockierend, für andere aber auch befreidend! Ein glaubwürdiger Jesus als Chiffre unserer Menschen- und Weltverantwortung! Erinnert sei an Kurt Marti:

abwärts
helfen dir alle heiligen
unten ist der tisch
des talgotts schon gedeckt
die nacht
wird sehr herzlich sein.

Für biblisches Denken ist das aber nur die halbe Wahrheit! Gott in der Tiefe – Gott in der Höhe: Beides gehört zusammen! Stimmt es in systematisch-theologischer und auch religionspädagogischer Perspektive wirklich, daß wir dem heutigen Menschen, dem das Wort „Gott“ kaum noch etwas sagt, mit dem Aufruf zur Vermenschlichung der Welt wirklich ins Herz treffen? Ist nicht das Zurückstellen des eigenen Ichs gerade etwas „Unvernünftiges“? Nicht nur für Sigmund Freud, auf den man sich heute gern beruft, wenn man den Gottesglauben im biblischen Sinn als etwas Unzumutbaresinstellen will, ist es absurd, den Nächsten ohne Rücksicht auf sein Verhalten uns gegenüber wie uns selbst zu lieben. Gehören die Frage nach Gottes Handeln an und für uns und unser Handeln für die Welt nicht doch viel enger zusammen, als wir es ahnen? Ist Mitmenschlichkeit wirklich „natürlich“?

Niemand wird der Botschaft Jesu wirklich ansichtig, ohne sich zugleich seinem persönlichen Anspruch gegenübergestellt zu sehen! Sonst gerät das „eschatologische Heute“ schnell in den Bann eines im Gottesdienst, Hörsaal und Religionsunterricht eingeklagten „journalistischen Heute“ mit seinen Schlagzeilen wie Nahostkonflikt, Terrorismus, Integration, Atomtod, Energiewende, Umwelt usw. Hier wird übersehen, daß z.B. der Apostel Paulus alle politischen und administrativen Begriffe, die er in seinen Briefen verwendet, mit einer transzendenten Dimension versieht. Dementsprechend waren auch seine Briefe nicht *politische* Verlautbarungen, Aufrufe oder Gesetze. Sie waren aber auch keine *religiösen* Dekrete, die die institutionelle und gesetzliche Grundlage einer neuen Religion darstellten. Vielmehr lassen sie sich am besten als immer neue und individuelle Anläufe des Paulus beschreiben, das *euaggelion des Kyrios Jesous Christos darzustellen*.

Zu diesem „journalistischen Heute“ trägt z.B. Richard Dawkins mit seiner atheistisch begründeten Vision einer „schönen neuen Welt ohne Religion“ erheblich bei. „Stellen wir uns doch mal eine Welt vor, in der es keine Religion gibt – keine Selbstmordattentäter, keinen 11. September, keine Anschläge auf die Londoner U-Bahn, keine Kreuzzüge, keine Hexenverfolgung, keine Aufteilung Indiens, keinen Krieg zwischen Israelis und

Palästinensern, kein Blutbad unter Serben/ Kroaten/ Muslimen, keine Verfolgung von Juden als ‚Christusmörder‘, keine ‚Ehrenmorde‘ usw.“ Dawkins verkündet in einem auch neurobiologisch aufgemotzten Wissenschaftspositivismus die Überzeugung, „daß wir und alle Tiere Maschinen sind, die durch Gene geschaffen wurden. Wie erfolgreiche Chicagoer Gangster haben unsere Gene in einer Welt intensiven Existenzkampfes überlebt; sie schufen uns, Körper und Geist, und ihr Fortbestehen ist der letzte Grund unserer Existenz. Der einzelne Körper ist lediglich ein vorübergehender Behälter für eine kurzebige Kombination von Genen.“

Richard Schröder stellt die Gegenfrage: „Wer würde auf die Frage: ‚Wer sind Sie?‘ antworten: ‚Ich bin ein Behälter für Gene‘. Und wer begrüßt seine Mitmenschen mit den Worten: ‚Guten Morgen, liebe Maschinen!‘“ Warum sich kein gesunder Mensch ernsthaft als Behälter für Gene oder als Maschine versteht, liegt doch schlicht daran, daß wir irgendwie den Unterschied zwischen Person und Sache kennen. Unser „Körper“ kann gewogen und gemessen werden, unser „Personsein“ dagegen nicht. „Realität“ ist umfassender als „Empirie“!

,„Empirie“ und „Realität“

Zu unserer „Person“ gehören unsere geistigen Beziehungen, gehört auch wesentlich die Liebe. Liebe im biblischen Sinne ist keine subjektive Gefühlsillusion oder eine punktuelle Sentimentalität, sondern grundlegendes, kreatives Lebenselement personaler Beziehungen, schöpferische Kraft, Zuwendung, Hingabe. „Realität“ ist mehr als man messen und wiegen kann. Zur „Realität“ gehört auch der lebendige, uns in Jesu Reden und Tun begegnende Gott. Und dieses Reden und Tun Jesu ist ein helfendes Tun, ist Liebe, Zuwendung und Hingabe. Für Paulus z.B. ist dies ein Leben, wie es „in Christus Jesus“ angeboten wird. Jesus ist es, der in seiner Person ein Stück „Evangelium“ auch in unsere geistliche Erfahrungswelt hineinholt. Glaube im Sinne Jesu ist „eine Erfahrung mit der Erfahrung“, also eine Erfahrung zweiter Ordnung. „Zwar gibt es auch religiöse Erfahrungen als extraordinäre Erlebnisse. Die sind aber mindestens zum Teil ambivalent... Aber ich nehme alles, was ich erlebe und erfahre, aus Gottes Hand.“

Im Unterschied z.B. zu den USA und von dort inspirierten „freichristlichen“ bzw. „freigemeindlichen“ Kreisen bei uns ist bei „normalen“ Protestanten lautstarkes Reden über „geistliche Erfahrung“ oft von Mißtrauen begleitet oder durch Scham-Grenzen behindert. „Religion“ gilt hier – auch in der Tradition aufklärerischer Rationalität – als Sache persönlicher Überzeugung; sie gehört in unser Herz und Gewissen. Das sollte uns auch auf die Mißverständlichkeit aller Transzendenzerfahrungen samt ihrer „(pseudo)missionarischen“ Verzweckung hinweisen. Die Anwesenheit Gottes in der Welt ist und bleibt sein freies Geschenk.

Denkender Glaube

Nachdenken über Gott: Da wird schnell deutlich, daß es schon innerhalb des Christentums (historisch genauer: der „Christentümer“) keine einheitliche Theologie gibt. Theologie wird auch hier in ganz unterschiedlicher Weise getrieben. Bisher hat hier die „historisch-kritisch“ verfahrende Theologie einen gewissen Vorsprung. Dies hat neben historischen Gründen auch solche wissenschaftstheoretischen Charakters. Daneben spielen Gründe des öffentlichen Diskurses über „Religion“ eine wichtige Rolle. Daß es auch andere Zugangsweisen zur Bibel gibt, sei ausdrücklich erwähnt: Genannt seien z.B. die Tiefenpsychologische, die Fundamentalistische, die Sozialgeschichtliche und Materialistische, die Feministische und die Narrative Bibelauslegung sowie das biblische Rollenspiel (Bibliodrama). Weiter gibt es Bibelauslegung durch Musik und bildende Kunst. Bibelauslegung findet auch statt im jüdisch-christlichen Dialog und auch in ökumenischen Dokumenten.

Im Unterschied z.B. zum Islam hat die evangelische und zunehmend auch die katholische Theologie die historische Erforschung der biblischen Texte zugelassen und vor allem auf

Seiten des Protestantismus sogar kräftig gefördert. Die in den Bibeltexten vorausgesetzte „Wirklichkeit“ wird dann mit Mitteln der als exemplarisch „wissenschaftlich“ geltenden historischen Kritik bestimmt, deren Wirklichkeitsbegriff sich bekanntlich ausschließlich an wiederholbaren und überprüfbaren Daten orientiert. Wie steht es unter diesen Verstehensbedingungen dann mit dem Glauben an die Gottessohnschaft Jesu? Da hilft es wenig, die „historische Kritik“ einfach zum Teufel zu jagen. Nicht nur „Der Spiegel“ und „stern“ werden weiter bohren. Das ist ihr Geschäft. Wir müssen sagen und begründen, was wir unter diesen Verstehensbedingungen unter (auch „religiöser“) „Realität“ im Unterschied zu „empirischer Wirklichkeit“ verstehen. Wie können wir das tun?

Wir können vormodern-evangelikal reagieren und einfach das wörtliche Verständnis der Bibel ins Feld führen. Wir finden dieses auf unterschiedlichem Niveau z.B. bei den „Evangelikalen“. Hier wird die Überzeugung von der absoluten Glaubwürdigkeit der Bibel vor allem mit dem Schriftverständnis Jesu begründet, wie wir es in den Evangelien finden. Jesus habe das Alte Testament als einen vertrauenswürdigen Bericht über geschichtliche Tatsachen verstanden. Und Jesu Bibelverständnis sei für Christen doch absolut bindend und verpflichtend. Zudem spreche das Neue Testament selbst an einigen Stellen von der Inspiration und Glaubwürdigkeit alttestamentlicher Texte. Außerdem seien die Evangelisten Augenzeugen der Taten Jesu gewesen oder hätten direkt auf solche zurückgreifen können. Zu welchem Durcheinander das dann führt, kann man lesen, wenn man z.B. die Leserbriefe in „ideaSpectrum“ studiert. Was da alles als „bibeltreu“ begegnet, ist zum Teil haarsträubend.

Wir können aber auch vormodern-katholisch reagieren, wie es z.B. Papst Benedikt XVI. in seinem Jesus-Buch getan hat und dafür auch von Evangelikalen gelobt wird. Die Argumentation lautet im Grunde: Die katholische Kirche hat von Anfang an die beste Philosophie und damit auch Theologie gehabt. Und aus diesem theologisch-philosophischen Ansatz werden dann auch „historische“ Konsequenzen gezogen, die dann auf eine (wie auch immer geartete) „historische Kritik“ treffen.

Wir können auch „modern“ reagieren und nach dem Muster des Philosophen Immanuel Kant zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Wissen und Glauben unterscheiden und von der praktischen Vernunft her dann den Glauben dem Wissen vorordnen. Die Ethik kommt dann vor die Dogmatik! Dies ist dann der Ausweg der „Liberalen Theologie“ eines Albrecht Ritschl und Adolf (von) Harnack.

Um aus „historischen Fallen“ herauszukommen, stimme ich eher einer neueren „pragmatischen“, vor allem auch an „religiöser Sprache“ interessierten Religionsphilosophie zu, die davon ausgeht, daß das Verstehen des biblischen Zeugnisses auch von bestimmten (sprachlichen) Rahmen abhängig ist. Ein Beispiel: Während das Reden von „Auferstehung“ zur Zeit der frühen Christen noch „plausibel“ war, ist dies für heutige Zeitgenossen, die von der grundlegenden Unterscheidung zwischen „Glaube“ und „Wissen“ ausgehen, nicht mehr einfach vorauszusetzen. Es gilt nun, die Zeitgenossen darauf aufmerksam zu machen, daß Glaube und Wissen auf einen gemeinsamen Rahmen angewiesen sind. „Wissen“ im Vollsinne des Wortes ist mehr, als man wiegen, messen und betasten kann. Und „Glaube“ ist nicht einfach das Fürwahrhalten von irgendwelchem (auch als „wissenschaftlich“ ausgegebenen) „Hokusokus“. Es gilt, seine „Plausibilität“ aufzuzeigen, was nicht einfach heißt, ihn naturwissenschaftlich oder historisch zu „beweisen“. Verstehen wir unter „Wissenschaft“ lediglich dasjenige Wissen, das durch messende Verfahren erworben wird, müssen wir sagen: „Neben diesem wissenschaftlichen Wissen gibt es noch andere Weisen des Wissens, die für uns sogar gewichtiger sind. Dazu gehört an erster Stelle unser gelebtes Selbstverständnis mitsamt unseren lebensweltlichen Erfahrungen und lebensleitenden Überzeugungen.“ Etwas anders formuliert: Wir müssen wieder lernen, zwischen „Realität“ und „empirischer Wirklichkeit“ zu unterscheiden! „Realität“ kann nicht an bloßer Gegenständlichkeit gemessen werden. Und zur „Realität“ gehört auch der biblische Gott! Das ist auch für die Sprache wichtig! Schon die Erschließung von „empirischer Wirklichkeit“ bedarf der übertragenen Rede. Weiter: Eine Verständigung mit mir selbst bedarf ebenfalls vorrationaler Bilder. Und: Religiöser Glaube wird ebenfalls durch übertragene Redeformen getragen. Jeder, nicht nur der „Religiöse“, braucht Bilder! Kurz: Wissen ohne Glauben ist ebenso haltlos wie Glaube ohne klärendes Wissen dessen, was geglaubt wird. Wir wollen

daran erinnern, daß jenseits „wissenschaftlicher“, heute meistens an „naturwissenschaftlichen“ Modellen orientierter Forschung nicht das freie Feld des wilden Mutmaßens beginnt, sondern daß auch dort die Sorgfalt des Denkens, der Wahrnehmung und des Unterscheidens unbedingt notwendig ist. „Auch wer die Religion und das Christentum bekämpfen und zum Atheismus bekehren möchte, sollte seine Gegner erst studieren und dann polemisieren“ – so zu Recht Richard Schröder (ebd.): „Die Frage, was ist der Mensch, wer sind wir? läßt sich mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht hinreichend beantworten. Das spricht nicht gegen die Naturwissenschaft, wohl aber gegen den Wahn, ihr ein Allerklärungskompetenz zuzuschreiben. Auch Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit, Schuld und Vergebung sind in unserer Lebenswelt von großer Bedeutung, aber für Naturwissenschaften schlechterdings unzugänglich.“

Das zentrale Stichwort „*Denkender Glaube*“ habe ich von Hermann Deuser übernommen: „Es ist die Gott-Rede, in der die ‚göttlichen Dinge‘ [„divine matters“] auftreten... Die Präsenz des Göttlichen geschieht vermittelt, und diese Vermittlung gehört wesentlich zum Begriff der ‚göttlichen Dinge‘. In dieser Perspektive kann die Theologie den christlichen Glauben betont und treffend als ‚denkenden Glauben‘ charakterisieren. Das heißt, der Glaube ist nicht versetzt in ein ansonsten unzugängliches Jenseits, sondern der Glaube vermittelt, bezeugt und denkt die vorausliegende Wirklichkeit der ‚divine matters‘ unter und in den vollständigen Bedingungen dieses Lebens. ‚Denkender Glaube‘ ist demnach eine begründete Bestimmung für die menschliche Reaktionsform auf die göttliche Wirklichkeit und Wahrheit – und bezeichnet damit zugleich den Ursprungsakt der Theologie. Denn jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der *divina veritas*, den ‚göttlichen Dingen‘, zieht die betroffenen Menschen als glaubende und denkende in diesen Wirkungsbereich hinein. Deshalb wird jeder Glaube wie von selbst theologisch...“ Was hier ziemlich „geballt“ auftritt, soll an anderer Stelle anhand von Beispielen weiter erläutert und erprobt werden.

Political Correctness. Oder: Wer stellt wen in welche Ecke?

In meiner Schulzeit war es ein beliebtes Disziplinierungsmittel schon von der Schülerzahl her überforderter Volksschullehrer: Das „In-die-Ecke-Stellen“. Inzwischen ist „die Ecke“ von der Pädagogik in die Politik, von einer geometrischen Vorstellung in einen Zeitbegriff gewandert! Natürlich ist damit eine bestimmte Zeit gemeint, die, je nach der Betrachtungsweise, zwischen zwölf und tausend Jahren schwankt. Da in unseren „anglophilien“ Gefilden „links“ als „politisch korrekt“ gilt, kann es sich dann nur noch um die „rechte“ Ecke handeln! Was „rechts“ und „links“ ist, ist doch eindeutig. Und: „Eindeutigkeit“, das „Entweder-Oder“ gilt als moralisch.

„Der deutsche Protestantismus befindet sich derzeit in einer widersprüchlichen Situation. Die Volkskirche stellt sich dar als ein offener ‚Markt der Möglichkeiten‘ mit einem breiten Pluralismus konkurrierender Frömmigkeitsstile, politischer Weltdeutungen und kultureller Einstellungen. Die Legitimität dieses protestantischen Pluralismus ist in der Kirche [allerdings] umstritten; ‚links‘ wie ‚rechts‘, im epd-Protestantismus nicht weniger als im ideal-Protestantismus, findet die pathetische Beschwörung von ‚Eindeutigkeit‘ deutlich größere Resonanz als das schwierige Bemühen, die Vielfalt protestantischer Mentalitäten konstruktiv zu akzeptieren“ (Friedrich Wilhelm Graf). Fremd sind solche Entweder-Oder-Strickmuster auch in Pfadfinderkreisen nicht. „Heiß oder kalt! Ja oder nein! Schlägt dem Teufel die Türen ein“: Kurt Wesenberg hat hier manche „Nachsänger“ gefunden!

Die Beschwörung von „Eindeutigkeit“ gibt es auch im Blick auf den Nationalsozialismus. Musterbeispiel ist der sog. „Kirchenkampf“! Das hier vorherrschende „korrekte“ Geschichtsbild ist, wie bei so mancher Schwarz-Weiß-Malerei, einfach gestrickt: Im „Dritten Reich“ kämpfte die „wahre“, rechtläubige „Bekennende Kirche“ (BK) in eher defensiver Haltung gegen die offensiven, totalitären Übergriffe eines antichristlichen NS-Staates und gegen die „Deutschen Christen“ (DC) als seiner kirchenpolitischen Spielart.

Diese „kirchennahe Grunderzählung“, die auch im (umstrittenen) Ausdruck „Kirchenkampf“ als Epochenbegriff ihren Leitbegriff fand, ist inzwischen aber nicht nur bei Allgemeinhistorikern in die Kritik geraten! Dieser „Schlüsselbegriff“ sei im Grunde eine vieldeutige, moralisch-symbolisch hoch aufgeladene Selbstbezeichnung seitens der historischen Akteure, die ursprünglich den theologisch-kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der 1930er Jahre entstammte, nach 1945 rasch zum Epochenbegriff der „Kirche im Nationalsozialismus“ schlechthin aufstieg und bald zum kanonisch verfestigten Geschichtsbild gerann. „Für Jahrzehnte erreichte dieser sakrosanke Leitbegriff geradezu Denkmalstatus als protestantischer ‚lieu de mémoire‘, um der kirchlichen Vergangenheit zu gedenken, um sie moralisch-politisch zu ‚bewältigen‘, mit dem Monument ‚Barmen‘ (Barmer Theologische Erklärung vom 31.5.1934) als dem theologischen und erinnerungspolitischen Heiligtum schlechthin. In dieser Gedenk- und Aufarbeitungsperspektive erschien ‚die Kirche‘ als defensive Größe, als Opfer eines großen Bösen... Kirchenkampfgeschichte war Leidens- und Opfergeschichte. Man suchte und fand ‚Helden‘ und ‚Heilige‘: Dietrich Bonhoeffer, Martin Niemöller, Heinrich Grüber, Paul Schneider, Jochen Klepper... Die Erlebnisgeneration selbst erinnerte sich. Und natürlich legitimierte sie sich durch die Art ihrer Erinnerung. Verengungen, Verdrängungen, Ausblendungen gehörten dazu...“: So formulierte es z.B. Manfred Gailus (TU Berlin). Der Geschichtswissenschaft müsse es aber um „Bildungswissen“ und nicht um „Heilswissen“ gehen (M. R. Lepsius). An die Stelle einer selbstrechtfertigenden und so Geschichte für eine „Vergangenheitsbewältigung“ ideologisch mißbrauchenden „kirchlichen Zeitgeschichte“ im Sinne einer Leidens- und Opfergeschichte der „Bekennenden Kirche“ müsse eine „Kirchenzeitgeschichte“ im Sinne einer

„Dekonstruktion“ eines vieldeutigen, moralisch-symbolisch hoch aufgeladenen Epochenbegriffs „Kirchenkampf“ und einer kritischen historischen Rekonstruktion des gesamten Protestantismus auch als sozialmoralisches Milieu einschließlich seiner Verflechtungen mit dem Nationalsozialismus treten. In nicht wenigen Darstellungen der Zeit zwischen 1933 und 1945 interessiert allerdings links wie rechts eher in Schwarz-Weiß-Manier das Vergangene als Glorifizierung oder Schuldvorwurf, wobei Ambivalenzen, eben das „Nicht nur, sondern auch“ eher ausgeblendet bleiben. Ob dies aber der historischen Wirklichkeit zur Genüge gerecht wird, wage ich zu bezweifeln! Der Abstand zwischen einer „ritualisierenden Geschichtspolitik“ – z.B. Dietrich Bonhoeffer als „ein protestantischer Heiliger“ (Wolfgang Huber) und „Barmen 1934 als Erinnerungsort wahrer evangelischer Kirchlichkeit“ – und der Aufgabe einer kritischen Geschichtsforschung, statt falschen Eindeutigkeiten auch die Eigenmacht des Mehrdeutigen, Unabgeschlossenen und auch Widersprüchlichen herauszustellen, ist zuweilen groß.

Allerdings haben inzwischen nicht wenige Selbstbilder der führenden deutschsprachigen protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts Risse und Sprünge erhalten. „Galten nach Ende des Zweiten Weltkriegs die theologischen Ideengeber der Bekennenden Kirche [z.B. Karl Barth, Martin Niemöller] als hehre Gestalten, denen es zu verdanken sei, daß die evangelische Kirche unter der nationalsozialistischen Herrschaft ihre Glaubenssubstanz bewahren konnte, so wurden diese Selbst- und Fremdbilder spätestens Mitte der 1970er Jahre zunehmend problematisiert. Durch konsequente Historisierung dekonstruierte die neuere Theologiegeschichtsforschung nicht nur die Mythen der Bekennenden Kirche, sondern auch die heroischen Selbstbilder eines ‚Religiösen Sozialismus‘, der sich gern als Avantgarde im Kampf gegen den ‚Faschismus‘ und Nationalsozialismus pries und mehr als jedes andere Lager des deutschen Protestantismus das ‚bessere, politisch-moralisch integre Deutschland zu repräsentieren beanspruchte. Distanzierte historische Blicke zeigten jedoch: Der ‚Religiöse Sozialismus‘ war ebenso wenig wie die rechtsrevolutionäre Bewegung eine in sich einheitliche, durch klare politische Abgrenzungen bestimmte Bewegung, vielmehr waren die einzelnen Gruppen in sich hochdifferenziert und gegenseitig dynamisch durchlässig“ (Friedrich Wilhelm Graf). Und was die Frage eines „Widerstandes“ gegen den Nationalsozialismus anbelangt, so faßt Günter Brakelmann, früherer Landesmarkführer der CP in Westfalen, Widerstandsforcher und auch wichtiger SPD-Ideengeber der 90er Jahre, hier seine Forschungen so zusammen: „Die BK, 1933/34 eine Oppositiobewegung in der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) gegen binnengkirchliche Häresien, die mit der Religions- und Kirchenpolitik der NSDAP und der staatlichen Ordnungspolitik in größter Übereinstimmung standen, hat verhindert, die Kontinuität eines vom Staatswillen unabhängigen Kirchentums aufzugeben. Sie hat dem weltanschaulichen und staatlichen Totalitätsanspruch widerstanden. Das dürfte eine große kirchengeschichtliche Leistung im Kontext der nationalen politischen Geschichte gewesen sein.... [Allerdings] kann Barmen [1934] nicht, wie es in der kirchengeschichtlichen Literatur und vor allem in Jubiläumsreden häufig geschieht, in apologetischer Absicht in die deutsche politische Widerstandsgeschichte eingereiht werden. Das verbieten sowohl eine historisch-kritische Arbeitsweise wie ein theologisch-kritischer Umgang mit kirchlicher Zeitgeschichte.“

Ein wichtiges Beispiel ist hier die Rezeption und Bewertung Dietrich Bonhoeffers, die z.B. familien- und verwandschaftsmäßig und auch vereinsmäßig (z.B. Internationale Bonhoeffer-Gesellschaft, Dietrich-Bonhoeffer-Verein) abgesichert ist. Er gilt als einer der wichtigsten „Leuchttürme“ der „Helden und Heilige der Kirchenkampfgeschichte“ und besitzt fast Denkmalstatus! Aber auch hier lohnt sich genaueres Hinsehen, um parteiische

Vereinnahmungen vor allem für politische und kirchenpolitische Zwecke zu problematisieren. In nicht wenige Fällen stammen die Bonhoeffer-Kenntnisse aus bestimmten Biographien und Vereinsblättern und weniger aus eigener Lektüre, die übrigens zuweilen nicht gerade einfach ist! Hier nur einige Hinweise!

So hat z.B. Dietrich Bonhoeffer in seiner Dissertation „Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche“ (1930) Christlichkeit gerade mit der definitiven Verabschiedung des neuzeitlichen, aufgeklärten Subjektivitäts- und Autonomiedenkens identifiziert. „Neuzeitliches Ich-Denken könne nicht zu wahrer, konkreter Gemeinschaft gelangen und bleibe einem Solipsismus verhaftet. Gegenüber solchem Atomismus und Individualismus, wie er besonders für den westlichen Rationalismus signifikant sei, insistiert Bonhoeffer darauf, daß menschliches Selbstbewußtsein und Bewußtsein des Eingebundenseins in einer Gemeinschaft gleichursprünglich seien, das Ich nur am Du entstehen könne und vor allem in der elementarsten Gemeinschaft des Menschen, seiner Gemeinschaft mit Gott, soziale Gemeinschaft immer schon mitgesetzt sei“: „Gott will nicht eine Geschichte einzelner Menschen, sondern die Geschichte der *Gemeinschaft* der Menschen“ (Friedrich Wilhelm Graf). Das mag sehr gelehrt klingen: Es entspricht aber dem Reflexionsniveau Bonhoeffers! Billig ist er nicht zu haben! Daß Dietrich Bonhoeffer seinen nationalistischen Doktorvater Reinholt Seeberg (Deutsch-nationale Volkspartei/ DNVP) auch nach dessen begeistertem Bekenntnis zum neuen deutschen Führerstaat in großer Hochachtung verehrte, sei angemerkt. Dies ist nicht zufällig! „Bonhoeffers radikale Individualismuskritik kann für die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts als weithin repräsentativ gelten. Selbst politisch so gegensätzlich orientierte Theologengruppen wie die ‚Religiösen Sozialisten‘ und die radikal konservativen konfessionellen Lutheraner stimmten in der Weimarer Republik darin überein, daß Individualismus der Inbegriff des theologisch Illegitimen, nämlich Manifestation der Sünde sei. Dieser individualismuskritische Grundkonsens prägt auch noch die theologische Diskussionslage im bundesdeutschen Protestantismus der Gegenwart... Der Streit um die Volkskirche ist in seinem Kern ein Streit um die christliche Legitimität dieses Pluralismus und Individualismus“ (Graf).

Zu diesem durchaus modernen antimodernistischen Protest gegen die gesellschaftliche Modernisierung gehört aber auch der Nationalsozialismus! „So sehr der Nationalsozialismus eine radikale, revolutionäre ‚Antimodernisierungsbewegung‘ ist, so sehr ist er ‚zugleich paradoxerweise in seinem Stil, in der Wahl seiner Mittel und seinen Wirkungen hypermodern, eine Modernisierungsbewegung‘“ (Graf). Es gibt gemeinsame Argumentationsmuster von Linken und Rechten! „Die komplexe Intellektualgeschichte [nicht nur!] der zwanziger Jahre geht weder im moralisch fixierten Gegensatz zwischen theoretischen Wegbereitern des Nationalsozialismus und späteren Antifaschisten noch auch in starren Links-Rechts-Unterscheidungen auf. Es hat ‚Linke Leute von Rechts‘ und konservativ-revolutionäre Antikapitalisten genausogut wie sozialdemokratische Volksgemeinschaftstheoretiker und liberalen Parteien zugehörige Kritiker der politischen Kultur des Westens gegeben. Für die geistige Signatur der Zeit sind gerade die – aus einer Post-1933-Perspektive schwer verständlichen – vielfältigen Verbindungen zwischen politisch linken und rechten Intellektuellenmilieus repräsentativ“ (Graf). Schwarz-Weiß-Malerei ist da fehl am Platz!

Daß Bonhoeffer nicht nur innerhalb des Protestantismus für alle möglichen Ziele, von der Freiwilligkeitskirche bis zu bibeltreuen Freichristen mit ihren „Hinterhofmoscheen“, vom Pazifismus bis zum „religionslosen“ Christentum usw.

herhalten muß, daß seine Instrumentalisierung inzwischen groteske Züge angenommen hat, zeigt z.B. die völlig gegenläufigen Bewertungen der jüngsten Bonhoeffer-Biographie von Eric Metaxas: „Bonhoeffer. Pastor, Martyr, Prophet, Spy“. In englischer Sprache mit einem Vorwort von Timothy Keller (Verlag Thomas Nelson, 2010; deutsch: „Bonhoeffer – Pastor, Agent, Märtyrer und Prophet“, SCM Hänsler, Holzgerlingen 2011). „Bonhoeffer war anders“ – titelte z.B. ideaSpectrum 38/2011. Aber wie? Als Lesehilfen für Metaxas Buch dienen in „idea“ wohl die „evangelikale“ Grundüberzeugungen signalisierenden Überschriften: „Bonhoeffer war keineswegs ein liberaler Theologe“ – „Wie man die Bibel lesen sollte“ – „Auch den Juden muß Christus bekanntwerden“ – „Was Hitler von Pastoren hielt ... und Bonhoeffers Enttäuschung über seine Mitchristen“ – „Bonhoeffer über die Theologie in den USA (1930-1931)“ – „Bonhoeffer zur Abtreibung: Nichts anderes als Mord“ usw. Andere lesen Bonhoeffer anders! Bonhoeffer als ein vorbildlicher „Evangelikaler“, als ein konservativ-reaktionärer „born again Christian“, oder als einer, den Metaxas deshalb gerade „den kritischen, auf eine auf Frieden, solidarische und ökologisch orientierte Lebensführung ausgerichteten, aber auch den an Bekennnis und liturgischer Tradition orientierten Kirchen entreißen will“ – so Hans Pfeiffer in seiner gegenläufig zu „idea“ wertenden Rezension in den „Mitteilungen der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft“ vom Juli 2010: „Man muß leider sagen, daß Metaxas unter den vielen evangelikalen Versuchen, Bonhoeffer für die eigene Theologie fruchtbar zu machen, den bislang schlechtesten vorgelegt hat.“ Daß auch „Familien- und Verwandtschaftsbilder“ die Bonhoeffer-Rezeption gewichtig mitbestimmen, wurde schon erwähnt. Kurz: Über das Bonhoeffer-Verständnis gehen die Meinungen schroff auseinander! Metaxas spricht auch von einem „erschreckenden Mißverständnis“ bei der Rezeption Bonhoeffers und gibt dafür folgende Gründe an: „Das merkwürdige theologische Klima nach dem Zweiten Weltkrieg und das Interesse an Bonhoeffer als Märtyrer bewirkten, daß man sich auf die wenigen Knochenfragmente in Bonhoeffers privaten Briefen als ausgehungerte Milane oder weniger edle Vögel stürzte und viele ihrer Nachkommen nagen noch immer an ihm... Einige Theologen haben aus diesen wenigen Skelettfragmenten so etwas wie eine theologische Piltdown-Mensch-Fälschung geschaffen, eine schlecht fundierte aber ehrlich geglaubte Täuschung. Man kann fast sichergehen, daß Bonhoeffer nicht nur verlegen, sondern zutiefst beunruhigt gewesen wäre, hätte er gewußt, daß seine privaten, schlecht formulierten theologischen Gedanken den Diskussionsstoff für Seminare der Zukunft abgeben würden.“ Was dann bei einer Bonhoefferrezeption noch übrig bleibt, ist meistens die Intensivpflege eines globalmoralischen Minderwertigkeitsgefühls durch die Dauermeditation der deutschen Geschichte.

Nicht nur bei religiösen, sondern auch bei eher politischen Abgrenzungen gegenüber „Rechts“ dürfen Überblendungen nicht übersehen werden! Der „Religiöse Sozialismus“ z.B. war ebensowenig wie die rechtsrevolutionäre Bewegung in sich einheitlich, sondern in sich hochdifferenziert und gegenseitig dynamisch durchlässig. Strukturaffinitäten werden z.B. im Affront gegen einen als blutleer geltenden Intellektualismus sowie in der Betonung religiöser Erlebniskategorien und christlicher Orthopraxie sowie im Tat- und Erlebnisimpuls beider Bewegungen ausgemacht.

Interessant ist hier auch der heute hochgeschätzte jüdische Denker Martin Buber, der auch an der Frankfurter Universität lehrte! Er schätzte den von den Deutschen Christen und von der Bekennenden Kirche als Schöpfer der „Deutschen Glaubensbewegung“ strikt abgelehnten Tübinger Indologen Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962), der zu Beginn des 20. Jahrhunderts für die Basler Evangelische Missionsgesellschaft in Indien gewirkt und zeitweilig mit dem Marburger Religionswissenschaftler Rudolf Otto an einem „Religiösen Menschheitsbund“ gearbeitet hatte. Hauer stand in der Tradition des religiösen Liberalismus

und träumte von großen religiösen Synthesen. Daß eine universale, auch die Grenzen eines partikularistisch sich eingrenzenden Judentums sprengende, menschheitliche Perspektive durchaus im Sinne Bubers lag, ist bekannt. Hauer war kein unbeschriebenes Blatt! Seine „Deutschen Glaubensbewegung“ schob sich, von Kirchenfeinden und Ideologen eines neuen Glaubens in der NSDAP gefördert, als Vertreterin eines „völkischen“ Glaubens im Dritten Reich nach vorn. „Unser heiliges Land ist und bleibt Deutschland“ hieß ihre Parole. Nicht auf dem Christentum, sondern auf der „göttlichen Seelenhaltung der germanischen Ahnen“ sollte Deutschlands Zukunft ruhen. Seine Anhänger nannten sich „gottgläubig“! Nach 1945 versuchten sie, Hauer zu entnazifizieren! „Hauers Anhänger in der nach dem Sturz des Dritten Reiches gegründeten ‚Arbeitsgemeinschaft für freie Religionsforschung und Philosophie‘ versuchten, ihren Meister zu salvieren. Er sei ein hoffnungslos unpolitischer Denker gewesen, der nicht bemerkte, daß man seine Treue zum Geheimnis des Numinosen schamlos instrumentierte“. Martin Buber, auch er ein Mann, der den Indologen und religiösen Denker zunächst schätzte, sah schon eher und deutlicher den Zusammenhang von Religion und Diktatur bei Hauer, den Widerspruch von religiöser Freiheitssehnsucht und geistlichem Zwang.

Allerdings sah Buber, bei aller Wertschätzung des Indologen und religiösen Denkers Hauer, den bei ihm herrschenden Zusammenhang von Religion und Diktatur, den Widerspruch von religiöser Freiheitssehnsucht und geistigem Zwang: „Es war insbesondere bei Hauer bemerkenswert, wie er zugleich sein eigenes Freiheitsbedürfnis bekannte und die Notwendigkeit des Kommens einer Zwangsordnung erklärte, wie er das Fazit zog, alle seien sich, wiewohl ‚aus verschiedenen Seelenräumen‘ in der Wesentlichkeit des ‚Gehorsams‘ einig – als ob es nicht *alles* darauf ankäme, *wem* man gehorcht“: So Buber am 4.1.1933 in einem Brief an seine Frau von einer Tagung mit Hauer unter dem Thema: „Die geistigen und religiösen Grundlagen einer völkischen Bewegung“. Daß Hauers „Bund der Königener“ eine „linke“ Abspaltung von den eher pietistischen „Bibelkreisen“ (BK) war, wird oft übersehen.

Übrigens wurde Martin Buber durch ein hektographiertes Rundschreiben von Seiten der Universität Frankfurt/M. offiziell zur Teilnahme an der Bücherverbrennung am Abend des 10.5.1933 auf dem Frankfurter Römerberg eingeladen, bei welcher der evangelische Hochschulpfarrer Lic. Otto Fricke (1902-1954), den der spätere Landesbischof von Nassau-Hessen und bekannte Semitist Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich einen „fanatischen DC-Mann“ nannte, die Ansprache hielt. In der zweiten Jahreshälfte 1933 war Fricke dann schon auf der anderen Seite! Ob Bubers eigene Schriften damals auf dem Römerberg mitverbrannt wurden (eine Liste der verbrannten Bücher existiert wohl nicht), ist eher unwahrscheinlich, „wenn man etwa die gewisse Hochachtung in Betracht zieht, mit der noch 1935 die vom Institut zum Studium der Judenfrage herausgegebene und im parteioffiziellen Verlag Franz Eher Nachf., München, in 2. Auflage erschienene Schrift ‚Die Juden in Deutschland‘ von Buber redet. Dieser gilt hier als jüdischer Kronzeuge gegen den Weg der Assimilation und zugleich als Vertreter eines jüdischen Rasse- und Volkstumsdenkens: ‚Es ist, als ob er genau die gleiche Sprache spräche und genau die gleichen Erkenntnisse entwickelte wie die völkische Geschichtsauffassung. Er vertritt den Primat des Blutes gegenüber den Faktoren der Umwelt. Und so kommt Martin Buber zu dem Programm des Zionismus, dessen lauterster und angesehnster Vertreter er wohl ist.‘ Mein verstorbener Frankfurter Kollege Willy Schottroff, dem ich diese Informationen verdanke, zitiert auch aus einem an ihn gerichteten Schreiben des Stadtarchivs Frankfurt/M. vom 30.5.1985, das in die gleiche Richtung weist: „Es ist unwahrscheinlich, daß Bubers Bücher mitverbrannt wurden: der Zionismus wurde von den Nationalsozialisten bis etwa 1936 nicht nur geduldet, sondern teilweise sogar gefördert; erstes Ziel des Zionismus ... war die Mobilisierung jüdischer Auswanderungsbereitschaft, dies kam den nazistischen Zielen entgegen. Außerdem waren zwar die Werke jüdischer Schriftsteller besonders Ziel der Bücherverbrennung 1933, andererseits wurden spezifisch jüdische oder judaistische Bücher kaum angetastet, man wollte schließlich ‚das fremde Volkstum‘ achten.“

Kurz: Jemanden in eine bestimmte Ecke stellen oder aus einer bestimmten Ecke herausholen: Das ist schon ein mühsames und kompliziertes Geschäft!

Karl Dienst

Karl Dienst

Zwischen Tod und Auferstehung

„Eine Fortsetzung findet nicht statt!“ – Oder doch?

Ohne Fortsetzung

„Eine Fortsetzung findet nicht statt!“ – so hat es provokativ der frühere Limburger Bischof Franz Kamphaus in einem FAZ-Artikel am 11.11.2004 formuliert. Unser menschliches Leben ist ein „Todesleben“. Christen rechnen nicht mit einer Seelenwanderung oder mit der Wiederbelebung eines Leichnams und auch nicht mit der Trennung von Leib und Seele: So Franz Kamphaus. Können wir aber als Christen so den Tod radikal ernst nehmen *und* zugleich von der Auferstehung der Toten sprechen?

Die Hirntod-Debatte

Noch einen Schritt zurück! Wer bestimmt eigentlich, wann wir tot sind? In der von mir benutzten Bestattungsagende heißt es bei einer Erdbestattung: „Weil es Gott, dem Allmächtigen, gefallen hat, unser Gemeindeglied ... aus dieser Zeit in die Ewigkeit abzurufen, übergeben wir die Erde der Erde, den Staub dem Staube, die Asche der Asche. Wir befehlen den Entschlafenen/ die Entschlafene in die Hand unseres Gottes, der die Macht hat, ihn/ sie am Jüngsten Tag aufzuerwecken. Friede sei mit ihm/ ihr (+).“ Heute müßte ich da wohl vorsichtiger sein!¹ Vor der Erfindung der Herz-Lungen-Maschine 1952 galt der irreversible Kreislaufstillstand als Kriterium des Todes. Inzwischen hat die Bundesärztekammer die Deutungshoheit an sich gezogen und konstatiert, daß „mit dem Hirntod naturwissenschaftlich-medizinisch der Tod des Menschen festgestellt“ sei.² De facto gilt seitdem der Hirntod (definiert als Ausfall von Großhirn, Kleinhirn und Hirnstamm) als Kriterium für eine legale Organentnahme, was nicht nur bei Hans Jonas³ den Verdacht erweckt hat, daß das Hirntodkriterium in den Dienst der Organbeschaffung gestellt werde, es sich bei dieser Neudeinition des Todes vor allem um ein Zugeständnis an die Transplantationsmedizin, mithin um eine interessengeleitete Ethik handele, stünden doch sonst die „besten Organe“ nicht mehr für Transplantationen zur Verfügung, insbesondere keine Herzen. Selbst von Befürwortern der Transplantationsmedizin ist zu hören, daß es nicht ganz falsch sei, im Zusammenhang der Organgewinnung von einem „justified killing“ zu sprechen, um ein aus therapeutischen Gründen gerechtfertigtes Töten. Die Transplantationsmedizin steht unter Rechtfertigungsdruck. Hier wird dann die Moraltrommel kräftig geschlagen: „In Deutschland warten ca. 12000 Patienten auf ein neues Organ... Jedes Jahr sterben etwa 1000 Menschen, weil nicht rechtzeitig ein neues Organ für die zur Verfügung stand.“ Der Appell zur aktiven Beteiligung an der Verringerung dieses tödlichen Dilemmas durch einen Organspendeausweis beruft sich auch auf das religiöse Gewissen. Nicht nur die Deutsche Bischofskonferenz nimmt diesen moralischen Knüppel auf: „Aus christlicher Sicht ist die Bereitschaft zur Organspende ein Zeichen der Nächstenliebe.“ Demgegenüber betont die Professorin an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Europa-Universität Frankfurt/O. Anna Bergmann: „Unsere ethischen Normen im Umgang mit Sterbenden und Toten, die Prämissen der medizinischen Ethik und schließlich das Tötungsverbot werden durch das Prozedere der Organgewinnung über Bord geworfen. Eine ethische Verpflichtung zur Organspende kann es daher nicht geben.“⁴

„Grüner“ sterben?

In einer Großen Anfrage in der Bremer Bürgerschaft verlangte unlängst (März 2012) die Fraktion von „Bündnis 90/ Die Grünen“ vom Senat (Landesregierung) Auskunft über die Praxis der Erd- und Feuerbestattungen. Beide Formen belasteten die Umwelt: Erdbestattungen etwa durch höheren Flächenverbrauch, Medikamentenrückstände bei der Verwesung und die Bildung von „Wachsleichen“. Problematisch bei der Feuerbestattung sei etwa, daß es in der Abgasverordnung keine Grenzwerte für Quecksilber gebe. Weiter heißt es in der Anfrage: „Wie bewertet der Senat andere umweltfreundlichere Alternativen zur

Einäscherung, wie z.B. die Promession (Gefriertrocknung mit anschließender Kompostierung) oder die alkalische Hydrolyse (Laugenzersetzung)?“ Maike Schaefer, die stellvertretende Fraktionsvorsitzende der Grünen, die in der Bremer Bürgerschaft eine Koalition mit der SPD bilden, betonte, immer mehr Menschen würden sich Gedanken um ihren „postmortalen ökologischen Fußabdruck“ machen: „Schließlich wird man am Ende in der Umwelt begraben“. Und dies sei eine erhebliche Belastung, denn „bei der Verwesung können Medikamentenrückstände und Schwermetalle ins Grundwasser gelangen“. Inzwischen hat sich ein „Bestattungspluralismus“ ausgebildet, stehen doch weit mehr als 20 Formen der Bestattung zur Wahl. Dominik Groß⁵ sieht in dieser Bestattungsvielfalt „nicht allein Kennzeichen einer individualisierten Gesellschaft, sondern zugleich (einen) Ausdruck des Bestrebens, den persönlichen Handlungsspielraum über den eigenen Tod hinaus auszudehnen. Dabei dient der eigene Leichnam gewissermaßen als Mittel zum Zweck“. Jeder zweite Deutsche trete inzwischen mit dieser Entritualisierung des Umgangs mit den Toten aus der traditionellen Erinnerungskultur heraus, worin sich „die gesellschaftlichen Trends zur Säkularisierung, Liberalisierung, Individualisierung, Pluralisierung, Privatisierung und Technisierung“ widerspiegeln, was auch den „traditionell engen gedanklichen Zusammenhang zwischen der (kirchlicherseits favorisierten) Erdbestattung und dem Wiederauferstehungsglauben“ schwäche. Der Bestattungspluralismus sei „aber auch Ausdruck des individuellen Versuchs, den persönlichen Tod durch einen spezifischen Zugriff auf die Leiche zu relativieren“ mit dem Ziel, „den Tod durch den spezifischen Einsatz der eigenen Leiche gefügig zu machen“, z.B. durch Diamantisierung als Ausdruck einer neuen Sehnsucht nach dauerhafter materieller Repräsentanz, durch Plastination (Der Präparator als „Unsterblichkeitsmakler“ nach dem Motto von Gunther von Hagens: „Willst du wirklich ewig leben, mußt du deinen Körper geben“) und durch Kryonisierung (Kältekonservierung). Der Tote wird so zum „Weiter-Lebenden“ umdefiniert: „Der postmoderne Mensch denkt sich seinen Tod und seine postmortale Existenz neu. Damit einher gehen eine Abkehr vom Friedhof als herkömmlichem Ort des Leichnams und der letzten Ruhestätte, aber auch eine (partielle) Abkehr vom (christlichen) Wiederauferstehungsglauben. An dessen Stelle treten neue säkulare Deutungsmuster des Todes, aber auch Versuche einer Relativierung desselben. Der Umgang mit der eigenen Leiche folgt vielfach einer individuellen Programmatik mit dem Ziel, sich durch die Wahl einer speziellen Bestattungsform selbst zu inszenieren und den eigenen Lebensverlauf durch die Wahl der Bestattung zu ‚spiegeln‘. Die eigene Leiche dient bei allen genannten Formen als Mittel, um einen Zustand der materiellen Fortexistenz als ‚Überleben‘ zu ‚inszenieren‘.“

Ob Christ, ob Jud, ob Hottentott...

Ob Martin Luthers Glaubenslied in der Aufklärung so umgedichtet wurde oder nicht: Über die Frage einer Totenaufrechterhaltung wird heute meistens ohne Kontakt zum christlichen Glauben geredet. Man nimmt alles Mögliche aus anderen Religionen, aus Science Fiction, Mythos und Magie auf und röhrt es zusammen. Amerikanische Firmen bieten – gegen entsprechende Bezahlung – die Tiefkühlung des toten menschlichen Körpers an, damit er, wenn unsere Wissenschaften einmal so weit sind, wieder neu belebt werden kann. Anderen geht es um die ökologisch vertretbare und darum „moralische“ „Entsorgung“ der Leichen. In Programmen der „Künstlichen Intelligenz“ finden sich Vorstellungen von einem künftigen menschlichen Leben, das geradezu unkörperlich computertechnologisch gesteuert ablaufen kann. Alles, was wirklich ist, ließe sich dann in Datenverarbeitung umsetzen, auch unser Leibesleben. Im ersten Fall soll das „Todesleben“ verewigt werden, im zweiten Fall glaubt man ohne Körper auszukommen. Materialismus steht hier gegen Idealismus. Trotz aller Pannen ist auch hier der Glaube an die Wissenschaft ungebrochen!

Kommentar [D2]:

Alltägliche Bilder

Hier ein Beispiel von Robert Gernhardt für unseren Umgang mit dem Todesleben:

*Ja, die Uhr ist abgelaufen.
Wollen sie die jetzt zurück?
Gibt's die irgendwo zu kaufen?*

*Ein so ausgefall'nes Stück
Findet man nicht alle Tage,
womit ich nur sagen will
- ach! Ich soll hier nichts mehr sagen?
Geht in Ordnung! Bin schon*

Es sind die alten Bilder, in denen der Tod erscheint: das Klopfen an die Tür, die Sanduhr als das Stundenglas. Die Art, sich dagegen zu wehren, ist hier die Fortsetzung von Alltäglichkeit noch im letzten Augenblick. Aber: Am Ende hat die Stille kein eigenes Wort mehr. Und doch lebt religiöse Sprache gerade in der Aufgabe, diese letzte Stille ins Bild zu setzen!

Mit Fortsetzung?

Wie steht es aber um die christliche Botschaft von der Auferstehung? Die in den Bibeltexten vorausgesetzte „Wirklichkeit“ unterliegt heute „wissenschaftlicher“ Kritik. Und „Wirklichkeit“ im Sinne dieser „Wissenschaft“ ist an wiederholbaren und überprüfbaren Daten orientiert, an dem, was man messen und wiegen kann. „Ein Pfund Rindfleisch gibt eine gute Suppe“ – so verkünden es die Freidenker aller Zeiten! Wie steht es unter diesen Verstehensbedingungen aber dann mit dem christlichen Auferstehungsglauben?

Die neutestamentlichen Auferstehungsberichte sind von ungeheuerlichen und eindrücklichen Bildern gestaltet: Leeres Grab, Wegwälzen des Steins, Engel, Erdbeben usw. „Furcht und große Freude“ sind menschliche Gefühle, die hier vorherrschen. Auch bei Paulus finden sich Bilder des Überwältigtwerdens. Niemals wird da auf zweifelsfreie Fakten abgezielt, die wir heute mit Digitalfotos und Genanalyse bestätigen würden. Eines ist da allerdings wichtig: In Jesus Christus, in diesem Kind in der Krippe zu Bethlehem hat Gott gehandelt.

„Auferstehung ist eine Gottes-Wirklichkeit für Menschen! Und diese Wirklichkeit lässt sich allein durch die Kraft von Bildern ausdrücken. Aus unserer Sicht der *Todeswelt* und des *Todeslebens* können wir die *Lebenswelt* und das *Lebensleben* eben nicht „wissen“ wie Dinge, die man messen und wiegen kann. Aber „Wirklichkeit“ im biblischen Sinne ist viel umfassender! Das Leben umgreift den Tod! Das ist „religiöse“ Rede, die in Bildern die Wirklichkeit erleben lässt, wie sie in den Fakten, die man beobachten, messen und wiegen kann, gerade nicht zu fassen ist: Jesus lebt – das heißt: Gottes Lebensleben steht gegen unser Todesleben und umfasst dieses. Es ist unsachgemäß, hier „Wissen“ gegen „Glauben“ auszuspielen, so als ginge es dem Wissen um „Wirklichkeit“ und dem Glauben um Phantasie. „Wissen“ ohne Vertrauen in eine umfassende Wirklichkeit ist ebenso haltlos wie „Glaube“ ohne ein klarendes Wissen dessen, was geglaubt wird. Den Glauben darzustellen bedarf es gerade der religiösen wie der künstlerischen Bilder. Damit sind wir aber schon mitten in theologischen Bestimmungsversuchen!

Einige traditionelle theologische Bestimmungsversuche

Ansätze scholastischer Theologie

Ich beginne mit einer vereinfachten Darstellung der sogenannten „Letzten Dinge“ (Eschata) in der traditionellen (neu)scholastischen Theologie.⁶

Diese geht davon aus, daß sich im Tod die unsterbliche Seele vom sterblichen Leib trennt. Der Leichnam verfällt, die Seele hingegen kommt ganz allein vor das Gericht Gottes. Daher nennt man dieses Gericht auch das besondere Gericht (iudicium particulare). Derjenige, der im Zustand der Heiligkeit verstorben ist und alle zeitlichen Sündenstrafen schon in diesem Leben abgebüßt hat, dessen Seele kommt sofort in den Himmel. Stirbt hingegen ein Mensch im Zustand der Todsünde, beginnt durch den Richterspruch Gottes die sofortige Verdammnis in der Hölle. Der mittelmäßige Mensch, der weder als Heiliger noch als Todsünder gestorben ist, muß eine Zeit der Läuterungsqualen im Fegefeuer erleiden. Schwere und Menge der noch nicht abgebüßten Sündenstrafen bestimmen die Dauer und Intensität des dortigen Aufenthaltes. Erst danach kann die Seele in den Himmel gelangen. Am letzten Tag der Weltgeschichte, dem sogenannten „Jüngsten Tag“, kommt es zur Auferstehung der Toten. Das bedeutet, daß die Seelen mit dem toten Körper wieder zu lebendigen Menschen vereinigt werden. Dann wird Gericht gehalten über den ganzen Menschen. Dieses Gericht wird daher als das allgemeine Gericht (iudicium universale)

bezeichnet. Nach diesem Gericht gibt es nur noch Himmel und Hölle. Bei dieser scholastischen Deutung von Tod und Auferstehung werden durch die Betonung des Tun-Ergehens-Zusammenhangs Lebensführung und Moral eng miteinander verbunden.

Ansätze reformatorischer Theologie

Was das Fegefeuer und den damit verbundenen Ablaß anbelangt, so haben sich die Reformatoren mit diesem Bild von Tod und Auferstehung kritisch auseinandergesetzt, was aber Gemeinsamkeiten, die auch im Blick auf gemeinsames Erbe antiker Philosophie begründet sind, gerade nicht ausschließt. In seinen berühmten Predigten über 1. Kor 15 aus den Jahren 1532/33 hat *Martin Luther*⁷ Bilder und Ausmalungen benutzt, um Tod und Auferstehung zu umschreiben. Zwei Stellen seien zitiert, in denen er über das Reich Gottes jenseits der Zeiten und jenseits des Todes spricht: „Die Personen, als Mann und Weib, sollen bleiben und ganz menschlich Geschlecht, wie es geschaffen ist; aber der Notdurft keine, die zu diesem Leben gehöret, sondern wird ein jeglicher ein vollkommen Mensch sein und alles für sich selbst in Gott haben, daß er keinen Vater, Mutter, Herrn, Knecht, Speise, Kleid, Haus usw. bedürfen wird. Nun denke du selbst in deinem Herzen, was du gerne haben oder wünschen wolltest! Wolltest du gerne Geld und Gut, Essen und Trinken genug, langes Leben, gesunden Leib, schöne Kleider, schöne Wohnung, ewiglich Freude und Lust, dazu vollkommene Weisheit und Verstand aller Dinge, Herrschaft und Ehre haben; so siehe nur hierher, da sollst du alles genug kriegen...“ Das ist aber allein den Christen gepredigt, die es glauben sollen und des zukünftigen bessern Lebens warten. Der andere Haufe und tolle Pöbel glaubt doch nichts davon...“ Im Blick auf die Christen sagt Luther: „Was du mehr erdenken kannst, was du haben wolltest an Leib und Seele, das sollst du alles reichlich haben, wenn du ihn hast.“ Das erläutert Luther dann so: „Siehe, das ist der Trost, so wir auf jenes Leben haben, daß Gott selbst soll unser und alles in uns sein. Denn nimm dir vor alles, was du gerne hättest, so wirst du nichts Besseres noch Liebers finden zu wünschen, denn Gott selbst zu haben, welcher ist das Leben und ein unerschöpflicher Abgrund alles Guten und ewiger Freude.“ Mitten in allen Ausmalungen und Wunschbildern ist also der Gedanke zentral, „ganz in Gott zu sein“. Von hier aus wird bei Luther die ausgemalte Erfüllung unserer auf Endliches gerichteten Wünsche sogleich wieder zurückgenommen. Denn: Haben wir in Gott selbst unser volles Genüge, so bedürfen wir nach Luther des Endlichen, der Kreaturen nicht mehr. Das eine Begehr, ganz mit Gott vereint, ganz in seiner Liebe zu sein, kennt kein weiteres Begehr mehr. In Luthers Kleinem Katechismus von 1529 heißt es schlicht: „...und am Jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird und mir samt allen Gläubigen in Christus ein ewiges Leben geben wird. Das ist gewißlich wahr.“

Im „Katechismus der Genfer Kirche“ von *Johannes Calvin* von 1542 herrscht neben dem katechetischen Interesse ein theologisch-systematisches vor. Da wird die „Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben“ so erklärt:

Warum steht das im Glaubensbekenntnis?

Um uns zu zeigen, daß unser Glück nicht auf dieser Erde zu finden ist. Und das hat einen zwiefachen Sinn: Zunächst sollen wir es lernen, durch diese Welt wie durch ein fremdes Land zu wandern, alle irdischen Dinge zu verachten und unser Herz nicht an sie zu hängen. Ferner sollen wir es lernen, wenn wir auch die Frucht der Gnade, die uns der Herr in Jesus Christus erwiesen hat, noch nicht wahrnehmen, doch nicht zu verzagen, sondern auf ihn bis zu der Zeit der Offenbarung in Geduld zu warten.

Wie wird sich diese Auferstehung vollziehen?

Die bereits Verstorbenen werden ihre Leiber, jedoch anders geartet, wiederbekommen; sie werden nämlich dem Tod und der Verwesung nicht mehr unterworfen sein, obwohl sie aus demselben Stoff (substance) bestehen. Und die noch Überlebenden wird Gott durch jene schon besprochene plötzliche Verwandlung wunderbar aufwecken (1. Kor. 15,32).

Und werden die Bösen wie die Guten auferweckt werden?

Aber sicher. Indessen zu einem völlig verschiedenen Zustand. Denn die einen werden zu Heil und Freude auferstehen, die anderen zu Verdammnis und Tod (Joh. 5,29; Matth. 25,46).

Warum denn wird vom ewigen Leben, aber nicht ebenso von dem in der Hölle geredet?

In diesem Abriß der Glaubenslehre ist nur niedergelegt, was wirklich dazu dient, den Gewissen der Gläubigen Trost zu spenden. Er führt also nur die Wohltaten auf, die Gott seinen Dienern erweist. Und darum werden hier die Gottlosen gar nicht erwähnt; sie sind ja von seinem Reich ausgeschlossen.

Der *Heidelberger Katechismus* von 1563, der die Reformierten Kirchen weithin bestimmt hat, äußert sich hier allerdings zurückhaltender:

Frage 57: *Welchen Trost gibt dir die Auferstehung des Fleisches?*

Meine Seele wird gleich nach diesem Leben zu Christus, ihrem Haupte, kommen.

Auch mein Leib wird, durch die Kraft Christi auferweckt, wieder mit meiner Seele vereinigt und dem Leibe Christi in seiner Herrlichkeit gleichgestaltet werden.

Frage 58: *Welchen Trost gibt dir die Verheißung des ewigen Lebens?*

Schon jetzt empfinde ich den Anfang der ewigen Freude in meinem Herzen.

Nach diesem Leben aber werde ich vollkommene Seligkeit besitzen, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und die in keines Menschen Herz gekommen ist, um ewig Gott zu preisen.

Orthodoxe Theologie des 17. Jahrhunderts

Was ist von diesen Hoffnungsaussagen im Lauf der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte übrig geblieben? Eine gewisse Nähe zur erwähnten katholischen Position findet sich – bei aller Kritik z.B. am Fegefeuer, am Ablaß und der Fürbitte der Heiligen – z.B. bei Vertretern der nachreformatorischen protestantischen theologischen Orthodoxie, ja selbst bis hinein in die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus. Neben gemeinsamer biblischer Überlieferung spielt vor allem das gemeinsame Erbe antiker Philosophie und Anthropologie (z.B. das Leib-Seele-Schema) eine wichtige Rolle. Hier herrscht das Modell vom Tod als Trennung von Leib und Seele, die im jüdischen Denken mit seiner „Ganz-Tot-Vorstellung“ keine Rolle spielt (Sterben des ganzen Menschen. Auferstehung als Neuschöpfung). Erinnert sei an den von Martin Schalling („Herzlich lieb hab ich dich, o Herr“, Strophe 3. Evangelisches Gesangbuch Nr. 397) stammenden Schlußchoral in Bachs Johannes-Passion:

*Ach Herr, laß dein lieb' Englein
An meinem End die Seele mein
In Abrahams Schoß tragen.
Der Leib in seim Schlafkämmerlein
Gar sanft ohn alle Qual und Pein
Ruh bis zum Jüngsten Tage.
Alsdann vom Tod erwecke mich.
Daß meine Augen sehen dich
In aller Freud, o Gottes Sohn,
mein Heiland und mein Gnadenthron.
Herr Jesu Christ, erhöre mich, erhöre mich.
Ich will dich preisen ewiglich.*

Der Tod ist auch hier als Trennung von Leib und Seele verstanden. Allerdings hat nach evangelischer Überzeugung der Leib nach dem Tod bereits einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit; er ist nicht im Fegefeuer, am Ort der Pein. Entscheidend ist hier die Gewißheit des Glaubens, auch im Tod bei Gott, bei Christus zu sein.

Luther lehrte nachdrücklich, daß jeder Glaubende „eins mit Christus“ stirbt und darum schon mehr als die Hälfte über den Tod hinausgedrungen ist, daß er nur noch dem Leib nach „schläft“ und also auch im Tod und durch den Tod hindurch „selig“, „verbunden mit“, bei Christus und bei Gott ist, „Erbe Gottes und Miterbe Christi“.

Die orthodoxen Theologen stellten allerdings diese Gedanken Luthers in das erwähnte Vorstellungsschema vom „besonderen“ und „allgemeinen“ Gericht ein, wodurch die eschatologische Vorstellungswelt wieder kompliziert wurde. Es gab zweimal das Endgericht: einmal als „iudicium particulare“, das Gericht für jede Einzelseele nach dem Tod des Einzelnen, und darüber hinaus das „iudicium universale“ am Ende der Welt. Im Rahmen scholastischer Theologie war wegen des Fegefeuers diese komplizierte Vorstellungswelt

notwendig. Ob dies auch im Kontext der eschatologischen Gedanken Luthers unbedingt der Fall sein muß?

Zur Aufklärungstheologie

In der Zeit der Aufklärung wurde die erwähnte eschatologische Vorstellungswelt dann vor allem ethisiert. Ein Musterbeispiel ist hier der Pfälzische Unionskatechismus mit dem Titel: „Katechismus der christlichen Religions-Lehre, zum Gebrauche beym Religions-Unterrichte in den protestantisch-evangelisch-christlichen Kirchen und Schulen [der Pfalz] (hier: Zweiter Druck. Speyer 1824)“:

330. *Was ist der Tod?*

Die letzte und größte Veränderung in diesem Erdenleben mit uns, da die Seele vom Leibe scheidet, dieser in Staub zerfällt, und sich wieder mit der Erde vermischt, von welcher er stammte.

331. *Kann auch unsre Seele wie der Leib zerfallen und sterben?*

Nein, die Seele ist als ein einfaches geistiges Wesen unsterblich, und sie lebt daher ewig fort, mit der Erinnerung an das, was sie auf dieser Welt war, dachte, wollte und wirkte.

332. *Worauf gründet sich unsre Hoffnung auf ein ewiges Leben?*

Auf unsre Ähnlichkeit mit Gott; auf seine Güte, Weisheit und Gerechtigkeit, und besonders auf die Versicherung unserer Unsterblichkeit, die Jesus Christus uns gegeben, und durch seine Auferstehung und Erhöhung zum Vater bestätigt hat.

333. *In welchen Zustand gelangt die Seele nach dem Tod des Leibes?*

Die Seele geht durch den Tod in den Zustand über, dessen sie sich hier im Leben durch ihr Verhalten in Gesinnungen und Taten würdig gemacht.

334. *Wie geht es aber dem gestorbenen Leibe?*

Nach den Verheißenungen Christus und seiner Apostel soll auch dieser nach seinen wesentlichen Teilen nicht zu Grunde gehen, sondern bei der Auferstehung der Toten, herrlich hergestellt, und mit der unsterblichen Seele wieder vereinigt werden.

335. *Was soll auf die Auferstehung erfolgen?*

Die Vergeltung oder das Weltgericht, wobei jedem nach seinen Gesinnungen, Worten und Taten auf Erden, sein ewiges Schicksal mit der strengsten Gerechtigkeit von Gott, durch Jesus Christus, bestimmt werden wird.

336. *Wozu sollen die Frommen am Tage der Vergeltung gelangen?*

Zum Genusse der Seligkeit, die desto größer und reiner sein wird, je treuer sie auf Erden die Kräfte, Mittel und Gelegenheit zur Vollbringung des Guten, die ihnen Gott gab, gebrauchten.

337. *Wie wird es dem Gottlosen am Tage der Vergeltung ergehen?*

Sie werden zu Strafen verdammet, die desto schwerer seyn werden, je länger sie die Mittel und Kräfte zur Tugend und Besserung verachteten, und je mehr sie auf dieser Welt Gutes hinderten und Böses stifteten.

338. *Wozu soll uns die Lehre der heiligen Schrift, von einer zukünftigen Vergeltung, erwecken und stärken?*

Dazu, daß wir alles meiden, was uns vor Gott verwerlich und verdamlich macht; dagegen alles lieben und tun, wodurch wir Gott angenehm und der Seligkeit würdig werden.

339. *Können wir die Zeit der Ankunft des Weltgerichts zum voraus wissen und bestimmen?*

Nein, wir können dieses nicht, und müssen daher immer so leben, daß wir zu jeder Zeit zur Rechenschaft vor unserm ewigen Richter bereit sind, und eines erfreulichen Urteils von ihm uns getröstet können.

Vielen von uns erscheinen jene Bilder und Ausmalungen wohl als unwiederholbar vergangen. Höchstens ein rechtdürres Gerippe von Restvorstellungen ist geblieben, das sich z.B. in der Frage äußert, ob es im Menschen etwas „gibt“, das sich im Tod durchhält und hernach „die letzten Dinge“ erfährt. Bis Immanuel Kant nannte man dieses „etwas“ im Menschen „Seele“; man sprach von der „Unsterblichkeit der Seele“. Noch 1980 hielt z.B. Helmut Thielicke⁸ „die Annahme eines wie immer zu definierenden Seelenbegriffs“ für notwendig, um ein „Beim-Herrn-Sein“ und ein „Im-Ewigen-Leben-Sein post mortem“ auszusagen. Darum hielt er auch den oben zitierten Schlusschoral Martin Schallings in Bachs Johannes-Passion für „eine legitime evangelische Aussage“.

Könnten wir aber nicht auf die alten Vorstellungen verzichten? Nach meiner Überzeugung bestimmt nicht auf die sich darin ausdrückende Gewißheit des Glaubens, auch im Tod bei Christus und damit bei Gott zu sein! Bedarf es aber dazu des gesamten apokalyptischen Vorstellungsapparats mit seinen moralisierenden Tendenzen, um diese Gewißheit, ohne die christlicher Glaube nicht ist, auszudrücken?

Der Versuch einer modernen Interpretation: Karl Barth

Eine bemerkenswerte „Lösung“ des Problems einer theologischen Bewältigung der Frage von Tod und Auferstehung findet sich bei dem bekannten Schweizer Theologen Karl Barth (1886-1968).⁹ Barths Theologie ist prototypisch für eine Theologie, die den Einzelnen, den individuellen Menschen nicht in Gott, nicht erfüllt von Gott und so eins mit Gott zu denken vermag. Allenfalls ein Aufgehen in Gott, ein „Verewigtwerden“ in Gottes Gedächtnis lässt sich nach Barth theologisch aussagen. Daß ein einzelner Mensch, daß alle Einzelnen im Glauben in Gottes ewige Liebe aufgenommen sind, ohne als Subjekte ausgelöscht zu sein, das zu denken unternimmt Barth nicht. Ja: Selbst Karl Barths Christus ist nicht Individuum, sondern exemplarisches Allgemeinsubjekt.

Daß Barth die individuelle Auferstehung der Toten negiert, hat seinen Grund vor allem darin, daß er seine Theologie auf die Christologie (Lehre von Jesus Christus) konzentriert: Was über den Menschen theologisch auszusagen ist, das ist für Barth einzig und allein von Jesus Christus her auszusagen. Folglich kann über den Menschen nur eine doppelte Aussage getroffen werden: Der Mensch ist, was er ist, einzig und allein in der Gnade der Zuwendung Gottes, und er ist das, was er von Gott aus ist, in keinem Sinne von sich selber aus. In diesem Zusammenhang steht Barths Lehre von der „endenden Zeit“ des Menschen. Die Endlichkeit des menschlichen Seins in der Zeit gehört zur Bestimmung des wahren, natürlichen Menschseins, wie es in Jesus Christus zu erkennen ist. „Der Mensch als solcher hat kein Jenseits, und er bedarf auch keines solchen; denn Gott ist sein Jenseits... Er, der Mensch als solcher ist diesseitig und also endend und sterbend und wird also einmal nur noch gewesen sein, wie er einmal noch nicht war.“ Aufgrund des Todes werden wir „nur noch gewesen sein“.

Das alles heißt aber für Barth nicht, daß mit dem Tod alles aus sei! Daß der Mensch sterblich ist, das bedeutet für Barth, daß er immer – und im Tod endgültig – ganz, ausschließlich und allein auf Gott angewiesen ist. Indem Gott dieser Urgrund des Menschen ist, ist und bleibt er des Menschen Hoffnung auch dann, wenn er dem Menschen das Sein nicht mehr gewähren will: „Wir sterben, aber er lebt für uns; so sind wir ihm [!] auch im Sterben nicht verloren und also in Wahrheit gar nicht verloren. Wir werden einmal nicht mehr sein; aber er wird auch dann für uns sein.“

Das bedeutet: Hoffnung angesichts des Todes und im Tode können wir nur in der Existenz Gottes als solcher suchen und finden. Gerade in Christus darf man „natürlich sterben und gestorben sein“, denn in ihm sind wir von der Todesverdammnis befreit (Erlösung vom Sünden-Tod). Der Mensch, der vergeht und gewesen ist, wird von Gott und in Gott verewigt. Der Mensch als solcher, so wie Gott ihn will, vergeht. Gott jedoch gedenkt seiner ewig! Diese „Verewigung“ in Gott kann Barth auch als Teilhabe am ewigen Leben in Gott oder als Gemeinschaft mit ihm aussagen. Für Barth gibt es also kein individuelles Leben im Tod und durch den Tod hindurch. Beides ist für ihn auszusagen: „Gemeinschaft mit Gott und nun doch Ende!“ Die Aufdeckung dieses Sachverhalts nennt Barth „die Auferstehung der Toten“. Da nach Barth der Mensch vor Gott nichts Eigenes sein und kennen kann, kann Barth zufolge für den Menschen auch keine individuelle Auferstehung denkbar sein.

Mit Recht betont Barth, daß dem Menschen in der endlichen Zeit eine definitive Frist gesetzt ist. Auch wird es nach Kant schwer sein, Barth darin zu widersprechen, daß nichts Substanzhaftes, objektiv Konstatierbares im Menschen oder am Menschen denkbar ist, das vom Tod nicht betroffen wäre. Wenn aber – so Barths Theologie – der individuelle Mensch in der Zeit seines Lebens und seiner Erfahrungen auch als Glaubender nichts vor Gott gilt, wenn meine Lebensgeschichte für Gott selbst nichts bedeutet: Ist mein Leben dann im Entscheidenden nicht gleichgültig für Gott und letztlich auch für mich selbst? Wie vermag ein

Mensch seinen Tod, gerade wenn er ihn nicht vergleichgültigt, zu bestehen? Wie sollte er das können, wenn von seinem Leben nichts bleibt, wenn es für Gottes Ewigkeit nichts bedeutet? Die Gleichgültigkeit dem eigenen Leben gegenüber zu überwinden und den eigenen Tod zu bestehen: Dazu ist doch nur der fähig, der in seinem Leben etwas von Gottes ewiger Liebe, die der Tod nicht zerstört, in sich eingelassen hat und darin er selbst als diese Person ist. „Der Einzelne muß nicht wissen, ob und in welchem Maße er das ist. Aber er kann glauben und erhoffen, daß so seinem Leben und also ihm selbst eine ewige Bedeutung zukommt.¹⁰

Einige systematisch- theologische Überlegungen zum Thema

Manche Schwierigkeiten der alten eschatologischen Vorstellungswelt erklären sich daraus, daß sich zwei gänzlich verschiedene Vorstellungen immerzu kreuzen, vermischen und widersprechen: Zum einen die altorientalische Vorstellung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs; zum anderen der Christusglaube, wonach „nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist“ (Röm. 8,39). Nach der alten Tun-Ergehen-Vorstellung ist die Gottheit der Garant für das Funktionieren dieses Zusammenhangs, ist sie zuständig für das nach Gut und Böse gerechte Wohlergehen einer Gruppe oder des Einzelnen. Da nun dieser Zusammenhang in unserer Lebenswelt zumindest nicht lückenlos funktioniert, Gerechtigkeit in der Verteilung des Lebensgeschicks nicht herrscht, ist Gott zuständig für einen gerechten Ausgleich im Jenseits. Hauptschwerpunkte der oben genannten Eschatologien ergeben sich aus diesem Vorstellungsschema, das bis in Kants Postulate der Praktischen Vernunft hineinreicht. Entspricht aber dieses eschatologische Vorstellungsschema wichtigen Grundeinsichten des christlichen Glaubens? Oder ist es nicht theologisch an der Zeit, diese Vorstellungen zu überwinden, ohne z.B. in Karl Barths Aporien zu geraten?

Christliche Dogmatik hat das Thema „Tod und Auferstehung“ im Zusammenhang mit dem Thema „Reich Gottes“ behandelt. Jesus Christus zeigt in seiner Person die Nähe des Reiches Gottes. Die Auferstehung der Toten war für ihn wie für seine jüdische Umwelt eine Endzeiterwartung, die seit Ostern von der christlichen Gemeinde als vorwegereignet proklamiert wird: Die personale Repräsentation des Reiches Gottes in Jesus Christus schließt die Überwindung des Todes ein; die Endzeit ist vorweggenommen worden.

Entsprechend ist die Logik der Argumentation in 1. Kor 15,12-19; 20-28 zu verstehen: Weil es eine allgemeine Auferstehung der Toten gibt, deshalb ist die Auferweckung Jesu als Vorwegereignung ein religiös sinnvoller Ausdruck für Gottes Handeln, für die besondere Beziehung zwischen Gott, Vater und Sohn. Daraus wiederum kann gefolgert werden, daß aufgrund der Auferweckung Christi die Menschen mit ihm in einem neuen Lebenszusammenhang stehen, der auf die Auferstehung am Ende der Zeit zielt: seine Wiederkunft, die Auferstehung der Toten, der Beginn des endzeitlichen Reiches.

Die gesamte Vorstellungswelt vom universalen Ende (iudicium universale) lebt in Bildern, Stoffen und Symbolen der Apokalyptik. Dabei geht es nicht nur um Bilder und Vorstellungen aus mythologischer Vorzeit, sondern auch um menschlich wie kosmologisch heute nachzuempfindende Erwartungshorizonte eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ (Offbg. 21,1). „Die Kraft dieser intensiven ‚Hoffnungsbilder gegen den Tod‘, gegen das Leiden und Elend dieser Welt liegt in ihrem Impuls: Widerstand gegen das Faktum der Negativität zu aktivieren.“¹¹

Die Verkündigung Jesu ebenso wie die Botschaft der Christen nach Ostern hat an die apokalyptischen Vorstellungen anknüpfen können: Passion und Ostern repräsentieren Gott; Kreuz und Auferstehung sind Inbegriff der zugleich welthaften und weltumstürzenden Bilder, Geschichten und Symbole des Reiches Gottes. Sie bedeuten die Teilnahme an der Wende der Welt schon jetzt. Dadurch wird das zyklische wie das lineare Geschichtsbild verändert: Die Welt ist nicht einfach immer dasselbe (als Wiederkehr des Gleichen) und ebenso wenig die permanente Verlängerung einer Zeitlinie nach vorne und nach hinten. Beide Vorstellungen quantifizieren die Zeit. Demgegenüber qualifiziert christliche Eschatologie die Zeit: mit der Schöpfung am Anfang den Prozeß der geschichtlichen Welt in ihren kosmischen

und menschlichen Entwicklungen; und mit der Neuschöpfung die Verwandlung dieser Welt im Blick auf ihr Ende.

Das Neue Testament hat apokalyptische Vorstellungen einer enormen Konzentration auf Jesus Christus unterzogen und damit seine Person ins Kosmische, Ewige, Göttliche erweitert. Der „historische“ Jesus allein und in seinen zeitlichen Grenzen kann nicht mit dem kosmischen Christus identisch sein. „Die Lösung dieses Problems kann wiederum allein darin bestehen, in Jesus als dem Christus konsequent die eschatologische Repräsentation Gottes selbst zu sehen... In ihm ist die Nähe des Reiches Gottes als Inbegriff der Schöpfung, wie sie als gute Schöpfung Gottes sein soll und in der Liebe Jesu als Neuschöpfung wahrnehmbar und erwartet wird.“¹²

Auch im Blick auf Tod und Ewiges Leben ist religiöse Sprache, sind ihre begleitenden Vorstellungsbilder und ihre rituellen Darstellungsformen in die Auffassungsmöglichkeiten der jeweiligen Zeit eingebettet. Apokalyptische Bilder sind uns heute nicht fremd. Das heißt aber nicht, daß von uns das Drama der Endzeit wie in der jüdischen Apokalyptik oder im frühen Christentum erwartet wird. Daß die Religiosität trotzdem auf Bilder, Geschichten und Symbole angewiesen bleibt, ist heute nicht nur in den Religionen und Kirchen selbst nachzuweisen, sondern auch im Kontext von Musik, bildender Kunst und Literatur. So hat schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Thomas Mann aus humanistischen Gründen an einer Remythisierung biblischer Stoffe gearbeitet und im Josephsroman die religiöse Bildewelt erneuert. Ein weiteres Beispiel ist Marie Luise Kaschnitz¹³ mit ihrem bereits zitierten „Ein Leben nach dem Tode“:

*Glauben Sie fragte man mich
An ein Leben nach dem Tode
Und ich antwortete: ja
Aber dann wußte ich
Keine Auskunft zu geben
Wie das aussehen sollte
Wie ich selber
Aussehen sollte
Dort
Ich wußte nur eines
Keine Hierarchie
Von Heiligen auf goldenen Stühlen sitzend
Kein Niedersturz
Verdammter Seelen
Nur
Nur Liebe frei gewordne
Niemals aufgezehrte
Mich überflutend...
Mehr also fragen die Frager
Erwarten Sie nicht nach dem Tode?
Und ich antwortete
Weniger Nicht.*

Hier wird die alte apokalyptische Vorstellungswelt konstruktiv überarbeitet, ein in Liebe geheiltes Leben in neuen Bildern eingefangen. Es sind dies eher Vorgänge als fertige Zustände. „Sachgemäß ist dabei nicht von ‚Wissen‘, sondern von der Welt der Möglichkeiten, der Phantasie, der Imagination, der Hypothesen und Glaubensbilder zu sprechen – die als solche ihren eigenen und produktiven Beitrag zur Bestimmung der Realität leisten. In diesem wirklich umfassenden Begriff der Realität sind die empirischen Gegenständlichkeiten ein Teil, nicht das Ganze.“¹⁴ Die aus der griechischen Philosophie stammende Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele und die biblische Auferstehung der Toten gehören beide in diesen Zusammenhang. Spezifische Defiziterfahrungen des Lebens werden jeweils markiert und aus der Perspektive ihrer Heilung zu erfassen versucht. Der ausschließliche Gegensatz von Gut und Böse im Endgericht verdankt sich apokalyptischen menschlichen Ausmalungen

aufgrund empirischer Konflikterfahrungen. Das „Jüngste Gericht“ erscheint als Instanz der zuteilenden Gerechtigkeit. Aus der Perspektive der Liebe Gottes müssen aber jene Gerichtsvorstellungen relativiert werden, wenn von der „Auferstehung der Toten“ und dem „Ewigen Leben“ die Rede ist. „Denn sie bleiben in den Grenzen menschlicher Erfahrung des Entsetzens, des Unrechts, der Schuld, der Anklage und Klage über die faktische Ungerechtigkeit...; sie vermitteln aber nicht tieferes Wissen über Gottes Gerechtigkeit... Was wir von Gott in Jesus Christus repräsentiert sehen können, ist Gottes Kreativität und Liebe... Zwar bleibt das ‚Endgericht‘ lebensgeschichtlich im Tod jedes Menschen faßbar, genauer: im Verhältnis jedes einzelnen Menschen zu seinem Tod. Doch diese Sicht des ‚Gerichts‘ vom menschlichen Lebensende her im gleichen Zuge auch als deterministische Bestimmung Gottes anzuwenden (vgl. Röm 9,18), ist nur um den Preis eines Kategorienfehlers möglich: Eschatologisches Erbarmen liegt gerade außerhalb menschlicher Konflikterfahrungen und kommt diesen gnädig von außen her zu.“¹⁵

An seinem Todestag, am 18. Februar 1546, hat Martin Luther gebetet¹⁶:

„O mein himmlischer Vater, ein Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi, du Gott allen Trostes, ich danke dir, daß du mir deinen lieben Sohn Jesum Christum offenbart hast, an den ich glaube, den ich gepredigt und bekannt habe, den ich geliebt und gelobt habe... Ich bitte dich, mein Herr Jesu Christe, laß dir mein Seelchen befohlen sein. O himmlischer Vater, ob ich schon diesen Leib lassen und aus diesem Leben hinweggerissen werden muß, so weiß ich doch gewiß, daß ich bei dir ewig bleiben und aus deinen Händen mich niemand reißen kann.“

Das neue Jerusalem

Die Offenbarung des Johannes dient bis heute einer fundamentalistischen Subkultur als Schlüssel für eine eschatologische Deutung der Gegenwart, bis hin zu einer Berechnung des Weltendes und der Ankunft Christi zum Gericht. Das Augsburger Bekenntnis von 1530, die „Confessio Augustana“, die ja zum Grundartikel auch der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau gehört, hat in Artikel 17 ausdrücklich die Lehre vom „Tausendjährigen Reich“, den sog. „Chiliasmus“ verworfen. Und Johannes Calvin hat die Offenbarung des Johannes in seinem Kommentarwerk beiseite gelassen. Aber in Frankfurt am Main braucht das alles kein Grund zur Aufregung zu sein. Der berühmte, als Begründer des lutherischen Pietismus geltende Frankfurter lutherische Senior Philipp Jakob Spener hat in seiner berühmten Schrift „Pia desideria“ („Fromme Wünsche“) den Chiliasmus wieder hoffähig gemacht. Dennoch: Im Blick auf „Geschichte“ ist es in Frankfurt am Main offenbar nicht einfach, angemessen über „Religion“, auch über das „himmlische Jerusalem“ nachzudenken, wie es uns der Seher Johannes (Offenbarung Kap. 21, Vers 2a) vorgibt: „Und ich, Johannes, sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabfahren.“ Das wußte schon Martin Luther, der 1535 an die Frankfurter Prädikanten, die sich über den Rat der Stadt beschwert hatten, schrieb: „Ich habe die Hoffnung auf mein Evangelium nicht auf Frankfurt gesetzt“. Um 1800 wurde in Sachsenhausen in Sachen „Religion“ der Kampf zwischen „Konservativen“ und „Progressiven“ sogar in den Wirtschaften ausgetragen:

Ein jeder schnitzt sich nach Belieben/ Jetzt selber die Religion;/
denn Christus, das heißtt's, der ist vertrieben/ Und ist nun nicht mehr Gottes Sohn.
Es gilt nicht mehr Dreyeinigkeit/ Anjetzt in der Klubbistenzeit.

Die Taufe, das Communiciren,/ Ist auch für die Klubbistenwelt/
Nur Thorheit, wie das Kopulieren,/ Und bringet nur den Priestern Geld./
Der Klubbist nimmt ein Weib und freit/ Nach Sitte der Klubbistenzeit.

Und was in Heinrich Hoffmanns „Struwwelpeter“ „fromm“ heißt, hat er uns im „Daumenlutscher“ verraten: „Konrad! Sprach die Frau Mama, ich geh' aus und du bleibst da. Sei hübsch ordentlich und fromm, bis nach Haus ich wieder komm...“ Ganz fremd war früher dieses „fromm“ auch dem Paulusplatz in Darmstadt nicht. Das dort beim Einzug der Kirchenverwaltung der EKHN ausgebaute Fenster im Hauptaufgang trug die Inschrift: „Bringst du Gelt, so bist du fromb, bringst du was, so bist willkomm!“ Bei so viel Liberalität ist das himmlische Jerusalem offenbar fern!

In Frankfurt war das nicht immer so! Um 1700 richteten radikale Pietisten ihre Hoffnung auf das Tausendjährige Reich auf die Freie Reichsstadt Frankfurt am Main als dem

anbrechenden „Zion“! Frankfurt als das himmlische Jerusalem! Doch wurden diese Hoffnungen durch das Eingreifen des Frankfurter Rats gegen die „irrig lehrenden Schleicher“ zunichte gemacht. Dafür schien das lutherische, von Spener für den Pietismus gewonnene Grafenhaus Solms-Laubach eine geeigneter Operationsbasis abzugeben. Man traf sich in Laubach, bis hier der Ortspfarrer und Hofprediger Marquard sein Amt mit den Worten niederlegte: „Es ist die Zeit der Erlösung der Seinigen wahrhaftig vor der Tür: Gute nacht, Cantzel! Du tauffstein, beichtstuhl, Altar, gute nacht; des Herrn wille ists, daß ich nichts unreines mehr anrühren, noch mich frembder sünden teilhaftig machen soll“.

Apokalypsen gibt es auch heute genug; das „eschatologische Heute“ liegt auch in der EKHN mit dem „journalistischen Heute“ öfters im Krieg. Umso tröstlicher empfinde ich solche Worte wie die aus der Offenbarung des Johannes, die auf das „himmlische Jerusalem“ aufmerksam machen. Und die Offenbarung des Johannes ist, worauf kürzlich Otto Böcher¹⁷ in seinem Apokalypse-Kommentar aufmerksam gemacht hat, das „Baubuch“ für den mittelalterlichen Kirchenbau und auch für die Liturgie.

So greift z.B. das „Sanctus“ der Messe auch auf diese biblischen Vorstellungen vom himmlischen Jerusalem zurück!

Wahrhaft würdig und recht, billig und heilsam ist's,
daß wir dir, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott,
allezeit und allenthalben Dank sagen durch Christum, unsren Herren...
Durch welchen deine Majestät loben die Engel,
anbeten die Herrschaften, fürchten die Mächte;
die Himmel und aller Himmel Kräfte samt den seligen Seraphim
mit einhelligem Jubel dich preisen.
Mit ihnen laß auch unsre Stimmen uns vereinen
Und anbetend ohn' Ende lobsingen.

Ein großartiges Bild in einer poetischen Sprache! Gemeinsam mit Gott und seinem himmlischen Hofstaat feiern wir im Gotteshaus als dem sichtbar gewordenen neuen Jerusalem gemeinsam mit dem himmlischen Hofstaat Gottesdienst!

Die Kirchengebäude vor allem des Mittelalters bergen ja nicht nur die Schar der irdischen Gottesdienstbesucher. Mosaiken, Gemälde oder Plastiken von Heiligen und Engeln an den Wänden, in den Fenstern und in den Gewölben der Kirchengebäude repräsentieren zugleich Gottes himmlischen Hofstaat, in den die irdische Gemeinde einbezogen wird. Mit den Tausenden von Engeln und den unzähligen bereits Vollendeten bilden die noch lebenden Gläubigen die Festversammlung des himmlischen Jerusalem. Und wir werden aufgefordert, unsere Stimmen mit dem anbetenden Lobpreis der Engel, Herrschaften und Mächte des Himmels zu vereinen. Wir werden so zu Teilnehmern der „himmlischen Liturgie“. Das in seiner endgültigen Gestalt noch zukünftige Heil kann als noch unvollkommene irdische Abschattung schon jetzt im Gottesdienst erlebt werden: In der aus den Glaubenden bestehenden Gemeinschaft und in dem steinernen Gotteshaus.

Die Offenbarung des Johannes berichtet auch von „himmlischer Musik“, von Liedern und von Instrumentalmusik im „himmlischen Jerusalem“. An diesem großartigen Bild haben die Künstler weitergearbeitet und auch die Orgel in diese „himmlische Musik“ mit einbezogen.

Die Orgel ist zum einen das Instrument der Engel, in deren Lobgesang auch die Menschen einstimmen. Die Orgel ist aber auch der Ersatz für die Harfen der Sänger auf dem Zionsberg. Sie ist also auch das Begleitinstrument der erlösten – oder künftig erlösten – Menschen.

Dies sind Bilder! „Protestanten“ sind Bildern gegenüber allerdings kritisch! Und vor allem der Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts war das Bilderverbot heilig! Der „vernünftige“ Gottesdienst, dieses „sei hübsch ordentlich und fromm“ hielt nicht nur in Frankfurt seinen Einzug. Im Paulusplatz wurde beim Einzug der

Kirchenverwaltung das erwähnte Jugendstilfenster durch ein „korrekteres“ von Johannes Schreiter ersetzt. Was dieses neue Fenster aussagen will? Offenbar hat man da bald die Ratlosigkeit entdeckt. Jedenfalls wurde eine lange Bildbeschreibung verfaßt und unter das Fenster gelegt. Ob sie dort das Schicksal der meisten Traubibeln teilt?

Die Offenbarung des Johannes wurde im Laufe der Geschichte häufig malträtiert. Das stimmt! Dennoch empfinde ich die Bilder der Offenbarung des Johannes vom himmlischen Jerusalem als eine Illustration gerade auch der Osterbotschaft als hilfreich und tröstlich. Hilfreich und tröstlich gerade auch im Hinblick darauf, daß unsere Lebenszeit begrenzt ist, eine Erfahrung, die wir im Blick auf uns nahestehende Menschen schon machen mußten und die wir im Blick auf uns selbst machen. Ich finde es tröstlich, daß wir – um im Bild der Offenbarung des Johannes zu bleiben – mit den bereits Vollendeten die Festversammlung des himmlischen Jerusalem bilden und daß wir unsere Stimmen mit dem anbetenden Lobpreis der Engel, Herrschaften und Mächte des Himmels vereinen dürfen.

Anmerkungen:

- 1 Zum Folgenden vgl. das Themaheft „Organspende und Selbstbestimmung“ mit Beiträgen von Sabine Müller, Anna Bergmann, Eckart Nagel, Dominik Groß u.a., in: Aus Politik und Zeitgeschichte (ApuZ) 20-21/2011, 16.5.2011 (Beilage zur Wochenzeitung: Das Parlament).
- 2 Bundesärztekammer, Richtlinien zur Feststellung des Hirntodes, in: Deutsches Ärzteblatt 95, 1998, S. A-1861.
- 3 Hans Jonas, Against the stream: comments on the definition and redefinition of death, in: Ders., Philosophical Essays, Chicago/London 1974, S. 132-140.- Bei aller sonst das politische und journalistische Heute bestimmenden Allergie gegen „Rechts“ wird durchweg verschwiegen, daß an der Durchsetzung dieser Todesdefinition der in die medizinischen Verbrechen im Nationalsozialismus eingebettete Neurochirurg Wilhelm Tönnis (1898-1978) maßgeblich beteiligt war.
- 4 Bergmann, in: Organspende (wie Anm. 1), S. 15.
- 5 Dominik Groß, Zum Wandel im Umgang mit der menschlichen Leiche: Hinweise und Erklärungsversuche, in: Organspende (wie Anm. 1), S. 40-46. Neben der herkömmlichen Erd- bzw. Sargbestattung und der Feuer- bzw. Urnenbestattung nennt Groß z.B. Naturbestattungen wie Baumbestattung, Korallenriff-Bestattung, Almwiesenbestattung, See-Bestattung, Naturverstreutung wie Verstreutung auf Aschestreuwiesen, Himmelsbestattung (Verstreutung in der Luft), Weltraumbestattung, Verwahrung der Asche im Privatbereich (z.B. Schmuckurne im Wohnzimmer, Beisetzung im eigenen Garten, Aufbewahrung der Asche in einem Amulett, postmortale Körperspende an ein anatomisches Institut, das als „Öko-Bestattung“ bezeichnete Verfahren der „Promession“ (Gefriertrocknung mit Kompostierung), alkalische Hydrolyse oder Resomation usw. Zu Bremen vgl. auch ideaSpectrum 11/2012, S. 26.- DIE WELT 9.3.2012, S. 3.
- 6 Vgl. Siegfried Meier, Sterben, Tod und Auferstehung, in: Schulinformationen, Paderborn, 30. Jg., Nr. 2, 2000, S. 61ff.- Vgl. auch Christoph Elsas (Hg.), Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt. Bd. 1: Gemeinsamkeiten und Besonderheiten in Theorie und Praxis, Berlin 3/2011; Bd. 2: Menschenwürde am Lebensende in Theorie und Praxis, Berlin 2011.- Ders., Was sagen Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus zu Tod und Jenseits? Die Jenseitsbilder der Religionen, in: Deutsches Pfarrerblatt (DtPfBl) 4/2012, S. 197-201.
- 7 WA 36,595-597.
- 8 Helmut Thielicke, Leben mit dem Tod, Tübingen 1980, S. 199.
- 9 Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Band III/2, Zollikon-Zürich 1948.
- 10 Traugott Koch, „Auferstehung der Toten“, in: Konrad Stock (Hg.), Die Zukunft der Erlösung: Zur neueren Diskussion um die Eschatologie, Gütersloh 1994, S. 88-107 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; Bd. 7).

- 11 Hermann Deuser, Kleine Einführung in die Systematische Theologie [Reclam 9731], Stuttgart 1999, S. 106ff.
- 12 Deuser, Kleine Einführung (wie Anm. 11), S. 110.
- 13 Marie Luise Kaschnitz, Ges. Werke, hg. von C. Büttrich und N. Miller, Bd. 5: Die Gedichte, Frankfurt a. M. 1985, S. 504f.
- 14 Deuser, Kleine Einführung (wie Anm. 11), S. 116.
- 15 Deuser, Kleine Einführung (wie Anm. 11), S. 119.
- 16 WA 54, 491.
- 17 Otto Böcher, Johannes-Offenbarung und Kirchenbau. Das Gotteshaus als Himmelsstadt, Neukirchen-Vluyn/ Ostfildern 2010.

„Die Reformpädagogik“ – Oder nur einzelne „verirrte“ Reformpädagogen?

Seit März 2010 ist die reformpädagogische Welt in der Öffentlichkeit eine andere geworden. Als 1999 die „Frankfurter Rundschau“ über die langjährige pädosexuelle Gewalt des damaligen Direktors an der reformpädagogischen „Odenwaldschule“ („OSO“ in Heppenheim-Ober Hambach) Gerold Becker berichtete, blieb das nicht nur in den pädagogischen Landen ohne großes Echo. 2010 war das bekanntlich anders!

Freilich: Fatale Grenzüberschreitungen zwischen Lehrern und Schülern im Namen der Ideologie des „pädagogischen Eros“ (Peter Dudek) gab es auch schon früher, auch wenn sie z.B. als „liebevolle, zärtliche Erziehungsweise“ wie in einem Prozeß eines auch an der „OSO“ tätigen Lehrers 1926 heruntergespielt wurden. Es handele sich hier nicht um „die Reformpädagogik“ (so z.B. Jürgen Oelkers), sondern nur um einzelne, zudem nicht genügend ausgebildete oder ideologisch verirrte Pädagogen (Peter Dudek), bestenfalls um ein Randphänomen einer sonst verdienstvollen, auch das öffentliche Schulwesen z.B. in Hessen beeinflussenden Reform!

Ob es wirklich so einfach ist? – diese Frage stellt sich nicht nur angesichts des kundigen Artikels von Alfred Thomin (teddy) in der „Kreuzwacht“ 3/2010, S. 15-22. Hinzu kommen weitere, bisher kaum beachtete Bezüge, auf die z.B. Friedrich Wilhelm Graf aufmerksam gemacht hat, wenn er die „Reformpädagogik“ als „Klöster antimoderner Ganzheitlichkeit“ bezeichnet und auch ihren Bezug zu evangelischen Theologen und Theologien herausgestellt hat: „Wer die deutsche Reformpädagogik verstehen will, muß religiöse Lebenswelten und speziell die Ideengeschichten des modernen Protestantismus kennen. Prominente Reformpädagogen wie Hermann Lietz, Gustav Wyneken, Peter Petersen und Paul Geheeb [OSO!] hatten Evangelische Theologie studiert und sich in kulturprotestantischen Vereinen engagiert. Ihre Visionen einer anderen Erziehung in besseren, freien Schulen standen in engem Zusammenhang mit ihrer religiösen Hoffnung auf eine Wiederverzauberung der als sinnleer, kalt und fragmentiert erlittenen Moderne... Die Reformpädagogen wollten eine andere Gesellschaft und brauchten dazu den neuen, anders erzogenen Menschen... Auch führende reformpädagogische Konzepte lassen sich als bildungspolitische Konkretion kulturprotestantischer Sozialutopien lesen.“ Oder Heike Schmoll in der FAZ: „Ohne die prägenden geistesgeschichtlichen Strömungen der damaligen Zeit, den Kulturprotestantismus, die Homosexuellenemanzipation, die Lebensreformbewegung und den pädagogisch-platonischen Eros lassen sich die Anfänge der Landerziehungsheimbewegung nicht verstehen.“ Ähnlich Heinz-Elmar Tenorth: „Reformpädagogik ist bis heute immer mehr als nur ein pädagogisches Ereignis.“ Aus seiner Begründung sei zitiert: Die „OSO“ wurde „in bestimmten Phasen der bundesrepublikanischen Geschichte wie ein pädagogisch-politischer Wallfahrtsort stilisiert... Sie war das Symbol linksalternativer Bildungspolitik der Bundesrepublik, die Idee der Gesamtschule ist ihre säkularisierte Version.“

Neben den Theologen der Gründergeneration (Lietz, Wyneken, Petersen, Geheeb) sind auch im Blick auf die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg personelle Verflechtungen des reformpädagogischen Milieus mit entsprechenden protestantischen „Verwandtschaften“ wichtig geworden. Beide Milieus einte nicht nur das Ziel einer intellektuellen Neugründung der Bundesrepublik über die Pädagogik unter Zurückdrängung der als katholisch denunzierten „Restauration“ der Adenauer-Ära, sondern auch ein in weitem Sinne kirchliches Engagement. Genannt seien hier z.B. der Industrielle Hermann Freudenberg (Weinheim), ein Schwager des evangelischen Theologen Helmut Gollwitzer (Berlin), der „Ettlinger Kreis“, dem u.a. auch der Leiter des reformpädagogischen Internats Birklehof Georg Picht (bekannt durch seine Ausrufung des „Bildungsnotstandes“ in der BRD) und der damals noch bei Boehringer Ingelheim beschäftigte spätere Bundespräsident Richard von Weizsäcker, der auch Mitglied der Kirchenleitung der EKHN und der Synode der EKD war, angehörten. Dazu gehörten auch Hildegard Hamm-Brücher (Mitglied der Synode der EKD), Dietrich Goldschmidt (Direktor am damals so genannten „Institut für Bildungsforschung“ in der Max-Planck-Gesellschaft und ebenfalls Mitglied der Synode der EKD), Ludwig von Friedeburg

(Hessischer Kultusminister, zeitweise Mitglied der Kirchensynode der EKHN) und Gerold Ummo Becker (1972-1985 Leiter der OSO, Berater des Hessischen Kultusministeriums, Mitglied der Bildungskammer der EKD und hier 1997 auch an der Herausgabe einer Orientierungshilfe für den Konfirmandenunterricht beteiligt).

Schon diese kurzen Hinweise machen deutlich, daß es nicht genügt, nur den Mißbrauch der Autorität von einzelnen gutwilligen, aber ungeschickten „Reformpädagogen“ in Vergangenheit und Gegenwart auf den Prüfstand zu stellen! Ein weiterer Hinweis: Eine „Reform“ muß sich von dem zu Reformierenden eindrucksvoll absetzen. Dem diente z.B. auch der christlichen Sexualpädagogik bewußt entgegengestellte ideologisch aufgeladene „pädagogische Eros“ bis hin zur heruntergespielten Pädophilie!

Karl Dienst

Eine protestantische Unperson?

Um es vorweg zu sagen: Zumindest im Blick auf die hessen- und nassauische Kirchenzeitgeschichte kenne ich kein Thema, das derart von Erlebnis- und (vor allem) Kampfbildern beherrscht ist wie das Urteil über den in Worms aufgewachsenen, der hessendarmstädtischen Pfarrerausbildung (Gießen/Friedberg) entstammenden, doppelt promovierten (Gießen 1920: Lic. theol.; 1922: Dr. phil.) liberalen Theologen in der Ausprägung der „Religionsgeschichtlichen Schule“, von 1929-1968 als Pfarrer an der Wiesbadener Marktkirche tätigen, 1934-1945 als Landesbischof der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen amtierenden, formell zwar nicht den „Deutschen Christen“ (DC), dafür aber seit 1932 der NSDAP angehörenden Studienratssohn **Ernst Ludwig Dietrich**! Ein des Bischofsamtes unwürdiger, nationalsozialistisch instrumentalisierbarer Ehrgeizling, ein ein gnadenloses Regiment führender Kirchenzerstörer, ein wahrer Buße unfähiges blindes Werkzeug der NS-Kirchenpolitik: Das sind nur einige der Anklagepunkte, die Dietrich bis in die jüngste Zeit hinein zu einer „protestantischen Unperson“ haben werden lassen. Allerdings ersetzen da oft genug auch Überzeugungen und bloße Meinungen ein genaues Hinsehen; moralisches Verurteilen dispensiert leicht von einer kritischen Überprüfung auch des eigenen Standpunktes durch ein differenzierendes, eher an Bildungs- als an Heilswissen (M. Lepsius) interessiertes historisches Bemühen. Die oft der Pfarrer- und Siegeroptik entstammenden moralgesättigten Bilder des Kirchenkampfes wirken auch auf die Forschungsatmosphäre ein. Zugegeben: Als ich 1957 an der Marktkirche auch Dietrichs Kollege werden sollte, bin ich, obwohl in hessischer Kirchengeschichte nicht unerfahren, zunächst zusammengezuckt! Daß er mich nach Borngässers Tod (1965) wieder an die Marktkirche als Kollege haben wollte, sei gerne vermerkt.

Schon die mir vorliegenden verschiedenen früheren Titel der hier anzuseigenden kundigen, sich auch durch eine exakte, die großen Linien allerdings nicht aus den Augen verlierende Detailarbeit auszeichnende voluminöse Frankfurter ev.-theol. Dissertation (2010) des Wiesbadener Lutherkirchenpfarrers und engagierten Mitarbeiters der „Kirchenkampfkommission“ der EKHN Hermann Otto Geißler (*1934) mit dem Titel: „Ernst Ludwig Dietrich (1897-1974). Ein liberaler Theologe in der Entscheidung. Evangelischer Pfarrer – Landesbischof – Religionshistoriker. Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte (QSHK) Band 21. Verlag der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, Darmstadt 2012. XXIV/630 S. mit 43 Abb. 24,80 €. spiegeln auch Überprüfungen und Präzisierungen eigener Fragehinsichten und Beurteilungen der komplexen Vorgänge beim Fortgang der Forschungen wider, näherhin der Weg von einer eher theologienahen, selbstrechtfertigenden Kirchenkampfforschung hin zu einer historisch-kritischen Rekonstruktion des protestantischen Milieus und damit auch des kulturell und politisch bedeutsamen Phänomens „Kirchenkampf“, bei dem nicht nur „Glaubensinhalte“ und theologische Diskurse, sondern auch soziale, dorf/stadt- und familienpolitische, individual- und sozialpsychologische Gegebenheiten sowie auch geschichtlich vermittelte religionskulturelle Angelegenheiten eine wichtige Rolle spielten. Auch im Blick auf die nicht einfache Persönlichkeit Dietrichs wird von Geißler dessen subjektive Wahrnehmung der jeweiligen Alltags- und Lebenswelt als Bestandteil der historischen Realität anerkannt. „Kirche“ ist für Dietrich eben mehr als „Gemeinde unter Wort und Sakrament“ im Sinne Dialektischer Theologie und der „Bekennenden Kirche“ (BK) als deren auch kirchenpolitische Transformation!

Geißlers bemerkenswertes, eine ungeheure Materialfülle bearbeitendes eindrucksvolles Buch enthält zugleich auch ein eigenes biographisches Bekenntnis: „Bei der Arbeit an der Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau [1974-1996] entstand bei dem Verfasser der vorliegenden Untersuchung der Verdacht, dass die Darstellung und Beurteilung von Ernst Ludwig Dietrich nicht unerheblich von Vorurteilen beeinflusst war, die auch er selbst bis dahin teilte... Es war der Beginn eines Frageprozesses, der sich über zwei Jahrzehnte ausgedehnt hat“ (33). Vieles erwies sich dabei als komplizierter, als bisher weithin dargestellt.

Diese Einsicht samt ihren Folgen für die Forschung macht allerdings, auch für den Rezensenten, Geißlers Buch zu keiner einfachen Lektüre! Man kann nicht einfach seinen Inhalt kommentierend und/oder kritisierend „nacherzählen“! Schon die zahlreichen Dissertationsstandards (z.B. eine fast überbordende Fülle von Herkunfts nachweisen, Auseinandersetzungen mit den jeweiligen Forschungsständen, methodische Diskussionen, Wiederholungen der Darstellung bestimmter Ereignisse unter thematisch wechselnden Bezügen, ein umfangreicher Text-, Quellen- und Literaturanhang) machen dies, wie auch Geißlers reflexive Darstellungsweise, unmöglich. Es kann hier nur auf einzelne, vom Rezensenten zuweilen auch subjektiv als für weitere Forschungen bedeutsam gehaltene Aspekte hingewiesen und so Mut zur eigenen Lektüre gemacht werden. Neben mehrfach gegliederter und immer wieder ziffernmäßig unterteilter Einleitung (übrigens ein Merkmal der gesamten Dissertation!) und einem „Betrachtungen, Beobachtungen und Schlussfolgerungen“ überschriebenen, über eine übliche Zusammenfassung aber hinausgehenden Schlußkapitel geht Geißler einteilungsmäßig biographisch vor: Werdegang (1897-1933) – Im Amt als Landesbischof (1934-1935) – Neuorientierung (1938-1945) – Entlastung (1945-1974).

Die für mich wichtigste These Geißlers lautet: Es ist Dietrichs Verständnis vom Heiligen Geist als einer Kraft, die ihre „Dynamik“ von innen her entfaltet und den lebendigen Christus als auch in der heutigen Lebenswelt und im Politischen der Gegenwart wirkend verstehen läßt. „Dynamisch-organisch-konkret“: Diese Kurzfassung seines theologisch-politischen Denkens markiert 1933 für Dietrich die positiven Erwartungen für ein Zusammengehen der Kirche mit dem Nationalsozialismus; die Dynamik, die die Massen einschließlich nicht weniger, auch sich später zur BK haltender Pfarrer damals in der NS-Bewegung vereinigte, war für ihn mehr als nur eine politisch-soziologische Erscheinung (505f.; vgl. 500, 517). Sie war für ihn „die Wunderkraft des aus Gott sich erneuernden Lebens“ (539). „Der verwüstenden, dem russischen Nihilismus entlehnten Theologie Karl Barths von der Minderwertigkeit der gesamten geschaffenen Welt und von der absoluten Distanz zwischen Gott und Welt muß die gesunde alte christliche Lösung von der ‚Menschwerdung‘ und der Überwindung der Distanz zwischen Gott und Welt zentral entgegengestellt werden“ – so Dietrich (539) dann auch in Übereinstimmung mit seinem von ihm 1935 an die Marktkirche berufenen Kollegen Willy Borngässer. Geißler kommentiert diesen religions- und theologiepolitisch höchst relevanten Ansatz Dietrichs: „An keiner Stelle wird so deutlich, daß es seine [= Dietrichs] Theologie war, die ihn in den Irrtum gelenkt hat. Hier, in seiner Auffassung vom Heiligen Geist, ist das Einfallstor für die NS-Theologie, die ihn zu den Maßnahmen verführte, welche ihn zum Inbegriff des DC-Bischofs werden ließen, obwohl er dies doch eigentlich gerade nicht zu sein meinte. Die Wurzel seines Irrtums lag an der zentralen Stelle seiner Theologie, wo es darum ging, sich dem Wirken des Geistes Gottes, dem lebendigen Christus, nicht entgegenzustellen, sondern ihm auch den Raum in der Kirche für sein Wirken offen zu halten“ (500), wobei die religionsgeschichtlich gewendete Sicht des Liberalismus mit der Betonung der Zusammengehörigkeit von Kirche und Volk eine unterstützende Rolle spielte, ohne jedoch, wie dann von der BK mit ihrer differenztheologischen Grundierung nach 1945 behauptet, als wichtigste Ursache für das kirchliche und auch politische Desaster 1933/45 herhalten zu müssen – so Geißlers Resümee der einen Seite. Darüber darf aber die andere Seite nicht vergessen werden: Mag auch die Denkweise der religionsgeschichtlichen Schule Dietrichs Hoffnung, daß die NS-Bewegung vor allem in der Person Hitlers auch zu einem neuen Erwachen der christlichen Religion führen könne (324) gefördert haben: Bei der sich nach 1935 anbahnenden Entfremdung und schließlichen Abkehr Dietrichs vom Nationalsozialismus spielte gerade auch die religionsgeschichtliche, liberale Theologie eine wichtige, wenn nicht sogar entscheidende Rolle (529f.)!

Ein weiterer Aspekt: „Dietrich faßte das Amt des Landesbischofs, das er faktisch nur von 1934-1935 bekleidete, als ein öffentliches Amt auf, das für Frieden und Ordnung zu sorgen hatte. Dafür fühlte er sich den staatlichen Behörden verantwortlich“ (508), was Geißler dann als „unzureichende Unterscheidung zwischen weltlichem und kirchlichem Amt, das seine

Ursache auch in den liberalen Grundanschauungen haben mag“, charakterisiert. Erhoffte sich Dietrich durch die Verbindung mit der nationalsozialistischen Bewegung eine innere Erneuerung der Kirche, die auch zu einer Belebung der Frömmigkeit führen sollte, so hat er für Geißler doch bald „über der institutionellen Kirchenreform, die ihn immer mehr in den Kleinkrieg mit den aufsässigen Pfarrern und Gemeinden verstrickte, sein eigentliches Ziel aus dem Auge verloren“ (110). Man kann darüber streiten, ob nicht bereits zur Zeit von Dietrichs Dienstantritt als Landesbischof am 8.2.1934 das Interesse der NS-Bewegung an der Kirche den Zenit schon überschritten hatte, was für die Bewegung der DC in Nassau-Hessen bestimmt galt: Als liberaler Theologe stand er einer eher biblizistisch-„positiven“ (324), primär an Dogma und Kultus, d.h. an der engen Gottesdienstgemeinde orientierten, sich als Kreuzzug gegen den Neuprotestantismus, als Kampf gegen Aufklärung und Liberalismus, als totale Verkirchlichung der protestantischen Welt verstehenden „bekennenden“ Kirche bald wehrlos gegenüber, zumal das von ihm auch theologisch-reformatorisch gerechtfertigte „Führerprinzip“ mit seinem sich darauf stützenden Maßnahmenkatalog sich – vor allem auch infolge der grundsätzlichen Abkehr des NS-Staates von seinen Getreuen in der Kirche – zunehmend als stumpfe Waffe erwies. Zwar wurde die „Angst“ vor dem „Gewaltregiment Dietrich – Kipper“ als die Anhänger der BK motivierende Kampfparole weiter gepflegt. Im Alltag des Kirchenkampfes aber verlor sie bald ihre Schrecken, wie z.B. die zunehmende Nichtbefolgung von Disziplinarmaßnahmen Dietrichs zeigt. Ja: Vertreter des Staates schoben dafür Dietrich die Schuld zu: „Sie, Herr Dietrich, sind zum Teil selbst daran schuld, dass es Ihnen so geht. Sie waren zu scharf“ – so Ministerialdirigent von Detten am 8.7.1936 zu Dietrich (282, 531). Dieser mußte in steigendem Maße erfahren, daß die Kirche und auch seine Person den Führern des Nationalsozialismus gleichgültig, ja störend war (325), was für ihn dann in der Auseinandersetzung mit Kirchenminister Kerrl deutlich wurde: „Es war vom Nationalsozialismus keine Erneuerung der kirchlichen Religiosität zu erwarten, wovon er bisher ausgegangen war. Im Gegenteil – der Nationalsozialismus selbst, einschließlich seines Führers, erschien ihm nun als Feind der Kirche; dies bedeutete für Dietrich eine schmerzhafte Erkenntnis“ (325). Geißler faßt zusammen: „Das Ergebnis dieser Entwicklung war die völlige innere Abwendung vom Nationalsozialismus, die sich bis zum Jahresende 1937 festigte“ (327) und auch zu seiner Öffnung für die Zusammenarbeit mit anderen Gruppierungen des Kirchenkampfes bis hin zur BK führte (Arbeitsgemeinschaft Dietrich - Veidt – [Dr. Friedrich] Müller; Einigungswerk Nassau-Hessen!), was allerdings keine theologische Hinwendung zur dialektischen Theologie oder zu der von der traditionellen Orthodoxie geprägten BK-Theologie bedeutete (352), wohl aber zu seinem Bekenntnis auf dem Pfarrertag am 25.1.1939 in Frankfurt am Main: „Mein kirchlicher Weg von heute ... ist nicht mehr mein Weg von 1934/35. Ich bestehne nicht mehr, wie damals, auf der Durchsetzung des politischen Führerprinzips im äußeren Aufbau der Reichs- und Landeskirche ... Ich bestehne daher auch nicht mehr auf den Mitteln und Maßnahmen, die ich in Verfolgung dieses Prinzips auf dem Boden der Kirche damals anwenden zu müssen glaubte... Es tut mir aufrichtig leid, daß derartige Maßnahmen Härten ergeben haben, durch die sich die Amtsbrüder damals gekränkt oder bedrückt fühlten oder noch bedrückt fühlen...“ (371f.). Im Einzelnen darf hier auch auf die Darstellung der „Verteidigungslinien“ Dietrichs bei Geißler (z.B. 422, 435, 456) hingewiesen werden.

Ein Letztes: Erlebte Dietrich den Einmarsch der Amerikaner 1945 zunächst als Befreiung, so die folgende „Selbstreinigung der Kirche“ vor allem durch die BK und die staatliche Entnazifizierung letztlich als einen ihn tief verletzenden Akt, für den er auch Martin Niemöller und die keinen Raum für eine plurale Theologie und Kirchenpolitik gebende radikale BK verantwortlich machte. Der im Gefolge staatlicher und vor allem kirchlicher Maßnahmen vom Pfarramt suspendierte Dietrich durfte erst am 11.12.1949 wieder in der Marktkirche predigen, was er auch als Bestrafung liberaler Theologie und als Ausdruck der kirchenpolitischen Bestrebungen einer bestimmten Gruppe (BK) empfand, die die wichtigsten Leitungsämter für sich beanspruchte und die dann die Kirchen- und Lebensordnung nach ihrem Geschmack gestaltete, wobei ihr neben dem linken hessischen Nachkriegsmilieu und den fehlenden Einflußmöglichkeiten anderer Gruppen auch der Übergang von einem sich gemäßigt

deutschnational-volkskirchlich definierenden Protestantismus (auch in der BK!) zu eher theologisch „orthodoxen“, sich auch mit linken politischen Positionen verbindenden „Bekennerkirche“ mit ihrem mit Bußtönen unterlegten, aber kirchenpolitisch instrumentalisierten Moralismus zu Hilfe kam! „Buße“ im Sinne einer radikalen BK und „Umkehr“ im Sinne Dietrichs waren eben nicht dasselbe. Geißlers Fazit: „Dietrich ist es schwer gefallen, seine Rolle als Täter zu erkennen und anzuerkennen. Statt dessen sah er sich alsbald eher als Opfer – Opfer des Betrugs der Nationalsozialisten, die sich in ihrem Parteiprogramm zu einem positiven Christentum bekannten und am Tag von Potsdam durch Hitler den Kirchen ihren Schutz zusicherten und um ihre Mitarbeit batzen. Er sah sich getäuscht durch den Wechsel in der staatlichen Kirchenpolitik, die ihn seine bischöfliche Autorität kostete, durch seine Behandlung von Seiten des Kirchenministers Kerrl, in dessen Handeln er nur Falschheit erkennen konnte, und schließlich durch die Offenbarung der wahren Intentionen Hitlers im Blick auf die Kirchen, die ihm die Mitteilung von Staatssekretär Dr. Stuckart über die Besprechung in Berchtesgaden brachte. Auch in der Nachkriegszeit verstand er sich als Opfer der Alliierten und vor allem Niemöllers... Letztlich hat eben diese Unfähigkeit, sich mit seinen Taten und der Verantwortung für dieselben zu identifizieren, zu seiner Verbitterung geführt, die ihn am Lebensende bedrückte“ (531f.). Die Marktkirche war noch zu meiner Zeit eine „Bk-freie Zone“ (476)!

Geißlers Ziel, das bisherige höchst zwiespältige Bild Dietrichs durch die Darstellung der Entwicklung Dietrichs zu ergänzen und dabei vor allem auch der Frage nach der Bedeutung der Theologie für dessen Lebensgang nachzugehen, dürfte aufs Ganze gesehen gelungen sein, soweit dies auch im Blick auf die „auffällige Gespaltenheit Dietrichs in seinen Neigungen, Urteilen und Entscheidungen“ (522) möglich ist. „Kompromisse schließen war nicht Dietrichs Sache. Das hat ihm sein Leben erschwert. Andererseits aber liegt genau in dieser Wesensart der Grund, dass ihm die Lösung aus den Bindungen an den Nationalsozialismus möglich war“ (ebd.). Dietrich war gerne Pfarrer, aber er sah auch die Alternative der wissenschaftlich-akademischen Laufbahn als eine Möglichkeit, die ihm allerdings nicht nur die Nationalsozialisten verschlossen. Neben dem Geißler gerne geschuldeten Dank für seine anspruchsvolle und ertragreiche Dietrich-Biographie und dem Wunsch nach zahlreichen Lesern darf ich mit einer persönlichen, Geißler adäquaten Erfahrung schließen: Dietrich war gerade dann aufgebracht, wenn er sich mit aus seiner Sicht nach Verstand und Herz „ungebildeten Personen“ auseinandersetzen mußte, wobei er die besondere Fokussierung auf „Pfarrer“ zwar verbal offen ließ, aber in nicht wenigen Fällen meinte!

Karl Dienst