
Die Predigt liberaler Theologen um 1900

Wilhelm Gräb

Paul Drews hat in der ersten Auflage der RGG (1913) die Predigtauffassung liberaler Theologen bereits in seine Darstellung der Geschichte der Predigt aufgenommen und zugleich noch einmal programmatisch formuliert:

»Eine Reaktion gegen die Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten der herrschenden Predigtweise tritt mit der ›modernen Theologie‹, zunächst in der Schule A. Ritschls ein. Indem in ihr der Unterschied zwischen Religion und Theologie zu lebendigem Bewußtsein gebracht und der Gedanke mit Energie ergriffen wurde, daß Christentum Leben und Kraft und nicht Lehre sei, indem endlich hier auch eine freudigere Stellung zu dem modernen Geistesleben gewonnen war, war für die Predigt eine neue Zuversicht und ein neues Programm gewonnen. Mehr gesunde Psychologie, mehr gesunder Realismus, mehr lebendiges Eingehen auf die Bedürfnisse der Gemeinde und ihre Eigenart, mehr kasuelle Gestaltung, mehr spezielle Themen und dabei sichere Zielstrebigkeit der einzelnen Predigten, dabei eine von falschem Pathos und schlechter Ästhetik freie Sprache, eine natürliche, von allem falsch Pastoralen freie Haltung des Geistlichen auf der Kanzel, ist ihr Programm. Vor allem: Die Predigt persönliche Bezeugung erlebter und erlebbarer Frömmigkeit; die Predigt nicht Lehre, wohl aber voll von begrifflicher Klarheit.«¹

Diese ebenso knappe wie treffende Charakteristik des Programms liberaler Predigt um die Jahrhundertwende läßt erkennen, wie stark Drews dabei die homiletisch-rhetorischen Aspekte mit einem bestimmten Theologie- und Religionsverständnis verbunden gesehen hat. Drews hätte sich vermutlich schlecht vorstellen können, von der Predigt psychologische Nachvollziehbarkeit, Gemeinденähe und konkreten Situationsbezug zu verlangen, zugleich jedoch jene Unterscheidung von Religion und Theologie, jene Betonung der Subjektivität der Religion, jene Auffassung der Sprache der Frömmigkeit, wonach es in ihr um die begriffliche Darlegung der mit dem Kulturleben vermittelten lebensorientierenden Einstellungen der Menschen überhaupt geht, nicht zu teilen. Das homiletisch-rhetorische Modell liberaler Predigt hängt vielmehr so sehr am liberalen, kulturprotestantischen Religions-, Christentums- und Theologieverständnis, daß es nur unter dessen Bedingungen sich auch in die Predigtpraxis auf plausible Weise hat überführen lassen.

1. *Paul Drews*, Art.: Predigt, in: RGG¹ 4, Sp. 1754; vgl. auch: Die Predigt im 19. Jahrhundert, Gießen 1903.

Das ist in Vergessenheit geraten. So sehr es schließlich für die Mitte der 60er Jahre unseres Jahrhunderts eingeleitete empirische Wende in der Homiletik kennzeichnend geworden ist, eine erneute Berücksichtigung der homiletisch-rhetorischen Aspekte, wie sie die »moderne Predigt« um 1900 geltend gemacht hatte, einzufordern, meinte man dabei doch zugleich theologisch jenem durch die dialektische Theologie etablierten Verkündigungsbegriff weiter anhängen zu können, der sich in den diastatischen Grundrelationen von Wort und Glaube, Text und Situation, Kerygma und Ritual, Gotteswort und Menschenwort bewegt. Man war und ist der Meinung – wie es zuletzt Wolfgang Trillhaas hat erkennen lassen – am Predigtideal liberaler Theologie in seiner bis heute gültigen Vorbildlichkeit festhalten zu können, dem durch seinen symbolischen Expressionismus gekennzeichneten Religions- und Theologieverständnis, das ihm zugrunde liegt, jedoch bescheinigen zu müssen, daß es sich mit dem, was dann um den 1. Weltkrieg herum aufkam, erledigt habe.²

Hat sich die Theologie liberaler Theologen erledigt, dann auch ihr Predigtideal. Das eine ist ohne das andere nicht zu haben. Nur vom symbolischen Expressionismus ihres Theologie- und Religionsverständnisses her läßt sich ihre Predigtaufassung und Predigtpraxis jedenfalls rekonstruieren. Dies soll im folgenden gezeigt werden. Zunächst dadurch, daß das homiletische Programm liberaler Theologie noch etwas stärker konturiert wird, sodann vor allem durch die Präsentation ihrer Predigtpraxis an ausgewählten Beispielen.

I. Das homiletische Programm der liberalen Predigt um 1900

Eine Vielzahl von Beiträgen zur Reform der Predigt belebte die homiletische Diskussion um die Jahrhundertwende.³ Die homiletisch-praktischen Forderungen nach konkretem Lebensbezug, größerer Gemeindenähe, psychologischer Nachvollzieh-

2. *Wolfgang Trillhaas*, Autobiographische Notizen zum »Freien Protestantismus« vor Karl Barth, in: *F.W. Graf* (Hg.), *Liberaler Theologie. Eine Ortsbestimmung* (Troeltsch-Studien Bd. 7), Gütersloh 1993, S. 168-175. 173.
3. Als wichtigste Beiträge seien genannt: *Otto Baumgarten*, *Predigt-Probleme*, Tübingen 1904; *Theodor Häring*, *Zeitgemäße Predigt*, Göttingen 1902; *Friedrich Niebergall*, *Wie predigen wir dem modernen Menschen?*, 1. Teil: Eine Untersuchung über Motive und Quellen. 2. Aufl. Tübingen 1905; 2. Teil: Eine Untersuchung über den Weg zum Willen. 1. und 2. Aufl. Tübingen 1906; *Die moderne Predigt* (Vortrag), in: *ZThK* 15 (1905), S. 203-271; *E. Roloffs*, *Interessantere Predigten?*, in: *CW* 9 (1895), Sp. 465-567; *ders.*, *Die moderne Theologie in der kirchlichen Praxis*. (Im Anschluß an O. Baumgarten, *Predigten aus der Gegenwart*, 1903), in: *ThR* 6 (1903), S. 355-366; *Martin Schian*, *Moderne Predigt*, in: *CW* 18 (1904), Sp. 301-303, 704-706; *ders.*, *Reform der Predigt*, in: *CW* 18 (1904), Sp. 315-318, 340-343; *A. Uckele*, *Die moderne Dorfpredigt*, Leipzig 1908; *ders.*, *Moderne Predigtideale. Beiträge zur Theorie der zeitgemäßen Predigtweise nach Inhalt und Form*, Leipzig 1910; *W. Wolff*, *Wie predigen wir der Gemeinde der Gegenwart?* Gießen 1904; *William Wrede*, *Der Prediger und seine Zuhörer*, in: *Zeitschrift für praktische Theologie* 14 (1892), S. 16-50.

barkeit wurden auf breiter Basis erhoben. Eine gesteigerte Aufmerksamkeit auf gesellschaftliche Differenzierungsprozesse verstärkte das Problembewußtsein dafür, daß die gottesdienstliche Gemeinde alles andere als eine homogene Größe ist, weder in religiöser, noch in sozialer Hinsicht. Vor eine neue, bislang so noch nicht erfahrene und bewußte Unübersichtlichkeit sahen sich die Prediger gestellt. Wie die Predigt sich in unterschiedliche Lebenszusammenhänge hinein verständlich machen kann, wie sie vor allem auch solche Hörer erreichen kann, die den Kontakt zur kirchlich überlieferten Sprachwelt verloren haben, wie sie also überhaupt eine neue Angemessenheit an die soziokulturellen Differenzierungs- und Individualisierungsprozesse finden kann, das waren die Herausforderungen, vor die man sich in der homiletischen Diskussion um 1900 gestellt sah. Wie ist der wirkliche und damit immer wieder andere, nicht der durch die dogmatische Brille generalisierte Hörer überhaupt in den Blick zu bekommen und von der Predigt konkret zu erreichen?

Was die rhetorische Form der Predigt anlangt, so hat man sich diese Fragen damals zwar auch in eher positiv-kirchlichen Kreisen gestellt. Sie haben jedoch durch die liberalen Theologen eine zugleich die Sache der Theologie berührende eigentümliche Verschärfung erfahren. So insistierte O. Baumgarten in seinen »Predigt-Problemen« darauf⁴, daß die aus der Wahrnehmung der rapiden Veränderungen der kirchlichen und religiösen Gegenwartslage resultierenden homiletischen Herausforderungen gerade nicht nur Form- und Stilfragen der Predigt betreffen. Und F. Niebergall betonte, daß das »Ideal« einer »Homiletik gleichsam von unten, von der Kirchenbank« her⁵, die Frage nach der Konstitution auch ihres christlich-religiösen Gehaltes aufwirft. Die liberale Richtung unter den Homiletikern und Predigern hat eben dies als das homiletische Kardinalproblem geltend gemacht. Eine Homiletik wirklich vom Hörer her zu entwickeln, von dem immer wieder anderen Hörer her, der immer wieder anderen, eben nicht dogmatisch zu postulierenden Gemeinde her, d.h. dann eben auch, daß »die Gebundenheit der Verkündigung an das heilige Buch, an den heiligen Buchstaben, an den Stil der Schrift gelockert werden muß; unsere Predigt darf keine bloße Interpretation sein, die uns immer wieder in die ausgefahrenen Gleise, in die Problemstellungen der biblischen Zeit, denen wir heute nicht mehr gegenüberstehen, hineinbringt. Hier entsteht das Problem: Wie weit muß sich die Predigt von der Schriftgemäßheit distanzieren, damit Zeitgemäßheit entsteht?«⁶

Wer die gegenwärtigen Hörer erreichen will, der muß sie nicht nur in der Gegenwartigkeit ihres Erlebens, ihrer Selbst- und Weiterfahrung wahrnehmen, sondern der darf dann auch vor der Feststellung der Differenzen nicht zurückschrecken, die sich zwischen der Verfassung des gegenwärtigen Bewußtseins und der Welt

4. A.a.O., S. 2f.

5. Niebergall, a.a.O., Bd. 2, S. 5.

6. Baumgarten, a.a.O., 2f.

der Bibel auf. »Es wandelt sich das Weltbild und die Selbsterfassung, neue Momente des Lebens werden Faktoren des Gewissens, damit wandelt sich auch das religiöse Bewußtsein.«⁷

Wer seine Predigthörer in der Wirklichkeit ihres Lebens erreichen möchte, wird diesen Wandel jedenfalls keineswegs mehr bloß als homiletische Formsache betrachten. Solange sie bloß als Formsache gesehen wird, ist ja eben vorausgesetzt, daß der eigentliche »Inhalt« der Predigt, die »Botschaft«, die sie auszurichten, das »Evangelium«, das sie zu verkündigen hat, von diesem Wandel unberührt bleiben, sich lediglich die Verhältnisse, in die hinein die Predigt die an sich selbst unwandelbare, supranaturale Offenbarungsgröße hineinzustellen hat, sich ändern. Mit dem konsequent historischen Verständnis auch des Neuen Testaments ist jedoch diese Voraussetzung längst gefallen. Nun ist auch die biblische Botschaft, die es heute zu predigen gilt, in ihren historischen Konstitutionszusammenhängen zu sehen. Nun zeigt sich, daß von der »Spannung zwischen biblischem und modernem Bewußtsein«⁸ auch das »Evangelium«, der christlich-religiöse Gehalt der Predigt keineswegs unberührt bleiben.

In der konsequent historischen Betrachtung der der Predigt zugrunde liegenden biblischen Texte verlieren diese ihre transhistorische Normativität. Es ist dann auch nicht mehr vom »Urchristentum« zu reden, sondern von der »Anfangsgestalt des Christentums«⁹, dessen Gegenwartsbedeutung nur recht erkannt werden kann, wenn man die ganze geschichtliche Entwicklung des Christentums bis auf die Gegenwart, seine Wirkungsgeschichte und die Transformationen, die dabei passiert sind und passieren, mit hinzu nimmt. Verlieren die biblischen Texte ihre normative Kraft zur Bestimmung dessen, was heute Predigtinhalt werden soll, dann verschiebt sich die Klärung des Normativitätsproblems jedoch in das homiletische Verfahren mit seinen hermeneutischen und rhetorischen Fragehinsichten. Dann verschafft sich dieses die liberale Predigt kennzeichnende teleologische Predigtverständnis Geltung, wonach die Predigt nun auch in ihrem inneren, christlich-religiösen Gehalt von ihrer Wirkung auf die Gesinnung und den Willen der Hörer her verstanden und entwickelt sein möchte.¹⁰ Die homiletisch-rhetorische Frage danach, was die Predigt bei ihren Hörern erreichen will, wie also die Predigtintention angesichts der gegebenen Bewußtseinslage der Hörer realisiert werden kann, ist dann keine bloße Formfrage mehr, sie betrifft vielmehr die Predigtkonzeption insgesamt. Sie führt die Predigt weg von einem Verkündigungskonzept, wonach eine sich übergeschichtlich gleichbleibende biblische Botschaft in sich verändernde historische Verhältnisse und Bewußtseinslagen hinein zu sagen ist. Wenn die biblischen Texte im Konstitutionszusammenhang eines vergangenen, »biblischen

7. A.a.O., S. 4.

8. A.a.O., S. 2.

9. A.a.O., S. 4.

10. Vgl. *Niebergall*, a.a.O., S. 1-5.

Bewußtseins« gesehen werden, machen die hermeneutischen und rhetorischen Fragehinsichten nicht nur die Spannung zum »modernen Bewußtsein« deutlich, der Predigt erwächst nun vielmehr die Aufgabe, ihren christlich-religiösen Gehalt als wirkungskräftiges Motiv im Konstitutionszusammenhang gegenwärtigen christlichen Lebens begreifbar zu machen.

Die Aufgabe der Predigt will nun insgesamt dahingehend verstanden sein, nicht eigentlich Auslegung und Anwendung des biblischen Textes bzw. der in ihm beschlossenen »Botschaft« zu sein, sondern derjenige rhetorische Vorgang, in dem es um die christlich-religiöse Deutung und Orientierung gegenwärtigen Bewußtseins geht. Deswegen wird in den homiletischen Programmaussagen liberaler Theologen der Begriff des »Erlebnisses« so wichtig.¹¹ Er steht für die Gegenwärtigkeit religiöser Erfahrung, die es in der Predigt über sich selber zu verständigen gilt. Am persönlichen Erleben und damit an der Subjektivität der Person muß sich auch die Auslegung der biblischen Texte bewähren. Es kommt auf die »Umsetzung der äußeren Zeugnisse in Tatsachen der inneren Erfahrung«¹² an, darauf also, daß die biblischen Texte auf die symbolischen Deutungszuschreibungen hin durchsichtig werden, die sie dem humanen Selbstverhältnis gegenwärtig eröffnen. Und es ist dann eben die Frage, welche Integrationskraft diese Deutungszuschreibungen angesichts der differenzierteren sozio-kulturellen Lebensverhältnisse noch freizusetzen vermögen. Daß gerade die Welt des Sozialen und des Politischen von ihnen nicht mehr unmittelbar, sondern lediglich in der Vermittlung über die Subjektivität der ethischen-religiösen Persönlichkeit erreicht wird, kam den liberalen Theologen denn auch mehr oder weniger deutlich in den Blick.

Jedenfalls sollte nun für den homiletischen Umgang mit biblischen Texten überhaupt dieser Rekurs auf das »persönliche Erfahrungsgebiet«¹³ gelten. Denn so war nun die Aufgabe der Predigt verstanden, daß sie im Medium der Auslegung biblischer Texte das Potential freizulegen hat, das die christliche Religion der Deutung und Orientierung menschlicher Lebenserfahrung und -führung gegenwärtig bereitstellt.

Was für die in diesem Sinn liberale Predigt generell gilt, sah O. Baumgarten angesichts der Problematik der Festtagspredigten auf den Brennpunkt eingestellt. In den Festpredigten muß es exemplarisch darum gehen, die »äußeren Vorgänge«, die von der Geburt, von Tod und Auferstehung Jesu, von der Sendung des Heiligen Geistes als gleichsam supranaturalen, metaphysischen Ereignissen berichten, »umzusetzen in innere Erlebnisse«¹⁴, sie auf die Deutungsgehalte hin zu erschließen, die sie im Modus des eigenen Dabeiseins, gegenwärtiger Selbst- und Weitererfahrung gewinnen.

11. *Baumgarten*, a.a.O., S. 4.

12. *A.a.O.*, S. 5.

13. *Ebd.*

14. *A.a.O.*, S. 123-149.

Das programmatische Predigtkonzept liberaler Theologie, wonach die Predigt im Kern ein kommunikativer Beitrag zur christlich-religiösen Gegenwartsdeutung und -orientierung zu sein hat, soll deshalb im folgenden an ausgewählten Festpredigten, vor allem Osterpredigten, liberaler Theologen näher vorgestellt werden. Ich möchte Predigten von O. Baumgarten, C. Jatho und F. Rittelmeyer, P. Drews, F. Naumann und A. Schweitzer präsentieren. Sie sollen in ihrem Aufbau, ihrem Umgang mit dem biblischen Text, in ihrer theologischen Argumentationsstruktur unter der Fragestellung rekonstruiert werden, inwieweit sie sich als Durchführung der eben noch einmal skizzierten Predigtkonzeption lesen (und hören) lassen.

Bei einigen der ausgewählten Prediger ließe sich diese Predigtkonzeption bzw. das ihr zugrunde liegende Religions- und Theologieverständnis auch in literarische Zusammenhänge hinein verfolgen, in denen die Prediger sie selber systematisch entfaltet haben. Da dies jedoch nicht bei allen der Fall ist, soll auf solche Bemühungen hier verzichtet werden. Auch soll es nicht darum gehen, Verbindungslinien zu den Schulhäuptern liberaler Theologie, zu A. Ritschl, A. Harnack, W. Herrmann und E. Troeltsch zu ziehen. Wieviel die Predigten diesem theologischen Schulzusammenhang verdanken, liegt auf der Hand. Hier sollen sie – soweit dies möglich ist – für sich selber sprechen können, eben damit auf plausible Weise deutlich zu werden vermag, daß sie eine solche Auffassung von der Aufgabe der Predigt praktisch umzusetzen versuchen, wonach es in ihr auf dem Wege der symbolisch-expressiven Auslegung des biblischen Textes um die konstruktiv-gegenwartspraktische Selbstdeutung christlichen Lebens geht. Es wird sich zeigen, daß die ausgewählten Predigten dieser Predigtaufassung gleichermaßen verpflichtet sind. Lediglich im Blick auf die Akzentuierung, mit der sie das christliche Leben zur Interpretation seiner selbst bringen, legt sich eine differente Gruppierung nahe. Die einen (Baumgarten, Jatho, Rittelmeyer) setzen den Akzent stärker auf die Konstitution christlichen Lebens, auf die Selbstwerdung der Persönlichkeit, die anderen (Drews, Naumann, Schweitzer) verlagern das Gewicht eher auf die praktischen Folgen christlichen Lebens, auf die Realisierung der ethisch-religiösen Persönlichkeit.

II. Predigtbeispiele

1. Die Konstitution christlichen Lebens

a) Otto Baumgarten

In der Epiphaniasezeit 1899 hat O. Baumgarten drei thematisch geordnete Predigten zur Frage nach der Gegenwartsbedeutung Jesu Christi im Leben der Menschen gehalten.¹⁵ Allein schon durch ihre thematische Ausrichtung zeigen diese Predigten den Versuch, sich die Fragen vorzulegen, die die Zeitgenossen an

15. *Otto Baumgarten, Predigten aus der Gegenwart, Tübingen und Leipzig 1903, S. 15-36.*

Christentum und Kirche stellen, praktische Fragen, in denen es um die »Wirklichkeit« gelebter Religion geht, um ihre prägende Kraft im Selbstverständnis des Einzelnen (1. Predigt)¹⁶, um ihre Relevanz in den sozialen Fragen der Zeit (2. Predigt)¹⁷, um das, was sie über die Ethik hinaus mit ihrem Erlösungsglauben den Menschen bedeuten kann (3. Predigt)¹⁸. Es sind drei Predigten, die sich den Grundfragen der Christologie nach Person und Werk Jesu Christi stellen, ohne sich jedoch in dogmatisch-theologische Erörterung hineinzubegeben. Nicht die Lehre, nicht die Streitfragen der Dogmatik wollen in diesen Predigten entfaltet sein, sondern aufgenommen werden soll das Verlangen der Menschen nach Lebensorientierung, begegnet werden soll den skeptischen Einreden der Zeitgenossen, daß die christliche Religion ihre Relevanz für die Lebensführung verloren habe.

»Ist es nicht so, daß unser vieles Reden von der Religion reellen Naturen darum so wenig Eindruck macht, weil es keine Wirklichkeit darstellt, nur Gedanke, nur Anmaßung ist?«¹⁹ Das ist Baumgartens Diagnose der kirchlich-religiösen Lage. Aus ihr resultiert eben die Herausforderung, der er mit seiner Predigt begegnen möchte. So will er vom Christentum reden, daß es nicht als abständige Lehre erscheint, daß es nicht in kerygmatischen Versicherungen und Ansprüchen verharrt, sondern als realisierbare Gestalt wirklich gelebten Lebens den Hörern verständlich wird. Daß das Leben des Einzelnen in der christlichen Religion eine tragfähige Deutung seiner selbst findet, daß es in ihr seine ethische Orientierung in den gesellschaftlichen und politischen Konflikten der Zeit gewinnen kann, daß es in ihr dennoch nicht Ethik allein findet, sondern die Religion der Rechtfertigung und Erlösung, die den Wert des Einzelnen nicht nur nach seinen Taten mißt, sondern ihn allererst zu einem Täter guter Taten werden läßt, das will Baumgarten in seiner Predigt zeigen.

Homiletisch-rhetorisch bestimmend für die Predigt ist dieses Ziel, das sie verfolgt. Sie möchte erreichen, daß die Hörer sich in ihren Fragen nach der Relevanz der christlichen Religion im individuellen und politisch-gesellschaftlichen Leben der Gegenwart verstanden fühlen. Die Wahl des Themas und des Textes ergibt sich von dieser Intention her. Sie ergibt sich daraus jedoch genau so, daß sich zugleich ein bestimmtes Religions- und Christentumsverständnis Geltung verschafft. Was von der Hörsituation her in Frage steht, der konkrete Lebensbezug der christlichen Religion, ihre Deutungs- und Orientierungskraft in den praktischen Fragen der Zeit, das verlangt nun auch von der Predigt inhaltlich, daß sie zeigt, wie sehr recht verstanden die christliche Religion keine Sache allgemein gelten wollender dogmatischer und moralischer Lehrsätze und Vorschriften ist, auch die der Predigt zugrundeliegenden biblischen Texte nicht dasjenige in übergeschichtlicher Allge-

16. Die Wirklichkeit der Religion, Predigt über Ps 73, 23-26. 28, a.a.O., S. 15-21.

17. Christus Gerechtigkeit und Liebe, Predigt über Ps 72, 1-15, a.a.O., S. 21-39.

18. Christus der Sünderheiland, Predigt über Jes 61, 1-3, a.a.O., S. 29-36.

19. A.a.O., S. 18 (Seitenangaben zum Predigtband im folgenden im Text).

meinheit vorgeben, was es von Christen zu glauben gilt und wie sie zu leben haben. Das homiletisch-rhetorische Ziel verlangt von der Predigt vielmehr, daß sie die christliche Religion als eine Sache gerade der individuellen Subjektivität, ihrer persönlich erlebten und erlebbaren Überzeugung darstellt. Zeigen muß sie, daß Religion und Leben, Religion und Subjektivität gerade insofern eine unauflösliche Einheit bilden, als der subjektiv-persönliche Lebensvollzug in der Religion sich selbst in seinem letzten Von-Woher und Worauf-Hin thematisch macht, er in ihr die Unbedingtheitsdimension seiner Selbsteutung findet und insofern auch die Gründe seiner praktischen Orientierung. Das muß nun das Thema der Predigten sein.

Den Menschen gegenüber, die sich »von Lehre und Autorität der Kirche so schroff abgewandt haben« (15), eben weil sie ihnen lebensfremd erscheinen muß, gilt es deshalb, die Einheit von Religion und Leben in der Subjektivität einer Person darstellbar zu machen, in der »Persönlichkeit Christi« (15). Von ihr ist so zu reden, daß sich dabei die »Bedeutung seiner Erscheinung« in der Weise erschließt, »daß man selbst davon erfährt, in seinem Wesen bestimmt ist« (15): Jesus als exemplarische religiöse Subjektivität, die Einheit von Religion und Leben. Dieses Leben will der Prediger in seiner Bedeutung für das eigene erfassen. Es gilt »dies Leben gewissermaßen als Transparent von Ideen zu verstehen« (15), die die Religion schon des Alten Testaments entwickelt hat (als Predigttext hat Baumgarten Ps 73, 23-26. 28 gewählt) und die in der Person Jesu eine das Leben jedes Einzelnen in sich einholende Verwirklichung gefunden haben.

Es ist das homiletisch-rhetorische Konzept einer die Hörer in den gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen treffenden und zur religiös tiefer greifenden Verständigung über sich selber führenden Predigt, welches zugleich das für die liberale Theologie kennzeichnende Religions- und Christentumsverständnis verlangt, wonach dieses sich in einem durch die Person Jesu ermöglichten und beförderten persönlichen Erleben realisiert. Die biblischen Texte wollen von jeder Predigt auf das religiöse Erleben hin ausgelegt sein, das sich in ihnen ausspricht, um es im gegenwärtigen Nachvollzug und Mitempfinden sich wieder individuell freisetzen zu lassen.

An den Osterpredigten wird dies besonders deutlich. Baumgarten lenkt in seiner Predigt vom Ostersonntag 1898²⁰ die Aufmerksamkeit der Hörer sofort weg von den äußeren Geschehnissen, die sich den Frauen am Grabe zugetragen haben sollen. Er erwähnt nur kurz, »daß viele heute mit Zweifel und Bedenken« (102) an diese Geschichte herantreten. Diese drängen sich uns Heutigen angesichts des Mirakulösen in ihr geradezu auf. Falsch wäre es jedoch, durch »irgendwelche apologetische Rede sie überwinden« zu wollen (103). Da bliebe man bei äußeren Geschehnissen und der Frage nach der Tatsächlichkeit ihres Geschehenseins stehen. Die Religion jedoch ist inneres, persönliches Erleben, ist eine spezifische

20. Ostergewißheit, Predigt über Mk 16, 1-7, a.a.O., S. 102-110 (Seitenangaben im folgenden im Text).

Deutung und Orientierung der eigenen Lebensgeschichte und Lebenserfahrung. Diese gilt es in der Predigt zu vermitteln. Zu ihr sollen Prediger wie Hörer je gegenwärtig finden können. »Wichtiger und wirksamer (sc. als apologetische Rede) scheint mir eine einfache Darstellung dessen, was die Jünger, was wir Heutige am Glauben an den Auferstandenen haben, weshalb sie, weshalb wir an ihm festhalten müssen, festhalten würden, auch wenn die äußeren Zeugnisse versagten oder zu undeutlich und widerspruchsvoll blieben«. (103)

So versucht Baumgarten in seiner Osterpredigt die Hörer auf den Weg der Frauen zum Grab mitzunehmen, sie »nacherleben und erfahren« zu lassen, bis sich ihnen die innere Gewißheit eingestellt hat, daß Jesus lebt, daß also der Gekreuzigte mit dem Geist seiner vergebenden, die Macht des Todes besiegenden Liebe bei ihnen ist, daß er mit ihnen geht, nach Galiläa, in ihr altes Leben, das nun zugleich eine ganz neue Deutung und Orientierung gefunden hat. »Der Auferstandene erschien nur wenigen, die ihn suchten; die Auferstehung war ein persönliches Erlebnis.« (104) Dies war sie für die ersten Jünger und Jüngerinnen. Es ist sie auch für uns. »Auch für uns *lebt* der Auferstandene nur, auch wir haben den Auferstehungs-glauben nur, wenn unser Herz in Liebe und Treue an dem Gekreuzigten hängt. Und wenn wir den Zeugnissen von der Auferstehung besinnungslos trauten, – er wäre uns nicht der Lebendige, wenn wir ihn nicht gefunden hätten im Herzen, suchend den Gekreuzigten«. (104)

Die praktische Begründung und Förderung einer solchen, nicht an die Autorität von biblischen Texten und dogmatischen Lehren gebundenen, nicht aus der Anschauung von sogenannten Geschichts- und Heilstatsachen gewonnenen, sondern aus dem eigenen Erleben des geschichtlichen Jesus entspringenden christlichen Religiosität ist die Aufgabe der Predigt, aller christlichen Rede, allen erziehenden Handelns der Kirche. Die biblischen Texte, die dogmatischen Lehren und ethischen Vorschriften haben in der Verfolgung dieses Ziels nur eine symbolisch-expressive Funktion. Immer sind sie transparent zu machen auf das individuelle Erleben und damit die persönliche Subjektivität, die sich in ihnen ausspricht. Von diesem Religions- und Christentumsverständnis ist die Durchführung des homiletisch-rhetorischen Konzepts liberaler Predigt nicht ablösbar.

b) Carl Jatho

Eine Osterpredigt von Carl Jatho, der 1911 nach einem Lehrbeanstandungsverfahren, in dem Gottfried Traub und Otto Baumgarten als seine Verteidiger fungierten, aus dem Pfarramt entlassen wurde, sei als zweites ausgewählt.²¹

21. *Carl Jatho* war 1903 erstmals mit einem Predigtband literarisch an die Öffentlichkeit getreten (Predigten 1903; 1906). 1906 erschien der zweite Predigtband, dem die hier vorgestellte Osterpredigt entnommen ist. (»Persönliche Religion«, Predigten November 1904 bis November 1905). Die Veröffentlichung dieser Predigtbände hat bekenntnisgebundene Kreise in der Rheinischen Kirche zur Beanstandung des Kölner Pfarrers Jatho bei der Kirchenleitung veranlaßt. Dies schmälerte jedoch nicht die Resonanz, die Jathos Predigten fanden. Nach

Baumgarten hat seine Verteidigung Jathos²² im wesentlichen mit genau den Argumenten geführt, die Jatho zugleich als exemplarischen Repräsentanten liberaler Predigt vorstellig machen. Auf weite Strecken seiner Verteidigungsrede hat Baumgarten Briefe von Gemeindegliedern, Predigthörern und -lesern zitiert und interpretiert. Baumgarten wollte damit zweierlei deutlich machen. Zum einen, daß es der Eigentümlichkeit der Predigten Jathos nicht gerecht wird und schon gar nicht ihre offenkundige Wirksamkeit auf die Hörer zu erklären vermag, wenn man sie nach den Gesichtspunkten einer an den Bekenntnisgrundlagen der Kirche orientierten Lehrbegrifflichkeit zu beurteilen versucht. Baumgarten gibt zu, daß auch er, sobald Jatho – wie etwa in seinen Reden vor dem Spruchkollegium – sich zu Fragen der Lehre und der Theologie äußert, ihm in vielem nicht mehr folgen könne. Er betont jedoch ebenso, daß es, was die Predigt anlangt, darauf auch nicht entscheidend ankomme, sondern darauf, daß sie aus eigenem religiösen Erleben gewonnen ist und solches bei ihren Hörern freizusetzen vermag.²³ Indem Baumgarten für eine angemessene Beurteilung der Predigtweise Jathos die Unterscheidung von Lehre und Leben, Theologie und Religion geltend macht, macht er zum anderen auch darauf aufmerksam, daß in dieser für die liberale Predigt überhaupt grundlegenden Unterscheidung zugleich die Gefahr wie die Chance liegt, mit der Predigt nun selber die produktiv-schöpferische Umformung in der gegenwartsbezogenen Selbstausslegung der christlichen Religion zu betreiben. Es liegt darin die Gefahr eines Identitätsverlustes des kirchlichen Christentums, dann jedenfalls, sofern man diese Identität nach Maßgabe der Übereinstimmung der Predigt mit biblischen und dogmatischen Lehrbegriffen beurteilt. Diese kann eine Kirchenorganisation – wie auch Baumgarten meint – nicht gänzlich entbehren. Größer wiegt jedoch in Baumgartens Augen die Chance, die der Religion und – recht verstanden – auch der Kirche aus der in der Situations- und Hörerorientierung betriebenen Selbstbeschreibung der christlichen Religion zuwächst. In einer solchen Selbstbeschreibung der christlichen Religion, die zugleich ihre Umschreibung auf die gegenwärtigen religiösen Selbstdeutungsinteressen der Menschen hin vollzieht, liegt für Baumgarten schließlich die eigentliche Erklärung des »Predigterfolg(s)«²⁴ Carl Jathos. Nicht seine Rhetorik allein und nicht seine persönliche Ausstrahlung

der Entlassung Jathos aus dem Dienst als Pfarrer kam es auf der Seite seiner Anhänger auch zu Pro-Jatho-Kundgebungen in Köln und Berlin. Diesem Streit um die Person und Theologie Jathos, in dem im wesentlichen eine auf ihre Bekenntnisgrundlagen pochende Staatskirche gegen die liberal verstandene Volkskirche stand, in der nicht eine Lehre, sondern die persönliche Religiosität des Menschen bestimmend sein sollte, ist hier im Einzelnen nicht weiter nachzugehen. Konturieren möchte ich vielmehr, mit welcher Konsequenz auch Jatho die Predigtaufassung des liberalen Kulturprotestantismus in ihren ebenso homiletisch-rhetorischen wie theologisch-positionellen Aspekten realisiert hat.

22. Vgl. *Otto Baumgarten*, *Meine Anklage gegen den preußischen Evangelischen Oberkirchenrat*, Tübingen 1913.
23. Vgl. a.a.O., S. 17.
24. A.a.O., S. 73.

allein erklären, daß sich die Menschen von Jathos Predigt angesprochen finden. Es ist vielmehr eben der religiös-inhaltlich höchst relevante Sachverhalt, daß Jatho die Hörerorientierung liberaler Predigt besonders konsequent auf diejenige Gestalt des gegenwärtigen Bewußtseins hin zur Durchführung gebracht hat, die einen gesteigerten Anspruch auf individuelle Autonomie und Selbstkongruenz auch in religiöser Hinsicht erhebt. Es ist diese Verfassung des modernen Bewußtseins, der Jatho in seinen Predigten begründet entsprochen hat. Das neuzeitliche Autonomiebewußtsein sollte sich in der Auslegung des biblischen Evangeliums wiedererkennen und religiös tiefergreifend über sich selbst verständigt finden.

So ist es für Baumgarten in seiner »Chronik« des Verfahrens gegen Jatho denn auch gerade die spezifische Kontur des Jatho'schen Religionsverständnisses, die die religiöse Wirksamkeit seiner Predigten erklären: »Dieses Zurückstellen des zurückschauenden Buß- und hinüberschauenden Hoffnungsgedankens hinter das volle Gegenwartserleben des Gottes, dessen heiliger Geist in uns als lebendiger Christus einen immer neuen Anstoß zu allem Edlen und Guten, zu allem Menschlichen und Vorwärtsdringenden wirkt«, hat für viele unter den gebildeten Männern und Frauen und unter der Jugend, wie Baumgarten meint, »die Erfüllung langen Sehns« gebracht.²⁵ Gerade weil viele Zeitgenossen von dieser Predigt sich in ihren eigenen religiösen Fragen erst einmal verstanden fühlten, gesteht hier Baumgarten – bei aller dogmatischen Kritik am Monismus, den auch er wittert – somit das Vermögen zu, »von allem Glauben, von aller bewußten Christlichkeit, geschweige von aller Kirchlichkeit abgekommene, bisher tote Glieder der evangelischen Gemeinde mit neuem Vertrauen zum Evangelium, mit neuen Fragen nach dem Sinn des Lebens, mit neuem Hereinziehen Jesu Christi in ihr persönliches Leben zu erfüllen und so die Brücke zu bilden, über die mancher ideal gerichtete Volksgenosse den Rückweg findet zu Christus und auch zur Kirche«.²⁶

Bei näherem Zusehen zeigen die Predigten Jathos denn auch die Merkmale der Übereinstimmung mit den hier präsentierten Predigten liberaler Theologen. Dies sei an einer seiner Osterpredigten verdeutlicht. Jathos Osterpredigt über Joh 20, 24-29 von 1905²⁷ folgt dem Verfahren, daß sie die Osterereignisse zum Sinnbild dessen nimmt, was es um den Gewinn religiöser Gewißheit im christlichen Leben und die Erfahrung der Auferstehung Jesu im Leben »auferstandener Menschen« (Rittelmeyer) hier und heute ist. Auch für Jatho sind die in der johanneischen Texterzählung (Joh 20,24-29: Vom ungläubigen Thomas) auftretenden Personen »Abbilder und Vorbilder zugleich... typische Gestalten. Sie erleben und erfahren genau dasselbe, was wir heute noch ebenso erleben und erfahren können« (256). Weil auch Jatho auf diese Gleichzeitigkeit des Erlebens und Erfahrens hinauswill,

25. Ebd.

26. Ebd.

27. *Carl Jatho, Persönliche Religion. Predigten vom 16. Nov. 1904 – 19. Nov. 1905.* Nach Stenogrammen gedruckt, Köln 1905, S. 253-267 (Seitenzahlen im folgenden im Text).

deshalb insistiert er darauf, daß nicht bei den äußeren Begebenheiten der biblischen Erzählungen stehengeblieben werden darf, schon gar nicht die Frage nach der historischen Tatsächlichkeit des Geschehens sinnvoller Weise in der Predigt zu erörtern ist. Die Ostererzählungen tragen an sich »das Bild des Irdischen, des von Raum und Zeit Beschränkten, weil dies Bild die notwendige Ausdrucksform des Unausprechlichen ist. Aber an dieser Form arbeitet sich unser Glaube zur Sache selbst empor, zum Leben in Christus und mit Christus« (255).

Dieses Sich-Hindurch-Arbeiten zur »Sache selbst«, d.h. zu einem, dem gegenwärtigen Selbstverhältnis der Menschen sich erschließenden Bedeutungsgehalt der biblischen Erzählung von der Auferstehung Jesu, ist die Intention der Predigt Jathos. Auf denjenigen Bedeutungsgehalt hin ist sie zu erschließen, in dem sich Glaube und Leben gegenwärtiger Menschen ausgelegt und tiefergreifend über sich selber verständigt finden. Die Hörer sollen, indem die Predigt eine symbolische Interpretation der biblischen Geschichte unternimmt, merken, daß »diese Geschichte ewig wahr« ist. »Was in ihr sich vollzieht, wiederholt sich stets mit innerer Notwendigkeit da, wo Menschen glauben möchten und nach Übereinstimmung sich sehnen zwischen sich und Gott« (256). Thomas, von dem Johannes erzählt, ist beispielhaft somit gerade für den »verkehrten Weg«, den er geht (257). »Er will für das Geistige sinnliche Beweise haben, und die gibt es dafür nun einmal nicht. Geschichtliche Tatsachen können niemals die Bürgschaft bieten für Glaubenswahrheiten, für Wahrheiten, die meine Seele braucht. Auch der Osterglaube, der Glaube an den lebendigen Christus, lebt nicht von bestimmten Ereignissen der Vergangenheit, sondern der lebt von den Erfahrungen, von inneren Bestätigungen und Zeugnissen, welche heute noch ebenso ursprünglich sich müssen vollziehen können, wie in den Tagen der ersten Erscheinungen, in den Herzen der ersten Ostergläubigen. Das bedenken die Thomasnaturen oft nicht.« (257)

Thomas wollte erst sehen und dann glauben. Was es äußerlich zu sehen gibt, das kann den Glauben aber gar nicht begründen. Seinen Grund findet der Glaube vielmehr nur dort, wo sich unvertretbar mir selber, im Modus also der mir eigenen Lebensgewißheit, Jesus Christus als der Lebendige gegenwärtig macht. Es ist die Einheit von Gottesgewißheit und Selbstgewißheit, auf die hin Jatho zu entfalten versucht, was »Glaube« heißt und weshalb dieser Glaube rechtverstanden immer Osterglaube ist. Deshalb lenkt Jatho den Blick der Hörer vom vergangenen Ostergeschehen mit seinen miraculösen und supranaturalen Erscheinungen weg, führt er sie hin zu einer solchen Selbstdeutung ihres eigenen Lebens wie sie in der sinnbildlichen Perspektive des Osterglaubens schon der ersten Jünger nun genauso auch heute zu gewinnen ist: »So glauben auch wir an einen auferstandenen Christus, weil er in uns auferstanden ist und immer wieder aufersteht, weil er sich in uns als die Auferstehung und das Leben bewährt und beglaubigt hat, weil er uns zu Entdeckern neuer Welten gemacht und uns die Augen geöffnet hat über uns selbst« (260). Das erweist sich im eigenen Dabeisein, im subjektiven Vollzug

des eigenen Lebens als eines Lebens in der Nachfolge. Deshalb verbindet Jatho seine Interpretation des Osterglaubens als bestimmte Gestalt der konstitutiven Selbstdeutung individuellen Lebens mit der praktischen Aufforderung an die Hörer: »Lerne leben im Geiste Jesu, dann verlangst du keine Beweise mehr aus der Vergangenheit, die übermächtige Gegenwart ist dir Beweis genug« (261).

c) *Friedrich Rittelmeyer*

Friedrich Rittelmeyer²⁸ hat in seinen Lebenserinnerungen²⁹ seine Predigtaufassung am Beispiel der Osterpredigt verdeutlicht: »Die zentrale Tatsache des Christentums ist die Auferstehung Christi. Wie konnte man sie damals einem naturwissenschaftlich erzogenen Menschen nahebringen.«³⁰ Als unmögliche Predigtmöglichkeiten sollten gelten: a) Verweis auf die Auferstehungsberichte, b) Fürwahrhalten des »göttlichen Wortes« als Glaubensangebot, c) philosophische Erwägungen und d) Erinnerung an die Schranken allen Wissens.³¹ Keine fremde Autorität. Keine bloß kognitive Einsicht. Kein »Sprung« in den Glauben. Verfolgt wollte die Predigtmöglichkeit werden, die auf den aktuellen Vollzug der eigenen Selbstvergewisserung in Wort und Leben der Person Jesu setzt, auf das eigene Zur-Überzeugung-Kommen von der lebendigen Gegenwart Jesu in seinem Wort. »So schauten wir die Auferstehungserzählungen an als ein Wirklich-

28. Er ist weit hinaus über seine erfolgreiche Wirksamkeit als Prediger an der Heilig-Geist-Kirche in Nürnberg (1903-1916) durch die zusammen mit seinem Freund Christian Geyer (Hauptprediger an St. Sebald in Nürnberg) herausgegebenen beiden Predigtbände (Gott und die Seele 1906; Leben aus Gott, 1910) als Repräsentant des »Freien Protestantismus« und seiner Predigt bekannt geworden.

29. *Friedrich Rittelmeyer*, Aus meinem Leben, S. 193f. Diese Lebenserinnerungen, die in einer ersten Fassung in der Zeitschrift »Die Christengemeinschaft« (1934-1937) erschienen sind, stehen zwar deutlich im Zeichen der entscheidenden Lebenswende, die die Begegnung mit Rudolf Steiner für Rittelmeyer bedeutet hat (1922 hat F. Rittelmeyer sein Pfarramt aufgegeben und die »Christengemeinschaft« mit begründet.). Dennoch profilieren sie im Rückblick noch einmal scharf die Predigtaufassung, der Rittelmeyer zusammen mit Ch. Geyer um 1900 mit ihren Predigtbänden zu gesteigerter Wirksamkeit verholfen haben: »Unsere theologische Situation legte es uns nahe, auf das »Wie« des Predigens besondere Sorgfalt zu wenden. Vor allem wollten wir die Predigt herausbringen aus dem erkältenden Intellektualismus, der logisch »einteilt« und »entwickelt«. Zu einem »Ich-Erlebnis« wollten wir sie für die Hörer machen, das sich im Willen auswirkt. »Nicht Predigtthema, sondern Predigtziel«. »Nicht logische Gedankenfolge, sondern psychologische Erlebnisfolge«. Im Vorwort zum zweiten Predigtbuch sind diese Richtlinien ausgesprochen.« (a.a.O., S. 244f.)

Zu Rittelmeyers Weg in die Anthroposophie, womit ein eigenes Thema gegeben wäre, das hier nicht verfolgt werden kann, vgl. *ders.* Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner, 1928, sowie die pastoralpsychologische Studie von *Ernst-Rüdiger Kiesow*, Das Vater-Problem in der Biographie Friedrich Rittelmeyers, in: *Forschung und Erfahrung im Dienst der Seelsorge*, Festgabe für Otto Haendler zum 70. Geburtstag, Göttingen 1961, S. 115-128, und die Studie von *Helmut Zander* im vorliegenden Band.

30. *Rittelmeyer*, Aus meinem Leben, S. 241.

31. A.a.O., S. 241.

keitsbild zu dem, was sich keimhaft in der eigenen Seele begibt«³². Die Auferstehungsberichte sollten also als symbolisch-expressive Ausdrucksgestalt eines Geschehens verstanden sein, das sich gegenwärtig im Prediger und Hörer vollziehen kann und will.

Rittelmeyers Osterpredigt³³ zielt in ihrer Anrede denn auch auf den den Auferstehungsberichten gegenüber kritisch und skeptisch eingestellten Zeitgenossen: »Ostern, das Fest des Glaubens, ist Unzähligen das Fest des Zweifels geworden.« (104) Doch trifft dieser Zweifel überhaupt dasjenige, worum es im Osterglauben geht? Der Zweifel gilt der Frage, ob so tatsächlich geschehen ist, wovon die Osterberichte erzählen. Der Zweifel gilt der Behauptung, es handele sich bei der Auferstehung Jesu um eine Geschichtstatsache. Ob sie eine solche ist, läßt Rittelmeyer offen. Darüber haben die Historiker zu befinden, die über Wahrscheinlichkeitsurteile jedoch nie hinauskommen. Daß man den Osterberichten auch in historischer Hinsicht einmal noch ein anderes als bloß kritisches Verständnis entgegenbringen wird, möchte Rittelmeyer nicht ausschließen. Das ist jedoch nur in Klammern gesagt. Entscheidend zielt die Predigt gleich zu Beginn darauf, die Differenz zu betonen, zwischen der »äußere(n) Wundergeschichte« (105) und dem religiösen Tiefenschichtssinn, den sie gegenwärtig erschließt. Dem Glauben äußerlich bleibt die Wundergeschichte. Einmal dadurch, daß sie die Tatsächlichkeit eines vergangenen Geschehens abbildet, zum anderen dadurch, daß – wie auch immer es sich verhalten haben mag – sie von fremden Erfahrungen berichtet. Es sind die Erfahrungen der Jünger. »Aber wir müssen unsere eigenen Erfahrungen machen. Aus dem bloßen Annehmen dessen, was andere uns berichten, und wären es die glaubwürdigsten Menschen, kann kein wirklicher Osterglaube entstehen.« (105) Indem die Predigt die Differenz markiert zwischen dem, was an den Osterberichten dem Glauben äußerlich bleibt und ihrem religiösen Tiefenschichtssinn, geht es ihr darum, letzteren eben dergestalt herauszuarbeiten, daß die Erfahrungssubjektivität in ihrem gegenwärtigen Erleben sich angedet und in Anspruch genommen findet. Denn gerade so werden die biblischen Erzählungen von den Begegnungen mit dem Auferstandenen heute religiös relevant, daß der eigenen Selbst- und Welterfahrung dadurch ein neues, sonst nicht zu gewinnendes Motiv ihrer Deutung und Orientierung zuwächst, das einer unendlichen, auch durch den Tod nicht zerstörbaren, sondern sich durch ihn hindurch vollendenden Lebensgewißheit.

Was schafft Auferstehungsgewißheit? Wie kommt es zum Osterglauben? Das ist die Frage, die die Predigt als persönliche Frage der Hörer an den Prediger artikuliert.

32. A.a.O., S. 241f.

33. »Auferstandene Menschen«, Predigt über 2. Kor 5, 14-18. Sie ist dem zweiten, zusammen mit Ch. Geyer herausgegebenen Predigtband »Leben aus Gott«, 1910 entnommen. Die im Text folgenden Seitenzahlen entsprechen *Friedrich Rittelmeyer, Ausgewählte Predigten aus der Nürnberger Zeit* (dem Werk »Leben aus Gott« entnommen), Halle/Saale 1934, S. 104-112.

liert. Und mit Entschiedenheit gibt Rittelmeyer sofort die Richtung zu erkennen, in der die Antwort zu suchen ist. Nicht in der Beugung vor der Offenbarungsautorität der Heiligen Schrift, nicht in Gestalt der Anerkennung des Bekenntnisses und der Lehre der Kirche, auch nicht auf dem Wege der Zustimmung zu Ergebnissen historischer Forschung. Zu gewinnen ist der Osterglaube nur in der eigenen Erfahrung, daß Jesus lebt, er mit seinem Geiste mir gegenwärtig ist. Das ist die Gestalt, in der Gott sich zu Jesus nach seinem Tode bekennt. Er hat es im Herzen der Jünger getan, indem er sie Jesu geistige Gegenwart erfahren ließ. »Er bekennt sich in noch viel eindringlicherer Weise zu Jesus in unserer eigenen Seele« (106). Auf die geistige Gegenwart Jesu in dem von ihm bestimmten Lebensverhältnis der Menschen kommt es an, nicht auf die bloß äußerliche Frage, ob er nach seinem Kreuzestod in ein irdisch-leibliches Leben zurückgekehrt ist. Dieses hätte er selber noch einmal sterben müssen. Jene geistige Gegenwart macht ihn erfahrbar allen, die ihr Leben in seinem Geiste verstehen und tathaft führen.

Von daher rückt Rittelmeyer im Hauptteil seiner Predigt die Aufmerksamkeit ganz auf die Frage, die seiner Predigt dann auch das Thema gegeben hat. Rittelmeyer lenkt den Blick weg von der Vergangenheit des Ostermorgens, weg von den Berichten über objektive Begebenheiten in der Welt der Tatsachen – über deren Tatsächlichkeit man dann immer noch einmal geteilter Meinung sein kann – hin zur ethisch-religiösen Selbsterfahrung der Predigthörer. Er fragt sich und seine Hörer: »Was ist an todüberlegener Herrlichkeit, an weltüberwindender Ewigkeitskraft an uns wirklich zu *spüren*?« (106) Er fragt: »Wo sind in der Christenheit die auferstandenen Menschen?« (106)

Rittelmeyer weiß freilich, daß dies seinen Predigthörern als ein allzu hoher Anspruch erscheinen könnte. Gibt es solche Menschen? Existieren sie nicht nur in der »Phantasie des Predigers?« (107) Mit solchen Einwänden ist zu rechnen. Um sie zu entkräften, rekurriert Rittelmeyer auf den Predigttext (2. Korinther 5, 14-18). Er tut dies nun – bereits im Zentrum der Predigt – jedoch genauso, daß der Text die Funktion eines exemplums erfüllt für »auferstandenes Leben«. Nicht der Text eigentlich will von Rittelmeyer ausgelegt und appliziert werden. Es geht ihm vielmehr darum, ihn als motivkräftiges Selbstzeugnis einer von der Auferstehungsgewißheit getragenen Lebensauffassung für seine Predigtintention produktiv werden zu lassen. Es geht ihm darum, den Text durchsichtig werden zu lassen für die Selbst- und Welterfahrung des Apostel Paulus, darum, daß diese Erfahrung sich in dem Text dergestalt Ausdruck verschafft hat, daß wir Heutigen uns auf Analogien unserer eigenen Selbst- und Welterfahrung verwiesen sehen. Daß Paulus sich von der Liebe Christi gedrängt sieht, daß ihm in Christo das Alte vergangen und alles neu geworden ist, er sich als eine neue Kreatur weiß, so daß er nun auch keinen anderen Menschen mehr kennt, bloß »nach dem Fleisch« (109) gilt Rittelmeyer als »wunderbarer Blick in seine (sc. des Paulus) Seelenwelt« (107). Es zeigen ihm die Sätze des Apostel Paulus, wie dieser von Tod und Auferstehung Jesu genau im Modus von Aussagen geredet hat, die die Neubestimmung der

eigenen Lebens- und Weltauffassung beschreiben, die deshalb aber auch im heutigen Hörer diese Ahnung hervorrufen können, »was für eine völlige Umwälzung in unserem Denken über die Menschen vor sich geht, wenn wir als neue Menschen, als Christumenschen Welt und Leben betrachten.« (109)

Paulus kommt als motivkräftiges Exempler eines Menschenlebens zu stehen, das sich zu Tod und Auferstehung Jesu nicht – sei es zustimmend, sei es zweifelnd – als zu einem abständigen (Heils-)Geschehen verhält, sondern das die neue Deutungszuschreibung ans eigene Leben, die sich in diesem Geschehen entdecken läßt, für sich selber übernimmt, und dadurch zu einer neuen lebensorientierenden Einstellung findet. Dieser Vorgang ist es zugleich, der durch die Predigt seine sich fortsetzende – jeden einzelnen auf seine Weise in sich einholende – Erneuerung erfahren soll.

Sollen Tod und Auferstehung Jesu aus der historischen und dogmatischen Abständigkeit von anzuerkennenden und zu glaubenden (Heils-)Tatsachen herausgeraten, soll diejenige Lebensdeutung und -orientierung zum Thema werden, durch die sich die Christenmenschen qualifiziert finden, dann ist freilich eben dies wieder die Frage – die Rittelmeyer immer noch als die seiner Hörer vermutet – ob wir denn selber solche Menschen sind, die sich so sehen können, bzw. warum davon oft so wenig zu merken ist (109). Um diese weitergehende Frage, wie wir denn überhaupt zu »Christumenschen« (109) werden können, wir, die wir uns gemeinhin gar nicht als solche kennen und erfahren, aufzunehmen, vergegenwärtigt Rittelmeyer das Exemplum des Paulus schließlich auch noch als ein solches, das gleichsam Einblick in die Genese christlichen Lebens gewährt. Nicht beim Exemplum des Paulus darf – um dies sichtbar zu machen – unmittelbar stehengeblieben werden, so wenig es gänzlich zu verlassen ist. Rittelmeyer versucht vielmehr, den Verweisungszusammenhang zu zeigen, in dem er, Paulus, zu einem solchen geworden ist. Vom Christenmenschen Paulus ist zu reden im Blick auf dessen Christuserfahrung, davon, daß er die unendliche Liebe, die ihn selber drängt, im Opfertod Jesu gefunden und erkannt hat. Diesen Weg will Rittelmeyer mit seinen Predighörern schließlich gehen, daß sie – vermittelt über das Beispiel des Apostel Paulus – selber mit Christus gleichzeitig werden, in jenem mystischen Erleben, das in Jesu Hingabe in den Tod den eigenen Eingang in das neue, von der Auferstehungsgewißheit getragene Leben findet. Rittelmeyer gibt zu, daß dabei die Opfersprache des Paulus nicht mehr unsere Sprache sein kann und muß. Die Christuserfahrung, für die das Erleben des Paulus in ihrer gegenwärtigen Möglichkeit durchsichtig werden kann, bringt Rittelmeyer in seinen eigenen Worten so zum Ausdruck: »Durch Jesus bin ich mit Gott im Einklang! Nicht mehr im Streit und Widerstreit bin ich mit der Macht, die mein Leben lenkt und leitet, sondern völlig eines Sinnes, eines Zieles bin ich mit ihr geworden durch Jesus! Was du willst, heiliger Gott, das will auch ich! Was du zuläßt, das ist auch mir willkommen!« (111)

Auf diese Weise gelingt es Rittelmeyer zuletzt, mittels des Exemplums christlichen Lebens, für das Paulus steht und das er dem Text aus dem 2. Korintherbrief

entnimmt, in jenes wiederum exemplarische »Ich« zu finden, dem der christliche Auferstehungsglaube zum eigenen »Wirklichkeitsbild«³⁴ geworden ist, zu derjenigen ethisch-religiösen Selbstausslegung, die für dieses irdische Leben und darüber hinaus im Guten wie im Bösen hoffen läßt. In diesem »exemplarischen Ich«, mit dem der Prediger sich zuletzt seinen Hörern zu erkennen gibt, sollen diese sich selber wiedererkennen können. »Auferstandene Menschen«, d.h. Menschen, die sich selbst und ihre Welt im Lichte der Auferstehung, des unbedingten, dem Tod widersprechenden und ihn überwindenden Lebens aus Gott sehen, in ihm »das innerste Geheimnis der Welt« (111) entdeckt haben, die somit wissen, »was eigentlich Leben ist« (112) und dies sich selbst und andere dann auch durch ihre Lebensführung erfahren lassen.

2. Die Realisierung christlichen Lebens

a) *Paul Drews*

»Daß die Christenheit seit jeher Ostern feiert – und so auch wieder heute, Ostern 1900«, darauf spricht Drews seine Gemeinde zunächst an.³⁵ Der Verweis auf die Tatsache des jährlich wiederkehrenden Osterfestes dient Drews jedoch nicht nur zur Einstimmung seiner Hörer auf den Anlaß dieses Festtages. Auch will er nicht nur – wie es dem Genus der Festpredigt gemäß ist – den Hörern einleitend das besondere Motiv dieses Festtages, somit auch den Anlaß besonderer Festfreude vergegenwärtigen. Dies schwingt zwar – vor allem im vergleichenden Hinweis auf die patriotischen Gedenktage, die im allgemeinen nicht jährlich gefeiert würden, deutlich mit. Aber wie der gedankliche Aufbau der Predigt dann insgesamt zeigt, exponiert die einleitende Bezugnahme auf die Tatsache des Osterfestes zugleich den Grundgedanken der Predigt. Es wird in der ganzen Predigt darum gehen, die Hörer fortschreitend in einem Prozeß der Verständigung eben darüber hineinzuziehen, was sie – und die ganze Christenheit mit ihnen – eigentlich tun, indem sie Ostern – den Tag der Auferstehung Jesu Christi von den Toten – feiern. Mit der Tatsache des Osterfestes wird die Gemeinde zugleich auf die Praxis ihres christlichen Lebens angesprochen und die Aufgabe der Predigt dahingehend bestimmt, dieses christliche Leben, das die Gemeinde und jeder einzelne in ihr als das eigene sich zuzuschreiben bereit sein dürften, auf seinen in der Ostererfahrung liegenden Grund und Ursprung einerseits, auf seine aus dieser Erfahrung ent-

34. *Rittelmeyer*, *Aus meinem Leben*, S. 242.

35. *Paul Drews* hat diese Predigt, die im folgenden zur Darstellung kommen soll, am 2. Ostertag 1900 in der Stadtkirche zu Jena gehalten. Drews war zu dieser Zeit, von 1894-1901, Extraordinarius für praktische Theologie in Jena. Auf seine Predigtstätigkeit in der Stadtkirche, sowie der Universitätskirche zu Jena geht der 2. Band seiner dreibändigen Predigtsammlung »Christus unser Leben«, Göttingen 1901, S. 77-84 zurück. (Seitenzahlen im folgenden im Text). Der erste Predigtband war 1894, im Anschluß an das Dresdener Pfarramt, der dritte Predigtband 1910 nach Drews Berufung nach Halle erschienen.

springende praktisch-tätige Ausrichtung andererseits hin durchsichtig zu machen.

Der Ausgangspunkt der Predigt ist die Feier des Osterfestes. Mit der gegebenen Festtatsache eröffnet sich Drews die Möglichkeit der Ansprechbarkeit der Hörer auf die »eigenste Erfahrung« (78) der Osterfreude. Und eben diese Erfahrung, die die Predigt bei jedem ihrer Hörer voraussetzt, will nun in den beiden Hauptteilen der Predigt über sich selber verständigt sein. Daß dies gelingen kann, dazu dient der Text. Er wird schon in der Einleitung dergestalt vom Prediger aufgenommen, daß ihm die Antwort zu entnehmen ist auf die Frage nach dem Grund und Ursprung der das Osterfest tragenden Osterfreude einerseits, nach dem Gewinn, den das christliche Leben aus dieser lebendigen Erfahrung zu erzielen vermag, andererseits. Daß Gott uns »wiedergeboren« hat durch die Auferstehung Jesu Christi, ist das Thema des ersten Hauptteils der Predigt. Daß er dies, wie es 1. Petrus 1, 3 weiter heißt, zu einer »lebendigen Hoffnung« getan hat, das ist das Thema des zweiten Hauptteils.

Sieht man genauer zu, so gibt der erste Hauptteil der Predigt in der Auslegung des Predigttextes nichts anderes als eine Deutung dessen, was es um den Anfang christlichen Lebens ist. Das christliche Leben ist das Thema und dies eben so, wie es im Lichte der Auferstehung Jesu Christi von den Toten sich selber zu erscheinen vermag. Anders wird von der Auferstehung Jesu nicht geredet als so, daß sie – wie es ja auch 1. Petrus 1, 3 nahelegt – für die spezifische Deutung der Ursprungserfahrung christlichen Lebens steht. Weder wird historisch die Frage nach der Tatsächlichkeit des Geschehenseins der Auferstehung Jesu traktiert, noch wird theologisch eine in die Glaubensentscheidung stellende Auferstehungsbotschaft postuliert. Durchgängig findet sich der Predigthörer vielmehr auf Erfahrungen verwiesen, die sich als Auferstehungserfahrungen deuten lassen, Erfahrungen der Jünger Jesu, gegenwärtige, eigene Lebenserfahrungen. Auferstehungserfahrungen, das waren die Erfahrungen der Jünger, als die »Erinnerung an Christus wieder die Farbe des Lebens« gewonnen hat, seine Worte und Taten wieder in ihnen lebendig wurden, sie »in und an ihnen« weiterwirkten (79). Das war die Auferstehungserfahrung, diese neue Sicht und die daraus entspringende neue Praxis menschlichen Lebens, wonach nicht die rohe Naturgewalt und nicht die Bosheit der Menschen das letzte Wort in der Welt behalten, wonach nicht die Sünde triumphiert, sondern das Gute über die Mächte der Zerstörung und des Todes siegt (79). Mit Bezug auf diese Erfahrung der Jünger, daß »ihr Herz selbst aus dem Tode auf(-steigt) und ein ganz neues Leben... für sie« beginnt, wird für Drews die Auferstehung Jesu aussagbar. Sie wird für ihn zu demjenigen symbolisch-expressiven Interpretament menschlicher Lebenserfahrung, wonach die Geschichte eines Menschenlebens in Schuld und Scheitern, in der Endlichkeit seines Daseins nicht aufgeht, es sich vielmehr unbedingt zum Leben bestimmt wissen kann – auch noch durch den Tod hindurch ist es ewig bei Gott.

Nicht ob die Hörer der Predigt die Berichte von der Auferstehung Jesu für wahr halten, oder ob sie der Auferstehungsbotschaft glauben können, fragt Drews sie denn auch, sondern er fragt: »Versteht ihr, begreift ihr die Jünger?« (79) Als Interpretamente ihrer Erfahrung wollen die neutestamentlichen Texte ausgelegt sein. Ob sich darin auch gegenwärtige Erfahrung ausgelegt findet, ob die gegenwärtigen Hörer sich die von den ersten Jüngern beschriebene Erfahrungen auch als die eigenen selber zuschreiben können, das ist deshalb die homiletisch entscheidende Frage. »Es giebt gar keine wichtigere Frage, als diese« (79). Und so setzt dann Drews im ersten Hauptteil seiner Osterpredigt sein ganzes Bemühen darauf, die Hörer die Ostererfahrung eben als die eigene auch entdecken zu lassen, sie wahrnehmungsfähig werden zu lassen dafür, daß Gott sie in der Kraft der Auferstehung Jesu Christi längst zu einem neuen Leben wiedergeboren hat – auch wenn ihnen vielfach dies gar nicht so erscheinen mag. Das kann an übersteigerten Erwartungen liegen, an schiefen – etwa durch einen Bekehrungsmethodismus veranlaßten – Deutungen dessen, was es um den Anfang christlichen Lebens ist. Die Predigt versucht einen behutsameren Weg zu gehen. Wichtig ist ihr, auch auf die zaghaften Spuren eines neuen Lebens zu achten, die in allem »Drängen und Vorwärtsstreben« (80) sich zeigen, überall dort, wo Menschen merken, »daß die Dinge dieser Welt wahrhaft der Mühe nicht wert sind, die wir daran wenden« (80), wo also diese Lebenseinstellung sich bildet, daß die Welt im Vorhandenen nicht aufgeht, sie ihren Sinn vielmehr aus Gottes schöpferischem Willen und der ihm entsprechenden Tat menschlicher Freiheit empfängt.

Homiletischer Leitfaden für den gedanklichen Aufbau der Predigt ist auch für Drews der Rekurs auf die Erfahrungssubjektivität, einmal der Jünger als der ersten Zeugen der Auferstehung Jesu, sodann des gegenwärtigen Hörers als eines solchen, der »wie die Jünger, der Thatsache innerlich gewiß geworden ist, daß Christus lebt« (80). Diese »Thatsache« der geistigen Gegenwart Jesu wird von der Predigt einerseits ebenso vorausgesetzt, wie die Predigt sie andererseits durch die ins Allgemeine gehende Auslegung, die sie ihr zu geben versucht, in ihrer Tatsächlichkeit allererst generiert. Durchgängig jedenfalls versucht die Predigt deutlich zu machen, daß es – wie es ja auch das Wort aus dem 1. Petrusbrief tut – die Rede von der Auferstehung Jesu in Aussagen zu überführen gilt, die die im Osterglauben wurzelnde neue Selbstdeutung menschlichen Lebens explizieren. So gilt es nicht, ein biblisch bezeugtes Wundergeschehen zu glauben, gilt es auch nicht, einem mit göttlicher Autorität bezeugten Offenbarungswort sich vertrauensvoll zu beugen. Das biblische Zeugnis von der Auferstehung Jesu will von der Predigt vielmehr hinsichtlich ihres Potentials zur Deutung christlichen Lebens ausgeschöpft sein. Da hat der Hörer an keiner Stelle der Predigt Veranlassung zu fragen: Was hat das mit mir zu tun? Wo liegt da die Relevanz für mein Leben? Sein Leben ist durchgängig das Thema der Predigt, in dem diese die Frage bewegt, als was es sich verstehen darf, wenn

gelten sollte, daß gerade dies nicht seine Bestimmung ist, nur dieses endliche, begrenzte Dasein, nur diese Krankheit zum Tode zu sein.

Welche neue Perspektive der Selbstdeutung menschlichen Lebens durch den Osterglauben den Hörern zuwächst, das versucht dann der zweite Hauptteil der Predigt näher zu beschreiben. Er kann dies ebenfalls wieder am Leitfaden des Textes tun, indem dieser ja Gott um deswillen lobt, daß er uns »zu einer lebendigen Hoffnung« wiedergeboren hat durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten (81). Der zweite Teil der Predigt handelt von dieser Hoffnung als dem kennzeichnenden Merkmal der Selbstdeutung christlichen Lebens. Es ist diese Hoffnung auf die Vollendung unseres irdischen Lebens durch den Tod hindurch in Gottes Ewigkeit. Eine Hoffnung, die das irdische Dasein relativiert, ohne es zu entwerten. Eine Hoffnung vielmehr, die schon jetzt, mitten in diesem vergänglichen Leben alle sittlichen Kräfte spannt in der Arbeit am Bau jenes Reiches Gottes, das über dieses irdische Dasein zugleich hinausreicht. »In dieser Hoffnung treten wir an die Gräber der Unrigen: Was in Schwachheit gesäet worden ist, wird in Kraft auferstehen. In dieser Hoffnung arbeiten wir; denn das allein ist die Richtung, die Kraft unseres Strebens: etwas zu schaffen, das Wert hat für die Ewigkeit, und das Gott gebrauchen kann als Bausteine für sein ewiges Reich. In dieser Hoffnung leben wir, weil wir uns hier schon wissen als Glieder einer ewigen Welt. In dieser Hoffnung blicken wir auf unsere Sünde und Schuld, denn wir sind gewiß, daß Gott einst nicht nur unsere Tränen abwischen wird von unseren Augen, sondern daß er uns verklären wird in das Bild seines lieben Sohnes.« (82 f.)

Indem die Predigt diese Hoffnung als das kennzeichnende Merkmal in der Selbstdeutung christlichen Lebens beschreibt, macht sie abschließend auch für die Predigthörer zugleich noch einmal deutlich sichtbar, daß es mit dem christlichen Osterglauben um unser Welt- und Menschenbild überhaupt und damit für jeden einzelnen um die Bestimmung seiner lebensorientierten Einstellungen geht. Drews weist ausdrücklich darauf hin, daß die Hoffnung »nicht eine bloße Zuthat zu unserem Denken und zu unserer Gesinnung ist, sondern deren Art und Charakter bestimmt«. (83) Es bedeutet »ein anderes Werten und Schätzen der Dinge, ein anderes Gefühl der Verantwortung, eine andere Hoffnung« (83 f.) als sie denen eigen ist, denen der Osterglaube durch die »große Barmherzigkeit Gottes nicht zur Wahrheit und zu Leben bestimmender Wirklichkeit geworden ist« (84). Zu letzterem, eben dazu, daß die Hörer im Osterglauben die »Wahrheit« ihres Lebens erkennen, sie sich selber im Lichte der Ewigkeitshoffnung erkennen lernen und darin die sinnorientierende Ausrichtung ihres praktisch-sittlichen Daseins erfassen, will die Predigt verhelfen. Sie ist nichts anderes als der Vollzug einer durch die Tatsache des Osterfestes motivierten Selbstdeutung christlichen Lebens. Als solche setzt sie dieses Lebens bei ihren Hörern immer schon voraus und realisiert doch zugleich den Sachverhalt, daß es praktisch nur ist, indem es sich in dieser Deutung auch als solches selber erfaßt.

b) *Friedrich Naumann*

Die Andachten, die Friedrich Naumann in den Jahren 1895 – 1902 in der »Hilfe« veröffentlicht hat, lassen sich auf die Spuren seines Weges vom »evangelisch-sozialen« Prediger zum »national-sozialen« Politiker, den Naumann in dieser Zeit gegangen ist,³⁶ hin untersuchen. Sie geben zugleich die Grundzüge seines energischen Plädoyers für ein Christentum zu erkennen, das sich den praktisch-gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit stellt, aber in seiner gesellschaftlichen Gestaltungskraft unhintergebar an die Bildung der ethisch-religiösen Persönlichkeit gebunden bleibt. So lassen sich seine in der »Hilfe« veröffentlichten Kurzpredigten gleichermaßen auch als exemplarische Dokumente der liberalen Predigtauffassung lesen. Naumann selbst hat sich im Vorwort der Separatausgabe seiner Andachten³⁷ (1. Auflage 1902) dazu ausgesprochen:

»Ich dachte immer an die, denen es schwer ist, Christ zu sein. Zu ihnen und mit ihnen habe ich geredet. Sie sollen die Empfindung haben, daß jemand neben ihnen sitzt, der ihrem eigenen Suchen nicht als Fremdling gegenübersteht. Alte und Junge, Männer und Frauen, die mitten im Leben der neuen Zeit ein persönliches Verhältnis zum Christentum finden möchten, sind meine Gemeinde, an die ich in sieben oder acht Jahren geschrieben habe. Einige hatte ich dabei besonders vor Augen: Den gebildeten Arbeiter, der sich zwischen Materialismus und Gottesglauben gestellt sieht, den Schüler höherer Lehranstalten, der zwischen Religionsunterricht und Naturwissenschaft keinen Weg für seine Seele findet, die denkende Frau, die Glaubensbedürfnis hat, ohne doch dem Priester einfach die Worte von den Lippen ablesen zu wollen. Was aber einem dieser dreien dient, wird auch manchem anderen nützlich sein.« (III-IV)

Als ein selber Suchender will Naumann zu Suchenden reden. Denen, die in den Weltanschauungskämpfen der Zeit stehen und nach einer solchen religiösen Orientierung suchen, die sich in den praktischen Fragen der Lebensführung bewährt. Diese will er »ein persönliches Verhältnis zum Christentum« finden lassen. Auf die Bildung und Förderung also der subjektiven Religion, der Religion als konstitutivem Element einer sich im praktischen Leben bewährenden persönlichen Überzeugung, kommt es Naumann in seinen »Andachten« an. Die Subjektivität der Religion wollen sie in solche Begriffe fassen, die auch den der Kirche entfremdeten Zeitgenossen zugänglich und verständlich sind. Auch die Sprache freilich, die die christliche Religion als inneren Gehalt einer heute lebbareren persönlichen Überzeugung darstellbar macht, gilt es für Naumann erst noch zu finden. Die alte Kirchenlehre, die überkommenen Systeme der Dogmatik, die verbreitete Erbauungs-

36. Vgl. *Hartmut Ruddies*, Friedrich Naumanns Frankfurter Wende, in: *M. Benad* (Hg.), *Gott in Frankfurt? Theologische Spuren in einer Metropole*, Frankfurt a. M. 1987, S. 95-106.

37. *Friedrich Naumann*, *Gotteshilfe*. Gesamtausgabe der Andachten aus den Jahren 1895-1902, sachlich geordnet, 2. unveränderte Aufl. Göttingen 1904, S. III-V (Seitenangaben im folgenden im Text).

literatur geben sie nicht mehr. In einer Zeit des Übergangs, als die Naumann die eigene weiß, muß die Sprache der christlichen Religion in behutsamer Anknüpfung und Fortschreibung der Überlieferung und in der aktiven Teilnahme an den sozialen Herausforderungen der Gegenwart erst noch erarbeitet werden. Doch nur dort, wo diese neue Sprache auch gewonnen wird, findet die gelebte Religion wieder zu einer ihr förderlichen Verständigung über sich selber.

»Niemand soll den Schluß machen: Weil wir in keiner Zeit religiöser Neueroberungen leben, deshalb sei die Religion als solche tot. Im Gegenteil! Die unsichere Lage der religiösen Lehre, die Halbheit der Angewöhnung des Alten an die neue Zeit, der Zwiespalt zwischen dem, was öffentlich verkündigt und was privatim geglaubt wird, wird von Zehntausenden empfunden. Es besteht viel religiöse Sehnsucht, selbst in Kreisen, die für gottesfeindlich ausgegeben werden. Dieser Sehnsucht zum Ausdruck zu verhelfen, ist religiöse Aufgabe, denn nur aus ihr heraus wächst neuer besserer Glaube.« (IV)

Der religiösen Sehnsucht der Menschen zum Ausdruck zu verhelfen, sie anzusprechen auf die religiöse Suche, in der sie sich selber befinden, das ist die Aufgabe der Predigt. Auf diese Weise kann und soll sie selber – weniger vielleicht im Gottesdienst der Kirche, wohl aber auf dem von Naumann beschrittenen Weg religiöser Schriftstellerei – ein Beitrag sein zur Bildung eines persönlich gelebten Christentums, einer subjektiven Religion, von der zugleich gilt, daß in ihr sich die lebensorientierenden Einstellungen ausprägen.

An den Osterbetrachtungen Friedrich Naumanns wiederum sei dies verdeutlicht:³⁸ Worum es Naumann in seinen Kurzpredigten zum Osterfest geht, das ist der immer wieder neu ansetzende Versuch, eben die spezifische Lebensauffassung zum Ausdruck zu bringen, die sich im Osterglauben ausspricht. Daß es da um ein unvergleichliches Potential der Ermutigung zum und der Orientierung im Leben geht, um ein Potential allerdings, das nur dann zu gewinnen ist, wenn es mir auch zum inneren Gehalt meiner subjektiven Überzeugung wird, von der ich mich demnach in allen Belangen meines Lebens tragen und leiten lasse. In diesem Sinn kann Naumann den Apostel Paulus als exemplarischen »Prediger der Auferstehung« (123) vor Augen stellen. Das ist er zunächst – und Naumann skizziert dabei sein eigenes homiletisches Konzept – indem er auch zu den Skeptikern und Zweiflern doch »ganz ruhig und ganz menschlich« redet (Anspielung auf Apg 17 und 1. Kor 15). »Er sieht den Zweifel nicht von vornherein als Sünde an, aber er traut der Wahrheit zu, daß sie den Zweifel überwindet« (123).

Sodann ist es eben dieses subjektive Zutrauen zur Wahrheit, das Paulus zum exemplarischen »Prediger der Auferstehung« macht. »Paulus ist so felsenfest von der Auferstehung Jesu und der kommenden Auferstehung aller Christen überzeugt, daß er von diesem Punkte sein ganzes Christentum abhängig macht« (123). Das Lebensbeispiel, das Paulus für die Tragkraft dieser Überzeugung gegeben hat, wird

38. A.a.O., S. 113-127.

von Naumann exponiert: »Er ist voll von der Sehnsucht auf den Lohn der Ewigkeit, um der Auferstehung willen trägt er das Unerträglichste, der Auferstehungsglaube ist ihm nicht Angelerntes, sondern etwas mit Jubel für seine Seele Gewonnenes. Die Auferstehung wird ihm zur Quelle der Kraft für das Diesseits« (123). Diese Lebenshaltung, wonach sich im Ewigkeitsglauben die Anforderungen des irdischen Daseins nicht entwerfen, sich vielmehr aus der Jenseitshoffnung gerade die Kräfte zur Bewältigung des Diesseits entspannen, wird von Naumann als die gegenwartspraktische Entschlüsselung des Osterglaubens der ersten Christen dargeboten. Zu einer solchen Lebenshaltung will er mit seinen Osterbetrachtungen verhelfen.

Doch damit dies auch geschehen kann, sich die Form eines persönlich gelebten Christentums bildet, braucht es genau auch diese Art persönlicher Predigt. Naumann verweist darauf, daß »viele ihren Osterglauben wie eine Last (tragen), wenn sie ihn überhaupt noch tragen« (123). Woran liegt das? Eben daran, daß er gerade nicht als eine bestimmte Ausdrucksgestalt subjektiver Religion verstanden wird. »Der Auferstehungsglaube ist zur Kirchensache geworden, und außer der Kirche wird es den Menschen oft blutsauer, ihn festzuhalten« (123). Er ist in Lehrsätze geraten, zur objektiven Religion des Kirchenglaubens geworden, wobei er die praktische Orientierungskraft für die Selbstdeutung und die Lebensführung der Menschen verloren hat. Dem gilt es durch eine neue Predigtweise, durch die motivierende Potenz einer religiösen Rede entgegenzuarbeiten, für die Naumann das Exemplum des Paulus einstehen läßt. »Oh, daß wir viele Prediger wie Paulus hätten, die nicht ein totes Nachreden erzwingen, sondern in aller Freimütigkeit eine Überzeugung gründen wollen, daß es nichts köstlicheres gibt, als das Warten auf die Auferstehung!« (123 f.)

Das ist das Motiv, das sich bestimmend durch Naumanns Osterbetrachtungen hindurch zieht. Sie wollen von der Auferstehung so reden, daß es nicht bei der »bloßen Verkündigung der Auferstehungsgeschichte Jesu« (115) bleibt, sondern »lebendiger Osterglaube« entsteht, »der die Christen wirklich durchdringt« (115). Von dem ins Leben gezogenen Glauben wollen sie reden, deutlich machen, was dadurch aus dem Leben wird, zu welcher Einstellung sich selbst und der Welt gegenüber es findet, welches die praktischen Herausforderungen sind, in denen es sich als vom Osterglauben durchdrungen zu bewähren vermag. Daß dem menschlichen Leben der Mut zuwächst zur »Weltüberwindung« (115), wodurch die Dinge des irdischen Daseins nicht vergleichgültigt, wohl aber sie relativiert werden, indem sie nun – auch das Leiden und Sterben – eine Herausforderung sind zum aktiven Widerspruch, Aufforderung zur Arbeit im Einsatz für Gottes Reich. »Dieser Siegesgedanke ist am Osterfest das Wesentlichste. Der Sieg, den wir glauben, beginnt in der Gegenwart und endigt in der Ewigkeit, er ist ein Sieg der Sache des Reiches Gottes und dabei ein Sieg der Personen, die sich im heiligen Dienste opfern. ... Kommt, laßt uns Ostern feiern! Die Untätigen können es nicht feiern. Wer wird ihnen den Himmel öffnen? Jesus sucht Selige, die mit ihm den Weg des schweren Kampfes gehen. Ihnen sagt er: Ich lebe und ihr sollt auch leben!« (122)

c) *Albert Schweitzer*

»Ich bin bei euch, bis an der Welt Ende. Das letzte Wort des Auferstandenen an seine Jünger« (23). Nur kurz geht Schweitzer in der Einleitung seiner Predigt über Mt 28,20³⁹ auf die skeptische Frage ein, ob denn Jesus nach dem Ende seines menschlichen Daseins überhaupt noch in Menschenworten zu seinen Jüngern geredet habe. Er gibt in historisch-kritischer Absicht zu, daß das nur »eine Einkleidung dieses Wortes« sein mag (23). Es »mag ein Symbol, ein Gleichnis sein« (23), daß das Matthäus-Evangelium den Auferstandenen, erhöhten Christus dieses Wort an seine Schüler richten läßt. Ein Symbol, ein Gleichnis dafür, daß hier im gesprochenen Menschenwort eine »ewige Wahrheit« (23) aufscheinen will. Eine ewige Wahrheit, über die nicht die Feststellung von Geschichtstatsachen entscheidet, deren Geltung nicht davon abhängt, ob ihre Mitteilung so wie berichtet geschehen ist, sondern bei der es darauf ankommt, sie in dem Sinn zu erschließen, den sie gegenwärtig dem eigenen Dasein eröffnet, darauf also, sie als sinnbildliches Gleichnis dessen zu nehmen, was es um die Wahrheit religiöser Erfahrung im Christentum überhaupt ist. So lenkt Schweitzer die Aufmerksamkeit seiner Predigthörer am Sonntag nach Ostern auf die Erfahrung ihres eigenen Lebens, weist er dem Predigttext die Funktion zu, diese Erfahrung in das Licht derjenigen Deutung zu stellen, die ihr durch den Osterglauben zuteil werden kann. »Das, worauf es für uns ankommt«, sagt er zum Schluß des einleitenden Abschnittes, »ist, ob wir wissen, was es heißt, ob wir es an uns erfahren haben: Ich bin bei Euch« (23).

Die Erfahrung der geistigen Gegenwart Jesu im Leben der Hörer ist das Thema der österlichen Predigt Albert Schweitzers. Das Wissen darum, was es heißt, diese Erfahrung zu machen, will sie vermitteln. Eine in Begriffe gefaßte christliche Welt- und Lebensdeutung will sie sein, auf dem Wege der Verständigung über Erfahrungen, die die Hörer als ihre eigenen ebenso sehr entdecken, wie sie auch durch die Predigt sie zu machen sich sollen ermutigt finden können. Die Erfahrungssubjektivität der Hörer, die aktuellen Dimensionen ihres Erlebens und Handelns will die Predigt in die Perspektive einer Deutung heben, vermöge deren ihnen der lebenspraktische Sinn der Zusage Jesu sich mitteilen soll, daß er bei ihnen bleiben wird bis an der Welt Ende.

39. *Albert Schweitzer* hat sie Sonntag nach Ostern, den 24. April 1904 als Morgenpredigt in St. Nicolai zu Straßburg gehalten. Sie ist den »Straßburger Predigten« entnommen, die U. Neuenschwander 1966 herausgegeben hat (S. 23-29; Seitenzahlen im folgenden im Text). Zu Schweitzers Predigtstätigkeit, die er von 1898-1913, dann noch einmal von 1918-1921 intensiv wahrgenommen, aber selber keiner Veröffentlichung zugänglich gemacht hat, vgl. das Nachwort von *Ulrich Neuenschwander* in den »Straßburger Predigten«, München 1966, S. 159-169; sowie *Fritz Buri*, *Albert Schweitzers Theologie in seinen Predigten*, in: *Theologia practica* 10 (1979), S. 224-236; *H.-A. Stempel*, *Die Predigtstätigkeit Albert Schweitzers*, in: *C. Günzler* (Hg.), *Albert Schweitzer heute: Brennpunkte seines Denkens*, Tübingen 1990, S. 279-293

Wiederum sind somit schon im Ansatz auch dieser Predigt alle Fragen relativiert, die die historische Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu betreffen oder auch die Wahrheitsgeltung des kirchlichen Bekenntnisses bzw. der theologischen Lehre. Darauf kommt es nicht an, indem die Predigt sich in die Atmosphäre gegenwärtigen Erlebens stellt und sie den biblischen Text, der den auferstandenen Jesus seine bleibende Gegenwart zusagen läßt, zum Anlaß nimmt, diese Gegenwart Jesu nun auch im Modus der Gegenwärtigkeit ihres Erlebens hier und heute zur Darstellung zu bringen. Keine historische Textarbeit, keine dogmatische Lehrautorität soll sich zwischen die Gegenwart des Erlebens und Handelns der Predigthörer und die Dolmetschung des gleichnishaft verstandenen Jesuswortes stellen. Nur darum soll es der Predigt gehen, das den Hörern zugeschriebene Erleben dessen, was es um sie selber in dieser Welt ist, die Frage vor allem nach der Orientierung ihres Handelns tiefergreifend über sich zu verständigen, eben indem sie die Hörer in das Licht des Wortes Jesu stellt, daß er sie mit seiner geistigen Gegenwart begleiten wird.

Was das heißt, will beschrieben, in Begriffe gefaßt, verstanden sein. Deshalb will die Predigt, wie Schweitzer betont, »auf menschliche Weise« (25), in Analogien menschlicher Erfahrung, nun auch von der Erfahrung der geistigen Gegenwart Jesu reden. Nicht in »toten Formeln und Lehrsätzen« ist zu reden (25), sondern so, daß dem Hörer die lebendige Gemeinschaft mit Jesus aus entsprechenden Erfahrungen geistiger Gemeinschaft mit anderen Menschen heraus anschaulich wird. Wer solche Gemeinschaft mit einem anderen erlebt hat, vielleicht sogar über den Tod hinaus, der weiß, was es heißt, geistige Gegenwart erfahren zu können, der kennt ihre tiefe Bedeutung fürs eigene Leben. Wer die Innigkeit solch geistiger Gemeinschaft nicht erlebt hat, dem ist ihre Bedeutung hingegen auch nur schwer zu beschreiben und mit Worten kaum verständlich zu machen (25).

So spricht Schweitzer seine Hörer auf ihr eigenes Erleben an, ist es die Erfahrungssubjektivität, der die Predigt sich verständlich machen will. Trotz eigener, vielleicht auch von den Hörern nachvollziehbarer Analogien der Erfahrung, sieht Schweitzer freilich das Problem, daß den Hörern es gleichwohl unmöglich erscheinen könnte, die geistige Gegenwart Jesu in Analogie zur geistigen Gegenwart anderer Menschen zu denken. »Der Jesus der Evangelien, dieser Heiland der Kirchenlehre« hat zumeist eben diese Züge gerade verloren, daß er »als ein lebendiges geistiges Wesen in unser Leben eintritt« (25). Mit den Verzerrungen und metaphysischen Überhöhungen, die die Überlieferung und der Dogmatismus der Kirche dem Jesusbild eingetragen haben, ging schließlich auch eine bestimmte Stilisierung der Verfassung einher, in der es auf die Begegnung mit dem lebendigen Jesus zu warten gelte, in der seine Nähe in besonderer Weise zu spüren sein sollte. Da geht es dann um ein gesteigertes Bewußtsein von Sünde und Schuld, des Versagens und der Verzweiflung, einer letzten »Trostbedürftigkeit« somit, aus der die »Trostheilung« durch Jesu befreiende Nähe die Rettung bringen soll (26). Schweitzer spielt auf die Entdeckung Augustins und Luthers an, die doch wohl

nicht der Weg für alle sein könne, gibt zugleich aber auch das Bild einer problematischen Verkündigung zu erkennen, die den Menschen erst für klein, schwach und handlungsunfähig erklärt, um ihn dann durch die Botschaft von Gottes rettender Gnade wieder auf die eigenen Füße zu stellen.

Schweitzer verschafft in seiner Osterpredigt dem inneren Zusammenhang zwischen seinem Christentums- und seinem Predigtverständnis am deutlichsten denn auch an der Stelle Ausdruck, wo er eine solche auf die Passivität und Ohnmacht der Menschen rekurrierende Verkündigung abweist. Das ist ein – wie er zu verstehen gibt – (durch Nietzsche befördertes) Mißverständnis des Christentums, als setze die Erfahrung der lebendigen Gemeinschaft mit Jesus die eigene Schwäche, Passivität und Trostbedürftigkeit voraus, als müßten wir in Geduld warten, bis Jesus in unglücklichen Lebensmomenten an uns herantritt, um uns wieder aufzuhefen. Schweitzer verweist darauf, daß Jesus gerade an die herangetreten ist, die er in seine Nachfolge gerufen hat, damit sie nun mitarbeiten sollten an seinem Lebenswerk. »Als sie sein Lebenswerk fortsetzten, im Kämpfen und Arbeiten für ihn, da erfuhren sie erst, was dieses: ›Ich bin bei Euch‹ bedeutete« (27). Was für die ersten Jünger gegolten hat, daß sie die lebendige Gegenwart des Auferstandenen über seinen Kreuzestod hinaus erfahren haben, indem sie in Jesu Sinne tätig wurden, sie ihren eigenen Willen mit dem des Menschen Jesus geeint wußten, dieses – so will es Schweitzer seinen Hörern deutlich machen – gilt genauso auch noch heute. So wird Jesu Auferstehung zur eigenen Erfahrung, in diesem Willen zur Nachfolge. In diesem Willen, im Sinne Jesu zu leben »erfährt der Mensch, was es heißt: ›Ich bin bei Dir.«(27). So ist der Auferstandene gegenwärtig da, in dieser Erfahrung, die die Menschen machen können, indem sie sich vom Geist Jesu ergreifen lassen, sie sich in Dienst nehmen lassen, Hand anlegen, weil sie erkennen, was an der Zeit ist und sie tun, was es für andere zu tun gilt.⁴⁰

Dergestalt ist es für Schweitzer insbesondere der tätige Vollzug christlichen Lebens, den die Predigt dadurch zu wecken und zu befördern versucht, daß sie ihm seine Motive erkennbar macht. Daß der biblische Text den Jüngern Jesu dessen bleibende Gegenwart zusagt, will an der Erfahrung von Menschen ausgelegt sein, die mit der Tat ihres Lebens sich in die Nachfolge Jesu gestellt haben und stellen. Damit zeigt sich auch bei Schweitzer die für liberale Theologen kennzeichnende Verknüpfung ihres Christentumsverständnisses mit einer teleologischen Predigt-auffassung. Von der Auferstehung Jesu zu predigen heißt für Schweitzer, von dem

40. Schweitzer gibt damit in seiner Predigt genau eine solche Beschreibung gegenwärtiger Gemeinschaft mit Jesus, von der er im Schlußkapitel seiner »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung« (1906) gesagt hat, sie sei »mystischer Art«, eben indem er diese Gemeinschaft sich in einem »gemeinsamen Wollen(s)« herstellen sieht – über alle historisch und damit weltanschaulich bedingten Differenzen hinweg (641). Das ist die Erfahrung der lebendigen Gegenwart einer »Persönlichkeit der Vergangenheit« und so auch Jesu, das wir eine »Bereicherung und Belebung unseres Willens in dem ihren erfahren und uns selbst in ihr wiederfinden.« (641)

im Geiste Jesu zur Arbeit für Gottes Reich auferstandenen Menschen zu reden. Selber solche Menschen zu sein bzw. zu werden, dazu will die Predigt Schweitzers ihre Hörer ermutigen. Die Erfahrung der Gegenwart Jesu in seinem Geist, die sie die Jünger erkennen lassen möchte, soll im Willen zur tätigen Nachfolge auch tatsächlich ihre eigene Erfahrung werden.

Zwei Fragen schließt Schweitzer freilich zum Schluß seiner Predigt noch an, in denen er zugleich mögliche Einwände auf seine Christentums- und Predigtauffassung vermutet. Zum einen, daß hier das Christentum vielleicht zu sehr »auf menschliche Weise« verkündigt sein könnte (27). Zum anderen, daß dabei eine »zu wenig demütige Religion« herauskommen könnte, indem man »zum Heiland als ein gleichberechtigter, nicht als ein gedemütigter, gebrochener Mensch« (28) kommt. Was das erste betrifft, versucht Schweitzer klar zu stellen, daß sich doch durch eine dergestalt erfahrungsbezogene Predigt viele der Zweifelsfragen und Glaubensanfechtungen erst gar nicht ergeben, die die alte Kirchenlehre, eben mit ihren metaphysischen Aufstellungen dem modernen Bewußtsein hat entstehen lassen. Was das zweite betrifft, so weist Schweitzer den naheliegenden Verdacht einer Verge-setzlichkeit des Evangeliums ab, nicht, indem er der Freiheit und Gleichberechtigung des Menschen auch in seinem religiösen Verhältnis zu Jesus die Spitze abbricht, wohl aber dadurch, daß er darauf hinweist, wie sehr sich die Einsicht in die Mangelhaftigkeit und Gebrochenheit des eigenen Daseins gerade in der lebendigen Gemeinschaft mit Jesus erst wahrhaft bildet. »Nur diejenigen, die ihn nahe fühlen, die wissen, wie unheilig und sündig ihr Wille ist, ja, ich möchte sagen, nur die wissen wahrhaft, was Sünde ist« (29). Wem die Erkenntnis von Differenz in der lebendigen Gemeinschaft mit Jesus aufgeht, der wird dadurch jedoch nicht in die Verzweiflung getrieben, der erfährt diese Nähe nun vielmehr gerade als tröstlich. Er erfährt sie so, daß er sich zugleich gestärkt findet, nun erst recht »in Kampf und Todesnot« (29) für das Lebenswerk Jesu zu streiten. War die »Trostbedürftigkeit« in der Situation passiven Wartens auf Jesu hilfreiche Nähe von Schweitzer zunächst als unwahre Gestalt christlichen Lebens kritisiert worden, so setzt er sie am Ende seiner Predigt in ihr Recht. In der Gemeinschaft mit Jesus liegt nun zugleich auch die »Fülle unendlichen Trostes« (29). Aber eben, sie widerfährt nur denen, die an dieser Gemeinschaft auf selber lebendige Weise, somit in der Tat des eigenen Lebens, im Dienst der Nachfolge, in der Liebe zu den Menschen teilnehmen. »Gottes Güte gegen uns ist ein so großes Geschenk, daß man sie nicht gleichgültig annehmen darf« (29).

III. Das Konstruktionsverfahren liberaler Predigt

Die vorgestellten Predigten dokumentieren – wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung – übereinstimmend eine Predigtauffassung, wonach die Predigt erstens ein die Hörer motivierendes Idealbild gegenwärtig gelebten Christentums zu zeichnen hat, wonach sie zweitens die Hörer auf die Zuständigkeit ihres Le-

bens, ihrer Zweifel, Enttäuschungen und Erwartungen anzusprechen hat, wonach sie drittens Wege zu zeigen versucht, auf denen die Hörer sich selber im Prozeß der Konstitution und Realisierung des christlichen Lebens entdecken können.

Vom homiletisch-rhetorischen Konzept her ist hier Predigt verstanden als thematisch gebundene Rede, die dem biblischen Text denjenigen Grundgedanken entnimmt, der sich zur Entfaltung dieser drei Aspekte religiöser Rede eignet. Nicht vorrangig um Auslegung und Anwendung des Textes geht es, sondern um den Gewinn einer nach rhetorischen Gesichtspunkten aufgebauten Rede, die den Hörern die christlich-religiöse Deutung und Bildung ihrer lebensorientierenden Einstellungen vermittelt. Die Predigt fußt weder auf der Offenbarungsautorität des biblischen Textes, noch auf der kirchlichen Verbindlichkeit von Lehraussagen, sondern Geltung verschafft sie sich auf der Basis der freien Zustimmungsbereitschaft ihrer Hörer, auf der Basis der Plausibilität derjenigen Deutungs- und Orientierungsangebote, die sie ans Selbstverständnis ihrer Hörer macht.

Dieses homiletisch-rhetorische Konzept findet seine Entsprechung im Religions-, Christentums- und Theologieverständnis der Predigten. Die Predigten bringen übereinstimmend die Subjektivität der Religion bzw. ein »Christentum des Geistes« zur Darstellung. Sie präsentieren den lebensorientierenden Sinngehalt der christlichen Religion im Modus seiner subjektiven Überzeugungskraft und lebenspraktisch vollzogenen Aneignung. Immer zielen sie auf die subjektiv gelebte Religion, auf ein geistesgegenwärtiges, durch die eigene Tat, durch aktives Dabeisein, im Erleben und Handeln praktiziertes Christentum. Die Theologie ist die dogmatische und ethische Reflexionsgestalt dieses gegenwärtig gelebten Christentums. Sie hat zu dessen Bildung und Selbstverständigung zu verhelfen. Die biblischen Darstellungsmodi des sogenannten Urchristentums haben dabei keine normative Kraft. Sie sind in vielem Ausdruck einer vergangenen Denk- und Lebensgestalt. Diese Differenz zu erkennen und auszuarbeiten ist Sache der historisch-kritischen Bibelauslegung. Deren Ergebnisse sind für die Predigt nur in einem kritisch-abgrenzenden, nicht aber in einem konstruktiv-anregenden Sinne wichtig. Konstruktionsprinzip für die Predigt ist die aktuelle Selbstausslegung des christlich-religiösen Bewußtseins, die Entfaltung seines Konstitutions- und Realisierungszusammenhanges, die Deutung und Anregung christlichen Erlebens und Handelns.