

WILHELM GRÄB

Rechtfertigung von Lebensgeschichten

Erwägungen zu einer theologischen Theorie der kirchlichen
Amtshandlungen [1987]*

Justification of Biographies: On a Theological Theory of the Church Family Rites. An integrated theological theory of baptisms, confirmations, weddings and funerals in their similarities has to take the factual biography-oriented desires of the families into account. Interpreting the situation as a question of how and to which extent a biography can be justified, makes use of the theology of justification by faith in Christ. The Christian gospel of justification is in touch with the desires, yet also provides a critical as well as relieving counterpart in staging a family biography on such occasions.

[Zu diesem Artikel: Vor fast einem Vierteljahrhundert erschienen, ist der vorliegende Artikel des damaligen Göttinger Assistenten und heutigen Berliner Praktischen Theologen zu einem Klassiker der gegenwärtigen Kasualientheorie geworden. Die Grundlinien sind dabei nicht erst von Gräb entwickelt worden. Er greift vielmehr Anstöße aus der Rezeption der ersten Kirchenmitgliedschaftsumfrage 1972 und der erneuerten Wertschätzung der Volkskirche auf. Wenn heute typischerweise die Kasualientheorie die Äußerungen der Kasualienteilnehmer selbst beforstet, so verwirklicht sie nur den von Gräb hier schon formulierten Anspruch, nach der „Sicht der beteiligten Subjekte“ zu fragen. Lesenswert ist der Artikel auch wegen mancher Einsichten, die heute eher wieder in den Hintergrund getreten sind. So die Deutung der Theoriegeschichte: Gräb erinnert daran, dass die Kasualien als missionarische Gelegenheit zu verstehen das Programm der liberalen Theologie zur Wende ins 20. Jahrhundert war und Rudolf Bohrens Protest dagegen sich mit den von ihm kritisierten darin einig ist, die Kasualie „als Praxis der Gemeinde zu etablieren“. Die Literatur der kerygmatisch orientierten Kasualientheorie demgegenüber verzichtet darauf, eine Eindeutigkeit bei den von der Kasualie Betroffenen herstellen zu müssen, weil die Aufgabe der Vermittlung von Wort und Kasus ganz Aufgabe der Predigenden ist. Dabei wird dann aber eben auch der faktische Gebrauch der Kasualie durch die Beteiligten programmatisch ausgeblendet. Hier setzen nun Gräbs Überlegungen an, die dabei zugleich die Theologie der Rechtfertigung im Kopf haben. Sie konstatieren ein Bedürfnis nach Selbstrechtfertigung, das die Kasualieninteressierten seiner Meinung nach eben anders als im Fall des Sonntagsmorgengottesdienstes „in die Kirche drängt“. Was im Ritual geschieht, wird von ihm – auch dieser Begriff fällt schon hier – als individualisierende „Inszenierung“ bezeichnet. Dabei gilt Gräb aber das Ritual

* Abdruck aus PTh 76 (1987), 21 – 38. An dieser Stelle im Original ebenfalls in einer mit Sternchen versehenen Anmerkung der Hinweis: Referat auf einem Kurs des Studienseminars der VELKD in Pullach am 17. April 1985.

noch als das Unveränderbare. Und es bedarf darum der „Ergänzung“ durch vorbereitendes Gespräch und durch die Kasualpredigt, denn nur diese „stellt den beweglichen Teil innerhalb der feststehenden Liturgie des Ritus dar“. Während heute Ritual und Predigt und Kasualienbedürfnis praktisch-theologisch meist unter den Oberbegriff des „Segens“ gestellt werden, arbeitet Gräß den rechtfertigungstheologischen Grund der Kasualpredigt heraus. Gräß argumentiert auf der Basis der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und scheint parallel zum Böckenfördediktum zu argumentieren, wenn er schreibt: „Es geht um die Rechtfertigung von Lebensgeschichten. Rechtfertigung von Lebensgeschichten, d. h. nun aber für eine theologisch verantwortete Kasualpraxis, Rechtfertigung aus Gründen, die die Lebensgeschichten nicht von sich selbst her bereitstellen. [...] Wo der Bestand des Lebens gefeiert oder der Verlust geklagt wird, kann sie deshalb nicht nur vor seiner Überhöhung und Verklärung bewahrt bleiben, sie kann sogar auch Schuld, das Versagen, das Scheitern beim Namen nennen.“ [Eberhard Hauschild]

Für den Pfarrer gehören die Amtshandlungen zu den alltäglichen Amtspflichten. Daß er sie wahrnimmt, ist die normale Erwartung der Gemeindeglieder. Für sie sind die kirchlichen Angebote der Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung ziemlich fraglos eingebettet in die alltägliche Lebenswelt. Wo das Außeralltägliche in der alltäglichen Lebenswelt vorkommt, haben sie ihren Ort. Selbst in außeralltäglichen Fällen weiß man, was zu tun ist, wo man hingehen kann, wer dafür zuständig ist, wie man sich dabei normalerweise verhält. Daß man dies wissen kann, dafür steht die kirchliche Kasualpraxis.

Sie steht damit für ein kirchliches Teilnahmeverhalten, das als kennzeichnendes Merkmal der Volkskirche gelten kann. Volkskirche ist weithin Kasualkirche. Sie ist die religiöse Institution der Gesellschaft, die wie jede Institution einerseits von der permanenten Wahrnehmung dessen, wofür die Institution steht, entlastet, andererseits bei Bedarf in Anspruch genommen werden kann. Der Entlastungseffekt der kirchlichen Institution geht freilich immer auch auf Kosten der Eindeutigkeit ihrer sporadischen Inanspruchnahme. Er kann soweit gehen, daß die kasuelle Wahrnehmung von Kirchenzugehörigkeit über kirchlich-theologische Auslegungsmuster kaum noch identifizierbar ist. Das kirchliche Angebot wiederum unterliegt der Tendenz, sich der Nachfragesituation anzupassen. So steht die kirchliche Identität der Kasualpraxis ständig in Frage, was in pastoraltheologischer Hinsicht wiederum mit gravierenden Orientierungsproblemen verbunden ist.

Gleichwohl ist zuletzt kaum noch der Versuch unternommen worden, den Einstieg in eine konsistente theologische Theorie der kirchlichen Kasualpraxis zu finden¹. Die Frage nach der theologisch begründeten und darin

¹ An die Stelle einer umfassenden Thematisierung der Amtshandlungen ist weithin ihre Einzelbehandlung getreten. Statt vieler Belege verweise ich auf das Handbuch der Praktischen Theologie, hrsg. v. P. C. Bloth u. a., Bd. 3, 1983, das zwar ein großes Kapitel

verantwortlich wahrgenommenen Kasualpraxis hat sich weithin abgekoppelt von der analytischen Wahrnehmung ihrer kulturanthropologischen und soziologischen Bedingungsfaktoren². Dies verursacht jedoch nicht nur theorieimmanente Diskrepanzen, es hat auch in praktischer Hinsicht die mißliche Konsequenz, daß die theologischen Kategorien nicht mehr in handlungsorientierender Funktion verstanden werden. Sie werden allenfalls noch in legitimatorischer Absicht oder in normativer Konkurrenz zum praktischen Vollzug, nicht aber als Instrumente seiner Selbstaufklärung zum Einsatz gebracht. Wie letzteres dennoch gelingen könnte, das ist meine Frage.

Ich werde daher zunächst die theologischen Begründungsformen der kirchlichen Kasualpraxis vorstellen, die sich bislang am deutlichsten profiliert haben. Sie sollen auf die Einlösung ihres Begründungsanspruches hin befragt und sodann in eine Hermeneutik des Vollzuges der Kasualpraxis überführt werden. Der Versuch, auf dem Wege einer interpretierenden Beschreibung die Kasualpraxis unter Einschluß ihrer soziologischen Bedingungsfaktoren aus sich selbst verständlich zu machen, wird zeigen, wie dabei der theologische Auslegungshorizont und die individuell-soziale Erwartungslage in einen bestimmbareren Verweisungszusammenhang geraten. Die Perspektive, die sich daraus für eine theologisch verantwortete Kasualpraxis ergibt, soll zum Schluß skizziert werden.

unter die Überschrift „Die Kasualpraxis“ stellt (150), sie jedoch nicht als solche, sondern nur im Durchgang durch die einzelnen Amtshandlungen erörtert. Die Strukturidentität der Probleme wird auf diese Weise zwar sichtbar, sie kann aber nicht zum Austrag gebracht werden. Erst nach Abschluß des Manuskripts ist erschienen: *F. Ahuis, Der Kasualgottesdienst. Zwischen Übergangsritus und Amtshandlung*. Stuttgart 1985. Zu Genese und Struktur der Amtshandlungen als einem einheitlichen Thema aus der Neuzeit der Praktischen Theologie vgl. inzwischen jedoch vor allem *D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin / New York 1986, 198 – 237.

- 2 Die neueren Versuche, die Kasualpraxis umgreifend zum Thema zu machen, sind denn auch entweder auf das eine oder andere ausgerichtet. Die rigorose Durchsetzung dogmatischer Prämissen intendiert *M. Seitz, Unsere Kasualpraxis – eine gottesdienstliche Gelegenheit!*, in: *ders., Praxis des Glaubens, Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität*, Göttingen 1978, 42 – 50. Eine sozialpsychologische Erklärung unternimmt *Y. Spiegel, Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische Normen, Versuch einer Theorie der Amtshandlungen*, in: *ThPr VI/1971*, 212 – 231. Zu einer kirchensoziologischen Diagnose führt in einer Auswertung der EKD-Studie, *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsumfrage*, Gelnhausen 1974, der Aufsatz von *J. Matthes, Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte*, in: *ders. (Hrsg.) Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance?* Gelnhausen 1975, 83 – 112. Wie stark die EKD-Studie die Diskussion der Kasualpraxis als Zentralthema der Volkskirche angeregt hat, zeigt außerdem der Beitrag von *W. Jetter, Der Kasus und das Ritual, Amtshandlungen in der Volkskirche*, in *WPKG 64/1975*, 208 – 223. Er kommt der kirchensoziologischen Diagnose von *J. Matthes* nahe, macht aber darüber hinaus auch einen Vorschlag, wie sie von einer sich praktisch konkretisierenden Ekklesiologie in eigene Regie zu nehmen wäre. Näheres dazu unten S. 26 f. [jetzt S. 445 f.]

I. Begründung

1. Kasualpraxis als Praxis der Gemeinde

Bereits in der liberalen Reformbewegung um die Jahrhundertwende war es der Gemeindegedanke, an dem sich das praktisch-theologische Problem der kirchlichen Kasualpraxis entzündete. Die parochialen Strukturen begannen sich vor allem in den Städten zunehmend aufzulösen. Die Kirche konnte ihrer gesamtgesellschaftlichen Präsenz immer weniger versichert sein. Nun sollte sie sich ihre Sozialbasis selber verschaffen. In diesem Zusammenhang richtete sich die Aufmerksamkeit auf die eigentümliche Zwischenlage der Kasualien. Denn einerseits machten diese zwar den fortschreitenden Prozeß sozialer Differenzierung selber offenkundig, schien es doch so, als seien sie weithin zu bloßen ‚Familienfeiern‘ heruntergekommen³. Andererseits lag hier doch wenigstens überhaupt noch ein kirchliches Teilnahmeverhalten vor. Was lag näher, als die Kasualpraxis, wenn nicht als faktisch existierende Gemeindepraxis, so doch zumindest als Chance zum Aufbau von Gemeinde zu begreifen. Kann der Bezug zur gottesdienstlich versammelten Gemeinde bei den vom Kasus Betroffenen nicht schon vorausgesetzt werden, so stellt der Kasus wenigstens die Gelegenheit bereit, ihn wieder herzustellen. Deshalb zielte *Niebergalls* Reformprogramm darauf, die Kasualpraxis dezidiert in „seelsorgerliche“ und „apologetisch-evangelisatorische“ Verantwortung zu nehmen⁴. Sie ist der „vorgeschobene Posten der Kirche, vorgeschoben in das Land der Gleichgültigkeit und Gegnerschaft“ und gerade deshalb vom Pfarrer mit erhöhter Aufmerksamkeit zu versehen, von dem Ziel geleitet, die Beteiligten erneut in Kontakt mit der gottesdienstlich zentrierten Gemeinde zu bringen⁵.

Knapp 60 Jahre später hat *R. Bohren* bekanntlich entschieden gegen dieses Programm Stellung bezogen⁶, wobei allerdings die Heftigkeit seiner Polemik nur zu leicht verdecken konnte, daß er den Gesichtspunkt, den bereits die liberalen Reformtheologen geltend gemacht haben, lediglich radikalisiert und auf die Spitze getrieben hat. Auch für *Bohren* geht es darum, die Kasualpraxis als Praxis der Gemeinde zu etablieren. Die gottesdienstlich zentrierte Gemeinde soll selber als Subjekt auch ihrer kasuellen Handlungen

³ *F. Uhlhorn*, Die Kasualrede. Ihr Wesen, ihre Geschichte und ihre Behandlung nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche, nebst einer Sammlung von Texten zu Kasualreden nach dem Hannoverschen Lectionar, Hannover 1896, 4.

⁴ *F. Niebergall*, Die Kasualrede, Leipzig (1905) ²1907, 11.

⁵ *F. Niebergall*, a.a.O., 14. Zur zentralen Stellung des Gemeindegedankens in *Niebergalls* praktisch-theologischer Konzeption vgl. *H. Luther*, Religion, Subjekt, Erziehung, Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls, München 1984, 206 – 221.

⁶ *R. Bohren*, Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit? (ThExNF), 1960.

auftreten, damit gewährleistet ist, daß die Kirche mit sich identisch bleibt und nicht fremdgesteuert lediglich kreatürlichen und gesellschaftlichen Bedürfnissen gehorcht. Anders als Niebergall sieht Bohren in der faktisch stattfindenden Kasualpraxis jedoch nicht nur keinen Ansatzpunkt für den Aufbau von Gemeinde, sie ist ihm vielmehr dessen permanente Verhinderung, weil sie dem bloßen Kasualchristentum ständig auch noch die kirchliche Legitimation verschafft. Bohrens Reformprogramm gilt deshalb einem katechetischen Gemeindeaufbau, einer vom Pfarrer inszenierten Erziehung der Gemeinde zu einer eigenaktiv-mündigen Gemeinde, die dann auch die Kasualpraxis als diakonischen Dienst an ihren Gliedern übernimmt.

Kasualpraxis als Gemeindepraxis zu fordern und über den Gemeindebezug des Glaubens einer theologischen Legitimation zuzuführen, legt sich nahe, insbesondere aus der Perspektive des Pfarrers, der unter der kirchlichen Uneindeutigkeit der Verhältnisse leidet, in die ihn sein Amtshandeln meistens hineinführt. Die Schwäche dieses Konzeptes ist es jedoch, daß das, was als Gemeinde in Erscheinung tritt, für die erwartete Eindeutigkeit des Christlichen kaum je in Anspruch genommen werden kann. Die Gemeinde gilt bezeichnenderweise auch als eine immer erst herzustellen, was unschwer als Indiz dafür gelesen werden kann, daß ein am Gemeindegedanken sich orientierender Begriff der kirchlichen Kasualpraxis deren Realität immer noch außer sich hat.

2. Kasualpraxis als Praxis der Verkündigung

Durch Eingliederung in die Gemeinde soll die Kasualpraxis aus ihrer prekären Zwischenlage im Grenzbereich von Kirche und Welt, Bekenntnis und gesellschaftlicher Funktion, christlichem und humanem Bewußtsein herausgeführt werden. Es ist jedoch unverkennbar, daß diese Leistung ‚der Gemeinde‘ im emphatischen Sinn nur dann zugeschrieben werden kann, wenn man sich dabei an ihrem dogmatischen Begriff und nicht sosehr an ihrer empirischen Realität orientiert. Auf dem Hintergrund dieses Sachverhalts tritt diejenige Begründungsform der kirchlichen Kasualpraxis ins Licht, die die Zweideutigkeit der Phänomene für theologisch irrelevant erklärt und die Kasualpraxis streng an den kirchlichen Verkündigungsauftrag zurückbindet.

Impulse der dialektischen und kerygmatischen Theologie aufnehmend, haben angesichts der Restauration der volksgemeinschaftlichen Verhältnisse in den fünfziger Jahren vor allem G. Dehn⁷ und M. Mezger⁸ durch eine konsequente Orientierung am Verkündigungsauftrag zur theologischen Klärung der

7 G. Dehn, *Die Amtshandlungen der Kirche*, Stuttgart 1950.

8 M. Mezger, *Die Amtshandlungen der Kirche*, I., München 1957.

Kasualpraxis beizutragen versucht. Auch ihnen sind die Amtshandlungen, theologisch geurteilt, deshalb bedenkliche Handlungen, weil hier die Menschen, so, wie sie sind, sich mit den Leiden und Freuden ihres je eigenen Lebens selber zu Wort melden und an den Pfarrer die Erwartung haben, daß er dieses Wort aufnimmt. Die Gefährdung der kirchlichen Kasualpraxis liegt in den menschlichen Bedürfnislagen, den individuellen, lebensgeschichtlich bedingten Erlebnishorizonten, schlechthin in den personalen und familiären Veranlassungen, die mit dem Kasus gegeben sind. Der Kasus selber ist das theologische Risiko der kirchlichen Kasualpraxis. Er ist es genau deshalb, weil er eine Veranlassung für die kirchliche Verkündigung darstellt, die diese nicht selber gesetzt hat. Die theologisch entscheidende Frage, die die Kasualpraxis aufwirft, ist deshalb, wie die durch den Kasus veranlaßte Verkündigungsaktion ihrer Fremdbestimmung durch den Kasus gleichwohl entgehen kann.

Das kerygmatische Konzept sucht die Antwort nun jedoch nicht in der Richtung, daß es die kirchlich-christliche Eindeutigkeit auf der Seite der vom Kasus Betroffenen herzustellen versucht. Ihm geht es vielmehr darum, die vom Pfarrer zu vollziehende Verkündigungsaktion der rechten Ausführungsbestimmung zu unterwerfen⁹. Sein Angelpunkt wird die Zuordnung von Wort und Kasus. Was für die auftragsgemäße Verkündigung überhaupt gilt, daß das Wort, die richtende und rettende Botschaft von Jesus Christus, die Führung behalten muß, hat ohne jede Ermäßigung auch für die Kasualpraxis zu gelten. Auch hier darf sich der Kasus nicht zu einem eigenen Thema verselbständigen, ist er vielmehr in die Regie des Wortes Gottes zu überführen, was nichts anderes heißt, als daß die Kasualpraxis den Kasus nicht unmittelbar, sondern in der Vermittlung über die Auslegung des biblischen Textes als eine Auslegung für die vom Kasus Betroffenen aufzunehmen hat¹⁰.

So gesehen bietet das kerygmatische Konzept dem Pfarrer eine erhebliche Entlastung an. Er kann sich an den Rezeptionsbedingungen seiner Kasualpraxis gänzlich desinteressiert zeigen. Seine Aufgabe besteht darin, den Kasus, die menschliche Veranlassung, im Akt der Verkündigung in einen ganz anderen, mit dem biblischen Text gegebenen Auslegungszusammenhang hineinzunehmen. Wie die vom Kasus Betroffenen sich selber verstehen, wie sie die kirchliche Handlung wahrnehmen, ob sie den neuen Auslegungszusammenhang auch für sich übernehmen, braucht ihm hingegen nicht zum Problem zu werden. Er soll nicht einmal versuchen, sich darüber ein eigenes Urteil zu bilden. Wo die am Gemeindegedanken orientierte Kasualpraxis anfängt, Grenzen aufzurichten zwischen den kirchlichen und den unkirchlichen, den gläubigen und den ungläubigen, den lebendigen und

⁹ M. Mezger, aaO., 51.

¹⁰ M. Mezger, aaO., 55.

den toten Christen, enthält sich das kerygmatische Konzept jeder Grenzziehung, indem es sie der Souveränität des Wortes Gottes selber überläßt.

Die Stärke des kerygmatischen Konzeptes ist jedoch zugleich seine Schwäche. Indem es von den Rezeptionsbedingungen der Verkündigungsaktion systematisch absieht, bleibt ihm auch der Vorgang verborgen, über den sich die eine Botschaft individualisiert und je unterschiedlich konkretisiert. Es geschieht jeweils ein und dasselbe, wo die Verkündigung der Kirche in Aktion tritt. Dennoch spricht sie nicht immer in der gleichen Weise an, reagieren ihre Adressaten mit unterschiedlicher Intensität. Woran liegt das? Um die Objektivität der kirchlichen Verkündigung nicht zu gefährden, will das kerygmatische Konzept von dieser Frage absehen. Es bringt sich damit aber auch um eine Aufklärung der menschlichen Veranlassungen, der biographischen und sozialen Motivlagen, die mit dem Kasus gegeben sind und nach dessen kirchlicher Wahrnehmung drängen.

3. Kasualpraxis als Praxis der Volkskirche

Von der gemeindetheologischen und der kerygmatischen Begründungsform der Kasualpraxis, die beide die Kirche als das Subjekt dieser Praxis zu reklamieren versuchen, sei es in Gestalt der handlungsfähigen Gemeinde, sei es in Gestalt des mit der Verkündigung beauftragten Amtes, kann nun noch ein dritter Argumentationstyp unterschieden werden. Er hat sich in den vergangenen Jahren am stärksten durchgesetzt. Ausgezeichnet ist er dadurch, daß sich in ihm die theologische Theoriebildung nicht in Konkurrenz zum kirchlichen Handlungsfeld, wie es bei uns durch die volksskirchliche Situation bestimmt ist, entwirft. Statt in der theologischen Theorie eine andere Kasualpraxis zu entwerfen, als man sie in der Volkskirche vorfindet, geht es hier vielmehr darum, die Kasualpraxis dezidiert und offensiv als Praxis der Volkskirche zu begreifen und zu vertreten. Man nimmt in Anspruch, in einem theologisch vertretbaren Sinne von der Volkskirche als einer „Kasualkirche“ sprechen zu können¹¹.

Was die statistischen Umfragen bestätigt haben¹², daß die Kirchenmitgliedschaft in der Volkskirche im wesentlichen rituell über die Amtshandlungen und personell über den Pfarrer als amtliche Repräsentativperson läuft, wird nun auch in die theologische Verantwortung der kirchlichen Kasualpraxis übernommen. Was scheinbar unabänderlich ist, soll man mit gutem theologischem Gewissen tun. Mehr oder weniger verdeckte Kir-

11 So *W. Jetter*, aaO., 220 f.

12 Vgl. insb. die beiden EKD-Studien *H. Hild* (Hrsg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage*, Gelnhausen/Berlin 1974, sowie *J. Hanselman u. a.* (Hrsg.), *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 1984.

chenverbundenheit, eine meist latente und fast immer mehrdeutige Christlichkeit und dann gerade die Bereitschaft, an gewissen Lebensabschnitten, wo dies sozial abgestützt ist, sich christlich ansprechen und kirchlich begleiten zu lassen, das ist die volkscirchliche Situation in ihrer ganzen Vieldeutigkeit. Der Versuch, die Kasualpraxis in einem theologisch begründeten Sinne als Praxis der Volkskirche zu begreifen, geht nun gerade nicht dahin, diese Vieldeutigkeit auf Eindeutigkeit hin überführen zu wollen. Vielmehr will man „die ‚Kasualkirche‘ als ein kirchliches Arbeits- und Lebensfeld sui generis akzeptieren und nicht bloß als mögliches Rekrutierungsgebiet für kerngemeindliche Reserven betrachten“¹³.

Die Kasualkirche als eigenes, nicht defizitäres, sondern vollwertiges kirchliches Arbeits- und Lebensfeld zu betrachten, setzt voraus, daß man sie nicht ständig an gemeindecirchlichen Kriterien mißt. Man hat die Amtshandlungen weder als Chance für den Gemeindeaufbau zu betrachten, noch als selbstverständliche Gelegenheiten zur Verkündigung der einen christlichen Botschaft. Produktiv zu bedenken, daß die Kirche hier auf typisch volkscirchliche Weise von Menschen in Anspruch genommen wird, das verlangt vielmehr, „daß man weder geringschätzt, was sich in den betreffenden Bedürfnissen zu Wort meldet, noch unterstellt, was sie erkennbar nicht sein wollen, und auch nicht ausgerechnet diejenigen Dinge aus ihnen herausbricht, deretwegen sie größtenteils in Anspruch genommen werden“¹⁴. Daraufhin sind sie zu überdenken und zu verbessern. D. h. es sind vor allem praktische Konsequenzen aus der Einsicht zu ziehen, daß der Lebenszusammenhang dieser Handlungen für die meisten nicht die kirchliche Organisation oder die örtliche Gemeinde ist, sondern der Familien- und Freundeskreis. Was aus der Sicht des Pfarrers nur eine punktuelle Betätigung der Kirchenmitgliedschaft darstellt, steht aus der Sicht der vom jeweiligen Kasus Betroffenen doch immer in lebensgeschichtlichen Zusammenhängen. Dort ist deshalb anzusetzen, nicht mit der Zielsetzung, Kirchlichkeit zu etablieren, wohl aber mit der Zielsetzung einer Integration dieser Lebenszusammenhänge in die Deutungskapazität des christlichen Glaubens.

Das ist die Perspektive, die sich mit dem offensiven volkscirchlichen Konzept der Kasualpraxis verbindet: Die Öffnung der Kirche für die vielgestaltige, plural verfaßte Lebenswelt. An die Stelle gemeindecirchlicher Abgrenzungen und gesteigerter kerygmatischer Ansprüche soll die produktive Wahrnehmung jener Welt des Christentums treten, die zwar nur schwer auf einen eindeutigen Begriff zu bringen ist, in ihrer kirchlich organisierten Gestalt aber jedenfalls nicht aufgeht. Für die Aufgabenverteilung im Pfarramt hätte dies dann durchaus eine Gewichtsverlagerung zur Folge. Da der Pfarrer insbesondere anläßlich seiner Amtshandlungen mit *dem*

¹³ W. Jetter, aaO., 221.

¹⁴ Vgl. ebd., 120.

Christentum außerhalb der Kirche in allen Stadien der Verflüssigung und des Verfalls in Berührung kommt, müßte das offensive Volkskirchenkonzept für ihn die Konsequenz bedeuten, nun auch hier viel stärker einen Schwerpunkt seiner Arbeit zu setzen. Er hätte seine Orientierung an den Erwartungen der Kerngemeinde zurückzustufen hinter eine Orientierung an dem Wunsch nach seelsorgerlicher Begleitung an den Krisen- und Wendepunkten des Lebens. Integrale Seelsorge oder „Integrale Amtshandlungspraxis“ hat J. Matthes dieses Konzept genannt¹⁵. Und er meint damit eben eine Strategie, die versucht, die kirchliche Kasualpraxis nicht in die Ortsgemeinde, wie sie im sonntäglichen Gottesdienst ihr Zentrum hat, zu integrieren, sondern sie zu integrieren in die vielschichtigen Lebenszusammenhänge der vom Kasus jeweils Betroffenen, sie also wirklich zu einem seelsorgerlich-helfenden und das religiöse Deutungsangebot zum Einsatz bringenden Medium in der Bewältigung von Lebenskrisen werden zu lassen.

Versteht man die Kasualpraxis in diesem Sinne als Praxis einer angebotsorientierten Volkskirche, so ist man der Aufgabe einer theologischen Klärung dieser Praxis freilich nicht enthoben. Es könnte ja sein, daß man aus der Not eine Tugend zu machen versucht und deshalb auf so etwas wie eine ‚Theologie der Reklame‘ verfällt, die die religiöse Marktlage analysiert, um dann mit einer spezifischen Erweiterung ihres Angebotskataloges die vorhandenen Marktlücken zu füllen. Solche Vermarktungsstrategie hat jedoch für die Religion ruinöse Konsequenzen. Eine theologische Theorie der kirchlichen Kasualpraxis muß deshalb die Deutungskapazität des christlichen Glaubens auf ihre inhaltliche Bestimmung bringen und zeigen, wie sie im Vollzug dieser Praxis durchzuführen ist.

Die entscheidende Frage ist dann, ob die dem Rechtfertigungsglauben im Zuspruch des Evangeliums gewährte Freiheit mit der pluralen Verfassung der volksgemeinlich geprägten Lebenswelt einfach identifiziert werden darf. Die Freiheit des Evangeliums ist, recht verstanden, eine um sich wissende und darin von ihrem Grunde her bestimmte Freiheit. Ihren Bestimmungsgrund kann sie aber nur in jenem Rechtfertigungsgeschehen selber finden, um deren Mitteilung willen Wort und Sakrament da sind. Kann man dies von der Kasualpraxis sagen oder zeigt hier die evangelische Freiheit nicht sehr viel eher die Tendenz, mit den unterschiedlichsten Bestimmungsfaktoren des individuellen und sozialen Lebens *unterschiedslos* zusammenzugehen? Die Frage richtet sich direkt an den Vollzug der Kasualpraxis. Was geschieht dort? Ist das, was dort geschieht, von der Art, daß es zur Mitteilung von Rechtfertigungsglauben werden kann?

15 J. Matthes, aaO., 101.

II. Interpretation

1. Der Kasus und die Zugehörigkeit zur Kirche

Jede Amtshandlung hat ihre eigene Thematik. Taufe, Konfirmation, Trauung, Bestattung gehören für den Theologen in unterschiedliche dogmatische Erörterungszusammenhänge: Die Taufe und das Sakrament; die Konfirmation und die Bestätigung des Taufbekenntnisses; die Trauung und das christliche Verständnis von der Ehe; die Beerdigung und die christliche Lehre von Tod und Auferstehung. Und damit sind nur die wichtigsten Amtshandlungen genannt. Sie haben für den Pfarrer unterschiedliches dogmatisches Gewicht, werden aber auch von den Gemeindegliedern nicht auf ein- und derselben Ebene verortet und gewertet.

Es ist durchaus ein Bewußtsein davon vorhanden, daß es bei der Taufe um die Aufnahme in und bei der Konfirmation um die Bestätigung der Zugehörigkeit zur Kirche geht¹⁶. Will man eine Grobunterscheidung für die wichtigsten Amtshandlungen vornehmen, so legt es sich deshalb nahe, Taufe und Konfirmation als diejenigen Amtshandlungen zusammenzunehmen, die mit der Mitgliedschaft in der Kirche zu tun haben und davon die christliche Trauung und die christliche Beerdigung abzuheben, die fast ausschließlich der christlich-religiösen Begleitung in besonderen Lebenslagen dienen. Dieser im engeren Sinne kasuelle Charakter hat sich zwar mit der Taufe und der Konfirmation auch stark verbunden. Auch bei der Taufe stellt das Erlebnis der Geburt und des Familienzuwachses einen psychosozial tief verankerten Motivationshintergrund für die kirchliche Feier dar. Und bei der Konfirmation ist es offensichtlich, daß sie auch eine Sozialisationsfunktion in der puberalen Ablösephase, also im Übergangsfeld von Kindheit und Erwachsenenalter, inne hat.

Dennoch wird man den anderen Gesichtspunkt nicht übersehen dürfen; mit der Taufe und der Konfirmation wird das Bewußtsein der Kirchenzugehörigkeit etabliert. Dies gilt insbesondere für die Konfirmation, weil sie sich nicht auf den rituell-symbolischen Akt beschränkt, sondern über den Konfirmandenunterricht mit einer langen, vorbereitenden Phase auf die expressive Darstellung des neugewonnenen Status verbunden ist. Unter der Frage nach der Stabilität der Volkskirche wird man ohne Zweifel die Konfirmation als die wichtigste Amtshandlung ansehen müssen. Sie sorgt für deren Fortbestand in der Generationenfolge. Der vorbereitende Unterricht, der annähernd mit den Gründen vertraut macht, die die Kirche hat, wenn sie den einzelnen durch die Taufe in die Annahme des Menschen durch Gott einbezieht, in Verbindung mit dem expressiven Akt, der noch einmal zur Darstellung bringt, wofür die taufende Kirche steht, stellt jenes kirchliche

¹⁶ Vgl. auch zum folgenden die Ergebnisse der 2. EKD-Umfrage, aaO., 91 – 105.

Zugehörigkeitsgefühl auf Dauer, das eine meist unspezifische, aber generelle Übereinstimmung mit der Kirche als Institution meint, auch wenn es sich meist nur kasuell, in der Teilnahme an expressiv-symbolischen Akten äußert. Nicht von ungefähr wird ja die Konfirmation immer noch als die Zulassungsberechtigung für die kirchliche Trauung und die kirchliche Beerdigung verstanden. Jenes volksgemeinschaftliche Bewußtsein, wonach man dazu gehört, auch wenn man normalerweise nicht zur Kirche geht, wird über die Konfirmation jeweils aufgebaut, auch wenn sie im kirchlichen und pastoralen Selbstverständnis eine stärker gemeindegemeinschaftliche Zielsetzung hat. Diese gemeindegemeinschaftliche Zielsetzung wird jeweils nur von wenigen übernommen, aber auch für die anderen ist das Ergebnis nicht gleich Null, sondern fällt mit jenem Kasualchristentum zusammen, das sie in der kritischen Phase ihres Erwachsenwerdens zum ersten Mal in seiner lebensgeschichtlichen Präsenz erfahren haben. Deshalb nehmen sie auch in den anderen Lebenssituationen die kirchlichen Handlungen wahr und zwar durchaus in dem Bewußtsein, daß es kirchliche Handlungen sind und deshalb auch im Zusammenhang der Gründe stehen, die die Kirche dafür hat, in der Lebensgeschichte der einzelnen jeweils präsent zu sein.

2. Der Kasus und die Wahrnehmung von Lebensgeschichten

Jede Amtshandlung hat ihre eigene Thematik. Sie wird von der Theologie entfaltet, steht gleichzeitig im Verstehenshorizont der jeweils vom Kasus Betroffenen. Dabei können die Perspektiven auseinandergehen, können sich aber auch treffen. Die Chance, daß sie sich treffen, ist dann am größten, wenn der Gesichtspunkt Geltung gewinnt, daß jeweils einzelne im Mittelpunkt der kirchlichen Handlungen stehen. Bei der kirchlichen Trauung steht das Ehepaar im Zentrum, bei der Konfirmation der Konfirmand/Konfirmandin, bei der Taufe sind es die Eltern in ihrer Beziehung zum Täufling und bei der Beerdigung die Hinterbliebenen in ihrer Beziehung zum Verstorbenen. Bedeutung haben die kirchlichen Feiern immer in erster Linie für die, die herausgehoben im Mittelpunkt stehen, herausgehoben aus ihrem Freundes- und Familienkreis. Sie sind von ihm bedeutsam unterschieden und gerade darin auf ihn bezogen. Auf diese Weise wird ihnen in der besonderen Lebenslage, in der sie sich befinden, ein Akt sozialer Anerkennung zuteil. Dieser Akt sozialer Anerkennung gilt den Individuen. Er findet jeweils an signifikanten Einschnitten ihrer Lebensgeschichte statt und versichert sie dort des eigenen Rechts ihres nun gerade so und nicht anders verlaufenden Lebens. Die auf die weitere Lebensgeschichte bezogene Verbindung mit einem anderen Menschen, das Hinzukommen der Kinder, ihr Erwachsen- und Selbständigwerden, der Verlust der nächsten Angehörigen, an diesen riskanten biographischen Einschnitten haben die kirchlichen Feiern ihren

Ort. Dort erfüllen sie die Funktion der sozialen Anerkennung des je eigenen Lebensgeschicks.

Die Tatsache, daß die soziale Anerkennung des eigenen Lebens an seinen Übergangs- und Krisenpunkten primär im Kreise der Familie sich vollzieht und die kirchlichen Feiern deshalb weitgehend im Rahmen von Familienfeiern stattfinden, hängt eben damit zusammen, daß die Artikulation der Besonderheit, des Geltungswertes der eigenen Person in der modernen Industriegesellschaft nahezu vollständig in den von den familiären und freundschaftlichen Beziehungen besetzten Bereich des Privaten abgedrängt ist¹⁷. Freilich, auch der Bereich des Privaten ist kein abgegrenzter Bezirk, der dem Trend der öffentlichen Industriekultur auf die allgemeine Ersetzbarkeit und Austauschbarkeit des einzelnen und der fortschreitenden Abschleifung tradierter Verhaltensmuster nicht unterläge. Er ist gerade in der Form der Kompensation, dem Wunsch nach individueller Lebensgestaltung und Lebenserfüllung, gesteigerter Sinnerwartung, auf den funktional differenzierten Bereich der Arbeit und sozialen Leistung bezogen.

Die Verbindung, die die kirchliche Kasualpraxis mit den Familienfeiern eingegangen ist, ist demnach durchaus prekär. Das darf ihr nicht verborgen bleiben. Sie fungiert in der auf die soziale Bestätigung herausgehobener Einzelner ausgerichteten Familienfeier immer auch als Verstärker, indem sie der Familienfeier doch noch eine Form von Öffentlichkeit zuteil werden läßt.

Sie verleiht dem bloß Privaten den Schein einer öffentlich wirksamen Bedeutung. Als bloße Verstärkung oder Verdopplung der sozialen Anerkennungsleistung, die von der Familienfeier für diejenigen ausgeht, die an kritischen Punkten ihres Lebens stehen, befördert sie dann gerade die Ideologie eines sich durch familiäre Zuschreibungen aufbauenden Eigenwertes des Individuums, während die nivellierenden Tendenzen der Industriekultur sich seiner längst bemächtigt haben.

Die Verbindung mit der Familienfeier bezeichnet gleichwohl genau den Ort, an dem die kirchliche Handlung im Verstehenshorizont der vom Kasus Betroffenen zunächst zu stehen kommt. Sie erwarten, daß die Veranlassung, die sie in die Kirche führt, dort auch thematisch wird. Diese Veranlassung entsteht im Kreise der Familie. Dort verschafft sich das Interesse Geltung nach der Anerkennung des je eigenen Lebens. Bei der Geburt neuen Lebens, bei seinem Eintritt in die Selbständigkeit, an seinen festlichen Höhepunkten und schließlich an seinem Ende, immer geht es darum, daß dieses Leben in seinem Dasein begrüßt, bejaht, gefeiert, daß sein Verlust beklagt und betrauert wird. Es geht jeweils um die herausgehobenen einzelnen, um die Geschichte ihres Lebens als eines Lebens in Gemeinschaft. Diejenigen, die diese Gemeinschaft bilden, gehören deshalb immer mit dazu und wollen in ihrem Verhältnis zu den herausgehobenen einzelnen ebenso wahrgenom-

¹⁷ Darauf hat insb. Y. Spiegel hingewiesen, aaO., 216 – 219.

men sein. Weil der Anlaß, der das Leben in seinem Bestande thematisch werden läßt, sie selber mit betrifft, wollen sie in das Geschehen einbezogen sein.

Nun drängt die familiäre Veranlassung jedoch in die Kirche. Darin wird man ohne Frage das Interesse an einer öffentlichkeitswirksamen Verstärkung der sozialen Anerkennung des familiären Ereignisses sehen müssen. Es bleibt nicht bloß im Raum des Gestaltlosen, privat Beliebigen, wird vielmehr in einer öffentlichen Feier und in der Gestalt großer, bedeutungsträchtiger Formen begangen. Über das Interesse an einer gesteigerten Begehung des familiären Ereignisses hinaus wird man jedoch auch auf die bewußte Erwartung rechnen müssen, daß die kirchliche Handlung als kirchliche wahrgenommen wird. Und auch dabei steht das Interesse nach einer Anerkennung individuellen Lebens im Vordergrund. Ihm wollen die Eltern bei der Taufe und Konfirmation ihres Kindes Ausdruck verliehen sehen. Auf die Bestätigung des Bestandes ihres nun gerade so gewählten gemeinsamen Lebens sind das Brautpaar und die ihm angehörenden Familien ausgerichtet. Das unverlierbare und auch durch den Tod nicht aufgehobene Recht des gelebten Lebens wollen die Angehörigen bei der Beerdigung zur Geltung gebracht sehen. Doch sie wollen, daß dies in einer kirchlichen Handlung geschieht. Und man geht sicher nicht zu weit, wenn man sagt: Dies geschieht in dem Bewußtsein, daß die Kirche Gründe hat für die Anerkennung individuellen Lebens, die mit diesem Leben und den sozialen Bezügen, in denen es steht, bzw. gestanden hat, gerade nicht vollständig zusammenfallen. Sie hat Gründe, die nicht an die empirische Verfassung und das faktische Resultat dieses Lebens gebunden sind.

Deshalb drängt der familiäre Anlaß gleichsam von sich aus in die Kirche. Denn dasjenige, wofür der familiäre Anlaß steht, die Rechtfertigung einer Lebensgeschichte, kann im Rahmen der familiären Beziehungen letztlich gar nicht geleistet werden. Schon auf der Erfahrungsebene selber spricht ständig genauso viel dagegen: Die Enttäuschung über mißlungene Beziehungen, der sich auch in die Familie hineintransportierende Konkurrenz- und Leistungsdruck des öffentlich-gesellschaftlichen Lebens, die alle Individualität nivellierende Tendenz der modernen Industriegesellschaft, die Herabsetzung des einzelnen zur austauschbaren Ware in der Arbeitswelt. Der Kasus drängt in die Kirche, weil er seine familiäre Veranlassung selber schon übersteigt. In ihm geht es um die Rechtfertigung einer Lebensgeschichte, die in den sozialen Bezügen, in denen sie verläuft und sich aufbaut, gar nicht gefunden werden kann.

So interpretiert es nicht nur der Theologe. So sehen es auch die vom Kasus Betroffenen selber. Es entspricht durchaus ihrem Verständnis von der kirchlichen Handlung, daß dort mehr ausdrücklich wird als sie sich in der betreffenden Situation selber zuschreiben können oder ihnen von ihrem Freundes- und Familienkreis zugeschrieben wird, an Wert, Hilfe, Trost,

Begleitung. Freilich, worin dieses ‚Mehr‘ bestehen könnte, das expliziert sich im Verstehenshorizont der Betroffenen nur selten. Aber gemeint ist der religiöse Aspekt einer Begegnung mit dem, was dem eigenen Verfügen entzogen ist und dennoch den Bestand des Lebens in seinen Anfängen, Risiken und Brüchen gewährt. ‚Segen‘ ist deshalb auch jenes Wort religiöser Sprache, das im Zusammenhang der Amtshandlungen den am stärksten umgangssprachlich besetzten Bedeutungswert hat. In ihm trifft sich die kasuell veranlaßte Wahrnehmung einer Lebensgeschichte mit den Gründen, die die Kirche hat, diese Lebensgeschichte nicht in dem aufgehen zu lassen, was ihr empirisches Subjekt selber daraus zu machen versteht bzw. gemacht hat. Auch wenn im Verstehenshorizont der Betroffenen diese Gründe nur selten ausdrücklich werden und das Kasualgespräch deshalb über eine Besprechung der Formalia kaum hinauskommt, wird man dennoch davon ausgehen können, daß die Erwartung an die kirchliche Kasualhandlung genau darauf gerichtet ist: Die Gründe, die die Kirche hat, sollen als gerade ihnen geltende expliziert werden.

Es ist diese Erwartung, die sich an den Pfarrer richtet, nicht nur daß er das Ritual vollzieht, das auch. Er soll die individuelle Lebensgeschichte, um die es geht, treffen und deutlich machen, was aus ihr wird – eben dadurch, daß sie in den Auslegungszusammenhang des christlichen Glaubens tritt. Es geht also um die Rechtfertigung von Lebensgeschichte, aber gerade nicht um eine Rechtfertigung aus den Motiven und Leistungen, die diese Lebensgeschichte selber bereitzustellen vermag. Wenn man auf den Punkt achtet, an dem sich die Dogmatik des christlichen Glaubens mit dem Verstehenshorizont der vom Kasus Betroffenen überschneidet und sich dennoch zugleich kritisch von ihm unterscheidet, so kann man sagen: Es geht um eine solche Rechtfertigung von Lebensgeschichten, die in der unbedingten Anerkennung des einzelnen durch Gott in der singulären Person Jesu Christi ihren anschaulichen Grund hat und deshalb jedem Anspruch auf Selbstrechtfertigung widerstreitet. Diese Rechtfertigung gilt es in der kirchlichen Kasualhandlung auf die konkreten Menschen und ihre Lebensgeschichte hin zu individualisieren, wobei der Akzent gerade auf diesem Vorgang der Individualisierung liegt. Denn nur über den Vorgang der Individualisierung gelangt der Rechtfertigungsglaube in den Verstehenshorizont der vom Kasus Betroffenen, um ihn zugleich daraufhin aufzubrechen, daß der Grund für die Rechtfertigung ihrer Lebensgeschichte nicht in *dieser* selbst, sondern in dem sich ihr zusprechenden Evangelium wahrzunehmen ist. In der Thematisierung der Lebensgeschichte kommt somit gerade der religionskritische Widerstreit von Gott und Geschichte, Gott und Glück, Heil und gelebtem Leben, nicht aber deren Gleichung zum Austrag.

3. Der Kasus und das Recht der Subjektivität

Herausgehobene Ereignisse und Erfahrungen im Leben einzelner stellen den Anlaß der Kasualhandlung dar. Für die Betroffenen ist es das Außeralltägliche, das sie zum Pfarrer oder in die Kirche führt. Dieses Außeralltägliche, für die Betroffenen jeweils singuläre Ereignis, will auch als solches wahrgenommen sein. Der Pfarrer, für den die Amtshandlungen das Alltägliche sind, muß wissen, daß sie für die jeweils Betroffenen genau das nicht sind. Nun hat allerdings die Form, in der die Amtshandlungen vollzogen werden, keineswegs individuellen Zuschnitt. Die Form ist das Sich-Gleichbleibende. Sie stellt ein genormtes System von Vollzügen dar, das der individuellen Variation gerade entzogen ist. Die Form, in der die Amtshandlungen vollzogen werden, ist ritualisiert. Das entlastet alle Beteiligten. Der Pfarrer muß die Sprache für den besonderen Fall nicht erst gänzlich neu finden. Er kann sich eines vorgegebenen Formulars bedienen, das auch noch dem Ausnahmefall eine sozial eingespielte Sprache gibt. Und die vom Kasus außeralltäglich Betroffenen erfahren, daß ihr Fall so singulär nicht ist, wie er ihnen erscheint. Sie sehen ihn hineingenommen in eine Form der Begehung, die ihn anschließt ans Allgemeine, alle anderen auch Betreffende. Auch sie müssen nicht erst ihre eigene Sprache finden. Sie können die Sprache, die in solchen Fällen immer gesprochen wird, nachsprechen, können sich auf diese Weise hineinbegeben in die Deutungsangebote, die in den klanglichen, sprachlichen und gestischen Elementen des Ritus enthalten sind.

Dennoch wird man kaum sagen können, daß der Ritus die Kasualhandlung schon trägt. Nicht allein deshalb, weil die Vertrautheit mit der deutenden und interpretierenden Leistung seiner Elemente nicht mehr vorausgesetzt werden kann. Dies wird man sicher in Rechnung stellen müssen. Aber es ist doch eher die Folge als die Ursache einer fortschreitenden Tendenz hin zu einer gesteigerten Individualisierung der Amtshandlungen. Die ritualisierte Form trägt schließlich nur noch insoweit, als sie zugleich aufgefangen wird von der Inszenierung eines Vorganges, der die in die ritualisierte Form eingegangenen Bedeutungsgehalte auf die konkreten Menschen hin individualisiert.

Wie sehr die Amtshandlungen auf diese Individualisierung hindrängen, läßt sich auch daran erkennen, daß das Kasualgespräch und die seelsorgerliche Begleitung ein immer stärkeres Gewicht gewinnen¹⁸. Der symbolisch-rituelle Akt, den die kirchliche Feier darstellt, verlangt nach einer Ergänzung durch das offene Gespräch, in dem es darum geht, unter Berücksichtigung der jeweils spezifischen Situation bei der Bewältigung der anstehenden Lebensprobleme zu helfen. In den Zusammenhang dieser seel-

18 Vgl. dazu J. Matthes, aaO., 111, aber auch H. J. Thilo, *Beratende Seelsorge, Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch*, Göttingen 1971, 107–233.

sorgerlichen Zuwendung tritt dann aber der symbolisch-rituelle Akt selber ein. Auch in ihm will die spezifische Lebenssituation der Betroffenen Berücksichtigung finden. Es muß jedenfalls herauskommen oder zumindest anklingen, daß gerade sie gemeint sind. Deshalb gilt der Kasualpredigt die gesteigerte Aufmerksamkeit. Sie hat im Rahmen des rituell-symbolischen Aktes eben die Individualisierung zu vollziehen, über die sich der interpretierende und deutende Gehalt seiner Elemente auf die konkreten Subjekte hin spezifiziert. Die Kasualpredigt stellt den beweglichen Teil innerhalb der feststehenden Form des Ritus dar. Sie hat diese ihre Beweglichkeit so zu nutzen, daß sie den objektiven Bedeutungsgehalt des Ritus auf die betreffenden Individuen hin in Bewegung bringt.

Hier freilich hat die Theologie ihre Verbotsschilder aufgerichtet: Wie verhält sich die kasuelle Veranlassung zum Akt der Verkündigung selber? Die Verbotsschilder gelten dem Versuch einer Thematisierung der kasuellen Veranlassung. Denn mit ihr meldet sich ja das Recht des individuellen, kreatürlichen und geschichtlichen Lebens direkt an, und das Evangelium steht in der Gefahr, dieses Recht lediglich zu bestätigen und ideologisch zu überhöhen. Deshalb soll die Kasualpredigt ihren objektiven Verkündigungscharakter wahren, indem sie die kasuelle Veranlassung möglichst zum Verschwinden bringt. Es darf ihr freilich nicht ganz gelingen, denn das Evangelium soll doch immer noch in den Kasus hineingesprochen sein, also die von ihm Betroffenen in ihrer spezifischen Lebenssituation auch erreichen. Das Recht der Subjektivität läßt sich also gar nicht ausschalten. Die Frage kann nur sein, wie es wahrzunehmen ist.

Die an der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium orientierte theologische Kritik der sich in der Kasualpraxis vollziehenden Individualisierung des Verkündigungsgeschehens hat ihr berechtigtes Motiv darin, daß das Interesse des Individuums an einer Bestätigung seiner Lebensgeschichte nicht unmittelbar zur Geltung gebracht werden darf. Sie darf die Rechtfertigung einer Lebensgeschichte nicht aus den Gründen betreiben, die diese selber bereitstellt. Genau das wäre Rechtfertigung aus dem Gesetz des eigenen Lebens, aus der Anstrengung, ihm im Gang des eigenen Lebens selber gerecht zu werden. Wo sie betrieben wird, wird die Kasualpredigt immer dazu neigen, dieses Leben zu beschönigen, mehr aus ihm machen zu wollen, als es bei Lichte besehen hergibt. Sie wird an den festlichen Höhepunkten die Tendenz zeigen, es im strahlenden Glanz einer erfüllten Gegenwart und einer gelingenden Zukunft erscheinen zu lassen. Sie wird an seinem unumgänglichen Ende den Verlust beklagen oder den Wert, den es besessen hat, rühmen. Das Scheitern, die Verzweiflung, die Schuld, die antagonistischen Verhältnisse in Familie und Gesellschaft, die das Gelingen des Lebens, die Erfüllung seines Glücks verhindern, wird sie gerade verschweigen oder nur so anklingen lassen, daß es nicht weh tut.

Die berechtigte theologische Kritik an einer unmittelbaren und deshalb gesetzlich verlaufenden Rechtfertigung von Lebensgeschichten in der kirchlichen Kasualpraxis darf aber nicht dazu führen, daß das Recht zu dieser Rechtfertigung überhaupt bestritten wird. Wo die Theologie das Recht der Subjektivität auf die Wahrnehmung einer eigenen Lebensgeschichte bestreitet, gehorcht sie schließlich gerade dem gesellschaftlichen Trend, der das Individuum fortschreitend zur austauschbaren Ware herabsetzt. Sie hat dazu aber gar keine Veranlassung, wenn sie nur, wiederum orientiert an der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, zur Geltung bringt, daß der einzelne sein Recht auf eigene Lebensgeschichte nicht unmittelbar zu eigen hat, es ihm jedoch im Glauben an das Evangelium zugeeignet wird. Freilich, genau darauf wird dann der Akzent liegen müssen, daß dieses Recht zwar nicht eigenes Recht ist, jedoch dem einzelnen im Glauben zugewendet wird, so daß er in ihm den Grund seiner Lebensgewißheit finden kann.

Das Recht der Subjektivität, das sich in der Kasualpraxis unweigerlich anmeldet, gilt es also in bestimmter Weise wahrzunehmen. Deutlich muß werden: Ich habe dieses Recht, aber doch nur so, als hätte ich es nicht. Das Recht der Subjektivität rückt in die Perspektive des paulinischen Haben, als hätte man nicht (1. Kor 7,29 – 31), einer gleichsam kontrafaktischen Vergewisserung, die nur dadurch zustande kommen kann, daß Jesus Christus als der anschauliche Grund dieser Gewißheit zur Sprache kommt und als solcher von den Beteiligten verstanden wird. Er wird als dieser Grund nur verstanden werden können, wenn die Kasualpredigt das Interesse an der eigenen Lebensgeschichte aufnimmt, wenn sie sich also auf die Lebensgeschichte hin individualisiert. Hält die Predigt dabei die christologische Orientierung fest, so wird man sie immer noch unter die Maxime stellen können, die *Schleiermacher* dem Kasualprediger empfohlen hat: „Es ist gleichsam eine gewisse Reflexion über die religiöse Denkart seiner Zuhörer, die in seiner Rede vorkommen muß, ohne aber daß die Richtung die von ihm ausgeht dadurch getrübt werde.“¹⁹ Das ist eine gefährliche Gratwanderung, gewiß, aber ohne sie ist die Kasualpredigt nicht zu erreichen.

III. Perspektive

Die Kasualpraxis als Kommunikation von Rechtfertigungsglauben

Aus dogmatischen Prämissen allein läßt sich die kirchliche Kasualpraxis nicht begreifen. Der Versuch, diese Praxis über sich selbst aufzuklären, stößt vielmehr auf den Sachverhalt, daß die Kirche hier in die Rolle der gesell-

¹⁹ F. *Schleiermacher*, Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der Ev. Kirche im Zusammenhange dargestellt, hrsg. v. J. *Frerichs*, Berlin 1850, 325.

schaftlich etablierten Religion hineingewachsen ist, sie hier wie auch in anderen Fällen klassische Aufgaben der Religion übernimmt. Da die Kirche sich nicht damit zufrieden geben kann, bloßes Vollzugsorgan in der Befriedigung religiöser Bedürfnisse zu sein, unternimmt sie immer wieder Anstrengungen, die Kasualpraxis in eigener Regie zu behalten. Auch die theologischen Begründungsversuche können unter diesem Gesichtspunkt gelesen werden. Dem *gemeindetheologischen* und *kerygmatischen* Begründungstyp geht es eindeutig darum, die Kirche als das Subjekt der Kasualpraxis zu reklamieren und ein handlungsorientierendes Konzept zu entwerfen, das sie der Außensteuerung durch individuelle und gesellschaftliche Bedürfnislagen entziehen soll. Der *volkskirchliche Begründungstyp* versucht dies nicht. Ihm geht es im Gegenteil gerade darum, die gesellschaftlich etablierte Religion, wie sie in der Kasualpraxis zum Ausdruck kommt, als eine kontingente geschichtliche Verwirklichung des reformatorischen Kirchenverständnisses zu verstehen und von daher ein Praxiskonzept zu entwickeln, das auf die offensive Wahrnehmung des Kasualchristentums ausgerichtet ist.

Der volkskirchliche Begründungstyp hat sein unbestreitbares Recht. Er bringt zur Geltung, daß wir mit der Kasualpraxis in einem geschichtlich vorgegebenen Handlungs- und Deutungszusammenhang stehen, von dem gar nicht erwartet werden kann, daß er sich einer einheitlichen dogmatischen Theorie fügt und mit Notwendigkeit aus ihr abgeleitet werden kann. Wo dies unter Aufbietung des Gemeindegedankens oder des Verkündigungskonzeptes dennoch versucht wird, kann sich die Theorie nur noch in der Form des Postulates auf die kirchliche Praxis zurückwenden. Sie entfernt sich gerade von denjenigen, denen die Praxis gilt, nämlich von den Gemeindegliedern, die die Amtshandlungen in Anspruch nehmen. Ihnen soll nun der Pfarrer ein Verständnis dieser Handlung einreden, welches das ihre nicht ist. Sie kommen nicht mehr als seine Gesprächspartner in den Blick, sondern als Objekte seiner Belehrungs-, Erziehungs- und Verkündigungsbemühungen.

Welches Verständnis verbindet sich aber aus der Sicht der beteiligten Subjekte mit der kirchlichen Kasualpraxis? Ich habe es aus der Teilnahme am Vollzug der kirchlichen Kasualpraxis ansatzweise zu erschließen versucht. Meine These lautet: Den zu einer Amtshandlung Kommenden geht es um lebensgeschichtlich motivierte Wahrnehmung ihrer Kirchenzugehörigkeit und darin inhaltlich um Teilhabe an den Gründen, die die Kirche für die Rechtfertigung ihrer eigenen Lebensgeschichte hat.

Auf dem Hintergrund dieser These scheint mir der volkskirchliche Begründungstyp zu kurz zu greifen, wo er die im Rechtfertigungsglauben gewährte Freiheit mit der Vielgestaltigkeit und Uneindeutigkeit der empirischen Lebensvollzüge selber zusammenfallen läßt. Wo es um die Gründe geht, die die Kirche für die Rechtfertigung von Lebensgeschichten hat, geht

es immer auch darum, Uneindeutigkeit auf Eindeutigkeit hin zu überführen. Das ist das berechnete Argument der gemeindetheologischen und kerygmatischen Konzepte. Sie scheitern jedoch daran, daß sie es in der Kasualpraxis unter Absehung von den vielgestaltigen individuellen und sozialen Motiven durchsetzen wollen. Sie integrieren sie nicht, sondern bauen ihr Verständnis der Kasualpraxis in Konkurrenz dazu auf.

Die vielfältigen individuellen und sozialen Beweggründe, die sich mit der kirchlichen Kasualpraxis verbinden, gehorchen letzten Endes alle einem einzigen Gesichtspunkt: Es geht um die Rechtfertigung von Lebensgeschichten. Rechtfertigung von Lebensgeschichten, d.h. nun aber für eine theologisch verantwortete Kasualpraxis, Rechtfertigung aus Gründen, die diese Lebensgeschichten nicht von sich selbst her bereitstellen. Sie wird also zwar das Motiv, das sich hier jeweils anmeldet, aufnehmen, ihm aber nicht unmittelbar Recht geben. Das gibt ihr die Freiheit zu einer realitätsgerechten Sicht der individuellen und sozialen Verhältnisse, die sehr viel eher für das schuldhaft Scheitern und durch die Umstände verursachte Mißlingen von Lebensgeschichten sprechen als für ihre Rechtfertigung. Wo der Bestand des Lebens gefeiert oder sein Verlust beklagt wird, kann sie deshalb nicht nur vor seiner Überhöhung und Verklärung bewahrt bleiben, sie kann sogar auch die Schuld, das Versagen, das Scheitern beim Namen nennen.

Dennoch hält sie daran fest: Es geht um die Rechtfertigung von Lebensgeschichten, aber nicht auf dem Grunde dessen, was sie selber dafür bereitstellen, sondern auf dem Grunde und in der Zuwendung des rechtfertigenden Glaubens an Jesus Christus. Will die kirchliche Kasualpraxis diesem Gesichtspunkt Rechnung tragen, wird sie sich deshalb als ein auf diesen bestimmten Inhalt ausgerichtetes, kommunikatives Geschehen verstehen und zur Durchführung bringen. Sie wird insbesondere in der Kasualpredigt einen Vorgang zu inszenieren versuchen, der einerseits das Motiv der vom Kasus Betroffenen zum Zuge bringt, es andererseits jedoch verneint, indem die *besondere* Zuwendung Gottes in Jesus Christus als der bestimmende Grund ihres Selbstseins und ihrer Lebensgewißheit hervorgekehrt wird. Das Rechtfertigungsmotiv ist es, das die beteiligten Subjekte sich in der Kasualhandlung wiederfinden läßt. Sie können sich mit ihrer eigenen religiösen Deutungsaktivität in Anspruch genommen sehen und erfahren die Kasualhandlung in der Gestalt produktiven Widerspruchs. Sie ist der Ort, an dem Menschen über sich hinausgeführt und des bestimmenden Grundes ihres Selbstseins gewiß werden können.

Dr. Wilhelm Gräb, Hauptstraße 11, 3412 Nörten-Hardenberg 4