

Praktische Theologie als Kritik und Affirmation kirchlicher Praxis oder von der Relevanz der Gretchenfrage

Ralph Kunz

1. Eingangsspiel

1.1 Ad maiorem Dei gloriam

Wer sich am Sonntagabend in einem Strassencafé der Zürcher Innenstadt mit einem Freund unterhält, wird um Punkt 19:00 Uhr für eine Viertelstunde unterbrochen. Man versteht sein eigenes Wort nicht mehr. Um diese Zeit läuten die grossen Glocken des Grossmünsters den Sonntag aus. Der Kirche wird gestattet, was keine andere Institution darf: Den öffentlichen Raum flächendeckend beschallen.¹ Und was ist der Sinn des Klangs? Gottes Glanz und Glorie soll öffentlich gemacht und verbreitet werden. Mit dem Einläuten am Samstag fand die Veröffentlichung der Anbetung ihren Auftakt und am Sonntagmorgen, als die Gemeinde im Gottesdienst in das Lob einstimmte, zum Höhepunkt. Am Sonntagabend soll das *ad maiorem Dei gloriam* der Glocken den Wochenanfang der Christen begleiten. Auch das Frühläuten und Vesperläuten unter der Woche hat(te) eben diesen Sinn. Die ganze Bevölkerung – und nicht nur ein geistlicher Stand – werden aufgerufen, ihre «Geschäftstätigkeit zu unterbrechen».²

Das *war* einmal der Sinn. Vielleicht ist das Läuten der Glocken ein Sinnbild für das, was aus der christlichen Religion in der Spätmoderne geworden ist. Sie versteht ihr eigenes Wort nicht mehr. Dass zwischen den Schallwellen Zeichen gesetzt werden und der Klang in eben dieser Weise interpretiert werden will, ist den wenigsten (noch) bewusst. Nur wer Ohren hat zu hören, versteht ihn. Bei den anderen hält der Klang allenfalls (noch) ein religiöses Gefühl wach. Mich erinnert das Tonbild an den Dialog zwischen Gretchen

¹ <http://zh.ref.ch/content/e7/e4382/e4384/e12764/e12765/Glockenbroschuere.pdf>.

² Zur grundlegenden Theorie des Gottesdienstes als Darstellung und Unterbrechung bei F. Schleiermacher, vgl. R. Stroh, Schleiermachers Gottesdiensttheorie. Studien zur Rekonstruktion ihres enzyklopädischen Rahmens im Ausgang von «Kurzer Darstellung» und «Philosophischer Ethik», Berlin 1998.

und Faust in Marthens Garten. Auf die Frage Gretchens, wie es denn Faust mit der Religion halte, erwidert der:

«Mißhör mich nicht, du holdes Angesicht!
Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen:
Ich glaub ihn?
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: Ich glaub ihn nicht?
Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Fasst und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten fest?
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht herauf?
Schau ich nicht Aug in Auge dir,
Und drängt nicht alles
Nach Haupt und Herzen dir,
Und webt in ewigem Geheimnis
Unsichtbar sichtbar neben dir?
Erfüll davon dein Herz, so groß es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.»³

Es ist sicher verkürzt, aber ganz gewiss nicht nur falsch, die faustische Religion eine Grundform gegenwärtiger Religiosität zu nennen. Ich kann in ihr jedenfalls Züge einer modernen Religiosität erkennen.⁴ Im Unterschied zur

³ J.W. Goethe, Faust. Der Tragödie erster Teil, Stuttgart 1986, S. 100f.

⁴ In soziologischer Hinsicht orientiere ich mich an M. Krüggeler, Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz, in: A. Dubach/R.J. Campiche (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich 1993, S. 93–132, S. 103ff. Eine theologische Interpretation wird versucht im Band von J. Ebach/

traditionellen Christengemeinde, die ihr Lob im Namen Gottes singt, singt der Glaube auf eigene Faust das Loblied der seligen Gefühle. Für ihn ist Name Schall und Rauch und das semantische Rauschen der Glocken zum Programm geworden.

1.2 Zwischentöne und Untertöne

Im unverständenen sonntäglichen Geläut klingt Religiöses mit – «nenn es dann wie du willst, nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!» –, aber der eigentliche Sinn, der sich in der Nennung des Namens erschliesst, ist verschollen. Wenn die Öffentlichkeit den Sinn dessen, was von der *Kirche* öffentlich gesendet wird, nicht mehr versteht, muss das die Praktische Theologie beschäftigen. Sie interpretiert das Unverständnis der Rezipienten, um die Verständigung mit den Produzenten zu verbessern. Dabei wird sie wohlweislich auch jenes Ansinnen wahren, das – wenn man es nicht richtig versteht – im gegenwärtigen Kontext auf Unverständnis stösst. Denn das Geläut ist auch ein Zeichen für einen Öffentlichkeitsanspruch, der vor Zeiten einmal richtig geklungen haben mag, aber unter heutigen Vorzeichen für viele einen Missklang enthält.

So kann man das Sinnbild der Glocken auch sehen. Ich formuliere den Öffentlichkeitsanspruch im konfessionellen Sprachspiel der reformierten Tradition, wenn ich die Türme der Kirchen *Wahrzeichen* nenne. Sie stehen dafür gerade, dass Zürich einmal ein neues Jerusalem werden wollte. Im Hinblick auf die Sprachfähigkeit des Glaubens stehen sie aber ebenso schief wie der Turm in Pisa. In eine Schiefelage ist auch der Wahrheitsanspruch der Kirche geraten. Der Ruf der Glocken erinnert daran, dass der Gottesdienst eine Pflicht war, der sich die Bürger nicht entziehen durften. Der Anspruch klingt immer noch nach, wenn es zum Beispiel in der Kirchenordnung der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich heisst: «Alle Gottesdienste sind öffentlich. Das Geläute ist dafür Zeichen und Sinnbild.»⁵

Die alte und neue Gefühlsreligion ist sicher auch eine Reaktion auf die jahrhundertlang gesetzlich geregelte öffentliche Religionspflicht. Die Praktische Theologie, die es auch mit der Religion von Gretchen hält, wird diese Kritik der Misstöne mit dem eigentlichen Sinn der kirchlichen Praxis – der Verkündigung des Evangeliums – konfrontieren. In der reformierten Tonart hat der Sinn der kirchlichen Praxis einen eigenartigen Mehrklang. Der ursprüngliche Impuls der Reformation, der im Schatten der Kirchengzucht (bei-

H.-M. Gutmann/M.L. Frettlöh/M. Weinrich (Hg.), Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie?, Gütersloh 2002.

⁵ Kirchenordnung der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Art. 49.

nahe) zu einem totalitären Projekt werden konnte, war die Förderung des *bonum commune*.⁶ Im reformierten Kirchenturm hört man im Ton dieser Förderung des Gemeinwohls immer auch einen *antiklerikalen Unterton*. Die Affirmation der neuen Kirche, in der nicht mehr länger die Weihe, sondern die Bildung und das fromme Leben Kriterien der Geistlichkeit genannt wurden, basierte auf der Kritik des geistlichen Standes in der alten Kirche.

Ich meine, es sind Resonanzen und Dissonanzen, die bis heute hörbar sind. Das Beispiel des Glockengeläuts halte ich als Eingangsspiel für das Thema der Kritik und Affirmation der kirchlichen Praxis geeignet, weil darin Zwischentöne und Untertöne wahrnehmbar werden. Bezeichnend finde ich, dass das Zeichen für den öffentlichen Gottesdienst heute nicht nur Glauben, sondern auch Ärger weckt. Wir haben hierzulande einen Glockenstreit. Einzelne Bürger empfinden das Geläut als Ruhestörung. Was ursprünglich dazu diente, die bösen Geister auszutreiben, scheidet heute die Geister. Individuelles Recht steht gegen Tradition und öffentliches Ärgernis gegen öffentlichen Gottesdienst.

Tatsächlich ist das Geläut Lärm. Gemäss Bundesgerichtsurteil 1A.240/2002 vom 3. April 2003 kann aber zwischen Lärm als «unerwünschte(r) Nebenwirkung einer Tätigkeit» und «eigentlichem Zweck der Aktivität» unterschieden werden. Läuten ist als Letzteres zu verstehen. In der Abwägung der Rechtsgüter ist laut Bundesgericht die breit akzeptierte Tradition des Läutens über das individuelle Ruhebedürfnis zu stellen. Den Kirchen wird das Lärmen gestattet. Dieses Recht gilt es freilich nach dem Prinzip der Verhältnismässigkeit auszuüben. Der Glockenstreit verweist tatsächlich auf die komplexen Dissonanzen, die im «und» zwischen Kirche und Öffentlichkeit in Schwingung geraten. Der Begriff des Öffentlichen steht einerseits für die *Kompetenz*, Botschaften zu senden und Einflüsse geltend zu machen und ist andererseits eine vielschichtige, *phänomenologisch* kaum zu bändigende Sphäre, die vorgegeben sein kann oder erst geschaffen werden muss und – mit Hannah Arendt – in ihrer polaren Wertigkeit und Dialektik zur Privatsphäre wahrgenommen wird.⁷

1.3 Tonfolgen

Zur Debatte steht die Behauptung, dass in der gegenwärtigen Theoriebildung der Praktischen Theologie eine Tendenz zur «inneren Fokussierung» oder

⁶ H. Scholl, «Nit fürchten ist der Harnisch: Pfarramt und Pfarrerbild bei Huldrych Zwingli», in: Zwingliana XIX,1, Zürich 1992, S. 361–392, S. 388ff.

⁷ H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 1992, S. 76–123, S. 164–171.

Privatisierung herrscht.⁸ Gemeint ist damit ein *Rückzug* der Religion aus dem öffentlichen Raum in die Privatsphäre und ein *Verlust* an Öffentlichkeitskompetenz auf Seiten der Kirche. Joachim Matthes hat mit der «Emigration der Kirche»⁹ den einen und Roland Campiche mit der Formel der «Unleserlichkeit»¹⁰ den andern Pol des Problems umrissen. Natürlich gibt es keine Interpretation der kirchlichen Praxis im Unisono. Aber der Verdacht, dass die kirchliche Praxis trotz ihrer Privilegien an öffentlicher Bedeutung verliert, ist ein ständig wiederkehrendes Motiv in der Praktischen Theologie. Sie ist davon betroffen, denn es versteht sich von selbst, dass sich die Dissonanzen im Verhältnis von Öffentlichkeit und kirchlicher Praxis auf die öffentliche Resonanz der Praktischen Theologie auswirken.

Darüber möchte ich nachdenken. Ich gehe in einem ersten Teil der Frage nach, wie affirmativ und wie kritisch sich die Wissenschaft zur kirchlichen Praxis verhalten muss, um ihre Funktion wahrzunehmen. Dass die Praktische Theologie im Kirchenbetrieb den Ruf hat, zu theoretisch zu sein, während sie im Wissenschaftsbetrieb «nur» als eine Funktion der Kirche wahrgenommen wird, lässt mich die Gretchenfrage an die Praktische Theologie stellen. Wie hält sie es mit der Kirche? Und wie hält sie sich von ihr fern? Mit Gert Ottos Grundlegung werde ich einen theoretischen Ansatz vorstellen, der den Zweiklang, der im Titel dieses Bands erscheint, zum Dreiklang von Dogmatik, Ethik und Ästhetik erweitert und kritisch interpretiert. Ottos Ansatz unterstützt zwar den Kampf gegen den öffentlichen Relevanzverlust der Praktischen Theologie. Aber die Einführung eines kritischen Religionsbegriffs hält einer soziologisch differenzierten Kirchentheorie nicht stand. An Ottos Exempel soll demonstriert werden, in welche Sackgasse eine Praktische Theologie geraten kann, die die Öffentlichkeitsrelevanz der Theologie (nur) mit einer kirchenkritischen Religionstheorie begründen will.

Im letzten Teil versuche ich durch eine historische Konkretisierung der Fragestellung – gleichsam im Kontrastverfahren – zu zeigen, dass sich die öffentliche Relevanz der Praktischen Theologie nicht nur durch *Distanz*, sondern auch durch *Identifikation* mit der Kirche ausweist. Da es lange Zeit unter Praktischen Theologen zum guten Ton gehörte, die «Wort Gottes»-

⁸ In der soziologischen Wahrnehmung der Privatisierung als struktureller Individualisierung werden freilich auch die Zwänge, die mit der Deinstitutionalisierung der Religion verbunden sind, thematisch. Vgl. dazu M. Krüggeler/P. Voll, Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie, in: A. Dubach/R.J. Campiche, a.a.O., S. 17–50.

⁹ J. Matthes, Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg 1964.

¹⁰ R.J. Campiche, Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich 2004, S. 280.

Theologie unter Verdacht zu stellen, sie rede nur Gretchen das Wort, wäre die *relécture* der gewählten Barthrede ohne hermeneutische Vorbemerkung im höchsten Grade missverständlich. Ich bitt wie Faust: «Mißhör' mich nicht!»

2. Wie hältst Du's mit der Religion?

2.1 Zur Religionsfähigkeit der Kirche

Wie hält es die Praktische Theologie mit der Religion? Wenn man Religion mit kirchlicher Praxis gleichsetzt, nimmt die Überschrift die Antwort vorweg. Praktische Theologie ist ihrem Selbstverständnis nach immer Kritik *und* Affirmation der kirchlichen Praxis. Sie muss es sein, weil sie den Auftrag der Kirche, das Evangelium zu kommunizieren, unterstützt. Verkündigung, Mission, Seelsorge, Diakonie und Unterricht sind weder Privatangelegenheit einzelner Christen noch Sache des Staates, weder eine Vereinstätigkeit noch Sache einer Anstalt. Mit dieser Definition der Kirche als *sozialer Akteur in der Zivilgesellschaft* setze ich freilich einiges voraus. Es sind dies Entwicklungen, die Botho Ahlers von der Unterscheidung von Religion und Theologie¹¹ und Volker Drehsen von den «neuzeitlichen Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie»¹² haben sprechen lassen.

Mit Gretchens Frage hat dies insofern zu tun, als sich die Praktische Theologie gegenüber der Kirche in der Rolle Fausts befindet, freilich mit der Absicht, Gretchen auf die Sprünge zu helfen.¹³ Theologie dient der kirchlichen Praxis durch kritische Lehre und Forschung. Das Fragen und Ringen um die Wahrheit, das – mit der klassisch gewordenen Formulierung Schleiermachers ausgedrückt – zur *Besonnenheit der Kirchenleitung* beitragen soll, ist nicht nur auf den öffentlichen Diskurs angewiesen, es *schafft* eine Öffentlichkeit. Das hindert die Theologie ihrerseits nicht, ihre kritische Funktion für

¹¹ B. Ahlers, *Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der praktischen Theologie im 18. Jahrhundert*, Gütersloh 1980.

¹² V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion*, Gütersloh 1988.

¹³ Auch Faust möchte Gretchen helfen. Er sieht die Qual der treuen lieben Seele, die sich durch ihren alleinseligmachenden Glauben damit quält, «dass sie den liebsten Mann verloren halten soll». J.W. Goethe, a.a.O., S. 103.

die Kirche konstruktiv wahrzunehmen und nach deren *Religionsfähigkeit* zu fragen.¹⁴

Diese Frage ist in der Akademie aufgehoben – im Hegelschen Doppelsinn des Wortes. Positiv gewendet: Praktische Theologie verpflichtet sich, theologische Kompetenz in der Praxis zu fördern. Darum *dient* sie der Kirche in kritischer Distanz. Die Existenz der praktischen Theologie erinnert die Kirche daran, dass sich die öffentliche Relevanz ihrer Praxis nicht primär am Lärm misst, den sie verursachen kann oder darf, sondern an ihrer *Kompetenz*, das Evangelium in der Zivilgesellschaft zu kommunizieren. Die Kirche *hat* Praktische Theologie nicht nur zur Optimierung ihrer Praxis. Genauso wenig *hat* die Praktische Theologie ihre Kirche nur als Forschungsobjekt. Nun gilt Analoges auch für das Verhältnis der Jurisprudenz zur Rechtsprechung oder das Verhältnis der Pädagogik zur Schule. Noch allgemeiner: Das Verhältnis jeder Praxistheorie zu ihrem Gegenstand ist notwendig kritisch und konstruktiv, weil ihr Ziel die Vorbereitung, Begleitung und Befähigung der Praktiker einer Profession zum eigenen *Urteil* ist. Wo Menschen professionell handeln und nicht nur mechanisch funktionieren, sollen sie befähigt werden, Relevantes und Irrelevantes zu unterscheiden. Wer so in der Praxis steht, bewegt Praxis, nimmt sie wahr, gestaltet und verändert sie.

Wenn vom Spezifischen der Relation der Praktischen Theologie zur kirchlichen Praxis die Rede ist, gilt es überdies zu bedenken, dass sich die Praktische Theologie von einer engen Praxisbindung im Sinne einer angewandten *Pastoraltheologie* emanzipiert hat und sich erst im Prozess dieser Emanzipation als Theorie begründete.¹⁵ Mit der Herausbildung der Theorie eng verbunden – in einem quasi interdependenten Verhältnis – ist die Umformung der Kirche von einer obrigkeitlich regierten Kirche zu einem «actosen Subject».¹⁶ Für die theologische Praxistheorie ist deshalb von Bedeutung, wie sich die Kirche an einer jeweils bestimmten Zeitstelle als geistliche Bewegung, als Institution und als Organisation zur Gesellschaft und ihren Teilsystemen verhält. Darüber, wie diese Interdependenzen zu deuten und die Relationen jeweils zu bestimmen sind, herrscht freilich kein Konsens. Das «Kritische» im Verhältnis der Theorie zur Praxis ist deshalb immer auch mit der Krise verbunden, die dadurch verursacht ist, dass der gesellschaftliche

¹⁴ Vgl. dazu die sozialisationstheoretischen Erkundungen christlich-religiöser Lebenswelten, in: V. Drehsen, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche?*, Gütersloh 1994.

¹⁵ Vgl. dazu G. Otto, *Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1986, S. 34–39.

¹⁶ C.I. Nitzsch, *Praktische Theologie*, Bd. 1: Einleitung und erstes Buch. *Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens*, Bonn 1847, S. 22.

Wandel in der Neuzeit zu einer Dauerreflexion der Kirche als einer «Institution im Übergang» geführt hat.¹⁷

2.2 Die kybernetische Reflexion der Kirche

Um die Veränderungen im Verhältnis der Praktischen Theologie zur kirchlichen Praxis auszuloten, eignet sich letztlich nur ein diachrones Verfahren. In einem Lehrbuch der Praktischen Theologie neueren Datums wird darum zu Recht der historische Ansatz zum Prinzip erhoben.¹⁸ Die Geschichte der praktisch-theologischen Theoriebildung wird freilich nicht nur anhand der Lektüre klassischer Lehrbücher nachvollziehbar. Sie lässt sich auch daran zeigen, wie sich das Verhältnis von Staat und Kirche seit dem beginnenden 19. Jahrhundert verändert hat. Man kann den Wandel in diesem Verhältnis den Motor für die Entwicklung einer *eigenständigen*, kirchen- und selbstkritischen Praxistheorie nennen.

Für die Analyse der kirchlichen Praxis in der Spätmoderne ist eine Erweiterung des Brennpunkts «Staat» auf andere ausdifferenzierte Teilsysteme wie Ökonomie oder Medien gefragt. Weil in diesem Zusammenhang immer die Steuerung, Leitung und Entwicklung der Organisation zur Debatte steht, wird die *Kybernetik* zum Spiegel der kritisch-affirmativen Relation zwischen theologischer Praxistheorie und kirchlicher Praxis (Tabelle 1).

¹⁷ W.-D. Marsch, *Institutionen im Übergang. Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform*, Göttingen 1970, nimmt Bezug auf H. Schelsky, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?*, in: ders., *Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf/Köln 1965, S. 250–275, S. 252ff.

¹⁸ C. Grethlein/M. Meyer-Blanck (Hg.), *Geschichte der Praktischen Theologie dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig 2000.

Praktische Theologie und Kirche im Spiegel der Kybernetik

Klassische Kybernetik der Vermittlungstheologie

Anfang 19. Jh.	Friedrich D.E. Schleiermacher (1768–1834)	Für S. ist die ganze Theologie «Theorie der Kirchenleitung» und die Praktische Theologie die Methodologie. PT ist die Kunstlehre der «besonnenen Kirchenleitung».	Besonnene Kirchenleitung als Ziel der Theologie und Kunstlehre
Ende 19. Jh.	Carl Immanuel Nitzsch	Praktische Theologie als Ganzes ist «Lehre des christlichen Lebens» und Kybernetik ein Unterthema der organisierenden (im Unterschied zur erbauenden) Tätigkeit.	Selbstorganisation der Kirche als «actuoses Subject»

Fundamentalkybernetik (nach Barmen)

1940er Jahre	H. Asmussen H. Vogel Karl Barth	Grundvoraussetzung der Kirchenleitung ist das Hören auf das Wort Gottes (Barmen 1) im Kampf der Kirche gegen den totalitären Staat.	Kirchenkampf
1950er Jahre	Alfred Dedo Müller	Lehre von Amt und Verfassung der Kirche im Verhältnis zu freien Verbänden wird nach dem Kirchenkampf kirchenrechtlich relevant.	Kirchenverfassung
1970er Jahre	Ernst Lange u.a.	Forderung nach einer Reform der Kirchenstrukturen als Reaktion auf den Modernitätsschub in den 60er Jahren. Erbe Bonhoeffers und Tillichs wird rezipiert. Hermeneutik der Lebenswelt ruft nach Beteiligung im Sinn des Priestertums aller Gläubigen.	Kirchenreform im Spannungsfeld von Religion und Alltag

Oikodomische Kybernetik

1980er Jahre	F./C. Schwarz, M. Seitz u. M. Herbst	Kritisieren die «Volkskirche» mit dem Konzept der «Ekklesia». Kybernetik wird innerhalb der Praktischen Theologie die Wissenschaft vom Gemeindeaufbau genannt.	Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche wird zum Programm
1990er Jahre	Christian Möller	Bündelt und begründet Kybernetik als Oikodomik.	Lehre des Gemeindeaufbaus

Kybernetik als Theorie des neuzeitlichen Christentums

1980er Jahre	Dietrich Rössler	Ordnet seine Praktische Theologie nach den drei Formen des neuzeitlichen Christentums: dem Einzelnen, dem Amt und der Gesellschaft.	Kirchenleitung (Amt) als Handlungsfeld des kirchlichen Christentums
1980er Jahre	Gert Otto	Widerspricht dem ekklesialen Paradigma und begründet Praktische Theologie als «kritische Theorie der religiösen Praxis in der Gesellschaft». Statt Sektoren werden Perspektiven bestimmt.	Leitung als Perspektive religiöser Praxis in der Gesellschaft

Spätmoderne Kybernetik

21. Jh.	Günther Breitenbach, Herbert Linder	Reagieren auf den Professionalisierungs- und Ökonomisierungsschub in den 1990er Jahren mit betriebswissenschaftlichem Transfer (z.B. Organisationsentwicklung). Einfluss der Gemeindeberatung!	Kybernese in der Beratung des kirchlichen u. gemeindlichen Betriebs
21. Jh.	Manfred Josuttis	Mystagogisches Konzept, das religionsphänomenologisch argumentiert: der Heilige Geist leitet (= Kraft); der Mystagoge führt in den Bereich des Heiligen.	Leitung als Geführtwerden durch Heiliges ins Heilige

2.3 Gert Ottos kirchenkritische Grundlegung der Praktischen Theologie

Wenn die These zutrifft, dass wir im Übergang zum 21. Jahrhundert eine Wende von der Leitkategorie Ethik zur Leitkategorie Ästhetik vollzogen haben und sich das Verhältnis der Landeskirchen von der Emanzipation des Staatswesens zugleich auf ein komplexer werdendes Beziehungsgeflecht zu anderen gesellschaftlichen Systemen erweitert hat, werden Weichen in der Theoriegeschichte interessant, die zu dieser Trendwende geführt haben. Einen solche Weiche finde ich in der «Grundlegung der Praktischen Theologie» aus dem Jahre 1986 von Gert Otto.

Er kritisiert auf dem Hintergrund eines *ethischen* Verständnisses der Praktischen Theologie eine *dogmatisch* begründete, deduktiv argumentierende Praktische Theologie, die einem «ekklesimalen Paradigma» folgt.¹⁹ Von seinem Schüler Albrecht Grözinger inspiriert öffnete Gert Otto aber auch einen Türspalt für die *ästhetische Grundlegung* der Praktischen Theologie.²⁰ Ottos «Grundlegung» ist für die hier entfaltete Thematik aufschlussreich, weil die *Kritik* der Institution ein wichtiger Baustein in seinem Theoriekonzept ist. Wohin die praktische Theologie mit ihrer Praxistheorie hinzielt und worauf sie sich bezieht, wird programmatisch in der Formel der «kritischen Theorie der religiösen Praxis in der Gesellschaft»²¹ ausgedrückt. Dieser Ansatz erlaubt es zudem, das Thema der Tagung im grösseren Horizont von Dogmatik, Ethik und Ästhetik in den Blick zu nehmen.

Nicht die Kirche, sondern die *religiöse Praxis in der Gesellschaft* wird zum Feld einer grösseren Öffentlichkeit, auf das die Praktischen Theologie mittels einer kritischen Theorie Bezug nimmt.²² Eng verknüpft mit dieser Bestimmung ist eine kritische Rezeption der Wissenschaftsgeschichte. Für Otto hat schon Carl Immanuel Nitzsch die ursprüngliche Weite von Schleiermachers enzyklopädischem Ordnungsversuch verraten.²³ Die Anordnung und Ausrichtung auf die pastoralen Handlungsfelder ketteten die Theoriebildung an die Tätigkeiten des Pfarrers. Das bis in die Gegenwart leitende *ekkliesiale Paradigma* verenge den Reflexionshorizont der Praktischen Theologie auf den Wirkungsraum der Kirche. Dabei gerate die religiöse Praxis, die sich ausserhalb der Kirche etabliert habe, aus dem Blickfeld. Otto kritisiert die Fixierung der Praktische Theologie auf das Amt, die sich in Aufteilung der Praktischen Theologie in Sektoren widerspiegelt und plädiert für eine per-

¹⁹ P. Bloth, *Praktische Theologie, Grundkurs*, 8. Bd. (hg. v. G. Strecker), Stuttgart/Berlin/Köln 1994, S. 46.

²⁰ G. Otto, *Grundlegung*, a.a.O., S. 65–68.

²¹ A.a.O., S. 21f.

²² A.a.O., S. 20–21.

²³ A.a.O., S. 44–46.

spektivische Weitung der Horizonte auf private und gesellschaftliche Religionspraxis.²⁴

Otto unterstreicht in seiner Grundlegung, dass Praktische Theologie ihre *Beziehung* zur kirchlichen Praxis wissenschaftlich reflektieren muss. Sie verortet sich deshalb ausserhalb der Kirche und innerhalb der Akademie, in der sie durch Rezeption, Verarbeitung und Produktion von Wissen eine spezifische Form von Öffentlichkeit generiert. Praktisch-theologische Theoriebildung dient der Selbstreflexion der Kirche, indem sie die kirchlichen zu ausserkirchlichen Öffentlichkeit(en) in Bezug setzt und vermittelt! Kirchenleitung versteht Otto prinzipiell handlungstheoretisch aber als *abgeleitete* Aufgabe der Praktische Theologie. Er argumentiert mit Schleiermacher, dass Religion grundlegender als Kirche sei und sich die Praktische Theologie nicht von der Kirche herleite.²⁵

Zu diesem Programm einer spätmodernen Vermittlungstheologie eine erste Bemerkung: Otto rechnet wie Rössler mit einer Ausdifferenzierung des Christentums in eine kirchliche, private und öffentliche Religiosität, aber zu wenig mit entchristianisierten Zonen.²⁶ Zudem sind diese Typen des Christlichen keine empirisch feststellbaren Grössen, sondern als sich überlappende und ineinander verschachtelte Öffentlichkeiten vorzustellen. Entsprechend ist auch das kirchliche Bezugsfeld nicht homogen, insofern es *in sich* die Differenzierung des Christentums wieder abbildet. Mit welchen Nomenklaturen diese Differenzen auch immer eingefangen werden – sie bleiben allemal strittig. Denn Typen wie «Kasualkirchentum» oder «Kerngemeinde» transportieren immer Wertungen.

Zweite Bemerkung: Otto betont zu Recht, dass die Kirche nicht die Auftraggeberin der praktisch-theologischen Theorie ist. Problematisch wird seine Grundlegung der Praktischen Theologie als «kritische Theorie der religiösen Praxis» aber dann, wenn er bei der kritischen Reflexion der Kirche auf eine bestimmte – die dogmatische – Form der Kritik institutioneller Religiosität fixiert bleibt, die den Auftrag der Kirche ausblendet. Wie einseitig diese Sicht ist, offenbart eine Kirchentheorie, die den spätmodernen Konstitutionsbedingungen der kirchlichen Praxis Rechnung trägt.

²⁴ A.a.O., S. 69–74.

²⁵ A.a.O., S. 41f.

²⁶ S.a. den Beitrag von Christian Grethlein in diesem Band. Zur Theorie des differenzierten Christentums, vgl. D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1986, S. 78–92.

2.4 Öffentlichkeitsverlust als Impuls für die Theoriebildung

Dass sich im ausgehenden 20. Jahrhundert nach der Dominanz der Dogmatik und der Ethik eine ästhetische und kybernetische Neuausrichtung der praktisch-theologischen Theorie ankündigt, hat eben mit diesem Wandel der sozialen Formation des Glaubens zu tun, der sich *in* der Kirche manifestiert. Ich erkenne in der grösseren Aufmerksamkeit für Gestaltungsprozesse auf der einen und Leitungstechnik auf der anderen Seite eine logische Konsequenz aus dieser Entwicklung. Weil Praktische Theologie im Unterschied zu den historischen und exegetischen, und gemeinsam mit den systematischen Disziplinen Ethik und Dogmatik keinen definierten *Gegenstand* hat, sondern sich als Reflexionsinstanz im *Gegenüber* zur kirchlichen Praxis versteht, reagiert sie auf Veränderungen durch eine sorgfältige *Wahrnehmung* dessen, was geschieht. Der Öffentlichkeitsverlust und die verminderte Religionsfähigkeit des institutionellen Gegenübers beschäftigt sie so, dass in der Theoriebildung Dynamiken ausgelöst werden, die eben diesem Verlust begegnen wollen. Es erstaunt deshalb kaum, dass «Mission» und «Wachstum gegen den Trend» seit den 1990er Jahren wieder Themen des kirchlichen und akademischen Disputs geworden sind.²⁷

Wie die kirchliche Praxis in der Praktischen Theologie wahrgenommen, verstanden und beurteilt werden soll, wird im enzyklopädischen Bezugssystem durch die Verknüpfung dogmatischer, ethischer und ästhetischer Reflexion vollzogen. Wenn mit dem Stichwort der «Innenfokussierung» die Vernachlässigung der ethischen Dimension kritisch angemahnt wird, darf im Gleichschritt die dogmatische Grundlegung nicht vergessen gehen und die religionsphänomenologische Dimension des Glaubens nicht ausser Acht gelassen werden. Eine *theologische* Praxistheorie bezieht sich nicht nur auf Zustände, die durch herstellendes Handeln verändert werden. Vielmehr zielt sie auf ein darstellendes Handeln, das im Glauben gründet und eben diesen Glauben durch sachgemässe und zeitgerechte Kommunikation des Evangeliums wecken soll.²⁸

2.5 Kirche als Bewegung, Institution und Organisation

Ich habe eingangs behauptet, dass das «Kritische» im Verhältnis von Praktischer Theologie und Kirche immer auch mit der Krise der *kirchlichen Selbst-*

²⁷ Ein wichtiger Wegbereiter und Fürsprecher der neuen Diskussion ist Bischof Wolfgang Huber. Vgl. W. Huber, Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche. Ein Zwischenbericht, in: *EvTh* 58 (1998), S. 461–479.

²⁸ G. Ebeling, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 1975, S. 113–129.

verständigung zusammen hängt. Wenn diese Krise der Dauerreflexion nur als Öffentlichkeitsverlust der Institution interpretiert würde, griffe die Analyse allerdings zu kurz.

Die Praktische Theologie, die sich affirmativ und kritisch zur kirchlichen Praxis verhält, ist auf eine Theorie der Kirche verwiesen und angewiesen, die ihren unterschiedlichen sozialen Erscheinungsformen Rechnung trägt. Mit seiner dreifachen Differenzierung der Sozialgestalt hat Ernst Troeltsch eine hilfreiche Grundlage zur Verständigung geschaffen.²⁹ Kirche lässt sich als Ineinander dreier idealtypischer Gestalten vorstellen, die von Troeltsch «Sekte», «Amtsanstalt» und «mystischer Spiritualismus» genannt werden. In moderne soziologische Termini übersetzt, ist von der Bewegung, der Institution und der formalen Organisation die Rede.³⁰ Während diese Terminologie Kirche deskriptiv-analytisch als Spannung beschreibt, hat Troeltschs Begrifflichkeit den Vorteil, die problematischen Aspekte der Spannung – quasi eine überspannte Ekklesiologie – zum Ausdruck zu bringen. Kirche, die sich primitivistisch auf ihren Ursprung in der Glaubensbewegung Jesu bezieht, steht in der Gefahr, sich als sektiererische Gruppe zu gebärden. Kirche, die sich nur auf den autoritären Anspruch einer Institution beruft, hat den Stunden-schlag der Säkularisierung überhört. Schliesslich steht eine Kirche, die sich nur noch mit der Organisation religiöser Partikulärinteressen beschäftigt, in der Gefahr, sich auf einen Dienstleistungsbetrieb zu reduzieren.

Ich bin mir sehr wohl der Gefahren der Komplexitätsreduktion bewusst, die mit solchen Typologisierungen einhergehen, behaupte aber, dass sie, als heuristische Raster verstanden, einen Erkenntnisgewinn einspielen. Zum Beispiel, wenn es darum geht, einseitige Wahrnehmungen von Kirche zu kritisieren. Einseitigkeiten lösen Korrekturen aus. Deutlich wird das angesichts der Dominanz ökonomischer Betrachtungsweisen in der kybernetischen Diskussion. Zur Debatte steht, wie angesichts bestehender oder kommender Ressourcenverknappung die Strukturen der Institution Kirche reformiert werden können. Diskutiert wird unter anderem die Redimensionierung des territorial definierten flächendeckenden Öffentlichkeitsanspruchs. Dadurch rückt zwangsläufig die *Organisation* Kirche in den Vordergrund. Die Leuchtfest-strategie des Impulspapiers «Kirche der Freiheit» stellt die Kirchenleitung

²⁹ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Werke Bd. I), Tübingen 1912, S. 971ff.

³⁰ R. Kunz, Theorie des Gemeindeaufbaus. Ekklesiologische, soziologische und frömmigkeitstheoretische Aspekte, Zürich 1997, S. 196–217.

und -entwicklung auf den Scheffel einer «Kirchenbetriebslehre».³¹ Nicht alle finden das erhellend.

Das gibt der Gretchenfrage neue Impulse. So läuft denn eine Kritik am Impulspapier darauf hinaus, dass die Freiheit der Kirche theologisch unterbeleuchtet bleibt. Man kann in diesem Zusammenhang auch Manfred Josuttis' Plädoyer für die Gemeinde der Heiligen³², Christian Möllers ekklesiologische Trostschriften³³ oder evangelikal gefärbte Gemeindeaufbauvisionen nennen. Ich will aber nicht weiter auf das Papier eingehen und verweise auf die Kritik von Christian Grethlein in diesem Band.

3. Die Wahrnehmung von Kirche und Öffentlichkeit in einer Situation der Krise

3.1 Kritischer Bezug auf Kirche und Religion

Gert Otto und sein Versuch, die Praktische Theologie als kritische Theorie der religiösen Praxis in der Gesellschaft zu begründen, läuft m.E. ins Leere, solange die Rolle der Dogmatik nur kritisch wahr genommen wird. Ohne affirmativen Bezug zur Institution Kirche verliert die Theologie ihren Grund und ihre Begründung, sich kritisch zur Kirche zu äussern. Die Dogmatik sichert im enzyklopädischen System die Affirmation und Kritik der Kirche. Wenn Otto mit Schleiermacher behauptet, dass eine Hinwendung zur Kirche «vor dem Horizont eines weiteren Religionsverständnisses erfolgt»³⁴, behaupte ich, dass eine theologische Praxistheorie die Hinwendung zu einer weiteren Religionspraxis vor dem Horizont des konstitutiven Kirchenbezugs verlangt. Erst im wechselseitig kritischen Bezug auf Kirche und Religion kann Praktische Theologie ihren kirchenleitenden Auftrag erfüllen.

Statt nun meine Gegenthese als abstraktes Postulat zu entfalten, möchte ich auf eine konkrete Gestalt dieses kritisch-affirmativen Kirchenbezugs eingehen. Die Frage ist doch, wie sich Praxistheorien auswirken und wie sie in Erscheinung treten. Das will ich anhand einer Rede von Karl Barth, die er anlässlich des 650-jährigen Jubiläums der Eidgenossenschaft gehalten hat,

³¹ Vgl. dazu S. Flessa/T. Jähnichen, Auf dem Weg zu einer «Kirchenbetriebslehre». Impulse für eine Weiterentwicklung der Organisations- und Verwaltungsstrukturen kirchlichen Handelns, in: PTh 94 (2005), S. 196–216, S. 196ff.

³² M. Josuttis, Unsere Volkskirche und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche, Gütersloh 1997.

³³ C. Möller, Kirche, die bei Trost ist. Plädoyer für eine seelsorgliche Kirche, Göttingen 2004.

³⁴ G. Otto, Grundlegung, a.a.O., S. 42.

demonstrieren. Ich halte die Rede aus verschiedenen Gründen für interessant, was unsere Thematik anbetrifft. Da sind einmal die Umstände: Einen Tag, nachdem Barth vor der Jungen Kirche gesprochen hatte, verbot die Zensur die Veröffentlichung der Rede. Zu relevant – zu brisant war ihr Inhalt! Die Organisatoren sahen das voraus und druckten im Voraus eine Auflage von 16 000. 90 Rappen das Stück, 60 Rappen, wenn man 100 Exemplare davon beziehen wollte.

Der Hinweis auf die Zensur in der Schweiz lässt den Sitz im Leben dieser Rede erkennen. Sie wurde in einem Kriegsjahr gehalten. Die Junge Kirche lud Barth 1941 nach Gwatt ein. Barth sollte – wie auch Emil Brunner und Georg Thüerer – auf die Eingangsformel der Bundesverfassung eingehen: «Im Namen Gottes des Allmächtigen. 1291–1941.» Die politische Ausgangslage war dramatisch. Nach der Kapitulation Frankreichs ist die Schweiz zu einer Insel geworden. Der Bundesrat lavierte zwischen *appeasement* und Widerstand. Man wollte die Achsenmächte nicht reizen und hielt sich neutral. Es galt Ruhe zu bewahren und zugleich den Wehrwillen zu stärken. Tausende von Flüchtlingen standen an der Grenze.

Der historische Kontext liesse sich natürlich noch vertiefen. Aber mich fasziniert an der Rede, wie Barth auf diese Themen eingeht und wie er sie mit einer glasklaren Vorstellung von dem, was der Auftrag der Kirche ist, in ansprechender Weise als Rede gestaltet, theologisch und ethisch profiliert. Interessant ist diese Rede auch, weil sie Barth hielt. Wie geht *er* mit dieser Anlage – Gott, Nation und Kriegsbedrohung – um? Er, der Theologe, der nach dem Schock des Ersten Weltkriegs jeder Bindestrich-Theologie abgeschworen hatte?

3.2 *Im Namen des Allmächtigen*

Barth erinnert seine Zuhörer daran, dass die Formel «im Namen des Allmächtigen» schon 1291 in den Briefen der Urkantone und auch am 9. August 1815 über dem Bundesvertrag stand, der nach dem napoleonischen Krieg im Grossmünster aufgesetzt wurde. Aber er entmythologisiert kräftig, wenn er sagt:

«Die Schweizer waren 1815 und in allen jenen Jahren, was wir noch heute sind: ein aus Reformierten, Katholiken, Idealisten und Materialisten aller Art wunderbar gemischtes Volk. Gott weiss, was die Gründer unseres Bundes ... im letzten eigentlichen Grunde gemeint und gewollt haben mögen.»

Deutlich vernehmbar ist der Ton der Ironie. Barth will nicht ausschliessen, dass bei der Formel vom *Namen des Allmächtigen* auch ganz faustisch an

«den Feld-, Wald- und Wiesen-Gott der unbestimmten Religiosität»³⁵ gedacht werden kann. Worauf es ihm aber ankommt:

«Es steht nun einmal da, ein objektives *Zeichen*, das man wohl übersehen, das man sehr verschieden deuten und schätzen mag, das aber jedenfalls über alle Deutung und Schätzung erhaben ... schwarz auf weiss sichtbar ist.»³⁶

Barth nennt zwei weitere solcher Zeichen: Die Tatsache, dass die Schweiz *Eidgenossenschaft* heisse, also keine völkische oder sprachliche Gemeinschaft, sondern durch eine Verpflichtung entstanden sei. Und dieser verschworene Haufen habe sich – ein drittes Zeichen – das *Kreuz* als Wappen gegeben.

Wieder wehrt sich Barth gegen eine mögliche religiöse Verklärung dieser Symbolik. Hintergrund der Nationsbildung und ihrer symbolischen Ausstattung sei ja das «in seinem Verhältnis zum Christentum so problematische 19. Jahrhundert».³⁷ Er zeigt auch Verständnis für den Vorschlag eines Kritikers, man solle doch das Kreuz in der Fahne durch eine Wurst ersetzen, wenn man schweizerische Gesinnung abbilden wolle. Dennoch: Das Kreuz ist da. Es ist nicht Wurst, was da steht. Auch wenn man überhört, was das Zeichen sagt.

Bemerkenswert finde ich, dass statt über Identität über Differenz argumentiert wird. Barth bekennt: «Die Schweiz ist keine Kirche.»³⁸ Aber er übt keine Kulturkritik, startet keinen Bekehrungsversuch oder setzt zur Beschwörung einer besseren Vergangenheit an. Die Schweiz ist keine Kirche, sie war es nie und wird es nie werden. Ihre Entstehung ist auf ein Zweckbündnis zurückzuführen. Mit weltlichen Mitteln wurde dieses Bündnis erhalten, verteidigt und umgestaltet. Gleichwohl sei der Bund der Eidgenossen auf dem Boden, dem Grund und der Reichweite der Kirche Jesu Christi entstanden, die davon lebt, dass das Wort hinter den Zeichen wahr ist – ob verstanden oder unverstanden, angenommen oder nicht angenommen.

Nur von daher sei klar, dass der heidnische Staat und die christliche Kirche ein *Verhältnis* miteinander haben. Barth vergleicht es nach 1 Kor 7 mit der Ehe eines Christen, der seine heidnische Braut durch seinen Glauben heiligt.³⁹ Im Originalton hört sich das so an:

³⁵ K. Barth, «Im Namen Gottes des Allmächtigen», in: ders., E. Brunner/G. Thüerer (Hg.), *Im Namen Gottes des Allmächtigen*, Zürich 1941, S. 5–30, S. 5.

³⁶ A.a.O., S. 6.

³⁷ A.a.O., S. 7.

³⁸ A.a.O., S. 8.

³⁹ A.a.O., S. 10.

«Es ist entsprechend dem, was Paulus von jenen Familienverhältnissen sagt, eine *Heiligung* der immer ziemlich wilden, borstigen und eigenbrötlerischen, der auf Geld, Suff und Händel nur allzu bedachten, der in der Neuzeit überdies auch noch in ziemlich unerlaubter Art (freisinnig) gewordenen Eidgenossen zweifellos geschehen.»⁴⁰

Wie ist diese Heiligung zu verstehen? Sie geschieht, indem durch das Evangelium die Idee einer durch das Recht verbundenen Gemeinschaft freier Völker von freien Menschen gepflanzt wird.⁴¹ Darin liege die Heiligung der unheiligen Allianz, dass sie durch ihre eigene Unabhängigkeit auch die Erinnerung und Hoffnung an diese Idee wach halte, in einem Europa, das im Begriff stehe, eben diese Idee durch einen neuen Kollektivismus zu verraten. Denn das stand auf dem Spiel: die Zivilgesellschaft, die Rechtssicherheit und damit auch die Privatsphäre des Glaubens. Wiederum sichert sich Barth gegen eine moralische Bewertung der eidgenössischen Sonderexistenz ab: «Daran kann je kein Zweifel sein, dass wir das Zeug zu allerlei Tyrannei und Revolution nicht weniger haben als alle anderen.»⁴² Aber er hält fest, dass der politische Charakter der freiheitlichen Ordnung einen Widerschein von dem uns und dem ganzen Abendland verkündigten Evangelium von Jesus Christus sei. Die Quelle sei reines Gnadenlicht und kein Verdienst. Darum müsse es da stehen und gelten: Im Namen Gottes des Allmächtigen. Dafür stehen die Zeichen.

Faust will für den Allumfasser und Weltenlenker keinen Namen kennen. Barth beharrt auf dem Bekenntnis zum Namen, weil alles auf dem Spiel steht. Schlösse sich die Schweiz dem neuen Europa an, würden die Zeichen ins Leere zeigen.⁴³ Und vice versa würde die Schweiz mit der Wahrheit der Zeichen ihren Charakter und ihr Existenzrecht verlieren. Deshalb gebe es nur ein Entweder-Oder. Wie Aaron dem Volk Israel legt Barth seinen Zuhörern eine Entscheidung vor: entweder dem Druck nachgeben oder widerstehen. Und Barths Rede gerät unvermittelt zur Kritik der schweizerischen Politik. Man hört den Schüler Hermann Kutters und Leonhard Ragaz': Warum im Bundesrat noch kein Sozialdemokrat Einsitz habe?⁴⁴ Ob es wirklich nötig sei, die Presse- und Redefreiheit so stark einzuschränken? Und er hält fest:

«Es steht und fällt die schweizerische Neutralität als die eines freien Bundes von freien Menschen damit, dass es in der Schweiz eine öffentliche Gesinnung gibt

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ A.a.O., S. 11.

⁴² A.a.O., S. 13.

⁴³ A.a.O., S. 15.

⁴⁴ A.a.O., S. 21.

und dass diese sich durch den offenen Blick auf die Tatsachen und durch offene Aussprache der Schweizer unter sich immer wieder neu bilden kann ... Glauben sie (die Behörden) denn im Ernst, dass ein zu öffentlicher Gesinnungsneutralität und also Gesinnungslosigkeit erzogenes Schweizervolk es auf sich nehmen werde, für die Eidgenossenschaft zu hungern und zu frieren, geschweige denn ernstlich zu fechten und im Notfall zu sterben?»⁴⁵

Zur Sprache kommt auch die engherzige Flüchtlingspolitik und – ein überaus heikler Punkt – die wirtschaftliche Kooperation mit Hitlerdeutschland. Barth sprach 1941 aus, was 60 Jahre später im so genannten «Bergier-Bericht» bestätigt wurde: Die Eidgenossenschaft war indirekt zur Geldgeberin und Kriegshelferin der Achsenmächte geworden. Das Thema sorgt bis heute noch für rote Köpfe.⁴⁶

Man wundert sich also nicht, dass die kleine Broschüre von den Behörden eingestampft wurde. Was aber ist in dieser Situation die Rolle der Kirche? Barth spricht von den Christen und von deren Zeugnis. Es sind die Christen, die die Zeichen *verstehen* und die heiligende Gnade *erkennen*.⁴⁷ Dieses Verständnis hat ethische Konsequenzen. Man höre und staune – die Erhaltung der Schweiz sei den Christen eine «heilige Sache». Es ist ihre *eigene* Sache. Denn es ist Gott, der vor den freien Bund freier Menschen sein Vorzeichen gesetzt hat. Von den Christen sei jetzt erwartet, dass sie «als Christen da seien inmitten der anderen Eidgenossen.»⁴⁸ Bewusster und treuer als je soll sich die Kirche dem Studium der Heiligen Schrift, dem Gebet und dem Gottesdienst widmen. Aber das soll nicht dazu führen, dass die Kirche sich als «frommes Häuflein» mit sich selbst beschäftigt.⁴⁹ Christen sollen kein Sonderzüglein bilden. Sie sind – das macht Barth noch einmal deutlich – eine Minderheit. Und er ruft den jungen Christen zu:

«Seien wir unter und mit ihnen ohne allzu viele christliche Hintergedanken und Vorbehalte, ohne allzu viele christliche Eigenheiten und Absichten. Christlicher Glaube ist das, was ihnen not tut und nicht ein christliches Religiönchen.»⁵⁰

3.3 Wozu braucht es eine Kirche?

Welchen Erkenntnisgewinn spielt die Erinnerung an diese Rede ein? Barth demonstriert, wie sich Affirmation und Kritik ergänzen. Die Zeichen der

⁴⁵ A.a.O., S. 22f.

⁴⁶ Vgl. dazu <http://www.uek.ch/de/index.htm> (3.5.2007).

⁴⁷ A.a.O., S. 25.

⁴⁸ A.a.O., S. 27.

⁴⁹ A.a.O., S. 28.

⁵⁰ A.a.O., S. 30.

Kirche sollen als *Zeugnis* erkennbar und wahrnehmbar sein. Der Theologe, der so über die Kirche spricht, spricht *in* der Kirche. Theologische Praxis-theorie ist eine existenzielle Angelegenheit.

Ich weiss, Erinnerungen an eben dieses Pathos der theologischen Existenz sind nicht ungefährlich. Wenn daraus eine Lehre gezogen werden kann, dann eben auch die, dass der Extremfall – die drohende Vernichtung der Existenz – gewisse Sachverhalte schärfer sehen lässt, aber andere Zusammenhänge, die in anderen Situationen zu beachten wären, ausgeblendet werden. Eine direkte Übertragung auf die Gegenwart wäre naiv. Die Warnung Ernst Langes vor dem Barmen-Trauma der deutschen Kirche soll nicht vergessen gehen.⁵¹ Dennoch sind Einsichten in dieser Rede zu finden, die für das theologische Selbstverständnis von Öffentlichkeit und Kirche in der gegenwärtigen kulturellen Grosswetterlage erhellend sind. Im Pathos für die Kirche ist eben auch das Ethos einer religions- und kirchenkritischen Theologie wirksam. Es geht ja Barth gerade nicht um die Erhaltung der Kirche um jeden Preis. Das wäre keine heilige Sache. Vielmehr braucht es.

Christen dazu, um zu erkennen, dass jener politische Charakter der Schweiz eine solche Form der Ordnung des öffentlichen Lebens ist, die als recht vor Gott verantwortet werden kann, eben darum auch erhalten werden muss. Ich weiss nicht, ob man mit der Möglichkeit, dass alles auch ganz anders sein könnte, nicht auch liebäugeln könnte, wenn man nicht wüsste, dass einem das als Christ verboten ist. Es braucht Christen dazu, um zu erkennen, dass die Schweiz mit diesem bleiben muss. Gegen das Pfahlbürgertum ... ist letztlich kein Kraut gewachsen als der Glaube an die eine, heilige, allgemeine Kirche mit ihrer Verantwortung für die ganze Welt.»⁵²

4. Ausgangsspiel

4.1 Die Interdependenz von Gehalt, Gebot und Gestalt der Kirche

Mit Rückblenden geht man Risiken ein. Wenn ich dennoch eine weitere Lehre aus dem Exempel ziehe, will ich es mit der gebotenen Vorsicht und Rücksicht auf eine soziologisch reflektierte Kirchentheorie formulieren: Die theologische Affirmation und Kritik der Kirche, so habe ich behauptet, sind weder fixe Grössen noch bilden sie ein Gleichgewicht. Kirche verändert sich dynamisch und wird zu jedem Zeitpunkt neu herausgefordert – einmal durch

⁵¹ E. Lange, *Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie des kirchlichen Handelns*, hg. und eingeleitet von R. Schloz, München/Gelnhausen 1981.

⁵² K. Barth, *Im Namen Gottes*, a.a.O., S. 28.

die selbstherrliche Staatsmacht, das andere Mal durch den Markt. Kirchenleitungen reagieren einmal mit der Deaktivierung und das andere Mal mit der Aktivierung der Kräfte, die in der geistlichen Bewegung, der Institution des Glaubens oder dem organisatorischen Knowhow der Organisation vorhanden sind. Welche Rolle dabei die Praxistheorie spielt, ist nicht ausgemacht. Vielleicht hinkt sie hinter einer Kirchenleitung her, die die Zeichen der Zeit erkannt hat, manchmal läuft sie voraus und unter Umständen vergaloppiert sie sich. Es gibt also keine ernsthafte Affirmation und Kritik der Kirche, die nicht auf eine Affirmation und Kritik der Praktischen Theologie hinauslaufen wird. Und viel wichtiger noch: Es gibt keine ernsthafte Affirmation und Kritik der Kirche, die nicht eine Affirmation und Kritik der gesellschaftlichen Institutionen einschliesst. Das gilt erst recht, wenn der Rechtsstaat in eine Krise gerät.

In der dreifachen Perspektive einer praktisch orientierten Fundamentaltheologie lässt sich diese Kritik an Theorie, Kirche und Gesellschaft auch als dogmatisch, ethisch und ästhetisch fundierte Praxistheorie differenzieren und entfalten: Eine *dogmatisch fundierte Praxistheorie* kann sich nicht nur über kritische Distanznahme von der Institution Kirche begründen. Ein Kritiker, der sich nicht in Reih und Glied mit den Kritisierten stellen würde, verlöre seine Glaubwürdigkeit. Im Blick auf die Kirche gesagt: Wer nicht an sie glaubt und nicht auf sie hofft, soll sie auch nicht kritisieren. Mit Paulus: Hätte der Theologe die Liebe nicht, so wäre er ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle (1 Kor 13,1). Barths Betonung der Verantwortung der einen, heiligen und allgemeinen Kirche scheint mir ein wichtiger Fingerzeig zu sein, *wie* dieser affirmative Bezug zur Kirche als Verantwortung für die ganze Welt zu denken ist. Der dogmatische *Gehalt* der Ekklesiologie ist zugleich *Gebot* und *Gestalt* einer kritisch beurteilten Kirche. Theologie beharrt darauf, dass Gott für alle gerecht, wahr und schön wird und nimmt die Kirche in die Pflicht.

Eine *ethisch fundierte Praxistheorie* konkretisiert, was mit der Kirche der Freiheit gemeint ist. Sie verteidigt die Gnade, die vor dem Recht kommt und sie verteidigt die Rechte der Individuen, die nur in einer zivilen Gesellschaft eingelöst werden können. Ich habe deshalb auch keine Hemmungen, den Kampf gegen totalitäre und fundamentalistische Phantasien, die auf eine Verkirchlichung der Gesellschaft hinauslaufen, eine heilige Sache der Theologie zu nennen.

Schliesslich bewahrt *die ästhetisch fundierte Praxistheorie* das Gedächtnis der Zeichen und kritisiert eine besinnungslose Religionstheorie, für die der Name Gottes nur noch Schall und Rauch ist. Sie wehrt sich mit einer *ansprechenden Ästhetik* gegenüber dem Anspruch einer dogmatistischen Dogmatik, die ohne Rücksicht auf Zwischentöne, alles beim Namen nennen will

und verwahrt sich gegenüber dem *Anspruch* einer moralischen Ethik, die Theologie mit einem gesetzlichen Unterton treibt.

Die Logik des Gedankengangs nötigt schliesslich auch zur Kritik des Ästhetizismus von der Warte der Ethik und Dogmatik aus. Das Evangelium ist mehr als schöner Schein und harmonischer Klang. Es setzt auch die Zeichen der verstörten und seufzenden Kreatur und seiner Hoffnung auf einen radikalen Neuanfang. Wenn dieser Ton fehlt, gerät die Affirmation und Kritik der kirchlichen Kultur in eine Schiefelage.

4.2 Ist Klang der Sinn?

Faust hätte durchaus das Zeug zu einem guten Prediger. Margarete hört in seiner Rede gar einen klerikalen Klang. Überzeugen konnte er sie nicht. Sie hält dem Schönredner entgegen:

«Das ist alles recht schön und gut;
ungefähr sagt das der Pfarrer auch,
Nur mit ein bisschen andern Worten
... Wenn man's so hört,
möcht's leidlich scheinen,
Steht aber doch immer schief darum;
Denn du hast kein Christentum.»

Vielleicht ist Gretchen weniger naiv als Faust es wahrhaben wollte. Sie lässt den wortgewandten Privatprediger abblitzen und stellt fest: «Denn du hast kein Christentum.» Es geht ihr nicht nur um die dogmatisch korrigierte Religionsfähigkeit ihres Geliebten. Sie zweifelt an seiner *Ethik* und misstraut dem schönen Schein seiner Rede.

In und mit der kirchlichen Praxis bekommt es die Theologie mit beiden zu tun – mit Gretchen und Faust. Als reflektierte Praxistheorie hält sie zu beiden eine heilsame Distanz, versucht aber zu vermitteln. Sie muss darum den Diskurs der beiden unterbrechen mit einer Kultur der Sinnfindung, die den Klang des Namens nicht verachtet. Die Praktische Theologie soll durch ihre intellektuell anspruchsvolle, existentiell herausfordernde und kreative Arbeit an einer Praxistheorie, die weder Gretchen noch Faust einen allein-seligmachenden Glauben bescheinigt, vor allem auch selbstkritisch und religionskritisch bleiben. Ich habe mit dem Hinweis auf das Glockengeläut eröffnet und möchte meine Überlegungen mit einer sinnigen Sprachglocke ausklingen lassen:

ist klang der sinn?

ich sann nach sinn

ich hörte klang

ist klang der sinn?

auch rhythmus schwang:

bin der ich bin –

all sinn verscholl

der klang schwingt voll.⁵³

⁵³ K. Marti, Namenszug mit Mond, Zürich/Frauenfeld 1996, S. 309.