

Otto Haendler

Schriften und Vorträge
zur Praktischen Theologie

*Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben
von Wilfried Engemann*



Band 2



Otto Gorniewicz

OTTO HAENDLER
HOMILETIK

OTTO HAENDLER
SCHRIFTEN UND VORTRÄGE ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE
(OHPTH)

Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben
von Wilfried Engemann

Band 2: Homiletik.
Monographien, Aufsätze und Vorträge

OTTO HAENDLER HOMILETIK

MONOGRAPHIEN, AUFSÄTZE UND VORTRÄGE

Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben
von Wilfried Engemann



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Medien Profis GmbH, Leipzig

ISBN 978-3-374-04616-4
www.eva-leipzig.de

VORWORT: OTTO HAENDLERS SCHRIFTEN UND VORTRÄGE ZUR HOMILETIK

I. DIE HOMILETISCHEN IMPULSE HAENDLERS UND DEREN REZEPTION

Die homiletischen Impulse Otto Haendlers basieren auf einem ausgesprochen komplexen Theoriekonzept, dessen Strukturmerkmale schon recht früh hervortreten: Sein Ringen um eine zeitgenössische Predigtkultur, seine doppelgleisige Konzentration auf Gemeinde bzw. lebensweltliche Realität einerseits und auf das Subjekt der Predigt andererseits, seine theologisch und psychologisch begründete Kritik an der Wort-Gottes-Theologie sowie sein hermeneutisches Interesse an einer Ergänzung exegetischer Methoden um meditative Kompetenzen für den Umgang mit Texten – diese Aspekte seiner Predigtlehre ziehen sich seit Ende der 1920er Jahre als rote Fäden durch das homiletische Œuvre Haendlers.

Summarische Kommentare zur Bedeutung dieses Praktischen Theologen für die Entwicklung der Homiletik reduzieren dessen Interesse häufig auf den von ihm eröffneten tiefenpsychologischen Zugang zur Predigt. Wie der vorliegende Band zeigt, greift diese Einschätzung jedoch ebenso zu kurz wie die immer wieder reproduzierte These, Haendlers Gedanken seien erst 25 Jahre später auf fruchtbaren Boden gefallen, verstanden und rezipiert worden. Dieses unzutreffende Urteil wird in der Regel aus zwei unbestreitbaren Tatsachen gefolgt: zum einen daraus, dass Haendler seine unzeitgemäße, (außer auf biblische und theologische) auch auf tiefenpsychologische Prämissen und Konzepte setzende Predigtlehre auf dem Höhepunkt der Dialektischen Theologie vorlegt, zum anderen aus dem um eine Anekdote angereicherten Verriss von Haendlers Schrift „Die Predigt“ durch Martin Doerne.¹

Die Anekdote zum Urteil Doernes über die 1941 erschienene Erstauflage dieses Buches wird in unterschiedlichen Versionen überliefert. Sie ist ursprünglich von Hans-Joachim Thilo in Umlauf gebracht worden, der diese Begebenheit in seiner

1 Martin Doerne: Predigtlehre als Psychotherapie. Zu Otto Haendler: Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen, Berlin 1941, in: PBl, 85. Jg., 1942/43, 90–103. Im Rahmen der Einleitung zu diesem Werk wird ausführlich auf Doernes Rezension und die weitere Rezeption eingegangen, vgl. S. 233–238 in diesem Band.

Laudatio zu Haendlers 90. Geburtstag in knappen Worten so schildert: „Es ist mir noch deutlich, wie Martin Doerne [...] bei der Besprechung der 1. Auflage deines Buches ‚Die Predigt‘ so in Zorn geriet, dass er mitten in der Vorlesung ein paar Seiten deines Manuskriptes zerriss. Was ihn so aufregte, war dein Postulat vom Ernstnehmen der Person des Predigers, vom Ernstnehmen des Subjektiven in der Verkündigung. Gerade das aber hat mich als den Heimkehrenden aus der Kriegsgefangenschaft, der nun im zerbombten Berlin zu arbeiten begann, so befreit. Bei aller Dankbarkeit gegen Karl Barth warst du es, der uns, von der Inkarnationslehre ausgehend, gezeigt hat, dass Menscheseindürfen die theologische Quintessenz unserer theologischen und geistlichen Existenz überhaupt ist.“² In einem anderen Text ergänzt Thilo: „Nun durften wir auch auf der Kanzel Menschen sein, nun durften wir endlich wieder Subjekte sein und waren nicht mehr nur die Objekte des abstrakten Wortes Gottes. Nun wussten wir, dass das ‚Es‘ in uns kein Dämon war, sondern ein Stück von uns, ein Stück Schatten, [...] das abzuleugnen theologisch falsch und psychohygienisch gefährlich wäre.“³ Die Szene vom buchstäblichen Verriss der Haendlerschen Homiletik durch Doerne hat übrigens eine Fortsetzung: Als Haendler davon erfuhr, „nahm er es lächelnd zur Kenntnis, setzte sich in den Zug und besuchte M. Doerne in seinem Haus. [...] Es muss ein sehr entscheidendes Gespräch gewesen sein, denn Doerne, dem ich als sein Assistent der Studentenjahre nach dem Kriege wiederbegegnete, sprach nun mit hoher Ehrfurcht von den Arbeiten seines damals von ihm so angegriffenen Fachkollegen.“⁴

Dass Haendlers dogmatische und homiletische Leitlinien nicht in das Paradigma der in den 1940er Jahren alle theologischen Disziplinen durchdringenden Dialektischen Theologie passten, liegt natürlich auf der Hand. Die damit einhergehenden Spannungen bedeuteten aber nicht, dass jenseits der relativ kleinen Debattenwelt von Fachkollegen und Rezensenten „kein Bedarf“ an einer neuen, über die bloßen Credenda der Homiletik hinausreichenden Sicht auf die Predigt bestanden hätte. Allein schon die Tatsache, dass ein Lehrbuch, das mitten im Kriege (1941) in einer Auflage von 1200 Stück erscheint, 1949 ein zweites Mal aufgelegt und dabei auf 3000 Exemplare kalkuliert wird⁵ – also von Pfarrern durchaus aufgenommen wird –, spricht für sich. Wenn allein die gerade vorherrschende Diskurslage Maßstab für den Grad an fachlicher Anerkennung und Relevanz gewesen wäre, wäre es wohl auch nicht dazu gekommen, dass sich die Berliner Fakultät schon 1944 zu diesem Werk bekennt, indem sie Otto Haendler die Ehrendoktorwürde dafür verleiht.

Im vorliegende Band wird die Entwicklung der Homiletik Haendlers und deren Rezeption im Zusammenhang dokumentiert und erläutert. Die Einleitungen

2 Hans-Joachim Thilo: Otto Haendler zu seinem 90. Geburtstag, in: Quat., 44. Jg., 1980, 113–117, 114 f.

3 Ders.: Zum Schauen bestellt. Begegnungen mit Otto Haendler, in: WzM, 34. Jg., 1982, 163–168, 166.

4 A. a. O., 165 f.

5 Staatsbibliothek zu Berlin, Handschriftenabteilung, Dep. 42 (Walter De Gruyter), Mp. 187, 1.

und Kommentare zu den einzelnen Texten legen die homiletischen Argumente und Pointen Haendlers sowohl im Kontext seines Gesamtwerks als auch mit Bezug auf die jeweiligen theologie- und zeitgeschichtlichen Zusammenhänge dar. Daten, Fakten und Personen, deren Bekanntheit nicht mehr vorausgesetzt werden kann, werden erklärt. Somit dürfte auch der 2. Band dieser Reihe einen eigenen Forschungsbeitrag zur Geschichte der Praktischen Theologie und Homiletik im 20. Jahrhundert leisten.

Diese Geschichte erfordert – wie die Wissenschaftsgeschichte der meisten geisteswissenschaftlichen Disziplinen – in der Regel eine zweistufige Betrachtung. Die jeweilige *Ideengeschichte* (im Rahmen moderner Literaturtheorie: die Produktionsgeschichte) und der Höhepunkt der *Rezeptionsgeschichte* der entsprechenden Ideen liegen nicht selten um eine Generation auseinander. Das homiletische Œuvre Haendlers umfasst eine Handvoll Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1928–1948, seine bislang unveröffentlichte Habilitationsschrift von 1930 zur „Idee der Kirche in der Predigt“ sowie „Die Predigt“ von 1941 (²1949, ³1960).⁶ Bezogen auf die Entstehungsdaten dieser Texte kann man – wenn man, wie gesagt, nur dem Fachdiskurs folgt, den *praktischen* Gebrauch einzelner Texte ausklammert und nach dem Höhepunkt der Haendler-Rezeption fragt – in der Tat von einer verzögerten Rezeption zu sprechen. Im Zuge der Neuausrichtung der Praktischen Theologie etwa ab Mitte der 1960er Jahre gewinnen die theologischen und psychologischen Prämissen und Argumente Haendlers eine neue Plausibilität und gehören fortan zum Standardrepertoire der Predigtlehre.⁷

2. ZUR AUSWAHL DER TEXTE

Entsprechend dem doppelten editorischen Grundsatz der OHPTh, die maßgeblichen Prämissen, Argumente, Entwicklungen und Wirkungen der Praktischen Theologie Haendlers in den Blick zu bekommen und im Diskurs darüber an gegenwärtige Herausforderungen und Perspektiven der Praktischen Theologie sowie der religiösen Praxis des Christentums anzuschließen, bietet der vor-

6 Auf die im Rahmen des „Grundrisses der Praktischen Theologie“ von Haendler vorgenommene Neubearbeitung einzelner homiletischer Fragen wurde bereits im 1. Band der OHPTh eingegangen. Vgl. Otto Haendler: Grundriss der Praktischen Theologie, in: OHPTh 1, 113–481, 351–377, sowie die Erläuterungen von Wilfried Engemann: Otto Haendlers Grundriss der Praktischen Theologie im Spiegel der Theologie- und Rezeptionsgeschichte, in: OHPTh 1, 21–112, bes. 47–50 und 65–69.

7 Zur Entwicklungsgeschichte der Praktischen Theologie im Dialog mit (anderen) Geistes-, Human-, Erfahrungs- und Handlungswissenschaften vgl. Wilfried Engemann: Kommunikation des Evangeliums als interdisziplinäres Projekt. Praktische Theologie im Dialog mit außertheologischen Wissenschaften, in: Christian Grethlein/Helmut Schwier: Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte (= APTh 33), Leipzig 2007, 137–232, bes. 205–223.

liegende Band keine Gesamtausgabe der homiletischen Arbeiten Haendlers, auch wenn er einem solche Konzept nahekommt. Über Haendlers bekanntestes Werk, „Die Predigt“, und seine unveröffentlichte Habilitationsschrift hinaus gibt es nur wenige Texte, die genuin homiletisch argumentieren und sich damit für diesen Band empfehlen.⁸

Teil I: *Die Habilitationsschrift* „Die Idee der Kirche in der Predigt“ von 1930 ist unter anderem insofern brisant, als sie eine recht frühe homiletische und systematisch-theologische Auseinandersetzung mit der Wort-Gottes-Theologie darstellt und auf predigtpraktische Trugschlüsse aufmerksam macht, die sich nachteilig sowohl auf die Erarbeitung wie auf das Verständnis einer Predigt auswirken dürften. Obwohl der Schwerpunkt dieser Arbeit auf der Wiedergewinnung des Gemeindebezugs der Predigt liegt (die nach Haendler mit der Vermittlung eines lebensdienlichen Konzepts von „Kirche“ verkoppelt sein muss), erhebt sie an verschiedenen Stellen die Forderung nach einer stärkeren Berücksichtigung der Rolle und Person des Predigers als Subjekt im Predigtgeschehen. Haendler weist bereits 1930 die Verdächtigungen gegen eine psychologische Kontextualisierung der Homiletik als theologisch falsch zurück. Er geht so weit, zu behaupten, dass sich eine theozentrisch ambitionierte Predigttheorie gleichsam selbst das Wasser abgrabe, wenn sie den Prediger als Subjekt unterschätze und die Wirklichkeit der Gemeinde nicht als eigenständige Kategorie respektiere. Eine umfassendere Bearbeitung der Subjektfrage wird nur aus Gründen der Konzentration auf das vorgegebene Thema zunächst noch ausgeklammert. Gleichwohl wird festgehalten: „Es könnte sein, dass sich aus einer gründlichen und umfassenden Bearbeitung dieses subjektiven Moments [...] wertvolle Gesichtspunkte zur Erhöhung der Bedeutung der Predigt ergeben würden.“⁹ Eine ausführliche Einleitung und zahlreiche Kommentare ordnen Haendlers Habilitationsschrift in die homiletische Landschaft der 1920er und 1930er Jahre ein.

Teil II: Haendlers Predigtlehre nimmt 1941, elf Jahre später, die Frage nach dem „Subjekt der Predigt“ wieder auf und stellt sie in den Fluchtpunkt weitverzweigter theologischer und humanwissenschaftlicher Betrachtungen. Mit diesem Werk hat Haendler nicht das Ziel verfolgt, eine neue Hierarchie homiletischer Kategorien zu etablieren (mit der „Persönlichkeit des Predigers“ an der Spitze), sondern das lückenhafte Repertoire homiletischer Perspektiven zu erweitern. Angesichts der jahrzehntelangen homiletischen Vernachlässigung der predigenden Person genügte es Haendler jedoch nicht, das Thema gleichsam nur *theologisch* neu zu beurteilen – das auch; es bedurfte vielmehr einer *metho-*

8 Zu den Texten, auf die in diesem Band verzichtet wurde, vgl.: Wilfried Engemann: Die Anfänge der homiletischen Arbeit Otto Haendlers, in diesem Band S. 636–639, bes. 637 f.

9 Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, Theol. Habil. Universität Greifswald 1930, Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin, NL Haendler F 21, in diesem Band S. 43–204, 70.

dischen Auseinandersetzung, die naheliegenderweise auf (tiefen)psychologische Einsichten und Kategorien zurückgreifen sollte. Analog zur Präsentation des „Grundrisses“ in OHPTh 1 wird im Rahmen einer Einleitung die Neuordnung der homiletischen Leitlinien Haendlers mit Bezug auf seine Prämissen, Argumente und Ziele nachgezeichnet und im Spiegel der Rezeptionsgeschichte dieses Werkes vertieft.

Teil III: Schließlich werden drei Aufsätze und ein Vortrag präsentiert, in denen Haendler die Frage nach der Zeitgemäßheit der Predigt aufnimmt, den Stellenwert homiletischer Situationen erörtert, auf den Gewinn einer meditativen Annäherung an biblische Texte zu sprechen kommt und schließlich die Kategorie „gegenwartsnaher Predigt“ erläutert. Auch diese Beiträge werden mit Bezug auf biographische, historische und theologische bzw. homiletische Kontexte eingeleitet und kommentiert.

3. EDITIONSPRINZIPIEN

Nachdem die Prinzipien der Edition der Schriften und Vorträge Otto Haendlers bei der Präsentation des 1. Bandes eingehend erläutert und begründet wurden,¹⁰ genügt es an dieser Stelle, die wichtigsten Punkte aufzulisten und einige Beispiele für die Lektorierung der unveröffentlichten Texte dieses Bandes zu nennen.

- *Rechtschreibung*: Sämtliche Texte Haendlers sowie alle Referenztexte dieser Edition, die mit Schreibweisen des Deutschen aus etwa drei Jahrhunderten konfrontieren, wurden der „neuen Rechtschreibung in gemäßigter Form“ angepasst. Dadurch wird verhindert, dass sich auf *einer* Druckseite für dieselben Worte oder Formulierungen drei oder mehr Schreibvarianten finden.
- *Zitierweise*: Um einer homogenen Zitierweise und vor allem um der Vollständigkeit und Richtigkeit der bibliographischen Informationen in der OHPTh willen wurde die Zitationsweise sowohl Otto Haendlers als auch der zitierten Texte nach heute geltenden bibliographischen Standards ergänzt, korrigiert und vereinheitlicht, ohne dass dies im Einzelnen vermerkt wurde. Ergänzungen und Kommentare, die über die Anmerkungen der Autoren hinausgehen, wurden selbstverständlich als „Anm. d. Hg.“ gekennzeichnet.
- *Paginierung*: Mit dem in der Textwissenschaft für die Anzeige von Originalpaginierungen benutzten senkrechten Strich (vor und nach der entsprechenden Zahl, wie in diesem |123| Beispiel) werden in der gesamten Edition die ursprünglichen Seitenwechsel im Fließtext markiert und auch in der Kopfzeile – abgesetzt von der durchlaufenden Seitenzählung des Bandes – grau dargestellt (z. B.: |123| 462).

¹⁰ Vgl. die ausführlichen Hinweise in: Wilfried Engemann: Vorwort zur Edition, in: OHPTh 1, 7–14, 10–13.

- *Redigierende Eingriffe*: Eine wissenschaftliche Edition von Texten, die zum Teil älter als 80 Jahre sind und teilweise zum ersten Mal publiziert werden – ohne vielleicht je zur Veröffentlichung vorgesehen gewesen zu sein –, bringt nicht nur umfassende Korrekturarbeiten an Rechtschreibung und Grammatik mit sich. Auch die aufwendige Arbeit des Redigierens muss nachgeholt werden, was weitergehende Bearbeitungen wie die Berichtigung von Zitaten, von offensichtlichen Verwechslungen bei Personennamen und Buchtiteln, bei Rückverweisen usw. nach sich zieht. Solche „Reparaturen“ wurden nur dann in Form einer „Anm. d. Hg.“ kommentiert, wenn die Intention Haendlers entweder nicht völlig eindeutig war – bzw. in denen sie eindeutig war, aber von Haendler selbst missverständlich formuliert oder gar versehentlich ins Gegenteil gewendet wurde.¹¹ Wo unter Beibehaltung von Duktus und Lexik der Haendler-Texte nur die übliche Lektoratsarbeit zu erbringen war, ist auf Erläuterungen in einem eigenen Apparat verzichtet worden.

Wie im ersten Band sollen auch hier ein paar Beispiele für solche Bearbeitungen aufgeführt werden, um den Lesenden ein Bild vom Lektorat der Texte zu vermitteln. Die Korrekturen betreffen vor allem die in Maschinenschrift vorliegende Habilitationsschrift „Die Idee der Kirche“, die nicht für einen großen Leserkreis verfasst wurde. Haendler hatte wohl vor allem die Gutachter als Leser im Blick, was sich an zahlreichen, nicht ausgeführten Anspielungen, vorausgesetzten Prämissen und tolerierten Unebenheiten im Schriftbild zeigt. Die Änderung von Formulierungen wie dieser wurde z. B. nicht kommentiert. Im Original ist zu lesen: „Da es sich um Gemeinschaften mit gleichartiger Erfassung der Gotteswirklichkeit eben nicht handelt“ [...]. Dieser Halbsatz wurde kommentarlos korrigiert in: „Da es sich eben nicht um Gemeinschaften mit gleichartiger Erfassung der Gotteswirklichkeit handelt [...]“. In einigen Fällen überlappen sich mehrere Negationen und kollabieren gleichsam in einer Umkehrung der eigentlichen Intention des Satzes. So musste – wie aus dem Kontext klar hervorgeht – in dem folgenden Satz z. B. das Wort „behaupten“ durch „bestreiten“ ersetzt werden, so dass jetzt zu lesen ist: „Dass es der christlichen Predigt ihrem Wesen nach nicht widerspricht, wenn in ihr von Kirche geredet und durch sie Kirche geschaffen wird, wird niemand bestreiten.“ Letztes Beispiel: In Haendlers Vortrag „Gegenwartsnahe Predigt“ ist im Original zu lesen: „Keine direkte Stellungnahme zur Politik u. a., sondern Überhöhung des Weltgeschehens.“ Statt dessen muss es – wie wiederum der Zusammenhang eindeutig ergibt – heißen, „sonst Überhöhung des Weltgeschehens“. Weil in diesem Fall weitreichende theologische Fragen auf dem Spiel stehen und der Eingriff in den Text die Position Haendlers berührt, wurde diese Änderung selbstverständlich gekennzeichnet und im Anmerkungsapparat begründet.

11 Vgl. zu den Prinzipien des Redigierens im Einzelnen a. a. O., 11 f.

4. DANKSAGUNGEN UND AUSBLICK

Ein so aufwendiges Projekt wie die Edition von Schriften und Vorträgen zur Praktischen Theologie Otto Haendlers verdankt sich nicht nur den dazu notwendigen, seitens der DFG bereitgestellten Fördermitteln, sondern auch einer Reihe von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die im Laufe der Jahre in dieses Projekt involviert waren und einzelne Bausteine zum Gelingen beigetragen haben. Zunächst ist Dr. Christian Plate zu danken, der mich bereits vor Jahren im Rahmen seiner Assistentur an der Universität Münster darin unterstützt hat, die Texte Haendlers in diversen Archiven zu recherchieren und zu katalogisieren, ein Prozess, der häufig in anregende Diskussionen auch um den Inhalte dieser Texte mündete. An der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster haben Sebastian Kuhlmann (als Assistent), Verena Dieckmann und Markus Rohmann (als Studienassistenten) bis zum Sommersemester 2011 unzählige Stunden darauf verwendet, die in sehr unterschiedlicher, oft schlechter typographischer Qualität vorliegenden Texte Haendlers gewissenhaft aufzubereiten und einer digitalen Erschließung zugänglich zu machen. Björn Bergh (Studienassistent in Wien) hat mir bei der editorischen und bibliographischen Vereinheitlichung des Textmaterials am Computer zur Seite gestanden. Für diese Mitarbeit möchte ich allen Genannten an dieser Stelle nochmals herzlich danken.

Seit Anfang 2016 werde ich in der Arbeit am „Editionsprojekt OHPTh“ von Laura Schmidt (Assistentin am Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien) auf vielfältige Weise unterstützt. Sie hat die Bearbeitung dieses Bandes vor allem dadurch gefördert, dass sie Daten und Fakten zum Hintergrund zahlreicher, in den Texten Haendlers genannter Autoren sowie sonstiger Personen und Sachverhalte recherchiert hat, die von Haendler nur genannt, aber nicht erklärt werden. Besonders bei Haendlers Habilitationsschrift von 1930 war es nötig, durch viele Querverweise und Hintergrundkommentare entsprechende Informationslücken zu schließen, um den Leserinnen und Lesern dieses Werkes einen tieferen Einblick in den Gesamtzusammenhang bestimmter Debatten zu geben. Die Zuarbeiten von Laura Schmidt haben mir das Abfassen vieler dieser Texte erleichtert. Dafür – sowie für ihre Unterstützung beim Erstellen der Literaturlisten, des Personenregisters und die selbständige Erarbeitung des Sachregisters – gebührt ihr ganz besonderer Dank.

Kirchenrätin Dr. Kerstin Voigt hat mir vor Jahren ihr umfangreiches Privatarchiv zur Vervollständigung meiner bibliographischen und biographischen Daten, Otto Haendler betreffend, zur Verfügung gestellt, wozu auch Fotomaterial gehörte. Ihr ist es auch zu verdanken, dass auf dem Frontispiz und dem Schutzumschlag eines jeden Bandes der OHPTh ein geeignetes Porträt von Otto Haendler abgebildet werden kann. Für diese unkomplizierte und großzügige Kooperation bin ich sehr dankbar.

Den an der Predigtlehre interessierten Leserinnen und Lesern wird dieses Buch in der Erwartung übergeben, darin nicht nur die historische Entwicklung und Ausprägung einer einzigartigen Predigtlehre wiederzufinden, die die menschlichen Voraussetzungen, Probleme und Möglichkeiten dieses Handwerks unter anderem theologisch und tiefenpsychologisch reflektiert. Haendlers Plädoyer für eine zeitgemäße, gegenwartsnahe, im Subjekt des Predigers verankerte, von einer assimilierten Theologie getragene und insofern stimmige Predigt ist bis heute eine Ermutigung: Haendlers Homiletik lässt die Herausforderung, so zu predigen, dass man vom ersten bis zum letzten Wort ganz hinter dem stehen kann, was man sagt, als zumutbare Notwendigkeit erscheinen. Die Gemeinde benötigt nämlich keine andere Predigt als die, die der Prediger auch um des eignen Lebens willens braucht, eine Predigt, in der er zu artikulieren wagt, was er selbst unter einem Leben aus der Freiheit des Glaubens versteht, eine Predigt, mit der er selbst einen weiteren Schritt in Richtung dieser Freiheit geht.

Wie das in Haendlers Predigten und Kasualansprachen *praktisch* aussieht und welche Vorstellungen er – über das homiletische Feld hinaus – von der Alltagspraxis des Christentums hat, wird in Band 5 gezeigt werden können. Entsprechend der unter systematischen Gesichtspunkten vorgenommenen Erschließung der Texte dieser Edition sind Band 3 der Seelsorge und Band 4 einer Reihe von Beiträgen zur Auseinandersetzung mit lebensweltlichen Fragen (z.B. Denken und Glauben, Meditation und Christentum usw.) gewidmet. Der vorliegende Band 2 hat für die gesamte Edition der OHPTh insofern eine Schlüsselfunktion, als er die Entwicklung der „DNA“ der Haendlerschen Argumentationsmuster aufzeigt und in die Anfänge der heute selbstverständlichen Verknüpfung theologischer Fragen mit humanwissenschaftlichen Konzepten einführt, wofür die Predigtlehre von 1941 zum Paradigma schlechthin wurde: *„[W]enn jemand Sonntag für Sonntag mit seinem Munde, mit Worten seiner Sprache, mit Hilfe seiner Erfahrung und Erkenntnis das Evangelium verkündet, so ist seine Person um der Sache willen so wichtig, dass wir ihr die größte Aufmerksamkeit zuwenden müssen.“*¹²

Wien, im März 2017

Wilfried Engemann

12 Otto Haendler: Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen, in diesem Band S. 269–632, 298.

GESAMTÜBERSICHT ZU BAND 2

TEIL I: DIE IDEE DER KIRCHE IN DER PREDIGT

Inhalt Teil I	17
Einleitung: Die Habilitationsschrift Otto Haendlers. Ihre Konzeption und Stellung im homiletischen Diskurs um 1930 von <i>Wilfried Engemann</i>	19
Die Idee der Kirche (1930, Erstveröffentlichung)	43

TEIL II: DIE PREDIGT

Inhalt Teil II	207
Einleitung: Otto Haendlers Schrift „Die Predigt“. Ihre Prämissen, Argumente und Ziele im Spiegel der Rezeptionsgeschichte von <i>Wilfried Engemann</i>	209
Die Predigt (1941, ³ 1960) Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen	269

TEIL III: AUFSÄTZE UND VORTRÄGE

Inhalt Teil III	635
Einleitung: Die Anfänge der homiletischen Arbeit Otto Haendlers von <i>Wilfried Engemann</i>	636
1. Zeitgemäße Predigt (1928)	640
2. Zur Theologie der Erntedankfestverkündigung (1938)	650
3. Über die Meditation des Predigttextes (1944)	662
4. Gegenwartsnahe Predigt (1948, Erstveröffentlichung)	668

ANHÄNGE

Literaturverzeichnis zu den Texten des Herausgebers	677
Literaturverzeichnis zu den Texten Otto Haendlers	691
Quellenverzeichnis	701
Personenregister	703
Sachregister	709

TEIL I

DIE IDEE DER KIRCHE IN DER PREDIGT

INHALT TEIL I

Einleitung:

Die Habilitationsschrift Otto Haendlers. Ihre Konzeption und Stellung im homiletischen Diskurs um 1930

von Wilfried Engemann 19

1. Vorbemerkungen zum literarischen und zeitgeschichtlichen Kontext 19

2. Problemanzeigen und Anliegen 21

3. Struktur und Argumentation 26

3.1 Zur Verankerung der Habilitationsschrift Haendlers im zeitgenössischen Diskurs der Homiletik 27

3.2 Zur kritischen Analyse des Stellenwerts der Gemeinde in der Homiletik bis 1930 30

3.3 Zur „Idee von Kirche“ als schlüssigem Gemeinschaftskonzept zeitgenössischer Predigt 31

3.4 Haendlers Predigtanalysen in ihrem Bezug auf die „Idee der Kirche“ 37

Die Idee der Kirche in der Predigt (1930) 43

Das Inhaltsverzeichnis zur Habilitationsschrift „Die Idee der Kirche in der Predigt“ ist in das entsprechende Werk auf S. 45 f. integriert.

EINLEITUNG: DIE HABILITATIONSSCHRIFT OTTO HAENDLERS

IHRE KONZEPTION UND STELLUNG IM HOMILETISCHEN DISKURS UM 1930

von *Wilfried Engemann*

I. VORBEMERKUNGEN ZUM LITERARISCHEN UND ZEITGESCHICHTLICHEN KONTEXT

Die Habilitationsschrift Otto Haendlers entsteht in einer brisanten Epoche der deutschen Geschichte, im letzten Drittel der Weimarer Republik, einer Phase großer „Suchbewegungen“ und entsprechend leidenschaftlich geführter Diskurse in allen Bereichen von Kirche und Gesellschaft. Aus Krieg und Niederlage waren die verschiedensten Erklärungsmodelle, Rechtfertigungsversuche, Überlebenskonzepte und Visionen eines gemeinsamen Neuanfangs hervorgegangen. Ende der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts konkurrieren insbesondere nationalistische, patriotische, sozialistische und kommunistische Positionen unter anderem um die Beantwortung der Frage, welches *Gemeinschaftskonzept* für die gesamte Bevölkerung das beste sei. Haendler setzt sich in dieser Arbeit theologisch damit auseinander.

Die von harter Arbeit, Niedriglohn und schlechten Wohnverhältnissen geprägte Lebenslage vieler Menschen, das gewachsene politische Bewusstsein der zum Teil gewerkschaftlich organisierten Arbeiterschaft, last but not least eine bis 1930 sozialdemokratisch geführte Regierung hatten das Ihre dazu beigetragen, dass eine zukunftsfähige, wie auch immer begründete Idee von Gemeinschaft das einfache Volk – den „kleinen Mann“ – mit im Blick haben und gleichsam vor ihm bestehen musste. In Politik und Religion kommt „die große Masse“ als ernst zu nehmende Realität in den Blick, als eine Größe, die nicht nur auf Ideen angewiesen ist, sondern diese auch beleben oder zunichte machen kann. Als Haendler im Frühjahr 1930 die letzten Seiten seiner Habilitationsschrift schreibt, zerbricht gerade die aus SPD, Zentrum, DVP und DDP bestehende Große Koalition – signifikanterweise an der sozialpolitischen Agenda, die Finanzierung der enorm gestiegenen Kosten der Arbeitslosenversicherung betreffend. Nationalsozialistische Extremisten und Sympathisanten gewinnen rasch die Oberhand und geben zunehmend auch auf Kanzeln den Ton an. In der Bevölkerung machte sich eine tiefe, existentielle Verunsicherung breit. Der

Vertrauensverlust gegenüber Institutionen und Behörden ist so stark, dass eine solidarische Kirche für viele Menschen nicht einmal mehr als wünschenswerte Option im Blick ist.

Mit Haenders Habilitationsschrift haben wir ein Werk vor uns, das literaturgeschichtlich gesehen in die Zeit der Fallada-Romane „Bauern, Bonzen, Bomben“¹ und „Kleiner Mann, was nun?“² gehört.³ Falladas Romane erzählen detailliert davon, wie einzelne Personen versuchen, sich unter äußerst widrigen Umständen und großen Entbehrungen irgendwie durchs Leben zu schlagen. Die Protagonisten müssen alle Kraft aufbieten, um in einer sie vor große Herausforderungen stellenden, sie eigentlich täglich überfordernden Welt ihr Leben zu meistern. Sofern ihnen das gelingt, verdanken sie das dem Umstand, dass sie sich verbünden, wobei eine gelingende, von Liebe getragene Partnerschaft die einzige zuverlässige Ressource zu sein scheint. Völlig anders als noch in den Romanen Theodor Fontanes (1891–1898), in denen Kirche und Religion – oft in Gestalt positiv dargestellter Pfarrerpersönlichkeiten⁴ – als Hilfe zur Bewältigung des Lebens erscheinen, spielen sie bei Fallada keine Rolle mehr. Das ist freilich weniger ein Zeichen für die mangelnde „religiöse Musikalität“ dieses Vertreters des deutschen Realismus, sondern spiegelt eine allgemeine Entwicklung wider, die von einer starken Entfremdung von der Kirche als Institution sowie von den durch sie repräsentierten Glaubens- und Lebensvorstellungen geprägt ist.

Die traditionellen Strukturen von Kirche und Gemeinde bestehen in jener Zeit gleichwohl fort: In den durch die rasante Industrialisierung explosionsartig anwachsenden Großstädten waren Gemeinden mit 10.000 Gliedern keine Seltenheit. Häufig gehörte deren weitaus größter Teil der Arbeiterschaft an. Dass Kirche und Theologie sich fragen lassen müssen, mit welchen Ideen die Menschen *um ihretwillen* (also um der Menschen selbst willen) für das Christentum, für die Gemeinde, für den Glauben wiedergewonnen werden könnten, liegt auf der Hand. Auch und gerade in der Predigt, das ist Haenders Intention, sollte dies deutlich werden, in jener – aufgrund ihres Öffentlichkeitscharakters und ihres Mediums, der freien Rede – privilegierten Form der Kommunikation des Evangeliums.

1 Hans Fallada: *Bauern, Bonzen, Bomben*, Hamburg 1931.

2 Hans Fallada: *Kleiner Mann, was nun?* Hamburg 1932.

3 Haendler (1890–1981) und Fallada (1893–1947) sind altersmäßig nur etwa drei Jahre voneinander getrennt. Als sie schreiben, erleben sie in gewisser Hinsicht das gleiche Deutschland.

4 Vgl. dazu exemplarisch die Gestalt des Pastors Lorenzen im „Stechlin“: Theodor Fontane: *Der Stechlin*, Berlin 1899, sowie folgende Untersuchungen: Henry Holze: *Theodor Fontanes Pfarrergestalten*, in: *DtPfrBl*, 94. Jg., 1994, 574–576; Volker Drehse: *Pfarrersfiguren als Gesinnungsfiguren. Zur Bedeutung des Pfarrers in Theodor Fontanes Romanen*, in: Ders. (Hg.): *Der ‚ganze Mensch‘. Perspektiven Lebensgeschichtlicher Individualität*, FS Dietrich Rössler (= *APrTh* 10), Berlin 1997, 37–56.

Die dafür bereitliegenden homiletischen Theorien empfindet Haendler – trotz einer ausführlichen Würdigung im ersten Teil seiner Habilitationsschrift – als höchst unbefriedigend: In einer Zeit, in der so viel davon abhängt, inwieweit die gegenwärtige Lebenswirklichkeit des Einzelnen und der Gemeinde als theologische Herausforderung *sui generis* begriffen werde, richteten Theologen wie Eduard Thurneysen, Karl Barth und Karl Fezer anachronistischerweise ihre ganze Aufmerksamkeit darauf, die Theozentrik und Biblizität der Predigt zu verteidigen bzw. zu retten. Auf diesen Gebieten lägen aber – nicht zuletzt *aufgrund* der Leistungen der in vielen Punkten zu kritisierenden Dialektischen Theologie – gar nicht die Probleme zeitgenössischer Predigt. Viel eklatanter sei deren Relevanz- bzw. Wirklichkeitsverlust, der in starkem Maße aus der Gemeinde- und Subjektvergessenheit der zeitgenössischen Homiletik resultiere. Verglichen mit dem Gang der Geschichte der Homiletik zwischen 1925 und 1950 ist es doch erstaunlich, wie klar bereits in dieser Studie der Zusammenhang von Realitätsbezug, Relevanz und reflektierter Subjektivität angesprochen wird. Eine Voraussetzung, diesem Zusammenhang gerecht zu werden, sieht Haendler in der homiletischen Verknüpfung des Potentials von Kirche und Gemeinde mit den legitimen Bedürfnissen der Einzelnen nach einer Beheimatung und Stärkung.

2. PROBLEMANZEIGEN UND ANLIEGEN

Das bescheiden formulierte, ohne Untertitel auskommende Thema dieser Habilitationsschrift⁵ lässt die Dimension der darin angestoßenen Fragestellungen kaum erahnen. Haendlers Habilitationsschrift stellt den Versuch dar, die Gemeinde im Kontext eines stimmigen, sozialen und ökumenischen Anspruchs gerecht werdenden Konzepts von Kirche als eigene homiletische Kategorie neu zu etablieren.

Kirche und Gemeinde sollen unter den Bedingungen der Gegenwart und angesichts der Herausforderungen der Zeit als Konstituenten der Predigtarbeit ins Blickfeld gerückt werden. Haendler warnt davor, sich in Predigtlehre und Dogmatik weiter damit zu begnügen, vor allem mit der Kategorie des „Wortes Gottes“ zu operieren; dabei werde nicht nur die homiletische Bedeutung der Gemeinde als Referenzrahmen und Korrektiv der Predigt – als exemplarischer Ausschnitt der Menschheit – übersehen. Die Fixierung auf theologisch fragwürdige, weil höchst widersprüchliche kerygmatische Prinzipien sei auch mit einer eklatanten Unterschätzung der Rolle des Predigers als Subjekt der Kanzelrede verbunden.⁶

5 Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, Theol. Habil. Universität Greifswald 1930, Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin, NL Haendler F 21, maschinenschriftlich, in diesem Band S. 43–204.

6 Die Vorstellung, dass es in der Homiletik vorrangig um die Trias von „Pfarrer, Evangelium, Leute“ gehe, basiert auf einem Strukturvorschlag von Friedrich Niebergall:

Bereits in der „Idee der Kirche“, also 1930, äußert Haendler die Vermutung, dass dieses „dritte Moment, der Prediger, in der bisherigen Homiletik überhaupt zu kurz gekommen ist. Es könnte sein, dass die [...] Vernachlässigung dieses subjektivsten Moments der Predigt gegenüber dem großen, objektiven Moment des Evangeliums und dem objektiveren der Gemeinde gerade in der Gegenwart aufgehoben werden muss“⁷. Haendler stellt dieses Thema allein aufgrund der notwendigen Abgrenzung seines Gegenstandes und von aus seiner Sicht unaufschiebbaren Zeitfragen noch zurück.⁸ Im Rahmen der Ausarbeitung der Idee der Kirche kommt er freilich immer wieder auf die strukturelle Relevanz der personal-subjektiven Dimension des Predigtgeschehens zurück. *Den Prediger als Subjekt zu denken* ist seines Erachtens gerade für die Idee der Kirche selbst von höchstem Belang; man kann darauf „um der Sache willen“⁹ – also um des Evangeliums willen – nicht verzichten. Nach dem predigenden Subjekt zu fragen ist kein Indiz für eine subjektivistische Theologie, es bedeutet auch keine Abkehr von einer Schrift-bezogenen Homiletik, sondern ist Ausdruck hermeneutischer Sorgfalt.

Anlass dafür, sich beim Durcharbeiten homiletisch vorrangiger Themen Ende der 1920er Jahre zunächst einem Konzept von „Kirche“ zuzuwenden, das man braucht, um „Gemeinde“ als relevantes Angebot zur Bewältigung des individuellen Lebens in Gemeinschaft zu kommunizieren, ist unter anderem der Zerfall schlüssiger und empfehlenswerter Kollektivideen. Haendler erkennt, dass die Kirche – in Konkurrenz mit unausgegorenen völkischen, nationalistischen und sozialistischen Gemeinschaftskonzepten stehend – selbst kaum noch als stärkendes und bewahrendes, existenzbegleitendes Zugehörigkeitsmodell wahrgenommen wird. Er gibt zu bedenken, dass eine lebendige Gemeinde eigentlich „beim Aufschwellen der nationalen und internationalen Kollektivbewegungen sofort als christliche Kollektivgegenbewegung [hätte] mit anschwellen müssen. Das ist nicht geschehen“¹⁰, sondern „die Kirche ist

Praktische Theologie, Bd. 2: Die Arbeitszweige: Gottesdienst und Religionsunterricht; Seelsorge und Gemeindegearbeit, Tübingen 1919, 67.

7 Otto Haendler: Die Idee der Kirche, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 70.

8 Haendlers Habilitationsschrift ist also das komplementäre Gegenstück zu der elf Jahre später erscheinenden Predigtlehre, in der sich Haendler ganz auf die Kategorie des Predigers bzw. dessen Funktion als Subjekt im homiletischen Prozess konzentriert (vgl. Otto Haendler: Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen, Berlin [1941, 21949] 31969, in diesem Band S. 269–632).

9 A. a. O., 298. Im ersten Teil seiner Habilitationsschrift antizipiert Haendler wichtige Einsichten zur Rolle des predigenden Subjekts, die er später in seinem Werk „Die Predigt“ entfaltet.

10 Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 50.

hinter den großen Kollektivbewegungen [...] zurückgeblieben“¹¹. In dieser Situation hängt natürlich nicht alles von der Predigt ab. Aber wo gepredigt wird, sollten Kirche und Gemeinde nicht nur als Ort der Artikulation individuellen Glaubens verstanden, sondern als gemeinsame „Lebensform“ erfahren werden. Jede Predigt soll dazu beitragen, dass Menschen es für wünschenswert halten, zur Gemeinde zu gehören, und dass sie sich dadurch den Herausforderungen der Gegenwart und der Zukunft besser gewachsen fühlen. Die Predigt ist für Haendler ein konzentrierter Ausdruck der Kollektiv-Idee Gemeinde, ein kontinuierliches Werben „für die Gemeinde der Zukunft“¹².

Universitätstheologie und Pfarrerschaft sind offenbar in zu geringem Maße dafür gewappnet, um auf dieses „Problem der Zeit“ mit einer überzeugenden Idee von Kirche und Gemeinde zu reagieren (auch wenn Haendler auf positiv zu würdigende Ansätze¹³ hinweisen kann). Ein Indiz für die Hilflosigkeit oder die Weigerung, sich der damit verbundenen Herausforderungen anzunehmen, ist die Neigung der in Theologie und Kirche Verantwortlichen, die Schwierigkeiten der Gemeindegemeinschaft aus mangelnder Selbstkritik¹⁴ auf „widrige Umstände“ zurückzuführen – oder gar auf Ursachen, die gar nicht zu beklagen sind, wie etwa das Autonomiestreben des „modernen Menschen“: Haendler warnt in diesem Zusammenhang davor, den Eindruck zu fördern, die Kirche sei – wenn sie zum Glauben ermutige – an einer Fremdsteuerung christlicher Existenz interessiert, die die „innerlich notwendige Autonomie“¹⁵ des Einzelnen in Frage stelle. Ein solcher Eindruck halte Menschen unnötigerweise von der Kirche fern.

Die hier und da wahrzunehmende Verschmelzung kirchen- und religionsfeindlicher Tendenzen mit dem Marxismus und die „gebrochene Haltung des deutschen Idealismus gegenüber der Kirche“ haben nach Einschätzung Haendlers ihrerseits einen Beitrag zur „Unkirchlichkeit der Massen“ geleistet und den religiösen Skeptizismus gerade unter den Gebildeten noch gestärkt.¹⁶ Theologie und Kirche können aber aus der Mitverantwortung für diese Ent-

11 A. a. O., 203.

12 A. a. O., 52.

13 Dazu gehören u. a. Predigten von Emil Fuchs und Günther Dehn. Mit Bezugnahme auf Texte dieser beiden „Sozialistenpfarrer“ (a. a. O., 196–201) unterstreicht Haendler die Dringlichkeit eines homiletischen Konzepts von Kirche, das allen sozialen Gruppen der Gemeinde gerecht wird, unbedingt auch dem Industrieproletariat, aus dem sich eine hohe Anzahl von Gemeindegliedern in den Großstädten rekrutiert.

14 Haendler greift in seiner Arbeit das Problem mangelnder Selbstkritik aus verschiedenen Perspektiven immer wieder auf. Seines Erachtens gehört jedoch Selbstkritik „zum Wesen des Protestantismus“ und „bedeutet den Verzicht auf autonome Selbstbeurteilung und die Bereitschaft zum Aufnehmen echter Dynamik auch von zunächst scheinbar ferner stehender Seite her“ (a. a. O., 157).

15 A. a. O., 51.

16 Ebd.

wicklung nicht entlassen werden. Andernfalls bräuchte eine Arbeit wie die, die Haendler 1930 in Greifswald als Habilitationsschrift einreicht, nicht geschrieben zu werden.

In dieser Arbeit – wie in der später folgenden Studie zur Funktion des Predigers als Subjekt im homiletischen Prozess auch – geht es im Kern um die Sondierung, Begründung und Entscheidung theologischer, die Predigt betreffender Streitfragen, erst in zweiter Linie um konzeptionelle bzw. methodische homiletische Konsequenzen. Haendler bringt sich mit dieser Arbeit in einen Diskurs ein, der zu jener Zeit in starkem Maße von dialektisch-theologischen Prämissen bestimmt war, und kritisiert, dass die darauf basierenden Vorstellungsmuster Predigten nach sich zögen, die dem Frage- und Problemhorizont seiner Zeit kaum mehr gerecht würden. Es geht ihm um Korrekturen an einer Theologie, die den Pfarrern inadäquate Voraussetzungen der Arbeit an einer Predigt vermittelt.

Ein Jahr bevor Haendler diese Arbeit einreicht (1929), finden erneute Begegnungen zwischen ihm und seinem Jugendfreund Paul Tillich (1886–1965) statt.¹⁷ Es liegt auf der Hand, dass sich beide auch über die „eigentlich“ zu stellenden Fragen einer zeitgenössischen Theologie verständigt haben. Haendler arbeitet in jener Zeit heraus, wie das unbekümmerte Voraussetzen bzw. Unterstellen bestimmter *Credenda* homiletischer Arbeit beim Predighören in den letzten Jahrzehnten dazu führte, dass sich die Gemeinde des Eindrucks „uneigentlicher“ Verkündigung nicht erwehren konnte und „in einer Situation [angefasst fühlte], in der [sie] sich gar nicht befand“¹⁸. Die Gemeinde sei auf Basis von Konzepten mit dem Evangelium konfrontiert worden, die zwar theologisch Gebildeten offenbarungstheologisch stimmig erscheinen mochten, die aber an die Wirklichkeit der Menschen, die der Predigt zu folgen versuchten und dabei ihr Leben vor Augen haben mussten, nicht anschließen konnten. Zeitgleich mit Haendler kommt Tillich darauf zu sprechen, dass sich Theologen ein Denken auf der Grenze u. a. ihres gewohnten, fachinternen Terrains zumuten müssten, da „alle Mitten [...] erschüttert [seien], ob sie es wissen oder nicht, die religiöse wie die profane, die katholische wie die evangelische“¹⁹. Fünf Jahre später bringt Tillich das Prinzip der Korrelation in einem Vortrag zum ersten Mal auf den Punkt²⁰ und bleibt Haendler mit dem sich darin ausdrückenden Neuansatz theologischer Arbeit ein Leben lang verbunden.

17 Zu einigen Hintergründen der Bekanntschaft der Familien Haendler und Tillich vgl. Christian Plate: Predigen in Person. Theorie und Praxis der Predigt im Gesamtwerk Otto Haendlers (= APTh 53), Leipzig 2014, 20 f.

18 Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 123.

19 Paul Tillich: Religiöse Verwirklichung, Berlin 1930, 12.

20 „Revelation is an answer which is understandable only if there has been a question. Answers without preceding questions are meaningless. Therefore the questioning for revelation must precede revelation, but this questioning is not possible without a certain knowledge of the subject for which the question is asked“ (Paul Tillich: Natural and Revealed Religion [1935], zuletzt wiederabgedruckt in: Ders.: Ausgewählte Texte, hg. v. Christian Danz u. a., Berlin 2008, 265–275, 272).

Wenn Haendler sein Interesse an einer homiletisch relevanten Kollektividee von Kirche erläutert, kehrt er exemplarisch doch immer wieder zum einzelnen Menschen zurück, dem sich der Gewinn eines bestimmten Verständnisses von Kirche erschließen und dem die Predigt als ganze lebensdienlich erscheinen muss. Zum Wesen einer „Idee der Kirche“ gehört, so wäre zu bilanzieren, dass sie einem Menschen brauchbare Orientierung zu geben vermag, dass sie sein „geistiges Fluidum“²¹ mitbestimmt, sein Lebensgefühl positiv tangiert und nicht als vor allem fordernde Institution wahrgenommen wird. Diese Erfahrung setzt freilich voraus, dass Menschen sich selbst als Repräsentanten von Kirche und insofern als ihre Träger²² erfahren können, dass sie jene Idee gewissermaßen mitverkörpern und im Alltag „verwirklichen“²³, indem sie leben. Eine solche Erfahrung hat wiederum Konsequenzen für das Verständnis des Glaubens: Glauben ist mehr als eine „subjektive Überzeugung von Gott“²⁴, er ist auch eine Form des inneren Zusammenhalts einer Gemeinde.

Die „Idee der Kirche“ wird für Haendler somit zum Paradigma des Existenzbezugs des Christentums. Ihre Dynamik entfaltet sich freilich erst im Kontakt „mit Subjekten, für die sie bestimmt ist. Sie wird erst wirklich, wenn sie Menschen berührt“²⁵. Bei der Erarbeitung einer „Idee der Kirche in der Predigt“ ist also nicht vorgesehen, die Gemeinde beim Predigthören künftig mit kirchlichen Begriffen zu fluten, sondern Kirche als Daseinskonzept zu erschließen und zu vermitteln.²⁶ Nur so, in dieser „kasuellen Weite“²⁷, werden Menschen die Kirche als bewahrend, fördernd, begleitend, stärkend und insofern als für ihr Leben relevant erleben.

Haendler nimmt am Anfang wie am Ende seines Wirkens die je gegenwärtige Kirche und deren praktisch-theologische Reflexion kritisch in den Blick: In seiner Habilitationsschrift von 1930 befragt und kritisiert er Kirche und Theologie in der Absicht, deren Lebensdienlichkeit für Menschen herauszuarbeiten, die gleichermaßen auf Gemeinschaft und Autonomie angewiesen sind. Er versucht schon damals offenzulegen, mit welcher Theologie die Kirche Gefahr läuft, sich selbst ein Bein zu stellen auf ihrem Weg zu den Menschen. In seiner Praktischen Theologie von 1957 wird dieser Ansatz dann ausgebaut zu einer komplexen Strukturtheologie, die dazu beiträgt, „der gegenwärtigen Kirche“ eine für Zeitgenossen zugängliche Gestalt zu geben.²⁸

21 Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 113.

22 „Der Mensch wird nicht nur von dieser Wahrheit getragen, sondern zugleich trägt er sie“ (ebd.).

23 Vgl. 114.

24 A. a. O., 50.

25 A. a. O., 116.

26 Vgl. a. a. O., 120.

27 A. a. O., 121.

28 Vgl. Wilfried Engemann: Otto Haendlers Grundriss der Praktischen Theologie im Spiegel der Theologie- und Rezeptionsgeschichte, in: OHPTh 1, 21–112, bes. 22–33.

3. STRUKTUR UND ARGUMENTATION

Haendler entfaltet sein Anliegen in vier großen Kapiteln:

Kapitel I dient der Anknüpfung seiner Habilitationsschrift an den zeitgenössischen Diskurs der Homiletik. Unter der Überschrift „Zur Aufgabenstellung dieser Untersuchung im Kontext der gegenwärtigen homiletischen Arbeit“²⁹ geht Haendler auf einschlägige Prämissen der Predigtlehre bis 1930 ein, insbesondere auf deren theozentrische Forderungen, anthropologische Perspektiven und psychologische Implikationen, die die Bearbeitung seines Themas sowohl provozieren als auch bedingen.

Kapitel II ist der Spurensicherung des Themas selbst gewidmet. Haendler analysiert auf diesen Seiten den Stellenwert von „Gemeinde“ und „Kirche“ in einschlägigen homiletischen Positionen bis 1930. In diesem Kommentar zur „Vorbereitung der Forderung der ‚Idee der Kirche in der Predigt‘ in der bisherigen Homiletik“³⁰ markiert Haendler Anknüpfungspunkte und Fehlentwicklungen von Friedrich Schleiermacher bis Friedrich Niebergall.

Kapitel III führt systematisch in das Anliegen und die Relevanz eines zeitgenössischen Konzepts von Kirche und Gemeinde ein und versucht, dessen Notwendigkeit für die Plausibilität und Lebensdienlichkeit der Predigt herauszustellen: „Systematische Entwicklung der für die Predigt der Gegenwart zu fordernden ‚Idee der Kirche‘“³¹ nennt Haendler dieses Kapitel, in dessen Ausarbeitung er versucht, „prinzipielle Bestimmtheit und kasuelle Weite“³² miteinander zu verbinden.

Kapitel IV stellt die praktischen Maximen sowie anregende und ernüchternde Beispiele dafür vor Augen, was es heißt, mit einer konkreten Idee von Kirche an die Predigtarbeit zu gehen: Unter der Überschrift „Die praktische Darbietung der ‚Idee der Kirche‘ in der Predigt“³³ diskutiert Haendler die Möglichkeiten der Einbettung persönlichen Glaubens in eine empirisch belastbare Kollektividee von Kirche.

29 Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 49–74.

30 A. a. O., 75–111.

31 A. a. O., 112–176. Dieses Teil umfasst allein fast 40 Prozent der gesamten Arbeit.

32 A. a. O., 121.

33 A. a. O., 177–204.

3.1 Zur Verankerung der Habilitationsschrift Haendlers im zeitgenössischen Diskurs der Homiletik

Den fulminanten Auftakt zu Haendlers Habilitationsschrift bildet eine grundsätzliche, leidenschaftliche Erörterung der Kriterien einer zeitgenössischen Theologie der Predigt (Kapitel I).³⁴ In zwölf Argumentationsgängen kommen die Dilemmata einer gegen die Psychologie ausgespielten homiletischen Theozentrik zur Sprache³⁵, wird die „fälschliche Vernachlässigung der Gemeinde in der ‚theozentrischen‘ Theologie“³⁶ analysiert, werden scheinbare homiletische Prinzipien als dogmatische Vorentscheidungen klassifiziert, um im Ergebnis darauf hinzuweisen, dass man nicht losgelöst von einer *empirisch* gestützten und von *begründeten Erwartungen* geleiteten, zeitgenössischen Idee der Kirche einfach „die Wahrheit der Erlösung“³⁷ predigen könne.

Nachdem Haendler auf die Schwierigkeiten hingewiesen hat, die den Einzelnen daran hindern, in der Kirche gewissermaßen ein verlockendes Kollektiv, eine für ihn geeignete, seine Existenz tangierende Gemeinschaft zu sehen³⁸ (und nachdem er mit Bezug auf Eduard Thurneysen³⁹, Karl Barth⁴⁰ und Karl Fezer⁴¹ die verbreitete theozentrische Generallinie der Homiletik höflich gewürdigt hat), geht er schnörkellos zur Kritik an der Aushebelung des Subjekts Prediger und der Vernachlässigung der Situation des Einzelnen durch die Dialektische Theologie über. Dies geschieht wiederum nicht, um die Psychologie *gegenüber der Theologie* stark zu machen, sondern um eine einseitig vom Wort Gottes her argumentierende Homiletik *aus theologischen Gründen* auf ihre blinden Flecken hinzuweisen. Im Einzelnen hält Haendler mit folgenden Argumenten dagegen:

1. *Scheinalternativen*: Gott im homiletischen Prozess Gott sein zu lassen und *gleichzeitig* psychologische Einsichten zu respektieren, sind keine gegen-

34 A. a. O., 49–74.

35 A. a. O., 52–54.

36 A. a. O., 58.

37 A. a. O., 71.

38 Zu diesen Schwierigkeiten gehören die anthropologischen Prämissen und Thesen der kerygmatischen Theologie insofern, als sie mit einer permanenten, wohlfeilen Autonomiekritik am „modernen Menschen“ einhergehen. Autonomie ist nach Haendler jedoch keineswegs *eo ipso* religionsfeindlich, und Kirche darf nicht als heteronome Macht missverstanden werden (vgl. a. a. O., 51).

39 Eduard Thurneysen: Die Aufgabe der Predigt, in: PBl, 63. Jg., 1921, 209–219.

40 Karl Barth: Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd. 1: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, München 1927.

41 Karl Fezer: Das Wort Gottes und die Predigt. Eine Weiterführung der prinzipiellen Homiletik auf Grund der Ergebnisse der neuen religionspsychologischen und systematischen Forschung (= Handreichung für das kirchliche Amt 2), Stuttgart 1925.

sätzlichen Haltungen.⁴² Haendler hält es für abwegig, theozentrische Aspekte gegen anthropologische Gesichtspunkte auszuspielen, und erklärt sie zu unverzichtbaren Facetten einer stimmigen Praktischen Theologie. Thurneysens Pathos – wonach in der Predigt nicht um das Verständnis des *Menschen*, sondern um das Verständnis *Gottes* zu ringen sei, eine Aufgabe, die es erlaube, jeden Sonntag das Gleiche zu sagen – entspringe einer wissenschaftlicher Theorie nur schwer zugänglichen Position, da sie „eigentlich religiös begründet“⁴³ sei.

2. *Unausweichlichkeit persönlichen Sprechens*: In ähnlicher Weise kritisiert er an Karl Barth, dass er eine „unrichtige Beziehung zwischen Gotteswort und Menschenwort“ herstelle, wenn er vom „Korrelat“⁴⁴ spreche. Barths Begriffe für das Predigtgeschehen unterstellten eine Sprachwirklichkeit, die mit menschlicher Verständigung wenig zu tun habe. Man solle lieber bei den Möglichkeiten des Menschenwortes bleiben und davon ausgehen, „dass wir eine mehr oder weniger *eigene* Sprache reden, eine Sprache, die sich aus verschiedenen Elementen gebildet hat und durch die überragende Kraft einer Persönlichkeit jeweils ihre Eigenprägung empfängt. [...] Wer so spricht, tut es, weil er weiß, dass er am stärksten wirkt, wenn er ganz sich selber gibt“⁴⁵.

Was dann folgt, antizipiert wichtige Elemente jener Argumentation, die später in Haendlers Lehrbuch „Die Predigt“ (1941) voll entfaltet wird. Bereits 1930 aber formuliert Haendler: Von seiner eigenen Sprache Gebrauch zu machen und um deren u. a. auch psychologische Prägung zu wissen, kann „tiefster Gehorsam gegen die eigene Sendung sein. Ist dann diese Sendung dazu noch eine speziell religiöse, so gehört diese ‚Psychologie‘ gerade ganz intensiv zum Vollzug der Sendung. Die Psychologie des Menschenwortes gehört zur vollen Verkündigung des Gotteswortes. Hier kann man Barth gegen Barth ausspielen. Er bekämpft die Psychologie in der Predigt – und ist doch selbst ein ganz überragender Psychologe. Denn der Auftrag und Wille, Wort Gottes zu verkündigen, hat ihn zu einer Sprache geführt, der die seltene Kraft innewohnt, weite Kreise der kirchenentfremdeten Gebildeten unserer Zeit zum Aufhorchen zu bringen. Wenn Verwendung der Psychologie in der Rede die Fähigkeit ist, so zu reden, dass der Mensch von heute hört, so hat sie die Dialektische Theologie selbst. Sie bekämpft das, was sie so nennt, nur, weil sie nicht Psychologie meint, sondern Konzessionen um der psychologischen Wirkung willen. [...] Eine wirkliche Ablehnung der Psychologie für die Predigt wäre *auch* Psychologie, nur mit negativem Vorzeichen, denn die psychologische Wirkung unserer Worte lässt sich nicht aufheben. Es fragt sich nur, ob wir ihre Mittel in den Dienst der Sache stellen oder sie diesem Dienst entziehen. Der Fehler der Dialektischen

42 Vgl. Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 54–58.

43 Vgl. a. a. O., 55.

44 A. a. O., 56.

45 A. a. O., 57.

Theologie hinsichtlich dieses Punktes liegt darin, dass sie diese Unentrinnbarkeit nicht sieht.“⁴⁶

3. *Verlorener Gemeindebezug der Predigt*: Infolge der theozentrischen Engführung der Homiletik der ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts ist nicht nur die Rolle des Predigers als Subjekt aus dem Blickfeld geraten, sondern auch die Gemeinde selbst hat den ihr gebührenden Stellenwert in der Predigtkultur eingebüßt.⁴⁷ Unter diesen Bedingungen verliert das Identifikationsangebot Kirche an Plausibilität und infolgedessen auch an Attraktivität. Durch die nonchalante Ausblendung des Gemeindebezugs entbehrt die Predigt jeglicher „Zeitgemäßheit“ als ein[es] „Zugeschnittensein[s] auf eine bestimmte Gegenwart“⁴⁸. Die Gemeinde kann sich in ihrer Kirche nicht mehr verorten, woraus ihr Schwierigkeiten in der Lebensorientierung erwachsen.
4. *Vereinseitigung und Verkürzung der Theologie*: Einer sich allein auf das „Wort Gottes“ fixierenden Predigtlehre sind nicht nur fachspezifische Fehlentscheidungen und mangelnde methodische Stringenz vorzuhalten, sie geht im Kern *theologisch* fehl. Denn *anthropologische* Aspekte sind kein verzichtbarer psychologischer Appendix der Homiletik, sondern in einer Predigttheorie – *wiederum aus theologischen Gründen* – unerlässlich.⁴⁹ Das bedeutet andererseits nicht, sich in der Homiletik mit dogmatischen Fragen begnügen zu können. Gerade in Fezers Position erkennt Haendler das Manko, bei dogmatischen Vorentscheidungen der Predigtlehre schon abzubrechen und den Prediger mit seiner homiletischen Aufgabe allein zu lassen.

Wer den Prediger einerseits und die Gemeinde andererseits aus dem theologischen Ringen um eine zeitgenössische Predigt ausblendet, kann keineswegs beanspruchen, mit seiner Berufung auf das Wort Gottes die Theozentrik des homiletischen Diskurses zu bewahren und damit der Kirche einen Dienst zu tun. „Sein [d.h. Fezers] Interesse bleibt bei der Größe ‚Evangelium‘ stehen. Eine vom selben Standpunkt aus geschriebene umfassende Homiletik könnte

46 A. a. O., 57.

47 Vgl. a. a. O., 58–63.

48 A. a. O., 62.

49 Haendler verweist in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten Friedrich Niebergalls, insbesondere auf: *Wie predigen wir dem modernen Menschen?* Bd. 1: Eine Untersuchung über Motive und Quietive, Tübingen/Leipzig [1902] ⁴1920, Bd. 2: Eine Untersuchung über den Weg zum Willen, Tübingen [1. u. 2. Aufl. 1906] ³1917, Bd. 3: Predigten, Andachten, Reden, Vorträge, Tübingen [1921] ²1929. Für Haendler ist es eine theologische Herausforderung, keine praktische Zusatzfrage, die – wie Niebergall sagen würde – Motive (im Sinne von Beweggründen) und Quietive (verstanden als Trostgründe) des Einzelnen bzw. der Gemeinde zu kennen.

sehr ausführlich von der Gemeinde handeln und dabei zweifellos theozentrisch sein. Ja, wenn jemand eine wirklich theozentrische Theologie hat, so kann er sogar getrost eine Homiletik schreiben, in der etwa die Gemeinde ausschließlicher ‚teleologischer Beziehungspunkt‘ ist. Seine Homiletik wird immer und in allem gut theozentrisch sein.⁵⁰ Dies gilt natürlich für Haendler analog auch bei einer Fokussierung auf den Prediger als Subjekt des homiletischen Prozesses.

3.2 Zur kritischen Analyse des Stellenwerts der Gemeinde in der Homiletik bis 1930

Eine kritische Analyse der in der Homiletik bis 1930 nachzuzeichnenden ekklesiologischen Prämissen (Kapitel II) geht der Präsentation einer eigenen „Idee der Kirche“ in Haendlers Habilitationsschrift voraus. Immerhin ein Viertel seines Werkes verwendet Haendler darauf, mit Bezug auf F. D. E. Schleiermacher, C. I. Nitzsch, A. Schweizer, H. Bassermann, M. Schian u. a. die Notwendigkeit eines gegenwartsbezogenen Kirchenbegriffs auszuarbeiten, der das empirische – auch das vom einfachen Volk wahrgenommene – Bild von Kirche einschließt. In diesem Zusammenhang mahnt Haendler, die gewandelte Lage der Kirche seit Schleiermacher in den Blick zu nehmen. Schleiermachers Forderung, in der Predigt einfach zur Darstellung zu bringen, was gleichsam „als gemeinsame religiöse Erregung im Umkreis einer Gemeinde“⁵¹ vorkomme, gehe von einer ganz und gar unangefochtenen, bequemen Situation der Kirche aus, die noch nichts von dem ihr bevorstehenden Überlebenskampf und der notwendigen Profilsuche nach dem Kriege wisse.⁵²

Die Anknüpfung an die Konditionen der Gegenwart schließe außerdem ein, bei der Entwicklung eines Konzepts von Kirche und Gemeinde „Nicht-Christen aller Art“⁵³ im Sinne Nitzschs einzubeziehen, weshalb ein solches Konzept natürlich nicht nur der internen Frömmigkeitspflege zu dienen habe, sondern z. B. auch in der Auseinandersetzung um weltanschauliche, das Dasein des Menschen betreffende Fragen bestehen müsse. Die Glieder der Gemeinden stünden ihrerseits in der Gefahr, immer tiefer in die „Entfremdung“⁵⁴ hineinzukommen, und zwar nicht etwa nur in die Entfremdung von der Predigt – dies ohnehin –,

50 Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 65 f.

51 Friedrich D. E. Schleiermacher: Die Praktische Theologie (= Sämtliche Werke 13), hg. v. Jacob Frerichs, Berlin 1850, 153.

52 Vgl. Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 84–86.

53 Carl Immanuel Nitzsch: Praktische Theologie, Bd. 2: Das kirchliche Verfahren und die Kunstlehren, Bonn ²1863, 53.

54 Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 104.

sondern auch in die Entfremdung von der Kirche und vom Glauben. Die Menschen haben sich in den 80 Jahren, seit Schleiermacher seine Praktische Theologie entwickelt hat, grundlegend geändert; ihre faktische Kirchenferne nach dem Kriege darf nicht moralisch bewertet werden, sondern ist Ausdruck weitreichender gesellschaftlicher Entwicklungen.⁵⁵

Wichtigster Gewährsmann Haendlers beim Abfassen seiner Habilitation ist – trotz mancher Kritik an ihm – Friedrich Niebergall. Haendler schätzt Niebergalls Sensibilität und Offenheit für „den modernen Menschen“ und dessen Entscheidung, gleichsam eine ‚Praktische Theologie von unten‘ zu bieten, die entschlossen beim Einzelnen und der Gemeinde ansetze.⁵⁶ Haendler legt jedoch Wert darauf, in der Konzentrierung auf die Gemeinde nicht die Kirche aus dem Blick zu verlieren, denn „die Kirche [sei] ebenso Urzelle und Ziel der Gemeinde wie die Gemeinde Urzelle und Ziel der Kirche“⁵⁷. Dazu gehöre es, dass die Gemeinde in ihrer Praxis des Feierns, Helfens und Erziehens nicht nur das einzelne Individuum ins Leben begleite, sondern die Gesamtheit der Gemeindeglieder als Kirche stärke. Für Haendler bleibt Niebergall noch zu stark individualistischem Denken verhaftet.⁵⁸ Um darüber hinauszukommen, muss in der Predigt – so geht insgesamt aus dem 2. Kapitel hervor – in noch viel stärkerem Maße als bisher auf die bestehenden Umweltverhältnisse⁵⁹ eingegangen werden, denen *alle Menschen* ausgesetzt sind, genauer gesagt, auf die rasante Veränderung der Lebensumstände, die eben nicht nur einzelne Biographien betreffen, sondern für die Gesamtheit der Gemeindeglieder eine große Herausforderung darstellen. Sie sollten im Hören auf eine Predigt davon ins Bild gesetzt werden, was es unter diesen Umständen bedeutet, zur Kirche zu gehören.

3.3 Zur „Idee von Kirche“ als schlüssigem Gemeinschaftskonzept zeitgenössischer Predigt

Der umfangreichste Teil der Haendlerschen Habilitationsschrift, weit mehr als ein Drittel des gesamten Textes (Kapitel III), ist der „systematischen Entwicklung der für die Predigt der Gegenwart zu fordernden ‚Idee der Kirche‘“⁶⁰ ge-

55 Der in dieser Frage informativste Text Haendlers findet sich später in seinem „Grundriss der Praktischen Theologie“, und zwar im Paragraphen 20 über „Die Wandlung des Bewusstseins in der Gegenwart“ (OHPTH 1, 318–325).

56 Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 104 f.

57 A. a. O., 105.

58 A. a. O., 109.

59 „Niebergall stellt sich zwar in bewussten Gegensatz zu Steinmeyer, indem er als Stoffquelle nicht nur die Schrift, sondern auch die Umwelt anerkennt, aber die Umwelt, als Stoffquelle gewertet, ist bei ihm noch nicht stoffgestaltend genug für die Gesamtanlage des Predigtstoffes geworden“ (a. a. O., 110 f.).

60 A. a. O., 112–176.

widmet. Darin präsentiert Haendler die Prolegomena und Perspektiven eines komplexen, theologisch facettenreichen und auf praktische Fragen bezogenen Konzepts von Kirche. Er möchte damit einem Kirchenverständnis den Weg bereiten, das vor allem den Anspruch erhebt, *von der Gemeinde bei der Bewältigung ihres Alltags gebraucht zu werden*. Um der Gemeinde die Möglichkeit zu geben, sich unter den schroffen, feindlichen, irritierenden Lebensumständen der Gegenwart in einer Kirche verorten und dort eine Lebensbasis finden zu können, müssen entsprechend brauchbare Vorstellungen dazu auch in der Predigt zur Geltung gebracht werden.

Solche Vorstellungen können nur aus richtigen Prämissen hervorgehen, zu denen bei Haendler folgende Grundannahmen gehören:

1. *Bei der homiletischen Beurteilung der Wirkung einer Predigt können die Wahrheit des Evangeliums und die Wahrheit, aus der der Prediger lebt, nicht auseinandergerissen werden.*

Die Predigt des Evangeliums zielt nicht auf einen Gehorsamsakt im Sinne eines „Befolgens der Botschaft“ durch die Hörer. Wer predigt, muss vielmehr die Tragfähigkeit seiner Worte, das heißt, deren Belastbarkeit kritischen Rückfragen und Erfahrungen gegenüber, im Blick haben, mit denen Menschen zum Gottesdienst kommen.⁶¹ Auch der Wahrheit, die sich im Evangelium artikuliert – so darf man Haendler interpretieren –, gilt es nicht zuerst zu folgen; sie erweist ihre Wirkung darin, dass sie den Menschen hält und bewahrt,⁶² indem er sie hört. Aber Haendler geht noch einen Schritt weiter: Der Mensch wird von dieser Wahrheit nicht nur bewahrt und getragen, „sondern zugleich trägt er sie“⁶³. Das gilt selbstverständlich auch und gerade vom predigenden Subjekt. Wo dieser Zusammenhang von Evangelium, Wahrheit und Person übersehen wird, wird „Kirche“ von den Hörerinnen und Hörern als Fremdkörper wahrgenommen, der vor allem mit überzogenen Erwartungen konfrontiert⁶⁴ – und mit dem man sich aus nachvollziehbaren Gründen entsprechend ungern identifiziert.

2. *Die „Idee der Gnade“ ist kein homiletisches Passepartout für alle Fragen und Themen des Lebens, sondern bedarf der Ergänzung durch weitere theologische Argumentationsmuster.*

61 Vgl. a. a. O., 113.

62 Dies entspricht dem Eckhartschen Sinn von „Wahrheit“ als eine den Menschen bewahrende und haltende Erfahrung bzw. Erkenntnis.

63 A. a. O., 113.

64 Haendler ist der Überzeugung, dass zumindest „in der Meinung der Kirchenentfremdeten“ in der Predigt seiner Zeit der „Ton der Ermahnung und Tröstung“ vorherrscht, und dass demgegenüber die orientierende Funktion der Predigt kaum noch zum Tragen kommt, was seines Erachtens in starkem Maße mit inadäquaten Vorstellungen der Prediger von der Aufgabe der Kirche seiner Zeit zusammenhängt (vgl. a. a. O., 117).

„Gnade“ ist als Bestandteil des Referenzrahmens der Kirche unverzichtbar, das bedeutet aber nicht, „Gnade“ als einzige Idee der Kirche in Fragen der Bewältigung des Lebens zu etablieren – verbunden mit dem Appell, jeder Hörer möge die Gnade irgendwie auch für sich gelten lassen. Vielmehr sollte ebenso die „Idee des Glaubens“ als Ressource des Lebens, sollte die „Wahrheit der Liebe“ als Identitätsmerkmal der Kirche vermittelt werden, „sofern man darunter nicht die Liebe Gottes, sondern das Leben des Menschen aus dem Prinzip der Liebe heraus versteht, die Nächstenliebe. Da diese Liebe nur im gemeinsamen Leben verwirklicht werden kann, sind wir mit der Idee der Liebe [...] schon ganz in der Nähe der Idee der Kirche“⁶⁵. Wann immer in der Predigt um Wahrheit gerungen, für sie und mit ihr argumentiert wird, darf nicht übersehen werden, dass sie kein starres Objekt, sondern – weil nur für Subjekte relevant – dynamisch ist: Sie entfaltet ihre Kraft „erst im Kontakt mit Subjekten“, erst, „wenn sie Menschen berührt“. Für Predigende heißt das, dass sie ihre Arbeit nicht machen können, wenn sie nicht ihrerseits als Subjekte einen empirischen Begriff von der Wahrheit haben, deren Relevanz sie der Gemeinde erschließen wollen.⁶⁶

3. *Die zeitgenössische Predigt muss aus einem „Kollektivgeist“ erwachsen, der in der allgemein anzutreffenden Fixierung der Homiletik auf die Förderung persönlicher Frömmigkeit nicht zu finden ist.*

Haendler ist der Überzeugung, dass sich der Einzelne, der sich vom Gottesdienst fernhält, keineswegs aus Nachlässigkeit dem Evangelium entzieht, sondern weil „diese Sache dem Subjekt nie wirklich wertvoll geworden ist“⁶⁷. Solange immer wieder (nur) die angeblich mangelnde Frömmigkeit des Einzelnen durch Gottesdienste, Gebet und Predighören gefördert werden soll, wird der Gottesdienstbesucher zum Objekt religiöser Verbesserungen. Folglich werden Glauben, Frommsein, christliches Leben usw. als eine „auferlegte Forderung interpretiert, die der Einzelne von heute als sinnlos und lästig empfindet“⁶⁸. Was er demgegenüber brauchte, wäre eine plausible Idee von Gemeinschaft, in der solche Frömmigkeitsübungen soziale Relationen haben, die über den kultisch deklarierten Gottesbezug eines Menschen hinausreichen, eine Kollektividee, die es dem Einzelnen ermöglicht, ganz bei sich selbst und ganz bei den anderen zu sein, wobei – so wäre noch zu ergänzen – die geistliche Sorge um sich selbst auch der Stärkung der Gemeinschaft dient und Sorge um die Gemeinschaft Ausdruck der eigenen Identität ist.

65 A. a. O., 115.

66 Vgl. a. a. O., 116 f. Deshalb gilt: Ein Prediger soll seiner Verkündigung seine eigenen Verständnisse von den zu thematisierenden Gegenständen des Evangeliums zugrundelegen (vgl. a. a. O., 119 f.). Die punktuelle Vorwegnahme einzelner Grundideen der späteren Predigtlehre durchzieht die gesamte Habilitationsschrift Haendlers.

67 A. a. O., 129.

68 Ebd.

4. *Die mit der „Idee der Kirche“ verbundene Identität ist nicht das Ergebnis bloßer Abgrenzungen gegenüber anderen Gruppenidentitäten, sondern bedarf einer kontinuierlichen Auseinandersetzung mit ihnen.*

Haendler begegnet anderen Möglichkeiten der Ausprägung von Gruppenidentitäten mit großem Respekt. Dazu gehört auch die differenzierte Würdigung der Kultur. In diesem Zusammenhang wendet er sich gegen eine pauschale kirchliche Kulturkritik, gegen Kulturpessimismus und Kulturfeindlichkeit in der Predigt – zumal „die Kultur weder einheitlich noch gleichbleibend“ sei: „Das Christentum steht der Kultur kulturkritisch gegenüber, d. h. zugleich kulturbejahend *und* kulturverneinend, indem es die Kultur an seinen eigenen Normen misst“⁶⁹. Das sei wiederum nur dann vertretbar und gegenüber den Hörern einer Predigt zu verantworten, wenn die Normen des Christentums, wie sie sich in Predigten manifestieren, „von ihren eigenen Vertretern erneut einer Kritik unterzogen werden“⁷⁰. Prediger sollten sich im Übrigen darum bemühen, die Frage nach der christlichen Identität nicht als Weltanschauungsfrage zu stellen. Dies erhöhe nur die ohnehin bestehenden Vorbehalte gegen die Kirche. Eine Predigt sollte also „nicht den Anschein [...] erwecken, als ob irgendein Weltbild vom Glauben aus gesehen berechtigter oder christlich richtiger wäre als ein anderes“⁷¹.

5. *Die „Idee der Kirche“ kommt nicht ohne einen empirischen Referenzrahmen aus.*

Empirische Befunde sind nicht im ideenleeren Raum zu bewerten bzw. zu gewichten. Nach Haendlers Auffassung korrespondiert das empirische Prinzip – weil es von einem theologischen Erkenntnisinteresse bestimmt ist – mit der Orientierung an einem Ideal von Kirche. Diese Aspekte lassen sich seines Erachtens nicht voneinander trennen. Weil die unaufgebbare Orientierung an einem Ideal ein „kritisches Prinzip“ der Wahrnehmung ist, hängt allerdings viel davon ab, ob das Ideal theologisch stimmig ist und – wie Haendler mehrfach anmahnt – ob es in dem Sinne „zeitgemäß“ ist, dass es Menschen der Gegenwart auf der religiösen Ebene zugänglich ist. Konzepte und Vorstellungen von Kirche und Gemeinde werden in dem Maße unbrauchbar und münden in Enttäuschung, wie sie sich von der empirisch erhebbaren Gegenwart entfernen. Das geschieht unter anderem immer dann, wenn eine Gemeinde „unter Voraussetzung des stärksten Überwiegens ihrer idealen Art“ zum Predigtthema gemacht wird. Vom Evangelium her wäre es ebenso möglich (und ebenso willkürlich), „die umgekehrte Betrachtung“ zum Maßstab zu machen: die bevorzugte Anknüpfung an ihre realen Verhältnisse.⁷²

69 A. a. O., 135.

70 A. a. O., 137.

71 A. a. O., 140.

72 A. a. O., 148.

6. Wenn die „Idee der Kirche“ ein nützliches Element homiletischer Profile werden soll, muss sie auch im Kontext der persönlichen Existenz des Einzelnen entfaltet werden.

Dass der Einzelne auf eine „starke Idee von Kirche“ angewiesen ist, bedeutet praktisch, dass ihm – z. B. durch geeignete Predigten – die Möglichkeit eingeräumt werden muss, sich die „Dynamik der Idee des Protestantismus“ aneignen zu können.⁷³ In diesem Zusammenhang analysiert Haendler zwei unterschiedliche Akzentuierungen dieser Idee unter den Predigern seiner Zeit: „Den einen [...] erscheint als Idee des Protestantismus die *Rechtfertigungslehre* [...]. Den andern erscheint als Idee des Protestantismus die *Freiheit und Verantwortung der Persönlichkeit*. Jene suchen das tragende, diese das vorwärts weisende Prinzip des Protestantismus herauszustellen. [...] Im Hintergrunde [...] steht dort die Glaubensstatsache, dass ‚der‘ Sünder gerechtfertigt wird, hier die Strukturverwandtschaft mit den idealistischen Strömungen, denen ‚die‘ Persönlichkeit Ausgangspunkt ist.“⁷⁴ So plausibel diese homiletischen Profile für sich genommen sind⁷⁵, müssen sie daraufhin befragt werden, wie sie das Interesse am Subjekt tatsächlich auch mit einer für Subjekte relevanten Idee von Kirche verknüpfen. Prediger können diese Relevanz im Selbststudium testen, indem sie für sich selbst sondieren, welche Rolle Kirche und Gemeinde sowohl bei der Erfahrung der eigenen Rechtfertigung als auch der eigenen Freiheit und Verantwortung spielen.⁷⁶

7. Eine tragfähige „Idee von Kirche“ geht mit der Pflege des Zugehörigkeitsgefühls im Horizont der Ökumene einher.

In ihrem Werben für eine attraktive und tragfähige Idee von Kirche darf die Predigt nicht in die Falle subjektivistischer Glaubensaneignung treten. Sie braucht eine Idee von Kirche in ihrer ganzen, auch andere Kirchen, kirchliche Bünde (wie den Berneuchener⁷⁷ oder den Kögenger Bund⁷⁸) und Kirchenbündnisse der Welt umspannenden Weite. Eine solche Idee würde dem Einzelnen *einen attraktiveren Begriff von Zugehörigkeit* erschließen, als er ihm aus dem Vereinswesen bekannt ist. Von solch einem weiten Zugehörigkeitsverständnis

73 A. a. O., 152.

74 A. a. O., 153.

75 An späterer Stelle lässt Haendler Freiheit und Verantwortung „als *das* protestantische Prinzip“ gelten (a. a. O., 157). Die Argumentation ist an dieser Textstelle zwar etwas dunkel; aus den stark auf anthropologische Fragen abhebenden Erläuterungen Haendlers in Kapitel III seiner Habilitationsschrift geht jedoch insgesamt hervor, dass er „Rechtfertigung“ als eine Kategorie versteht, die jedem Prinzip, das Ausdruck menschlicher Haltung und kirchlichen Handelns sein könnte, vorausliegt: Freiheit und Verantwortung des Menschen setzen aus protestantischer Sicht die Rechtfertigung voraus.

76 Vgl. a. a. O., 154.

77 Vgl. die Erläuterungen des Hg. auf S. 146 f., 150 f.

78 Vgl. die Erläuterungen des Hg. auf S. 150 f.

– vertreten von einer nach Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit strebenden Institution – dürften sich dann zum Beispiel auch Menschen wie die Mitglieder der „Deutschen Gesellschaft für Ethische Kultur“ angesprochen fühlen. Auf jeden Fall sollte die Kirche die weitreichende Bedeutung einer „Pflege des Zugehörigkeitsgefühls“ nicht unterschätzen.⁷⁹

Dass die Kirche mit ihrem auf Freiheit und Verantwortung basierenden protestantischen Prinzip, mit ihrem Gemeinschaft stiftenden Impuls und ihrer Öffnung zur Weltgemeinde als einer um Frieden und Versöhnung ringenden Kraft keinen größeren Zulauf habe, dass die Idee der Kirche bei den Gemeinden nicht stärker ‚einschlage‘ und nicht deutlicher in den Lebensverhältnissen der Zeitgenossen aufscheine, hänge nach Haendlers Beobachtung mit der ständigen Durchkreuzung dieser Idee durch „das vaterländische Prinzip“ zusammen, das vielen Kirchgängern einleuchte.

„In einigen der nationalen Verbände führt die Überbietung des protestantischen Prinzips durch das nationale so weit, dass aus dem Nationalen das Bluthaft-Germanische wird, woraus *ein direkter Gegensatz gegen das Protestantische* und eine Lossagung vom Protestantismus bis zu seiner lebhaften Bekämpfung hin folgt. (Erinnert sei an die Kreise um den Wodankult, Ludendorff und den Tannenbergbund.) Hier hört die Lage auf, Problem der Kirche im Sinne der Einbeziehung der Kritik am Eigenen zu sein.“⁸⁰ Haendler sieht in den Verfechtern einer „Volksgemeinschaft“, im „Jungdeutschen Orden“, in der „Deutschkirche“, im „Stahlhelm“⁸¹ und anderen nationalistischen Gruppierungen insofern eine besondere Herausforderung für die Predigt, als deren ideologisch verengte Kollektividee der viel weiter und tiefer zu fassenden Idee der Kirche übergeordnet werde, was zur Verfälschung des evangelischen Verständnisses von Freiheit und Verantwortung führe.

Nicht weniger gefährlich für die protestantische Grundidee einer Kirche, die Menschen in Freiheit und Verantwortung zueinander führt, ist die Verquickung des Protestantismus mit dem *Patriotismus*. Aufgrund seiner faktischen überweltlichen Dynamik müsste der Patriotismus vielmehr vom Protestantismus aus der Distanz „kritisch unter die Lupe“⁸² genommen werden. Beim Predigen vor Menschen, die nationalistisch oder patriotisch denken – nach Haendlers Überzeugung ist das die Mehrzahl –, sei zwar seelsorglich zu bedenken, dass sie „sich selbst als kirchlich empfinden“⁸³. „Rücksicht“ auf solche Kreise aber – „mögen sie auch zu den Trägern des kirchlichen Lebens gehören“ – sei daraus aber nicht abzuleiten. In dieser Hinsicht habe die Kirche „weder Rücksicht zu nehmen noch Stützen zu suchen“.

79 Vgl. Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 161 f.

80 A. a. O. 162 f. Hervorhebung d. Hg.

81 Alle diese Begriffe werden vom Herausgeber an der Stelle in Haendlers Habilitationsschrift erläutert, an der sie erstmalig erscheinen. Vorerst geht es lediglich um die Markierung nationalistischer Entwicklungen als ein von Haendler benanntes homiletisches Problem.

82 Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 166.

83 Ebd.

Das schließe den expliziten „Widerstand gegen nationalistische Predigten“ ein.⁸⁴ Sie seien mit großer Zuverlässigkeit daran zu erkennen, dass die nationale Idee die protestantische verdeckt und die innere Weite der Kirche einengen will.

Die äußere, mit der Ökumene gegebene Weite der Kirche darf in einer zeitgenössischen, Orientierung bietenden Idee der Kirche nicht fehlen. Als Haendler an seiner Habilitation schreibt, liegt die „Konferenz für praktisches Christentum“ (Stockholm 1925) fünf Jahre zurück. Haendler greift Nathan Söderbloms Visionen mit großer Zustimmung auf und möchte, dass die Predigt etwas von der „Pflicht der Christen, eins zu sein“⁸⁵ erkennen lasse. Das bedeute, bei der Arbeit an einer Predigt nicht nur die „Pflege des Zugehörigkeitsgefühls“ des Einzelnen gegenüber der Kirche im Blick zu haben, sondern auch den Einheitsgedanken als Orientierungspunkt der Hörer homiletisch zu erschließen. Theologisch begründet Haendler diesen Vorstoß damit, dass den weltweit wahrzunehmenden Säkularisierungsprozessen, den international agierenden Mächten und vorherrschenden Ideologien *auch strukturell etwas auf gleicher Ebene entgegengesetzt werden müsse – die weitere Gestaltwerdung der Weltkirche als Ermutigung (auch) für das einzelne Gemeindeglied vor Ort*. Dabei komme es weniger auf immer neue Zusammenschlüsse und Verträge zwischen einzelnen Kirchen an, schon gar nicht auf interkonfessionelle Anpassungen, etwa zwischen Lutheranern und Anglikanern, sondern darauf, dass Christen hier und dort – mögen sie auch in unterschiedlichen Glaubenskulturen leben – um Freiheit und Verantwortung ringen und für die Wahrheit eintreten.⁸⁶ So können sie auf die weltweit wahrzunehmende Kirchenfeindschaft mit der gelebten Kirche antworten.

3.4 Haendlers Predigtanalysen in ihrem Bezug auf die „Idee der Kirche“

In der Einleitung zum vierten Teil seiner Arbeit, in dem es um die Analyse der „Idee der Kirche“ in weitgehend zeitgenössischen theologischen Schriften (vor allem in Predigten) geht, stellt Haendler die These auf, dass die Kirche „den Boden unter den Füßen verlieren“ würde, „wenn sie nicht ständig fußen wollte auf der Anrede an den Einzelnen. Aus dem ‚Ihr‘ – dem Worte und dem Sinne

84 A. a. O., 166 f.

85 Nathan Söderblom: *Christliche Einheit!*, übers. v. E. Ohly, Berlin 1928, 75 f.

86 Es ist ein Anliegen der Predigt, „[G]egenüber der Andersartigkeit der anderen [...] den Gemeinden das Bewusstsein der ‚Einheit in der Mannigfaltigkeit‘ nahezubringen [...]. So wird es z. B. dem Luthertum sehr guttun, wenn es vom Ringen der Gesamtkirche um ihre Gestalt lernt, dass die Gestalt einer Kirche nicht im Prinzip Anspruch auf Gefestigkeit hat, sondern dass es im Wesen der Kirche – also auch jeder Einzelkirche – liegt, um ihre Gestalt ringen zu müssen“ (Otto Haendler: *Die Idee der Kirche in der Predigt*, a. a. O. [s. Anm. 5], in diesem Band S. 173 f.).

nach – muss jeder Einzelne für sich das ‚Du‘ heraushören, sonst schwebt das ‚Ihr‘ in der Luft; wiederum muss er es so heraushören, dass das ‚Ihr‘ in dem ‚Du‘ ihm nicht verklingt“⁸⁷. Ein Grundproblem vieler Predigten sieht Haendler darin, dass sich deren Interesse am „Du“ in der Ausrichtung der Botschaft von der Gnade erschöpfe. Der Einzelne brauche aber nicht nur Gnade, sondern ebenso ein stimmiges, lebensnahes, hilfreiches, Gemeinschaft konstituierendes Konzept von Kirche.⁸⁸

Als homiletische Basiskompetenz und Voraussetzung für eine entsprechende Predigt bringt Haendler schon hier – viel deutlicher dann in seiner Predigtlehre von 1941 – eine reflektierte, unverbogene Subjektivität ins Spiel, die eine „kollektivistische Einbettung“ der selbst erfahrenen Bedeutung von Kirche und Gemeinde anbahnen könne. Im Unterschied zur thematisch direkten Redeweise von „Gnade“, „Erlösung“ – oder eben auch von „Kirche“ – spricht Haendler in diesem Zusammenhang von einer „indirekten Verkündigung“, die sich, aufgrund der Wirkungsweise intersubjektiver Kommunikation, sogar unbewusst vollziehen könne.⁸⁹

Seines Erachtens ist es für die Wiedergewinnung eines lebensrelevanten Begriffs von Kirche und Gemeinde keineswegs ausschlaggebend, in welcher Häufigkeit entsprechende Begriffe in der Predigt „untergebracht“ und definiert werden. Mit dem bloßen An- und Unterbringen von theologischen Begriffen sei weder beim Thema Gnade oder Glaube noch beim Thema Kirche etwas gewonnen. Hörende bekommen freilich sehr genau mit, in welchem Maße der Prediger die Inhalte und Erfahrungen, die hinter seinen Worten stehen, selber braucht und für sich in Anspruch nimmt; sie lassen es sich nicht nehmen, das Gehörte „zu der empirischen Kirche und zur gesamten Wirklichkeit“ in Beziehung zu setzen. „Eine große Zahl – vielleicht die Mehrzahl der Pastoren“ habe aber „bei allem guten Willen und oft gerade durch ihn ein völlig falsches Bild von den wirklichen Zuständen“: *„Weltfremde Pastoren heben die Wirkung ihrer sittlichen Forderung auf, weil die Hörer solche Prediger als nicht in der Wirklichkeit lebend empfinden und darum deren – aus einer falschen Vorstellung vom tatsächlichen Leben kommenden – Forderungen nicht (oder nur in entsprechender Abschwächung) auf ihr eigenes wirkliches Leben beziehen.“*⁹⁰ So gesehen schadet jede schlechte Predigt, die den Eindruck erweckt, dass der Prediger „nicht voll und ganz im Lebenskampf“ steht wie die einfachen Gemeindeglieder, nicht nur der Plausibilität der Rede, sondern überhaupt der Idee der Kirche als empfehlenswertem Gemeinschaftsmodell.⁹¹

87 A. a. O., 178.

88 A. a. O., 178 f.

89 A. a. O., 179 f.

90 A. a. O., 182 f.

91 A. a. O., 183.

Dementsprechend zielen Haendlers thematische, das Kirchenverständnis von Predigten sondierende Analysen auf ein komplexes Plädoyer für eine dem Hörer gerecht werdende homiletische Arbeit.

Die *Predigtanalysen* selbst lassen keine strenge Methode erkennen. Im Wesentlichen beschränkt sich Haendler darauf, das, was dasteht – und teilweise auch das, was *nicht* dasteht –, vor dem Hintergrund seiner Predigttheologie zu kommentieren.⁹² Er zögert nicht, zunächst von bloßen Buchtitel-Analysen auszugehen, was zu teilweise recht spekulativen Folgerungen führt: Aus der bloßen Identifizierung von „Wir-Themen“ und „Ich-Themen“ werden Rückschlüsse auf ein mehr oder weniger stark ausgeprägtes Interesse an der Idee der Kirche als einem Gemeinschaftskonzept gezogen. Die erste Bilanz Haendlers scheint dann wohl auch mehr mit der grundsätzlichen Ideologie der betreffenden Bücher⁹³ zusammenzuhängen als mit validen analytischen Recherchen. Bei den Analysen wirklicher Predigten beschränkt sich Haendler von vornherein auf drei Gruppen von Beispielen, in denen er die „drei Prinzipien für die praktische Darbietung der ‚Idee der Kirche‘ in der Predigt“⁹⁴ umgesetzt sieht.

An der *ersten Gruppe der Predigten*⁹⁵ wird demonstriert, was es heißt, gerade durch Intensität des Subjektiven zu einer (in diesem Fall indirekten) Vertiefung von der „Idee der Kirche“ zu gelangen. Es sind Predigten von Robert Aeschbacher, Karl Barth und Eduard Thurneysen, die nach Ansicht Haendlers aufgrund ihrer erkennbaren – gleichwohl mit der Lebenswirklichkeit der Menschen verknüpften – (Inter-)Subjektivität dazu imstande sind, einem tragfähigen, zeitgenössischen Bild von Kirche Gestalt zu geben.⁹⁶

An der *zweiten Gruppe von Predigten* wird gezeigt, wie eine direkte Entfaltung der Idee der Kirche in der Predigt aussehen kann.⁹⁷ Das Direkte an

92 Die Analysen umfassen nur knapp ein Fünftel der Habilitationsschrift, 60 von 307 Seiten.

93 Dazu gehören u. a. Paul Feines deutschtümelnde, kriegstheologische Erwägungen „Evangelium, Krieg und Weltfrieden“ (Leipzig 1915) und Johannes Keblers kaiser-treunationalistische Predigten wie z. B. „Durch Gott zum Sieg. Zweite Sammlung von Predigten und Ansprachen in Kriegstagen 1914“ (Dresden 1914).

94 Vgl. Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 182.

95 A. a. O., 186–190.

96 Wir begegnen bei dieser Analyse einer Beobachtung, die in der homiletischen Bewertung der Dialektischen Theologie später häufiger zu vernehmen sein wird: Die Abwehr alles Subjektiven in der homiletischen Theorie (wie bei Karl Barth und Thurneysen) schließt in der Praxis eine höchst subjektive Predigtkultur keineswegs aus: „Es ist kaum eine stärkere Wendung zur einseitigen Subjektivität denkbar, als diese Predigtreihe der dialektischen Theologie sie darstellt“ (a. a. O., 188). Gemeint ist der Band von Karl Barth/Eduard Thurneysen: Komm, Schöpfer Geist! Predigten, München³1926.

97 Otto Haendler: Die Idee der Kirche in der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 190–196.

diesen Predigten scheint sich für Haendler aus den ausdrücklichen, auf die Gesamtwirklichkeit bezogenen Positionsbestimmungen der entsprechenden Predigten zu ergeben, die, auch wenn sie das Thema Kirche nicht direkt ansprechen, unmittelbar aufzeigen, zu welchen Konsequenzen sie jeweils führen (anders, als das bei einem subjektiv gehaltenen Zeugnis der Fall ist, das erst durch einen Übersetzungsakt seitens der Hörer zu solchen Folgerungen führt). Diese Predigten bieten der Gemeinde direkte „*Orientierung und Marschroute für den ganzen Umfang der Situation*“⁹⁸, in der sie steht, und stärken der Kirche dadurch das Rückgrat. Wer so predigt, stärkt gleichsam die Idee der Kirche von ihrem Sein in der Welt und für die Welt. Vertreter dieser Predigtweise sieht Haendler in Wilhelm Stählin und Paul Althaus.⁹⁹

Anhand der *dritten Gruppe von Predigten* versucht Haendler darzulegen, warum es notwendig sei, die „Idee der Kirche“ ideologisch zu reinigen.¹⁰⁰ Der im Prinzip gebotene radikale „Weltbezug“ der Predigt stehe in der Gefahr, in jener Zeit vor allem durch sozialistische und nationalistische Visionen von Kirche dazu beizutragen, den Glauben von Menschen zu instrumentalisieren. Für Haendler ist es sonnenklar, dass den mit Bezug auf sozialistische Prinzipien formulierten Predigten von Emil Fuchs und Günter Dehn¹⁰¹ trotz mancher Kritik viele positive Wirkungen zuzugestehen sind, sofern sie die gesellschaftliche Relevanz genuin kirchlicher Impulse im Blick haben. Haendler schätzt an diesen beiden Theologen und Predigern, dass sie *die Frage nach der Kirche in Verbindung mit der Frage nach der Gemeinschaft stellen* und den sich ihnen stellenden Herausforderungen nicht durch theologische Kunstgriffe ausweichen.¹⁰² Die deutsch-nationalen Predigten des Schriftleiters der völkisch-antijudaistischen Zeitschrift „Deutschkirche“, Hans Falck¹⁰³, werden als fataler Irrweg herausgestellt, da sie in erster Linie „auf dem Boden [...] des deutschen Volkstums“ erwachsen sind und „die Idee des Volkes [...] stärker als die der Kirche“ propagieren: „Letztlich sitzt hier [...] das Deutschtum über dem Christentum zu Gericht.“¹⁰⁴

98 A. a. O., 192.

99 Vgl. z. B. Wilhelm Stählin: *Advent. Fünfzehn Predigten*, München ²1925, sowie Paul Althaus: *Das Heil Gottes. Letzte Rostocker Predigten*, Gütersloh 1926.

100 Otto Haendler: *Die Idee der Kirche in der Predigt*, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 196–202.

101 Vgl. Emil Fuchs: *Predigten eines religiösen Sozialisten*, Gotha 1928, sowie Günther Dehn: *Ich bin der Herr dein Gott! Zwölf Reden*, Berlin 1925.

102 Genauere Erläuterungen dazu finden sich in den ausführlichen biographischen und theologischen Kommentierungen des Herausgebers zu Haendlers Habilitationsschrift an entsprechender Stelle (s. S. 196, 199).

103 Vgl. Hans Falck: *Deutsche Gottesmenschen. Predigten*, Leipzig 1929.

104 Otto Haendler: *Die Idee der Kirche in der Predigt*, a. a. O. (s. Anm. 5), in diesem Band S. 202.

Als Fazit dieser Analysen lässt sich bilanzieren: Die von Haendler ausgewählten Zitate bzw. Predigten lassen signifikante methodische oder strukturelle Unterschiede zwischen Typ 1, 2 und 3 zum Teil nur vage erkennen. Seine beispielbezogenen Erläuterungen zu den Vorzügen und Nachteilen bestimmter Möglichkeiten, der „Idee der Kirche“ homiletisch Rechnung zu tragen, lassen hier und da logische Stringenz vermissen. Letztlich geht es bei diesen Analysen wohl vor allem um den Versuch, drei zentrale Perspektiven homiletischer Arbeit auch predigtanalytisch zu bestätigen: eine subjektive bzw. individuelle (Typ 1), eine konzeptionell ekklesiologische (Typ 2) und eine situationsbezogene Perspektive auf die Welt, wie sie als „Nicht-Kirche“ ist, also auf die alltägliche Lebenswelt der Menschen (Typ 3). Recht angewandt tragen diese Reflexionsperspektiven gemeinsam dazu bei, die „Idee der Kirche“ als lebensdienliches Lebenskonzept zu plausibilisieren.

Interessant an diesem Teil der Arbeit ist die – anhand der Frage nach der „Idee der Kirche“ in der Predigt vorgenommene – faktisch permanente Verknüpfung verschiedener homiletischer Perspektiven, in die Haendler mit seiner Predigtlehre von 1941 erstmals eine systematisch kohärente Ordnung einführt. Gleichwohl bezieht Haendler auch inhaltlich Position: Die Kirche ist hinter ihren Möglichkeiten, unter den Kollektivbewegungen der Gegenwart ihrerseits ein empfehlenswertes Angebot zu sein, zurückgeblieben. Das einseitige Interesse an einer imaginären Unversehrtheit des Wortes Gottes einerseits und seines Nachhalls im individuellen Glaubensleben andererseits hat zu einer Predigtpraxis geführt, die auch in theologischer Hinsicht der Reform bedarf.

DIE IDEE DER KIRCHE IN DER PREDIGT

QUELLE: ARCHIV DER HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN,
NACHLASS HAENDLER F 21

INHALT

Literatur.....	47
I. Zur Aufgabenstellung dieser Untersuchung im Kontext der gegenwärtigen homiletischen Arbeit.....	49
1. Entstehungsgrund und Ziel der vorliegenden Arbeit.....	49
2. Zwei Ausgangspunkte der gegenwärtigen homiletischen Diskussion ..	52
3. Die theozentrische Forderung der Dialektischen Theologie an die Predigt (im Blick auf die Homiletik)	53
4. Die fälschliche Ablehnung der Psychologie in Verbindung mit der theozentrischen Forderung.....	54
5. Die fälschliche Vernachlässigung der Gemeinde in der „theozentrischen“ Theologie: Fezer	58
6. Die Verfehlung theozentrischer Bezogenheit als dogmatischer, nicht homiletischer Fehler.....	63
7. Die theozentrische Einstellung ist eine dogmatische Voraussetzung der Homiletik, nicht selbst Homiletik (Fezer)	65
8. Jede der drei konstitutiven Größen der Predigt kann ohne Gefährdung der theozentrischen Einstellung selbständig untersucht werden	66
9. Zur daraus folgenden grundsätzlichen Bedeutung des Ansatzpunktes Niebergalls	68
10. Die Zurückstellung der Größe „Prediger“ in der vorliegenden Arbeit	69
11. Der doppelte Ausgangspunkt für die „Idee der Kirche“ in der Predigt: Evangelium und Gemeinde.....	70
12. Die Gegenwartslage fordert die Verkündigung der „Kirche“ als zweiten Grundton neben der Gnade	73
II. Die Vorbereitung der Forderung der „Idee der Kirche in der Predigt“ in der bisherigen Homiletik	75
13. Schleiermacher	75
14. Nietzsche.....	86
15. Schweizer	91

16. Bassermann	94
17. Steinmeyer	96
18. Vinet	98
19. Hering, Kleinert, Schian	100
20. Gemeinde und Kirche bei Niebergall	102
III. Systematische Entwicklung der für die Predigt der Gegenwart zu fordernden „Idee der Kirche“	112
21. Idee und Gegenstand	112
22. Idee und Begriff	118
23. Die Idee der Kirche	121
24. Die Idee der Kirche und die Empirie der Kirche	146
25. Die Idee der Kirche in ihrer Weite und Begrenzung	152
IV. Die praktische Darbietung der Idee der Kirche in der Predigt	177
26. Prinzipien	177
27. Analysen	184
27.1 Titelanalyse von Predigtbänden und theologischen Schriften	184
27.2 Analyse von Beispielen aus der gegenwärtigen Predigtliteratur	186
Schluss	203

LITERATUR

- Aeschbacher, Robert: Seid Täter des Worts! Predigten über den Brief des Jakobus, Basel ⁵1926
- Althaus, Paul: *Communio sanctorum*, in: ZW, 4. Jg., 1928, 289–300
- Ders.: Das Heil Gottes. Letzte Rostocker Predigten, Gütersloh 1926
- Barth, Karl: Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd. 1: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, München 1927
- Ders./Thurneysen, Eduard: Komm Schöpfer Geist! Predigten, München ³1926
- Bartsch, Friedrich: Evangelische Volksbildung. Ein Beitrag zu ihrer theologischen Begründung, in: Deutscher Evangelischer Volksbildungsausschuß (Hg.): Jahrbuch für evangelische Volksbildung, München 1928, 7–74
- Bassermann, Heinrich: Handbuch der geistlichen Beredsamkeit, Stuttgart 1885
- Berneuchener Konferenz (Hg.): Das Berneuchener Buch. Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation, Hamburg 1926
- Bülck, Walter: Die evangelische Gemeinde. Ihr Wesen und ihre Organisation, Tübingen 1926
- Bund der Köngener (Hg.): Kommende Gemeinde, 2. Jg., 1930, Heft 1 und 2
- Bund deutscher Jugendvereine (Hg.): Unser Weg. Stimmen aus dem Bunde der Köngener. Sammelband aus drei Jahren, Berlin 1923
- Dehn, Günther: Ich bin der Herr, dein Gott! Zwölf Reden, Berlin 1925
- Dibelius, Otto: Friede auf Erden? Frage, Erwägungen, Antwort, Berlin 1930
- Eckert, Alfred: Die Gemeindepredigt der Gegenwart, Leipzig 1914
- Faber, Hermann: Neuere homiletische Probleme, in: ThR, 1. Jg., 1929, 110–134
- Falck, Hans: Deutsche Gottesmenschen. Predigten, Leipzig 1929
- Fezer, Karl: Das Wort Gottes und die Predigt. Eine Weiterführung der prinzipiellen Homiletik auf Grund der Ergebnisse der neuen religionspsychologischen und systematischen Forschung (= Handreichung für das kirchliche Amt 2), Stuttgart 1925
- Fuchs, Emil: Predigten eines religiösen Sozialisten, Gotha 1928
- Füllkrug, Gerhard: Die missionarische Aufgabe des Pfarramtes, in: PBl, 70. Jg., 1927/1928, 138–151
- Gmelin, Otto: Naturgeschichte des Bürgers. Beobachtungen und Bemühungen, Jena 1929
- Göhre, Paul: Die Rettung der Religion, in: Zeitschrift für Religion und Sozialismus, 1. Jg., 1929, 3–8
- Goltz, Eduard Alexander Freiherr von der: Grundfragen der praktischen Theologie. Das kirchliche Leben in seinen elementaren Funktionen und Gemeinschaftsformen, Gießen 1917
- Heiler, Friedrich: Evangelische Katholizität (= Gesammelte Aufsätze und Vorträge 1), München 1926
- Hering, Hermann: Die Lehre von der Predigt (= Sammlung von Lehrbüchern der Praktischen Theologie in gedrängter Darstellung 1), Berlin 1905
- Kessler, Kurt: Die Kirche und die Gebildeten, in: Hans Vordefelde (Hg.): Gegenwartsnöte der evangelischen Kirche. Elf Aufsätze zur Kirchenfrage, Gotha 1929, 28–36
- Kleinert, Paul: Homiletik, Leipzig 1907
- Koepf, Wilhelm: Die Hauptströmungen der modernen Jugendbewegung. 1. Teil: Die „Köngener Gemeinde“ und das Christentum, in: EvDt, 5. Jg., 1928, 293–295, 301–304, 325–326
- Köstlin, Julius: Art. Kirche, in: RE³ 10, 315–344
- Kühnemund, Otto: Alarm der Gesinnung. Von der Wandlung der „Tendenz“ zur „Eindringlichkeit“, in: Eckart. Blätter für evangelische Geisteskultur, 5. Jg., 1929, 289–293
- Mahraun, Artur: Das jungdeutsche Manifest. Volk gegen Kaste und Geld – Sicherung des Friedens durch Neubau der Staaten, Berlin 1927
- Müller, Alfred Dedo: Der Weg des modernen Menschen zur Kirche. Betrachtungen über Fr. W. Foerstlers Stellung zum Kirchenproblem, in: Religiöse Besinnung. Vierteljahrsschrift im Dienste christlicher Vertiefung und ökumenischer Verständigung, 2. Jg.,

1929/1930, 2–23 • Niebergall, Friedrich: Die moderne Predigt. Kulturgeschichtliche und theologische Grundlage, Geschichte und Ertrag, Tübingen 1929 • Ders.: Wie predigen wir dem modernen Menschen?, Bd. 1: Eine Untersuchung über Motive und Quietive, Tübingen/Leipzig [1902] ⁴1920 • Ders.: Wie predigen wir dem modernen Menschen?, Bd. 2: Eine Untersuchung über den Weg zum Willen, Tübingen [1. u. 2. Aufl. 1906] ³1917 • Ders.: Wie predigen wir dem modernen Menschen?, Bd. 3: Predigten, Andachten, Reden, Vorträge, Tübingen [1921] ²1929 • Nietzsche, Carl Immanuel: Praktische Theologie, Bd. 1: Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens, Bonn ²1859 • Ders.: Praktische Theologie, Bd. 2: Das kirchliche Verfahren und die Kunstlehren, Bonn ²1863 • Piechowski, Paul: Die kirchliche Verfassungsfeier in Berlin, in: Zeitschrift für Religion und Sozialismus, 1. Jg., 1929, 31–39 • Pfennigsdorf, Emil: Der Sinn der Apologetik, in: Geisteskampf der Gegenwart, 54. Jg., 1918, 220–233 • Ritter, Karl Bernhard: Freizeitgestaltung und Kirche. Wege und Ziele der Seelenführung und kultischen Erziehung im Protestantismus (= Werkschriftender Berneuchener Konferenz), Schwerin 1930 • Rosenstock, Eugen: Protestantismus und Volksbildung, Berlin 1925 • Scherding, Pierre: Die Predigtnot der Gegenwart, in: MPTh, 23. Jg., 1927, 283–290 • Schian, Martin: Das Wort Gottes und die Predigt. Eine Auseinandersetzung mit Karl Fezer, in: MPTh, 17. Jg., 1928, 230–240 • Ders.: Die Predigt. Eine Einführung in die Praxis, Göttingen 1906 • Ders.: Grundriss der praktischen Theologie, Gießen ²1928 • Schlatter, Adolf: Das christliche Dogma, Calw/Stuttgart 1911 • Schleiermacher, Friedrich D. E.: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, 2 Bde., Berlin 1884 • Ders.: Die Praktische Theologie (= Sämtliche Werke 13), hg. v. Jacob Frerichs, Berlin 1850 • Schreiner, Helmuth: Geist und Gestalt. Vom Ringen um eine neue Verkündigung, Schwerin 1926 • Schubert, Hans von: Grundzüge der Kirchengeschichte. Ein Überblick, Tübingen ⁹1928 • Schumann, Friedrich Karl: Neue Wege der Apologetik? In: ThR, 1. Jg., 1929, 289–312 • Schweizer, Alexander: Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche. Systematisch dargestellt, Leipzig 1848 • Söderblom, Nathan: Christliche Einheit!, übers. v. E. Ohly, Berlin 1928 • Stählin, Wilhelm: Advent. Fünfzehn Predigten, München ²1925 • Steinmeyer, Franz Karl Ludwig: Homiletik, Leipzig 1901 • Sulze, Emil: Die evangelische Gemeinde, Gotha 1891 • Thurneysen, Eduard: Die Aufgabe der Predigt, in: PBl, 63. Jg., 1921, 209–219 • Tilemann, Heinrich: Erhöhte Verantwortlichkeit, in: EvDt, 6. Jg., 1929, 261–273 • Tillich, Paul: Die religiöse Lage der Gegenwart, Berlin 1926 • Ders.: Religiöse Verwirklichung, Berlin ²1930 • Vinet, Alexandre: Homiletik oder Theorie der Predigt, Basel 1857 • Wilkens, Johannes: Evangelische Volksbildung? In: Die Furche, 15. Jg., 1929, 134–172 • Wunsch, Georg: Unsere Aufgabe 1930, in: Zeitschrift für Religion und Sozialismus 2. Jg., 1930, 3–8. | 1 |

I. ZUR AUFGABENSTELLUNG DIESER UNTERSUCHUNG IM KONTEXT DER GEGENWÄRTIGEN HOMILETISCHEN ARBEIT

I. ENTSTEHUNGSGRUND UND ZIEL DER VORLIEGENDEN ARBEIT

Jede Arbeit, die nicht neben dem lebendigen Schaffen der Zeit herlaufen will, muss ihren Entstehungsgrund im Wesentlichen haben, also in einer erkannten Not, der geholfen werden soll. Der Entstehungsgrund dieser Arbeit ist eine Tatsache, von der des Weiteren noch ausführlich zu reden sein wird, die aber der Klarheit halber schon hier im Eingang angeführt werden muss. Es ist unbestreitbar und allgemein anerkannt, ja weithin die Grundlage des Umarbeitens bisheriger Resultate und des Herausarbeitens neuer Werte, dass die Struktur des Menschen der Gegenwart eine entschiedene Wendung vom Subjektivismus weg getan hat. Das „Problem“ der Zeit ist nicht mehr das Subjekt, sondern die Gruppe, die Masse, der Konzern, die Menschheit.

Das Umdenken vom Subjektivismus zum Kollektivismus hat sich da am radikalsten vollzogen, wo die großen Massenbewegungen der Gegenwart entstanden sind: Der Sozialist, der Kommunist usw. brauchte nicht umzudenken, sondern wurde aus der Dumpfheit zu einem von Anbeginn kollektivistischen, und darum ihm *wesenhaft* |2| eignenden kollektivistischen Denken geweckt. Umdenken ist schwerer als geweckt zu werden, denn es erfordert die Verschmelzung des vorhandenen Besitzes mit einem neuen, zunächst wesensfremden. Wo jedoch der vorhandene Besitz mit ehrlicher Überzeugung als ständig religiös durchdrungen und vertieft angesprochen werden kann, tritt das Schwergewicht des religiösen Konservativismus der Bereitschaft, Neues als gottgewollt aufzunehmen, unter Umständen geradezu entgegen. Bei geringerer geistiger Tiefe und Kraft ist wohl auch die Überzeugtheit vom Besitz und die Zufriedenheit mit ihm der einfache Grund, neues Werden gar nicht zu erkennen. Es will scheinen, als ob der Evangelischen Kirche ihr Reichtum zur Armut zu werden droht.

Eine Vergegenwärtigung des Geistes der Durchschnittspredigt führt zu der Erkenntnis, dass die evangelische Predigt – in dieser Hinsicht und als Durchschnittspredigt gesehen, und vielleicht am weitesten zurückbleibend unter allen geistigen Bewegungen – noch immer im Subjektivismus fest-

steckt.¹ | 3 | Ein Blick auf die Auffassungen in den Gemeinden bestätigt diese Tatsache. Man weiß vom Sozialismus, vom Kommunismus als Bewegung – man weiß von der nationalen Bewegung – aber auf dem Gebiete der Religion weiß man vom „Glauben“: Vielfach versucht man ihn brav und treu zu wahren und das von den Vätern ererbte Gut festzuhalten. Man hält zur „Kirche“. Aber dabei ist Glaube die subjektive Überzeugung von Gott, Kirche ist das Gotteshaus, in dem die Predigten gehalten werden. Vom Bewusstsein einer *Kirche als Bewegung*, von dem drängenden Pflichtgefühl, selbst Kirche zu sein, als *lebendiges Glied einer lebendigen Gemeinde* die Bewegung des Glaubens gegen die andern Bewegungen zum Siege führen zu sollen, davon spürt man beim Durchschnitt nichts. Die *ecclesia militans* als Kampffront, deren Zurücktreten im Bewusstsein im Zeitalter des Subjektivismus verständlich ist, hätte beim Aufschwellen der nationalen und internationalen Kollektivbewegungen sofort als christliche Kollektivgegenbewegung mit anschwellen müssen. Das ist nicht geschehen.

In dieser Tatsache liegt eine brennende praktische Not. Sie besteht in nichts Geringerem als in der akuten Gefahr, dass die Sache des Christentums – sagen wir, auf unsere eigene Kirche uns beschränkend, die Sache des Protestantismus – im fortlaufenden Wettkampf | 4 | mit anderen geistigen Kräften der Zeit zur Winkelsache ohne öffentliche Bedeutung herabgedrückt zu werden droht. Was das für das Christentum, für das Deutschtum, für die Weltkultur, für die Zukunft der Menschheit bedeuten würde, bedarf keiner Erläuterung. Nun ist zwar von verschiedenen Seiten her dieser drohenden Not kräftig und erfolgreich entgegengetreten worden (die Verhandlungen und Botschaften der Gesamtkirche, die ökumenische Bewegung, die hochstehenden protestantischen Zeitschriften tun gewiss das Ihrige und sind wahrscheinlich sogar als der unentbehrliche Hintergrund anzusprechen, ohne den auch die Wirkung entsprechender protestantischer Predigt gelähmt werden würde), aber dass die Predigt mit ihrem Wirken in der Überwindung dieser Not nicht fehlen darf, ist zweifellos.

Der schriftstellerisch fruchtbarste homiletische Spezialist der Gegenwart, [Friedrich] Niebergall, hat zwar seine homiletische Arbeit abgeschlossen mit dem pessimistischen Urteil, wir müssten uns daran gewöhnen, nur noch vor

1 Vgl. dazu auch die Einsichten der Berneuchener Konferenz (Hg.): Das Berneuchener Buch. Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation, Hamburg 1926, 18: „Die Kirche hat sich mit seltenen Ausnahmen damit begnügt, die Irrwege sozialer Hoffnungen polemisch und oft ironisch nachzuweisen und im Übrigen – unbekümmert um die Wandlung der Welt und der menschlichen Lage – der einzelnen Seele von ihrem Heil gepredigt“. Vgl. auch Pierre Scherding: Die Predigtnot der Gegenwart, in: MPTh, 23. Jg., 1927, 283–290, 288: „Es muss sich (nämlich in der Predigt) das antiindividualistische Prinzip enthüllen.“

kleinen Gemeinden zu predigen und nicht mehr die Gesamtheit zu erfassen.² |5| Selbst wenn er Recht hätte, bliebe die dringende Aufgabe der Predigt im eben bezeichneten Sinne bestehen. Denn auch dann spräche ja die Predigt zu den kirchlich wertvollsten und also wirksamsten Menschen einer kirchenlosen Zeit. Wir können aber Niebergalls Pessimismus nicht teilen. Die Kirchenfremdheit der Gebildeten in der Gegenwart ist nicht die zwangsläufige Folge einer sich verselbständigenden Kultur, also etwa des Aufkommens einer innerlich notwendigen Autonomie gegen eine, dem Menschen von heute wesensfremde, Heteronomie. (Wenn es so wäre, hätte Niebergall Recht, denn dann läge eine innerlich begründete Änderung der Lage vor.) Die Kirchenfremdheit der Gebildeten ist aber im Wesentlichen immer noch eine Folge der gebrochenen Haltung des deutschen Idealismus gegenüber der Kirche³, also durch eine zufällige geschichtliche Verknüpfung entstanden. Ebenso ist die Unkirchlichkeit der Massen eine Folge der zufälligen Verknüpfung⁴ des Marxismus mit der Kirchen- und Religionsfeindschaft, verbunden mit dem |6| Versagen der Kirche, die die geschichtliche Stunde nicht erkannte.

Aus beidem ergibt sich, dass auch andere Verknüpfungen möglich gewesen wären und auch in Zukunft möglich sind. Wir haben uns als „Volks“kirche angesehen, obwohl wir nur die größere Hälfte des Volkes hatten. Das Bestehen der katholischen Kirche neben der protestantischen ist immerhin bedeutsam genug, um schon für die frühere Volkskirche eine wesentliche Beschränkung darzustellen, auch für die rein evangelischen Landesteile. Denn es stehen damit nicht nur zwei Kirchen im Volke nebeneinander, sondern zwei verschiedenartige seelische Strukturen.

Eine ungleich tiefer greifende, die Situation der „Volkskirche“ von Grund auf wandelnde Lage ergibt sich aus dem Aufkommen der so genannten – mit tiefem Sinn so genannten! – „dritten Konfession“. Denn nun steht das kirchenlose Element nicht nur als andere Kirche neben der unseren, sondern es frisst sich als zersetzendes Gift in den Bestand unserer Kirche hinein. Gerade deshalb kann innerhalb unserer Kirche ein wirkliches Erfassen der innerlich zu ihr stehenden Gesamtheit für die Zukunft durchaus möglich sein, denn die Gruppierung erfolgt auf allen Seiten im Bewusstsein des Gegensatzes, und mit der Deutlichkeit dieses Bewusstseins wächst die Treue zur eigenen |7| Sache.

Darum ist gegen Niebergall zu hoffen, dass die Zukunft uns wieder stärker bewusste, innerlich begehrte und darum stärkere Beteiligung am Gottesdienst bringen wird. Daraus dürfte sich die zentrale Bedeutung der Predigt zur Genü-

2 Friedrich Niebergall: Die moderne Predigt. Kulturgeschichtliche und theologische Grundlage, Geschichte und Ertrag, Tübingen 1929, 232: „Wir müssen auf die Massen verzichten, keine Predigt holt sie wieder herein.“

3 Exemplarisch sei auf J. W. v. Goethe und seinen Einfluss verwiesen.

4 Wie das Phänomen des religiösen Sozialismus beweist, ist diese Verknüpfung keine wesentliche.

ge ergeben. Wir predigen nie *nur* zu der jeweils versammelten Gemeinde, sondern wir werben für die Gemeinde der Zukunft. Wenn die Gruppierung unter dem Bewusstsein des Gegensatzes, von der eben die Rede war, in der Evangelischen Kirche noch kaum Ansätze zeigt (während sie in anderen Gruppen bereits tragendes Element ist), so liegt das zwar zum Teil an der oben angeführten Entstehung der anderen Gruppen. Zum anderen Teil aber ist es auch Schuld der Kirche, und innerhalb dieser in hohem Maße Versagen der Predigt. Soll das anders werden, muss diese Änderung im Wesentlichen dadurch kommen, dass die Predigt die Gemeinden zum Bewusstsein der „Kirche“ im Sinne der Kampffront (*ecclesia militans*) erzieht.

Damit ist das *Ziel der vorliegenden Arbeit* gekennzeichnet. Sie will versuchen, aus der Not der Kirche, die im Subjektivismus zurückgeblieben ist und dadurch zur Winkelsache zu | 8 | werden droht, einen der wesentlichen Auswege aufzuweisen. Sie will zeigen, dass in der heutigen Lage eine der wesentlichen Aufgaben der Predigt darin besteht, den Subjektivismus zu überwinden und ein lebendiges Bewusstsein der Glieder unserer Kirche davon zu schaffen, dass sie *Kirche als Kampffront und als Lebensform* sind. Um dieser Aufgabe gerecht werden zu können, sollte die Predigt von der „Idee der Kirche“ getragen werden.

2. ZWEI AUSGANGSPUNKTE DER GEGENWÄRTIGEN HOMILETISCHEN DISKUSSION

Die homiletische Diskussion der letzten Jahrzehnte hatte zwei wesentliche Ausgangspunkte: ein dreibändiges Werk und einen Aufsatz von wenigen Seiten. Ersteres ist ein Werk von *Friedrich Niebergall* mit dem Titel „Wie predigen wir dem modernen Menschen“⁵, letzteres der Aufsatz von *Eduard Thurneysen* über „Die Aufgabe der Predigt“⁶. Die beiden zeitlich | 9 | weit auseinanderliegenden Arbeiten⁷ werden hier nebeneinander genannt, weil von der letzteren die Bewegung der letzten Jahre tatsächlich ausgegangen ist und von der erste-

5 Anm. d. Hg.: Friedrich Niebergall: *Wie predigen wir dem modernen Menschen?* Bd. 1: Eine Untersuchung über Motive und Quietive, Tübingen/Leipzig [1902] ⁴1920, Bd. 2: Eine Untersuchung über den Weg zum Willen, Tübingen, [1. u. 2. Aufl. 1906] ³1917, Bd. 3: Predigten, Andachten, Reden, Vorträge, Tübingen [1921] ²1929.

6 Eduard Thurneysen: *Die Aufgabe der Predigt*, in: PBl, 63. Jg., 1921, 209–219, 209 ff.

7 Anm. d. Hg.: Die Literaturangaben nicht nur zu Niebergall sind bei Haendler z. T. fehlerhaft und unvollständig. (Sie wurden oben bereits berichtigt.) Obwohl Haendler von falschen Ersterscheinungsjahren und nur *zwei* Bänden ausgeht – der 3. Band des Werkes von Niebergall erschien quasi als dessen *praktische* Antwort auf die Frage „Wie predigen wir dem modernen Menschen?“ –, liegen zwischen der ersten Auflage des homiletischen Theoriebands Niebergalls (Bd. 1, 1902) und dem Aufsatz von Thurneysen (1921) immerhin 19 Jahre.

ren eine gleichermaßen bedeutsame Bewegung hätte ausgehen können – bzw. weil eine Ausgleichsbewegung von Niebergall her gegen die andere Strömung ein dringendes Erfordernis ist.

3. DIE THEOZENTRISCHE FORDERUNG DER DIALEKTISCHEN THEOLOGIE AN DIE PREDIGT (IM BLICK AUF DIE HOMILETIK)

Thurneysen hat in seinem Aufsatz das Problem des „Wortes im Wort“ mit eindrucksvoller Entschiedenheit aufgerollt. Die letzte Bedeutung der Fragestellung liegt hier, wie in theologischen Debatten stets, darin, dass hinter der scharf gestellten theologischen Frage eine wirkliche und tiefe religiöse Not liegt. Der Aufsatz ist einer der Quellpunkte des erschrockenen Aufwachens der Theologie aus dem Sichverlieren in einen Historismus, der das Wissen um die Unbedingtheit Gottes bedroht und die Wahrheit relativiert. Darum geht *Thurneysen* entschlossen von dem diesem Historismus | 10 | entgegengesetzten Standorte aus vor: „Die Frage, wie wir sie hier meinen, ist von Gott aus gestellt, nicht vom Menschen aus.“⁸ Die Unbedingtheit Gottes und die Nichtigkeit des Menschen, hier des predigenden Menschen, werden einander radikal gegenübergestellt: „Nur der wird das Wort Gottes auf die Lippen bekommen, der weiß, dass Gottes Wort auf keines Menschen Lippen liegen kann.“⁹ „Der Mensch muss sterben. Todesweisheit ist hier Lebensweisheit.“¹⁰ Die Grundthese, dass der Mensch vor Gott nichts ist, nur dem Gerichte verfallen und nur durch Gott begnadigt, ist hier mit entschlossener Energie zur Voraussetzung der Aussagen über die Predigt gemacht.

Die Anregung, die *Thurneysen* damit gab, hat in zwei Linien bedeutsame Fortsetzung erfahren. Einmal (über die Homiletik hinaus) in der Dialektischen Theologie, die – die theologische Situation zeitweise ganz und bis heute wesentlich bestimmend – in Karl Barths Dogmatik (Bd. 1) wieder direkt die Homiletik berührt. Barth macht die Frage nach der Predigt zur Grundfrage der Dogmatik. Eine weitere Linie ist in der bedeutsamen Studie von [Karl] Fezer¹¹

8 Eduard Thurneysen: Die Aufgabe der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 6), 211.

9 Ebd.

10 A. a. O., 214.

11 Anm. d. Hg.: Karl Fezer (1891–1960) lehrte 1926–1959 als Praktischer Theologe an der Universität Tübingen. Er stellte im Mai 1933 einen Antrag auf Aufnahme in die NSDAP, war kurzzeitig Mitglied der Deutschen Christen und Berater des Reichsbischofs Müller, der ihn gern auf dem Berliner Lehrstuhl für Praktische Theologie gesehen hätte. Fezer lehnte jedoch ab. Aus Enttäuschung über Müllers kirchenpolitische Entscheidungen verließ er dessen Beraterkreis. 1934 forderten einige Hochschullehrer, darunter auch Fezer, erfolglos den Rücktritt des Reichsbischofs. Obschon Fezer in „einem irrational zu nennenden Vertrauen auf Adolf Hitler“ verharrete, schloss er sich in kirchenpolitischen Fragen im Laufe der Zeit Landesbischof Theophil Wurm an. Fezers 1945 erlassene Suspendierung wurde nicht zuletzt durch Wurms Intervention rasch aufgehoben (vgl. Hans-Martin Müller: Karl Fezer [1891–1960], in: Rainer Läche-

„Das Wort Gottes und die Predigt“ zu sehen. Dieser versucht, das Wesen und die Aufgabe der Predigt von den neueren Ergebnissen der | 11 | systematischen und religionspsychologischen Forschung her zu bestimmen.¹²

Barths Buch ist eine Dogmatik, nicht eine Homiletik. Und in der Tat ist die Frage, ob und inwieweit die Predigt Gottes Wort ist oder durch Menschenwort Gottes Wort verkündigt, [zunächst] eine dogmatische, nicht eine homiletische Frage. Die Verantwortung des Homileteten, seine Arbeitsweise und sein Arbeitsziel bleiben in beiden möglichen Fällen dogmatischer Entscheidung die gleichen. Fezer, von dem weiter unten ausführlicher zu reden sein wird, glaubt zu sehen, dass die bisherige homiletische Theorie – und in ihrer Folge deren Praxis – *anthropozentrisch statt theozentrisch* eingestellt gewesen seien. Er hat unbeschadet der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser sehr anfechtbaren Auffassung¹³ das Verdienst, energisch die Forderung aufgestellt zu haben, | 12 | dass die Predigt Gott zum Mittelpunkt habe und ihr letztes Interesse nicht auf den Gott suchenden Menschen ablenken lasse.

Mit dieser Forderung – sie werde nun mit Thurneysen oder mit Barth oder mit Fezer oder anders formuliert –, die wir allgemein *als die Forderung theozentrischer Predigt* bezeichnen können, ist das entscheidende Verdienst der homiletischen Arbeit der letzten Zeit umschrieben. Diese Forderung ist unverlierbar. Keine homiletische Untersuchung darf von ihr abrücken oder sie erweichen, wenn sie sich nicht selbst entwerten will. Es sei gegen jedes mögliche Missverständnis mit allem Nachdruck ausgesprochen, dass auch die vorliegende Arbeit sich unbedingt auf diesen theozentrischen Standpunkt stellt.

4. DIE FÄLSCHLICHE ABLEHNUNG DER PSYCHOLOGIE IN VERBINDUNG MIT DER THEOZENTRISCHEN FORDERUNG

Nun geht aber merkwürdiger-, wenn auch verständlicherweise, neben dieser scharf herausgearbeiteten theozentrischen Linie eine andere Linie her. Der Meinung | 13 | ihrer Autoren zufolge stellt sie zwar nur die selbstverständlichen Folgerungen theozentrischer Denkweise gegen anthropozentrische Abirrungen heraus. In Wahrheit aber verkennen die Vertreter dieser Linie Dinge, die Folgerungen der theozentrischen Position sind, als solche bzw. behandeln

le/Jörg Thierfelder[Hg.]: Wir konnten uns nicht entziehen. 30 Porträts zu Kirche und Nationalsozialismus in Württemberg, Stuttgart 1998, 251–264, bes. 251–254). – Handtler bezieht sich im Folgenden vor allem auf Fezers Dissertation „Das Wort Gottes und die Predigt“ aus dem Jahr 1925.

12 Anm. d. Hg.: Vgl. Karl Fezer: Das Wort Gottes und die Predigt. Eine Weiterführung der prinzipiellen Homiletik auf Grund der Ergebnisse der neuen religionspsychologischen und systematischen Forschung (= Handreichung für das kirchliche Amt 2), Stuttgart 1925, 96 und öfters.

13 Vgl. Martin Schian: Das Wort Gottes und die Predigt. Eine Auseinandersetzung mit Fezer, in: MPTH, 17. Jg., 1928, 230–240.

sie (auch ohne sie ausdrücklich so zu benennen) fälschlich als anthropozentrisch und bekämpfen sie.

Die Grundlinie ist bereits bei *Thurneysen* klar herausgearbeitet. Er verbindet mit seiner Grundthese drei Forderungen: 1. Keine Beredsamkeit! Man muss es spüren, dass der Prediger nicht in eigener Sache redet.¹⁴ 2. Vor dem Eingehen auf das so genannte Bedürfnis des Hörers ist zu warnen: Die Predigt ist nicht der Ort, an dem um das Verständnis des *Menschen*, sondern wo um das Verständnis *Gottes* gerungen wird.¹⁵ 3. Keine Abwechslung in der Predigt! Es muss jeden Sonntag alles, und darum jeden Sonntag das Gleiche gesagt werden.¹⁶ | 14 |

Auf einen gemeinsamen Nenner gebracht, bedeuten diese Forderungen die Ablehnung aller psychologischen Mittel, die Predigt der Gemeinde nahezu-bringen. Solche Mittel werden als Konzession empfunden, die die unmittelbare Wirkung des Wortes Gottes schwächen. Für diese Position ist bedeutsam, dass sie nicht etwa theoretischen Erörterungen entspringt, sondern genuin religiös begründet ist. Damit ist Polemik gegen sie sehr erschwert, denn jene Position wurzelt in einer Tiefenschicht, die durch Diskussion in der Regel nicht erreicht wird.

Gleichwohl ist Klärung notwendig. Was Barth über das Wort Gottes und das Wort des Menschen sagt, gehört zu dem Stärksten, Tiefsten und darum Besten, was in letzter Zeit darüber gesagt worden ist. Hier kommt die „Gratwanderung“ der Dialektischen Theologie zu ihrer vollen und wertvollen Auswirkung. *Niemand* hat so tief durchpflügend, so den Boden lockernd den Prediger vor die erschütternde Größe seines Auftrages gestellt. Das Wort Gottes steht in seiner unbedingten Souveränität da. „Die kirchliche Verkündigung ist nur insofern die reine, von jeder anderen Verkündigung unterschiedene, als ihr Inhalt die Gottesrede ist.“¹⁷ Das Wort | 15 | Gottes „wird in der kirchlichen Verkündigung menschliches Wort.“¹⁸ „Weder die menschliche Natur Christi noch Geist und Buchstabe der ersten Zeugen noch Wort und Sakrament der Kirche sind Gottes Wort an und durch sich selber. Sie sind es, sofern Gottes Wort sie angenommen hat zu diesem Dienst, sofern Gottes Wort durch sie redet.“¹⁹ Man könnte Worte dieser Art in beliebiger Fülle aus Barths Dogmatik zusammenstellen. Sie haben hier für uns ihre Bedeutung nicht durch die besondere Fragestellung Barths nach dem Verhältnis von Gottes Wort und Menschenwort, sondern durch die Kraft ihrer theozentrischen Einstellung. Es geht also alles um das „Wort Gottes“.

14 Eduard Thurneysen: Die Aufgabe der Predigt, a. a. O. (s. Anm. 6), 214.

15 A. a. O., 215 (Hervorhebung des Hg.).

16 A. a. O., 218.

17 Karl Barth: Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd. 1: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, München 1927, 25.

18 A. a. O., 111.

19 A. a. O., 112.

Es wurden oben die drei Forderungen angeführt, mit denen Thurneysen ein entschlossenes Eingehen auf die Hörer ablehnt. Es ist kaum eine Erweichung, sondern nur eine vielleicht etwas gelockerte Wiederholung dieses Standpunktes, wenn Barth in der Dogmatik sagt: „Über die verschiedene Art von Publikum wird eine besonnene Homiletik nicht zu viel, aber *immerhin einiges* zu sagen haben.“²⁰ Der unmittelbar vorhergehende Satz, „die Predigt richtet sich an *den* Menschen“, ist damit doch nicht ernst genug aufgenommen. Das ergibt sich aus weiteren | 16 | Wendungen: „Deshalb kann die Predigt, die Rede von Gott und von des Menschen Beziehung zu Gott ist, nur als Zurüstung und Wegbereitung auftreten, als Versuch, durch Menschenworte Gottes eigenem Worte Bahn zu brechen.“²¹

Hier ist nicht nur vom Menschenwort die Rede, sondern von Menschenworten, also von rhetorischen Mitteln. Wenn Menschenworte aber überhaupt mitwirken, müssen sie auch voll genutzt werden. „Dieses Reden (der Predigt) ist Dienst an seinem (Gottes) Worte, Darreichung der menschlichen Worte, die es braucht, nicht um gesprochen zu werden (denn es ist gesprochen und wird gesprochen ohne unser Zutun), *sondern um von den Menschen menschlich vernommen zu werden.*“²² Es hängt also von den Menschenworten ab, ob das Wort Gottes von den Hörern vernommen wird. Dass der Mensch durch sein Wort die Wirkung des Gotteswortes nicht macht, ist Barth selbstverständlich voll zuzugestehen. Er stellt aber eine unrichtige Beziehung zwischen Gotteswort und Menschenwort her. „Das Wort Gottes, dessen Korrelat menschliche Worte sind, ist selbst ursprüngliches Wort, Sprache von Vernunft zu Vernunft, Beziehung zwischen zwei Personen.“²³ Die Vokabel | 17 | „Korrelat“ führt irre. Korrelat ist Gegenstück. Es handelt sich hier aber um etwas ganz anderes. „Ursprüngliches Wort, Sprache von Vernunft zu Vernunft“, das sind, wenn man vom Wort Gottes redet, *uneigentliche* Bezeichnungen. (Wir reden so, weil wir von Gott nur mit Hilfe von Parallelen aus dem menschlichen Leben reden können. Vom Menschenwort her gesehen sind es aber *eigentliche* Bezeichnungen.)²⁴ Das Menschenwort ist in der Tat ganz für sich, „Sprache von Vernunft zu Vernunft, Beziehung zwischen Person und Person.“ Damit ist es eine Tatsache mit völlig selbständiger Wirkung. Menschenwort wirkt als Sprache von Vernunft zu Vernunft und als Beziehung zwischen Person und Person *in jedem Falle*, einerlei, ob durch es Gottes Wort wirkt oder nicht. Geschieht dies, so bleibt das Menschenwort hinsichtlich der Gesetze seiner Wirkung doch, was es ist. Gott macht sich also in diesem Falle das Menschenwort mit den Gesetzen seiner Wirkung dienstbar.

20 A. a. O., 65.

21 A. a. O., 75.

22 A. a. O., 38.

23 A. a. O., 62.

24 Anm. d. Hg.: Diese in Klammern gesetzte Notiz ist dem maschinengeschriebenen Typoskript von Haendler handschriftlich am Rande hinzugefügt worden.

Zu dieser Bedeutung der Beziehung zwischen Gotteswort und Menschenwort kommt die geschichtliche Bestimmtheit der Sprache einer jeden Zeit hinzu. Wir reden, wenn wir nicht „psychologisch“ reden, in Wahrheit nur nicht gegenwärtig-psychologisch. Wir reden entweder die Sprache einer früheren Zeit, die aber dann damals psychologisch war, also jetzt nicht weniger psychologisch als die gegenwärtige, sondern nur schlechter psychologisch, als diese ist. Auch die Sprache des Neuen Testaments ist psychologisch, denn seine Autoren haben an Hörer ihrer Zeit ihr Wort gerichtet, in der Absicht, dass es verstanden | 18 | würde.

Die andere Möglichkeit ist die, davon auszugehen, dass wir eine mehr oder weniger eigene Sprache reden, eine Sprache, die sich aus verschiedenen Elementen gebildet hat und durch die überragende Kraft einer Persönlichkeit ihre Eigenprägung empfängt. Das ist dann auch Psychologie, nur sozusagen eine mittelbare, denn wer so spricht, tut es, weil er weiß, dass er am stärksten wirkt, wenn er ganz sich selber gibt. Das kann unter Umständen durchaus Konzession sein (wird es aber gerade bei stark geprägten Menschen seltener sein), es kann aber auch tiefster Gehorsam gegen die eigene Sendung sein. Ist dann diese Sendung dazu noch eine speziell religiöse, so gehört diese „Psychologie“ gerade ganz intensiv zum Vollzug der Sendung. Die Psychologie des Menschenwortes gehört zur vollen Verkündigung des Gotteswortes.

Hier kann man Barth gegen Barth ausspielen. Er bekämpft die Psychologie in der Predigt – und ist doch selbst ein ganz überragender Psychologe. Denn der Auftrag und Wille, Wort Gottes zu verkündigen, hat ihn zu einer Sprache geführt, der die seltene Kraft innewohnt, weite Kreise der kirchenentfremdeten Gebildeten unserer Zeit zum Aufhören zu bringen. Wenn Verwendung der | 19 | Psychologie in der Rede die Fähigkeit ist, so zu reden, dass der Mensch von heute hört, so hat sie die Dialektische Theologie selbst. Sie bekämpft das, was sie so nennt, nur, weil sie nicht Psychologie meint, sondern Konzessionen um der psychologischen Wirkung willen. Inwieweit hier und da tatsächlich Konzessionen gemacht werden, ist nur von Fall zu Fall, nicht prinzipiell zu entscheiden.

Als Ergebnis halten wir zunächst fest: Hat der Mensch das Wort zu sprechen, so hat er nach bestem Können das ihm zur Verfügung stehende Menschenwort dem Gotteswort, das durch ihn reden will, dienstbar zu machen. Lehnt er dieses Streben ab, so stärkt er nicht das Gotteswort in seiner Wirkung, sondern er schwächt es. Eine wirkliche Ablehnung der Psychologie für die Predigt wäre *auch* Psychologie, nur mit negativem Vorzeichen, denn die psychologische Wirkung unserer Worte lässt sich nicht aufheben. Es fragt sich nur, ob wir ihre Mittel in den Dienst der Sache stellen oder sie diesem Dienst entziehen. Der Fehler der Dialektischen Theologie hinsichtlich dieses Punktes liegt darin, dass sie diese Unentrinnbarkeit nicht sieht. Sobald diese Unentrinnbarkeit erkannt ist, gibt es nur eine Möglichkeit: mit aller | 20 |

Hingabe nach den Mitteln zu suchen, die die Wirksamkeit der Predigt als der Verkündigung des Gotteswortes mit Hilfe des Menschenwortes erhöhen könnten.

Die theozentrische Fragestellung der homiletischen Erörterung hat seit Thurneysens Aufsatz, wie sich zeigt, zu einer Einseitigkeit geführt, die dringend der Ergänzung von der anderen Seite her bedarf. Die gesamttheologische Fragestellung war so maßgeblich von der dialektischen und theozentrischen Idee aus bestimmt, dass sie auch auf die homiletische Arbeit entsprechend wirkte. *Thurneysens* Anregung wurde eifrig aufgegriffen, *Niebergalls* Anregung jedoch vernachlässigt. Es könnte – trotz aller gern anerkannten Verdienste der geleisteten Arbeit – zu schweren Rückschlägen führen, wenn das so bliebe. Eine dringende Aufgabe der homiletischen Arbeit der Gegenwart liegt darin, vom Ansatzpunkt *Niebergalls* her weiterzuarbeiten. | 21 |

5. DIE FÄLSCHLICHE VERNACHLÄSSIGUNG DER GEMEINDE IN DER „THEOZENTRISCHEN“ THEOLOGIE: FEZER

Unter „Anerkennung der Psychologie in der Predigt“ verstehen wir nicht nur das Ja zur Hereinnahme der Psychologie im engeren Sinne, sondern die Anerkennung alles dessen als grundlegend und von herausragender Bedeutung, was mit der Psyche des Menschen zusammenhängt.

Wenn man das übliche Modell anwendet, wonach die konstituierenden Elemente der Predigt das *Wort Gottes*, der *Prediger* und die *Gemeinde*²⁵ sind, bedeutete die Anerkennung der Psychologie, dass die Gemeinde ebenso entscheidend konstitutiv für die Predigt ist wie das Evangelium. (Die Einschränkung, welche sich durch die geschichtliche und religiöse Priorität des Evangeliums ergibt, indem dieses Norm für die Gemeinde ist und bleibt, versteht sich dabei von selbst.) Wenn sich soeben zeigte, dass die Dialektische Theologie die Bedeutung der Gemeinde entschieden vernachlässigt, so lässt sich zwar eine solche Vernachlässigung nicht im gleichen Grade bei Fezer feststellen, es liegt aber doch auch bei dieser (im engeren Sinne) theozentrischen Homiletik eine unstatthafte Vernachlässigung der | 22 | Gemeinde vor.

Zunächst gibt Fezer zwar eine gewisse Rücksichtnahme auf die Gemeinde als berechtigt und notwendig zu; er spricht von der Unerlässlichkeit der Pre-

25 Anm. d. Hg.: Besonders populär wurde diese Vorstellung durch eine Formulierung Friedrich Niebergalls: „Die Predigt ist eine sich im Gemeindekultus vollziehende Redehandlung, in der ein dazu gebildeter und berufener Diener der Kirche an die dazu versammelte Gemeinde von Christen Evangelium heranbringt. – So beruht also die Predigt auf einer Verknüpfung dieser drei Stücke: Pfarrer, Evangelium, Leute [...]“ (Friedrich Niebergall: *Praktische Theologie*, Bd. 2: Die Arbeitszweige: Gottesdienst und Religionsunterricht; Seelsorge und Gemeindegemeinschaft, Tübingen 1919, 67). Haendler selbst redet zwar zunächst vom „Wort Gottes“, setzt dieses aber nicht mit der Bibel, sondern – wie der Schluss seines Satzes zeigt – mit dem Evangelium gleich.

digt im Gottesdienst und begründet diese damit, dass sie die Aufgabe habe, für den im *Schriftwort* gegenwärtigen Gott immer neue „Versinnlichungen“ zu bieten.²⁶ Das kann nach Fezer nur einer, der Gott kennt. Dann fährt Fezer fort: „Aber ebenso muss er eine solche Kenntnis der gottesdienstlichen Gemeinde haben, zu der er redet, dass er solche neue Versinnlichungen der pneumatischen Wirklichkeiten, vor die der Text ihn gestellt hat, finden kann (aus der Geschichte, aus dem Leben der Gemeinde, aus der Natur), von denen er annehmen darf, dass sie für die Gemeinde *verständlich* sind.“²⁷ Und ebenso: „Vielmehr einzig die Frage ist an der Meditation zu überlegen: Mit welchen Versinnlichungen kann ich bei meiner Gemeinde am ehesten erwarten, dass auch sie dadurch vor dem Geiste Gottes stille steht, der mir im Text begegnet ist? Und hier steht nun dem Prediger alles zu Gebote. Sein ganzes Wissen, seine ganze Erfahrung. Nun darf, nein muss er „den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche werden.“²⁸

Hier ist in einzelnen |23| Sätzen scheinbar alles gesagt, was gesagt werden muss. Aber in der Gesamthaltung der Darstellung kommt diese Tendenz des Eingehens auf die Gemeinde doch zu wenig zur Geltung. Kurz vor dem zuletzt zitierten Satz steht der andere: „Überlegungen wie die: ‚Was will ich bei meiner Gemeinde als Erfolg dieser Predigt erreichen?‘ ‚Wie mache ich den mächtigsten Eindruck?‘, haben in der Meditation keine Stätte.“²⁹ Dieser Satz ist, wie hinzugefügt wird, als Abgrenzung der Position Fezers gegen einen *erziehen-wollenden*³⁰ Predigtbegriff gemeint. Er will offenbar nur Überlegungen solcher Art abschneiden, bei denen die Rücksicht auf die Gemeinde eine Angleichung des Evangeliums an die (vermeintlichen) Wünsche der Gemeinde herbeiführt, also die Gefährdung der theozentrischen Einstellung bekämpfen. Dann würde ein Widerspruch dieses Zitates gegen das von Fezer vorher angeführte nicht vorliegen. Es würde sogar in dem Zitat von Seite 102 jeder Umfang des Eingehens auf die Gemeinde freigegeben sein.

Man muss Fezer darüber hinaus zugestehen, dass er nicht eine vollständige Homiletik schreiben wollte, sondern eine prinzipielle homiletische Einzelabhandlung, um das Prinzip der Notwendigkeit theozentrischer Einstellung zu erweisen. Aber gerade aus diesem berechtigten |24| Anspruch, prinzipiell zu argumentieren, erhebt sich die kritische Frage, ob, wenn diese Linie so bedeutsam ist, eine ebenso bedeutsame so vernachlässigt werden darf? Wenn es doch geschieht, wird nicht – trotz jenes Zitates auf Seite 102 – die Bedeutung der Einstellung auf die Gemeinde unterschätzt?

26 Karl Fezer: Das Wort Gottes und die Predigt, a. a. O. (s. Anm. 12), 91.

27 A. a. O., 92.

28 A. a. O., 102.

29 A. a. O., 101.

30 Anm. d. Hg.: Einer der Gutachter dieser Habilitationsschrift fügt an dieser Stelle hinzu: „Luther!“

Diese Befürchtung wird verstärkt durch die Polemik gegen Baumgarten³¹ als den hervorragendsten Vertreter des Rufes nach *zeitgemäßer* Predigt.³² Fezer stellt richtig fest, dass Baumgarten seine Diagnose gewinne durch Untersuchung der Bezogenheit der Predigt auf die Gegenwartsgemeinde. Danach werde „eine unheilvolle Kluft offenbar, wenn man die geistige Struktur, die die durchschnittliche Predigt bei der Gemeinde voraussetze, verglichen mit der, welche die Gemeinde wirklich habe“³³. Denn es „enthalte *das moderne Bewusstsein*, grundlegende Elemente, die mit dem biblischen keine Synthese eingehen könnten“³⁴. Fezer stellt nun weiter fest, dass „die hier gegebenen Ratschläge [25] zur Reform der Predigt im Sinne der Zeitgemäßheit [...] nicht nur sehr wertvoll [waren], sondern die Frage wurde sogar in der in Frage kommenden Reihe der Schriften erschöpfend erörtert und brauchbar gelöst und die gezeigten Wege in der Praxis befolgt“³⁵.

Aber der Erfolg musste ausbleiben, wenn die hier gestellte Diagnose nicht an das Übel in seiner letzten Tiefe herankam. „Und dies Letztere war nun tatsächlich der Fall. Das ist ersichtlich an folgenden drei Punkten: Einmal: Die *erhoffte Wirkung trat nicht ein*.“³⁶ Die beiden anderen Punkte gehen uns im augenblicklichen Zusammenhang nicht an. In den angeführten Sätzen liegt folgender Tatbestand vor: Einmal stellt Fezer ohne Weiteres fest, dass die gezeigten Wege auch in der Praxis befolgt wurden. Man kann im Blick auf die Durchschnittspredigt, auch die von heute, wohl ein großes Fragezeichen machen. Zum Mindesten ist dem öffentlichen Urteil die Auffassung, dass die heutige Predigt zeitgemäß sei, nicht eingegangen. Stellt die heutige Predigt in der Regel wirklich in die Zeit hinein? Fezers Urteil kann hier zu der Erkenntnis führen, dass *Energien von ganz anderen Ausmaßen für Richtlinien von ganz*

31 Anm. d. Hg.: Gemeint ist Otto Baumgarten (1858–1934). Er lehrte als Professor für Praktische Theologie an den Universitäten in Jena und Kiel. Als Vorreiter des Kulturprotestantismus und Streiter für die soziale Mitverantwortung von Theologie und Kirche wird er der „theologischen Linken“ zugerechnet, wofür nicht zuletzt seine Haltung in politischen Konflikten spricht, wie z. B. seine Parteinahme für streikende Hafentarbeiter (1898) – ein Affront gegen Wilhelm II. Baumgarten hat die Praktische Theologie in ganzer Breite vertreten und sie als zeitgenössische Disziplin zu etablieren versucht: Vgl. dazu seine Seelsorgelehre (Protestantische Seelsorge, Tübingen 1931) sowie die pädagogische Schrift „Neue Bahnen. Der Unterricht der christlichen Religion im Geist der modernen Theologie“, Tübingen [1903] ²1914. Seine homiletischen Vorstellungen hat er in der Arbeit „Predigt-Probleme. Hauptfragen der heutigen Evangeliumsverkündigung“ (Tübingen 1904) dargelegt. Vgl. Thomas Stahlberg: Seelsorge im Übergang zur „modernen Welt“. Heinrich Adolf Köstlin und Otto Baumgarten im Kontext der Praktischen Theologie um 1900 (=APTh 32), Göttingen 1998, 206–283, bes. 210 f., 217.

32 Karl Fezer: Das Wort Gottes und die Predigt, a. a. O. (s. Anm. 12), 14–17.

33 A. a. O., 15.

34 Ebd.

35 A. a. O., 16.

36 Ebd.

anderer Durchschlagskraft als bisher aufzubieten sind, | 26 | wenn die Predigt wieder eine neue Bedeutung gewinnen soll.

Fezer stellt dem Misserfolg eine falsche Diagnose. (Das Bild besticht, weil es auf seinem Ursprungsgebiet, dem medizinischen, folgerichtig gesehen ist. Es ist aber in der Anwendung nur zur Hälfte richtig. Der Erfolg blieb in der Tat aus.) Die Diagnose müsste in der Tat in tiefere Tiefen führen. Nur ist damit nicht gesagt, dass die vertiefte Diagnose eine Fortsetzung der vorhergehenden auf derselben Linie ist, so dass also mit der Anwendung der neuen die Werte der alten von selbst weiter mitgegeben sind. Hier führt der zweite Punkt Fezers weiter: Er stellt fest, dass in den Arbeiten von [Theodor] Haering³⁷ und [Martin] Peters³⁸,

37 Anm. d. Hg.: Haendlers Habilitationsschrift bietet – wie andere geisteswissenschaftliche Qualifikationsarbeiten aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch – an vielen Stellen lediglich die *Andeutung* von Informationen, also Hinweise, zu denen keine weiteren Angaben gemacht oder gar Belege erbracht werden. Das gilt auch für die Einbeziehung von Impulsen, die allenfalls mit dem Nachnamen der entsprechenden Personen näher bezeichnet werden. Dafür ist Seite 26 der „Idee der Kirche“ ein beredtes Beispiel: Theodor Haering (1848–1928) hatte ab 1886 die Professur für Systematische Theologie an der Universität Göttingen als Nachfolger Albrecht Ritschls inne. Haering verband Ritschls Theologie (die eine stark diesseitige Deutung des Reiches Gottes und eine Vermittlung von subjektiver Heilsgewissheit mit einem objektiv gedachten Glauben der Gemeinde implizierte) mit pietistischem Gedankengut. Er lehrte ab 1895 in Tübingen und war dort auch Prediger an der Stiftskirche. Durch einen intensiven Kontakt zu seinen Studenten und nicht zuletzt durch seine Predigten gelang es Haering offensichtlich, einer ganzen Generation von Pfarrern eine Theologie zu vermitteln, die von der je *subjektiven Aneignung* des „ewigen Evangeliums“ bestimmt war und dadurch zur Basis „zeitgemäßer Predigt“ werden sollte (vgl. Theodor Haering: *Zeitgemäße Predigt*, Göttingen 1902). Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz: Haering, Theodor, in: Ders. (Hg.): *BBKL*, Bd. II, Herzberg 1990, Sp. 446 f. (Theodor) Haering sollte nicht verwechselt werden mit (Hermann) Hering, der seinerseits ein homiletisches Lehrbuch verfasst hat: *Die Lehre von der Predigt* (= Sammlung von Lehrbüchern der praktischen Theologie in gedrängter Darstellung 1), Berlin 1905. Zur Person Hermann Herings vgl. unten S. 100 sowie ebd., Anm. 182.

38 Anm. d. Hg.: Martin Peters wirkte von 1911 bis 1924 als Pfarrer an der Markuskirche in Hannover, von 1916 bis 1935 (also eine zeitlang parallel) als Superintendent in Göttingen. Fezer bezieht sich hier vor allem auf Peters' 1909 auf einer Pfingstkonferenz in Hannover gehaltenen Vortrag zum Thema: „Ist die Forderung einer zeitgenössischen Predigt berechtigt und wie kann sie erfüllt werden?“ Peters sieht das Problem der zeitgenössischen Predigt vor allem in dem paradoxen Beisammensein von Zeit- und Ewigkeits-Charakter der Predigt einerseits und des Evangeliums andererseits und kommt zu dem Fazit, jeder möge das Seine tun, „das ewige Evangelium recht zeitgemäß [zu] predigen, damit, so viel an uns ist, unsere Zeit immer mehr ewigkeitgemäß werde“ (Martin Peters: *Ist die Forderung einer zeitgenössischen Predigt berechtigt und wie kann sie erfüllt werden?* In: *NKZ*, 20. Jg., 1909, 665–729, 729). Vgl. dazu die Angaben zu Martin Peters im elektronischen Katalog der Deutschen Nationalbibliothek: <https://portal.dnb.de>. Peters hat 1910 eine homiletische Arbeit publiziert: „Der Bahnbrecher der modernen Predigt Johann Lorenz Mosheim in seinen homiletischen Anschauungen dargestellt und

besonders aber der von [Heinrich] Rendtorff³⁹, Gedanken enthalten sind, „die klar zeigen, dass die Krankheit der Predigt tiefer liegt, als in der angenommenen Diagnose festgestellt ist“⁴⁰. Fezer weist darauf hin, dass Rendtorff unter Erinnerung an [Richard] Rothe⁴¹ ausdrücklich feststelle, dass „unter dem Stil des ‚Es war einmal‘, | 27 | in dem die Predigt gewöhnlich gehe, eine noch tiefer liegende Krankheit der Predigt sich verberge als mangelhafte Bezogenheit auf die Gegenwartsgemeinde, nämlich das *Fehlen des numen praesens*“⁴². (Es ist hier mit aller Klarheit festzustellen, dass in diesen Sätzen von einer noch tiefer liegenden, hinter der ersten sich verbergenden, also von einer zweiten und anderen Krankheit als der ersten die Rede ist. Bei Fezer gewinnt man den Eindruck, dass die eine vorhandene Krankheit nur tiefer in ihrem Wesen zu erkennen sei.)

Zeitgemäßheit bedeutet ein Zugeschnittensein auf eine bestimmte Gegenwart. *Das Fehlen des numen praesens bedeutet somit für die Predigt jeder Zeit das Fehlen eines entscheidende Kriteriums.*⁴³ Der kritische Maßstab ist im ersten

gewürdigt. Ein Beitrag zur Geschichte der Homiletik“ (Leipzig 1910). In dieser Untersuchung wird die Aufgabe der Predigt stark auf die Erbauung des Verstandes und des Willens des Einzelnen bezogen. Hervorzuheben ist, dass den Hörern „als Menschen“ und „als Christen“ je eine eigene Betrachtung zuteilwird (79–100) und dass „die Persönlichkeit des Predigers“ ebenfalls in einem eigenen Kapitel reflektiert wird (101–120).

39 Anm. d. Hg.: Heinrich Rendtorff (1888–1960), bereits 1926–1930 Praktischer Theologe in Kiel, danach 1930–1934 Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs, kehrte 1945 als Professor für Praktische Theologie (und Neues Testament) an die Kieler Fakultät zurück und lehrte dort bis zu seiner Emeritierung 1956. Vgl. Wilfried Engemann: Otto Haendlers Grundriss der Praktischen Theologie im Spiegel der Theologie- und Rezeptionsgeschichte, in: OHPTh 1, 21–112, 80, Anm. 236.

40 Karl Fezer: Das Wort Gottes und die Predigt, a. a. O. (s. Anm. 12), 16.

41 Anm. d. Hg.: Richard Rothe (1799–1867) war, nachdem er bei Schleiermacher Theologie und bei Hegel Philosophie studiert hatte, zunächst Gesandtschaftsprediger in Rom (1824–1828), eine Zeit, in der er seine pietistisch-romantische Glaubenshaltung kritisch hinterfragte und sich mit der Vorstellung auseinandersetzte, „dass das dem Christentum zugrunde liegende Ideal des Reiches Gottes weder auf kirchlichem Wege noch konventikelartig, sondern allein im Medium des sittlichen Kulturstaates zu verwirklichen sei“ (Falk Wagner: Theologische Universalintegration. Richard Rothe [1799–1867], in: Friedrich Wilhelm Graf [Hg.]: Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 1: Aufklärung, Idealismus, Vormärz, Gütersloh 1990, 265–286, 267 f.). Nach seiner Rückkehr nach Deutschland wirkte Rothe bis 1837 als Professor am Wittenberger Predigerseminar und anschließend als Direktor am Heidelberger Predigerseminar mit einer Unterbrechung als Professor für Praktische Theologie an der Universität Bonn (1849–1853). Ab 1860 nimmt er durch sein Amt als Oberkirchenrat der badischen Kirche zu kirchenpolitischen Fragen Stellung und vertritt auch hier die Standpunkte des Kulturprotestantismus (vgl. a. a. O., 266–270).

42 Karl Fezer: Das Wort Gottes und die Predigt, a. a. O. (s. Anm. 12), 17.

43 Anm. d. Hg.: Dieser Satz gehört zu den wenigen Sätzen, deren Bearbeitung mit einer notwendigen Sinnkorrektur verbunden war. Im Original lautet dieser Satz so: „Fehlen des *numen praesens* aber ist für die Predigt jeder Zeit das entscheidende Kriterium.“

Falle zeitlich, im zweiten überzeitlich. Die kritische Frage ist im ersten Falle, in welcher Art und Weise das *numen praesens* an die Gemeinde herangebracht wird, im zweiten Falle, ob das *numen praesens* vorhanden ist. Es ergibt sich also – und das ist grundlegend –, dass die Frage nach der theozentrischen Einstellung der Predigt einerseits und die Frage nach der Eingerichtetheit der Predigt auf die Gemeinde andererseits zwei verschiedene Dinge sind, |28| deren jedes seiner gesonderten Behandlung bedarf und unabhängig vom anderen seine selbständige Bedeutung hat.

Auch wenn die Frage nach der theozentrischen Einstellung der Predigt erschöpfend gelöst und befolgt ist, besteht und erhebt sich *neben* ihr umso entschiedener die Frage nach der gemeindegemäßen Einstellung der Predigt. Hätte Fezer das beachtet, hätte er nicht sagen können: „Reform der Predigt! Ja, sicherlich! Aber die Losung kann nicht heißen ‚zeitgemäße Predigt!‘ Denn diese Losung konnte nur ausgegeben werden aufgrund einer nicht völlig klaren Einsicht in den bei der Predigt vorliegenden Tatbestand.“⁴⁴ Soweit bei dieser Losung die Frage nach dem *numen praesens* fehlt, hat Fezer gegen sie Recht, aber soweit neben der Frage nach dem *numen praesens* die Losung der Zeitgemäßheit fehlt, hat diese Losung gegen Fezer Recht. Die notwendige Ergänzung zu Fezers Arbeit besteht darin, dass die *Gemeindegemäßheit* der Predigt in ihrer selbständigen Bedeutung zu ihrem Recht erhoben und durchgeführt wird.

Es ist ersichtlich, dass bei der Verschiedenheit der Ausdrücke letztlich dieselbe Sache in Rede steht. Was vorhin „Psychologie in der Predigt“ |29| genannt wurde, ist mit der Vokabel „Zeitgemäßheit“ oder „Gemeindegemäßheit“ hinsichtlich seines Beziehungspunktes bezeichnet. Es handelt sich jedes Mal darum, dass von den drei konstitutiven Elementen der Predigt – Evangelium, Prediger und Gemeinde – das letzte, die Gemeinde, zu ihrem selbständigen Recht kommt.

6. DIE VERFEHLUNG THEOZENTRISCHER BEZOGENHEIT ALS DOGMATISCHER, NICHT HOMILETISCHER FEHLER

Der Nachweis, dass es sich um zwei selbständige Ansatzpunkte handelt, lässt sich auch von anderer Seite her führen, von der Auseinandersetzung Fezers mit Niebergall her. Es handelt sich dabei um die beiden früheren, umfangreichen homiletischen Werke Niebergalls: Um das [dreiteilige] Werk „Wie predigen wir dem modernen Menschen?“ [1902, 1906, 1921] und um die homiletischen Abschnitte in seiner [zweibändigen] „Praktischen Theologie“ [Band 1:

Aus dem Kontext und dem Argumentationsgang in diesem Kapitel geht aber klar hervor, dass Haendler jenes *numen praesens* selbst als unaufgebbares Kriterium homiletischer Arbeit betrachtet.

44 Karl Fezer: Das Wort Gottes und die Predigt, a. a. O. (s. Anm. 12), 103.

1918, Band 2: 1919]. Niebergalls frühe homiletische Schriften sind auf seine gesamttheologische Auffassung gegründet, die zum Teil dadurch bestimmt ist, dass beide Werke vor den großen |30| theozentrischen Schlägen geschrieben sind. Die eigentlich evangelische Botschaft wird bei Niebergall nur stark anthropozentrisch gewandelt in Betracht gezogen. „Der an Kraft und Frieden reiche Mensch“ ist das Ziel der Predigt.⁴⁵

Man kann die Entschiedenheit verstehen, mit der Fezer von dem ihn beherrschenden theologischen Pathos aus gegen Niebergall polemisiert.⁴⁶ Man wird ihr aber nicht ganz zustimmen können. Fezer glaubt nachweisen zu können, dass neben drei Bestimmungen des Verhältnisses der drei für das Wesen der Predigt konstitutiven Größen (Evangelium, Prediger und Gemeinde), die Niebergall selbst anführt, tatsächlich eine vierte, von Niebergall (nach Fezers Meinung) nicht deutlich gesehene Verhältnisbestimmung, die eigentlich maßgebende sei.⁴⁷ Sie bestehe darin, dass von den drei in ihrer Verknüpfung das Wesen der Predigt ausmachenden Elementen deutlich die Gemeinde in ihrer *religiös-sittlichen Unvollkommenheit* insofern das grundlegende sei, „als in ihr (und in ihr ausschließlich) der teleologische Beziehungspunkt für die beiden andern“ liege.⁴⁸

Diese Kritik trifft aber |31| nicht das, was Niebergall⁴⁹ eigentlich meint. Aus Fezers eigener „theozentrischer“ Einstellung geht hervor, dass er bei Niebergall die kraftvolle Betonung der Botschaft von Gott vermisst. *Sie fehlt in der Tat.*⁵⁰ Der Grund dafür ist aber nicht in Niebergalls Homiletik, sondern in seiner Dogmatik zu finden, die seiner homiletischen Arbeit vorausliegt. Es ist die theologische Auffassung Niebergalls vom Evangelium, die Stellung des Dogmatikers Niebergall zu der einen Größe Evangelium (nicht aber die teleologische Beziehung, die er als Homilet zwischen den drei Größen Evangelium, Prediger und Gemeinde herstellt), die zu dieser Akzentuierung seiner Schriften führt.

45 Friedrich Niebergall: *Praktische Theologie*, Bd. 2, a. a. O. (s. Anm. 25), 73 und öfters.

46 Karl Fezer: *Das Wort Gottes und die Predigt*, a. a. O. (s. Anm. 12), 58 ff.

47 A. a. O., 59.

48 A. a. O., 60.

49 Anm. d. Hg.: Durch das Zitieren aus Zitaten ist der Vf. hier offensichtlich mit den Namen der Streitenden durcheinandergekommen: Im Originaltext steht hier „Fezer“. Es handelt sich aber im vorausgehenden Abschnitt ganz klar um eine Darstellung der Kritik an *Niebergall*; diese Kritik wird im Folgenden als fehlerhaft beurteilt. An dieser Stelle wird also nicht Fezer, sondern Niebergall gegen eine zu kurz greifende Polemik verteidigt.

50 Anm. d. Hg.: Einer der Gutachter vermerkt am Rande der Arbeit, gleichsam Friedrich Niebergall gegen den Otto Haendler verteidigend: „Zu viel gesagt.“

7. DIE THEOZENTRISCHE EINSTELLUNG IST EINE DOGMATISCHE VORAUSSETZUNG DER HOMILETIK, NICHT SELBST HOMILETIK (FEZER)

Von hier aus fällt ein neues Licht auf Fezers eigene Arbeit. Nicht nur seine theozentrische Einstellung, sondern auch sein theozentrisches Ergebnis ist, auch wenn es auf die Predigt bezogen ist, letzten Endes nicht Homiletik, sondern Dogmatik. Die Feststellung, dass die Predigt sich zu bemühen habe, dazu zu helfen, dass Gott gegenwärtig | 32 | werde, ist eine Selbstverständlichkeit für jeden, der dogmatisch theozentrisch denkt. Fezers Formulierung ist eine homiletische Umprägung einer einfachen dogmatischen Überzeugung.

Von daher ist Fezers Kritik auch ungerecht gegen zwei andere Predigtbegriffe, die theozentrischer sind, als es nach ihm den Anschein hat: Die missionarische Methode schließt die Bekehrungspredigt ein und ist in unzähligen Fällen gut theozentrisch gewesen. Und die darstellende Methode – soweit sie wirklich anthropozentrisch ist – hat ihren Ausgangspunkt für ihre anthropozentrische Einstellung (gegen den sich ein entscheidender Stoß zu richten hätte) prinzipiell nicht in Schleiermachers Theologie, sondern in Schleiermachers Glaubenslehre.

Es liegt eine tiefere Bedeutung, als sie Fezer anscheinend selbst bewusst ist, in dem Untertitel seines Buches, in dem er seine Untersuchung als Weiterführung der prinzipiellen Homiletik „aufgrund der Ergebnisse der neuen (religionspsychologischen und) *systematischen* Forschung“ charakterisiert. Bedeutsam an dieser Arbeit ist, dass er der grundsätzlichen Homiletik die Größe des Evangeliums als einer theozentrischen Größe wiedergegeben hat. Dabei wird das Wesen der einen der drei | 33 | Größen neu erfasst. Diese Tatsache wirkt sich auch im Ergebnis und im Predigtbegriff Fezers aus. Allerdings irrt er in der Meinung, dass die Verknüpfung der Größen Evangelium, Prediger, Gemeinde grundsätzliche Bedeutung für die theozentrische Kraft einer Homiletik habe bzw. ein Indiz für das Fehlen einer theozentrischen Einstellung der Predigtarbeit sei. Verknüpfung muss immer sein, variabel ist nur das Maß an Interesse und Ausführlichkeit der Behandlung, das man jeder einzelnen der drei Größen zuwenden kann.

Die Arbeit Fezers behandelt ein Einzelthema und ist infolgedessen nicht umfassend. Sein Interesse bleibt bei der Größe ‚Evangelium‘ stehen. Eine vom selben Standpunkt aus geschriebene umfassende Homiletik könnte sehr ausführlich von der Gemeinde handeln und dabei zweifellos theozentrisch sein.⁵¹

51 Anm. d. Hg.: Zwischen Haendlers Versuch, der Gemeinde bei der homiletischen Reflexion des Predigtprozesses ein größeres Gewicht zu geben, und Dietrich Bonhoeffers Anliegen, die Gemeinde als Gestalt des Wortes Gottes in den Blick zu bekommen, bestehen – vor allem in christologischer Hinsicht – tiefgreifende Berührungspunkte, die gewiss auch dem Einfluss Reinhold Seebergs, des Doktorvaters von Bonhoeffer und Haendler (zur Person Seebergs vgl. Wilfried Engemann: Otto Haendlers Grundriss der Praktischen Theologie im Spiegel der Theologie- und Rezeptionsgeschichte, a. a. O. [s.

Ja, wenn jemand eine wirklich theozentrische Theologie hat, so kann er sogar getrost eine Homiletik schreiben, in der etwa die Gemeinde ausschließlicher „teleologischer Beziehungspunkt“ ist. Seine Homiletik wird immer und in allem gut theozentrisch sein. | 34 |

8. JEDE DER DREI KONSTITUTIVEN GRÖSSEN DER PREDIGT KANN OHNE GEFÄHRDUNG DER THEOZENTRISCHEN EINSTELLUNG SELBSTÄNDIG UNTERSUCHT WERDEN

Aus dem oben Dargelegten ist zunächst zu folgern: Inwieweit eine umfassende Homiletik oder eine homiletische Teilarbeit „theozentrisch“ ist, hängt nicht von der homiletischen Betonung oder der teleologischen Beziehung der drei

Anm. 39], 40), zu verdanken sind. Bonhoeffer nimmt in seiner Dissertation (*Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Theol. Diss. Universität Berlin 1927 [maschinenschriftlich]) die These Seebergs auf (vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Dogmatik*, Bd. 2: *Die spezielle christliche Dogmatik. Das Böse und die sündige Menschheit, der Erlöser und sein Werk, die Erneuerung der Menschheit und die Gnadenordnung, die Vollendung der Menschheit und das ewige Gottesreich*, Leipzig 1925, 199), dass „Christus als Gemeinde“ existiere (Dietrich Bonhoeffer: *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (=DBW 1), hg. v. Joachim von Soosten, Gütersloh 1987, 198, 256). In der zum Zeitpunkt der Abfassung der Haendlerschen Habilitationsschrift noch nicht gehaltenen „Finkenwalder Homiletik“, die Bonhoeffer zwischen 1935 und 1937 am dortigen Predigerseminar lehrt und nach der Schließung dieses Instituts bis 1940 in diversen Sammelvikariaten der Bekennenden Kirche vermittelt, wird diese These homiletisch entfaltet: „Weil das Wort die neue Menschheit trägt, darum ist es seinem Wesen nach immer schon auf die Gemeinde gerichtet. Es will zur Gemeinde, es braucht Gemeinde [...]“ (Dietrich Bonhoeffer: *Finkenwalder Homiletik. Halbjahrs-Seminar-Vorlesungen 1935–1939. Nachschriften verschiedener Kurse*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Auslegungen – Predigten 1933–1945*, hg. v. Eberhard Bethge, München 1960, 237–289, 241). In der Frage nach der homiletischen Anbahnung oder zumindest einer *homiletischen Entsprechung* dieser Erkenntnis jedoch liegen Haendlers und Bonhoeffers Argumente denkbar weit auseinander. Bonhoeffer deduziert seine homiletischen Auffassungen unmittelbar aus den dogmatischen Prämissen der Dialektischen Theologie: „Der Zeuge will hinter sein Zeugnis zurücktreten. Er will mit Menschenwort nichts beitragen zu Gottes Wort. Er will nicht herrschen, sondern Christus.“ [...] Dementsprechend propagiert Bonhoeffer wie Barth die „Distanz zwischen dem eigentlichen Subjekt des Wortes und mir“ und sieht gar „ein höheres Maß an Beteiligung“ gerade darin, „die eigene Subjektivität in den Tod“ zu geben (a. a. O., 247, 251). Es sind nicht zuletzt diese den homiletischen Diskurs seiner Zeit prägende *theologische Kurzsichtigkeit* und *hermeneutische Nonchalance* (die mit den biblischen Fächern als Textwissenschaften nichts anzufangen weiß), die Haendler dazu treiben, auch beim Thema Gemeinde die Subjekt-Relation der Predigt im Blick zu behalten und die ebenso unfruchtbaren wie unsachlichen Alternativsetzungen der damaligen Homiletik (entweder Theozentrik oder Subjektivismus, entweder Textbezug oder Sich-Verlieren in Situationen usw.) zu überwinden.

genannten Größen im Verhältnis zueinander ab, überhaupt nicht von irgendeiner homiletischen Entscheidung, sondern ist mit der Dogmatik gegeben, die der Homilet in sich trägt und die seiner homiletischen Arbeit vorausliegt. Wer mit theozentrischer Dogmatik an die homiletische Arbeit herangeht, hat infolgedessen *freies Feld, jede der drei Größen so intensiv zu untersuchen und zu bearbeiten, als ob sie die einzig maßgebende wäre* und als ob von ihrer Erkenntnis und der Erfassung der von ihr her sich ergebenden Forderungen aus die ganze Homiletik erst ihre Richtigkeit bekäme.

Daraus folgt, dass sich die Gesamthomiletik erst dann dem Ideal der Richtigkeit möglichst annähern kann, |35| wenn jede der drei Größen in der genannten Weise behandelt wird. Ist das geschehen, so können ihre Beziehungen zueinander festgestellt werden. Methodisch kann das natürlich auch schon während der Arbeit geschehen. Wichtig ist, dass jede der drei Größen erst dann homiletisch voll erfasst werden kann, wenn sie nicht nur *an sich* betrachtet, sondern wenn sie mit den beiden andern in Beziehung gesetzt wird.

Man kann das Evangelium zwar wahrnehmen als Einzelgegenstand; man kann es darstellen oder untersuchen als Theologe. Aber man kann das *zu predigende* Evangelium nicht aufweisen, ohne die Gemeinde in Betracht zu ziehen, die es hören soll. Genau so, wie man die *Predigtgemeinde* nicht beschreiben kann, ohne an das von ihr zu vernehmende Evangelium zu denken, wodurch sich ein spezifisches Bild gegenüber der Gemeinde als solcher ergibt. Dieselben Wechselbeziehungen wären in Bezug auf den Prediger als der dritten konstituierenden Größe zu beschreiben.

Der damit verbundene Anspruch ergibt sich nicht erst aus der empirischen Tatsache, dass außer dem Evangelium auch noch Gemeinde und Prediger da sind. Er stellt sich also nicht als eine *auch noch* zu berücksichtigende, nur praktisch-theologische Forderung dar. Sie entspringt an dem Punkt, wo sich die |36| Denkarbeit von der Dogmatik zur Homiletik wendet und das Evangelium als die zu verkündende Botschaft in den Blick kommt. Insofern entspringt jene Forderung noch tiefer, sie ist schon in jeder Dogmatik enthalten. Dogmatik ist Besinnung auf das Evangelium, und geschriebene Dogmatik ist eine Besinnung, die offenbar die Absicht hat, anderen in ihrer Besinnung Förderung angedeihen zu lassen, denn ohne diese Absicht würde sie nicht geschrieben. Sobald wir der Meinung sind, dass dogmatische Arbeit nicht bloße Liebhaberei ist, sondern dem Wesen des Wortes entspricht und eine Forderung des Wortes erfüllt, müssen wir auch – schon innerhalb der Dogmatik – sagen, dass jede Besinnung auf das Wesen des Wortes den Sinn in sich trägt, Botschaft vom Wort zu sein. Zu jeder Untersuchung des zu predigenden Wortes gehört ebenso wesentlich die Untersuchung der Größen Gemeinde und Prediger. Erst aus dem Gesamtbild dieser drei Größen ergibt sich eine volle Homiletik.

9. ZUR DARAUS FOLGENDEN GRUNDSÄTZLICHEN BEDEUTUNG DES ANSATZPUNKTES NIEBERGALLS

Neben dem Verdienst von Fezer und |37| Barth, die theologische Besinnung auf das Wesen des zu predigenden Wortes und die von daher zu stellenden Forderungen kräftig gefördert zu haben, steht also (vom homiletischen Standpunkt aus gesehen) prinzipiell gleichwertig das Verdienst Niebergalls, zunächst die *gleich große Notwendigkeit der Beachtung der drei Größen* herausgestellt zu haben. Bei dem bewusst nicht systematisch-theologischen Vorgehen Niebergalls hat diese seine Forderung nicht die Wucht einer prinzipiellen Deduktion hinter sich, durch die sie sich vielleicht wirksamer durchgesetzt hätte. Niebergalls beschreibende Methode hat auch das zur Folge, was Fezer an ihm ausdrücklich kritisiert, dass nämlich einmal das Evangelium, ein anderes Mal der Prediger als Hauptsache hingestellt werde und in Wahrheit die Gemeinde das Ausschlaggebende sei. Weil Niebergall einen energischen Ton anschlägt, tritt in jedem Abschnitt das, was er gerade behandelt, als Hauptsache hervor. In Wahrheit entsteht dadurch aber nicht eine „vierfache Verhältnisbestimmung“⁵² (Verknüpfungsmöglichkeit) der drei in Rede stehenden Größen, sondern es ist eine empirisch sorglose und darum systematisch angreifbare Ausdrucksweise, die da vorliegt.

Niebergalls grundsätzlicher |38| Standpunkt kommt in dem zur Geltung, was Fezer als seine dritte Auffassung bezeichnet: „Das Richtige im Verhältnis dieser drei Größen zueinander sei (wenn man die Predigtarbeit als ganze im Auge habe) ein abwechselndes Beherrschendwerden je eines dieser drei Stücke.“⁵³ Fezer zitiert hier nicht ganz genau, denn in dem angeführten Abschnitt spricht Niebergall nicht von der grundsätzlichen Erfassung des Wesens der Predigt (also nicht homiletisch-wissenschaftlich), sondern von der Einzelpredigt, in der der Prediger und wie er in ihr die drei Größen verwenden könne. Der Intention nach ist das Zitat aber richtig, weil es Niebergalls grundsätzliche Stellung zutreffend beschreibt. So darf es also als Ausdruck der empirischen, um Komplexität bemühten Methode Niebergalls verwendet werden.

Diese Methode jedoch, zur grundsätzlichen Forderung erhoben und aus dem Evangelium als dem die Predigt erst ermöglichenden Uratbestand heraus begründet, ist der Ausgangspunkt für jede homiletische Arbeit an den drei Größen [Evangelium, Prediger und Gemeinde] oder an einer von ihnen. Die Empirie führt also zu demselben Ergebnis wie die grundsätzliche Besinnung: |39| Evangelium, Prediger und Gemeinde sind selbständige Ausgangspunkte. Jeder von ihnen muss mit so großer Energie und Hingabe behandelt werden, als wäre er der einzig entscheidende. Erst die Ergänzung ergibt das Ganze.

52 So Karl Fezer: Das Wort Gottes und die Predigt, a. a. O. (s. Anm. 12), 59.

53 A. a. O., 59. Fezer zitiert hier Friedrich Niebergall: Praktische Theologie, Bd. 2, a. a. O. (s. Anm. 25), 114.

Wir stehen also prinzipiell vor einem neuen Abschnitt homiletischer Arbeit, der die Aufgabe hat, die von der Dialektischen und theozentrischen Theologie einerseits und von Niebergall andererseits verarbeiteten Resultate von einer tieferen, gemeinsamen Wurzel aus zu verwerten. Nur in diesem Sinne und mit diesem Hinweis auf die Zukunft darf Niebergalls Einschätzung gelten, Fezer bedeute das Ende der Theorie der „modernen“ Predigt durch den Rückgang von den Wahrheiten auf die Wahrheit, den Verzicht auf Psychologie usw.⁵⁴ „Moderne“ Predigt ist hier als Bezeichnung eines bestimmten, zeitlich und örtlich begrenzten Abschnittes der Predigt gemeint, um den gerade Niebergall entscheidende Verdienste hatte. Sie müssen gewahrt bleiben zusammen mit dem, was diese „moderne“ Predigt überholte. Es ist um dieser und um anderer Aufgaben willen nicht anzunehmen, dass Niebergall Recht hat, wenn er meint, dass die um die Jahrhundertwende beginnende homiletische Bewegung „nun langsam aufgehört“⁵⁵ habe. |40|

10. ZUR ZURÜCKSTELLUNG DER GRÖSSE „PREDIGER“ IN DER VORLIEGENDEN ARBEIT

Es ist bisher dargelegt worden, dass die Dialektische und die theozentrische Theologie in ihrer einander verwandten Grundeinstellung die gegenwärtige Lage in der Homiletik beherrschen. Es wurde gezeigt, dass in beiden Strömungen das Hauptinteresse jeweils *der ersten* der drei für die Predigt konstituierenden Größen gilt, nämlich dem Evangelium. Die Ausführung der Grundgedanken bleibt einseitig bei diesem ersten Aspekt stehen. Als Verdienst dieser Ansätze wurde hervorgehoben, dass sie dem Evangelium in der Predigt den gebührenden Platz zurückerobert haben. Es wurde darüber hinaus darauf hingewiesen, dass eine Vernachlässigung der beiden anderen Grundelemente schwere Rückschläge für die künftige Predigtarbeit herbeiführen müsse. Schließlich wurde das Verdienst Niebergalls gewürdigt, die Gemeinde entschieden als Ausgangspunkt homiletischer Besinnung in Angriff genommen zu haben.

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werden Gedanken zu entwickeln sein, die das Evangelium und die Gemeinde als zwei selbständige Ausgangspunkte |41| homiletischer Besinnung zur Quelle haben und deren Bedeutung, wenn wir recht sehen, sich gerade dadurch ergibt, dass sie sowohl von dem Evangelium als auch von der Gemeinde her gefordert werden.

Es wird also ganz bewusst das dritte konstitutive Moment der Predigt, nämlich der Prediger, außer Betracht gelassen. Das Recht zu dieser Einschränkung ergibt sich daraus, dass es sich hier um eine Einzelstudie handelt. Hinsichtlich der Gesamthomiletik dürfte man vielmehr fragen, ob nicht das dritte Moment, der Prediger, in der bisherigen Homiletik überhaupt zu kurz gekommen ist.

54 Friedrich Niebergall: Die moderne Predigt, a. a. O. (s. Anm. 2), 77.

55 A. a. O., 57.

Es könnte sein, dass die verständliche Vernachlässigung dieses subjektivsten Moments der Predigt gegenüber dem großen objektiven Moment des Evangeliums und dem objektiveren der Gemeinde gerade in der Gegenwart aufgehoben werden muss.⁵⁶ Es könnte sein, dass sich aus einer gründlichen und umfassenden Bearbeitung dieses subjektiven Moments (etwa in Anknüpfung an Bassermann) wertvolle Gesichtspunkte zur Erhöhung der Bedeutung der Predigt ergeben würden, umso mehr, jemeher das Recht des Evangeliums durch die gegenwärtige homiletische Situation gesichert ist, und vorausgesetzt, dass es gesichert bleibt. |42|

II. DER DOPPELTE AUSGANGSPUNKT DER „IDEE DER KIRCHE“ IN DER PREDIGT: EVANGELIUM UND GEMEINDE

Aufgrund jener eben formulierten thematischen Beschränkung kommen nun als Ausgangspunkt die beiden anderen das Wesen der Predigt konstituierenden Größen in Betracht, das „Evangelium“ und die „Gemeinde“. Ihre homiletische Betrachtung mündet u. a. in die Forderung, dass die Predigt in dem eingangs angedeuteten Sinne von der *Idee der Kirche*⁵⁷ getragen sei. Es wäre nun möglich, diese Forderung aus den beiden genannten Größen prinzipiell abzuleiten, ohne Rücksicht auf die besondere Zeitlage. Denn das Wesen des Evangeliums ist nicht Botschaft an sich, sondern *Botschaft, die Kirche schaffen soll*. Das Wesen der Gemeinde als Einzelgemeinde ist, dass sie christliche Gemeinde ist und damit zur Kirche Christi gehört; es gehört demnach zum Wesen der Predigt, dass sie Predigt der Kirche und Predigt für die Kirche ist, also *Kirche* wirkt.

Dieser prinzipielle Zusammenhang ist grundlegend für die Forderung der Idee der Kirche in der Predigt, denn es darf eine homiletische Forderung nur dann zum Heil der Kirche aufgestellt werden, wenn sie dem Wesen der Sache

56 Anm. d. Hg.: Genau an diesem Punkt setzt Otto Haendler elf Jahre später neu an und legt eine Predigtlehre vor, die die Person des Predigers – komplementär zu den Reflexionsperspektiven „Evangelium“ und „Gemeinde“ sowie anderen inzwischen etablierten Schwerpunkten – neu in den Gesamtzusammenhang des Predigtgeschehens einzeichnet. Vgl. Otto Haendler: *Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen*, Berlin [1941, ²1949] ³1960, in diesem Band S. 269–632.

57 Anm. d. Hg.: Einer der Gutachter der Habilitationsschrift vermerkt am Rande: „Definition von ‚Idee‘?“ Im Laufe der Arbeit wird deutlich, dass Haendler von „Idee“ im Sinne eines *gedanklichen Konzepts*, eines *Leitbilds*, eines *Ensembles konkreter Vorstellungen* von Kirche spricht, die ein Prediger benutzt, wenn er seine Predigt als eine *Predigt für die Gemeinde* konzipiert. Die Frage ist nur, ob und inwiefern diese Idee im je konkreten Predigtfall eine ist, die wirklich dazu taugt, dass sich der Einzelne mit ihrer Hilfe gleichsam in dieser Kirche, in seiner Gemeinde (und in der Zeit!) wiederfindet, *indem* er eine Predigt hört, und ob diese Selbstverortung von den Hörern zugleich als Lebenshilfe empfunden wird. Es geht also nicht um irgendeine Idee von Kirche in der Predigt, weshalb Haendler sich kritisch mit fragwürdigen Konzeptionen dieses Bildes in der Homiletik und in der Predigt auseinandersetzt.

entspricht. Dass es der christlichen Predigt ihrem Wesen nach nicht widerspricht, wenn in ihr von |43| Kirche geredet und durch sie Kirche geschaffen wird, wird niemand bestreiten. Die Meinung aber, dass die Idee der Kirche *tragende* Idee (in noch näher zu bestimmendem Sinne) der Predigt sein sollte, geht über diese grundsätzliche Zugehörigkeit der evangelischen bzw. christlichen Predigt zur Kirche erheblich hinaus. Sie gibt dem Gedankenkreis, der sich an das Stichwort „Kirche“ anknüpft, ein Schwergewicht, das ihm bisher nicht beigemessen worden ist. Sie stellt die Idee der Kirche (in noch zu bestimmendem Sinne) neben die Wahrheit der Erlösung. Für diese Forderung ist nicht allein das Wesen des Evangeliums oder das Wesen der Gemeinde begründend, sondern die *derzeitige Lage der Gemeinden, vor denen zu predigen ist*. Die Aufgabe der Predigt wird also von zwei verschiedenartigen Gesichtspunkten her bestimmt. Einmal *prinzipiell*, vom Wesen der die Predigt konstituierenden Größen her, sodann *empirisch*, von der durch Beobachtung zu erfassenden besonderen gegenwärtigen Lage der Gemeinde her, die ihrem Wesen nach sich gleich bleibt und unter dem seinem Wesen nach sich gleich bleibenden Evangelium steht.

Die Doppelheit |44| dieses Gesichtspunktes ist an sich nichts Außergewöhnliches. Schleiermacher bestimmt die Dogmatik als die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in „einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer *gegebenen Zeit* geltenden Lehre“⁵⁸. Die Tatsache wissenschaftlicher *Weiterarbeit* beweist durch ihr Vorhandensein, dass dieser doppelte Gesichtspunkt angewendet wird. Denn *weiterarbeiten* heißt, einer neuen Zeit die Wahrheit so zu sagen, wie sie sie versteht.

Es heißt aber noch mehr, nämlich: *in* einer neuen Zeit die Wahrheit zu *erforschen*, wie man sie als Kind dieser Zeit verstehen kann. Der Forscher ist nicht der souverän zeitlose Verkünder, sondern der *mit* seiner Zeit um die Wahrheit ringende Vorkämpfer. Jede Wissenschaft ist an ihre Zeit gebunden, nicht nur in dem Verständnis ihrer Auditoren, sondern auch in der Erkenntnis ihrer Autoren. Jede Wissenschaft ist daher nur dann echt, wenn sie – in diesem Sinne – von ihrer Zeit ihr besonderes Gepräge erhält.

Auch die Homiletik ist immer Kind ihrer Zeit, sie ist es sogar in besonderem Maße, da sie ja nicht Wissenschaft von einer bleibenden Wahrheit, sondern Wissenschaft von einer jeweils „jetzt“ geschehenden Tätigkeit ist. Diese ist freilich ihrerseits Verkündigung |45| der Wahrheit, und insofern hat die Homiletik auch mit dieser Wahrheit zu tun. Darum hat sie mit Recht immer zuerst das Wesen des zu predigenden Evangeliums bestimmt. Zweifellos hat diese wesentliche Bestimmung des Inhaltes der Predigt allein vom Evangelium her zu geschehen. Dabei muss es unter allen Umständen und in jeder Lage bleiben.

58 Friedrich D. E. Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. 1, Berlin 1884, 108.

Allein – so gesagt ist dieser Satz zwar eine volle dogmatische, aber nur eine halbe homiletische Wahrheit. Für die Frage, wie die Tätigkeit der Verkündigung der Wahrheit nach Inhalt und Form ausgeübt werden soll, ist die Gemeinde, der verkündigt wird, von entscheidender Bedeutung. Sie ist zwar in der Homiletik auch stets in Betracht gezogen worden. Nach der Inhaltsbestimmung der zu predigenden Botschaft folgt stets eine ausführliche Darlegung der Art und Weise, *wie* nun diese Botschaft verkündigt werden soll. Das eigentliche Ringen der Homiletik geht gerade um das Zusammenbringen von Evangelium und Gemeinde. Hierbei kann nun aber nicht ohne Weiteres der Inhalt des Evangeliums in vorher festgelegter Form als für die Predigt feststehend angesehen werden. Es ist daher ernsthaft zu erwägen, ob die Tatsache der Gemeinde |46| nur für die *Form* der Darbietung des Evangeliums maßgebend ist (ob also die ganze Frage der Homiletik in diesem Sinne einfach nur eine pädagogische Frage ist), oder ob die Tatsache der Gemeinde nicht auch eine für den *Inhalt* der Predigt bestimmende Bedeutung gewinnt.

Diese Frage zu stellen, heißt nicht von vornherein, sich in Widerspruch zu setzen gegen die oben aufgestellte Behauptung, dass allein das Evangelium den Inhalt der Predigt bestimme. Das wäre nur der Fall, wenn von der Rücksicht auf die Gemeinde her bestimmte Teile der Verkündigung abgestrichen oder hinzugefügt werden sollten. Es ist aber, auch wenn der Inhalt der Botschaft seinem Wesen und seiner Abgrenzung nach feststeht, eine weitere „Bestimmung“ dieses Inhaltes erforderlich: Sobald sich nämlich dieser Inhalt nicht auf einen einzigen, stets zu wiederholenden Gedanken beschränkt – was bei dem Reichtum des Evangeliums niemand wird bestreiten⁵⁹ wollen –, muss jede Predigt-tätigkeit und damit auch jede homiletische Besinnung in irgendeiner Weise die stärkere oder geringere *Betonung* der verschiedenen Gedankenkomplexe im Verhältnis zueinander regeln. Man kann das unbewusst tun. Aber man tut es. So ist z. B. die Hölle – in irgendeiner, sei es auch ganz vergeistigten |47| Weise – zweifellos ein Inhaltsstück der Botschaft des Evangeliums, aber dieses Stück der Botschaft wird im Protestantismus viel weniger betont als im Katholizismus. Die Tatsache, dass Protestanten mit gutem Recht und, vom protestantischen Grundprinzip her gesehen, mit innerer Notwendigkeit diesen Inhaltskomplex zurückschieben, ändert nichts daran, dass eben in der Tat verschieden starke Betonungen erfolgen.

Der prinzipiell bedeutsame Hintergrund dieser Beobachtung ist folgender: Die objektive (vom Evangelium her inhaltlich bestimmte) Wahrheit wird immer und unter allen Umständen subjektiv vernommen. Subjektiv bedeutet dabei nicht willkürlich, also nur durch persönliche Besonderheit vereinseitlicht, sondern schicksalsbestimmt, also durch geschichtliche Bestimmtheit geprägt. Diese braucht nicht nur im Subjekt zu liegen, sondern kann sehr wohl in der geschichtlichen Gesamtlage begründet sein. Auch das Wort Gottes, das objektiv

59 Anm. d. Hg.: Im Originaltext heißt es: „...was niemand wird behaupten wollen“.