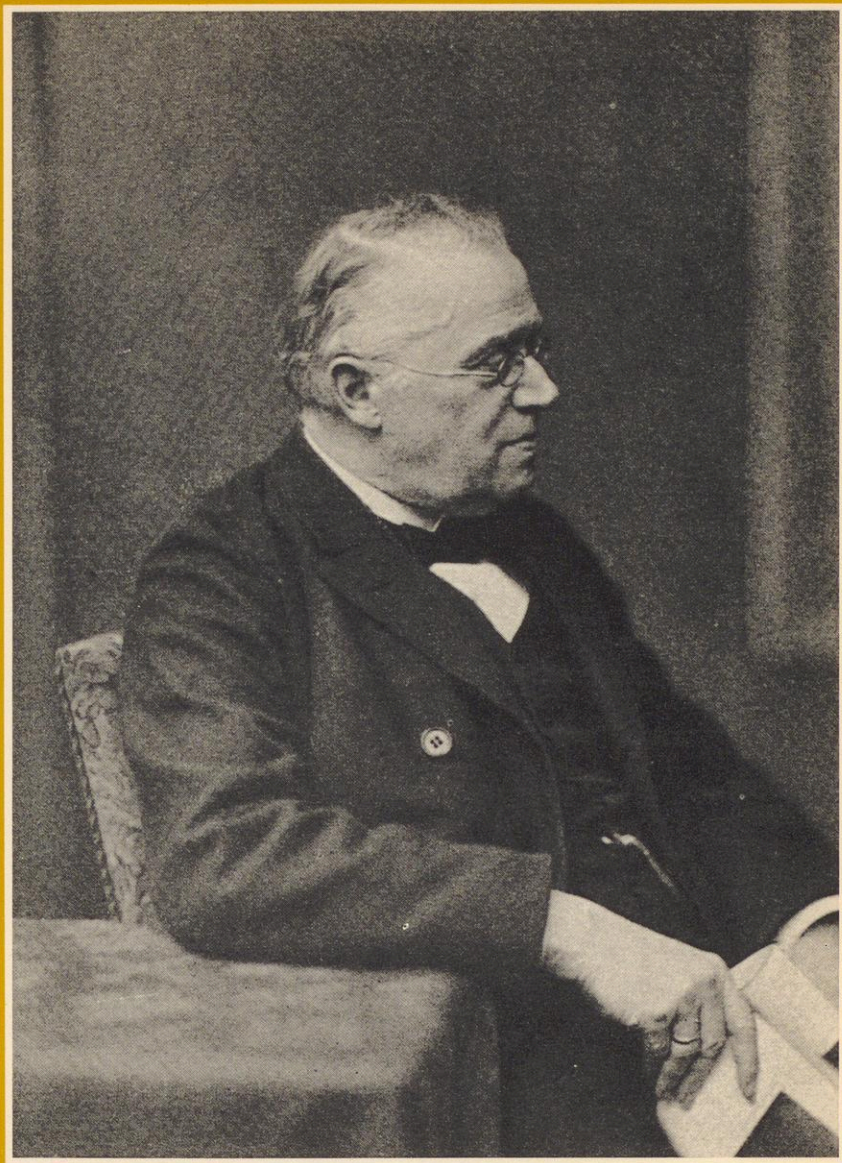




OTTO BAUMGARTEN

STUDIEN ZU LEBEN UND WERK

Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte
Reihe II, Band 41



WACHHOLTZ VERLAG

W-308-41



Ramberg



Gh 3916-41

WOLFGANG STECK (HRSG.)

OTTO BAUMGARTEN

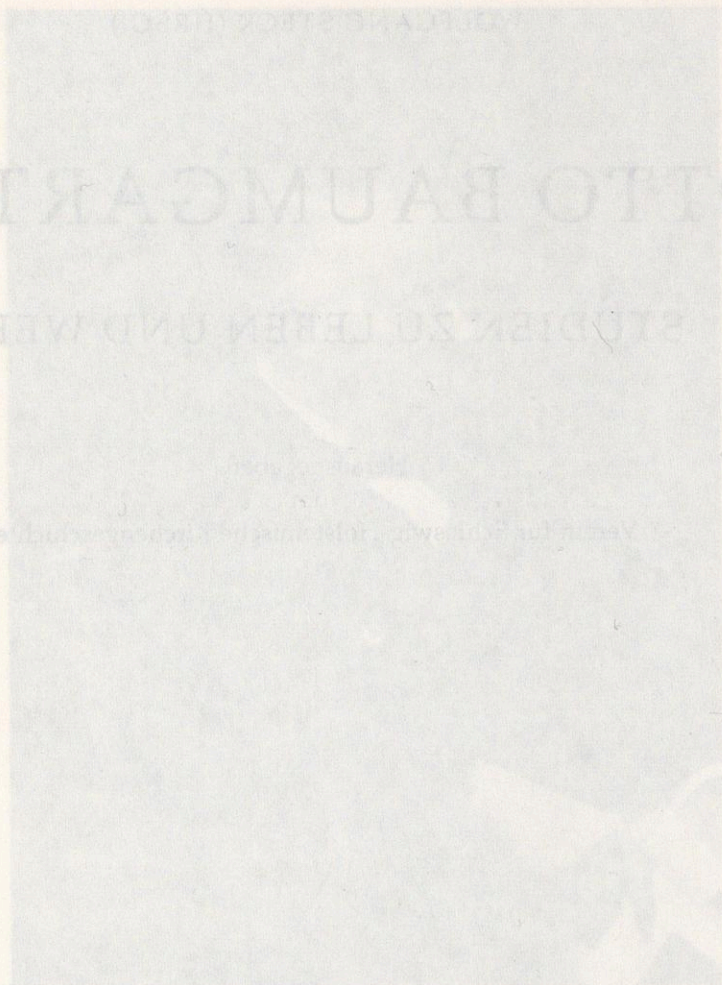
STUDIEN ZU LEBEN UND WERK

Herausgegeben

vom

Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte

KARL WACHHOLTZ VERLAG



ISBN 3 529 02833 9

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks,
der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.
Karl Wachholtz Verlag Neumünster
1986

KARL WACHHOLTZ VERLAG

Gh 3916-41

VORWORT

Am 21. März 1984 jährte sich zum 50. Male der Todestag von Otto Baumgarten. Aus diesem Anlaß haben sich sachkundige Vertreter verschiedener theologischer Fachrichtungen und Positionen zusammengefunden, um die Erinnerung an den wohl profiliertesten praktischen Theologen in der Geschichte der Kieler Theologischen Fakultät in einer breiteren Öffentlichkeit wachzurufen.

In den Beiträgen, die jeweils einen spezifischen Aspekt der wissenschaftlichen und praktischen Tätigkeit Baumgartens herausstellen, spiegelt sich die vielfältige Bedeutung wider, die dem Werk Otto Baumgartens im Zusammenhang der theologischen Wissenschaftsgeschichte wie des neuzeitlichen Christentums und der evangelischen Kirche zukommt. Baumgartens im Geist der liberalen Theologie entworfenes Programm einer die zeitgenössische religiöse, kirchliche und gesellschaftliche Wirklichkeit kritisch beschreibenden Wissenschaft überschreitet die Grenzen der Praktischen Theologie. Es ist für die Entwicklung der protestantischen Ethik wie für die Geschichte der evangelischen Frömmigkeit, für die zeitgeschichtliche und kirchengeschichtliche Forschung wie für das Verständnis der politischen Wirklichkeit seiner Zeit gleichermaßen von Bedeutung.

Otto Baumgarten war freilich nicht nur praktischer Theologe. Er war auch, ja noch mehr, theologischer Praktiker. „Ich bin“ – so schreibt Baumgarten in seiner Autobiographie – „zweifelloso im letzten Grunde keine gelehrte, theoretische, gar akademische und produktive Natur, sondern durch und durch praktisch, die Früchte der wissenschaftlich-theoretischen Arbeit verwertend im Dienste der lebendigen Seelen, der Gemeinde und des Volkes.“ Baumgartens äußerst aktive Beteiligung an den kirchen- und sozialpolitischen Debatten seiner Zeit, von den Lehrzuchtverfahren im ausgehenden 19. Jahrhundert bis zur Neuordnung der Kirchenverfassung in der Weimarer Republik, von der Teilnahme an Streikversammlungen im Kaiserreich bis zum Kampf gegen die nationalsozialistische Politik und gegen das Anwachsen des Antisemitismus in den zwanziger Jahren, machten ihn zu einer von Staat und Kirche in Schleswig-Holstein und darüber hinaus geachteten, freilich zugleich auch immer umstrittenen Persönlichkeit des akademischen, kirchlichen und politischen Lebens.

Der vorliegende Band mit Beiträgen zum theologischen, kirchlichen und politischen Lebenswerk Otto Baumgartens bietet weder eine biographische Gesamtdarstellung noch eine umfassende Würdigung des umfangreichen und vielseitigen Oeuvres von Baumgarten. Es ist vielmehr die Absicht des Buches, Person und Werk Otto Baumgartens auf dem Hintergrund des kirchlichen Lebens seiner Zeit und im Zusammenhang der zeitgenössischen Theologie hinsichtlich einzelner signifikanter Züge darzustellen. Daß sich in den einzelnen

Beiträgen Darstellung und Urteil miteinander verbinden, mag als eine Würdigung Baumgartens begriffen werden, die seinem eigenen Verständnis von theologischer und kirchlicher Praxis entspricht. Hermann Mulert schloß seinen in der „Christlichen Welt“ veröffentlichten Nachruf mit den Worten: „Vielleicht ist die Zeit nicht mehr fern, wo man in den evangelischen Kirchen Deutschlands, bei allem Willen zu Ordnung und Gemeinschaft, doch schmerzlich und dringlich gerade solche Männer verlangen wird, die ihre selbständige Gewissenhaftigkeit und den Mut zu eigener Überzeugung so betätigen, wie Baumgarten es getan hat.“

Die Beiträge wurden den verschiedenen Aspekten des Werks Otto Baumgartens entsprechend vier Themenkomplexen zugeordnet: Theologische Welt, Kirchliche Welt, Praktische Theologie und Ethik. Eine biographische Skizze und eine Zusammenstellung der wichtigsten Veröffentlichungen Baumgartens rahmen die Sachbeiträge; das Namens- und Begriffsregister soll das Auffinden von Querverbindungen zwischen den einzelnen Aufsätzen erleichtern.

Herausgeber und Autoren sind dem Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, der die Veröffentlichung des Buches ermöglicht hat, zu Dank verpflichtet. Besonderer Dank gebührt der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, die den Druck durch großzügige Zuschüsse unterstützt haben.

Herr Eberhard Hauschildt und Herr Paul-Gerhard Sautter haben redaktionelle Arbeiten geleistet, das Register erstellt und Korrekturen gelesen. Frau Elisabeth an der Lan hat vielfältige Schreibarbeiten erledigt. Dafür sei ihnen gedankt.

München, im August 1985

Wolfgang Steck

INHALTSVERZEICHNIS

BAUMGARTEN ZUM GEDÄCHTNIS

- Dietrich Rössler*, Die Subjektivität der Religion 11

THEOLOGISCHE WELT

- Hasko v. Bassi*, Otto Baumgarten. Eine Lebensskizze in Stichworten . . . 27
- Jendris Alwast*, Baumgarten im Kreise seiner Fakultätskollegen an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel . . 33
- Horst Renz*, Die Lizentiatenthesen Otto Baumgartens (1888), kritisch herausgegeben und eingeleitet 51
- Reinhard Schmidt-Rost*, Ein Freund der Christlichen Welt. Otto Baumgarten als Verfechter eines freien Protestantismus 57

KIRCHLICHE WELT

- Walter Göbell*, Otto Baumgarten und die Landeskirche 75
- Lorenz Hein*, Otto Baumgarten und das Erbe von Johann Hinrich Wichern angesichts des Massenabfalls von der Kirche 105

PRAKTISCHE THEOLOGIE

- Peter C. Bloth*, Baumgartens Weg zu den ‚Neuen Bahnen‘ als religionsdidaktischem Emanzipationsprogramm 121
- Joachim Scharfenberg*, Otto Baumgarten und die Seelsorge heute . . . 129
- Wolfgang Steck*, Konstitutionsprobleme der Praktischen Theologie . . . 147

ETHIK

- Hasko v. Bassi*, Praktische Theologie zwischen Wirklichkeit und Wahrheit. Überlegungen zum Werk Otto Baumgartens 185
- Volker Drehsen*, Protestantische Religion und praktische Rationalität. Zur Konvergenz eines ethischen Themas in der Praktischen Theologie Otto Baumgartens und Soziologie Max Webers 197
- Friedrich Wilhelm Graf*, Lex Christi und Eigengesetzlichkeit. Das Grundproblem der ethischen Theologie Otto Baumgartens 237

ANHANG

Auswahl-Bibliographie Otto Baumgarten, zusammengestellt von *Hasko*

Die Subjektivität der Religion

Von Dietrich Rüdiger

BAUMGARTEN ZUM GEDÄCHTNIS

„Christentum, Religion überhaupt, ist nicht rein persönlicher Verkehr der Seele mit Gott, sondern schließt notwendig Welt- und Selbstbeurteilung unter der Idee Gottes ein, ist also bedingt durch das Welt- und Selbstleben, das sich fortgehend entwickelt. Wandelt sich das Weltbild, verändert sich die Selbsterfassung, so werden neue Momente des Lebens in das Verhältnis zu Gott, in den Verkehr mit Gott hineingezogen; neue Interessen und Fragen werden zu Gewissensanliegen, damit zu Faktoren unserer religiösen Bewusstseinsbildung.“

Mit diesen Sätzen hat Otto Baumgarten im Herbst des Jahres 1900 das religiöse Programm erläutert, das das von ihm mit herausgegebene „Schleswig-Holsteinische Kirchenblatt“ leiten und bestimmen sollte: ein modernes Christentum und eine moderne Theologie. Baumgarten wollte dem christlichen Glauben und dem kirchlichen Leben eine zeitgemäße Fassung geben, eine Fassung, in der die Christenheitsverständigung der eigenen Epoche und also den Fragen und Idealen der Moderne gerecht werden oder doch wenigstens Rechnung tragen können sollte. Er hat deshalb und im Namen seiner Aufgabe kritisiert, was er als die Irrtümer der Zeit angesehen hat, und er hat damit in erster Linie die eigene religiöse Selbstgewißheit gezählt, die es bei einer bloßen Wiederholung akademischer oder reformatorischer Glaubensvorstellungen mehr genug sein lassen zu dürfen. Vor allem freilich ist Baumgarten seinem Kritisiert, angegriffen und bekämpft worden. Sein Programm war offenbar eine Provokation für das traditionsgeleitete kirchliche Christentum seiner Zeit. Für nicht wenige Theologen, und zumal für einige schleswig-holsteinische Propste, ist er zur Symbolfigur für die Summe derjenigen Tendenzen und Absichten geworden, von denen man nur den Niedergang der Kirche und die Auflösung der christlichen Religion erwarten und befürchten zu müssen glaubte. Baumgarten – so schrieb ihm deshalb Hermann Mulert in den Nachruf – hat in „schroffem Gegensatz zu den stärksten theologischen, kirchlichen und politischen Strömungen seiner Zeit gestanden und er hätte sich das Wort Goethes zu eigen machen dürfen, daß er, Gott sei Dank, seit 40 Jahren in der Opposition gestanden habe“. Weniger freundlich als der Kieler Fakultätskollege urteilte die spätere offizielle Geschichtsschreibung.

Die Subjektivität der Religion

Von Dietrich Rössler

Vortrag aus Anlaß des 50. Todestages von Otto Baumgarten, gehalten vor der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel am 25. 4. 1984

„Christentum, Religion überhaupt, ist nicht rein persönlicher Verkehr der Seele mit Gott, sondern schließt notwendig Welt- und Selbstbeurteilung unter der Idee Gottes ein, ist also bedingt durch das Welt- und Selbstleben, das sich fortgehend entwickelt. Wandelt sich das Weltbild, verändert sich die Selbsterfassung, so werden neue Momente des Lebens in das Verhältnis zu Gott, in den Verkehr mit Gott hineingezogen; neue Interessen und Fragen werden zu Gewissensanliegen, damit zu Faktoren unserer religiösen Lebensanschauung“¹.

Mit diesen Sätzen hat Otto Baumgarten im Herbst des Jahres 1900 das religiöse Programm erläutert, das das von ihm mitherausgegebene „Schleswig-Holsteinische Kirchenblatt“ leiten und bestimmen sollte: ein modernes Christentum und eine moderne Theologie. Baumgarten wollte dem christlichen Glauben und dem kirchlichen Leben eine zeitgemäße Fassung geben, eine Fassung, in der die Christentumsverkündigung der eigenen Epoche und also den Fragen und Idealen der Moderne gerecht werden oder doch wenigstens Rechnung tragen können sollte. Er hat deshalb und im Namen seiner Aufgabe kritisiert, was er als die Irrtümer der Zeit angesehen hat, und er hat dazu in erster Linie diejenige religiöse Selbstgewißheit gezählt, die es bei einer bloßen Wiederholung urchristlicher oder reformatorischer Glaubensvorstellungen meinte genug sein lassen zu dürfen. Vor allem freilich ist Baumgarten seinerseits kritisiert, angegriffen und bekämpft worden. Sein Programm war offenbar eine Provokation für das traditionsgeleitete kirchliche Christentum seiner Zeit. Für nicht wenige Theologen, und zumal für einige schleswig-holsteinische Präpste, ist er zur Symbolfigur für die Summe derjenigen Tendenzen und Absichten geworden, von denen man nur den Niedergang der Kirche und die Auflösung der christlichen Religion erwarten und befürchten zu müssen glaubte. Baumgarten – so schrieb ihm deshalb Hermann Mulert in den Nachruf – hat in scharfem Gegensatz zu den stärksten theologischen, kirchlichen und politischen Strömungen seiner Zeit gestanden und er hätte sich das Wort Goethes zu eigen machen dürfen, daß er, Gott sei Dank, seit 40 Jahren in der Opposition gestanden habe². Weniger freundlich als der Kieler Fakultätskollege urteilte die spätere offizielle Geschichtsschreibung.

Die lexikographische Erinnerung, die ihm aus unseren Tagen zuteil geworden ist, gipfelt in der Feststellung, Otto Baumgarten sei einer der meist befehdeten modernen Theologen gewesen³.

Der Versuch, demgegenüber das Gedächtnis Baumgartens zu erneuern, eröffnet, wie sich schon hier zeigt, Einsichten in erstaunliche Zusammenhänge. Dazu gehört nicht zuletzt der Sachverhalt, daß die nach dem Ersten Weltkrieg sich entfaltende neue und ganz andere Theologie, die die Krise aller bisherigen Theologie ausrief und die nach dem Zweiten Weltkrieg zur herrschenden kirchlichen Richtung wurde, gleichwohl in völliger Unbefangenheit und wie selbstverständlich die Erbschaft des traditionellen kirchlichen Bewußtseins der Jahrhundertwende angetreten hat – zumindest im Urteil über Baumgarten und seine moderne Theologie, damit aber auch in den Zusammenhängen, die dieses Urteil begründen. Baumgarten ist also über den Wechsel der Zeiten hinweg nicht ohne Grund, obschon wohl keineswegs immer mit Gründen, vergessen worden.

An Otto Baumgarten zu erinnern und 50 Jahre nach seinem Tod wieder nach seinem Werk und nach seinen theologischen Ansichten zu fragen, erscheint deshalb zunächst nur als ein Akt der Bemühung um historische Gerechtigkeit. Tatsächlich aber ist es mehr. Denn die Erinnerung an die moderne Theologie hat sich längst schon selbst zur Geltung gebracht. Was in der Praktischen Theologie heute an neuen Projekten und Fragestellungen ausgearbeitet und diskutiert wird, ähnelt in vieler Hinsicht den Themen und Programmen der Baumgarten'schen Zeit zum Verwechseln. Die Enkel oder schon die Urenkel haben begonnen, sich die Erbschaft der modernen Theologie unbefangen zu eigen zu machen – auch wenn gelegentlich das Bewußtsein für das ehrwürdige Alter der Themen und für die Verwandtschaft, die sich in ihnen vermittelt, nicht sehr ausgebildet sein mag. Manches wird als Entdeckung erkämpft und gefeiert, was behaglich aus der Lektüre Baumgartens hätte gewonnen werden können.

Diese Zusammenhänge aber zeigen, daß in der neueren Geschichte des Christentums offenbar Themen und Fragen aufgetreten sind, die sich nicht durch die assertorische Bestreitung ihrer christlichen Legitimität zum Verschwinden bringen lassen. Offensichtlich hat die moderne Theologie ihren Namen zu Recht getragen. Denn die Modernität und der zeitgemäße Charakter ihres Programms hat sich eben gerade dort noch als beständig und als bestimmend erwiesen, wo die Reklamation einer demgegenüber neuen und kritischen Auslegung solcher Modernität sich nur als Widerspruch zur modernen Theologie begreifen und zur Sprache bringen konnte. Möglicherweise sind die Absichten der modernen Theologie im Modus ihrer Verwerfung gelegentlich sogar sachgemäßer bewahrt geblieben, als bei manchen ihrer treuerhzigsten späteren Verwalter.

Vieles deutet also darauf hin, daß das von Baumgarten mitverantwortete theologische und kirchliche Programm eine wesentliche Perspektive der inneren Verfassung des neuzeitlichen Christentums darstellt. Die moderne Theologie der Jahrhundertwende hat auf ihre Weise formuliert, was verstanden sein muß, wenn die neueste Geschichte des Christentums aus ihren Gründen verständlich werden soll. Freilich ist nun der Anteil, der Baumgarten selbst am

Programm der modernen Theologie zukommt, nicht ohne weiteres zu identifizieren. Von den Themen und Thesen, die zu Schlagzeilen der Praktischen Theologie geworden sind, ist keines so unmittelbar mit dem Namen Baumgarten verbunden, wie etwa die „moderne Predigt“ mit Friedrich Niebergall und die „religiöse Volkskunde“ mit Paul Drews. Die großen Themen, die Baumgarten selbst tatkräftig gefördert hat, wie etwa die soziale Frage und das Problem der Pädagogik, sind keineswegs allein mit seinem Namen verknüpft. Seine Bedeutung für die moderne Theologie liegt offenbar in erster Linie darin, das ganze Programm aufgenommen und in den verschiedensten Hinsichten vertreten und präzisiert zu haben. So wurde er zum Stimmführer, der die moderne Theologie in der öffentlichen Diskussion mit großer Produktivität zur Geltung brachte und deshalb ist es nicht verwunderlich, daß der Streit um dieses Programm sich vor allem mit seinem Namen verbunden hat.

Baumgartens eigene Beiträge zu den theologischen Grundfragen der Zeit sind in der Tat nicht identisch mit den großen Thesen der Diskussion. Sie liegen dem vielmehr voraus. Baumgartens eigene Interessen und seine produktiven Neigungen galten Gegenständen, deren Gewicht und Bedeutung sich nicht ohne weiteres aus den großen Auseinandersetzungen ergibt. Bei der Durchsicht des staunenerregend umfänglichen Katalogs seiner Veröffentlichungen stößt man auf den Sachverhalt, daß Baumgarten sich oft und vielfältig mit biographischen Aufgaben befaßt hat. Die Lebensgeschichte bedeutender Männer hat ihn offenbar immer wieder angezogen und in Anspruch genommen, und er hat zu diesem Thema sowohl umfängliche Monographien wie eine große Zahl von Wörterbuch- oder Zeitschriftenartikeln verfaßt. Es hat im Einzelfall sicher stets besondere Gründe gegeben, die eine solche Ausarbeitung veranlaßt haben. Die Beschäftigung mit Carlyle beispielsweise geht offenbar gleich auf mehrere solcher Gründe zurück: Sie entstand einerseits aus dem Interesse an England und dem religiösen und politischen Leben dort, dem Deutschland nach Baumgartens Überzeugung Anregungen und Anstöße auf allen kulturellen Gebieten verdankt, und andererseits aus dem Interesse an sozialen Fragen, die Carlyle auf seine Weise im England des 19. Jahrhunderts zur Geltung gebracht hatte⁴. So wird es auch spezielle und zufällige Gründe dafür gegeben haben, daß Baumgarten in der 1. Auflage von „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ zwei große biographische Artikel über die deutschen Kaiser Wilhelm I. und Wilhelm II. geschrieben hat – die folgenden Auflagen der RGG haben diese Stichworte dann gestrichen. Aber es wird doch wohl zu fragen sein, ob dieses Interesse Baumgartens an der Biographie im ganzen und also am Thema selbst auf Gründe zurückgeführt werden kann, die nicht bloß ihrerseits biographischer oder situativer oder zufälliger Art sind. Was hat dieses Interesse an der Lebensgeschichte großer Männer begründet? Was gibt diesem Thema die Bedeutung, die Baumgarten ihm über mehr als drei Jahrzehnte zugeschrieben hat? Was hat ihn veranlaßt, sich immer wieder und in ganz unterschiedlichen Fällen mit Biographien zu befassen?

Johann Gottfried Herder ist Baumgartens erstes biographisches Thema gewesen. Mit dieser Arbeit erwarb er 1888 in Halle den akademischen Grad eines Lizentiaten der Theologie. Die Wahl dieses Themas geht sicherlich nicht schon auf grundsätzliche Erwägungen Baumgartens zur Biographik zurück. Vielleicht hat es eine Rolle gespielt, daß bereits der Vater einen Aufsatz über Herder veröffentlicht hatte und daß der „Geist Herders“ von Kindheit an in der Erziehung und in der Erinnerung Baumgartens eine Rolle spielte⁵. Diese Arbeit ist freilich erst in einer späteren und erweiterten Fassung (1905) veröffentlicht worden. Hier finden sich die leitenden Einsichten Baumgartens deutlich zusammengefaßt. Das Buch trägt den Titel „Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart“, und zeigt damit bereits an, daß sein Interesse nicht einer bloßen Historiographie oder literaturgeschichtlichen Einzelfragen gilt. Freilich kommt die kulturgeschichtliche Bedeutung Herders zur Sprache: Seine Stellung in der Ideengeschichte wird ebenso erörtert wie sein Verhältnis zu Goethe. Im Vordergrund aber stehen andere Fragen: „Das persönliche Lebensproblem“ und „Herders Originalität“ sind die Kapitel, denen Baumgartens eigentliches Interesse gilt, und die Überschriften machen schon deutlich, worauf dieses Interesse sich richtet: das unverwechselbar Individuelle in Herders Persönlichkeit ist das Thema dieser ganzen Schrift. Sie hat ihre Absicht und ihr Ziel in der Rekonstruktion der Individualität und will den höchst besonderen und einzigartigen Wirkungsmomenten nachgehen, aus denen diese Lebensgeschichte sich bildet.

Dabei ist Herder alles andere als ein Heros. Es ist keineswegs etwa die hervorragende geistesgeschichtliche Bedeutung Herders, die das Interesse an ihm begründet. Denn Baumgarten läßt von der ersten Seite an keinen Zweifel daran, daß er das Lebenswerk Herders für gescheitert hält. Lebenswerk kann hier in doppeltem Sinn verstanden werden: Das persönliche Leben, das Verhältnis also von Lebensplan und Lebenswirklichkeit ist in Herders Fall ebensowenig gelungen wie das geistige und das literarische Werk. In Herder hat sich nicht vollendet, was in ihm angelegt war. Sein Leben hat einen tragischen Verlauf. Im „Sturm und Drang seines unruhig bewegten, ehrgeizigen Strebens“ – so schreibt Baumgarten – „erreicht er nicht die sichere Abklärung seiner Gedanken und Lebenswerte, nicht ihre Unterscheidung von den bloß subjektiven Bedürfnissen und Stimmungen, nicht ihre Durchbildung zu Erlebnissen einer höheren allgemeinen Notwendigkeit, nicht die innere Freiheit über den Anregungen und Eindrücken, die von außen kommen, und damit auch nicht die völlige Verarbeitung seiner selbst, das Aufgehen seiner Person in ihrem Objekt“⁶. Herder wird hier also keineswegs zum Vorbild in irgendeinem Sinn, zu einem Beispiel, an dem man sich bilden sollte. Und doch, so schreibt Baumgarten, „gerade dadurch kann uns die Betrachtung seines Lebens reich machen“⁷.

Diese Bereicherung erwächst zunächst aus der Anschauung des Reichtums, den das Leben Herders denn doch repräsentiert. „Seine ganze Genialität liegt in der Lebendigkeit seiner Ahnungen tieferer Geheimnisse“⁸, liegt in der Fähigkeit, eine ganze Welt, die Fülle der Ideen und der Widerfahrnisse in sich aufzunehmen und widerzuspiegeln. Aber Tiefe und Reichtum dieser Individualität

haben ihre Wurzeln gleichsam außerhalb ihrer selbst, denn sie erwachsen aus der Religiosität. In Herders religiöser Anlage, in dem, was ihn als homo religiosus kennzeichnet und was ihm darin zu eigen ist, liegen die Gründe für die Größe und für die Eigentümlichkeiten seines Wesens und seines Lebens. Baumgarten zitiert an dieser Stelle die Schrift seines Vaters: „Diese Natur war eine durch und durch religiöse; das Wesen dieser geistigen Persönlichkeit bestand darin, alle menschlichen Dinge, alle Erscheinungen der Geschichte und Natur stets auf ihren göttlichen Zusammenhang hin zu betrachten; dies Leben hatte von seinen ersten selbständigen Regungen bis zu den letzten ermattenden Äußerungen kein höheres, heißer verfolgtes Ziel, als die Religion zu säubern von abgestorbenen Formen der Tradition, sie im höchsten Sinn frei und menschlich zu machen, auf der anderen Seite aber der Menschen Gedanken und Empfindungen zu weihen durch die stille Wärme einer ganz anspruchslosen, ganz humanen, aber um so tieferen, im Innersten waltenden Religiosität“⁹.

Hier also sieht Baumgarten die Antwort auf die Frage, was denn die Individualität in Wahrheit zur Individualität macht: die Religion. Der Mensch gewinnt das, was ihn unverwechselbar sein läßt, und was ihn in Person in der Eigentümlichkeit seines Lebens kennzeichnet, aus seiner Religiosität. Am Beispiel Herders tritt dieser Zusammenhang besonders deutlich hervor. Denn Baumgarten begnügt sich nicht mit den Urteilen, die er über Herders Religion zitiert. Er urteilt kritischer und schärfer. Zwar läßt er gelten, daß die letzten Gründe für die Erklärung von Herders Wesen und Persönlichkeit in seiner Religiosität zu suchen sind. Gerade deshalb aber muß diese Religiosität kritischer und differenzierter beurteilt werden. Herder war – so schreibt Baumgarten – „in dem Augenblicke, da er von religiösem Leben zeugte, ganz davon erwärmt; aber das war eine, ich möchte sagen, musikalische Gestimmtheit, die sofort wieder einerseits moralischen, andererseits ästhetischen Platz machte“¹⁰. Herders Religiosität war also anfällig, sie war in Versuchung, sich dem Ästhetischen oder dem Moralischen, aus denen sie doch gerade befreit werden sollte, wieder unterzuordnen und einzufügen. Baumgarten spricht deshalb von der Schwäche und von der Unbestimmtheit in Herders religiös-sittlichen Welt- und Selbstbeurteilung. Und hier sieht er „den innersten Grund aller seiner Schwächen, den Grund auch dessen, daß er im späteren Alter sich verarmend und unselig fühlte“¹¹.

Der innere Zusammenhang von Religion und Individualität wird also gerade am Beispiel Herders noch transparenter. In der Besonderheit individuellen Lebens bildet sich ab, was als Religiosität den Menschen bestimmt. Die Biographie eines Menschen, die Geschichte, in der seine Persönlichkeit Gestalt gewinnt, ist Ausdruck seiner Religion. Darin ist die Einsicht begründet, daß die wesentliche und entscheidende Bildung des Menschen die religiöse Bildung ist. Darin ist aber auch die Überzeugung formuliert, daß die Religion nur so, nur in der Rekonstruktion von Individualität zur Anschauung kommen kann. Was an der Religion wesentlich und wirksam ist, bleibt ganz dem einzelnen Menschen selbst zu eigen. Religion ist Subjektivität. Im Rahmen dieses Religionsbegriffs will Baumgarten seine „modernen Ideale“ verstanden wissen und in diesem Sin-

ne spricht er am Anfang seiner Vorlesungen über Carlyle und Goethe von der „Verlegung aller Beweise für das Dasein einer höheren Lebensmacht aus den äußeren Zeugnissen in die innersten Nötigungen der Persönlichkeit“ und von der „Verlegung aller geschichtlichen Werte aus den äußeren Geschehnissen, den Massenbewegungen, den Kriegseignissen in die Fortschritte der persönlichen Kultur . . .“¹². Es ist dieser Religionsbegriff und es sind seine Folgen, die Baumgartens theologische Interessen und seine Argumentationen wesentlich leiten und bestimmen.

Gerade im Blick auf diesen Religionsbegriff kann wiederum Herder zum Exempel werden, und das macht ihn beweiskräftig für die „religiöse Frage der Gegenwart“: An ihm zeigt sich die ganze Schwierigkeit, den neuzeitlichen Religionsbegriff gegen die traditionellen Ansprüche von beiden Seiten zu bewähren. „Kann die Religion“ – so fragt Baumgarten – „kann das Christentum der Verlegung aller Lebenswerte in das innerlich beherrschte organische Wesen folgen, ohne ihre Kraft zu verlieren?“ Und seine Antwort lautet: „der Rationalismus vermag das ebensowenig wie der orthodoxe Supranaturalismus“¹³. Das war bereits die ursprüngliche Einsicht Herders, wie es unverändert die tragende Einsicht der neuzeitlichen Gegenwart sein muß. Für die Fassung des Religionsbegriffs, der diesen neuzeitlichen Bedingungen zu entsprechen vermöchte, hat Herder klassische Dienste geleistet: „In der Verdrängung“ – so schreibt Baumgarten – „eines leblosen bildungsfeindlichen Orthodoxismus durch eine subjektiv warme, weltoffene, bildungsfreundliche, dem Welt- und Selbstleben seine selbständige Bedeutung wahrende Frömmigkeit; in der Überwindung eines einseitigen, nüchternen, kalten abstrakten Rationalismus durch eine lebensinnige, phantasievolle, der Bibel abempfundene, reich und tief empfindende Frömmigkeit . . .“¹⁴. Das hat Herder gewollt, aber er hat es nicht durchhalten können, und dieses Scheitern macht ihn für Baumgarten zum exemplarischen Zeitgenossen, an dem die religiöse Frage der Gegenwart unüberboten anschaulich ist. Nach Baumgarten zeigt sich an Herder, daß eine „schillernde Mittelfarbe“ zwischen einem Dogmatismus, der naiv unsere Erfahrungswelt mit der objektiven Welt gleichsetzt, und einem alle absoluten Normen und Werte auflösenden Skeptizismus die Auffassung der Religion entwertet. „Bei aller Begeisterung für Luthers religiöse Kraftgestalt“ – so faßt Baumgarten sein Urteil zusammen – „ist Herder dessen Triebkraft fremd geblieben: Die schlechthinnige Unterordnung des ganzen Subjekts in allen seinen Lebensäußerungen und allen seinen Urteilen unter das Gesetz des Glaubens und der Gnade, die durchaus religiöse Orientierung seines sittlichen Bewußtseins, die Abweisung aller anderen Selbstbefriedigung als durch das Bewußtsein der göttlichen Versöhnung“¹⁵. Diese Lutherdeutung enthält diejenige Fassung des modernen Religionsbegriffs, die allein nach Baumgartens Überzeugung den neuzeitlichen Fragestellungen standhalten und damit die christliche Existenz unter den Bedingungen der Moderne bewahren könnte. Herder ist Paradigma für das Scheitern durch den Mangel an Konsequenz geworden, aber damit zugleich Exempel für deren unaufgebbare Notwendigkeit.

Baumgarten mußte nun allerdings besorgt sein, dieses moderne Verständnis der Religion vor falschen Deutungen und vor irrigem Auffassungen zu bewahren. Die größte Gefahr kam dabei offenbar aus den eigenen Reihen der modernen Theologie. Hier lag es nahe, die Subjektivität der Religion zu akzeptieren, um darunter dann allein den Verkehr der Seele mit Gott in der Begrenzung auf die reine Innerlichkeit zu verstehen. Dem tritt Baumgarten mit Entschiedenheit entgegen. Für ihn ist der christliche Glaube eine geschichtliche Macht, ohne die die moderne Welt nicht wäre, und gewiß nicht das sein könnte, was sie sein sollte. Für ihn ist das Christentum wesentliche Grundlage der Kultur, die diesen Namen verdient, und Religion die Kraft, die der dem Christentum entsprechenden Gestaltung des Lebens und der Welt zugrunde liegt. In diesem Sinn vertritt Baumgarten das Programm des Kulturprotestantismus. Er sieht indessen diese Macht der Religion nicht in den abstrakten überlieferten Normen und Werten wirksam. Nicht durch den Inhalt ihrer Traditionen, durch Lehre oder Gebot, sondern allein durch die den Menschen bewegende Kraft entfaltet die Religion ihre Macht über Geschichte und Lebenswirklichkeit. Das ist keine Absage an die überkommene kirchliche Religion, es ist vielmehr der Anspruch, diese Religion neu zu verstehen. Baumgartens Programm enthält, wie er versichert, selbstverständlich den Glauben an Jesus Christus als beherrschendes Prinzip aller christlichen Erkenntnis und alles religiösen Lebens, ebenso aber die Forderung der Freiheit, prinzipielle Veränderungen der Welt und einen neuen Begriff des persönlichen Lebens in das Christentum aufzunehmen. Besonders bekannt geworden ist eine polemische Formulierung, nach der für den christlichen Glauben die „Befreiung von der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie“ gefordert wird¹⁶. Es ist dieses Verständnis der Religion als der die Individualität bestimmenden und bewegenden Macht, durch das für Baumgarten das Verhältnis von Christentum, Kultur und Geschichte begründet wird. Diese Anschauungen bilden dann auch den Rahmen und die Grundlage für Baumgartens außerordentliches Interesse an politischer Biographie. Er hat „Bismarcks Stellung zu Religion und Kirche“ mehrfach und in eigenen Monographien untersucht, seine Analysen der Religiosität deutscher Kaiser wären einer selbständigen Publikation wert gewesen, und auch seine Abhandlung über Carlyle macht dessen politische und soziale Entwicklung zu einem ihrer Hauptthemen¹⁷. Diese Biographien gewinnen ihre Bedeutung offenbar dadurch, Illustrationen der Prozesse zu sein, in denen subjektive Religiosität zur Kraft greifbarer Weltgestaltung geworden ist. Die politische Biographie wird zum Exempel dafür, daß Religion sichtbare Folgen zeitigt und daß sie also mehr ist als bloßer Verkehr der Seele mit Gott. Bismarck, den Baumgarten im Lichte erhabenster Verklärung sah, ohne völlig blind für seine Schwächen zu sein, mußte sich hier als besonders fruchtbarer Gegenstand erweisen, weil die politische Wirklichkeit in seinem Fall ergänzt wurde durch eine Fülle persönlicher Äußerungen religiöser Art und zu religiösen Fragen. Seine Religiosität ließ sich also in Ausführlichkeit und Breite rekonstruieren. So wird Bismarcks Bekehrung zum Thema, sein Glaube an Vorsehung und göttliche Leitung im weltge-

schichtlichen wie im persönlichen Leben, seine sittlichen Grundsätze, seine Glaubenszeugnisse über Sünde und Gnade, und alle diese Themen werden in Beziehung gesetzt zu den politischen Äußerungen und Zielsetzungen, die sich in Reichstagsreden, in Regierungsdokumenten und privaten Briefen finden lassen. Charakteristisch für Fragestellung und Darstellungsweise Baumgartens sind die folgenden Sätze: „Vielen ernsten Christen will es nicht gelingen, mit dem Bilde des in Gott gebundenen und durch Vertrauen auf Seine Leitung freien Helden die Rücksichtslosigkeiten und Skupellosigkeiten der Bismarckschen Politik zu vereinigen. Es muß also versucht werden, die Bismarckschen politischen Maximen aus seiner Religiosität und Gewissenhaftigkeit heraus zu begreifen – womit freilich keineswegs alle seine Praktiken gerechtfertigt werden sollen“¹⁸. Auf diese Weise entsteht das Bild eines religiösen Charakters, der der politischen und öffentlichen wie der privaten Lebenspraxis des Helden zugrunde liegt und sie dadurch als zutiefst religiöse Praxis beleuchtet und erklärt. Übrigens ist „Held“ ein Stichwort, das Baumgarten von Carlyle übernommen hat, der damit die exemplarische Persönlichkeit bezeichnet hatte, auf die er alle wirklich humane Kulturleistung zurückführte. Bei Baumgarten wird Carlyle seinerseits zum Helden, und zwar in dem Sinne, daß an ihm der Zusammenhang von Religiosität und sozialem Engagement beispielhaft zur Anschauung kommt. Mehr noch: An Carlyle läßt sich studieren, wie der religiöse Charakter sich entwickelt, wie er durch alle Gegensätze und Widersprüche hindurch endlich den Boden und die Festigkeit gewinnt, die seine späteren Wirkungen begründen. Die zeitgemäße Fassung, die Carlyle für sein Christentum gefunden hat, wurde ihm zum bleibenden Motiv für seine sozialpolitische Arbeit im England des 19. Jahrhunderts. „Nicht wirtschaftliche Theorien“ – so schreibt Baumgarten – „sondern sozialsittliche Impulse hat Carlyle seiner gärenden Zeit zu bieten gehabt. Alles hängt bei ihm zusammen mit der religiös-sittlichen Weltanschauung . . . Und er sprach und England hörte . . .“¹⁹. Baumgarten schließt seine Abhandlung über Carlyle mit dem Satz „Der ist ein Held, der im Glauben an die Ewigkeit sich opfert im Dienst der Zeit“²⁰.

Direkt und mit systematischem Anspruch hat Baumgarten seinen Religionsbegriff nicht zum Thema gemacht. Gleichwohl hat er ihn erläutert und in größerem Zusammenhang dargestellt. Dazu ergab sich der Anlaß zwangsläufig aus der Aufgabe, die Grundsätze des evangelischen Religionsunterrichts darzustellen. Baumgarten hatte diese Aufgabe mit einer Vorlesung im Sommersemester 1902 übernommen, um sein Programm mit einer gewissen demonstrativen Note an die Öffentlichkeit zu bringen. Den Hintergrund dafür bildet die Auseinandersetzung mit Theodor Kaftan, dem Schleswiger Generalsuperintendenten und einem der profiliertesten Vertreter der sogenannten „modern-positiven“ Richtung, von der Baumgarten sagt, daß sie völlig am alten Glauben, am Urchristentum und an den symbolischen Büchern der Reformationszeit hänge und bloß in den Ausdrucksformen der modernen Entwicklung des Geisteslebens sich anzupassen suche²¹. Kaftan freilich hatte nach zwei Seiten zu kämpfen, denn der Herausgeber der „Köstlichen Perle“, die das unverfälschte Luthertum

in Schleswig-Holstein bewahren sollte, Pastor Clausen in Todenbüttel, sah in Kaftan einen längst vom Felsen der Gewißheit abgewichenen Irrgeist. Nun hatte Kaftan für den Gebrauch im Unterricht eine Auslegung des Kleinen Katechismus verfaßt, die diesen Text mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit auf dem Boden der modern-positiven Theologie zeitgemäß verständlich zu machen suchte. Baumgarten sah sich indessen, nicht zuletzt durch den großen Einfluß, den das Buch gewann, veranlaßt, ihm eine ausführliche und überaus kritische Besprechung im „Schleswig-Holsteinischen Kirchenblatt“ zu widmen. Er erläuterte seine schwerwiegenden Bedenken gegen Inhalt und Methode dieses Unterrichts, aber aus der Kritik der Kaftan'schen Erklärung erwuchs ihm unter den Händen eine Kritik des Luther'schen Katechismus selbst, und zwar in bezug auf seine Verwertbarkeit für Kinder nicht weniger als für modern gebildete Lehrer. Der wortreiche Umgang mit der altkirchlichen Christologie schien ihm höchst problematisch, nicht weniger aber die selbstverständliche und mit den sozialen Erfahrungen der Zeit kaum vereinbare Rede davon, daß Gott „uns reichlich und täglich versorgt“. Baumgarten hat diese Kritik selbst als einen „Generalangriff gegen das Zentrum des kirchlichen Unterrichtswesens“ verstanden²². So ist sie auch von der kirchlichen Öffentlichkeit aufgenommen worden. Die Folge war auf der einen Seite, daß die Schleswig-Holsteinische Pastorkonferenz im Jahre 1902 eine Beschwerde über Baumgarten mit den Unterschriften von 193 Pastoren an das zuständige Ministerium einreichte, auf der anderen Seite aber, daß Baumgarten offenbar aus den Kreisen der Religionslehrer und der Lehrerbildung nachdrücklich gebeten wurde, nun seine Ansichten bekanntzumachen und sein Programm zur Diskussion zu stellen.

Es sind diese Umstände, die Anlage und Durchführung der Vorlesungen Baumgartens bestimmt haben. Sie wurden sogleich publiziert, und zwar unter der Überschrift „Neue Bahnen – Der Unterricht in der christlichen Religion im Geist der modernen Theologie“. Sie waren also nicht nur und nicht einmal in erster Linie für Theologen oder akademisch gebildete Religionslehrer gedacht, sondern sollten, zumal in der publizierten Fassung, Lehrer und Lehrerinnen an Volksschulen und Lehrerseminaren erreichen. Zugleich programmatisch und populär sollten diese Vorlesungen sein, und deshalb mußte auf alle gelehrten und speziellen systematisch-theologischen Erörterungen verzichtet werden. Gleichwohl mußte Baumgarten sich über die Religion äußern, die hier nun unterrichtet werden sollte. Er tat das, indem er vom Wesen des Christentums sprach²³. Damit hat er sich implizit auf die Diskussion bezogen, die Harnack ausgelöst hatte, aber er hat den Begriff sogleich in einem eigenen Sinn interpretiert und umgebildet: Das Wesen des Christentums stellt sich ihm dar in einer Reihe verschiedener „Erlebniskreise“. Obenan steht dabei das Sünden- und Gnadenbewußtsein, das Gefühl des tiefen Abstandes von den Forderungen der Bergpredigt und damit die Bankrotterklärung des Tugendstrebens einerseits und das gläubige Vertrauen in die freie Gnade des Vaters andererseits. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist hier das erschöpfende Exempel. Den zweiten Erlebniskreis bildet das Gottvertrauen in allen Schicksalslagen, insofern

nämlich die christliche Weltanschauung alles Schicksal in Schickung des götlichen Vaters verwandelt, alles Leid als Instrument Gottes erkennen und alle Ungerechtigkeit als Widerspruch gegen Gott zu bekämpfen lehrt. Es ist die Doppelseitigkeit des christlichen Glaubens, daß die Gegenwart des Heils stets verbunden ist mit der Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit. Der dritte Erlebniskreis wird durch die Erfahrung geleitet, daß, wie auf dem religiösen Gebiet die Gemeindebildung wesentlich ist, so auf dem ethischen Gebiet die soziale Gerechtigkeit und Nächstenliebe. Das Christentum ist Sozialismus des Heils, und das hat seinen tiefsten Ausdruck im Kreuz Christi gefunden und in seinem Wort „wer sein Leben verliert, wird es gewinnen“. Aber neben diese Seite des Christentums, nach der es eine Religion des Opfers und nicht des Sichauslebens ist, tritt als vierter Erlebniskreis die Ästhetik der Frömmigkeit, die religiöse Versenkung und die Feier, aus der dem inneren Leben die für allen Nächstendienst nötigen Kräfte erwachsen.

Diese Deutung, die Baumgarten damit dem Wesen des Christentums gibt, erläutert seinen Religionsbegriff präzise und von allen Seiten. Religion ist subjektive Erfahrung, ist Vollzug und Ereignis solcher Erfahrung zugleich mit ihrer Auslegung und Sinnggebung aus den Quellen der christlichen Tradition. Zum Wesen des Christentums gehört daher das, was aus dieser Überlieferung Erfahrung bildet und Erfahrung auslegt. Der Rekurs auf die Erfahrung wird deshalb zum kritischen Maßstab für die Rezeption der Überlieferung. „Für den Apostel Paulus“ – schreibt Baumgarten – „und für meinen Lehrer Biedermann wäre der Verzicht auf metaphysische Spekulation Ungehorsam gegen ihr eigenes Wesen gewesen. Uns aber, die wir diese Bedürfnisse nicht von Gott bekommen haben, kann das Geheimnis der Persönlichkeit Jesu, dieses einzigartigen Transparents der Gottheit, bestehen, ohne daß wir den Schleier lüften, der über seinem vorweltlichen Dasein liegt, ohne daß wir in das Nichterfahrbare zurückgehen“²⁴. Die Relevanz der christlichen Überlieferung erweist und bewährt sich an dem, was sie zur Begründung und zur Auslegung der Erlebniskreise beiträgt, die die christliche Existenz unter den Bedingungen der Moderne bestimmen. „Wir modernen Leute“ – sagt Baumgarten – „sind Empiristen und leben nur in Erfahrungen“²⁵. Es ist dieser Grundsatz, von dem sein Religionsverständnis geprägt und geleitet wird.

Der Logik dieses Begriffs entspricht es, daß Baumgarten zwischen dem Wesen des Christentums und den Konsequenzen dieses wesentlichen Christentums für die Weltgestaltung und die Lebensführung deutlich unterschieden wissen will²⁶. Für die Unterscheidung selbst beruft er sich zudem auf Harnack. Die wesentlichen Grundzüge des Christentums nämlich gelten absolut, während ihre Beziehungen zu Welt und Leben wechselnd und relativ sind. Es handelt sich dabei um die Stellung des Christentums zu Askese und Weltentsagung, zur sozialen Frage, zu Recht und Staat und zu Kultur und Bildung. Baumgarten liegt alles daran, diese Beziehung als persönliche Verantwortung zu fassen, die nicht nach dem starren Schema einer historischen Periode für alle Zeiten gleich bleibt, sondern aus lebendigem Vollzug und im geschichtlichen Werden zu ge-

stalten ist. Die Folgen der Religion sind eine verantwortlich wahrzunehmende Aufgabe.

Religion bleibt also, auch wo sie im Zusammenhang des Unterrichts entfaltet wird, Sache der Subjektivität. Sie soll weder als verbindliche Wahrheit noch als allgemeingültiges Gesetz der Weltgestaltung verstanden werden, sondern als individuelle Kraft, als diejenige Motivation und Befähigung, die der einzelne Christ dann im verantwortlichen Leben zu bewähren hat. Besonders illustrativ für dieses Verständnis der Religion ist die Stellung, die Baumgarten ihr in seiner Ethik zugewiesen hat. Diese Ethik selbst fällt bereits aus dem Rahmen: Sie trägt den Titel „Praktische Sittenlehre“ (1921) und will allein dem Interesse der Praxis dienen und dem Zeitgenossen helfen, „in unzähligen Konfliktfällen zwischen Pflicht und Neigung, Wahrhaftigkeit und Liebe, Nächsten- und allgemeiner Menschenliebe das Entweder-Oder zu erfassen, das allein eine Willensentscheidung möglich macht“²⁷. Sie will damit freilich eine der traditionellen evangelischen Ethik gegenüber neue Orientierung bieten. Ihr Ziel ist eine „Erfahrungslehre von den wirklichen sittlichen Beziehungen“. Dabei soll sie induktiv verfahren und also von der sittlichen Erscheinungswelt als von ihren Grundtatsachen ausgehen. Denn die selbständigen Gebiete unserer sittlichen Kultur „empfangen ihre Gesetzgebung durchaus nicht von der Religion, sondern von der Vernunft der Dinge“²⁸. So wird diese Ethik durchgeführt als nach großen Perspektiven geordnete Diskussion von Konfliktfällen und Fragen unmittelbarer Lebenspraxis, in der „die Selbständigkeit und Sittlichkeit gegenüber der Religion mit Nachdruck zur Geltung gebracht wird“. Diese Religion selbst tritt ganz am Ende erst in Erscheinung: „So dürfen wir denn nun wohl zum Schluß bekennen, daß über die innere Freiheit und reife Klarheit Jesu gegenüber Schicksal und eigener Bestimmung eine Steigerung nicht denkbar ist . . .“, und deshalb werden wir gemahnt, „nie über der Differenziertheit der Erfahrung die Einfalt des Glaubens zu vergessen, die aus der steten Berührung mit der ursprünglichen sprudelnden Kraft Jesu ihre Kraft gewinnt“²⁹. Die Religion also hat ihren Ort am Ende dieser Ethik. Sie leistet keinen eigenen Beitrag zum Inhalt der sittlichen Fragen, aber sie ist die Kraft, derer die ethische Subjektivität bedarf, um das Leben verantwortlich zu gestalten.

Baumgartens Religionsbegriff ist, ausdrücklich oder nicht, die Grundlage und das bestimmende Moment aller seiner Arbeiten auf dem Gebiet der Praktischen Theologie gewesen. Seine emphatische Zustimmung zu dem, was er selbst als „modernen Subjektivismus“ bezeichnet hat³⁰ und sein Interesse daran, diesen Subjektivismus gerade auf dem Gebiet der Religion konsequent durchzuführen, geben den von ihm bevorzugten Themen und dem Stil seiner Arbeit ihr spezifisches Gepräge. Er hat mit diesem Religionsbegriff ein Problem ausgearbeitet, das gerade der Praktischen Theologie unverändert aufgegeben ist, sofern sie den Zusammenhang mit dem Wahrheitsbewußtsein ihrer Gegenwart nicht grundsätzlich aufgeben will. Freilich ist nun gerade bei Baumgarten das Interesse seinerseits abgeleitet und elementarer begründet. Das Interesse an der Subjektivität ist Ausdruck der Faszination durch die Unmittelbarkeit. Baumgarten

steht im Bann der Möglichkeiten, die sich ihm aus der praktischen Gestaltung einer jeweils wieder einzelnen Lebenserfahrung ergeben. Erziehung kann erfolgreich, Predigt kann wirksam, moralische Anleitung kann überzeugend sein, sofern sie sich auf die konkrete Unmittelbarkeit der Erfahrung konzentrieren. Wie alles Wesentliche im Leben, so ist das Evangelium „erfahrbar“, der Erfahrung und nur der Erfahrung zugänglich. Deshalb wird die wahrnehmende, gestaltende und respektvolle Zuwendung zur Erfahrung und zur Unmittelbarkeit des Lebens die erste und überall leitende Aufgabe: Das ist der Sinn des Begriffs „Praxis“. Diese Praxis, immer wieder als Entdeckung gefeiert und gegen alle bloße Spekulationen hervorgehoben, wird für Baumgarten zum Thema der Praktischen Theologie. Praktisch in diesem Verständnis ist seine programmatische Darstellung des Religionsunterrichts, sind seine gesammelten Anmerkungen zur Predigt, ist seine Sittenlehre und am Ende auch, wenngleich der traditionellen Form noch am stärksten verpflichtet, seine Seelsorge. Für diese Praktische Theologie ist der Verzicht auf die Theorie kein Opfer, sondern Programm. Baumgarten hat dafür Goethe zitiert: „Ein Kerl, der spekuliert, ist wie ein Tier auf dürrer Heide, von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt, und rings umher liegt schöne grüne Weide“³¹. Er hätte Claus Harms zitieren sollen: „Durch den Kopf zum Herzen? Nein: Vom Herz zum Herzen“³². Sich dieser Genealogie nicht bewußt gewesen zu sein, dürfte auch als eine Folge des Theorieverzichts angesehen werden.

Eine Praktische Theologie, die diesen Namen durch ihren Zusammenhang begründete, ist aus der Arbeit Baumgartens nicht hervorgegangen. Das Interesse an der konkreten Unmittelbarkeit schließt den Zusammenhang, der sich allein durch Vermittlungen herstellt, aus. Baumgartens Schriften zur Praktischen Theologie wenden sich folgerichtig kaum je an Amtspersonen und Berufsträger der Kirche und der Religion und niemals nur an Theologen allein. Sie wenden sich direkt und unmittelbar an jeden Betroffenen. Die Praktische Theologie verwandelt sich in das lebenspraktische Wissen des Christen von sich selbst.

Damit ist Baumgarten zur Symbolfigur für eine Versuchung geworden, die die Praktische Theologie auf Schritt und Tritt begleitet und bedroht. Es ist die Versuchung, das Praktische der Praxis, die Sache selbst, direkt und unvermittelt sich zur Aufgabe zu machen. Viel praktischer müßte die Praktische Theologie sein, so versteht sie ihre Ziele, und als härteste Kritik empfindet sie den Vorwurf, unpraktisch zu sein, sei es auch um den Preis der Trivialisierung. Diese Faszination durch das Praktische in der Praktischen Theologie verdankt sich einer Illusion und einem Irrtum: der Illusion, daß sich der Unterschied zwischen dem Praktischen selbst und dem, was ihn zum Gegenstand hat, sinnvoll aufheben ließe; und dem Irrtum, daß eine vernünftige und ihrer Sache gemäße Praxis ohne Theorie, oder wie Baumgarten sagt: ohne Spekulation, überhaupt möglich sei.

Die Erbschaft, die Baumgarten der Praktischen Theologie hinterlassen hat und derer wir in Dankbarkeit gedenken, besteht vor allem in der programmatischen Aufklärung über die Subjektivität, die die neuzeitliche Verfassung der

Religion prägt und die alle zeitgemäße Beschäftigung mit ihr zu leiten hat. Im Blick auf die Praktische Theologie aber läßt sich Baumgartens Erbe am deutlichsten in der kritischen Antithese zusammenfassen: Die Praktische Theologie wird eine Theorie sein – oder sie wird nicht sein.

ANMERKUNGEN

- 1 Meine Lebensgeschichte, 1929, 143
- 2 Christliche Welt, 1944, 338
- 3 RGG³ 1,934
- 4 Carlyle und Goethe, 1906, 2 ff.
- 5 Lebensgeschichte, 17
- 6 Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart, 1905,20
- 7 ebd.
- 8 ebd., S. 60
- 9 ebd., S. 54
- 10 ebd., S. 55
- 11 ebd., S. 57
- 12 Carlyle und Goethe, 1
- 13 Herder, 86
- 14 Herder, 90
- 15 Herder, 95
- 16 Lebensgeschichte, 142, 143
- 17 Bismarcks Stellung zu Religion und Kirche, 1900; Bismarcks Glaube, 1915; Bismarcks Religion, 1922; Wilhelm I. und Wilhelm II., RGG¹, 5, 2035–2066
- 18 Bismarcks Stellung zu Religion und Kirche, 37
- 19 Carlyle und Goethe, 152 f.
- 20 ebd., 177
- 21 Lebensgeschichte, 142
- 22 Lebensgeschichte, 144 f.; Neue Bahnen², 1.
- 23 Neue Bahnen, 26 ff.
- 24 ebd., 36
- 25 ebd., 37
- 26 ebd., 39 ff.
- 27 Praktische Sittenlehre, 1921,3
- 28 ebd., 5
- 29 ebd., 173 f.
- 30 RGG¹, 5,2047
- 31 Neue Bahnen, 37
- 32 Ausgewählte Schriften, hg. v. P. Meinhold, 1955, I, 346

Otto Baumgarten. Eine Lebensskizze in Stichworten

von Hans-Joachim Bauer

THEOLOGISCHE WELT

29. Jan. 1858	Otto Baumgarten wird als Sohn des Politikers und Historikers Carl August Ludwig Hermann Baumgarten und dessen Ehefrau Ida geb. Fallenstein in München geboren.
Herbst 1859 bis Herbst 1861	Die Familie lebt in Berlin.
Herbst 1861 bis Frühjahr 1872	Die Familie zieht nach Karlsruhe, nachdem Hermann B. eine Berufung als Professor der Geschichte am dortige Polytechnikum erhält.
April 1872	Hermann B. folgt einem Ruf an die Straßburger Universität und die Familie siedelt in die eben wieder deutsch gewordene Stadt um.
1873	Als Folge der Auseinandersetzung mit einer Straßburger Lehrkraft kehrt Otto B. als fünfzehnjähriger Untersekundaner für ein Jahr ans Karlsruher Gymnasium zurück.
1876	Otto B. besteht sein Abitur mit der Note „gut“.
1876/77	B. beginnt sein Studium in Straßburg. Eine Schwäche zwingt ihn jedoch noch vor Ende des Wintersemesters zu einem neunmonatigen Genesungsurlaub bei Verwandten auf dem Lande.
1877/78	B. absolviert sein militärisches Dienstjahr.
1878-1882	Theologiestudium. WS 1878/79 u. SS 1879 in Straßburg. WS 1879/80 in Göttingen u. a. bei Albrecht Ritschl. SS 1880 in Straßburg. WS 1880/81 u. SS 1881 in Zürich bei A. E. Biedermann und Alexander Schveitzer. WS 1881/82 in Straßburg.

Otto Baumgarten. Eine Lebensskizze in Stichworten

Von Hasko v. Bassi

29. Jan. 1858 Otto Baumgarten wird als Sohn des Politikers und Historikers Carl August Ludwig Hermann Baumgarten und dessen Ehefrau Ida geb. Fallenstein in München geboren.
- Herbst 1859 bis
Herbst 1861 Die Familie lebt in Berlin.
- Herbst 1861 bis
Frühjahr 1872 Die Familie zieht nach Karlsruhe, nachdem Hermann B. eine Berufung als Professor der Geschichte ans dortige Polytechnikum erhält.
- April 1872 Hermann B. folgt einem Ruf an die Straßburger Universität, und die Familie siedelt in die eben wieder deutsch gewordene Stadt um.
- 1873 Als Folge der Auseinandersetzung mit einer Straßburger Lehrkraft kehrt Otto B. als fünfzehnjähriger Untersekundaner für ein Jahr ans Karlsruher Gymnasium zurück.
- 1876 Otto B. besteht sein Abitur mit der Note „gut“.
- 1876/77 B. beginnt sein Studium in Straßburg. Eine Schwäche zwingt ihn jedoch noch vor Ende des Wintersemesters zu einem neunmonatigen Genesungsurlaub bei Verwandten auf dem Lande.
- 1877/78 B. absolviert sein militärisches Dienstjahr.
- 1878-1882 Theologiestudium.
WS 1878/79 u. SS 1879 in Straßburg,
WS 1879/80 in Göttingen u. a. bei Albrecht Ritschl,
SS 1880 in Straßburg,
WS 1880/81 u. SS 1881 in Zürich bei A. E. Biedermann und Alexander Schweizer,
WS 1881/82 in Straßburg.

- Frühjahr 1880 B. reist mit seiner sieben Jahre älteren Cousine und nachmaligen Ehefrau Emily Alice Fallenstein nach Hayling Island/Südengland.
- Herbst 1881 Verlobung.
- Frühjahr 1882 B. legt ein wohl beachtliches Erstes theologisches Examen ab und besucht im Anschluß daran für ein halbes Jahr das Predigerseminar in Heidelberg, wo er engeren Kontakt mit seinem jüngeren Vetter Max Weber hat, der gerade mit seinen Studien beginnt.
- Herbst 1882 Nach bestandenem Zweiten Examen und erfolgter Ordination heiratet B. seine Cousine Emily A. Fallenstein.
- Dez. 1882 bis Mai 1883 B. ist als Stadtvikar in Baden-Baden tätig.
- Sommer 1883 Reise nach Hayling Island/Südengland.
- Sommer 1883 bis Frühjahr 1887 In dieser Zeit ist B. als Pastorationsgeistlicher in Waldkirch tätig, einer Diasporagemeinde nördlich von Freiburg von damals 600 Gemeindegliedern bei einer Einwohnerzahl von 3500.
- Nov. 1883 Den schwersten Schicksalsschlag seines Lebens erleidet B., als Frau und Kind kurz nach der Geburt im Abstand von zwei Tagen sterben. B. hat sich nicht wieder verheiratet.
- Frühjahr 1887 Im Alter von 29 Jahren beschließt B., das Pfarramt aufzugeben und die akademische Laufbahn einzuschlagen.
- April 1887 bis August 1888 B. ist in Halle mit der Anfertigung seiner Lizentiatenarbeit über „Herder's Anlage und Bildungsgang zum Prediger“ beschäftigt.
- 3./4. Nov. 1888 Nach der Verteidigung der Thesen und der öffentlichen Disputation wird B. zum „Lic. theol.“ promoviert.
- Ende 1888 B. tritt als Nachfolger Adolf Jülichers die Stelle des Predigers am Berliner Waisenhaus in Rummelsburg an, um sich zu habilitieren mit einer Arbeit, die die Dissertation fortsetzt und sich mit Herders Stellung zum Rationalismus befaßt.
- Ostern 1890 B. habilitiert sich und hält zu Beginn des Sommersemesters seine Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Universität Berlin zum Thema „Die Reformbedürftigkeit der preußischen Confirmationsordnung“.

- 27.–29. Mai 1890 Die erste Tagung des neugegründeten Evangelisch-sozialen Kongresses (ESK) findet statt, für den B. sich sein Leben lang engagiert. B. nimmt bis 1932 an insgesamt 26 Kongreßtagungen teil.
- Juni 1890 Richard Adelbert Lipsius teilt dem 32jährigen B. mit, daß die Jenaer Fakultät ihn als Extraordinarius zu berufen gedenke.
28. Aug. 1890 B. ist als außerordentlicher Professor in Jena tätig.
bis Ostern 1894
- 1891–1894 B. gibt – quasi im Auftrag des ESK – die „Evangelisch-sozialen Zeitfragen“ heraus.
- 1892–1900 B. wirkt als Mitherausgeber der „Zeitschrift für praktische Theologie“.
19. Aug. 1892 R. A. Lipsius stirbt. B. wird mit der Nachlaßverwaltung betraut und gibt 1893 Lipsius' „Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik“ in dritter Auflage heraus.
19. Juni 1893 Tod des Vaters Hermann B.
15. Jan. 1894 B. wird zum Sommersemester 1894 nach Kiel berufen als Professor für Praktische Theologie und Universitätsprediger.
18. März 1894 Aufgrund seiner Kieler Berufung erhält B. den „D. theol.“ aus Halle.
- Jan. 1897 B.s gemeinsam mit anderen namhaften Gelehrten vollzogene Stellungnahme zum Hamburger Hafenarbeiterstreik führt zu einem später freilich niedergeschlagenen Disziplinarverfahren gegen ihn.
- 1901–1920 B. gibt die „Monatsschrift für die kirchliche Praxis“ heraus, die ab 1907 den ebenso programmatischen Titel „Evangelische Freiheit“ führt. Das Organ wird ganz wesentlich von der von B. allmonatlich verfaßten „Kirchlichen Chronik“ geprägt.
5. März 1903 In der Folge der Auseinandersetzungen um seine Kaftan-Rezension wird B. außer der Reihe zum 381. Rektor der Universität Kiel für das Jahr 1903/1904 gewählt.
- Pfingsten 1908 B. erneuert seine Beziehungen nach England durch eine 14tägige Reise gemeinsam mit anderen kirchlichen Repräsentanten Deutschlands.
- 1908–ca. 1910 Diese Zeit steht unter dem Zeichen der Arbeit an der RGG¹, deren Mitherausgeber B. ist.

24. Juni 1911 B. verteidigt den Kölner Pfarrer Carl Jatho, der sich wegen Lehrbeanstandungen vor dem Spruchkollegium zu verantworten hat.
1. Dez. 1911 B. wird als Nachfolger Adolf von Harnacks zum Vorsitzenden des ESK gewählt.
- März 1912 B. unternimmt eine mehrwöchige Rußlandreise.
- 28.–30. Mai 1912 Der ESK tagt unter B.s Vorsitz in Essen.
- 1912–1913 B. engagiert sich für Gottfried Traub, gegen den der Evangelische Oberkirchenrat disziplinarisch vorgeht.
- März 1913 B. unternimmt auf Einladung der deutschen Liedertafel in Bukarest eine Vortragsreise durch Rumänien und Siebenbürgen.
- 13.–15. Mai 1913 Der ESK tagt unter B.s Vorsitz in Hamburg.
- 15.–17. April 1914 Der ESK tagt unter B.s Vorsitz in Nürnberg.
- Mai 1915 In der „Kirchlichen Chronik“ beginnen die Streichungen der Zensur.
5. Juli 1916 B. wird zum Geheimen Konsistorialrat ernannt.
- 11./12. Apr. 1917 Der ESK tagt unter B.s Vorsitz in Berlin.
- Anfang Febr. 1918 B. reist in das Kriegsgebiet bei Sisonne/Laon nach Frankreich.
- 15./16. Okt. 1918 Der ESK tagt unter B.s Vorsitz in Leipzig.
- Ende 1918 B., der bislang der Nationalliberalen Partei angehörte, tritt der Deutschen Demokratischen Partei (DDP) bei.
- Jan. 1919 B. hält Wahlreden für die DDP, auf deren Liste er kandidiert.
- 27./28. Febr. 1919 B. nimmt an der Vorkonferenz zum Allgemeinen Deutschen Evangelischen Kirchentag in Kassel teil.
- Ende März bis Juni 1919 Tätigkeit als Sachverständiger bei der deutschen Friedenskommission in Berlin. B. ist zuständig für kirchliche Fragen, d. h. in praxi vor allem für die Fragen, die die deutschen Missionen in den Kolonialgebieten betreffen.
- 1.–5. Sept. 1919 Teilnahme am 1. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Dresden.
- 11.–16. Juni 1920 Teilnahme an der Reichsschulkonferenz in Berlin.

- 23./24. Juni 1920 Der ESK tagt unter B.s Vorsitz in Berlin.
10. März 1921 B. legt den Vorsitz des ESK nieder.
25. Apr. 1921 B. wird zum 2. Ehrenpräsidenten des ESK ernannt.
- Nov. 1921 Auf dem Parteitag der DDP in Bremen verzichtet B. auf seinen Sitz im Parteivorstand.
- Dez. 1921 bis Sept. 1922 B. nimmt teil an der Verfassungsgebenden Kirchenversammlung der evangelisch-lutherischen Kirche der Provinz Schleswig-Holstein.
- 16.–18. Okt. 1922 Teilnahme am 'International Congress for the rehabilitation of the moral ideal' in London.
- Apr. 1925 Bei der Reichspräsidentenwahl tritt B. für den Zentrums-kandidaten Marx ein. B.s Engagement verursacht erhebliches Aufsehen und läßt ihn einmal mehr zum „Fall“ werden.
21. Febr. 1926 B. hält seine Abschiedspredigt als Universitätsprediger in der Heiligen-Geist-Kirche zu Kiel.
- Ende März 1926 B. wird emeritiert.
29. Jan. 1928 B. wird zu seinem 70. Geburtstag von der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Hamburg mit dem „Dr. rer. pol. h. c.“ geehrt.
- 4./5. Okt. 1930 B. erfährt erhebliche Verunglimpfungen durch den Nationalsozialistischen Deutschen Studentenbund. Anlaß ist das geplante Auftreten B.s als Prediger im Festgottesdienst des Bachfestes. Auf Flugblättern, die vor der Nicolaikirche verteilt werden, wird B. Landesverrat, Philosemitismus, Pazifismus und Verrat am Nationalismus vorgeworfen.
21. März 1934 B. stirbt im Alter von 76 Jahren.
24. März 1934 Trauerfeier in der Heiligen-Geist-Kirche zu Kiel, Bestattung auf dem Kieler Südfriedhof.

Baumgarten im Kreise seiner Fakultätskollegen an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel von 1894 bis 1926

Von Jendris Alwast

EINLEITUNG

Eine Fakultät ist ein Sozialgebilde. Ihre Mitglieder bilden innerhalb des rechtlich festgelegten institutionellen Rahmens Beziehungsformen untereinander aus und konstituieren darin den soziologischen Zusammenhang. Gefüge dieser Art sind von befristeter geschichtlicher Dauer.

Die Wirksamkeit Baumgartens an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität währte über drei Jahrzehnte, von 1894 bis 1926. Die soziologische Struktur der Theologischen Fakultät unterlag in diesen Jahren einem beträchtlichen Wandel.

Das Leben an der Fakultät prägte sich überwiegend in zwei Gesellungsformen aus. Es bestand ein grundlegender Wille zur Integration. Die Beziehungen zwischen den Mitgliedern waren von wechselseitiger Bejahung bestimmt, was in der gemeinsamen, alle Teilnehmer bindenden pädagogischen Verantwortung für die Traditions- und Bildungsgehalte und für die in sie hineinzubilden den Studenten begründet war. Diese Beziehungen waren aber nicht gemeinschaftlich geprägt, was individuelle Selbstpreisgabe bedeutet hätte. Vielmehr ließen sie den Mitgliedern Raum, ihre Einzelhaftigkeit zu bewahren, gelegentlich auch zu betonen. In den Feldern beruflicher Tätigkeit an der Universität, der Forschung und der Lehre, traten beide Seiten deutlich heraus. Die Lehre verband Lehrer mit Studenten und Lehrer untereinander, die Forschung machte frei. In diesem Gebiet brachte individuell geprägte Einzelhaftigkeit sich und ihr Ethos in einer Haltung ausschließlich eigenverantworteten Tuns zum Ausdruck. Die berufsspezifischen Fähigkeiten der einzelnen Fakultätsgenossen manifestierten sich in planerisch gebundener Arbeit. In ihren Organisationsformen wurde Funktionsteilung und Einzelhaftigkeit zur Komplementarität gebunden. Im äußeren Erscheinungsbild trat hier die Aufteilung der Wissensgebiete in der Disziplinengliederung heraus.

Auf diese Weise konstituierte sich das Sozialgebilde „Fakultät“ durch teils bindende, teils freigebende Gesellungsformen und eröffnete darin den Gestal-

tungsraum, in dem das Personal der Lehrenden und Forschenden verschiedenartige soziale Figurationen aufbaute. Sie gestalteten sich zugleich unterschiedlich intensiv, nach Graden der Nähe und der Distanz. Die „Hafttiefe“, die von loser bis fester, innerlich tiefer Bejahung reichte, ergibt ein Schichtungskriterium für die, geschichtlichem Wandel unterworfenen, sozialen Beziehungen und Gesellungsformen an der Kieler Fakultät.

Das geschichtliche Leben an der Theologischen Fakultät um die letzte Jahrhundertwende gewinnt unter der Optik eines solchen soziologischen Strukturgefüges einiges Profil. Baumgarten hat während der Jahrzehnte, die er an der Fakultät wirkte, verschiedenartige Beziehungen mitgestaltet und erlitten. Hierbei prägten sich Verflechtungsformen aus, die von unterschiedlichen Intensitätsgraden bestimmt gewesen sind.

Auf diesen Voraussetzungen werden in der nun folgenden Untersuchung zunächst die innere Entwicklung der Kräfteverhältnisse an der Fakultät (I) behandelt, dann die prinzipiellen theologischen Entscheidungen in ihrer Bedeutung für die „Hafttiefe“ der Beziehungen Baumgartens (II) beleuchtet und anschließend exemplarische Gruppierungen in der Berufungspolitik (III) beschrieben. Im weiteren kommen Haltungen und Urteile von Fakultätsmitgliedern und Kirchenmännern in der Zeit kirchenpolitischer Spannungen (IV) zur Sprache und schließlich findet Baumgartens Beziehung zu dem Soziologen Ferdinand Tönnies (V) Beachtung.

I. VON DER HOMOGENITÄT ZUM KRÄFTESYSTEM DER GRUPPEN

Die Theologische Fakultät war im Zusammenhang mit der Christian-Albrechts-Universität im Jahre 1665 gegründet worden. Die Statuten verpflichteten ihre Lehrer nach der Confessio Augustana (invariata), der Apologie, den Schmalkaldischen Artikeln und den beiden lutherischen Katechismen zu lehren. Gepflegt wurde allerdings an ihr bereits in den ersten Jahren mit Petrus Musäus ein melanchthonischer Humanismus, der über den Synkretismusverdacht nicht erhaben war. Über viele Jahrzehnte konnte sich an ihr der Rationalismus behaupten, was auch in der Wirksamkeit des Michaelisschülers J. Chr. R. Eckermann mitbegründet war, der über fünf Jahrzehnte an der Fakultät lehrte. Hervorragende Vertreter des Rationalismus an der Fakultät waren Johann Andreas Cramer, dessen rationalistisches Gesangbuch sich über hundert Jahre (1780–1883) im Lande hielt, der Katechet Heinrich Müller und Johann Otto Thieß, der eine „Gelehrten-geschichte der Universität zu Kiel“ verfaßt hat. Die Wirksamkeit von August Detlev Twesten und Isaak August Dorner gaben der Vermittlungstheologie und der spekulativen Theologie eine Heimstatt an der Fakultät. Am Ende des 19. Jahrhunderts, als Baumgarten in die Fakultät eintrat, waren der Ritschlianismus und die aufkommende religionsgeschichtliche Schule wissenschaftlich die einflußreichsten Richtungen. Daneben vermochten aber

auch „positive“ Gruppen ihren Einfluß zu erhalten und konnten ihn in dieser Zeit sogar ausbauen.

In der Zeitspanne von 1890 bis 1894 lehrten mit dem Neutestamentler Emil Schürer, dem Kirchenhistoriker Hans v. Schubert, dem Systematiker Friedrich August Berthold Nitzsch und dem als Kirchenhistoriker bekannten Gustav Kawerau, der in Kiel die praktische Theologie vertrat, vier „kritische“ und mit dem Alttestamentler August Klostermann ein „positiv“ ausgerichteter Professor an der Fakultät¹. Im Jahre 1894 war die Fakultät theologisch nahezu homogen. August Klostermann war in den prinzipiellen dogmatischen und auch in den berufungspolitischen Fragen isoliert. Trotz der Gleichgerichtetheit der „Kritischen“ in der Fakultät kam „Gruppenzwang“ nicht auf. Es bestand ein labiles Gleichgewicht.

Im Jahre 1894 folgte Schürer einer Berufung nach Göttingen; Kawerau war bereits 1893 nach Breslau gegangen. An Kaweraus Stelle wurde Baumgarten berufen, für Schürer kam Ferdinand Mühlau aus Dorpat. Damit standen den drei „Kritischen“, v. Schubert, Nitzsch und Baumgarten mit Klostermann und Mühlau zwei „Positive“ gegenüber. Dieser Zustand dauerte bis zum Jahre 1899, als über den Nachfolger von Nitzsch verhandelt werden mußte, der 1898 verstorben war. Mit der Berufung des „positiv“ ausgerichteten Systematikers Erich Schaeder, der aus der für ihren Konfessionalismus bekannten „Greifswalder Schule“ kam, wurde ein personelles Gleichgewicht zwischen den Richtungen erreicht, das bis zum Jahre 1907 anhielt.

Im Jahre 1906 wurde an die Stelle v. Schuberts, der nach Heidelberg ging, Gerhard Ficker aus Halle berufen, der Parteibildungen abgeneigt war, aber durch seine prinzipielle und kirchenpolitische Abstinenz eher den Machtausbau der „Positiven“ begünstigte. An die Stelle Mühlaus, der emeritiert wurde, trat im Jahre 1909 Johannes Leipoldt, der sich auf die Seite der „Positiven“ schlug. Als dann für Klostermann, der im Jahre 1913 emeritiert wurde, Ernst Sellin aus Rostock, ein „Positiver“, berufen wurde, da lehrten an der Fakultät mit Schaeder, Sellin, Ficker und Leipoldt bereits vier „Positive“, denen mit Baumgarten und dem 1901 von Halle-Wittenberg als a. o. Professor berufenen Kirchenhistoriker Albert Eichhorn nur zwei „Kritische“ gegenüberstanden. Die Homogenität auf „kritischer“ Grundlage hat sich in diesen Jahren zum Kräftesystem der Gruppen gewandelt.

Bis zur Emeritierung Baumgartens im Jahre 1926 wirkten für die „positive“ Richtung der Alttestamentler Wilhelm Caspari, der Neutestamentler Julius Kögel und der Kirchenhistoriker Ernst Kohlmeyer. Der bei seiner Berufung als „positiv“ eingestufte Greifswalder Systematiker Hermann Mandel, der 1918 Nachfolger Schaeders wurde, entpuppte sich bald als zur „kritischen“ Richtung gehörig und stimmte bei berufungspolitischen Entscheidungen mit Baumgarten und dem zweiten Systematiker Hermann Mulert.

Symptomatisch für die innere Lage der Fakultät waren die Beratungen über die Nachfolge Baumgartens im Jahre 1926. Die Schlüsselstellung der Praktischen Theologie in der Ausbildung der künftigen Pastoren führte dazu, daß die

Landeskirche außerordentliche Anstrengungen unternahm, um einen ihr genehmen Nachfolger zu etablieren. Berufen wurde Heinrich Rendtorff. Ein Sieg der „Positiven“.

Die erfolgreiche Zurückdrängung der „kritischen“ Richtung war darin begründet, daß sie kirchlicherseits mit „System“ betrieben wurde und auf Kontinuität gestellt war. Die kirchliche Einflußnahme war in dem außergewöhnlichen verwaltungsrechtlichen Umstand begründet, daß der Präsident des evangelisch-lutherischen Konsistoriums der schleswig-holsteinischen Landeskirche in den Jahren 1879 bis 1923 im Nebenamte zugleich das Amt des Kurators an der Universität ausübte². Während der Amtszeit der Präsidenten-Kuratoren Friedrich Mommsen (1879–1891) und Heinrich Franz Chalybaeus (1891–1903) hielt sich die Homogenität in der Fakultät. In der langen Amtsperiode des „positiv“ ausgerichteten Präsidenten-Kurators Otto Müller (1904–1923) erfolgte dann der Wandel vom Homogenitätszustand zum Kräftesystem der Gruppen. Das fakultätspolitische Bestreben der „Positiven“ war es, die Fakultät zum Spiegelbild der überwiegend „positiv“ eingestellten Landesgeistlichkeit umzugestalten. Es sollte allerdings die „kritische“ Richtung weiterbestehen. Der pädagogische Gedanke war, den Studierenden Alternativen zwischen konkurrierenden theologischen Lehrangeboten anzubieten. Das erwies sich als ein trügerisches Vorhaben. Die Gruppen divergierten so stark, daß die hochschulpädagogische Aufgabe, die Studierenden in die religiösen Haltungen und theologischen Bildungstraditionen hineinzuführen, darunter litt. Erst beim Ausscheiden Müllers übernahm mit E. Wende (1923–1926) ein Verwaltungsbeamter der Universität hauptamtlich das Amt des Kurators.

II. „HAFTTIEFE“ AUF GRUND DER PRINZIPIELLEN THEOLOGISCHEN AUSRICHTUNGEN

Die prinzipiellen theologischen Entscheidungen bilden den Unterbau der sozialen „Hafttiefe“. In Abwandlung eines bekannten Fichtewortes könnte man sagen: Welche Theologie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist: denn eine theologische Überzeugung ist kein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es beliebte, sondern sie ist beseelt durch die Seele des Menschen, der sie hat³. Eine theologische Überzeugung hat ihren „Sitz im Leben“ tief im Gefüge des Persönlichkeitssystems.

In den prinzipiellen theologischen Entscheidungen, in denen religiöse Grundhaltungen ihren begrifflichen Ausdruck fanden und Identitätsfragen auf dem Spiele standen, bauten sich auch an der Fakultät affektive Bindungen auf, die soziologisches Profil boten.

Bei Herder hatte Baumgarten die Wahrheitsbestimmungen gelernt, in denen er für sich die religiöse Wesenserfüllung fand. Wiederholt hat er sich publizistisch zu Herder geäußert. In einer späteren Schrift, in der er Herder im Zusam-

menhang mit dem religiösen Problem behandelte, bekannte Baumgarten: „Ich darf sagen: ich habe Herder nicht bloß studiert, ich habe mit ihm gelebt und vermag meine eigensten Erlebnisse nicht abzulösen von den Eindrücken seiner Schriften und seines persönlichen Wesens“⁴. Baumgartens intuitiver Grundhaltung entsprach die organische Erkenntnisform, die durch „Fühlfäden“ die Wirklichkeit emotional aufzufassen suchte, die logisch-begriffliche Konstruktion vermied und auf eine abschließende Systematik verzichtete. Hiermit verband sich ihm die konsequent geschichtliche Betrachtungsweise, in der er alle aus dem Werdeprozeß aufsteigenden Gestaltungen von ihren Bedingungen her auffaßte und sie aus ihrer organischen Ganzheit zu verstehen suchte und ihnen ihr ursprüngliches Gepräge sicherte. Das religiöse Tiefengefühl enthüllte ihm in der gegenwärtigen Wirklichkeit die immer neue Beredsamkeit der biblischen Urkunden und ihre betroffen machende Wahrheit. Baumgartens emotionale Auffassungsweise von Wirklichkeit und die mit ihr verbundene lebensgeschichtliche Filterung auch der wissenschaftlichen Stoffe führten dazu, daß sein schriftstellerisches Werk unübersichtlich wurde und sprunghaft wirkt.

Eine systematisch-theologische Ortszuweisung wird Baumgartens Standpunkt am ehesten in den prinzipiellen Entscheidungen des „Lehrbuch(s) der evangelisch-protestantischen Dogmatik“ von Richard Adelbert Lipsius finden. Vor seiner Berufung nach Kiel stand Baumgarten in Jena dem damals von Kiel gekommenen Systematiker Lipsius nahe und brachte nach dessen Tode das „Lehrbuch“ im Jahre 1893 in 3. Auflage heraus.

Dieses Werk von Lipsius gestaltete zahlreiche, ganz verschiedenartige Motive und nahm außer kritischen auch spekulative, neben historischen auch mystische auf. Baumgarten hat seinen theologischen Standort nirgends begrifflich expliziert. Dennoch bot er ein „Profil“, an dem die Fakultätskollegen sich zustimmend oder ablehnend ausrichteten, zuweilen auch kritisch abarbeiteten. In seiner „Lebensgeschichte“ bewertete er seine über drei Jahrzehnte währende Wirksamkeit an der Theologischen Fakultät als eine „Niederlage in einem Prinzipienkampfe“⁵. Baumgarten selbst sprach seinen prinzipiellen Entscheidungen, auch wenn sie inexplizit blieben, eine Profilhaftigkeit zu.

Baumgartens Werk erwuchs aus diesem religiös-dynamischen Ursprung, der unter veränderten geschichtlichen Bedingungen das Erbe Herders wahren wollte. Baumgarten selbst hat sein Programm als „das nie rastende Suchen nach einer Versöhnung von Bildung und Christentum“⁶ beschrieben. Seine anknüpfungstheologische Ausgestaltung dieser offenen Haltung suchte Gegenwart und Geschichte gleicherweise zu umfassen und ihre religiöse und außerreligiöse Realität aufzunehmen und einführend zu deuten. Diese, keinem Dogmenzwang sich aussetzende „Theologie der Freiheit“⁷ war eminent praktisch ausgerichtet. Sie wollte „der Kirche den Wirklichkeitssinn stärken“⁸.

In den ersten Jahren der Wirksamkeit Baumgartens an der Fakultät, von 1894 bis 1899, gab es keine Schwierigkeiten im Kollegenkreise. Die beiden „Positiven“, der Alttestamentler August Klostermann und der Neutestamentler Ferdinand Mührlau, waren in der Minderheit. Sie traten in den Prinzipienfragen pu-

blizistisch nicht hervor und konnten bei berufungspolitischen Fragen überstimmt werden. Zusammen mit den beiden anderen, dem Kirchenhistoriker v. Schubert und dem Systematiker Nitzsch, bildete Baumgarten die Gruppe der „Kritischen“.

Mit v. Schubert, der bereits im Jahre 1892 nach Kiel gekommen war und im Berufungsgremium für Baumgarten sich eingesetzt hatte, verband ihn eine Freundschaft, die in die gemeinsame Studienzeit in Straßburg zurückreichte. Hans v. Schuberts an Schleiermacher orientierte Auffassung der christlichen Religion und seine geschichtsmethodologischen Überzeugungen, dürften dazu beigetragen haben, daß auch im Sachlichen, bei aller Freiheit, eine Gleichgerichtetheit zwischen beiden in den prinzipiellen Entscheidungen erhalten blieb⁹.

Eine Verbundenheit in den tragenden Grundannahmen bestand auch mit dem Systematiker Friedrich August Berthold Nitzsch, der beim Eintreten Baumgartens in die Fakultät bereits 62 Jahre alt war. Nitzsch gehörte zur Vermittlungstheologie des jüngeren Typs, die von der spekulativen Sicht abrückte und verstärkt historische und erkenntnistheoretische Gesichtspunkte zur Geltung brachte. Während seiner Wirksamkeit in Kiel erschien das große Werk „Lehrbuch der evangelischen Dogmatik“ (1892)¹⁰, das dem „Herrn Propst Jess in Kiel hochachtungsvoll gewidmet“ war. Diese Widmung zeigt die kirchenpolitische, aber auch die sachlich-prinzipielle Richtung an, die Nitzsch vertrat. Nitzsch, obwohl persönlich irenischer Natur, fühlte sich dem alten Kampfgefährten seines Amtsvorgängers Lipsius verbunden. Denn Th. W. Jess, von 1879 bis 1892 in Kiel Propst, hatte zu Beginn der preußischen Zeit, als die Konfessionsfrage anstand, in dem von ihm redigierten „Schleswig-Holstein-Lauenburgischen Kirchen- und Schulblatt“ eine Reihe von Artikeln zur Unionsfrage erscheinen lassen, was den entschiedenen Widerstand des damaligen Bischofs für Holstein, Wilhelm Koopmann (1855–1871) fand, der für einen lutherischen Konfessionalismus landeskirchlicher Prägung stritt. Der Konflikt wurde dann zwischen dem Systematiker Lipsius, einem entschiedenen Befürworter der Union, und Bischof Koopmann ausgetragen und die Fakultät in die Auseinandersetzungen hineingezogen. Er endete erst mit der Berufung von Nitzsch.

Nitzsch gestaltete in seinem „Lehrbuch“ die Prinzipienlehre ungewöhnlich umfassend. Von den säkularen Bedingungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts her erschien ihm die Frage nach dem Wesen der Religion und dem Wesen des Christentums vorrangig. Was Nitzsch unter den Reflexionsanforderungen der systematischen Theologie gestaltete, das forderte auch Baumgarten programmatisch für die praktische Theologie, einen allseitig erarbeiteten Begriff der christlichen Religion im geschichtlichen und gegenwärtigen Zusammenhang¹¹. Die Hochachtung Baumgartens für Nitzsch kam auch darin zum Ausdruck, daß er einen ehrenden und sachlich eindringenden Nachruf über ihn verfaßte¹².

Der Nachfolger von Nitzsch, der von Greifswald kommende Erich Schaeder, stand im Prinzipiellen in entschiedenem Gegensatz zu Baumgarten. Schaeder kam von Hermann Cremer und Adolf Schlatter her, gewann aber erst durch die

theologischen Richtungskämpfe in Schleswig-Holstein unter dem Einfluß von Theodor Kaftan „in steigender Deutlichkeit eine eigene theologische Position“¹³, wie er in einem Rückblick bekannte. In Abhebung von den Positionen der Gemeindeorthodoxie, der kritischen Theologie und einer, von dem einflußreichen Generalsuperintendenten für Schleswig, Theodor Kaftan, vertretenen modernen Theologie des alten Glaubens, nannte Schaeder sein Programm „Theozentrische Theologie“. Er suchte es in zwei Bänden I (1909) und II (1914) durchzuführen. Nach anfänglichen, auf Mißverständnissen beruhenden Auseinandersetzungen über eine Schrift Kaftans zur Christologie, fand sich Schaeder bald in die Rolle, die ihm die „Positiven“ zugedacht hatten, daß er nämlich, wie Julius Kaftan seinem Bruder ironisch schrieb, „als Retter des Glaubens nach Kiel berufen worden“¹⁴ sei. Auf der Einigkeit in den prinzipiellen Fragen gründete sich die praktische Zusammenarbeit. Theodor Kaftan gab eine kirchliche Zeitschrift heraus, an der auch Schaeder mitwirkte. Zusammen betreuten sie eine Arbeitsgemeinschaft, die der theologischen Fortbildung von Geistlichen diene und zweimal im Jahr zusammenkam.

Den Zusammenhalt mit dem Nestor der „Positiven“ in den Grundfragen bezeugen Vorlesungen Schaeders, die als „Schriftglaube und Heilsgewißheit“ 1908 im Druck erschienen und „D. August Klostermann in Verehrung und Einheit des Geistes“ gewidmet waren.

Auf der anderen Seite gab es eine Reihe von Fakultätsmitgliedern, die, wie Baumgarten, an dem Programm der „modernen Theologie“ mitarbeiteten, auch wenn sie eigene Wege gingen. Hier ist zunächst der leidgeprüfte Albert Eichhorn zu nennen, der von 1901 bis 1913 als a. o. Professor in Kiel Kirchengeschichte lehrte. Er war Mitarbeiter an der von Martin Rade im Jahre 1886 bzw. 1887 gegründeten Zeitschrift „Christliche Welt“, in der die methodische Haltung des Ritschlianismus das Organ ihrer vielgestaltigen Ausprägung besaß¹⁵. Mehr durch seine persönlichen als publizistischen Anregungen wurde er „das stille geistige Haupt der neuen ‚religionsgeschichtlichen Schule‘“, wie Baumgarten, der die neue Problemsicht begrüßte, es formulierte¹⁶.

Mit Erich Schaeders Nachfolger, dem aus Greifswald berufenen Hermann Mandel, der neben der systematischen Theologie und der Religionsphilosophie auch die systematische Religionswissenschaft und die Religionsgeschichte lehrte, verband Baumgarten volle Übereinstimmung in den Grundlagen. In Mandels religionsphilosophischer Schrift „Wirklichkeitsreligion“ (1931), die „Religion als Sinngebung des Daseins“, wie der Untertitel lautete, auffaßte und Anregungen aus der Mystik Meister Eckarts und aus Heideggers Existentialontologie verarbeitete, fand Baumgarten bereits im Titel das Motiv formuliert, das seinem eigenen Denken und Handeln Antrieb und Ziel war, „Wirklichkeit“. Damals bereits emeritiert, schrieb er in „Volk und Kirche“: „Die Skizze eröffnet tiefe Einblicke in ein Suchen der letzten Wahrheit, die die ganze Wirklichkeit, Natur und Geschichte, Vergangenheit und Gegenwart, als göttliche Gegebenheit und Aufgegebenheit mit tiefem Sinn erfüllt. Offen und aufrichtig wird auch das kirchliche und das biblizistische Dogma einer auf den Grund dringenden, doch nicht

lieblosen und ungeduldigen Kritik unterzogen. – Möchte eine eindringende Auseinandersetzung mit dem großen Wurf einer umfassenden Wirklichkeitsreligion unserer Landeskirche zur Belebung und Stärkung mutigen Wahrheitssuchens dienen!¹⁷“

Eine Übereinstimmung mit Baumgarten in den prinzipiellen Fragen bekundete auch Wilhelm Bruhn, a. o. Professor für systematische Theologie und Religionsphilosophie. In den Jahren nach dem 1. Weltkrieg, als die Frage nach der Trennung von Kirche und Staat heftig diskutiert wurde, war seine praktisch-apologetische Schrift „Religiöse Selbsthilfe“ (1920) ein Aufruf, eine „Laienreligion“ neben der kirchlich gepflegten zu begründen. Sie war „Herrn Professor Dr. Baumgarten dem Vorkämpfer Evangelischer Freiheit“ gewidmet. Bruhns stark philosophisch ausgerichtetes theologisches Denken sah sich „in Einheit des Zieles, wenn auch nicht der Wege“ mit Baumgartens Bestrebungen. Die von Bruhn angedeutete Differenz „der Wege“ bezog sich auf die verschiedenen methodischen Zugänge der Wirklichkeitserfassung. Bildeten für Baumgarten die „Fühlfäden“ die Erkenntnisbahnen, die ihm die Wirklichkeit erschlossen, so waren es für Bruhn philosophische Begriffe der Erkenntnistheorie von Frischeisen-Köhler. Auch der Religion maß er Vernunftcharakter bei und begründete sie auf „eine seelische Form des Realerlebens“¹⁸, die er ihrerseits erkenntnistheoretisch in die Letztwirklichkeit des Ich zurückbegründete.

Eine dauernde und stabile Freundschaft, begründet auf der Übereinstimmung in den prinzipiellen Fragen, entwickelte sich zwischen Baumgarten und Hermann Mulert. Dem tatkräftigen Einsatz Baumgartens verdankte Mulert, der in Kiel seine wissenschaftlichen Qualifikationen erworben hatte, die Sicherung seiner wirtschaftlichen Existenz. Baumgarten zog den 21 Jahre Jüngeren zur Mitarbeit an der Zeitschrift „Evangelische Freiheit“ heran und erwirkte im Jahre 1916 beim Minister einen Lehrauftrag für ihn an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität. Mulert ergänzte mit seiner Arbeit das Lehrangebot Schaeders, später das von Mandel. Er wurde 1917 a. o. Professor und 1920 persönlicher Ordinarius. Im Jahre 1930 verteidigte Mulert in der Schrift „Baumgarten und die Nationalsozialisten“ den damals bereits emeritierten praktischen Theologen gegen Angriffe des nationalsozialistischen Studentenbundes. Baumgarten wiederum setzte sich, nach dem Ausscheiden Martin Rades im Jahre 1931, für Mulerts Berufung in die Schriftleitung der „Christliche(n) Welt“ ein.

Der Kirchenhistoriker Karl Aner, der von 1930 bis 1933 in Kiel wirkte, hatte seine im Jahre 1917 erschienene Schrift „Das Luthervolk. Ein Gang durch die Geschichte seiner Frömmigkeit“ Otto Baumgarten gewidmet¹⁹. Aner wollte die von Luther ausgehende Bewegung frömmigkeitsgeschichtlich beleuchten. Zu diesem Zweck zog er Quellen heran, die geeignet waren, die religiösen Vorstellungen und Lebensformen der niederen Bevölkerungsschichten zu erschließen. Darin kam eine volkskundliche Intention zum Ausdruck. So hatte die Widmung über das Persönliche hinaus auch eine sachliche Bedeutung. Baumgarten selbst hatte sein Interesse an Fragen religiöser Volkskunde in Veröffentlichungen zum Ausdruck gebracht. In dem Handbuch „Die Religion in Geschichte und Gegen-

wart“ (1. Auflage) stammten von ihm die einschlägigen Artikel über „Evangelische Volksfrömmigkeit“ und „Aberglaube“ und auch in seiner „Protestantische(n) Seelsorge“ (1931) verband er den Kulturprotestantismus mit dem Realismus der Volkskunde. In programmatischen Äußerungen zur praktischen Theologie wollte Baumgarten die religiöse Volkskunde berücksichtigt wissen, die nach seiner Auffassung die Aufgabe hat, in den Bevölkerungsgruppen den Zusammenhang zwischen ihrer wirtschaftlichen, geistigen, sittlichen Struktur und deren Rückwirkung auf das religiöse Leben aufzuzeigen²⁰.

Volle Übereinstimmung in den prinzipiellen Fragen gerade auch der praktischen Theologie bestand zwischen Baumgarten und seinem Schüler Walter Bülck, der nach der Wegberufung von Baumgartens Nachfolger, Heinrich Rendtorff, im Jahre 1931 o. Professor für die praktische Theologie wurde. In seiner Lizentiatenarbeit, in der Bülck eine geschichtliche Darstellung des Studiums der praktischen Theologie an der Universität Kiel gab, setzte er seinem Lehrer Baumgarten ein schönes Denkmal. Ältere Darstellungen, vor allem die Kösters aufnehmend, schilderte er die Entwicklung der praktischen Theologie an der Theologischen Fakultät in Kiel bis zu Baumgarten und sah in ihm die sachliche Spitze.

III. DIE GRUPPIERUNGEN IN DER BERUFUNGSPOLITIK

Der Fakultät stand seit ihrer Gründung das Recht zu, bei Neubesetzungen Vorschläge zu unterbreiten. Auch in der preußischen Zeit, die 1867 begann, änderte sich an diesem Recht nichts. Der Minister war allerdings bei seinen Entscheidungen nicht an die Vorschläge der Fakultät gebunden. Es wurde aber die Regel, daß er die Wünsche der Fakultät berücksichtigte.

Auch in der Berufungspolitik wirkten sich die prinzipiellen theologischen Ausrichtungen aus. Nur selten konnten sich die Fakultätsmitglieder auf einen gemeinsamen Kandidaten einigen. Den Ausschlag für die Entscheidung des Ministers gab in fast allen Fällen das begleitende Gutachten des Kurators, der neben seinem Urteil über die Persönlichkeit und die wissenschaftliche Eignung des zu Berufenden auch die fakultäts- und kirchenpolitische Bedeutung einer Berufung beleuchtete²¹.

Eine Berufungsangelegenheit, die für die Situation der Fakultät am Ende des 19. Jahrhunderts exemplarische Bedeutung hatte, war die Neubesetzung des durch den Tod von Friedrich August Berthold Nitzsch im Jahre 1898 erledigten Lehrstuhls für systematische Theologie. Deutlich traten hier die Gruppierungen auf Grund ihrer theologischen Ausrichtung in den Prinzipien heraus. Baumgarten und v. Schubert, der damals Dekan der Fakultät war, schlugen an erster Stelle (*primo loco*) den bereits seit dem Jahre 1895 an der Fakultät als a. o. Professor tätigen Arthur Titius vor. Im weiteren nannten sie die o. Professoren Kattebusch in Gießen und O. Ritschl in Bonn. Ritschl hatte von 1889 bis 1894 als

a. o. Professor in Kiel gewirkt. In ihrem ausführlichen Gutachten faßten v. Schubert und Baumgarten alle Gesichtspunkte, die für eine Berufung von Titius sprachen, in die Worte: „Prof. Titius hat sich in unsere Verhältnisse bereits eingelebt und kann als Vertreter eines ebenso streng wissenschaftlichen wie kritisch besonnenen und immer auf positiven Aufbau gehenden Standpunkts, der zudem von großer religiöser Wärme getragen ist, für würdig gelten, in das Erbe des verstorbenen Nitzsch einzutreten, und für geeignet, der lutherischen Landeskirche mit Frucht und Segen zu dienen²².“ In einem Gegengutachten, das im übrigen sehr kurz ausfiel, setzten sich Klostermann und Mühlau für Lütgert in Greifswald und Schaeder in Göttingen ein, und zwar *pari passu*. Das Kriterium der theologischen Standortbindung kam in ihrer Stellungnahme über Titius deutlich heraus, insofern sie meinten, ihn „bei aller Anerkennung für seine Persönlichkeit und seine wissenschaftliche Qualifikation doch um der von ihm vertretenen theologischen Richtung willen unsererseits nicht zum ordentlichen Professor der systematischen Theologie empfehlen“²³ zu können. Die Wichtigkeit der Angelegenheit veranlaßte v. Schubert, in seiner Eigenschaft als Dekan, bei dem Minister Bosse um eine Anhörung nachzusuchen, um über die „das Schicksal der Fakultät vermutlich für lange bestimmende Frage der Wiederbesetzung unseres systematischen Lehrstuhls“²⁴, wie er in einem Schreiben mitteilte, vorzutragen.

Der Kurator der Universität, der Konsistorialpräsident H. F. Chalybäus, folgte in seinem Schreiben der von Baumgarten und v. Schubert vertretenen Linie. Allerdings ließ er eine, von Titius inzwischen niedergelegte, Kandidatur als nationalsozialer Vertrauensmann für den 7. Schleswig-Holsteinischen Wahlkreis nicht unerwähnt²⁵. Die Berufung ging 1899 an Schaeder, der dann an der Fakultät bis zum Jahre 1918 wirkte.

IV. HALTUNGEN UND URTEILE IN DER ZEIT KIRCHENPOLITISCHER SPANNUNGEN

Baumgarten hat sich in Land und Kirche Schleswig-Holsteins nicht tiefer verwurzelt. Auch die Kontakte zu Offizierskreisen, von denen er in seiner „Lebensgeschichte“ berichtet, rissen nach seiner Wandlung zum Republikaner ab. Das Urteil von Ernst Feddersen, Territorialkirchenhistoriker und Propst (a. D.) in Kiel, dürfte den Eindruck, den Baumgarten auf die Geistlichkeit der Landeskirche gemacht hat, treffen. In seiner Rezension zu Baumgartens Autobiographie „Meine Lebensgeschichte“ (1929) sagt Feddersen: „Ueberhaupt merkt man der Darstellung an, daß der Verfasser sich bis ans Ende in unserem Lande als Fremdling gefühlt hat, wie er denn auf 'die kleine Provinzialkirche' unleugbar mit einer gewissen Geringachtung herabsieht²⁶.“

Baumgarten erschien vielen seiner kirchlichen Zeitgenossen im Lande als ein Mann innerer Spannungen und Widersprüche. Die aus seinen Predigten spre-

chende Frömmigkeit und die in seinen politischen Aktivitäten hervortretende Gesinnung waren für sie nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen.

Die konfessionelle Landkarte Schleswig-Holsteins war zur Zeit Baumgartens von großer Vielfalt bestimmt. Die wichtigsten religiösen Gruppen im Lande prägten deutlich Frömmigkeitstypen aus²⁷. Die stärkste Verbreitung hatte das landeskirchliche Luthertum, das in dem Generalsuperintendenten Theodor Kaftan eine, Baumgarten auch geistig ebenbürtige Persönlichkeit besaß. In dieser religiösen Gruppe wurde ein konservativ-konfessionelles Erziehungschristentum gepflegt. Eine gewisse Nähe zum landeskirchlichen Luthertum hatte die kleine Gruppe der bewußt Orthodoxen, die sich um den „Kropfer Kirchlichen Anzeiger“ scharte. Sie waren entschiedene Gegner Baumgartens. Selbst Theodor Kaftan war zeitweilig ihrer Polemik ausgesetzt. Daneben gab es die größeren pietistischen Bewegungen, die ein Erweckungschristentum propagierten und in Christian Jensen und Emil Wacker Persönlichkeiten besaßen, die auch theologisch hervortraten und einflußreich waren. Sie setzten jedoch die Akzente ganz unterschiedlich. Jensen fühlte sich als lutherischer Pietist, dem der Pietismus die Grundlage seines religiösen Lebens bedeutete. Wacker verstand sich als pietistischer Lutheraner. Ihm waren daher auch zentrale Lehrstücke der Orthodoxie, die Verbalinspiration und die Anselmsche Satisfaktionstheorie wichtig. Die mit Jensens Namen verbundene „Brekklumer Mission“ war damals wie heute eine beachtenswerte Erscheinung im religiös-kirchlichen Leben des Landes. Mit Wackers Namen ist die Diakonissenanstalt in Flensburg verbunden, deren Rektor er war.

Aus diesen Gruppen kamen die Gegner Baumgartens. Unterstützung im Lande fand er bei den „liberal“ Gesinnten, die altes rationalistisches Erbe von den neuen geschichtlichen Verhältnissen her weiterführten. Hier ist der Verein der „Freunde evangelischer Freiheit“ zu nennen, der darum bemüht war, weitere Kreise mit den Ergebnissen der geschichtlichen Kritik an Bibel und Dogma zu erreichen. Baumgartens Programm, moderne Kultur und Evangelium aufeinander zu beziehen, bestimmte auch die Bestrebungen in dieser Gruppe. Hiervon unterschieden war eine in vielen Einzelercheinungen auftretende freie Frömmigkeit. Diese völlig undogmatische, alle äußere Glaubensautorität ablehnende Frömmigkeitshaltung gründete die Glaubensgewißheit auf persönliches Erleben. Der herausragende Prediger dieser Frömmigkeit war Gustav Frenssen. Baumgarten hat sich wiederholt in anerkennender Weise publizistisch über Frenssen geäußert. Allerdings fand das Jesusbild, das Frenssen in seinem Roman „Hilligenlei“ zeichnete, bei Baumgarten entschiedene Ablehnung.

In der Fakultät und auch im Lande wußten die Gegner Baumgartens, mit Ausnahme der Orthodoxen, sehr wohl zwischen den theologischen und politischen Ideen, die Baumgarten propagierte und seiner Person zu unterscheiden. Statt vieler Zeugnisse hierüber mag die Unterscheidung von Ernst Feddersen, die er in der schon herangezogenen Rezension zu Baumgartens Autobiographie traf, aufgenommen werden. Feddersen selbst rechnete sich zu der Gruppe derjenigen, die, „ohne der wertvollen, warmherzigen Persönlichkeit des Verfassers je-

mals die ihr gebührende Hochachtung zu versagen, seinen theologischen und kirchenpolitischen Ideen stets ablehnend gegenüberstanden haben ...²⁸."

Wird nach dieser eher systematischen Situationsbeschreibung nun wieder die geschichtliche Linie verfolgt, so zeigt sich, daß bei den Verhandlungen um den Nachfolger Kaweraus kirchlicherseits große Erwartungen bestanden. Der Generalsuperintendent für Holstein, Ruperti, verfaßte ein ausführliches Schreiben an das Ministerium, in dem er auf die Wichtigkeit der praktischen Theologie für die Ausbildung der künftigen Pastoren hinwies. Bezogen auf diese Sachlage sprach er seinen Wunsch aus: „Ich bitte deshalb für meine holsteinische Landeskirche, für unsere theologische Jugend, für unsere lutherischen Gemeinden, Ew. Excellenz wolle zum Nachfolger Kaweraus im lutherischen Bekenntnisse feststehenden, aus ernster, längerer Praxis herkommenden, in der Gemeinde-Arbeit erfahrenen Mann ernennen²⁹.“ Julius Kaftan beschrieb aus Berlin seinem Bruder in Kiel Baumgarten als „eine sehr bewegliche Natur“³⁰. Theodor Kaftan hätte am liebsten Kawerau behalten, dann aber sich Drews gewünscht, aber als die Entscheidung für Baumgarten gefallen war, schrieb er seinem Bruder: „Baumgarten ... soll mir willkommen sein“³¹. Die Beziehungen des neu berufenen praktischen Theologen zur Landeskirche gestalteten sich anfangs gut, zu der Familie Kaftans bestand fast ein freundschaftliches Verhältnis. Erst als Baumgarten Kaftans „Katechismus“ ausführlich rezensierte (19 Folgen) und den normativen Rang von Urchristentum und Reformationstheologie bestritt, wie überhaupt kirchlichen Bekenntnissen die Eignung für katechetische und religionspädagogische Arbeit absprach, kam es zum Streit, der rasch auf die prinzipiellen Fragen übergriff und hauptsächlich im „Schleswig-Holstein-Lauenburgischen Kirchen- und Schulblatt“ ausgetragen wurde. Kaftan prägte damals die Formel „neue Konfession“, die fortan das Schlagwort gegen Baumgarten wurde. Die Situation hatte sich vollständig gewandelt. Kaftan schrieb seinem Bruder nach Berlin: „Die Verhältnisse unter uns sind nicht erquicklich. Das verdanken wir Baumgarten, und daß wir Baumgarten haben, verdanken wir Deinem Freunde B. Weiß. Ist das eine Beratung des Ministers gewesen³²!“ Im Jahre 1902 brachte die orthodoxe Partei eine Petition zustande, die immerhin von 193 der über 500 Geistlichen des Landes unterzeichnet wurde. In ihr ersuchten die Orthodoxen den Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten Dr. Studt, Baumgarten die Professur für praktische Theologie zu entziehen³³. Freunde Baumgartens unter den Landesgeistlichen ergriffen Partei für ihn. Der Streit kam zu einem Ende, als der „positiv“ eingestellte Martin Rendtorff im Jahre 1902 für praktische Theologie habilitiert wurde.

Erneut brach ein Konflikt aus, als Baumgarten im Jahre 1911 als Verteidiger Jathos vor dem Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin auftrat. Obwohl er Jathos theologische Position nicht teilte, wurde er sofort von der orthodoxen Gruppe im Lande heftig angegriffen. Der „Kropper Kirchliche Anzeiger“ verurteilte Baumgarten in scharfer Form. „Professor Baumgarten hat von Kiel aus den heiligen Krieg gegen das Christentum proklamiert, wie die Mohammedaner ihn schon bei Beginn der Kreuzzüge führten. Damals sind die Ungläubigen durch

alle Lande gezogen, brennend und verheerend. Jetzt heißt der Sultan der Ungläubigen nicht Saladin, sondern Baumgarten. Es ist traurig, daß der Staat die Mittel dazu hergibt, um die Kirche, die ihn selbst groß gemacht hat, zu zertrümmern. Schlimm ist es, daß so viele junge Leute in Kiel ihren Glauben einbüßen müssen. Es sollte wirklich etwas geschehen, damit die Kirche sich derer erwehren kann, die unter so ungläubiger Leitung ausgebildet werden, um dem Teufel Beistand zu leisten im Kampf gegen das Christentum³⁴.“ Die ganze Angelegenheit wurde auch 1912 auf der 12. ordentlichen Gesamtsynode der evangelisch-lutherischen Kirche der Provinz Schleswig-Holstein behandelt. Von der Theologischen Fakultät trat der „positiv“ eingestellte Erich Schaefer als Synodaler auf. In seinem Votum verwehrte er der Synode jede Einmischung in die Angelegenheiten der Fakultät. Er ging sogar soweit, festzustellen, daß auf Grund ihrer Forschungstätigkeit, die Freiheit voraussetze, die Professoren auf das Bekenntnis der Landeskirche „nicht eigentlich verpflichtet“ seien³⁵. Seiner Einschätzung Baumgartens lag das Muster zu Grunde, das bereits eingangs aus Feddersens Rezension aufgenommen worden ist. Schaefer hob einerseits anerkennend hervor: „Wir haben wahrlich Männer nötig, die Brücken schlagen können, um den Suchenden zu neuem religiösen Besitz zu verhelfen. Ich würde Prof. Baumgarten meine Anerkennung dafür zollen in der Überzeugung, daß der Reichtum seiner Persönlichkeit und seine eindringende Kenntnis der Kulturbedingungen unserer Zeit ihn dazu besonders befähigen³⁶.“ Er mußte aber andererseits, geführt von seinen theologischen Prinzipien, Baumgartens kirchenpolitische Aktivitäten verwerfen. „Ich beklage, daß die öffentliche Tätigkeit meines Kollegen Baumgarten von einem eigentümlichen Pathos erfüllt ist: Immer mehr prägt sich in ihr die Tendenz aus – das ist ja *publici iuris*, und zwar nicht nur in der Schleswig-Holsteinischen Landeskirche, sondern weit darüber hinaus, denn Baumgarten ist ein Führer in dieser Bewegung –, einen Neuprotestantismus einzuführen, dessen Zusammenhang mit dem, was für uns als Christen grundlegend ist, den stärksten Zweifeln unterliegt³⁷.“

Kurz vor seiner Emeritierung kam es zum letzten Male zu einem Zusammenstoß zwischen Baumgarten und der Landeskirche. Im Jahre 1925 setzte er sich für die Wahl des Katholiken Marx in das Reichspräsidentenamt ein. Als er sich auf einer Wahlversammlung in Altona, an einem Sonntag, für dieses Ziel einsetzte, wurde das Landeskirchenamt sofort tätig. Es übergab Baumgarten und machte eine Eingabe an die Theologische Fakultät. Der Dekan, der Kirchenhistoriker Gerhard Ficker, stellte in seiner Erklärung die Sachlage klar heraus. „Die Fakultät hat die Kundgebung des Landeskirchenamts zu dem Vorgehen des Herrn Geh.-Rats D. Baumgarten zur Kenntnis genommen. Sie sieht sich außerstande, als Fakultät dazu Stellung zu nehmen, da zwar das politische Verhalten jedes ihrer Mitglieder der öffentlichen Kritik untersteht, es aber der gewissenhaften Entscheidung des Einzelnen als evangelischen Christen überlassen bleiben muß, wie er seine allgemeinen staatsbürgerlichen Pflichten und die seines theologischen Berufs zu vereinigen sucht“³⁸.

Auch der Senat der Universität mißbilligte das Vorgehen der Kirchenbehörde, weil er akademische Interessen berührt sah.

V. INTERDISZIPLINÄRER UMGANG

An der Peripherie der Fakultät bildeten sich Beziehungen zu Gelehrten anderer Fakultäten. Seit dem Jahre 1863 hatte an der Universität ein wissenschaftlicher Debattierklub Kieler Professoren bestanden, zu dem auch Theologen, B. Weiß, W. Möller und F. Nitzsch, gehört hatten. Der Klub löste sich um die Jahrhundertwende auf und kam erst in den zwanziger Jahren wieder in Schwung. Von der Fakultät wirkten dann der Alttestamentler Caspari, der Neutestamentler Windisch und der Kirchenhistoriker K. D. Schmidt mit. Baumgarten, der in eine solche Runde gut gepaßt hätte, war zu einer Zeit an der Fakultät tätig, als die Arbeit des Klubs zum Erliegen gekommen war bzw. erst wieder aufgenommen wurde.

Im Nachlaß des Soziologen Ferdinand Tönnies befinden sich fünf unveröffentlichte briefliche Mitteilungen von Baumgarten aus den Jahren 1914 bis 1917³⁹. Zwei von ihnen dürfen über das Persönliche hinaus sachliches Interesse im Zusammenhang dieses Aufsatzes beanspruchen. Baumgarten und Tönnies hatten im Hamburger Werftarbeiterstreik im Jahre 1896 erfolgreich zusammengearbeitet und die bewährte Zusammenarbeit blieb auch in den nächsten Jahrzehnten erhalten, worüber Baumgarten auch in seiner „Lebensgeschichte“ knappe Hinweise gibt. Dazu beigetragen haben mag auch das Interesse an soziologischen Fragen, das Baumgarten, ein Vetter Max Webers, lebenslang hegte.

In einer kurzen brieflichen Notiz vom November 1915 sprach Baumgarten die Frage der Bodenreform an, bezog sich hierbei auf einen kleinen Aufsatz von Tönnies in der „*Arbeiterschaft*“ und konstatierte die volle Übereinstimmung in den Auffassungen⁴⁰.

Auf einer Postkarte vom 26. 4. 1917 teilte Baumgarten Tönnies mit, daß er „als Antwort“ auf eine ihm von Tönnies übersandte Schrift seinen Verleger gebeten habe, ihm sein „neuestes Opus“, in dem er sich „dankbar“ auf ihn beziehe, zu übersenden. Bei der genannten Schrift handelte es sich um die Vorlesungsreihe „*Erziehungsaufgaben des Neuen Deutschland*“ (1917), in der Baumgarten seine, uns heute befremdlichen, volkspädagogischen Ansichten entwickelte. In der zweiten Vorlesung, in der er über die „*Erziehung zum bevölkerungsstarken Volk*“ handelte, nennt er ausdrücklich Tönnies den „Meister“⁴¹ in der Statistik der Bevölkerungszustände und warb für die Beschäftigung mit diesem neuen Wissensgebiet. Tönnies seinerseits ehrte Baumgarten, als er im Jahre 1926 aus dem Universitätsamt schied, mit dem kleinen Aufsatz „*Baumgarten und Schleswig-Holstein*“⁴². Auch in seiner Schrift „*Fortschritt und soziale Entwicklung*“, die im gleichen Jahre erschien, bezog er sich auf Baumgarten. Im Zusammen-

hang einer kritischen Auseinandersetzung mit der Auffassung vom Gebet in der freien protestantischen Theologie nannte Tönnies ihn einen „der geistvolleren unter diesen Theologen (O. Baumgarten)“⁴³, unter anderem auch deswegen, weil ihm die Gebetsauffassung der freien protestantischen Theologie „zu eng und zu übergeistig“⁴⁴ sei, dagegen er „jedes Gebet der christlichen Gemeinde im Geist und Sinne Jesu“⁴⁵ vollzogen wissen wollte.

Aus den „Lebenserinnerungen“ von Tönnies geht hervor, daß er, der mütterlicherseits mit der angesehenen schleswig-holsteinischen Pastorenfamilie Mau verbunden war, das frühorthodoxe „Compendium Locorum Theologicorum“ Leonhard Hutters in der Ausgabe von Karl v. Hase gekannt und das Schrifttum der neueren, von F. Chr. Baur geprägten Tübinger Schule sich erarbeitet hat, wobei das Buch von D. F. Strauß „Der Alte und der Neue Glaube“ (1872) ihn beeindruckte⁴⁶. Zur zeitgenössischen Theologie entwickelte er ein überaus kritisches Verhältnis. So wiegen die eher bescheiden anmutenden Nennungen Baumgartens im Werk von Tönnies um so mehr. Mit welcher Sicherheit Tönnies Spitzenleistungen in der zeitgenössischen theologischen Arbeit zu würdigen wußte, zeigen seine durchweg zustimmenden Veröffentlichungen über Ernst Troeltsch.

ANMERKUNGEN

- 1 Die Richtungsbegriffe „positiv“ und „kritisch“ sind Sammelbegriffe. Sie sind sehr allgemein und befassen Standpunkte unter sich, die sehr verschieden sind. Sie sind Abkürzungen, die in der Zeit der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen Parteizugehörigkeit bezeichneten.
Zu „liberal“: H.-J. Birkner, Liberale Theologie, in: Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert, Göttingen 1976, S. 33–42.
- 2 Hierzu die einschlägigen Kuratorialakten dieser Jahre, in: Deutsches Zentralarchiv Merseburg (= DZA Mers.) Rep. 76 Va, Sekt. 9 Tit. 4 Nr. 9 Bände 1–6.
- 3 Das vollständige Zitat, das sich in J. G. Fichtes Abhandlung „Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre“ (1797) findet, lautet: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat“ (zitiert nach der Ausgabe Philosophische Bibliothek von Meiner, Bd. 239, S. 21).
- 4 Baumgarten, Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart, Tübingen 1905, S. III.
- 5 Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, Tübingen 1929, S. 149.
- 6 Baumgarten, Herders Lebenswerk, S. III.
- 7 Hierfür ist bezeichnend, daß die von Baumgarten von 1901–1920 redigierte „Monatsschrift für kirchliche Praxis“ seit 1907 den Titel „Evangelische Freiheit“ führte. Hierzu: W. Steck, Die Wiederkehr der Pastoraltheologie, in: Pastoraltheologie, 70. Jg., 1980/81, S. 10–27.
- 8 Baumgarten, Herders Lebenswerk, S. 16.

- 9 G. Maron beleuchtet in seinem Aufsatz „Luther 1917“, der das Lutherjubiläum umfassend darstellt, den „Deutschen“ v. Schubert, in: ZKG, 93. Bd., 1982, Heft 1, S. 1–46, bes. S. 16 f. – Eine Würdigung der kirchengeschichtlichen Methodologie v. Schuberts gibt J. Alwast in dem Aufsatz: Universal- und Territorialkirchengeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichtsschreibung, in: SSHKG, II. Reihe, Bd. 37, 1981, S. 11–26.
- 10 Das Lehrbuch von Nitzsch brachte H. Stephan 1912 in 3. Auflage heraus.
- 11 Baumgartens Programm einer praktischen Theologie in Grundzügen ist in seiner Rezension zu Paul Drews „Problem der praktischen Theologie“ enthalten, in: Evangelische Freiheit, Zehnter Jahrgang, 1910. Die Grundgedanken nahm Baumgarten in seinen Artikel über „praktische Theologie“ in dem Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (1. Auflage) auf.
- 12 Baumgarten, Friedrich Nitzsch, in: Deutsch-ev. Bll. 24, 1899, S. 116–133.
- 13 E. Schaefer, Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. 2, 1926, S. 211.
- 14 W. Göbell (Hrsg.), Kirche, Recht und Theologie. Der Briefwechsel der Brüder Theodor und Julius Kaftan, München 1967, S. 226.
- 15 Hierzu: Vierzig Jahre „Christliche Welt“, Festgabe für Martin Rade, hrsg. v. H. Mulert, 1927; W. Ratje, Die Welt des freien Protestantismus, 1952.
- 16 Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, 1929, S. 83.
- 17 In: Volk und Kirche 1931, Nr. 26.
- 18 W. Bruhn, Der Vernunftcharakter der Religion, Leipzig 1921, S. 259.
- 19 Zur Situation im Jahre 1917: G. Maron, Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums (op. cit.).
- 20 Baumgarten, Rezension zu Paul Drews „Problem der praktischen Theologie“, in: Evangelische Freiheit, Zehnter Jahrgang, 1910, S. 186.
- 21 Kuratorialakten, die die Theologische Fakultät in Kiel betreffen, befinden sich im Deutschen Zentralarchiv Merseburg. Sie umfassen 6 Bände. Mikrofilme davon befinden sich im Landesarchiv Schleswig.
- 22 DZA Mers. Rep. 76 Va Sekt. 9 Tit. 4 Nr. 9 Bd. 3, Bl 210.
- 23 Ebd.
- 24 Ebd., Bl 212.
- 25 Ebd., Bll 206 f.
- 26 E. Feddersen, in: SSHKG, II. Reihe, 9. Band, 1930, S. 125.
- 27 W. Bülck, Die Hauptformen schleswig-holsteinischer Frömmigkeit, in: Nordelbingen 5. Band, I. 1926, S. 103–124.
- 28 E. Feddersen, in: SSHKG, II. Reihe, 9. Band, 1930, S. 125.
- 29 DZA Mers. Rep. 76 Va Sekt. 9 Tit. 4 Nr. 9 Bd. 2, Bll 55 ff.
- 30 Göbell (Hrsg.), Briefwechsel, S. 95.
- 31 Göbell (Hrsg.), ebd., S. 98.
- 32 Göbell (Hrsg.), ebd., S. 271. B. Weiß war bis 1899 vortragender Rat im Ministerium.
- 33 Die Petition ist in Baumgartens „Lebensgeschichte“ abgedruckt. Unter den Kuratorialakten befindet sie sich in: DZA Mers. Rep. 76 Va Sekt. 9 Tit. 4 Nr. 9 Bd. 3, Bl 310.
- 34 DZA Mers. Rep. 76 Va Sekt. 9 Tit. 4 Nr. 9 Bd. 4, Bl 18.
- 35 DZA Mers. Rep. 76 Va Sekt. 9 Tit. 4 Nr. 9 Bd. 4 Bl 212.
- 36 Ebd., Bl 264.
- 37 Ebd.
- 38 DZA Mers. Rep. 76 Va Sekt. 9 Tit. 4 Nr. 9 Bd. 5, Bl 239.

- 39 Herrn Dr. J. Zander, Landesbibliothek Kiel, der den Tönnies-Nachlaß archivalisch bearbeitet hat, danke ich die Bereitstellung des Quellenmaterials. Zur Gruppe der „Interdisziplinären“ in der Fakultät gehörten auch die Systematiker Hermann Mulert und Arthur Titius.
- 40 Der Titel des Aufsatzes lautete: Die Sozialpolitik nach dem Kriege. Er war in der Zeitschrift „Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland“ (1915) S. 147–158 erschienen.
- 41 Baumgarten, Erziehungsaufgaben des Neuen Deutschland, 1917, S. 18.
Zu Tönnies: L. Clausen u. F. U. Pappi (Hrsg.), Ankunft bei Tönnies, Kiel 1981.
- 42 Baumgarten und Schleswig-Holstein. Dt. Bl. f. Einigkeit u. Recht u. Freiheit. Baumgarten-Nummer. Kiel, 27. II. S. 53–54.
- 43 Tönnies, Fortschritt und soziale Entwicklung, Karlsruhe 1926, S. 124.
- 44 Ebd.
- 45 Ebd.
- 46 Vgl. R. Polley (Hrsg.), Ferdinand Tönnies – Lebenserinnerungen aus dem Jahre 1935 an Kindheit, Schulzeit, Studium und erste Dozententätigkeit (1855–1894), in: ZSHG, Band 105, 1980, S. 187–227, bes. S. 211 ff.

Die Lizentiatenthesen Otto Baumgartens (1888)

kritisch herausgegeben und eingeleitet

Von Horst Renz

Lizentiatenthesen stellen eine besondere literarische Gattung dar. Ihre Geschichte ist noch nicht geschrieben, doch würde die entsprechende Dokumentation für das Gebiet der Theologie eine bedeutsame Quelle sein.

Erst in der jüngeren Vergangenheit ist man zunehmend auf diese Texte aufmerksam geworden und bedient sich ihrer zur Bestimmung der spezifischen theologischen Positionen ihrer Verfasser. In der Regel ist ihnen ein programmatischer Charakter zu eigen, in welchem bereits wesentliche Momente des späteren literarischen Werkes erscheinen¹.

Zweifellos sind auch Baumgartens Thesen als ein Programm zu verstehen. In den zugespitzten Formulierungen und kritischen Bezugnahmen äußert sich ein beachtlicher reformerischer Elan, demgegenüber die Hallenser Fakultät am 3. November 1888, dem Tage der öffentlichen Verteidigung, durch den Dekan Julius Köstlin auch prompt „deutlich den Dissens aussprach, jede Verantwortung dafür ablehnend“².

Baumgarten verkehrte während seiner Zeit in Halle (Ostern 1887–Herbst 1888) in einem „Kreis von theologischen Dozenten, der . . . ein sehr behagliches, alle Wochen sich einmal treffendes Kaffeekränzchen bildete“. Rückschauend urteilt er: „Es war eine vorzügliche Schule des theologischen Prinzipienstreites, die mir das Einleben in die Theologie der Gegenwart ungemein erleichterte. Aus diesen oft stundenlang ausgesprochenen amicae alterationes erwuchsen auch meine Thesen oder Streitsätze, die ich zur Lizentiatenpromotion vorlegte und die den *Umkreis unserer Interessen* gut charakterisierten“³.

Gerade die letzte Bemerkung sollte die Aufmerksamkeit auf dieses „Programm“ weiter erhöhen, handelt es sich doch um Anschauungen, die demnach bereits im Streite erprobt und offensichtlich anerkannt worden waren, in denen möglicherweise in Einzelheiten auch ein Gruppenkonsens ausgesprochen ist.

Das besagte „Kränzchen“ bestand aus „dem Alttestamentler Rothstein, dem Neutestamentler Gloël, dem lutherischen Systematiker Schaefer, dem reformierten Systematiker Karl Müller sowie Eichhorn, (Otto) Ritschl und mir“⁴.

Diese Gruppierung besitzt keine erkennbare Geschlossenheit oder theologische Kontur, aber die Nennung von Albert Eichhorn (1856–1926) ruft in Erinnerung, daß er als Anreger und Zentralfigur der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule gilt⁵.

„Daß Albert Eichhorn . . . mein Hausgenosse ward, meinen kleinen Haushalt teilte . . . war eine ungemeine Bereicherung meines Lebens.“ Weil er, wie Baumgarten diese in Halle gestiftete Beziehung in der Autobiographie beschreibt, „den großen Reichtum seiner Tief- und Weitblicke in die Zusammenhänge des religiösen und kulturellen Geschichtslebens . . . uns, seinem täglichen Umgang, in selbstloser Mitteilsamkeit hingegeben hat . . . ist er das stille geistige Haupt der neuen religionsgeschichtlichen Schule geworden“⁶.

Man geht sicher nicht zu weit, wenn in den Thesen auch Einflüsse Eichhorns vermutet und gefunden werden. Dafür spricht in einem äußerlichen Sinne die Zahl der Streitsätze: Baumgarten hat in der Druckfassung wie zufällig die von Eichhorn zwei Jahre zuvor an gleicher Stelle verteidigte Anzahl von 24 Streitsätzen wiederholt⁷. Entscheidender aber ist neben einigen weiteren inhaltlichen Indizien⁸ das überraschende Plädoyer für Religionsgeschichte, wie es in These 16 (14) vorliegt⁹. Allein diese innerhalb der deutschen Theologie wohl früheste Formulierung entsprechender Programmatik, dazu in unmittelbarer Umgebung Eichhorns vorgetragen, macht die Lizentiatenthesen Otto Baumgartens zu einem wichtigen Dokument aus der Anfangszeit der religionsgeschichtlichen Schule, das berücksichtigt werden muß bei der Bestimmung dessen, was diese „Schule“ gewollt und geleistet hat. Gerade die mehrfache Hervorhebung von „Leben“ und „Lebendigkeit“ sowie das Votieren im Namen von „Gemeindebedürfnis“ belegt, wie wenig zutreffend es ist, das Interesse an Fremdreigionen zum beherrschenden Charakteristikum einer Schule zu erklären, die nur mittels dieser Verzeichnung in eine gewisse theologiegeschichtliche „Randlage“ hat gedrängt werden können¹⁰.

Die folgende Edition ist eine kritische, indem sie die handschriftliche Fassung der Thesen (A) zugrundelegt und Abweichungen des 1888 publizierten Textes (B) in den Anmerkungen registriert. Sie macht somit beide Versionen vergleichbar¹¹. Die Zählung von (B) – auffälligerweise um die Thesen 2 und 9 vermindert – erscheint in Klammern. Verdeutlichende Änderungen betreffen Nr. 1, 16, 23, 25; stilistische Glättungen die Thesen 14, 19 und 21. Sinnentstellende Satzfehler des Druckers konnten in These 18 und 20 erkannt und beseitigt werden. Die Wiedergabe folgt der Schreibweise des Originals.

Der Vollständigkeit wegen sei noch erwähnt, daß Baumgartens „Opponenten“ waren die befreundeten Eduard Simons, Otto Ritschl und Karl Müller.

THESEN

1. (1) Der prophetischen Religion¹² wird mit Unrecht der Missionscharakter bestritten.
2. (→) Die Evangelien-Kritik vergißt zu oft, daß ihr bekanntes Land eine Oase ist.
3. (2) Commentarlesen verdirbt ein wahrhaft lebendiges congeniales Schriftstudium.
4. (3) Auch Markus gibt uns nur den Christus, der geglaubt ward.
5. (4) Das Charakterbild Jesu darf nicht seiner harten, spröden Züge, wie z. B. Mark. 4,12 entkleidet werden.
6. (5) Der Paulinismus ist nicht aus spekulativem Constructionstrieb, sondern aus der Energie des praktisch-religiösen Denkens zu erklären; daraus ergibt sich auch die Unabgeschlossenheit seiner Christologie und das Hinfallen der aus Phil. 2,6 ff. hergeleiteten Gründe gegen die Echtheit des Philipperbriefs.
7. (6) Auch Paulus und Jacobus sind keine unversöhnlichen Gegensätze: im erhöhten Christus kommen sie von den allerdings entgegengesetztesten Ausgangspunkten zusammen.
8. (7) Der Hebräerbrief entspricht mit seiner Verbindung höchster Steigerung und concreter Vermenschlichung des Christusbildes einem bleibenden Gemeindebedürfnis.
9. (→) Der johanneische Begriff der ἀλήθεια besagt am wenigsten bloß subjektive Wahrhaftigkeit, aber auch nicht objective Thatsächlichkeit, sondern göttliche Realität und menschliche Reellität; Wahrheit der Situation.
10. (8) Die Heilungen Jesu sind ein auch für Heutige wesentlicher Teil seines Heilandswirkens.
11. (9) Das paulinische Christentum, ein scharf ausgeprägter Typus akuten Erlebens darf nicht schematisiert und aufgezwungen werden.
12. (10) Man unterschätzt auf der einen Seite den Einfluß der Wiederkunftserwartung auf die Bildung der urchristlichen Glaubens- und Sittenlehre, auf der anderen Seite den mildernden Einfluß der Liebes- und Thatkraft auf diesen Enthusiasmus.
13. (11) Der Pietismus ist die Erscheinungsform eines genuin christlichen Grundzuges und darf nicht als katholisierend beurteilt werden.
14. (12) Die „natürliche Theologie“ des Rationalismus muß als¹³ gesunde, wahre und volkstümliche Reaktion beurteilt werden.
15. (13) Die Kritik der allerdings geschichtswidrigen, aber volkskräftigen Sekten ist einseitig, weil von der Absolutheit unseres Kirchenbegriffs ausgehend: das Christentum muß aber auch in der einzelpersonlichen Bezogenheit auf den Heiland anerkannt werden.

16. (14) Die Religionsgeschichte sollte um ihres befreienden Einflusses und des Einblickes in den Werdegang der Dogmatisierung willen den obligatorischen Fächern beigelegt werden¹⁴.
17. (15) Die Benutzung der Schrift zu dicta probantia verkümmert den gesunden Sinn für die Schrift wie die selbständige Entwicklung der Dogmatik und Ethik.
18. (16) Recht und Notwendigkeit metaphysischer Constructionen läßt sich nur nach individueller Organisation entscheiden¹⁵: der Verzicht darauf wäre für Paulus und Biedermann irreligiös gewesen.
19. (17) Es gibt Sphären des modernen Lebens, wie die des Rechts, des Staats, des natur- und geschichtswissenschaftlichen Forschens¹⁶, die in der Schrift ihre Norm nicht finden; die Ethik muß freier der Empirie des geschichtlichen Lebens folgen.
20. (18) Gleichgiltigkeit gegen das Einteilungsschema¹⁷ der praktischen Theologie ist nicht eins mit Methodelosigkeit.
21. (19) Die neuen Aufgaben des kirchlichen Lebens fordern, da sie nicht ohne Verkümmern in das vor ihrem Acutwerden deducirte Schema eingespannt¹⁸ werden können, gebieterisch eine andere, nämlich descriptive Behandlung der praktischen Theologie als der Theorie der systematischen Aufgaben des Amtes.
22. (20) Die Homiletik soll weniger Kunstlehre als Propädeutik sein; sie muß ausgehen von der Frage nach der Gewissensreife zum Predigen.
23. (21) Den antikisirenden Geschmack in der Hymnologie¹⁹ dem Bedürfnis der Gemeinde nach Ausdruck der neuzeitlichen Stimmung zu opfern, ist Forderung der inneren Mission.
24. (22) Christliche Pädagogik ist nicht blos im Dienste der Katechetik oder des christlichen Volksschulwesens, sondern als Grundlage der gesammten Predigt- und Seelsorgethätigkeit viel energischer zu betreiben, da sie die Mechanik und Dynamik des Populären lehrt.
25. (23) Eine wirklich praktische Theologie muß volle Klarheit erziehen²⁰ über die Gegensätze: Humanität und Christentum, Gymnasium und Volkskirche, Bibel und Klassiker.
26. (24) Die großen Verdienste der katholischen Vorkämpfer um die soziale Verwirklichung des Christentums durch Betonung der Motive herabzumindern, ist confessionelle Ungerechtigkeit.

Halle a/S 16. Oktober 1888

ANMERKUNGEN

- 1 Veröffentlicht sind die Thesen-Reihen von W. Bousset, A. Eichhorn, H. Gunkel, H. Hackmann, R. Otto, A. Rahlfs, E. Troeltsch, J. Weiß und W. Wrede.
Vgl. Barnikol, E.: Albert Eichhorn (1856–1926), in: Wiss. Zeitschr. der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachwiss. IX/1, Februar 1960, S. 144 f. – Schütte, H.-W.: Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos, Berlin 1969, S. 119–121. – Klatt, W.: Hermann Gunkel (FRLANT 100. Heft, Göttingen 1969, S. 16). – Renz, H.: Thesen zur Erlangung der theologischen Lizentiatenwürde an der Georg-Augusts-Universität in Göttingen 1888–1893 (in: Troeltsch-Studien Band 1, hg. von H. Renz und F. W. Graf, Gütersloh² 1985, S. 291–305). – Zur Auswertung von Lizentiaten-thesen vgl. Graf, F. W.: Der ‚Systematiker‘ der ‚Kleinen Göttinger Fakultät‘. Ernst Troeltschs Promotionthesen und ihr Göttinger Kontext (in: Troeltsch-Studien, Band 1, S. 235 ff.); dazu die kritische Anfrage in H. G. Dreschers Rezension (ZEE 1985, S. 109–112, bes. 111).
- 2 Vgl. O. Baumgarten: Meine Lebensgeschichte, Tübingen 1929, S. 84.
- 3 a. a. O., Sperrung H. R.
- 4 a. a. O., S. 83 f. Baumgarten hat im interdisziplinären Austausch natürlich die Praktische Theologie vertreten. In den Thesen, die auf diese Disziplin bezogen sind, lassen sich unschwer unmittelbare Erkenntnisse und Erfahrungen der fünfjährigen Pfarramtsführung in Waldkirch/Schwarzwald wiederfinden. Zum Vergleich sind heranzuziehen die Visitationsprotokolle vom Juni 1885, bei denen ein 15 eng beschriebene Seiten umfassender „Bericht des Pastorationsgeistlichen“ Otto Baumgarten liegt (Landeskirchl. Archiv Karlsruhe, Bestand Waldkirch, Visitationen; dankenswerterweise zugänglich gemacht von Frau Sakowski).
- 5 Zur Stellung Eichhorns noch immer grundlegend: H. Greßmann, Albert Eichhorn und Die Religionsgeschichtliche Schule, Göttingen 1914. Die gesamte Literatur zu Eichhorn basiert auf dieser Darstellung; vgl. etwa neuerdings H.-J. Kraus: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen³ 1982, bes. S. 328 ff. Neue Quellen erschließen Barnikol (vgl. Anm. 1) und Klatt (ZThK 66, 1969, S. 1–6 „Ein Brief von Hermann Gunkel über Albert Eichhorn an Hugo Greßmann“).
- 6 Otto Baumgarten: Meine Lebensgeschichte, S. 83. Es war offenbar Baumgarten, der Eichhorns Versetzung von Halle nach Kiel einfädelt. Dies ergibt sich aus einem Brief B's an Friedrich Loofs vom 24. 10. 1900. Im Jahre 1901 kam es zu einem Tausch der Stellen von Voigt und Eichhorn zwischen Kiel und Halle. (Vgl. Nachlaß F. Loofs, Universitätsbibliothek Halle, Bestand Yi 19 IX Nr. 152). Ein Zeugnis für die intensive Zusammenarbeit zwischen Baumgarten und Eichhorn in den Jahren 1901–1913 sind u. a. die gemeinsam verfaßten und gezeichneten Artikel für das neue Lexikon „RGG“.
- 7 Vgl. Barnikol, wie Anm. 1.
- 8 Beispielsweise dürfte es einen inhaltlichen Zusammenhang geben zwischen These 4 und der Position von W. Wrede in „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“, Göttingen 1901. Diese Schrift entstand im engen Austausch des Freundespaars Wrede-Eichhorn und ist letzterem als „meinem Freunde und Lehrer“ gewidmet; eine ihrer Hauptthesen hätte demnach in Baumgartens Text eine frühe Vorform.
Die Abstandnahme der werdenden religionsgeschichtlichen Schule von der Theologie Albrecht Ritschls tritt u. a. besonders stark in These 13 hervor. Möglicherweise wirkte sich der zwischen Ritschl und Baumgarten erfolgte „Bruch“ (vgl. Lebensgeschichte, S. 56) auf den gesamten Kreis mit aus.

- 9 Man wird den Beginn der Debatte um die Errichtung religionsgeschichtlicher Lehrstühle künftig nicht erst mit Harnack (1901) beginnen lassen können; These 16 formuliert diese Forderung latent bereits 1888! Die Harnack-Debatte ist zuletzt dargestellt von H. Rollmann: *Theologie und Religionsgeschichte. Zeitgenössische Stimmen zur Diskussion um die religionsgeschichtliche Methode und die Einführung religionsgeschichtlicher Lehrstühle in den theologischen Fakultäten um die Jahrhundertwende* (ZThK 80, 1983, S. 69–84). – Zu korrigieren ist bei Berücksichtigung von Baumgartens Thesen auch die Darstellung von F. W. Graf (wie Anm. 1, bes. S. 282 f.), der insgesamt die Rolle Eichhorns zugunsten derjenigen von Troeltsch zu relativieren versucht (bes. S. 247).
- Für die Genese der These 16 ist schließlich auch zu beachten, daß Johannes Glöel, der zum Hallenser Kreis gehörte (!, in seinem 1885 veröffentlichten Reisebericht „Hollands kirchliches Leben“ (Wittenberg 1885), auch die neuartigen holländischen Fakultätsverhältnisse (d. h. Beseitigung des konfessionellen Charakters und Umwandlung in eine religionswissenschaftliche Fakultät) beschrieben hatte (a. a. O., S. 26 ff.).
- 10 Baumgartens theologisches und kirchliches Profil zur Zeit der Abfassung der Thesen wird instruktiv beleuchtet durch seinen ausgewogenen Bericht vom 25. Jubiläum des Protestantenvereins, das am 11. Oktober 1888 in Bremen begangen wurde. Vgl. ChW 1888, S. 440–444 („Der Protestantentag zu Bremen, ein Jubiläum“). Nur wenige Tage nach dieser Reise, nämlich am 16. Oktober, und nicht zuletzt unter dem Eindruck dieser Veranstaltung, schrieb B. die Lizentiatenthesen nieder.
- 11 Eine Kopie des Manuskriptes, das bei den Akten der Theologischen Fakultät liegt, stellte dankenswerterweise Herr Dr. H. Schwabe, der Direktor des Universitätsarchivs Halle, zur Verfügung. – Die 1888 veröffentlichte Fassung ist im Anhang zur Dissertation wiedergegeben (O. Baumgarten: *Herder's Anlage und Bildungsgang zum Prediger*, Halle 1888, S. 102–104).
- 12 (B) fügt ein: „des Alten Testaments“.
- 13 (F) ergänzt „eine“.
- 14 (B) bietet eine Reformulierung dieser wichtigen These: „Das Studium der Religionsgeschichte sollte um ihres befreienden Einflusses und des Einblickes in den Werdegang der Dogmatisierung willen von jedem Theologen gefordert werden.“
- 15 (B) hat offensichtlich mit „unterscheiden“ einen Setzfehler.
- 16 (B): „Forschung, der Kunst, ...“
- 17 (B): „Einleitungsschema“, – ein Fehler des Druckers.
- 18 Statt „eingespannt“ bei (B): „eingefügt“.
- 19 (B): „in der Liturgik, speziell Hymnologie“.
- 20 (B): statt „erziehen“: „zu voller Klarheit erziehen“.

Ein Freund der Christlichen Welt

Otto Baumgarten als Verfechter eines freien Protestantismus

Von Reinhard Schmidt-Rost

1. „DIE CHRISTLICHE WELT“ UND OTTO BAUMGARTENS CHRISTLICHE WELT

Mitarbeiter der Wochenzeitschrift „Die Christliche Welt“ war Otto Baumgarten vom ersten Jahrgang an. Er blieb es zeitlebens. Ein „Freund der Christlichen Welt“ wurde und blieb er in ganz eigenständiger, persönlicher Weise, weil er in dieser Zeitschrift und ihrem Freundeskreis seine eigene christliche Welt immer wieder zu entdecken und zur Darstellung zu bringen vermochte.

2. DAS PROGRAMM EINER VERSÖHNUNG VON CHRISTENTUM UND KULTUR

a) Otto Baumgartens Mitarbeit an der „Christlichen Welt“

Die Einladung zur Mitarbeit am „Evangelisch-lutherischen Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände“¹ – so der Name der „Christlichen Welt“ in ihrem ersten Jahrgang – kam für Otto Baumgarten überraschend. Zwar kannte er die Herausgeber der neuen Zeitschrift (W. Bornemann, P. Drews, F. Loofs und M. Rade) recht gut aus seiner Göttinger Studienzeit 1879/80, war auch kaum ein Jahr jünger als Martin Rade, lebte 1887 sogar mit Friedrich Loofs in Halle freundschaftlich zusammen; seiner theologischen Herkunft nach fühlte er sich jedoch nicht wie die Genannten in der Schule Albrecht Ritschls heimisch, sondern seinen liberalen Lehrern Heinrich Holtzmann und Otto Pfleiderer verpflichtet. Indessen sollte die „Christliche Welt“ nach dem Willen ihrer Herausgeber keine kirchenpolitische oder theologische Parteizeitung sein, sondern ein Blatt, das der christlichen Gemeinde, besonders aber den „Gebildeten im Volk“ die Bedeutung des Christentums in der Gegenwart vielfältig veranschaulichen und sie auch in der Religion zu wirklicher Bildung führen sollte. Sie hofften deshalb,

„daß in der Arbeit an den Gebildeten im Volke . . . viele gleichgestimmte Männer aus verschiedenen Lagern sich verbinden“ würden und daß es gelänge, sich der Parteistempel durch eine feste und zielbewußte Haltung zu erwehren².

In der Intention einer christlichen Durchdringung der modernen, naturwissenschaftlich geprägten Kultur war sich Otto Baumgarten mit den Herausgebern der „Christlichen Welt“ einig. Seine ersten Beiträge lassen erkennen, daß er seine Mitwirkung in eigenständiger Weise zu gestalten gedachte. Eine Artikelserie über „Herders Bruch mit Goethe“³ richtet die Aufmerksamkeit der Leser auf die Unterschiede zwischen Herders christlich-moralischer und Goethes ästhetisch-künstlerischer Weltanschauung und verwahrt sich dabei zugleich gegen eine abwertende Kritik der christlichen Religion vom Standpunkt ästhetischer Bildung. In seinem Bericht vom Protestantentag 1888 verfolgt Baumgarten das Thema weiter mit dem Vorwurf an den Protestantenverein, die Versöhnung von Bildung und Religion auf einem falschen Weg zu suchen, die Brücke von der Bildung statt vom Evangelium aus zu schlagen und damit die elementarsten christlichen Bedürfnisse, Gnadensehnsucht, Gnadengewißheit und das Ärgernis des Kreuzes dem Idealismus und Intellektualismus zu opfern. Baumgarten bringt diesen Vorwurf im Zusammenhang mit einem zweiten, organisatorischen Gesichtspunkt für die Versöhnung von Christentum und Kultur vor, der ihm zeitlebens wichtig bleibt. Er kann sich den protestantischen Geist nicht in Parteibildungen gefangen vorstellen und hält deshalb dem Protestantenverein vor: „Wir können uns der Befürchtung nicht erwehren, daß die Parteipolitik den Mitgliedern auch in Zukunft das positive Verständnis für die von den Konservativen vertretenen Rechte und Bedürfnisse der Gemeinschaft verbauen, sie zu einer persönlichen Berührung, zu einem Verwandtschaftsgefühl mit ihren lebendigen Glaubenskräften nicht kommen läßt. Und dadurch eben auch von der gemeinsamen Arbeit an den Notständen fernhalten wird, worin allein das Band des Friedens fester werden wird“⁴.

Baumgarten schwebt ein freier geistiger Verkehr aller protestantisch Gesinnten vor, die sich gerade in dieser Gesinnung an keinen Parteizwang binden, sondern sich zur Arbeit an gemeinsamen Interessen zusammenfinden. Den Anhängern einer traditionellen Gestalt des Glaubens soll dabei kein Zwang angetan, die Sicherheit ihres Heilsgrundes nicht erschüttert werden. Wohl aber verlangt die Wahrhaftigkeit von den Anhängern der neuen Glaubensweise, daß sie sich in die „Region des ehrlichen Zweifels und kraftvollen Suchens“⁵ hinauswagen, um den Anhängern der alten Glaubensweise „die Tatkraft des (modernen) Glaubensgrundes darzuthun“⁶. Die gemeinsamen Interessen aller gebildeten Protestanten können sich nach Baumgartens Auffassung nur darauf richten, sowohl die Anregung christlichen Lebens im Bewußtsein des einzelnen als auch zugleich die Gestaltung einer christlichen Welt in der Ordnung des sozialen Lebens zu fördern.

b) Förderung der inneren Welt der Gebildeten

Die „Christliche Welt“ will die Gebildeten nicht nur intellektuell ansprechen, sondern die Verbindung von Christentum und Kultur in einer nachvollziehbaren Gestalt vorstellen. Das religiöse Erleben soll sich an der Lektüre biographischer und historischer Darstellungen bilden und entfalten, im Durchdenken theologischer Aufsätze wie der einleitenden Andachten eine eigene Form gewinnen. Es versteht sich von selbst, daß das Suchen nach einer individuellen Glaubensweise nur in großer Vielfalt geschehen kann. So kommt es, je mehr sich der Einfluß der älteren Ritschl-Schüler auf die Gestaltung des Blattes abschwächt, besonders in den im engeren Sinn religiösen Artikeln zur Wahl vielfältiger Sprach- und Stilformen, die sich nur noch mit Mühe unter Schlagworte wie „undogmatisches“ oder „unbewußtes“ Christentum subsumieren lassen. Otto Baumgarten beschreibt diese Entwicklung nicht ohne Sympathie: „Es scheint mir wenigstens zweifellos, daß, wie die altritschlschen akademischen Mitbegründer der ‚Christlichen Welt‘ allmählich seltener sich hören ließen und jüngeren Kräften, die stärker von moderneren als ritschlschen Problemstellungen beeinflusst waren, den Vortritt ließen, so auch die konservativ an die tiefer gedeutete Tradition der lutherischen Kirche anknüpfenden Artikel, welche den modernen Menschen den Gehalt der alten Schätze, wenn sie nur wirklich evangelisch-glaubensmäßig gefaßt wurden, nahe zu bringen suchten, den keck und frisch neue Schläuche für den neuen Wein fordernden, das Recht der Neuzeit auf eigene Problemstellung und ihr entsprechende Gedankenführung proklamierenden Stimmen wichen“⁷. Sein Kommentar verrät jedoch auch zwiespältige Gefühle: „So konnte auch uns alten Freunden öfters bei den neuen Geistern wie Bonus die Befürchtung aufsteigen, ob nicht die edle Weitherzigkeit, die werbende Nachsicht gegen die ‚Moderne‘, die ebenso nötigen und billigen Rücksichten gegen die alten, guten, treuen Anschauungen und die soliden evangelischen geschweige lutherischen Maßstäbe zu sehr verdrängten“⁸. Abschließend aber würdigt er die von den Anfängen, von einem geschichtlichen Verständnis der christlichen Überlieferung her folgerichtige, nun aber doch überraschend neue Bewegung, wie sie die religionsgeschichtliche Schule durch die Mitarbeit in der „Christlichen Welt“ hervorgerufen hat, positiv: „Aber die geistige und noch mehr die religiöse Energie dieser Richtung, ihr froher und schaffiger Glaube an die Zukunft des Evangeliums, die hervorragende Positivität ihrer Beziehung zu Christus bei aller Offenheit für die gottgewollten Bewegungen des Zeitgeistes, die tiefe, vielseitige Durcharbeitung der Geschichte des Christentums als einer Entwicklung des Prinzips zu immer neuen Erlebnissen lebendiger Persönlichkeiten, diese Fülle von Durchblicken starker Individualitäten in starke Individualitäten – das wird sich wohl den Urteilsfähigen als die wesentlichste Kraft dieses Organs erweisen“⁹.

Baumgartens eigene Beiträge zur Anregung einer modernen Glaubensweise bleiben den älteren Formen treu. Während nach der Jahrhundertwende die ästhetisierenden Ausdrucksformen besonders unter den Andachten zunehmen,

benutzt er wie schon 1887 in seinen Herder-Goethe-Artikeln die Sprachform des Lebensberichts, der biographischen Skizze, um das innere Leben des Lesers zu fördern, besonders in seinen Aufsätzen über Bismarck, Mendelssohn-Bartholdy und nochmals Herder¹⁰. Die Orientierung an der Erlebniswelt der Leser wird in die Darstellung eingeflochten. Gesichtspunkte einer religiösen Praxis für moderne gebildete Menschen reflektiert Baumgarten in seinen theoretischen Schriften zur Homiletik und zum Religionsunterricht. In einer homiletischen Studie über Peabody's „Andachten für Studenten“ in der „Christlichen Welt“ empfiehlt er die kernige Kraft der Gedanken Peabody's zur Förderung der inneren Welt der Gebildeten: „Sie (Naumann und Peabody) sind überzeugt, daß kräftige religiöse Ernährung und Verdauung die herkömmliche Übersättigung mit einer Fülle von Gesichtspunkten und Erschöpfung durch erschöpfende Auslegung ausschließen muß. Wer freilich solche Andachten rasch überlesen und dann alsbald zu weiteren übergehen will, der verdaut sie nicht und erlebt sie nicht“¹¹.

An der Gestaltung neuer religiöser Sprach- bzw. Ausdrucksformen beteiligt sich Baumgarten aus einem grundsätzlichen Mißtrauen gegen alle „unnatürlichen“ frommen Verhaltensweisen heraus nicht. Erst recht in einer Zeitschrift für Gebildete betrachtet er die religiösen Beiträge äußerst kritisch¹². Ihm bedeutet gerade der intellektuelle Austausch Anregung für Geist und Gemüt. Die Freiheit der religiösen Persönlichkeit kann sich aber nicht entfalten, wenn sie in religiöser Schwärmerei gefangen bleibt¹³.

c) Anregungen zur Gestaltung der sozialen Welt

Die biographischen Skizzen Baumgartens in der „Christlichen Welt“ handeln nicht von außerordentlich frommen Menschen. Sie berichten vielmehr von Personen, die die Bedeutung des Christentums für die moderne Kultur exemplarisch repräsentieren, insofern sie in ihrem Leben und Beruf als Künstler, Politiker, Theologe oder Schriftsteller um eine Synthese von Christentum und modernem Leben gerungen haben¹⁴. Den Willen zur Gestaltung der sozialen Welt aus christlichem Geist führt Baumgarten ausdrücklich am Leben und Wirken von Charles Dickens vor und rühmt die Wirkung seiner Romane auf ihn als jungen Theologen: „Aus dem bildungsstolzen Individualismus der Schulzeit, aus dem theologisch und akademisch eingeengten Gelehrtentum der Universität hat er uns hineingezogen in seinen Gemeinsinn, der sich zusammenschließt mit dem Volk und seinen elementaren Freuden und Anliegen“¹⁵. Dickens dankt er sein Interesse für die Fragen der Erziehungs- und Sozialreform. Dieses Interesse leitet ihn bei seinem Engagement für den 1890 gegründeten Evangelisch-sozialen Kongreß, dessen Vorsitz er von 1912 bis 1920 führt, ebenso wie bei seinen Überlegungen zur Reform des Religionsunterrichts und den vielfältigen Äußerungen über die gesellschaftliche Entwicklung im Kriegs- und Nachkriegsdeutschland, die in der „Christlichen Welt“ publiziert oder rezensiert werden¹⁶. Seine Reflexionen über die Gestaltung der sozialen Welt haben Baumgarten

schließlich auch dazu getrieben, praktisch an der Entwicklung humaner Verhältnisse mitzuwirken, privat wie öffentlich. Durch einen dieser Versuche, die Vermittlungsaktion beim Hamburger Hafenarbeiterstreik 1898, fiel er bei höchsten Stellen in Ungnade. Eine Berufung nach Heidelberg, von der dortigen Fakultät 1903 vorgeschlagen, wurde offenbar deshalb nicht ausgesprochen.

Viele Mitarbeiter der „Christlichen Welt“ und des Evangelisch-sozialen Kongresses fanden sich auf der Grundlage der beiden Intentionen, Förderung der persönlichen Religiosität und Gestaltung der sozialen Welt, nach und nach zur Gemeinschaft im Kreis der „Freunde der Christlichen Welt“ zusammen; sie gaben sich aber erst 1903 einen organisatorischen Raum als „Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt“.

3. DIE „VEREINIGUNG DER FREUNDE DER CHRISTLICHEN WELT“ ALS DISKUSSIONSFORUM UND BASIS DER GESTALTUNG EINER CHRISTLICHEN WELT UND ALS DEREN EXEMPLARISCHE VERWIRKLICHUNG

Die Bedeutung der „Christlichen Welt“ als führende theologische Zeitschrift vor dem 1. Weltkrieg gründete nicht unwesentlich auf der geistigen Kapazität ihrer Leser und Mitarbeiter, vor allem aber auf der Geschlossenheit des Mitarbeiter- und Leserstamms, in dem fast jeder Leser auch ein potentieller Mitarbeiter war¹⁷. Aus dieser engen Verbindung ergab sich ein Gemeinschaftsgefühl, das in den Versammlungen der „Freunde der Christlichen Welt“ eine Vielzahl verschiedenster Geister zu binden vermochte: „Da sammelte man sich ja nicht um eine Persönlichkeit, nicht um ein Programm, sondern um eine lebendige Zeitschrift, die vorwärts schreiten wollte. Und in diesem Kreis, der durch Jahrzehnte im deutschen Geistesleben etwas ganz Besonderes war, lebte eine freie Fülle von religiösen Anschauungen, bis nahe an die Orthodoxie heran. Ich weiß nicht, ob es jemals einen Theologenkreis von so vielen gescheiten Leuten gegeben hat“¹⁸.

Äußerlich unterschied sich der Kreis der „Freunde der Christlichen Welt“ nicht von anderen ähnlichen Institutionen: „Daß Männer und Frauen sich als ‚Freunde‘ einer bestimmten Zeitschrift zu einer Gesinnungsgemeinschaft zusammenschließen, ist uns seit etwa 20 Jahren eine gewohnte Erscheinung geworden“¹⁹. Auch gab es einen äußerlichen Anlaß, eine Nötigung zu kirchenpolitischer Stellungnahme, die zur Einberufung eines Kreises von Freunden und Mitarbeitern führte, aus der sich die jährlich zwanglos einberufenen „Versammlungen der Freunde der Christlichen Welt“ ergaben²⁰. Im Streit um das Apostolikum veröffentlichten führende Theologen aus dem Kreis um die „Christliche Welt“ bei einer von M. Rade und A. Harnack einberufenen Versammlung in Eisenach eine Erklärung, in der die geschichtliche Betrachtung von Bibel und

Bekenntnis gerechtfertigt, eine juristische Festlegung von Geistlichen und Laien auf einzelne Bekenntnisformulierungen abgelehnt und damit zugleich die Freiheit der Theologie als Wissenschaft verteidigt wird. Es gab also durchaus Überzeugungen und Ziele, die den Kreis um die „Christliche Welt“ verbanden. Aber die gemeinsame Basis war von der Art, daß sie den Zusammenschluß – etwa zu einer kirchenpolitischen Partei – gerade nicht förderte. „Das wichtigste Erkennungszeichen der Freunde scheint mir ein unverwüstlicher Glaube an die Zukunft des Christentums, auch des kirchlichen Christentums oder des Christentums der Kirche – verbunden mit der restlosen Bereitwilligkeit, jeden religiösen Zweifel auf sich wirken und jede Klage wider die Kirche gelten zu lassen“²¹.

Diesen Widerstreit zwischen Zweifel und Glaube unter den Bedingungen modernen naturwissenschaftlichen Denkens auszuhalten, in ihrem eigenen Kreis auszutragen und zu durchleben, machten sich die „Freunde der Christlichen Welt“ zur Aufgabe im Dienst an einer vorurteilsfreien Verbindung von Christentum und moderner Bildung, und dieses gemeinsame Engagement prägte den Geist der Freunde und ihrer regionalen und reichsweiten Versammlungen. Ein solcher Geist aber läßt sich nicht in Parteiprogramme zwingen. „Die Partei will zu einem bestimmten Handeln sammeln und fordert dazu Verzicht auf persönliche Sondermeinungen und Sondertendenzen. Freunde finden sich im Gegenteil zusammen in der Absicht, ihre Eigenart zu behaupten und zur Geltung zu bringen, indem sie auch den Befreundeten gleiches Recht zugestehen und eben davon gegenseitigen Gewinn erhoffen“²². Die Behauptung der Eigenart der einzelnen führte die „Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt“ oft an den Rand der Spaltung. „Außer in gewissen Grundstimmungen und Grundrichtungen war man überhaupt niemals einig“²³. Es konnte deshalb nicht ausbleiben, daß sich einige zumal von den älteren Freunden von dem Kreis nach und nach zurückzogen²⁴.

Die selbstgestellte Aufgabe, die Förderung einer persönlichen, sozial verantwortlichen christlichen Religiosität unter den Gebildeten und das Ertragen der damit verbundenen Widersprüche hat den „Freunden der Christlichen Welt“ durch alle Auseinandersetzungen hindurch aber auch das Selbstbewußtsein vermittelt, daß ihre Vereinigung eine exemplarische christliche Gemeinschaftsform in einer modernen Welt sein könne und als solche auch nach außen wirken werde. „Und zuweilen bilden wir uns ein, daß so die evangelische Kirche der Zukunft sein werde: eine Gemeinschaft von Menschen, die dankbar ihre Kraft saugen aus dem Boden der christlichen Vergangenheit mit tausend Fasern und Wurzeln, die aber in dieser Kraft völlig frei ihr Eigenes leben, schaffen und geben und damit den Gottes-Willen erfüllen, der in die Zukunft und in die Ewigkeit weist“²⁵.

Das vorrangige Interesse an persönlicher Religiosität, die Abwehr von Bekenntnisbindungen und die Bereitschaft zum äußersten Zweifel an den Grundlagen des christlichen Glaubens im Interesse uneingeschränkter Wahrhaftigkeit haben eine organisatorische Bindung der „Freunde der Christlichen Welt“ lange Zeit unsachgemäß erscheinen lassen und damit verhindert. Auch die 1903

schließlich doch begründete „Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt“ gab sich kein Programm, sondern formulierte nach einigem Bedenken lediglich vier gemeinsame Sätze. Darin wird 1. die Notwendigkeit freier theologischer Wissenschaft für eine gesunde Entwicklung der Frömmigkeit festgestellt, 2. die Freiheit der „Überzeugungsbildung für die künftigen evangelischen Geistlichen und Lehrer und Schutz der im Amte stehenden vor Lehrzucht und staatlicher Zensur“ gefordert, 3. die Reglementierung von Gottesdienst und Gemeindeleben abgewiesen und 4. als zentrale Aufgabe „die ehrliche Befriedigung des in weiten Kreisen erwachten Bedürfnisses nach Klärung und Vertiefung der religiösen Erkenntnis“²⁶ bestimmt. Ernst Troeltsch, der unter den jüngeren Freunden der „Christlichen Welt“ Einflußreichste, tritt der Organisation des Freundeskreises im Interesse dieser Bildungsaufgabe bei, obwohl er die Gemeinschaft lieber von der Festlegung auf Programme ganz freigehalten hätte und hinsichtlich der Möglichkeit, diese Aufgabe zu erfüllen, skeptisch ist: „Diese (sc. religiös-gebildete) Laienwelt wieder zu schaffen, muß unsere Aufgabe sein.“ ... „Freilich erwarte ich auch hier nicht allzuviel. Wir hüten den glimmenden Funken. Die Laienwelt wird erst umkehren, wenn sie den Schaden der Verflüchtigung der Religion am Körper des Volkes . . . selbst praktisch erkennt. Ob sie es tun wird, kann ich nicht sagen. Jedenfalls aber ist das die Hoffnung, und wir können nur als 'Kirche unter dem Kreuz' den Funken hüten für bessere Zeiten . . .“²⁷

Otto Baumgarten hat als einer der ersten seine Bereitschaft bekundet, der neugeschaffenen Organisation beizutreten²⁸. Dieser Erweis intensiver Beteiligung überrascht nicht, war Baumgarten dem Freundeskreis doch in zweifacher Weise verbunden: den älteren Freunden aus der Schule Albrecht Ritschls stand er dem Alter nach und durch gemeinsame Erfahrungen nahe, mit den Jüngeren verband ihn die große Offenheit und zuversichtliche Modernität des Denkens und Empfindens. Die Versammlungen der Freunde bedeuteten für Baumgarten zugleich Anregung und Ausruhen im Kreis der Gleichgestimmten²⁹, wo nicht Gleichgesinnten – Anregung bei seiner unermüdlichen, bisweilen unstillen Suche nach „Neuen Bahnen“ für den alten Glauben, – Erholung von den Anfechtungen und Anfeindungen in kirchenpolitischen Auseinandersetzungen. Die Mischung von sachlicher Anregung und menschlicher Vergewisserung, die die Versammlungen gewährten, spiegelt sich auch in F. Rittelmeyers kurzer Charakteristik: „Aber wenige wissen heute noch, welcher menschliche und geistige Genuß es doch sein konnte, sie alle zu erleben: den beweglichen, immer etwas unruhigen und unzufriedenen Otto Baumgarten, den sarkastisch scharfsinnigen Hermann Gunkel, den blitzenden Geistesritter Wilhelm Bousset, den impulsiven Stürmer Heinrich Weinle, den tapferen und warmen Herzensmenschen Paul Wernle, den mit ganzen Welten geradezu geistesathletisch spielenden Ernst Troeltsch, und wie sie alle heißen, die ihren geborenen Zusammenhalt hatten in Martin Rade, dem immer offenen, immer beweglichen Mann des Verstehens und Verbindens, der schicksalsmäßig in der rechten Stunde zur Stelle war“³⁰.

4. FREUNDSCHAFT ALS SOZIALE GESTALT EVANGELISCHER FREIHEIT UND KENNZEICHEN EINER CHRISTLICHEN WELT

„Menschlicher und geistiger Genuß“ – diese Erfahrung war offenbar nicht nur für Friedrich Rittelmeyer ein Motiv dauerhafter Bindung an den Freundeskreis der „Christlichen Welt“. Zu denen, die der Vereinigung eine gewisse Bedeutung als Idealtyp zukünftiger protestantischer Religionsgemeinschaft zumaßen, muß auch Otto Baumgarten gerechnet werden. Dies läßt sich aus seiner Biographie und seinen Schriften unschwer erschließen.

a) Aristokratie des inneren und äußeren Lebens

Die Gemeinschaftsform der Freundschaft setzt die Eigenständigkeit der Beteiligten voraus und wahrt sie. Eigenständigkeit war für Otto Baumgarten ein unvermeidliches Ergebnis seiner Jugendzeit, wohl auch eine Folge seiner frühen Verwitwung; Eigenwilligkeit prägte seine öffentliche Wirksamkeit.

Als Zögling am Hofe des Herzogs von Baden, als Kamerad des Erbprinzen hatte er die Welt des Adels erlebt, im Vaterhaus den Zirkel der Gebildeten und Gelehrten; in gewissem Gegensatz dazu wirkte der Einfluß seiner Mutter in ihrer „tiefen im Kampf errungenen Religiosität, ihrer heroischen Sittlichkeit und ihrem franziskanischen Selbstentäußerungsdrang“³¹. Der Eindruck der Mutter bestimmte Baumgarten in seiner Berufswahl entscheidend, in der Berufsausübung aber trat auch die Neigung zur öffentlichen und politischen Wirksamkeit, das Erbe des Vaters, hervor.

Auf diesem vielfältigen biographischen Hintergrund lassen sich schier unvereinbare Handlungsweisen wie die Vermittlungsversuche im Hafenarbeiterstreik und die Flottengottesdienste auf der Jacht S. M. des Kronprinzen, die gleichzeitige Mitarbeit in der nationalliberalen Partei und beim Evangelisch-Sozialen Kongreß begreifen.

Hohes Vertrauen in die Breiten- und Tiefenwirksamkeit einer modern interpretierten christlichen Glaubenstradition in allen Lebensbereichen begleitete ihn über das Pfarramt als ‚Fabrikpastor‘ in einer badischen Diasporagemeinde hinaus zum akademischen Lehramt, zur theologischen, aber auch politischen Publizistik, zum Gespräch mit naturwissenschaftlich gebildeten Kollegen anderer Fakultäten³², aber auch zu immer neuen Auseinandersetzungen mit der Amtskirche und der schleswig-holsteinischen Pfarrerschaft. Die Eigenständigkeit Baumgartens, mit der er in seinem Denken und Handeln von einer eigenen Vorstellung des jeweils Gebotenen, ja geradezu von einer eigenen christlichen Welt ausging, wirkte auf viele seiner Zeitgenossen als zu selbstbezogen. Vor allem mit seiner Bereitschaft zu radikalem Sinneswandel unter veränderten Verhältnissen erntete er immer wieder Unverständnis: Hatte er vor dem Weltkrieg als Mitglied der nationalliberalen Partei eine aristokratische Ordnung, die Monarchie, als politisch vernünftig angesehen, im religiösen Bereich dagegen eine quasi-demokratische Durchdringung aller Lebensbereiche mit christlichem

Geist, eine Verchristlichung der Welt wenigstens ersehnt und in seinem sozialen Engagement auch erstrebt, von einer Einengung christlichen Lebens auf die Gemeinde in seinem Mißtrauen gegen alles Konventikelmäßige nichts wissen wollen, so kehrten sich die Bewertungen nach dem Krieg um. Als Politiker wurde er zum Förderer der Demokratie, der Friedensbewegung und des Völkerbundgedankens, trat schließlich sogar für die Wahl eines Zentrumspolitikers zum Reichspräsidenten ein. In der religiösen Beurteilung des Verhältnisses von Welt und Christentum zog er sich hingegen auf das aristokratische Prinzip zurück. „... es ist in der Tat schwierig, ... die Masse des deutschen Volks und den Durchschnitt seiner Vertreter, ... von der bleibenden Bedeutung“ des Protestantismus zu überzeugen. „Das liegt ja gerade darin, daß der Protestantismus ein aristokratisches Ausleseprinzip ist, zwar nicht im Sinne gehobener Klassen oder der Leute von Bildung und Besitz, wohl aber im Sinne einer tieferen und edleren, wesentlich übersinnlichen und übermateriellen Auffassung des Lebens“³³. Ihm selbst erschienen diese Wandlungen konsequent, sie entsprachen seiner Bereitschaft, im „Gehorsam ... gegen die Wirklichkeit“, „im gespannten Horchen auf immer neue Erschließung des lebendigen Gotteswillens im Geschehen unserer Tage“³⁴ die politischen und religiösen Gegebenheiten anzuerkennen. Bei dieser Grundhaltung war dann sein aristokratisches Bewußtsein im politischen Wirken nicht mehr an bestimmte Lebensformen oder gar Parteien gebunden, sondern zeigte sich in einem grenzenlosen Zutrauen zu seiner eigenen, subjektiven politischen Vernunft. Die christlich-protestantische Welt aber zerfiel dem aristokratischen Bewußtsein in die Masse derer, die trotz Taufe noch nie protestantische Christen waren und den Rest, die Elite: „Man darf nicht vergessen, daß für die Zukunft eines Volkes nicht sowohl die Masse, der Durchschnitt seiner Bürger als der Rest, die Auslese entscheidend ist, die sich bewußt und stark auf die Seite des Ideals stellt“³⁵. Denn „der deutsche Protestantismus (muß sich) an dem heutigen Wendepunkt unserer Kultur eingestehen, daß er die deutsche Volksseele im demokratischen, sozialen Sinn nie ergriffen hat, wohl auch nie ergreifen wird, ja daß er wie den Katholizismus so auch den Sozialismus im Grunde nie überwinden wird, gerade um der idealen Höhe seiner Ansprüche an den einzelnen willen. Man braucht sich nur einmal zu vergegenwärtigen, wie die Psyche des vermeintlich völlig protestantischen niedersächsischen Bauern nach der langen lutherischen Erziehung geblieben ist: unpersönlich, sachlich, gesetzlich, lohn- und vergeltungsgläubig, alttestamentlich, mittelalterlich; wie wenig lebendiges Laienchristentum mit lebendigem Zeugnisdrang im Luthertum sich entwickelt hat; wie die Lehrsatzlichkeit auf lutherischem Boden immer wieder die Oberhand gewonnen und Fürwahrhalten, Glaubensgehorsam, sakramentale Korrektheit höher geschätzt hat als frei persönliches, fehlsames Suchen der Wahrheit und Gottheit“³⁶.

Gegen eine Resignation angesichts der Unfähigkeit des protestantischen Individualismus zur Beeinflussung der Massen aber wendet sich Baumgarten, sie wäre der Verzicht auf jegliche ideale Überschreitung des puren Diesseits, auf Kultur wie auf Religion, ein Aufgeben der Aufgabe, als „Aristokrat des inneren

Lebens seine Zeugnisse auszustreuen auf den weiten Volksacker³⁷. In seinem elitären Bewußtsein macht sich Baumgarten zu seinem Trost sogar die Erfahrungen Martin Luthers zu eigen: „Auch Luther ist von seinem ursprünglichen Traum einer gläubigen deutschen Volksgemeinschaft zurückgekommen, unsanft durch die Gleichgültigkeit der meisten und Ereignisse wie den Bauernkrieg daraus geweckt. Und immer deutlicher wird seinen Nachkommen, daß die Masse des deutschen Volkes weder je in der Geschichte im Grunde ihres Wesens protestantisch war, noch je in aller Zukunft Aussicht darauf hat, es zu werden. Denn Glauben ist nun einmal nicht jedermanns Sache, nur deren, die Gottes Geist besonders nimmt, von der Masse weg“³⁸.

b) Freundschaft als Sozialform geistig-religiöser Aristokratie

Die „Christliche Welt“ ist von Anfang an das Organ einer religiösen Elite. Die Absicht, für die Gebildeten zu schreiben, zeigt das ebenso wie der Wille, dem schlichten Schema des kirchenpolitischen Parteiwesens zu entgehen, sich auf höherer Ebene zu etablieren. Als Gemeinschaftsformen für diese Elite religiöser Individuen sind in den ersten Jahrgängen der „Christlichen Welt“ mehr oder weniger ausdrücklich Sulzes Gemeindeideal wie auch ältere Vorstellungen von Zirkeln gebildeter Bürger³⁹ im Gespräch. Tatsächlich aber waren wohl vor allem die wissenschaftlichen Abendgesellschaften nach Art der Mittwochsgesellschaft A. Harnacks in Leipzig das Vorbild für eine gedachte und erstrebte aktive Beteiligung der Gebildeten am kirchlichen Leben. Die Versammlungen der „Freunde der Christlichen Welt“ entsprachen in ihrer Absicht weitgehend der wissenschaftlichen Gesellschaft, wiewohl sie im Ausmaß der Beteiligung diesen Rahmen bei den Jahresversammlungen sprengten.

Das Vertrauen auf die religiöse Elite als Kulturträger eines Volkes hat sich für Otto Baumgarten an seinen Erfahrungen im Freundeskreis der „Christlichen Welt“ bilden können. Es lag für ihn deshalb auch nahe, als die Sozialform, zu der sich der „Aristokrat des inneren Lebens“ mit anderen verbindet, neben der Familie die Freundschaft anzusehen, beides Lebensformen, die vor allen anderen „die Entwicklung der ganz persönlichen Beziehungen zu dem überweltlichen Grunde des Lebens und zu den in ihm wurzelnden Persönlichkeiten“⁴⁰ ermöglichen, so wie sie die wichtigsten Förderer tiefer Gemüts-erziehung sind. In den „Erziehungsaufgaben des Neuen Deutschland“ beschreibt Baumgarten seine psychologische Auffassung von Freundschaft in annähernd religionspsychologischen Begriffen: „Das ist nicht Freundschaft, die sich aus klar bewußten Gründen aus zusammengerechneten Vortrefflichkeiten des anderen erbaut, sondern allemal ein Hingenommensein von einem Großen und Ganzen und Gütigen in einer anderen Persönlichkeit. Und nur der ist zur Freundschaft fähig, der von sich selbst los in einer reichen Fülle von Beziehungen zu andern steht. Das ist ganz offenbar in allen Beziehungen zur Natur und Menschenwelt das Entscheidende: nicht klar umrissene, vom Verstand zu erfassende Beziehungen, sondern etwas, was verborgen liegt und verborgen bleiben muß, damit es nicht

entwertet wird, das man auch nicht aufdeckt und nicht anfaßt, sondern zu dem man ahnend in Beziehung tritt“⁴¹.

Solche Beziehung erträgt keinen schwärmerisch-unklaren oder gar amtlich-zeremoniellen Ausdruck. Das Wesentliche bleibt unausgesprochen. Im Interesse der Wahrhaftigkeit der Religion kann für den religiösen Aristokraten sich letztlich sogar ein Verzicht auf kirchlich-amtliche Absicherung nahelegen, um seinen freundschaftlichen Dienst an der Einzelseele nicht zu gefährden⁴². Die kirchliche Organisation, die „Sozialisierungen des religiösen Lebens, seines Feier- und Missionsdrangs“ sind nur als bescheidene „Garantie (der) Allgemeinheit“ religiöser Beeinflussung zu verstehen. Sie finden ihr Maß an der inneren Wahrhaftigkeit. Zum Schutz dieser inneren Wahrhaftigkeit religiöser Beziehungen trägt es zweifellos bei, „daß man (nicht) Jeden, der mit Ernst ein Christ sein will, nun auch als seinen berufenen geistlichen Führer anerkennt, daß man die doch bis auf den Grund des Wesens und religiösen Bedürfnis reichenden Differenzen (nicht) als unerheblich ansehe und darüber hinwegsehe“⁴³.

Die Vorstellung einer kirchlichen Neuordnung in „Minderheitsgemeinden“, die – ihrer Besonderheit und besonderen Bedürftigkeit bewußt geworden – Anspruch erheben, „ihren Anteil an dem Gemeindevermögen zur Besoldung eines ihnen kongenialen Pastors zu verwerten“, um ihre besonderen religiösen Bedürfnisse befriedigen zu können, nähert sich zwar den Vorstellungen der Gemeinschaftskreise, – Baumgarten leistet ihnen auch eine Art Abbitte – hatte aber ihren Ausgangspunkt in Baumgartens religiös-aristokratischer Haltung⁴⁴.

c) Freundschaft als soziale Basis evangelischer Freiheit

Grundintention der religiös-aristokratischen Gestaltung des sozialen Lebens als Freundschaft bleibt die Wahrung der individuellen Eigenständigkeit, der Schutz der evangelischen Freiheit des einzelnen. Die Freundschaft bietet nur die soziale Basis, auf der der Individualismus nicht zur Vereinsamung führt, sondern religiös und politisch zu wirken vermag.

5. DAS ENDE DER CHRISTLICHEN WELT IM TOTALEN STAAT?

Historisch und sachlich fast unvermeidlich fand die „Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt“ ihr Ende im totalen Staat des Nationalsozialismus. Schon 1919 hatte Baumgarten davor gewarnt, sich „von den Erfahrungen der überhitzten Revolutionszeiten“ täuschen zu lassen, in denen nicht die Aristokratie der guten Geister, sondern „eine kleine Auslese maßloser, sinnloser Kräfte das Ganze zu bestimmen scheint“⁴⁵. Im Sinne dieser Warnung engagierte er sich in seinem Alter in der politischen Krise noch einmal energisch für die „Christliche Welt“ als der publizistischen und menschlichen Basis seiner eigenen, indivi-

duellen christlichen Welt; er schrieb zahlreiche kleinere Artikel und Rezensionen und nahm vor allem Einfluß auf die Suche nach einem geeigneten Nachfolger für Martin Rade als Herausgeber. Er plädierte für die geistige Kontinuität in der Leitung auch dann noch, als Martin Rade sich mit einem jungen Nachfolger einen Kurswechsel des Blattes in schwieriger Zeit wünschte, und setzte sich für seinen Kieler Kollegen Hermann Mulert ein in der Hoffnung, daß die Kontinuität im redaktionellen Kurs gerade keine Verfestigung oder Verflachung verursachen, sondern die Möglichkeit zu freundschaftlichem Austausch in protestantischem Geist erhalten würde. An welches Maß von Freiheit, ja Ungebundenheit Baumgarten dabei weiterhin dachte, geht aus dem Abdruck seiner Rede vor dem ersten Religionswissenschaftlichen Kongreß in Stockholm 1931 hervor, in der er sich entgegen der Haltung des Blattes unter Mulerts Leitung gegen übertriebene Hoffnungen auf die ökumenische Bewegung wandte und die Sorge äußerte, „daß der Geist des Protestantismus von allen den großen geschlossenen nichtprotestantischen Kirchenkörpern verschlungen werden möchte“⁴⁶. Daß dieser engagierte Förderer und Freund einer christlichen Welt in protestantischem Geist wenige Tage nach der staatspolizeilich erzwungenen Selbstauflösung der „Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt“ (am 15. 3. 34) stirbt, gewinnt im Rückblick auf den 21. 3. 1934 einen eigenen Sinn: es mehrten sich die Anzeichen für den Verfall der Möglichkeiten, Welt noch als christliche zu gestalten, zumal in einem so ausgeprägt protestantischen Sinn, in solch entschiedener Eigenständigkeit, wie sie Otto Baumgarten bis zuletzt gelebt hatte.

Über seinen Tod hinaus aber bleibt zu fragen, ob nicht die idealen Motive des Kulturprotestantismus im Sinne der „Christlichen Welt“ allem Erfolgs- und Mißerfolgsdenken letztlich überlegen bleiben⁴⁷, ob also nicht jeder totalen Vergesellschaftung von Menschen die Hoffnung auf evangelische Freiheit entgegenzuhalten ist.

ANMERKUNGEN

- 1 Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für die gebildeten Glieder der evangelischen Kirchen, Leipzig 1/1887, vom 2. Jg. an unter dem Titel: Die Christliche Welt. Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für die Gebildeten, hg. v. M. Rade.
- 2 J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, Stuttgart 1952, S. 39 f.
- 3 O. Baumgarten, Herders Bruch mit Goethe, in: Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt 1/1887, S. 363 ff., 373 ff., 385 f.
- 4 Zit. nach Rathje, a. a. O., S. 46.
- 5 O. Baumgarten, „Die Christliche Welt“, in: ZfP XXI/1899, S. 249.
- 6 Die Christliche Welt, 12/1898, Sp. 799.
- 7 O. Baumgarten, „Die Christliche Welt“, in: ZfP XXI/1899, S. 247 f.
- 8 ebd., 248.
- 9 ebd., S. 250.

- 10 O. Baumgarten, Bismarcks Religiosität, in: ChW 16/1902, Sp. 507 ff., 587 ff., 626 ff. – Ders., Herder, in: ChW 22/1908, Sp. 204 ff., 218 ff. Ders., Felix Mendelssohn-Bartholdy, in: ChW 23/1909, Sp. 723 ff., 784 ff., 810 ff. – Ders., Bismarcks Bedeutung für unser inneres Leben, in: ChW 29/1915, Sp. 263 ff., 303 ff., 321 ff., 340 ff., 519 ff., 548 ff.
- 11 O. Baumgarten, Andachten für Studenten, in: ChW 12/1898, Sp. 1131.
- 12 Vgl. auch Baumgartens Kritik der Andachten in der „Christlichen Welt“, ZfP a. a. O., S. 275 f.
- 13 Scharfzünftig konnte Baumgarten bisweilen Frömmigkeitsformen kritisieren bzw. karikieren, die seinen Ansprüchen an eine reife Religiosität nicht genügten. In seiner Lebensgeschichte berichtet er eine Anekdote aus der ersten Zeit seiner Mitarbeit an der „Christlichen Welt“, als ihm Martin Rade mit einem Bericht von der ersten Pfingsttagung in Gnadau (1888) wohl etwas zu viel zumutete: „Mein redliches Bemühen, in den Heilsgewißheit und Seelenweckung suchenden Kreis innerlich einzudringen, wurde schon durch die unausgesetzten Selbstbekenntnisse über die eigene Bekehrung durch die Besprechung der Frage, ob man besser 5 Laien je 10 oder 10 je 5 Minuten über ihre Begegnung mit Jesus sprechen und beten lasse, aufs äußerste angespannt; als aber ein schwäbischer „Bruder“, mit dem ich in einem Zimmer schlafen sollte, mich fragte: ‚Wer von uns soll nun für uns beide beten?‘, da griff ich nach Rock und Hut, rannte zwei Stunden lang auf der von herrlichem Mondschein erfüllten Chaussee nach Schönebeck und feierte meine Rückkehr aus der geistlichen Unnatur zur freien Natur durch einen gründlichen Trunk in einer seßhaften Bürgerrunde. In der ‚Christlichen Welt‘ suchte ich dem ernstlichen Ringen der Gemeinschaftsleute um die deutsche Seele gerecht zu werden, ohne doch meine Bedenken über die undeutsche Treiberei zurückzuhalten.“ (O. Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, Tübingen 1929, S. 86).
Ähnlich klingt es in einer Schilderung über einen Erholungsaufenthalt in Bad Boll: „Man sitzt an großen, langen Tischen, die Hauseltern abwechselnd an der Spitze des einen oder andern, lernt sich bald kennen und fühlt sich als zusammengehörig. Kein Tischgebet, keinerlei geistliche Rede, keinerlei Feierlichkeit stört die Natürlichkeit des Zusammenseins“. (O. Baumgarten, Bad Boll, in: ChW 30/1916, Sp. 717).
- 14 Vgl. Anm. 10 und: O. Baumgarten, Charles Dickens, ein christlicher Volksschriftsteller, in: ChW 10/1986, Sp. 304 ff.
- 15 ebd. Sp. 304.
- 16 Vgl. u. a. E. Rolffs, Baumgartens „Politik und Moral“, in: ChW 30/1916, Sp. 804 ff.; M. Rade, Politische Extravaganzen, 2. Von den Alldeutschen, in: ChW 21/1917, Sp. 425 ff.; O. Baumgarten, Die Bedeutung des Protestantismus für das deutsche Volk, in: ChW 33/1919, Sp. 490 ff. u. ö.
- 17 Mitarbeiter der „Christlichen Welt“ waren unter vielen anderen W. Herrmann, A. Harnack, A. Jülicher, P. Kleinert, F. Naumann, O. Ritschl, H. v. Soden, J. Weiß, W. Wrede, P. Würster, später dann auch K. Barth, R. Otto, F. Gogarten und R. Bultmann. Am Jahrgang 1887 wirkten 86 verschiedene Autoren mit, 1903 waren es 146, 1927 sogar über 200.
- 18 F. Rittelmeyer, Aus meinem Leben, Stuttgart 1937, S. 256.
- 19 M. Rade, Was versteht man unter einem „Freunde der Christlichen Welt“?, in: ChW 15/1911, Sp. 2 ff.
- 20 Vgl. J. Rathje, a. a. O., S. 64 ff.
- 21 M. Rade, a. a. O., Sp. 3.
- 22 ebd.

- 23 F. Rittelmeyer, a. a. O., S. 256.
- 24 Vgl. J. Rathje, a. a. O., S. 118 ff. „Bruch zwischen Rade und Loofs“.
- 25 M. Rade, a. a. O., Sp. 4.
- 26 J. Rathje, a. a. O., S. 125 f.
- 27 J. Rathje, a. a. O., S. 127.
- 28 Vgl. ChW 17/1903, Sp. 1027.
- 29 Vgl. O. Baumgarten, *Meine Lebensgeschichte*, Tübingen 1929, S. 176.
- 30 F. Rittelmeyer, a. a. O., S. 257.
- 31 Marianne Weber, *Otto Baumgarten als Theologe und Politiker*, in: ChW 44/1930, Sp. 161 ff., hier: Sp. 161.
- 32 Vgl. O. Baumgarten, *Meine Lebensgeschichte*, Tübingen 1929, S. 93: „Bezeichnend für die Unbegrenztheit des Horizontes in der durch keine höfischen, militärischen oder kapitalistischen Anmaßungen gestörten Geselligkeit war, daß ich mich äußerst behaglich fühlte als Mitglied einer medizinisch-naturwissenschaftlichen Gesellschaft, wo ich die neuesten Forschungen und Entdeckungen vorgeführt bekam, Ernst Haeckel von seiner liebenswürdigen Seite, seiner begeisterten und begeisternden Empfänglichkeit und Mitteilungsfreude . . . kennen lernte . . . und für Lebenszeit ein Verständnis für die ungemeine Befriedigung mitnahm, die die Versenkung in den Makrokosmos mit sich bringt. Daß Haeckel mich bei einem Jahresfest als *theologus naturae studiosus, rara avis*, begrüßte und mich bat, seine Tochter zu trauen, weil er sein Kind nicht ohne höhere Weihe ziehen lassen könne, von meiner bestimmt ausgeprägten christlichen Auffassung aber nicht abgestoßen würde, vielmehr an ihrer Wärme seine eigene Auffassung entzünden lassen würde . . ., das gehört zu dem Einzigartigen dieser Frühlingszeit meines akademischen Lebens.“
- 33 O. Baumgarten, *Die Bedeutung des Protestantismus für das deutsche Volk*, in: ChW 33/1919, hier: Sp. 528.
- 34 Paul Jaeger, Ein „Unmöglicher“, in: ChW 44/1930, hier: Sp. 167.
- 35 O. Baumgarten, a. a. O., Sp. 531.
- 36 Ders., a. a. O., Sp. 514 f.
- 37 Ders., a. a. O., Sp. 531.
- 38 Ders., a. a. O., Sp. 514.
- 39 Vgl. Anonymus (d. i. H. Oeser), *Des Herrn Archemoros Gedanken über Irrende, Suchende und Selbstgewisse*, in: ChW 5/1891, Sp. 120 ff. „In einer kleinen ehemaligen Amtsstadt war im Jahre 1795 von einem Manne, den die gelehrten unter seinen allerdings sehr ungelehrten Nachbarn einen Mystiker nannten, eine Gesellschaft gegründet worden, der der fromme und sinnige Mann den Namen ‚Kassandra, zum innigen Mitgefühl‘ gegeben hatte. Es galt ihm und den Mitbegründern um die gemeinsame Pflege ernster, geistiger Interessen. . . . Sie (sc. die Gesellschaft) hatte keine Geheimnisse, keine Statute, keine Beiträge, keine Abstimmungen.“
- 40 O. Baumgarten, a. a. O., Sp. 528.
- 41 Ders., *Erziehungsaufgaben des Neuen Deutschland*, Tübingen 1917, S. 171 f.
- 42 Vgl. O. Baumgarten, *Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche*, Gotha/Stuttgart 1925, S. 84.
- 43 O. Baumgarten, a. a. O., S. 82.
- 44 Ders., a. a. O., S. 81.
- 45 Ders., *Die Bedeutung des Protestantismus für das deutsche Volk*, in: ChW 33/1919, Sp. 531.

- 46 O. Baumgarten, Die Einigung des Protestantismus in Glauben, Leben und Wirken, in: ChW 46/1932, Sp. 52 ff. hier: Sp. 52. Die außerordentlich empfindliche Sorge vor einer Einschränkung der evangelischen Freiheit brachte Baumgarten wohl auch zum Nachsinnen über das Verhältnis von Nationalsozialismus und dialektischer Theologie, von dem Hermann Mulert berichtet: „Gewarnt werden muß allerdings davor, daß man, weil Barth und die Deutschen Christen einander schroff zu bekämpfen pflegen, die Denkweise beider nur als gegensätzlich ansehe. Otto Baumgarten vertrat den paradoxen Satz, Nationalsozialismus und dialektische Theologie seien verwandte geistige Haltungen, sofern die dialektische Theologie mehr und mehr dazu übergegangen ist, die Autorität der Kirche zu betonen, kann man das in der Tat sagen. Der Wille zur Macht, der zum Wesen des Nationalsozialismus gehört, und das Verlangen, Autorität aufzurichten, hängen zusammen. Beide richten sich gegen den Individualismus; nur wollen wir nicht vergessen: neben schlechtem, selbstsüchtigem Individualismus gibt es den Individualismus selbständigen Gewissens, der zum Wesen protestantischen Christentums gehört.“ (H. Mulert, Theologie der Krisis, Religionen, Christentum, in: ChW 50/1936, Sp. 165 ff. hier: Sp. 165).
- 47 Vgl. P. Jaeger, a. a. O., Sp. 169.

Otto Baumgarten und die Landeskirche

von Dieter Göbel

KIRCHLICHE WELT

Im Rückblick auf Otto Baumgarten denken wir gerne an den Mann, der den Gedanken gekommen, ob solche Bestrebungen mit dem sozialistischen Charakter des akademischen Lehramtes vereinbar seien. Die Homöopathen gehörten zum Standescharakter des Universalstudiums. Bei aller Sympathie und Annäherung an die nordische, niederdeutsche Wirkungsstätte, in die nur noch die zur Heimat geworden, noch weniger als die sächsische oder gar bayerische Volksart. Immerhin habe sein Stimmungsleben dauernd einen Übergang der Sehnsucht nach Süd- oder Mitteleuropa mit seiner größeren Aufgeschlossenheit, Zutraulichkeit und spürbareren Reaktionen auf Reize und Anregung, mit einem geringeren Mißtrauen gegen impulsive, temperamentsvolle Vorgänge gehabt. An diese Selbstcharakterisierung schließt sich Baumgartens Feststellung an, er habe zunächst alle Ferien zu Besuchen in den Pastoraten der Landeskirche gegeben, um schließlich zu bemerken, daß er dadurch den meisten nur Fremdlinger erschienen sei.

Vom Anfang seines Kieler Lebens an hatte Baumgarten ständischsten Umgang mit altingesessenen Familien¹, wie der des Regierenden und Stadtrats Werner Kross (1818-1900), der Familie Mühlenhoff und der Familie der Ehegatten Ferdinand Petersen. Diese Beziehungen erweiterten sich durch die mitgeteilten, pädagogischen oder sozialreformistischen Vorlesungen bis hinein in die Kreise von Industriellen und Landwirten, vor allem zu den Sammelpunkten der „Freunde evangelischer Freiheit“ und sozialer Reformen im Lande, besonders in Flensburg und Hadersleben. So kehrte Baumgarten auch gern in das offene Haus des Kommodors und Schiffarektors Heinrich Christian Horn in Schleswig ein. Aber noch auf national-liberalen Boden stand, pflegte er mit den Gutbesitzern und dem Landadel regen geselligen Verkehr. So war auf Schloß Birnholzen die bürgerliche Geistes-Schule-Pflessen der geistige Mittelpunkt. Freilich konnte auf die Distanz die Kluft zwischen meiner sozial-reformerisch-demokratischen und der konservativ-patriarchalischen Haltung der Herrschaften nicht durch mein Interesse an der mit dem Einkendorferkreis holländischen Kultur dieser hochadeligen Kreise, zu denen auch der blinde Landgraf von Hessen und der hantierende Großherzog von Oldenburg gehörten, die ich unterhalten und führen durfte, und durch meine Freude an der wundervollen Landschaft und großzügigen Landwirtschaft nicht überbrückt werden.

Otto Baumgarten und die Landeskirche

Von Walter Göbell

Im Rückblick auf seine 32 Jahre Kieler Ordinariat sind Otto Baumgarten Bedenken gekommen, ob solche Seßhaftigkeit mit dem soziologischen Charakter des akademischen Lehramtes übereinstimme. Die Heimatlosigkeit gehöre zum Standescharakter des Universitätslehrers. „Bei aller Sympathie und Anpassung an die nordische, niederdeutsche Wirkungsstätte, ist sie mir doch nie zur Heimat geworden, noch weniger als die süddeutsche oder gar badische Volksart¹.“ Immerhin habe sein Stimmungsleben dauernd einen Unterstrom der Sehnsucht nach Süd- oder Mitteleuropa mit seiner größeren Aufgeschlossenheit, Zutraulichkeit und spürbareren Reaktionen auf Reize und Anregung, mit einem geringerem Mißtrauen gegen impulsive, temperamentvolle Hingabe gehabt. An diese Selbstcharakterisierung schließt sich Baumgartens Feststellung an, er habe zunächst alle Ferien zu Besuchen in den Pastoraten des Landes daran gegeben, um schließlich zu bemerken, daß er dadurch den meisten nur fremdartiger erschienen sei.

Vom Anfang seines Kieler Lebens an hatte Baumgarten allwöchentlich Umgang mit alteingesessenen Familien², wie der des Regierungs- und Stadtrates Werner Kraus (1818–1900), der Familie Müllenhoff und der Familie des Chirurgen Ferdinand Petersen. Diese Beziehungen erweiterten sich durch die religiösen, pädagogischen oder sozialreformerischen Vorträge bis hin zu Industriellen und Landwirten, vor allem zu den Sammelpunkten der „Freunde evangelischer Freiheit“ und sozialer Reformen im Lande, besonders in Flensburg und Neumünster. So kehrte Baumgarten auch gern in das offene Haus des Konsuls und Schiffsreeders Heinrich Christian Horn in Schleswig ein. Als er noch auf national-liberalem Boden stand, pflegte er mit den Gutsbesitzern und dem Landadel regen geselligen Verkehr. So war auf Schloß Sierhagen die begabte Gräfin Scheel-Plessen der geistige Mittelpunkt. „Freilich konnte auf die Dauer die Kluft zwischen meiner sozialreformerisch-demokratischen und der konservativ-patriarchalischen Haltung der Herrschaften nicht durch mein Interesse an der mit dem Emkendorferkreis halbdänischen Kultur dieser hochadligen Kreise, zu denen auch der blinde Landgraf von Hessen und der hautaine Großherzog von Oldenburg gehörten, die ich unterhalten und führen durfte, und durch meine Freude an der wundervollen Landschaft und großzügigen Landwirtschaft nicht überbrückt werden³.“

Baumgarten hatte eine Empfindung dafür, daß er mit seiner Eigenart oft nicht verstanden wurde. So konnte er nach einem Besuch im gutsherrlichen Pastorat in Broacker und einem Gespräch mit dem orthodoxen Propsten Ludwig Reuter in Apenrade feststellen: „Oh, wenn ich dieser Sonnen- und Herbsttage gedenke, wo die mannigfaltige Schönheit des Landes und die wunderliche, fremde und doch anziehende Art der Pastoren mich fesselte, und damit vergleiche die spätere Geltung als Feind der Landeskirche und Landesart, könnte ich wohl einmal zweifelhaft werden, ob ich Land und Leuten immer gerecht geworden.“⁴

I. DIE LAGE DER LANDESKIRCHE AM ENDE DES 19. JAHRHUNDERTS

Landeskirche und Land – eine Berufung nach Kiel stellte allemal an das junge neue Mitglied einer Fakultät erhebliche Anforderungen in Lehre und Forschung, an das Sicheinleben und das Mitarbeiten in einem bis dahin unbekannten Kirchenwesen. Dazu kommt bei der Theologischen Fakultät die persönliche Einstellung zur Kirche einer Region. Beide Seiten hegen Erwartungen, die nicht immer in Erfüllung gehen. Otto Baumgarten kam in eine ausgeprägt nordische Landeskirche des lutherischen Bekenntnisses, die einst aus dem Kirchenleben des deutsch-dänischen Gesamtstaates hervorgegangen war und seit 1867 nun in der Struktur einer preußischen Provinz eine durchgreifende Änderung erfahren hatte und sich in seinem kirchlichen Leben reorganisieren mußte. Die Landeskirche⁵ wahrte ihren evangelisch-lutherischen Bekenntnisstand. Sie wurde nicht dem Evang. Oberkirchenrat in Berlin unterstellt. Später kam anstelle des Ansinnens von seiten des Oberkirchenrats ein anderer Plan auf, der jedoch auf einer gemeinsamen lutherischen Bekenntnisgrundlage beruhte, nämlich die Errichtung einer gemeinsamen kirchlichen Oberbehörde für die Provinzen Hannover und Schleswig-Holstein, 1883. Diese Konzeption verdient in Erinnerung gerufen zu werden, zumal sie dem Gedanken der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche“ teilweise vorgegriffen hat. Doch die Ausbreitung und Konstituierung einer gesamten evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen hätte die Grundlagen der preußischen Union von innen her gefährdet. Von daher sind die Bemühungen des Evang. Oberkirchenrats verständlich, die neuen Kirchenprovinzen in die Landeskirche der älteren preußischen Provinzen einzugliedern.

In Schleswig-Holstein waren bereits bedeutende Reformarbeiten der Landeskirche abgeschlossen, als Baumgarten in die Provinz nach Kiel kam. Ihm blieb nur eine gewisse Mitarbeit an dem von Theodor Kaftan entworfenen „Liturgischen Handbuch“⁶. In der Übergangszeit von der Errichtung des Evangelisch-lutherischen Konsistoriums 1868 bis zur Vollendung der neuen Kirchenverfassung vom 30. September 1922 waren folgende Reformen durchgeführt worden: das Kirchenverfassungswerk vom 4. November 1876, das in seinen presbyterial-

synodalen Bestandteilen die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung von 1835 zum Vorbild hatte⁷, die Einführung des neuen „Evangelisch-lutherischen Gesangsbuchs der Provinz Schleswig-Holstein“ (1884), des nordschleswigschen Gesangsbuchs für die dänischsprachigen Kirchengemeinden (Evangelisk-luthersk Psalmebog for de dansktalende Menigheder i Slesvig, 1889)⁸ und die „Gottesdienstordnung für die evang.-luth. Kirche der Provinz“ (1892)⁹.

Innerhalb der kirchlichen Richtungen nahm Otto Baumgarten alsbald eine hervorragende Stellung ein. Die theologischen wie religiösen Gegensätze in der schleswig-holsteinischen Landeskirche zeigen, daß es sich in dieser Epoche der Übergangszeit bei dem im Vordergrund stehenden Ringen um das Schriftverständnis, die Inspirationslehre, die Heilsgewißheit, die Lehrzucht und den Auseinandersetzungen mit der modernen Theologie letztlich um das Selbstverständnis der Kirche, um die Frage nach dem Wesen der Kirche gehandelt hat. Die unterschiedliche Beantwortung dieser Frage spiegelte sich in den theologischen Kämpfen zwischen 1897 und 1906 am deutlichsten wider. Bisher hatten an Zusammenschlüssen auf der theologischen Rechten bestanden: Die Pastorkonferenz, in deren Auftrag das Schleswig-Holsteinisch-Lauenburgische Kirchen- und Schulblatt herausgegeben wurde, die von Emil Wacker gegründete Lutherische Konferenz¹⁰ in Flensburg und auf der theologischen Linken bis hin zur Mitte: die Kieler theologische Konferenz, „Bodenkonferenz“ genannt, der Liberal-kirchliche Verein und der Kreis um den „Evangelischen Gemeindeboten“.

Da brachte das Jahr 1897 auf beiden Seiten Neugründungen, an denen zum einen Teil Otto Baumgarten beteiligt war. Aus dem Verlangen nach Zusammenschluß mit der theologischen Arbeit benachbarter Landeskirchen entstand rechts die Möllner Theologische Lehrkonferenz. Auf der linken Seite war der befürchtete Agendenzwang mit die Ursache dafür, daß sich jüngere liberale Theologen vereinigten. Ihre Vertreter in der Provinzialsynode in Rendsburg waren unter anderen Pastor Jansen-St. Annen, später in Kiel, Professor Baumgarten und Pastor Petersen-Ottensen. Aus diesem Kreis ging eine Vereinigung der „Freunde der Christlichen Welt“ Ende 1898 in Schleswig-Holstein hervor. Auf der liberalen Seite folgte 1900 die Gründung des Schleswig-Holsteinischen Kirchenblattes¹¹, getragen einerseits von Joh. Jansen in St. Annen, Otto Baumgarten, Richard Harder (in Kiel-Brunswik seit 1902), und andererseits von dem Kirchenhistoriker Propst Ernst Feddersen¹², Heinrich Zillen-Schlichting und Martin Lensch-Neugalmsbüll. Außerdem erfolgte die Herausgabe der „Monatschrift für die kirchliche Praxis“ durch Baumgarten. Damit waren beide theologischen Flügel vorbereitet für die Auseinandersetzungen, die nach der Jahrhundertwende im kirchlichen Leben einen besonderen Höhepunkt erreichte.

Wo immer sich in den Verhandlungen der Gesamtsynode eine Gelegenheit bot, ergriff Otto Baumgarten das Wort, etwa in der Aussprache über den Gemeinschaftsverein. Die Arbeit des Vereins greife in seine Tätigkeit an der Vorbildung der Theologen ein. „Mehrere derselben haben dem Verein sich angeschlossen, und ich gebe ihnen das Zeugnis, daß sie treue, fleißige Studenten

sind. Es ist anzuerkennen, daß Salz- und Lichtkraft in ihnen lebt und sie auf ihre Kommilitonen einwirken, auch in der Richtung zu sittlich ernstem Leben¹³.“ Doch bedenklich erscheine ihm, daß in diesen Kreisen sich eine neue Art Methodismus ausgestalte. Es werde das Vorhandensein abrupten Durchbruchs zu bewußtem christlichem Leben gefordert und als normal erklärt. Man behaupte, „(d)ie Wiedergeburt zum Gotteskinde sei ein einmaliger Akt, denn nur einmal könne man wieder geboren werden.“ Er frage sich, ob sich die jungen Gemeinschaftsleute den Sinn für wissenschaftliches Studium bewahren würden. „Mich persönlich tolerieren sie freilich, aber die Abgeschlossenheit des Vereins betrübt mich¹⁴.“ Es müsse die Vermeidung von Auswüchsen sichergestellt werden, damit nicht Separationen, sondern Stärkung des christlich-kirchlichen Lebens die Frucht des Gemeinschaftsvereins werde. Der Synodale Andreas Petrus Albrecht Graf von Bernstorff¹⁵, Nachfolger des Jasper von Oertzen¹⁶ im Vorsitz des Gemeinschaftsvereins¹⁷, räumte ein, daß Auswüchse vorhanden seien, aber im ganzen seien es Leute, die ihre Bibel kennen, ihren Heiland lieb hätten, gerne beteten, also Eigenschaften hätten, die seine Gruppierung als Erfordernis des lebendigen Christentums ansehe. Wenn Baumgarten von Methodismus rede, so könne es sein, daß man im Gemeinschaftsverein Methodismus habe und auch das „Sichzuwenden zu Gott“ als einen einmaligen Akt ansehe. Auch die Bibel mache sich eines Methodismus schuldig, denn sie rede von dem Eingehen in die enge Pforte, was doch nur einmal geschehen könne. Das Alter dürfe doch nicht ganz maßgebend sein. Oft hätten junge Leute Freudigkeit und Erfolg beim Zeugnisablegen. „Das Evangelium muß sich an die kirchlich Entfremdeten wenden. Aber wie soll man an dieselben herankommen, wenn man sich nicht erst einen kleinen Kreis sammelt, der die Sache prägt und mitbetet¹⁸.“

Ein anderer Synodaler, Pastor Diedrich Nic. Kedenburg, hielt eine Verständigung mit dem Gemeinschaftsverein für nicht möglich, wenn man nicht alles konzediere, was der Verein wolle. Die Gemeinschaftsleute würden die Kirche für das Inferiore und sich selbst für Superiore halten, für das Salz der Erde und für unseres Herrgotts liebste Kinder. Wie sich der geistliche Hochmut dieser Leute mit dem Evangelium vertrage, sei ihm völlig unklar. Professor Baumgarten habe mit Recht die Lehre des Gemeinschaftsvereins angesprochen. Drei Punkte erschienen ihm sehr bedenklich: Die Gemeinschaftsleute verlangten, daß jeder die Stunde seiner Bekehrung angeben könne; die Lehre von der christlichen Vollkommenheit sei durchaus unlutherisch und die Darstellung von dem unmittelbaren Bestehen der Wiederkunft Christi müsse große Verwirrung anrichten. In einem ostpreußischen Blatt sei zu lesen gewesen, „die Reichsgottesuhr zeige auf 11 Uhr 59 Minuten, wir befänden uns in der letzten Minute vor dem um 12 Uhr zu erwartenden Kommen des Herrn¹⁹.“

II. DIE DEBATTE ÜBER DAS „LITURGISCHE HANDBUCH“ AUF DER GENERALSYNODE 1897

Es ist nicht verwunderlich, daß zwischen Baumgartens Voten zur Bedeutung des Liturgischen Handbuchs für die Landeskirche im Plenum der Synode und dem späteren Rückblick und bitteren Urteil deutlich Divergenzen zutage treten. Baumgarten nahm das Wort, weil er die zukünftigen Diener dieser Kirche auch Liturgik zu lehren hatte und durch das Vertrauen des Konsistoriums zur Mitarbeit in die Kommission für die Bearbeitung des Liturgischen Handbuchs berufen worden war. Er legte vor der Synode die Grundsätze seiner Mitarbeit dar, begleitet von dem Wunsch, an einem positiven Fortschritt in der Ordnung des gottesdienstlichen Lebens in dieser Provinz mitzuwirken. Bei seinem Eintritt in die Provinz sei ihm „die Agendenfreiheit und Agendenlosigkeit“ als charakteristisches Merkmal begegnet. Bei seinen weithin gehaltenen Umfragen habe man ihm diesen Zustand ein Charakteristikum genannt, nicht aber immer ein Palladium oder eine berechnete Eigentümlichkeit. An der Ausbildung gottesdienstlicher Formen habe man in diesem (19.) Jahrhundert nicht weitergearbeitet und von dem liturgischen Ertrag anderer Kirchenprovinzen gelebt. Schon sein Vorgänger Professor Gustav Kawerau hätte bereits gesagt, daß, wenn nicht seitens der dazu berufenen Behörden etwas dafür geschehen würde, den jungen, für das kirchliche Amt vorzubereitenden Leuten eine Sammlung kultischen Materials mitzugeben, er für seine Schüler aus eigenen Fonds ein solches Handbuch entwerfen werde. Doch nicht nur aus pädagogischen Gründen wollte Baumgarten das Entstehen des Liturgischen Handbuchs begrüßt wissen. Sein Motiv lag tiefer begründet. Keine Kirche könne solcher Normen entbehren. Das gehöre zur Normalität einer wirklich organisierten Kirche. „Ich weise hin auf die freigerichtete Badische Kirche, der ich als Geistlicher gedient habe. Es wäre dort undenkbar gewesen, einen Geistlichen ins Amt zu lassen, ohne ihm ein solches liturgisches Handbuch mitzugeben²⁰.“ Die Agendenfreiheit, der man sich hierzulande rühme, habe das eine für sich, daß sie die Kraft zum Zeugnis nicht so einenge, den freien Strom religiösen Lebens nicht so in Kanäle führe wie eine Agende. Andererseits habe man im gottesdienstlichen Leben ein Gemeingut, einen Gemeinbesitz der Kirche darzustellen. „Da können wir nicht individualistisch sein, als ob ein jeglicher Pastor ganz nach seinem Belieben hier schalten dürfe. Ein allgemeiner Besitz ist da, und es muß auch allgemein zur Willenssache gemacht werden, diesen gemeinsamen Besitz als solchen zu halten und zu bezeugen.“

Zu seinen Grundsätzen äußerte Baumgarten: Die Feierlichkeit und Gemeinsamkeit des gottesdienstlichen Lebens leide unter der Willkür liturgischen Handelns. In der Predigt des Wortes Gottes spiegele sich die lebende Persönlichkeit wider, aber die gemeinschaftliche Feier solle das geben, was nicht nur persönliche Auffassung ist. In der Aufgabe, ein liturgisches Handbuch zu erarbeiten, war Baumgarten sich insoweit einig mit den übrigen Mitgliedern der Agendenkommission.

Doch trägt Baumgarten dann der Synode seine Bedenken vor. Ebenso wichtig wie die Gemeinsamkeit der gottesdienstlichen Formen sei auch die Wahrhaftigkeit dieser Formen für diejenigen, die sich ihrer zu bedienen haben. Es müsse auch Rücksicht genommen werden auf die Wahrhaftigkeit im Ausdruck für den einzelnen. „Es ist nur nötig, daß eine reiche, wenn auch immer beschränkte Zahl von Formularen aufgenommen werde.“ Th. Kaftans Ideal²¹ sei ein einziges Formular, das könne er sich nicht zu eigen machen. Die Agende solle vielmehr nichts sein als eine Codifizierung des Gebrauchs, der in der Landeskirche wirklich vorliege. „Wenn in einer Landeskirche größere Gegensätze in der Fassung der Heilslehre sich befinden, so muß sich diese Diversität auch in der Agende spiegeln.“ Dann machte Baumgarten auf die eigenartige Lage der Agendenkommission aufmerksam. Ihr liege eine bestimmte Vorlage des Generalsuperintendenten Kaftan vor, in der das, was in der Kirche Leben und Geltung habe, berücksichtigt werde. „Wenn Sie den Agendenschatz unserer Landeskirche vornehmen, so werden Sie finden, daß er in der Agende (1897) reichlich benutzt ist.“ Doch mit dem Ende des vorigen Jahrhunderts habe das besonders bei den Amtshandlungen aufgehört. Nun findet Baumgarten Worte über die abgetane Adler'sche Agende²², die bislang nicht zu hören waren. Gewiß, er hält es für richtig, daß diese Agende hier nicht mehr berücksichtigt wurde, weil sie nirgends mehr lebte. Er führt aus: Die Adler'sche Agende sei zwar sehr viel besser als ihr Ruf. Sie zeige viel Wärme und väterliche Gesinnung. Aber sie strebe nicht nach dem, was in der Kontinuität des Stromes des Glaubens liege. Sie sei nur ein Niederschlag des damaligen theologischen, aber nicht religiösen Lebens. Die Theologie der Zeit am Ausgang des 18. Jahrhunderts sei aber überwunden.

Die hierzulande viel benutzte württembergische Agende hat nach Baumgartens Beobachtung noch lange nicht genug Beachtung gefunden. Sie habe es in hervorragender Weise verstanden, dem Bedürfnis in der neueren Zeit zu genügen. Noch modernere Formen der Frömmigkeit seien leider gar nicht berücksichtigt. „Die Arbeit in der Kommission hat nur nachgeholt, was längst hätte geschehen sollen. Das jetzt Erarbeitete sollte man nicht wieder umstoßen. Es wird dadurch der Gemeinsinn gestärkt, der die Kirche als eine wirkliche Einheit umfaßt.“ Baumgarten gesteht, daß er in der Kommission am meisten überstimmt worden sei, freilich nur in nebensächlichen Momenten. Es sind vor allem drei Punkte, an denen er immer wieder Anstoß nimmt: Neben allem Schönen aus dem Agendenschatz der lutherischen Kirche mangelt ihm in der Agendenvorlage „der volle Ausdruck des neuzeitlichen Empfindens und Denkens.“ Das sei ihm nicht ein Unterschied des Glaubens und der Dogmatik, versichert er den Synodalen, sondern betreffe den Geschmack. „Wie die württembergische Agende den Pietisten unter uns mehr genügt, so müßte auch neuzeitlicher Empfindung Ausdruck gestattet werden, damit wir nicht alle diejenigen unter uns zurückweisen, die mit dem modernen Leben in Berührung stehen. Wir bevorzugen eine etwas zurückhaltendere, maßvollere Art, von den Gütern zu reden,

welche wir innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft haben. Die Formeln haben oft etwas sehr volltönendes, überfülltes, verschränktes²³."

Die Freude an den außerkirchlichen Gebetsversammlungen werde auch dadurch gesteigert, daß die einfachen Leute in den Gottesdiensten die komplizierten Gebete, besonders die Kollekte, nicht aus dem Herzen mitsprechen könnten. Er selbst habe beim Gebrauch des Apostolikums nicht die geringsten Schwierigkeiten, doch bitte er um Rücksichtnahme auf die schwachen Gewissen, ja um ein möglichst großes Entgegenkommen. Die Kommission war gebunden: Keine Formulare ohne Apostolikum. Die zweite Beanstandung ist ihm die Aufnahme des Apostolikums in alle Formulare bei Taufe und Konfirmation. In der Badischen Landeskirche hatte er es gar nicht anders kennengelernt, als daß bei Taufe und Konfirmation stets das Apostolikum gebraucht wurde. Baumgarten faßt Taufe und Konfirmation in dieser Hinsicht als katechetische Akte auf und sagt sich: „Dann kann das Apostolikum nicht gemeint sein als ein in Paragraphen gefaßtes Gesetz, das wörtliche Übereinstimmung von uns fordert, sondern nur in soweit als Grundlage des Religions- und Konfirmandenunterrichts ist, findet es in jenen Formularen Platz. Ich selbst empfinde das Bedürfnis, daß wir, wenn wir ein Kind in unsre kirchliche Gemeinschaft aufnehmen, es auf den Grund der im Apostolikum zusammengesetzten Lehrtradition stellen²⁴."

Bei der Trauformel und dem Trauspruch nahm Baumgarten Bezug auf das Buch seines Kollegen Hans von Schubert über die evangelische Trauung (1890). Die Übergabe der Gatten aneinander sei der Kernpunkt der Trauung. Man dürfe nicht übersehen, daß der kirchlichen Handlung eine im bürgerlichen Recht liegende Eheschließung vorangegangen sei. „Es geht nicht an, Formen zu gebrauchen, die den Schein erwecken, als sollte das ignoriert werden, was von staatlicher Seite geschehen ist.“ Von daher halte er es nicht für zulässig, daß die Braut bei der kirchlichen Trauung mit ihrem Mädchennamen angeredet werde. Das Recht auf diesen Namen habe die Braut mit der Unterzeichnung des Protokolls bei der standesamtlichen Eheschließung verloren. Was von Staats wegen zu Recht bestehe, erkenne er an. Es sei protestantische Auffassung, „den Staat als Vorbereitungsgebiet des Reiches Gottes zu achten und den positiven Anordnungen des Staates gegenüber nicht gezwungene, sondern freudige Zustimmung zum Ausdruck zu bringen.“ Er appellierte an die Synodalen, danach zu streben, daß ein jeder das Liturgische Handbuch als ein Geschenk mit Freude und Freiheit in die Hand nehme. Über eine Empfehlung des Handbuchs seitens der Kirchenregierung und der Gesamtsynode solle nicht hinausgegangen werden.

Auf den bisherigen Freiheitsraum in der Handhabung berief sich der Synodale Pastor Clausen-Kiel. Über die Adlersche Agenda möge man denken wie man wolle. Tatsächlich sei sie der letzte gesetzgeberische Akt gewesen, durch den das Weglassen des apostolischen Glaubensbekenntnisses gestattet worden sei. Den Predigern sei, wie das Konsistorium es selbst einmal ausgesprochen habe, eine gesetzlich nicht näher bestimmte, aber tatsächlich sehr weitgehende Freiheit eingeräumt worden, die Formulare für die geistlichen Handlungen selbst

auszuwählen oder frei auszuarbeiten. „Den Predigern ist es in der Regel unbenommen, die Formulare für Taufe und Konfirmation nach eigenem Ermessen auszuwählen, mögen dieselben das apostolische Glaubensbekenntnis enthalten oder nicht.“ (13. Jan. 1873). Der Synodale Clausen nahm für sich in Anspruch, auf dem Boden dieser kirchenregimentlichen Verfügung hinsichtlich des liturgischen Gebrauchs dieses Bekenntnisses zu stehen und für das tatsächliche Recht einzutreten, nach dem Taufe und Konfirmation auch ohne Apostolikum zulässig seien. Man wolle niemandem sein Recht nehmen, das Apostolikum zu benutzen, aber erwarte, daß es auch möglich sei, von dem Gebrauch des Apostolikums abzusehen. „Ist das etwas Unchristliches?“ Man solle die gegenwärtig vorhandene Freiheit bestehen lassen. Das sei keine Freiheit vom Glauben, sondern allein die Freiheit gegenüber kirchlicher Tradition, eine Freiheit, die sich auf die innerste Gebundenheit an das Evangelium von Christus gründe. Dafür berief sich Pastor Clausen auf Claus Harms als klassischen Zeugen, der in seiner Pastoraltheologie schreibt: „Wie wenig paßt das Glaubensbekenntnis zu einer Kindertaufe. Was sich wider das apostolische Glaubensbekenntnis habe? Nichts da wider, brauche es oft, allein immer und immer rezipiert wird es zu geläufig²⁵.“ Clausen folgert: „Die absolute Herrschaft der alten Formulare ist gebrochen, ihre Zeit ist nicht mehr.“ Es gelte ein liturgisches Handbuch zu schaffen, zu dem alle Geistlichen mit Freude greifen und auch die freier gerichteten, aber religiös und kirchlich gesinnten Gemeindeglieder ihre Zustimmung geben könnten.

Th. Kaftan wollte nicht wieder in eine große Debatte um die Agende eintreten. Vor drei Jahren seien alle prinzipiellen Dinge erörtert worden. Zuerst die Sprache des Entwurfs, über die Propst Paulsen urteilte, daß in der Agende eine andere Sprache am Platz sei als auf der Kanzel oder gar sonst im Leben. In der Redeweise einer Agende komme etwas davon zum Ausdruck, daß die Jahrhunderte zu uns reden. „Ich gehöre zu den wunderbaren Leuten, die Gefallen finden an der kernigen Sprache unserer Väter. Form und Inhalt gehören zusammen.“ Erinnert sei an das Gesangbuch. Die Lieder mit glatter Form hätten oft nicht den vollen, reichen Gedankeninhalt bewahrt. Die Bemängelung an der Form, daß nicht genug freie Gebete und Reden gestattet seien, ließe sich nicht aufrechterhalten. Denn in der Agende sei überall das Recht dazu gewährt worden. „Es wurde nur die Pflicht empfunden, denen ein Formular in die Hand zu geben, die endlich einmal der freien Rede und der freien Gebete überflüssig waren.“ Bedenklich erscheinen Th. Kaftan die Worte von Propst Paulsen über das erste Taufformular: Wo die christlichen Gemeinden die Taufe in dieser Form haben, mögen sie dieselbe behalten. Aber es wäre gefährlich, das erste der Formulare etwa nach Kiel oder Altona zu bringen. Da müsse eventuell das Kirchenregiment eingreifen und Einhalt tun. Sonst wolle man überall ein Eingreifen des Kirchenregiments bei der Agende nicht haben, argumentiert Th. Kaftan. Wenn aber einmal das Kirchenregiment angerufen werde, dann würde der Propst es vielleicht nicht mehr in der Hand haben, ihm Einhalt zu gebieten.

Um dann das Apostolikum! Es dürfe nicht obligatorisch sein, ließ sich Pastor Clausen hier vernehmen. Gewiß, die Synode habe der Kommission diese Marschroute gegeben. „Aber hinter der Synode verstecke ich mich nicht²⁶.“ Denn: Das Apostolikum bedeutet uns nicht eine Tradition, die wir zur Schrift hinzunehmen, sondern die Form, in der die Christenheit den aus der Schrift geschöpften Glauben von alters her gekleidet hat. Nicht so, als wäre ohne das Evangelium die Taufe keine Taufe, sondern wir wollen die gute alte und heilige Ordnung festhalten.

Gegen Baumgarten bemerkte Th. Kaftan: Wenn dieser frage, in welchem Sinne das Apostolikum gebraucht werden solle, antworte er: Im Sinne der lutherischen Kirche! Baumgarten habe davon geredet, daß das in unserer Kirche fluktuierende religiöse Leben in der Agenda zusammenzufassen und konkret zu gestalten sei. Das sei aber eine andere Aufgabe, als sie ihm und den Mitgliedern der Kommission vorgeschwebt habe. „Die Aufgabe war, eine Agenda zu verfassen für eine lutherische Kirche, also nicht zu fragen: Was findet sich alles an modernem, christlichem Leben, damit wir es in die Agenda hineinbringen; sondern als geschichtliche Menschen mußten wir anknüpfen an geschichtlich Gegebenes, das normgebende war aber das lutherische Bekenntnis.“ Das könne wohl nicht einer Diskussion unterliegen, daß das so sein müsse. Solle für eine gegebene Kirche ein Ritual erstellt werden, so liege keine andere Möglichkeit vor, als die Aufgabe unter dem normgebenden Einfluß des Bekenntnisses dieser Kirche auszuführen.

Und noch eines gegen Professor Baumgarten: Wenn man sich bei der kirchlichen Trauung derartig auf Reflexionen einlasse, was auf dem Zivilstandesamt geschehen sei, wie er dies täte, dann wüßte er nicht, argumentiert Th. Kaftan, ob er dann noch so handeln könnte, wie dies Professor Baumgarten auch wolle, nämlich trauen, in dem von ihm selbst vertretenen Sinne. Dann würde er weitergehen und sagen: „Die beiden Leute haben sich ja, was soll ich sie noch einander geben?“ Darum schlägt Kaftan vor: Lassen wir die Reflexionen über das Zivilstandesamt vor dem Altar. Nehmen wir die Handlung ohne weitere Reflexionen vor. Das was die Trauung heute sei, das sei doch wirklich ein wertvolles Gut, das uns die geschichtliche Entwicklung gebracht habe. Das gelte es festzuhalten. Der Einwurf von Pastor Clausen: Wir sollten schöpferisch sein! veranlaßte Th. Kaftan realistisch festzustellen: „Unsere Zeit ist nicht schöpferisch auf liturgischem Gebiete.“ Wenn Clausen sehen wolle, was dabei herauskäme, wenn man schöpferisch sein wolle und es doch nicht sei, dann solle er sich die Adlersche Agenda ansehen. „Statt zu einer Zeit, die nicht den Beruf dazu in sich trägt, neu zu schaffen, ist es besser, Schüler sein und nicht Schöpfer²⁷.“

Über die Herstellung eines liturgischen Handbuchs gingen die Wogen in der Synode von 1897 einerseits wider Baumgartens Position, wie man sich andererseits auf ihn berief. Auch der Opposition schien es wünschenswert, eine Agenda „zum freien Gebrauch der Geistlichen“ in der schleswig-holsteinischen Landeskirche zu schaffen, nur müsse sie eben „für alle Geistlichen sein, auch für

diejenigen, welche von der in unsrer Kirche tatsächlich zu Recht bestehenden agendarischen Freiheit Gebrauch machen wollen.“ Es müsse ein Büchlein sein, das, wie der synodale Baumgarten treffend ausgeführt habe, weitgehende Rücksicht auf Wahrhaftigkeit der einzelnen Geistlichen und auf die mannigfachen Gestaltungen des religiösen und kirchlichen Lebens in der Landeskirche nehme. Es seien nicht wenige unter den Geistlichen, die bei Annahme dieser Agenda in schwere Bedrängnis kämen, weil Tauf- und Konfirmationsformulare ohne Apostolikum fehlten. Pastor Wolf bemerkte, daß er persönlich bei der Taufe das Apostolikum mit referierender Formel gebrauche, aber nicht bei der Konfirmationsverpflichtung verwenden möchte, aus Rücksicht auf die Gemeinde und besonders die Kinder. Die Sprache des Entwurfes sei unerquicklich, gar zu wenig dem heutigen Sprachgebrauch entsprechend. Beanstandet werden veraltete Ausdrücke, „der ganz verschrullte Stil“, besonders der Mangel an Wärme und Schlichtheit in den Gebeten; das „geradezu vorsintflutliche Sintflutgebet“ im ersten Taufformular der Agenda. Diese werde nicht ein Werk des Friedens und der Gemeinsamkeit sein, wie es Baumgarten erhoffte. Einen Agendensturm werde man hierzulande schwerlich erleben. Daraus auf eine Zustimmung der Gemeinden zu schließen, sei ein Irrtum. Die Ursache sei leider der Bann kirchlicher Gleichgültigkeit, der gegenwärtig auf den Gemeinden liege. Es sei „überhaupt nicht schleswig-holsteinische Art, zu stürmen und seinen Unwillen auf so stürmische Weise kundzutun, wie es anderswo geschehe“. Nach Einführung einer Agenda, wie der Entwurf sie vorsehe, würden viele ernste Christen, die jetzt noch freundlich zu Kirche und Gemeinde stünden, ihnen den Rücken kehren. Diejenigen aber, die sich von der Kirche und ihrem gottesdienstlichen Leben abgewandt hätten und die man doch zurückgewinnen möchte, sie würden noch viel schwerer gewonnen werden als jetzt. Ein anderer Synodalredner (Rektor Stolle) ruft aus, die Kirche leide an einem großen Mangel: Es fehle ihr an Anpassungsfähigkeit; „vom Rechte, das mit uns geboren ist, von dem ist leider nicht die Frage²⁸“.

Die Minderheit auf der Synode von 1897 stellt fest: Das liturgische Handbuch ist nicht geeignet, Gleichgültige heranzuziehen, wohl aber geeignet, Freunde der Kirche abzustößen. Es berücksichtige erstens nicht, daß das Apostolikum entgegen der Rechtslage der Landeskirche obligatorisch gemacht werden soll und zweitens lasse es das Handbuch an Parallelformularen, die der freien Richtung genügen, fehlen. „Der Revidierte Entwurf eines liturgischen Handbuchs“ wird von den liberalen Synodalen aus folgenden Gründen abgelehnt: 1. Dieses Handbuch ändert den Bekenntnisstand in den Gemeinden, insofern es nötig, bei Taufe und Konfirmation, das Apostolikum zu verwenden. 2. Es übt auf diejenigen Geistlichen, die dem Apostolikum nicht mit innerer Wahrheit in allen Punkten zustimmen können, einen unevangelischen Zwang aus, desgleichen auch auf Taufzeugen und Konfirmanden²⁹.

III. OTTO BAUMGARTEN UND DER „FALL LÜHR“

Über die Entwicklung der Kirchenverfassung Anfang der zwanziger Jahre hat Otto Baumgarten in seinen Monatschroniken realistisch berichtet. Er beabsichtigte, vorab die in der Verfassungskommission der altpreußischen Kirche erarbeiteten Resultate nachzuzeichnen und danach die Verfassung der anderen Landeskirchen heranzuziehen. Unter diesen Berichten kamen auch seine eigenen Erfahrungen in der verfassungsgebenden Kirchenversammlung der Schleswig-Holsteinischen Landeskirche zu Worte. Umgekehrt berichtete Julius Kaftan in Berlin, seit 1904 nebenamtlicher Oberkonsistorialrat und Mitglied im Evangelischen Oberkirchenrat und seit 1921 als Nachfolger des Oberhof- und Dompredigers Ernst von Dryander (1906–1921) geistlicher Vizepräsident in der preußischen Kirchenbehörde, ständig über die Kirchenpolitik in der Sicht des Evangelischen Oberkirchenrates. Das Ringen um die neue Kirchenverfassung in den altpreußischen Provinzen sind Höhepunkte im Kaftan-Briefwechsel.

In seinen eigenen Betrachtungen versuchte Baumgarten, „den inneren Nötigungen der Synodalmehrheit im Altpreußen“ gerecht zu werden. Der fortschrittlich orientierte Beobachter müsse bedenken, daß es sich „auf der unbedingt herrschenden Rechten um ein Nichtanderskönnen auf Grund eines Kirchenbegriffs“ handle, der sich nicht auf die neuesten Gedanken soziologischer Umbildung einzulassen vermöge. Es war Baumgarten offensichtlich verwehrt, bei den reformatorischen Vätern Rat zu holen, nämlich die Schriften der Reformatoren selbst, die Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts daraufhin zu prüfen, ob sie Materialien für seine Mitarbeit an Kirchenverfassungen Anfang der zwanziger Jahre enthielten. Sie hätten gezeigt, daß sich jedes Zeitalter bestimmten Formen und Problemen neu stellen muß und daß es eine innere Gesetzmäßigkeit im evangelischen Kirchenverfassungsrecht gibt, der sich auch bei einem Neuanfang wie nach dem Fortfall des Summepiskopats wie auf einer anderen Ebene auch nach 1945, eine verfassungsgebende Kirchenversammlung nicht entziehen kann. Doch hatte Baumgarten gerade der Reformationstheologie den Kampf angesagt.

Die Juristische und Staatswissenschaftliche Fakultät in Hamburg hat anläßlich der Ernennung zum Ehrendoktor in ihrer Laudatio das Lebensziel des Kieker Theologen zutreffend umschrieben: Baumgartens Bemühungen um fruchtbare wissenschaftliche Zusammenarbeit zwischen Theologie und Sozialökonomie im Dienste der sozialen und sittlichen Kultur des deutschen Volkes, der Eigenart und der geschichtlichen Gebundenheit politisch-sozialer und wirtschaftlicher Moralprobleme wie auch seine Bemühungen um praktische sozialpolitische Reformen.

In dem Spruch des Konsistoriums vom 9. Dezember 1881 hinsichtlich der wider den Diakonus Karl Wilhelm Joh. Lühr³⁰ in Eckernförde geführte Disziplinaruntersuchung sah Otto Baumgarten³¹ in der Betonung der „ungeänderten“ Augsburgischen Konfession und in der strikten Ablehnung aller der dagegen streitenden Lehren nicht nur die Richtung eines orthodoxen Lehrzwanges ein-

geschlagen, sondern auch den ausschließlichen Gegensatz zu dem ihm doch als gleich wertvoll geltenden reformierten Bekenntnisses verfestigt und damit auch alle zeitgemäße Weiterentwicklung ausgeschlossen. Die von dem Diakonus Lühr veröffentlichte Schrift will das Konsistorium nicht als eine wissenschaftliche Arbeit gelten lassen. Sie sei nicht dazu bestimmt, der Erbauung zu dienen. Vielmehr stelle sie sich als eine an die Gemeindeglieder gerichtete und zur weiteren Verbreitung bestimmte kirchenpolitische Flugschrift dar, in der kurz und nackt eine Reihe von Sätzen als die Ansicht des Verfassers ausgesprochen und als kirchlich berechtigt hingestellt werden würde. Diese Sätze würden den Aussagen des Kleinen Katechismus Luthers im wesentlichen widersprechen. Lührs Vorgehen müsse die Gemeinden verwirren und bei den gläubigen Gemeindegliedern Anstoß erregen. Denn die evangelisch-lutherische Kirche dieser Provinz habe den Kleinen Katechismus den Gemeindegliedern stets als diejenige Schrift hingestellt, die die Summe des christlichen Glaubensinhalts enthalte, wie sie seit Anfang ihres Bestehens und noch fortwährend dargeboten werde. Der Angeschuldigte habe in seiner Eigenschaft als Geistlicher nach der Schleswig-Holsteinischen Kirchenordnung³² von 1542 und dem Reskript vom 16. Juli 1695 unzweifelhaft die Pflicht gehabt, den Katechismus in diesem Sinne fleißig zu lehren und zu erklären. Daher sei sein Verhalten auch schon an und für sich mit seinen amtlichen Pflichten unvereinbar gewesen.

Die zweite Beanstandung, in der Schrift die Gottheit Christi zu leugnen, hat Otto Baumgarten ebenfalls aufgegriffen. Denn die Kirche habe den Glauben an die Heilstatsachen und die in ihnen erwiesene Gottheit Christi als „die unentbehrliche Voraussetzung des Glaubens an den Herrn“ proklamiert. Der Diakonus Lühr habe eingeräumt, daß Christus ihm nicht „wahrer Gott“ sei. Ähnlich stände es mit der Auferstehung Christi. Denn Lühr habe das Leibliche als keinen Gegenstand des Glaubens erklärt und nicht die Wiederbelebung des begraben Leibes Christi verkündigt. Auch seine Auffassung über den Kreuzestod Christi müsse den Eindruck hervorrufen, als werde die Lehre von dem Verdienst Christi und von seiner Mittlerschaft, auf die der Katechismus ein so entscheidendes Gewicht lege, gleichfalls von ihm beseitigt.

IV. OTTO BAUMGARTENS KRITIK AM TRADITIONELLEN KATECHISMUSUNTERRICHT

Otto Baumgarten hat mit seiner später sehr umfangreichen schriftstellerischen Tätigkeit etwa um die Jahrhundertwende begonnen. Seine Gedanken fanden zumeist ihren Niederschlag in Zeitschriften, wie in der berühmten „Monatsschrift für die kirchliche Praxis“, für die Baumgarten von 1901 bis 1920 als Herausgeber zeichnet, im „Schleswig-Holsteinischen Kirchenblatt“ und in der Zeitschrift „Die Christliche Welt“.

Es folgt dann bereits 1903 die Veröffentlichung „Neue Bahnen – Der Unterricht in der christlichen Religion im Geiste der modernen Theologie“ nach einer im Sommer 1902 gehaltenen Vorlesung in seinem Fachgebiet der praktischen Theologie. Baumgarten will das Werk als positive Ergänzung zu seiner Kritik an Theodor Kaftans „Auslegung des lutherischen Katechismus“ verstanden wissen.

In einem ersten Teil untersucht Baumgarten die pädagogischen Probleme, die dem Unterricht im Christentum gestellt sind. Sie könnten nicht ohne Folgen auf die Glaubensüberzeugung bleiben. Er stellt in pädagogischer Sicht folgende Anforderung an den Religionsunterricht: 1. Berücksichtigung der kindlichen Eigenart; 2. innere beziehungsweise äußere Anschaulichkeit; 3. Rücksichtnahme auf die im Kinde vorhandene Vorstellungswelt; 4. ein abgestuftes Anleiten zu eigenem Verständnis; 5. Zurücktreten des Auswendiglernens und 6. Beziehung zu innerer Aufrichtigkeit.

Damit gewinnt Baumgarten, wie er meint, einen Maßstab für seine Kritik am bisherigen traditionellen Katechismus-Unterricht. Er erhebt drei Anklagen im Namen des Wahrheitssinnes, wobei er sich der Unterstützung der Pädagogen und der betroffenen Schülerschaft gewiß war. „Der Unterricht verletzt die Wahrheit als objektives Resultat der Forschung“, lautet die erste Anklage. Was man meistens die klassische Katechismus-Tradition nenne, das halte den Unterricht zurück und zwar auf dem Standpunkt Luthers. Damit werde die Religion zu ewiger Rückständigkeit verurteilt und verarbeite nicht das gesamte Weltbild. Es geht ihm um die Vereinbarkeit von Glaubensinhalten mit dem individuellen Denken der Schüler. Die Welt um uns ändere sich ständig und darum auch unser Innenleben. Das treibt ihn zu der Folgerung, wer gegen diese neuen Erlebnisse treu sein wolle, werde leicht untreu gegen die festgelegte Wahrheit, zumal wenn auch die bestimmte Denk- und Ausdrucksweise derselben als bindend erachtet würde.

Um so eindrucksvoller bleibt seine Kritik und der Hinweis auf das Versagen in den eigenen Reihen: Man solle, anstatt sich über „die Engherzigkeit und Rückständigkeit der Kirchenleute“ zu entrüsten, sich nicht das völlige Fiasko verschleiern, das die eigene Propaganda (einschließlich der hinter der „Christlichen Welt“ stehenden Kreise) für eine energische Mitarbeit am kirchlichen Leben in allen Landeskirchen, in Württemberg wie in Altpreußen, in Schleswig-Holstein wie im Volksstaat Sachsen, erlebt habe. Baumgarten verweist auf die außerordentlichen geistigen und religiösen vom Willen bestimmten Energien, die auf derartige vom „Volkskirchengedanken“ dirigierte Unternehmungen wie die „Christliche Welt“, die derzeit verbreiteten „Schriften des Alten und des Neuen Testaments für die Gegenwart erklärt“, das Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (Erstaufgabe), die „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“, ferner auf die Diskussionsabende, die Versammlungen der Freunde der Christlichen Welt oder der Evangelischen Freiheit aufgewendet worden seien. Und das Ergebnis?³³ Wenn man mit einer solchen „Propaganda“ für die Mobilmachung des freien Protestantismus zur Arbeit an der Volkskirche das klägliche

che Resultat vergleicht, kann man nach Baumgarten nur folgern: der Neuprotestantismus hat kirchlich völlig versagt. Dazu beobachtete Baumgarten die vollständige Gleichgültigkeit der modernen protestantischen Gesellschaft und ihrer Presse gegenüber diesem Phänomen. Man nahm von diesen Resultaten in der Öffentlichkeit keine Notiz.

Deutlich tritt bei Baumgarten ein Grundzug des Neuprotestantismus hervor, die ständige Unterstreichung der religiösen Persönlichkeit, unter gleichzeitiger Minderung der Bedeutung der kirchlichen Komponente. Er kann das Versagen des Neuprotestantismus am Anfang der zwanziger Jahre nämlich auch so formulieren: Der aus dem durchgeführten Prinzip des Individualismus und der Toleranz, des Relativismus und der Ehrfurcht vor jeder Sonderbildung hervorgegangene Neuprotestantismus vertrage sich nicht mit dem Kirchen-, nur mit dem Sekten- und Vereinstypus. Er sei aristokratisch und auf „eine Auslese der persönlich erlebten Seelen“ gegründet.

Ob Baumgarten eine religiöse Entwicklung durchgemacht, die ihn dem alten Glauben ferner gerückt hat, seit er in dieses Land kam, darüber ist sich Th. Kaftan nicht sicher. Aber Kaftan weiß, daß die Stellungnahme des Professors im Laufe der Jahre eine andere geworden ist. „Voll Rücksicht einst, voll Neigung und Bemühen um Verständigung, hat er jetzt solches alles aufgegeben“ (1902)³⁴.

Baumgarten meint, der Neuprotestantismus könne nicht den Umfang einer Massenkirche erlangen, die sich auf die vorgegebene Vertrauensstellung zu ererbten kirchlichen Traditionen stützt. Man solle die Vorgänge bei den Kirchenwahlen in Württemberg durchdenken, wo die Wahlen demokratisch sauber durchgeführt worden seien und die Freunde der Volkskirche eine vorbildliche Aufklärungsarbeit geleistet hätten und dann im Ergebnis eine so überraschende Mehrheit der mit den Gemeinschaftskreisen verbündeten altgläubigen Richtungen sich ergeben habe. Darüber solle man in soziologischer Denkweise seine Schlüsse ziehen und nicht die Konstatierung fürchten, daß „Demokratie und Neuprotestantismus, Massen- und in diesem Sinne Volkskirchentum und persönliches Erlebnischristentum“ einander ausschließende Gegensätze seien. Die Frage der Zuordnung von Gemeinde und Amt, unerläßlich für die rechtliche Gestaltung, wird nur beim Wahlrecht herangezogen.

Das Versagen des Neuprotestantismus bei den Wahlen zu den verfassunggebenden Synoden ließ schließlich die Skepsis an der Zukunft eines Kirchentums bei Baumgarten steigen, „das durch seine Gefährdung der Wahrheit“ ihm entfremdet war. Er bekräftigte seine Grundthese, daß der das Wesen des Neuprotestantismus nicht erfaßt habe, der einen irgendwie erheblichen Erfolg von der Demokratisierung der Kirche erwartete, an zwei Erscheinungen, die gegenwartsnahe sind. Baumgarten weist auf den Mißerfolg der einst so begrüßten Presbyterial- und Synodalordnung hin, oder den ungeheuren Erfolg, den dieses Verfassungssystem, wie er von seinem Standpunkt ausfallend urteilte, „für die solidarisch organisierte Gruppe der kryptokatholischen Gemeindeorthodoxie“ erbracht habe. Dem landesherrlichen Kirchenregiment schrieb er sogar nachträglich eine gewisse Schutzfunktion zu: die Demokratisierung und Spezialisie-

rung der Landeskirche könne nun die Ausscheidung des vom landesherrlichen Kirchenregiment beschirmten, beweglichen und individualistischen Protestantismus nach sich ziehen. Als ob Demokratisierung und Durchführung der synodalen Selbstregierung dem Volkskirchentum zum Siege verhelfen würde! Ein Irrtum, den Hans von Soden in seiner Schrift „Das Ende der evangelischen Volkskirche Preußens“ eindringlich bekämpft hat. Mit der Chronik vom 23. August 1922 ließ Baumgarten seinen „Beruf als kirchlicher Chronist“ auslaufen. Er fand kein Echo, es mangelte an Berücksichtigung und Auseinandersetzung in der kirchlichen und politischen Presse, selbst der näherstehenden; dazu die eigene steigende „Skepsis an der Zukunft eines Kirchentums, das durch seine Gefährdung der Wahrhaftigkeit“ ihm entfremdet war.

Merklich klarer sei das hervorgetreten, seitdem er die von ihm herausgegebene „Zeitschrift für praktische Theologie“ in die „Monatsschrift für kirchliche Praxis“ umgewandelt habe. Darin sieht Th. Kaftan den Wechsel von einer mehr objektiven, wissenschaftlichen Zeitschrift mit vornehmen Charakter zu einer zwar interessanter geschriebenen, darum in weitere Kreise dringende, aber auch weit mehr einen agitatorischen Zug tragende Monatsschrift, gerade in den eigenen Beiträgen.

V. THEODOR KAFTANS ANTWORT AUF OTTO BAUMGARTENS KRITIK

„Weshalb wir Professor D. Baumgartens neue Konfession ablehnen.“ Th. Kaftans Antwort lautet: Deshalb lehnen wir seine neue Konfession ab, weil das Charakteristische, das Neue in ihr, die Verkürzung und Verschränkung des Gottesglaubens und die darauf erwachsende Vergewaltigung der göttlichen Offenbarungsgeschichte, eine in ihren Ursprüngen durchsichtige Verirrung ist³⁴.

Worin gründet denn unsere Ablehnung wirklich? D. Baumgarten nehme einerseits eine Führerrolle in Anspruch, „das wissen wir hiezulande sattem“, andererseits habe er aber nirgends klar und zusammenhängend ausgesprochen, was er wolle, wie das seinem Führungsanspruch entsprechen würde. Wenn man darauf achte, wie nachdrücklich er betone, daß er zu den Modernen, zu den eigentlich Liberalen gehöre, nicht unter die Ritschlianer eingereiht werden wolle (die sind ihm viel zu positiv), so meint Th. Kaftan nicht fehl zu greifen, ihn „im Lichte des modernsten Liberalismus“ zu verstehen und ihn damit zu denen zu zählen, die genaugenommen, die „Theologie“ mit der „Religionswissenschaft“ vertauscht haben. Diese bearbeite und erwäge das gesamte religiöse Leben der Menschheit. Die christliche Religion sei da eine unter anderen; eine absolute Religion gebe es für diese Auffassung nicht. Zweifelsfrei, er werte „die christliche Religion mit Ernst, mit Energie, mit Wärme als die beste aller Religionen“; wahrscheinlich sei er sogar zuversichtlich, sie werde nie übertroffen wer-

den. Aber, daß die christliche Religion die absolute sei, das lehne er ab, „seine neue Konfession ist die Vertretung des Christentums in der Sphäre der religiösen Relativität“. Oberste Maxime sei ihm nach seinem wiederholten Selbstzeugnis das „moderne geschichtliche und naturwissenschaftliche gesetzmäßige Denken“. Baumgarten wolle unser modernes Denken in seiner Eigenart charakterisieren, indem er dasselbe als ein gesetzmäßiges bezeichne und in das naturwissenschaftliche und geschichtliche gliedere. Wogegen Th. Kaftan Einspruch erhebe, das ist die Anwendung, die Baumgarten von der Wandlung in unserem allgemeinen geistigen Leben auf unsere Gotteserkenntnis und Heilsoffenbarung mache. „Er begnügt sich nicht damit, eine Änderung in der geistigen Art des Erforschens zu konstatieren; das Erfasste selbst wird ihm ein anderes, die Offenbarungsgeschichte Gottes zerrinnt. Gott wird ein anderer als der Gott der Schrift³⁵“. Hier steckt nach Kaftan das Unrecht, hier dokumentiert sich die den „modernen“ Theologen eigene, im Dogmatismus wurzelnde Verkennung der Grenzen unseres Erkennens.

Der Leugnung der göttlichen Offenbarungsgeschichte liege nicht irgendeine exakte Wissenschaft zu Grunde, auch nicht die der Geschichte, vielmehr gehe es um die Gesamtauffassung der Dinge, oder zugespitzt gesagt, den Gottesbegriff. Dieser Zentralbegriff der Religion, beziehungsweise der Gottesglaube, gehöre in den Mittelpunkt. Denn man müsse sich fragen: Was für ein grundloses, unmodernes Unterfangen ist es, von unserem tastenden Naturerkennen aus Gott bestimmen zu wollen, sein Vermögen und seine Kraft! Aber unser geschichtliches Erkennen? Die Geschichte, von der die Schrift sagt und die unser Glaube faßt, die Offenbarungsgeschichte Gottes, die konstatiert keine „exakte“ Geschichtswissenschaft; das kann sie gar nicht.

Das Charakteristische der im eigentlichen Sinne modernen Theologie, der Theologie, wie sie auch Otto Baumgarten vertritt, sieht Th. Kaftan in dem „modernen Empfinden“, das nun seinen Einfluß in die Theologie hinein erstreckt. Das gegenwärtige Geschlecht, soweit es nicht noch der Macht kirchlicher Tradition unterliege oder zu einem persönlichen Glauben hindurchgedrungen sei, könne sich nicht in den Gott finden, der Wunder tut. Hier treibe nicht klares Erkennen sein Spiel, sondern Stimmung, common sense, erwachsen aus der allgemeinen Überschätzung unseres Wissens, aus einer Überschreitung des sich schuldig machenden Einflusses der Naturwissenschaften auf das allgemeine Denken, aus der die Seelen gefangennehmenden Macht der gewaltigen gegenwärtigen Kulturentwicklung. Nichts sei ausgemachter, als daß es keine Wunder gebe. „Die Leute fragen gar nicht mehr. Das ist auch ganz in der Ordnung, eben weil wir es hier mit Stimmung, mit common sense, mit Zeitströmung zu tun haben. Was Zeitströmung ist, herrscht fraglos.“ Das läuft für Th. Kaftan auf eine Umkehrung des Baumgarten-Satzes von der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie hinaus, der die „Befreiung“ der Theologie von der „Knechtung“ unter die geistliche Weltmacht postuliert: Daß uns hier nicht feste Erkenntnisse, nicht klare Gedanken gegenüberstehen, das ist es, was den geistigen Kampf gegen diese Theologie so schwer macht, eben dies, daß wir

es hier statt mit klar umrissenen Erkenntnissen, mit einer mächtigen Gesamtstimmung zu tun haben. Man bevorzugt es, den Altgläubigen anthropomorphe Gottesvorstellungen vorzuwerfen. „Wahrlich nicht wir sind es, sie sind es, die modernen Theologen, die Gott vermenschlichen.“

In der Aussprache über die theologischen Richtungen divergieren die Brüder Theodor und Julius Kaftan in bezeichnender Weise, namentlich in der Beurteilung der theologischen Richtungen und im Kirchenbegriff. Der Systematiker Julius Kaftan hält seinem Bruder vor, daß doch einseitig alles Licht auf der theologischen Rechten und aller Schatten auf der anderen Seite gesehen werde. Im Hinblick auf das Treffen der „Freunde der Christlichen Welt“ in Goslar³⁶ (1901), an dem auch Otto Baumgarten teilnahm, fand Julius Kaftan wieder bestätigt, „daß nicht bloß eine unverhältnismäßige Summe geistiger Kraft und geistigen Könnens bei uns ist, sondern auch sehr viel ernster Wille, dem Volk am Evangelium zu dienen und vor allem von einer Gesinnung, der es ernst damit ist, das Interesse am Glauben, schlechterdings allem anderen überzuordnen als das Interesse, dem kein anderes gleichkommt. Daher ist unser Kreis kein liberaler im alten Sinn³⁷.“ Es seien viele prächtige, tüchtige, fromme und ernsthafte Menschen dabei „ohne Phrase und ohne Parteigebundenheit“. Neben diesem Kreis der „Freunde der Christlichen Welt“ gebe es kaum eine mit religiösen, theologischen, kirchlichen Fragen sich abgebende Versammlung, in der er sich so wohl und so hingehörig fühle. Trotzdem trennte sich Julius Kaftan später von dem bisherigen Freundeskreis. Überhaupt schätzte er die theologische Rechte etwas geringer ein, als sein bischöflicher Bruder Theodor Kaftan im kirchlichen Amt. Er stehe unter dem Eindruck einer kleinen Zahl trefflicher Männer, sagt Theodor Kaftan, mit denen ihn sein Schleswiger Amt wie etwa jüngst in Lund (anläßlich der 10. Allg. Luth. Konferenz, im September 1901) verbinde. Dort waren fast alle schwedischen Bischöfe erschienen und dänische Bischöfe. Julius Kaftan vermag der theologischen Rechten, die „so begierig darauf ist, die Linke zu verurteilen“ und damit auch den in ihren Reihen kämpfenden Otto Baumgarten, dieses ihr nicht zur Gerechtigkeit zurechnen, „nur geduldet“ will er bei den Rechten nicht sein. Gewiß, er sei sachlich intolerant. Das gehöre für ihn zur rechtschaffenden Erkenntnis der Wahrheit. „Ich will also lieber bei den Zöllnern und Heiden bleiben, weil ich mich wohl dort fühle.“ Unter der theologischen Rechten verstand Julius Kaftan in seinem Urteil die Wortführer, nicht die einfältigen Seelen, mit denen er innerlich stets zusammenkomme. Doch es sei leider so, daß die Pharisäer von heute ihn in den Bann getan und ihm manche Seele entfremdeten, die sich zu versündigen glaube, wenn sie zu ihm in die Kirche käme. Eine weitere Erörterung über die theologische Rechte und die Linke hält Th. Kaftan Ende 1901 für zwecklos, da beide Brüder recht verschiedene Erfahrungen gemacht hätten. „Leute von irgend hervorragender Wirksamkeit in Schleswig-Holstein gibt es nur unter der theologischen Rechten oder die doch mit der Rechten gehen³⁸.“ Auf der theologischen Linken war ihm bei weitem Otto Baumgarten die alle überragende führende Persönlichkeit.

Justus Ruperti (1833–1899) erhielt von Otto Baumgarten die Note eines „pietistisch-kleinkirchlichen Generalsuperintendenten“ in Holstein³⁹, während der mit ihm im Kirchenregiment sitzende Gardinger K. Rat Propst Wilhelm Schwartz als „der charaktervolle Vertreter der wissenschaftlich und philosophisch sicher fundierten Schleiermacherschen Linken“ herausgehoben wird. Gemeint war das Verhalten des neuen holsteinischen Generalsuperintendenten im erregenden „Kierschens Thesenstreit“. Der Vortrag des Propsten Peter Kier⁴⁰, in Tondern Nachfolger Th. Kaftans, mit der Hauptthese „Die heilige Schrift bleibt dem Christen Gottes Wort, auch wenn er die Inspirationslehre hat aufgeben müssen“ auf der 5. Theologischen Konferenz in Kiel 1891, löste damals einen lebhaften innerkirchlichen Streit aus. Die Erregung wurde dadurch gesteigert, daß Justus Ruperti eine öffentliche „Erklärung“⁴¹ darin gipfeln ließ, von einer Konferenz, wo solche Thesen diskutierbar seien, habe er sich losgesagt. Doch Th. Kaftan kann schon Anfang 1891 von einem freundlichen tête à tête zwischen Ruperti und Kier berichten. Es gelang Th. Kaftan, seinen holsteinischen Kollegen wieder im Moderahmen der Theologischen Konferenz zu haben. „Er ist ein grundguter Kerl von sittlich höchst verständigen Grundsätzen, der freilich einmal durchgehen kann.“ Er habe gelernt, glaubt Th. Kaftan, „daß er anfängt, theologisch andersdenkende Leute etwas anders zu beurteilen als zuvor“⁴².

VI. OTTO BAUMGARTEN UND DER „FALL JATHO“

In den Kaftan-Briefen haben die „Lehrzucht-Fälle“ bezeichnende Spuren hinterlassen, zumal indirekt durch Baumgarten auch in Schleswig-Holstein die Gemüter erregt wurden. Dafür sorgten schon die Kirchenblätter in der Provinz, besonders auch die Chronik der Christlichen Welt.

Im Januar 1911 kündigte Julius Kaftan aus dem Evang. Oberkirchenrat in Berlin an: Im Vertrauen, bei uns kommt nun Jatho vor das Spruchkollegium. Er wundert sich, daß die Presse noch nichts weiß. Bald werde aber der Teufel in ihr losbrechen⁴³. Carl Wilhelm Jatho (1851–1913) hatte in Marburg und Leipzig Theologie studiert, war Pfarrer in Bukarest und Boppard im Rheinland gewesen, seit 1891 in Köln I tätig. Er gab seit 1905 Anlaß zu einer Beanstandung seiner religiösen Grundgedanken, die pantheistische Züge zeigten. Zum Ermittlungsverfahren anstelle eines bereits 1907 vorgesehenen Disziplinarverfahrens kam es, nachdem in Altpreußen 1910 das Irrlehre-gesetz neu geschaffen war, und zwar das Kirchengesetz betreffend, das Verfahren bei Beanstandung der Lehre von Geistlichen vom 16. März 1910. Es erfolgte Jathos Amtsenthebung im Juni 1911.

Mit R. Sohm fand O. Baumgarten sich im Leben mehrfach verbunden, auch in der Beurteilung des Verfahrens bei Beanstandung der Lehre von Geistlichen von 1909. „Mit Sohm war ich einig in der Beanstandung des ganzen Instituts des

Spruchkollegiums, das an Stelle päpstlicher die Dekretalien eines Kollegiums setzt⁴⁴.“ Den berühmten Rudolph Sohm, Professor für deutsches und kirchliches Recht, (seit 1887 in Leipzig), hatte O. Baumgarten mit Freunden in Straßburg neben anderen allgemeinbildenden Vorlesungen wie Psychologie, Ethik, römische Kaiserzeit, Sophokles' Elektra, Kant und Geschichte im Kirchenrecht gehört⁴⁵.

Als bald nach dem Erscheinen hatte sich Theodor Kaftan bereits kritisch über das Buch „Kirchenrecht“ I geäußert, das er mit demselben Interesse las, wie seinerzeit A. Harnacks Dogmengeschichte, oder seines Bruders Julius Kaftans „Wesen der christlichen Religion“ (Basel 1881). Rudolph Sohms Grundgedanken beruhten nach Th. Kaftans Einschätzung auf einem argen Mißverständnis. Sohm sei jetzt schuldig zu zeigen, wie solche Kirche, wie er sie wolle, als sichtbare Gemeinschaft in dieser sublunaren Welt geordnet existieren könne. Er werde das, urteilt Kaftan, nicht können. Trotz allem sei recht viel von Sohm zu lernen. „Viel Konfusion wird das Buch aber anrichten“⁴⁶.“ Das gilt bis in die kirchenrechtstheologische Diskussion der letzten Jahre hinein, über die Karl Schwarz (Wien)⁴⁷ referierte und Beispiele für das virtuelle Fortwirken der Thesen Rudolph Sohms bei den Theologen aufzeigte.

Von Kiel bis Aachen erregte Baumgartens Beteiligung am Jatho-Fall und sein Anerbieten, als „Beistand“ in den Verhandlungen in Berlin aufzutreten, Aufsehen und fand in den eigenen Reihen nicht nur uneingeschränkte Zustimmung. Präses Walther Wolf berichtet, „aus dem Rheinland“ über den Jatho-Fall – dabei Westfalen gleich hinzunehmend –, die Kirchen in den beiden westlichen Provinzen befänden sich in der gleichen Erregung, soweit der Aktionsradius der Freunde Evangelischer Freiheit reiche, Protestversammlungen in Dortmund, Duisburg, Elberfeld, Köln, Remscheid, Düren, Düsseldorf und anderen Orten zu Gunsten Jathos stattfinden zu lassen. Es sei ein gutes Recht der Anhänger Jathos und wer möge ihnen die freie Vertretung ihrer Ansichten verdenken oder gar verwehren? Doch müßten ernsthafte Bedenken dagegen erhoben werden, wie in den Versammlungen der Freunde evangelischer Freiheit über die Verhandlungen des Spruchgerichts berichtet würde. Die Spruchrichter würden in übelster Weise verunglimpft, bis zu dem Gerede hin, daß wir glauben müßten, die Männer dieses Gerichts hätten ihres Amtes in gewissenlosester Weise gewaltet. Die Eindrücke, die der eine oder der andere aufgrund seiner seelischen Stimmung bei den Verhandlungen gehabt habe, würden in den Rang kirchenhistorischer „Tatsachen“ hinaufgehoben und weitergereicht. Dem allen sei nach Meinung des Präses schwer entgegenzutreten. Denn man wolle in den Protestversammlungen zu Gunsten Jathos keine Debatten, keinen Zuspruch zulassen, und keine andere Auffassung zur Kenntnis nehmen. An verschiedenen Orten sei zu erfahren gewesen, daß nur solche Besucher zum Kreis der Freunde evangelischer Freiheit Zutritt hätten, „die Jathos Amtsenthebung für ein Unrecht ansehen“, oder die „Freunde der Sache“ seien. Und wem sollten nicht wunderliche Gedanken kommen, wenn er erfahre, daß liberale Zeitungen dieser Regionen den Verteidigern des Spruchgerichts ihre Leserspalten zu versperren hätten?

Dem Präses erschien es, daß man sogar Baumgarten hätte fühlen lassen wollen, er hätte „seine Sache doch eigentlich etwas anders und besser“ machen können.

Aus den „Cölner Evang. Gemeindenachrichten“ zitierte Wolf-Aachen Eindrücke des Juristen Heinrich Geffken-Köln, Vorsitzender des Verbandes der Freunde evangelischer Freiheit, die er aus den Verhandlungen des Spruchgerichts entnommen hatte⁴⁸.

„Wir wußten alle“, so äußerte Geffken-Köln in den Gemeindenachrichten, „und Jatho selbst wußte es am besten, daß Baumgartens eigener Standpunkt von demjenigen des Klienten, den er zu verteidigen sich erboten, weit ablag. Und es wurde bereits zugegeben, daß Jatho nichts getan hat, um seine Richter milde zu stimmen. Aber es war zum mindestens ein verfehlter Ausdruck, wenn Baumgarten zu Eingang seiner Rede dem Spruchkollegium zu verstehen gab, Jatho sei gar nicht so schlimm, wie er sich gestern gezeigt habe.“

Die Grenzen protestantischer Lehrverpflichtung sah Baumgarten in seinem Gesamtthema „Die Gefährdung der Wahrheit durch die Kirche“ gegeben. Anfangs meinte er, den Religionseid wie andere unterzeichnen zu können, später aber war ihm diese Lehrverpflichtung eine unerträgliche Belastung. Er zitiert selbst Sätze aus dem alten Religionseid von 1764, den er unterschreiben mußte, weil er neben seiner Professur noch kirchliche Dienste übernommen hatte. Die Formel des Religionseides lautete: „Ich Eidesunterscriebener gelobe und schwöre zu Gott und auf das heilige Evangelium, daß ich durch Gottes Gnade in dem mir anvertrauten Lehramte bei der reinen Lehre des göttlichen Wortes, wie selbige in der Heiligen Schrift gegründet, auch in der ungeänderten Augsburgerischen Konfession zusammengefaßt ist, treulich verbleiben, selbige lauter und unverfälscht predigen und vortragen, und alle darwiderstehenden Lehren äußersten Fleißes vermeiden, auch die heiligen Sakramente nach göttlicher Ordnungen verwalten und austheilen will. Imgleichen, daß ich mich durch Gottes Beistand in meinem Leben und Wandel als ein Vorbild der mir anvertrauten Herde darstellen und unsträflich verhalten, und solchergestalt mein Amt zum Heil der Jungen und Alten treulich abwarten will.“

In seiner Auffassung, ohne Gefährdung seiner „Wahrhaftigkeit und Freiheit“ den alten Religionseid unterzeichnen zu können, sah sich Baumgarten durch das bisherige Verhalten der Landeskirche in der Lehrverpflichtung bestätigt. Er erinnert an die Stellungnahmen der Kirche in Bekenntnis und Lehre im Falle des Diakonus Diekmann in Wesselburen und des Diakonus Karl Wilhelm Joh. Lühr in Eckernförde⁴⁹.

Die Stellungnahme der Landeskirche im Falle der Entscheidung gegen den Diakonus Eduard Diekmann faßt Baumgarten dahingehend zusammen, „daß die Kirche in Bekenntnis und Lehre unbeschadet aller inneren Fortentwicklung die wesentliche Glaubensgrundlage beibehalte, daß die Geistlichen aber durch die Verpflichtung auf die augsburgerische Konfession nicht zugleich an die theologische Lehrauffassung, welche den Verfassern der Augustana vorschwebte, habe gebunden werden sollen.“ Die hier angesprochene Resolution des Konsistoriums vom 6. Juli 1878 sagt über Lehre und Bekenntnis Bemerkenswertes aus.

Es wird festgestellt, daß der angeschuldigte Diakonus Diekmann mit der von ihm vertretenen Anschauung bloß dadurch, daß er es ablehnt, das Wort Gottes und die Heilige Schrift miteinander zu identifizieren, noch nicht aus dem Rahmen des Religionseides heraustritt. Dieser Religionseid enthalte nur die Aussage, daß die vom Prediger zu verkündigende reine Lehre des göttlichen Wortes in der Heiligen Schrift gegründet sei. Auch die Umschreibung, die der Angeschuldigte von dem Worte Gottes gegeben habe, stehe an und für sich nicht im Widerspruch mit der Definition des Artikels V. der Augsburgischen Konfession. Diekmann hatte Gottes Wort umschrieben als die in der Schrift bezeugte ewige und sittliche und religiöse Wahrheit, das, was die Seele nach oben ziehe zum Vater, was den Menschenherzen den Weg zur Versöhnung und zum Frieden zeige. Sie sei in menschlichen Worten, in Christus Tat geworden, möge sie uns nun als unerbittliches Gesetz sich bezeugen, das uns demütige und das Herz für Gottes Gnade bereite, oder als das Evangelium, das uns zu Christus führe und uns durch ihn zu Gottes Kindern mache.

Wenn der angeschuldigte Diakonus sich auf die Behauptung beschränkt hätte, daß der evangelische Grundsatz, der alle Lehren nach ihrer Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift geprüft haben wolle, sich dabei nicht auf eine äußerliche Gewißheit stütze, sondern vielmehr auf die „Gewissenserfahrung“, daß die Heilige Schrift die volle und lautere religiöse Wahrheit enthalte, so wie auf die dadurch begründete Zuversicht, daß bei allen nach Wahrheit aufrichtig und mit Heilsbegierde Strebenden die Erfahrung von jener Beschaffenheit der Heiligen Schrift als eine ganz allgemeine voraussetzen sei, so würde Diekmann sich dabei auf Autoritäten von anerkannt kirchlichem Charakter berufen können. Das Konsistorium weist auf Christoph G. A. von Scheurl und Julius Stahl hin. Doch in seinen darüber hinaus aufgestellten Behauptungen, habe sich der Diakonus zu einem Standpunkt bekannt, der nicht als berechtigt angesehen werden könne. Es lasse sich in keiner Weise absehen, wie das normative Ansehen der Heiligen Schrift aufrechterhalten bleiben könnte, wenn man annehmen wollte, daß die Schrift unter Umständen auch in solchen Punkten nicht als normgebend anzusehen sei, die sie selbst unzweideutig und klar als zum Heile notwendig hingestellt habe.

Nach der Erkenntnis des Konsistoriums von 1878 – urteilt Baumgarten – habe sich an der rechtlichen Geltung der Augsburgischen Konfession als Symbol der Landeskirche durch die von dem angeschuldigten Diekmann angeführten Vorgänge und speziell durch die Einführung der Agende des Generalsuperintendenten Adlers⁵⁰ nichts verändert. Das Kirchenregiment hätte nach unzweifelhaften Grundsätzen des protestantischen Kirchenrechts seine verfassungsmäßigen Befugnisse überschritten, wenn es wirklich die rechtliche Geltung des Symbols hätte aufheben oder alterieren wollen. Bei der in der Agende gegebenen Regelung des kirchlichen Kultus habe es sich immer nur um den Versuch handeln können, die im Bekenntnis der Kirche enthaltene religiöse Grundanschauung auf einem einzelnen Gebiet des kirchlichen Lebens durchzuführen. Da aber der Kultus nicht selbst das Prinzip der Glaubensgemeinschaft sei, sondern das

im Bekenntnis liegende Prinzip voraussetze, so bestehe für die Agende die Anforderung, daß sie in der Tat mit dem Bekenntnis übereinstimme. Von dem Maße, wie diese Anforderung durch die Agende erfüllt werde, hänge zwar die Vollkommenheit der Agende ab, aber nicht die Existenz des Bekenntnisses selber. Man sei daher nicht berechtigt, aus dem Inhalt der Agende zu folgern, daß das kirchliche Bekenntnis in Schleswig-Holstein aufgegeben worden sei.

Noch weniger könne die Aufhebung des lutherischen Bekenntnisses aus den von dem angeschuldigten Diakonus Diekmann zitierten Hirtenbriefe im Jubiläumsjahr 1817 und von 1826 gefolgert werden. Denn das Fundament der kirchlichen Verfassung könne unmöglich lediglich durch Verfügungen der Verwaltungsbehörden umgestoßen werden. Dieses habe auch nicht in der Absicht des Erlasses gelegen. Vielmehr bringe der Hirtenbrief von 1870 ausdrücklich die Augsburgische Konfession in Erinnerung.

Es kommt also nach dem Resultat des Konsistoriums auf die rechtliche Frage an, auf die auch Otto Baumgarten sich später bezieht, ob die Geistlichen unserer Landeskirche in ihrer amtlichen Tätigkeit an die Augsburgische Konfession gebunden sind. Diese Frage sei unstreitig zu bejahen, „ohne daß der Augsburgischen Konfession theologische Unfehlbarkeit zugeschrieben wird“⁵¹. Auch die rechtliche Bindung der geistlichen Lehrtätigkeit an die Augsburgische Konfession schließe es keineswegs aus, daß der evangelische Glaubensinhalt in der Augustana von der theologischen Fassung unterschieden werde. Weit entfernt also, daß die Augsburgische Konfession durch den Religionseid über die Heilige Schrift gestellt werde, weise die Formel des Religionseides vielmehr auf die letztere, als auf die eigentliche Quelle der reinen Lehre des göttlichen Wortes zurück. Da die Geistlichen nach der Anweisung des Religionseides vor allen Dingen das göttliche Wort zu predigen hätten, so folge schon hieraus, daß die Geistlichen sich den Inhalt der in der Augsburgischen Konfession enthaltenen Zusammenfassung mit dem begrifflichen Hilfsmittel ihrer eigenen Zeit anzueignen und den Begriffen ihrer Zuhörer nahezubringen hätten.

VII. OTTO BAUMGARTENS EINTRETEN FÜR KIRCHLICHE NEUORDNUNG NACH 1918

In seinem umfangreichen, mit Leidenschaft und Anteilnahme sich selbst abverlangten Kapitel „Erfahrungen in der Nachkriegszeit“⁵² bringt O. Baumgarten in letzter Offenheit auch den eigenen inneren Prozeß des Umlernens und des Sichdareinfindens zur Sprache. Die Neuordnung von Staat, Schule und Kirche sieht er 1919 als zwingend notwendige Aufgabe an, der sich die kirchlichen Kreise engagiert öffnen müßten. Dem hätten eine reaktionäre Zusammensetzung und Betätigung des ersten evangelischen Kirchentages vom 1. bis 5. September 1919 in Dresden nicht ohne Verschuldung der „Lethargie und Unkirchlichkeit des liberalen Bürgertums und gar der Arbeiterschaft“ entgegenge-

standen, letztere abgestoßen und gelangweilt vom alten Kirchentum des 19. Jahrhunderts. Es sei ihm der Eindruck geblieben, in einer rückwärts gerichteten, geradezu „vormärzlichen monarchistisch gesinnten Gesellschaft“ gewesen zu sein. Auch die frische Eröffnungsrede des Oberhofpredigers Ernst von Dryander habe „jede Spur des neuen Geistes oder doch den Willen, zwischen ihm und dem Geist Christi einen Ausgleich zu suchen“⁵³, in dieser Versammlung einer überwiegend pastoralen, hochkirchlichen Gesellschaft durchaus vermissen lassen.

Es fehlte diesem Gremium auf dem Kirchentag in der Sicht Baumgartens „ein Werben um die Seele der von der Revolution emporgehobenen Volksschichten“. Die Angst um den Verlust der Herrschaft des Bekenntnisses und der positiven Theologie über Kirche und Schule schienen ihm die Debatten über die Urwahlen und den Religionsunterricht meistens zu bestimmen. Das alsbald viel erörterte Reichsschulgesetz ist dann niemals ergangen. Die Einstellung Baumgartens gegenüber dem Kirchentag ist zugegeben ungünstig gewesen, während Martin Rade und die Berliner Freunde die Ergebnisse des Kirchentages von 1919 günstiger beurteilten. Erhebend war für Baumgarten der tapfere Vortrag von Arthur Titius⁵⁴ mit seinen Zumutungen an einen aufnahmebereiten Wirklichkeitssinn für die großen Tatsachen der Revolution und des Völkerbundes – sicherlich vielen rechts- und reaktionärgesonnenen Seelen tief verletzen- de Forderungen des Sozialreformers.

Mit dem Übergang zur republikanisch-demokratischen Staatsform nach 1918, mit dem dadurch bedingten Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments, erlangten die evangelischen Landeskirchen volle Verfassungsautonomie. Sie wurde nicht voll genutzt und machte damals wie heute das „Demokratiedefizit“ in den evangelischen Kirchen sichtbar, freilich mit einem deutlichen Abschnitt seit der Mitte der sechziger Jahre auch im Staatskirchenrecht, nachdem die Episode des oft vertraulich-freundschaftlichen Miteinanders von Staat und Kirche seit Beginn der Bundesrepublik abgeklungen war. Die Forderung nach mehr Demokratie in der Kirche verdichtete sich zu der Fragestellung, aus welchen Gründen die Kirchen auf dem Wege einer Demokratisierung der Gesellschaft mehr als Hindernis angesehen wurden denn als Schubkräfte. Helmut Schmidt hat jüngst festgestellt, noch immer habe die Theologie es nicht zustande gebracht, die Demokratie wirklich in sich aufzunehmen. Sie tue sich oft schwer, der nun einmal menschlichen und fehlerhaften Demokratie mit einem aufrichtigen Vertrauensvorschuß entgegenzukommen. Daher seien die Kirchen auch nicht die besten Fürsprecher und Anwälte, nun ihrerseits das Vertrauen der Bürger in die Demokratie zu befestigen. Für Theologen, die überzeugt seien, an die Wahrheit nahe heranzukommen, gelte es als ein abwegiger Gedanke, daß Glaubensfragen mit Mehrheit zur Entscheidung gebracht werden könnten⁵⁵.

In seiner Vorlesungsreihe „Der Aufbau der Volkskirche“ (1920) behandelte O. Baumgarten nach acht grundsätzlichen Vorlesungen nun den Aufbau als solchen nach folgenden Grundsätzen: a) den demokratischen Grundlagen, b) dem Verhältnis zur Gemeindekirche, c) dem Schutz der Minderheit, schließlich d)

unter einem Fragezeichen die Thematik Volkskirche-Reichskirche. O. Baumgarten verneint die Idee der Reichskirche und stimmt darin mit seinem theologischen wie kirchenpolitischen Widerpart Theodor Kaftan überein⁵⁶. Der Schleswiger „Altbischof“ hatte warnend die Stimme erhoben gegen eine „Dt.-ev. Reichssynode“ und gegen die Utopie einer „Reichskirche“.

Das Schwergewicht der Beratungen in Dresden lag für O. Baumgarten in den erarbeiteten „Zuständigkeiten und Aufgaben“ des Kirchentages als einer regelmäßig wiederkehrenden Tagung des Kirchenbundes: Keine Reichskirche, vielmehr ein alle Eigenart, obenan das Bekenntnis der Einzelkirchen achtender Bund aller deutschen Landeskirchen, aber auch kein bloßer Zweckverband zur Ordnung der äußerlichen Verhältnisse und Beziehungen, eben ein innerlich lebendiger Zusammenschluß aller deutschen Protestanten sei beabsichtigt. Es blieb Baumgarten allerdings fraglich, ob dieses am letzten Tage einmütig festgestellte Resultat künftig so hohe Glücksgefühle auslösen könnte, wie es in dem gemeinsamen Gesang von „Herz und Herz vereint zusammen sucht in Jesu Herzen Ruh“ sich im September 1919 in der Versammlung kundtat.

Der unmittelbare Rechtsvorgänger des Evangelischen Kirchenbundes, dessen Verfassung von dem Kirchentag in Stuttgart 1921 einmütig angenommen wurde, das sei hier angemerkt, war der Dt. Evang. Kirchenausschuß (1903) gewesen⁵⁷. In Wittenberg wurde am 25. Mai 1922, am Himmelfahrtstag, der Kirchenbund in feierlicher Form besiegelt⁵⁸.

Ein kräftiger zentralistischer Zug – so Baumgarten – gehe durch das deutsche Wesen, dem aber eine partikularistisch-stammestümliche Strömung die Waage halte. Wie auf dem staatlichen Gebiet darum gerungen werde, auf welche Weise die Einzelstaaten ganz im Reich aufgehen, dieses aber die Autonomie der Stämme kräftiger entfalten könne, erhebe sich – zumal für Vertreter deutscher protestantischer Interessen – die Frage um die Verwirklichung einer Reichskirche über den einzelnen Landeskirchen.

Das Motiv⁵⁹ der größeren Macht im Rahmen einer „Reichskirche“ vornehmlich in der Rivalität mit Rom, will O. Baumgarten von vornherein ausgeschlossen wissen. Das würde dem katholischen Kirchenrecht entsprechen, das eigentlich ein Staatsideal sei und auf der Voraussetzung der in Glaube und Sitte, in Dogma und Verfassung, schlechthin einheitlichen Christenheit beruhe, auch von einem Oberhaupt durch ihm verantwortliche Instanzen geleitet und repräsentiert werde. Der Protestantismus könne aber ein staatsähnliches Kirchenwesen mit fester, dogmatisch geheiligter Verfassung keineswegs dulden, weil ihm die Gemeinschaft und Ordnung doch immer der individuellen Zugehörigkeit zu Christus und der freien Beweglichkeit der Gewissen, mithin das Kirchentum der persönlichen Frömmigkeit nachgeordnet bliebe. Die Einheit einer viele Millionen umfassenden protestantischen Reichskirche würde sicherlich auch einem religionslosen Staat gegenüber ein erheblich beachtlicheres Gewicht haben, als die kleinen Landeskirchen, unter denen freilich die altpreußische Kirche bis nach Aachen alle überragte.

Wohl würde ein engerer Zusammenschluß der deutschen evangelischen Christenheit einem dringenden Bedürfnis entsprechen. Hier nennt O. Baumgarten die Vertretung deutsch-protestantischer Interessen einerseits gegenüber ausländischen Mächten, die eine Gewissensfreiheit in annektierten Gebieten und ihre Verbindung mit der bisherigen Mutterkirche nicht respektieren, wie andererseits die Hilfestellung für Auslandsdeutsche in der immer größer werdenden protestantischen Diaspora. Aber genüge es nicht – fragt Baumgarten –, an Stelle einer Reichskirche eine Erweiterung des bestehenden deutsch-evangelischen Kirchenausschusses zu einem aus allen Partikularkirchen gewählten Kirchentag zu verwirklichen?

Als Süddeutscher stellt sich Otto Baumgarten selbst die Frage, ob man den Landeskirchen die Kirche weniger anheimelnd, weniger heimatlich und stammestümlich machen solle. Schließlich würden sich die Fremden wie in ihre Umwelt so auch in die ihnen fremden gottesdienstlichen Formen einleben.

Ein Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen zu einer „Bekenntnisunion“, durch die jene „den meisten Laien so widerwärtigen Lehr- und Bekenntnisstreitigkeiten“ sich entwickeln könnte, erscheine zwar verheißungsvoll zu sein. An die Stelle könne eine Einheit der Gesinnung und Liebestätigkeit sich entfalten. Doch wäre eine „Reichskirche“ ein gangbarer Weg, die Bekenntnisschranken zu überwinden⁶⁰?

Hier erinnert O. Baumgarten an die Einführung der preußischen Union⁶¹ von oben her und an den Gegenschlag der preußischen Lutheraner, denkt wohl auch an die Ablehnung staatlich sanktionierter kirchlicher Unionen, und das neue Erstarken der Konfessionellen allenthalben. „Vestigia terrent“! Im Gegenteil, der „Unitarismus“ sei denkbar ungeeignet und werde den konfessionellen Partikularismus nach sich ziehen.

Der Blick des paktischen Theologen umspannt die Mannigfaltigkeit in der evangelischen Christenheit: Die Kirchenleute in allen Landen, die nahe beim Altar leben, vom Altar leben, an der alten Tradition von Lehre und Bekenntnis pietätvoll hängen; da sind die Bibelchristen, denen die Lehr- und Bekenntnisdifferenzen als relativ unerheblich gegenüber der Einheit im lebendigen Herrn und Heiland sind; die Gruppen um Karl Heim in Tübingen und um Schmitz, unterstützt von Gemeinschaftschristen im Rheinland und in Westfalen, mit dem schlichten Einheitsbekenntnis, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters; andere sehen in dem Kyrios-Titel, der methaphysischen Gottheit und stellvertretenden Sühnetat Christi ein Joch, eine „Crux für ihren Verstand und ihre Wissenschaft“, eben eine Dogmatisierung alles dessen, und Otto Baumgarten schließt sich als Betroffener mit ein, „was wir an Jesus unserem Herrn und Heiland haben und erleben“⁶².

Für ihn ergibt sich das alte Resultat, daß, wie die Volkskirche der deutschen Länder, so auch eine „Reichskirche“ nur dann zu erhalten und aufzubauen sei, „wenn auf den uralten Wahn verzichtet wird, als sei eine Kirche notwendig eine ausschließliche Lehr- und Bekenntnisgemeinschaft: ‚Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe‘, im Sinne der völligen Übereinstimmung in Dogma und Denkweise.“

Wer eine Reichskirche erstrebe, müsse bedenken, daß die Betonung des Bekenntnisses dieselbe ausschließt. Ja, selbst die freie Form des Bekenntnisses zu Christus dem Herrn (Karl Heim) sei als ein Gegensatz in Richtung auf eine Weiterbildung der christlichen Religion hinderlich und sprengte jede wirkliche Gemeinschaft. „Die Einheit einer Reichskirche kann nur gewonnen werden bei resolutem Verzicht auf alle bindenden Bekenntnisformen und -formeln“⁶³.

Otto Baumgarten nimmt für sich in Anspruch, „den unabwendbaren Zug des Zeitgeistes erkannt zu haben.“ Er wollte die Richtung auf eine entschlossene „Demokratisierung und Politisierung des ganzen Volkes“ recht konkret veranschaulichen. Man werde vielleicht erschrecken über die Eingriffe in die freie Bewegung des einzelnen, in die Familien- und Erwerbsrechte des Individuums. Man werde sich an solche Anpassung, eben an die Sozialisierung des Lebens, gewöhnen müssen, wenn man nicht zu einer Beseitigung der Privatinitiative und des Privateigentums an den Produktionsmitteln aufreizen wolle. Für ihn bleibt die Hoffnung, daß lediglich im Arbeits- und Bildungswesen die Entfaltungsfreiheit individueller Kräfte gewahrt bleibt und damit der Charakter einer protestantischen Kultur zu retten sei.

Möchte doch aus der Not des Zusammenbruchs und der Revolution – er greift auch zurück auf die Revolution von 1917 – „eine geistige Reichskirche des freiströmenden Glaubens und der freiströmenden Liebe erstehen“⁶⁴, die unendlich viel wichtiger sei als eine Verfassungs- und Verwaltungseinheit einer künftigen Reichskirche, die er als caritative Kirche sehen will.

ANMERKUNGEN

- 1 Otto Baumgarten, *Meine Lebensgeschichte*, Tübingen 1929, S. 98.
- 2 *Lebensgeschichte*, S. 119.
- 3 *Lebensgeschichte*, S. 192.
- 4 *Lebensgeschichte*, S. 137.
- 5 *Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Ev.-Luth. Landeskirchenamtes in Kiel, Flensburg 1968*.
- 6 *Liturgisches Handbuch für die Geistlichen der evangelisch-lutherischen Kirche der Provinz Schleswig-Holstein*, Schleswig 1894. Revidierte Ausgabe 1896. – *Liturgik Haandbog til fri Afbenyttelse for den evangelisk-lutherske Kirkes Praester i Provindsen Slesvig-Holsten*. Schleswig 1900.
- 7 W. Göbell, *Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihr theologischer Gehalt*, 2 Bde, Duisburg/Düsseldorf 1948/1954. – Joh. Heckel, *ZSRG. K 36* (1950), S. 469–488.
- 8 Die Einführung der Synodalverfassung in der neuen Provinz hatte den Weg geebnet, auf der Gesamtsynode in Rendsburg im Juni 1883 die Ausarbeitung eines Gesangbuches für die Gemeinden Nordschleswig mit dänischer Kirchensprache zu beschließen. – *Forarbejder til Psalmebogen, Schackensborgs Arkiv, Schackenborg*. Diese Vorarbeiten hat Anders Malling (Brøns) ausgewertet, *Dansk Salmehistorie*, Bd. VII (Kopenha-

- gen 1972, S. 401–421). – W. Göbell, Die Briefe des Lehnsgrafen Hans Schack-Schackenburg und Theodor Kaftans, SSHKG II, 37 (1981), S. 71–115; an den Liturgen Hans Schlaikjer Prahl (1845–1930, Alt-Hadersleben), ebenda S. 39–69.
- 9 Die dänische Bearbeitung ließ Theodor Kaftan an Graf Schack gehen: Liturgi til Brug i den evangelisk-lutherske Kirke i Provindsen Slesvig-Holsten. Med et Tillaeg indeholdende Formularer til Froprædiken, Aftensang og Bønner til samtlige Gudstjenester, Schleswig 1894.
- 10 Adolf Thomsen (Flensburg), Pastor Emil Wacker – „Zeuge lokaler, staatlicher und theologischer Spannungen“, SSHKG II, 36 (1980), S. 1–19.
- 11 Otto Baumgarten vermerkt, daß die Gegensätze durch das unter der Leitung von Heinrich Zillen (Schlichting) und Joh. Jansen und wesentlicher Mitarbeit von Emil Petersen (Altona-Ottensen) und ihm stehende „Schleswig-Holsteinische Kirchenblatt“ sehr verschärft wurden (Meine Lebensgeschichte, S. 142 f.).
- 12 Dem Kirchenhistoriker Propst a. D. Ernst Feddersen (1865–1945), der sein Propstenamt aufgab, konnte man begegnen, wenn er von seiner Kieler Pfarrstelle aus (St. Jakobi) fast täglich das Preuß. Staatsarchiv in der Karlstraße aufsuchte (Otto Göbell, Erinnerungen). Julius Kaftan schätzte seine Arbeiten (Kirche, Recht und Theologie in vier Jahrzehnten. Der Briefwechsel der Brüder Theodor und Julius Kaftan, hrsg. v. W. Göbell, München 1967, 2. Bde., S. 933). „Dein wirklicher Schüler“, Th. Kaftan, S. 469.
- 13 Verhandlungen der 7. ordentl. Gesamtsynode 1897, S. 36.
- 14 Ebenda, S. 36.
- 15 Andreas Petrus Albrecht Graf von Bernstorff (1844–1907), Erbherr auf Stintenburg und Bernstorff im Kreise Herzogtum Lauenburg; kgl. preußischer Kammerherr und Geh. Ober-Reg.- und Vortragender Rat im Ministerium der Geistlichen, Unterrichts- u. Medizinal-Angelegenheiten.
- 16 Jasper von Oertzen (1833–1893) war mit dem prakt. Theologen Theodor Christlieb in Bonn Begründer des Deutschen Evangelisationsvereins und von Joh. Hinrich Wichern geprägt gewesen.
- 17 Günter Weitling, Die historischen Voraussetzungen des „Kirchlichen Vereins für Indre Mission in Nordschleswig“ und dessen Verbindung zur reichsdänischen Indre Mission bis zur Jahrhundertwende, SSHKG I, Bd. 23 (Flensburg 1971).
- 18 Gesamtsynode 1897, S. 38.
- 19 Ebenda, S. 38.
- 20 Ebenda, S. 43.
- 21 Th. Kaftan, Das liturgische Handbuch. SHLbg. K.- u. Schulblatt (Schleswig-Holstein-Lauenburgisches Kirchen- und Schulblatt), 1894, S. 150; Zum liturgischen Handbuch, S. 162. – Der Hauptanstoß war, daß es weder für Taufe noch Konfirmation ein Formular ohne Apostolikum gebe. Der Synode sehe er in Ruhe entgegen. (Kaftan-Briefe, 1. T. S. 99).
- 22 Joh. Jakob Christian Adler (1756–1834), 1783 Prof. des Syrischen und Prof. der Theologie in Kopenhagen, war seit 1792 Generalsuperintendent in Schleswig und seit 1806 zugleich für Holstein. Um seine rationalistische Kirchen-Agende kam es in den Gemeinden zu Kirchenkämpfen. – W. Göbell, in ZSHG 82 (1958), S. 267–276; in Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck 8 (1985). Die für beide Herzogtümer gemeinsame Agende von 1797 war ein Kompromiß zwischen den gemäßigten Ansichten und den andrängenden radikal modernen an der Wende zum 19. Jahrhundert.
- 23 Gesamtsynode 1897, S. 44.

- 24 Gesamtsynode 1897, S. 45.
- 25 Gesamtsynode 1897, S. 50. – Claus Harms, *Ausgewählte Schriften und Predigten*, Bd. II (Flensburg 1955), bearbeitet von Lorenz Hein, Peter Meinhold und Fernando Wassner, S. 164.
- 26 Th. Kaftan, in: Gesamtsynode 1897, S. 52.
- 27 Gesamtsynode 1897, S. 54.
- 28 Gesamtsynode 1897, S. 56.
- 29 Gesamtsynode 1897, S. 57.
- 30 Kirchl. Gesetz- u. Verordng. Blatt, 1882, Stück 1. – K. W. Joh. Lühr, seit 27. Mai 1877 in Eckernförde, ging im Oktober 1883 nach Gotha; gest. 24. April 1903. – Heinrich Franz Chalybaeus, *Sammlung der Vorschriften und Entscheidungen betreffend das Schleswig-Holsteinische Kirchenrecht. Ein Handbuch für Geistliche, Kirchenälteste und Synodale*. 2. Aufl., Schleswig 1902, S. 502 ff.
- 31 *Meine Lebensgeschichte*, S. 136.
- 32 Der Text, hrsg. von Ernst Michelsen, Pastor in Klanxbüll an der Westküste, Ehrendoktor der Theologischen Fakultät Kiel; in: SSHKG I, Bd. 10, Kiel 1920; 2. Teil (1. Teil, Einleitung, Kiel 1909). – Anlässlich des Bugenhagenjahres 1485/1985 wird die Schleswig-Holsteini-sche Kirchenordnung von 1542 als Originalausgabe nach dem Exemplar im Archiv des Nordelbischen Kirchenamtes in Kiel veröffentlicht und dieses Grundwerk der Reformation allen Gemeinden der Nordelbischen Kirche in neuer Form mit Übertragung in das Hochdeutsche und Kommentar zugänglich gemacht. Hrg. W. Göbell (Neumünster 1986).
- 33 Reinhart Staats, *Libérale Pastorenkirche im 19. Jahrhundert*, in: Dt. Pfarrerblatt 84 (1984), S. 535 ff.
- 34 SHLbg. K.-u. Schulbl. 58, 1902, S. 134–138, 141–146.
Bei seiner Abschiedsfeier anlässlich seiner Emeritierung 1926 äußerte sich Otto Baumgarten vor seinen Anhängern in Holst's Hotel in Kiel recht pessimistisch: Ich hatte gehofft, die Gemeinden durch Befreiung von der Orthodoxie zu neuem Leben zu erwecken. Das ist aber nicht durch meine Schüler erreicht worden. Ich habe mich geirrt, als ich den theologischen Nachwuchs in diesem Lande so ansetzte. (Gespräch zwischen Heinrich Kähler und Otto Göbell, St. Nikolai in Flensburg, 1926).
- 35 SHLbg. K.- u. Schulbl. 58, 1902, S. 143.
- 36 Am 30. Sept. u. 1. Okt., 1901. Siehe Joh. Rathje, *Die Welt des freien Protestantismus*, 1952. – Kaftan-Briefe, 1. T. Nr. 95 u. 98, S. 241, 246 ff.
- 37 Kaftan-Briefe, S. 247.
- 38 *Kirche, Recht und Theologie in vier Jahrzehnten. Der Briefwechsel der Brüder Theodor und Julius Kaftan*, hrsg. und kommentiert von Walter Göbell, 1. Teil, München 1967, S. 249.
- 39 *Meine Lebensgeschichte*, S. 133.
Justus Ruperti (1833–1899), seit 1858 Prediger für Auswanderer in Bremen, hatte 1861 die luth. Kreuzgemeinde gegründet und kam 1871 nach Geestendorf-Geestemünde. Nach New York wurde er 1873 an die deutsche St.-Matthaei-Kirche gerufen. Zurückgekehrt, wurde er 1876 Geh. Kirchenrat und Superintendent in Eutin als Nachfolger von Anton Wallroth (1803–1876). Als Generalsuperintendent für Holstein wirkte Ruperti bis zu seinem Tode auf einer Visitationsreise am 16. Mai 1899. Nachfolger war Ernst Wallroth, Sohn seines Vorgängers Anton Wallroth in Eutin. Ruperti hatte sich die Aufgabe gestellt, die holsteinischen Großkirchspiele zu teilen. Es sollte nicht die unerfüllte Klage: „Lieb Holstein, Du mußt Kirchen bauen!“ als Anklage bestehen blei-

- ben. Über sein Wirken und seine theologische Einstellung, Gespräche der Töchter Rupertis mit Clara Wallroth in Kiel. Vgl. F. Göbell, geb. Wallroth, Erinnerungen.
- 40 Propst Peter Kier (1838–1914), geb. in Hadersleben, 1864 Pastor in Osterlügum, als Nachfolger Th. Kaftans seit 1887 Propst in Tondern, hatte die Hauptthese vertreten: „Die Heilige Schrift bleibt dem Christen Gottes Wort, auch wenn er die Inspirationslehre hat aufgeben müssen“ (5. Theologische Konferenz in Kiel am 7. Juli 1891).
- 41 Justus Ruperti, SHLbg. K.- u. Schulbl., 1891, Nr. 26, S. 101. Vgl. ChrW 1, 1891, S. 711–716.
- 42 Kaftan-Briefe, 1. T. S. 33 f.
- 43 Kaftan-Briefe, 2. T. Nr. 232, S. 476.
Georg Hoffmann als Berichterstatter über die Arbeit der Ausschüsse zur Lehrordnung, in: Lutherische Generalsynode 1956 in Hannover, Berlin 1957, S. 247–264. 259 f. 320. Die beiden Ausdrücke „Lehrüberwachung“ und „Lehraufsicht“ hätten in der deutschen Sprache einen unguten Klang. Die der Kirche auferlegte Verantwortung für die Aufrechterhaltung rechter Lehre – das sei besser als „der rechten Lehre“ – schließe ein, daß in der öffentlichen Lehrdarbietung bestimmte, unüberschreitbare Grenzen gewahrt würden. Sollten die Grenzen verletzt werden, so müsse, wenn die Mittel der Beratung und Ermahnung nicht ausreichten, der Weg der Lehrbeanstandung in einem förmlichen Verfahren begangen werden (S. 303).
Siehe zum Schrifttum von Georg Hoffmann, über Lehramt I, Lehrfreiheit, Lehrzucht I, Wissenschaftsfreiheit III, in: Evangelisches Staatslexikon, 2. Aufl. Berlin 1975, S. 1472–1475. 2978–2980.
- 44 Otto Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, S. 167 f.
- 45 Meine Lebensgeschichte, S. 52.
- 46 Kaftan-Briefe, 1. T., Nr. 14 (1893), S. 72.
- 47 Karl Schwarz, Rechtstheologie-Kirchenrecht. Anmerkungen und Aperçus zu innerprotestantischen Kontroversen hinsichtlich Begründung und Entfaltung eines evangelischen Kirchenrechts, in: ZevKR 28 (1983), S. 172–199.
- 48 Walter Wolff, in: Preußische Kirchenzeitung 1911, S. 489 f.
- 49 Heinrich Franz Chalbaeus, Kirchenrecht, siehe oben Anm. 30.
- 50 Schleswig-Holsteinische Kirchen-Agende. Einrichtung der öffentlichen Gottesverehrung. Formulare für die öffentlichen Religionshandlungen. Sonntags- u. Festtags-Perikopen, Schleswig 1797. – Die Agende des Generalsuperintendenten Jacob G. Chr. Adler (1756–1834) ist ein Kompromiß zwischen gemäßigten und andrängenden radikal modernen Ansichten an der Wende zum 19. Jahrhundert. Viele Geistliche hatten bisher jede Bindung an eine Agende abgelehnt, um in der Liturgie freie Hand zu haben. Über den Theologen, Orientalisten, Visitor und Schöpfer des regelrecht organisierten Schulwesens, siehe W. Göbell, in: Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck, Bd. 7 (1985).
- 51 H. Fr. Chalbaeus, Kirchenrecht, S. 500.
- 52 Meine Lebensgeschichte, Kap. VIII, S. 356 ff.
- 53 Meine Lebensgeschichte, S. 403.
- 54 Meine Lebensgeschichte, S. 405.
- 55 Helmut Schmidt, in den Evangelischen Kommentaren, Nr. 4, 1981, Politik, S. 209–216; 212.
- 56 Th. Kaftan, Landeskirchliche Rundschau 9, 1918, S. 67 f. Meine Lebensgeschichte, S. 403.
- 57 Der Systematiker Julius Kaftan, geistlicher Vizepräsident des Evang. Oberkirchenrats

- in Berlin (1921–1925), über die Unterzeichnung des Bundesvertrages; Kaftan-Briefwechsel, 2. T. S. 775 f. Nr. 387. „Diese Wiederholung, nachdem wir dort zwei Tage lang gefeiert haben, (Lutherfeier in Wittenberg, 4. bis 6. März 1922 mit Erzbischof Söderblom) ist mir sehr unsympathisch. Ich bin für dergleichen nicht gemacht.“ (J. K.).
- 58 Für die Landeskirche unterzeichneten der Präsident des EOK Reinhard Moeller und der Vorsitzende des Generalsynodal-Vorstandes der preußischen Landeskirche Friedrich Winckler; für die 17 Landeskirchen wurde nur eine Unterschrift geleistet. – KGVBl. 1922, S. 141 ff.
- 59 Otto Baumgarten, Der Aufbau der Volkskirche, S. 104–113.
- 60 O. Baumgarten, Der Aufbau der Volkskirche, S. 107.
- 61 W. Göbell, Die evangelisch-lutherische Kirche in der Grafschaft Mark, Verfassung, Rechtsprechung und Lehre, Bd. III (1983). Mit Reg. zu Bd. I–III v. Wolfgang Werbeck.
- 62 Der Aufbau der Volkskirche, S. 108.
- 63 Der Aufbau der Volkskirche, S. 109.
- 64 Ebenda, S. 112.

Otto Baumgarten und das Erbe von Johann Hinrich Wichern angesichts des Massenabfalls von der Kirche

Von Lorenz Heine

1. INNERE MISSION UND EVANGELISCH-SOZIALER KONGRESS

1830 hatte der Kieler Advokat Theodor Olshausen, der als liberaler Politiker in der Geschichte Schleswig-Holsteins einen hervorragenden Platz einnimmt, in dem anonym herausgegebenen „Entwurf einer Bittschrift an deutsche Fürsten“ unter Berufung auf die Idee der absoluten Religionsfreiheit im Rahmen der allgemeinen Menschenrechte das Recht des Austritts aus der Landeskirche ohne Übertritt in eine andere christliche Konfession gefordert¹. Das war ein erster Axthieb gegen die Landeskirche als Staats- und Volkskirche. In der Maiausgabe der „Fliegenden Blätter“ zum Revolutionsjahr 1848 skizziert Johann Hinrich Wichern die historisch-politische Situation seiner Zeit auf dem Hintergrund der sozialen Frage und stellt dabei für die Kirche die düstere Prognose: „Die Tage werden nicht mehr ferne sein, wo ein großer, allgemein ausgesprochener Abfall, nicht bloß vom Christentum, sondern von aller Religion, noch offener als es bis jetzt geschehen ist, hervortreten wird“². Zwischen 1884 und 1905 lag die Zahl der Austritte aus den deutschen evangelischen Landeskirchen zwischen 1800 und 6300 im Jahr, fiel also zunächst nicht ins Gewicht. 1906 stieg sie jedoch auf 17 400 und schwankte bis zum Ausbruch des ersten Weltkriegs zwischen 14 300 und 29 300. Massenausstritte kennzeichnen die Jahre nach dem Zusammenbruch des Kaiserreichs (das Jahr 1919 brachte 240 000 und das Jahr 1920 315 000 Austritte aus den evangelischen Landeskirchen³).

Otto Baumgarten, dem dieser Gedenkband gewidmet ist, gehörte zu denen, die wie Wichern die Zusammenhänge zwischen der Abwendung vom Christentum und der politischen und sozialen Not im Volk durchschaut hatten und nach Kräften bestrebt waren, in redlicher Auseinandersetzung der Agitation für den Austritt aus der Landeskirche entgegenzuwirken. Kurz vor Ausbruch des ersten Weltkriegs hatte besonders eindringlich der Rüsselsheimer Pfarrer Emil Fuchs auf die Aufgabe der Kirche gegenüber der Austrittsbewegung aufmerksam gemacht⁴.

In einem in der „Kieler Gesellschaft für soziale Reformen“ gehaltenen Vortrag zu Wicherns 50. Todestag⁵ bringt Baumgarten die Unterschiede der Arbeit der Inneren Mission und des Evangelisch-Sozialen Kongresses zur Sprache, unterstreicht aber zugleich als gemeinsames Anliegen die Bemühung, „das massenhafte Auftreten der Not“ und „den Abfall vom Christentum“ zu bekämpfen⁶. Baumgarten würdigt die Innere Mission als Wicherns eigentliches Lebenswerk. Sie ist eine Seite des Lebens der Kirche und, wie er betont, „praktische Theologie“ im ureigentlichen Sinn. In ihren Aufgabenbereich fällt die Sozialpädagogik an den Randgruppen der Bevölkerung genauso wie die durch christliche Vereinstätigkeiten praktizierte soziale Hilfe für die durch die Entstehung der modernen Industriegesellschaft entwurzelte und religiös orientierungslos gewordene Masse. Es lebte im Rauhen Haus, wie Baumgarten vermerkt, „der pädagogische Geist Pestalozzis, zugleich der Theologengeist Schleiermachers, Nitzsches und Tholucks fort und bewahrte die Innere Mission vor zerstreuter Viel- und Werkätigkeit“⁷. Insbesondere aber anerkennt Baumgarten den Begründer des Rauhen Hauses als einen Seelsorger, der neben der Einzelseelsorge das „Volkskirchentum“ nie aus dem Auge verlor, wiewohl Gegner in Kirche und Theologie das verkannten und hier pietistische Werkerei und Konventikelgeist witterten⁸. Wicherns „soziale Anstalten für spezielle Seelenpflege“ nennt er eine „Übungsschule für den evangelischen Gemeindedienst“, eine „Hochschule für amtliche Seelsorge“. Im Blick auf sein eigenes Verständnis von Seelsorge gesteht Baumgarten, daß er abgesehen von der Bewegung der Christlichen Sozialisten in England und den Erkenntnissen von Theodor Lohmann „das meiste dem Wirken Wicherns“ verdanke⁹. Als soziales Gewissen der evangelischen Christenheit ist die Innere Mission auch Mutter des Evangelisch-Sozialen Kongresses. 1890 (also neun Jahre nach Wicherns Tod und vier Jahre vor Baumgartens Berufung nach Kiel) u. a. von Adolf Stoecker und Adolf Harnack begründet¹⁰, hat er Grundanliegen Wicherns aufgenommen und eigenständig weitergebildet. Von 1912 bis 1921 hat Baumgarten in der Nachfolge Harnacks dem Kongreß das Gepräge gegeben. Unter den harten Bedingungen der Kriegs- und Nachkriegsjahre bemühte er sich, das Werk der „Volkserneuerung“ „in den Spuren des großen Herolds“¹¹ voranzutreiben. Gegenüber der Inneren Mission fällt das starke sozialpolitische Interesse auf. Die Innere Mission war, wie Baumgarten es ausdrückt, „intellektuell und sozialpolitisch“ dem starken Ansturm kirchenfeindlicher Kräfte nicht gewachsen. Sie war theologisch und politisch zu einseitig festgelegt, kurz zu konservativ. Baumgarten war in seiner christlich-sozialen Einstellung durch Friedrich Naumann geprägt, der selbst im Dienst der Inneren Mission gestanden hatte, aber als liberaler Politiker das kirchenferne Proletariat durch Anerkennung berechtigter politischer Forderungen der Sozialdemokratie zu gewinnen versuchte¹². Der Evangelisch-Soziale Kongreß nahm sich die sozialpolitische Erziehung des englischen Volkes zum Vorbild¹³. Durch die besonders von Baumgarten geförderte Erkenntnis der sozialtheologischen Seite der Freiheits- und Rechtsforderungen der Arbeiter gelangte er über eine bloß ökonomische Auffassung der Arbeiterbewegung hinaus. Anders

als die Innere Mission lernte er, in der Arbeiterbewegung einen an sich dem Christentum nicht feindlichen Emanzipationskampf zu achten. Den Dienst der Evangelisch-Sozialen verstand Baumgarten als Seelsorge im weiteren Sinn, wohl in der Linie Wicherns, aber über ihn hinausgehend. Die im Kern pietistisch bestimmte Theologie des Pioniers der modernen Sozialethik bedarf der Korrektur durch Erkenntnisse der liberalen Theologie, die im Medium der modernen Wissenschaft denkt, nicht ohne sie, nicht gegen sie. Wer dem Abfall von der Kirche wehren will, muß alle „auf soziale Gerechtigkeit und intellektuelle Klarheit gerichteten Bestrebungen“ unterstützen¹⁴. Das ist notwendig – so betont Baumgarten –, „damit die ökonomischen und pädagogischen Voraussetzungen einer menschenwürdigen Existenz, christlichen Familienlebens, evangelischer Berufsfreudigkeit und christlicher Sinndeutung des Lebens gesichert werden“¹⁵.

2. PASTORALE ASPEKTE IN DER FREIHEITSTHEOLOGIE VON BAUMGARTEN IM BLICK AUF DIE „FAHNENFLUCHT AUS DER KIRCHE“

Zu Beginn unseres Jahrhunderts kam es zum Bruch zwischen Theodor Kaftan, dem Generalsuperintendenten für Schleswig¹⁶, und Otto Baumgarten, der seit 1894 in Kiel als ordentlicher Professor der Praktischen Theologie und Universitätsprediger zunehmend an Einfluß gewann. In manchen Punkten standen Kaftan und Baumgarten, die viele Jahre miteinander „freundschaftlich verkehrten“¹⁷, sich nahe: beide zeichnet das Bemühen aus, kirchliche und politische Gegner von deren eigenen Voraussetzungen her zu verstehen und zu würdigen, beide haben sich vor allem auf dem Gebiet der Katechetik und in ihrem Verständnis der Seelsorge als Dienst der Kirche am Menschen ausgezeichnet, beide litten an der Schattenseite des Staatskirchentums und standen in der schleswigschen Frage der preußischen Nordmarkpolitik kritisch gegenüber. Für beide war der Bruch eine Wunde, die nie ganz verheilte. Kaftan setzte „keinen Fuß mehr“ in Baumgartens Gottesdienste¹⁸ und Baumgarten fiel es schwer, über Kaftans Kirchenpolitik gerecht zu urteilen¹⁹. In seinen Lebenserinnerungen kennzeichnet Kaftan seinen Gegner Baumgarten als einen Theologen, „in dem ein liberaler Pietist und ein kirchenpolitischer Agitator sich begegnen“²⁰. Dieses Urteil, wiewohl so nicht gedacht, ist letztlich eine positive Würdigung Baumgartens, weil es pastorale Aspekte seines Wirkens in Wort und Schrift berührt. Kaftan macht in seiner Autobiographie die Bruchstelle des Konflikts kenntlich. In der Würdigung des Praktischen Theologen Willibald Beyschlag²¹ programmatisch „die Befreiung der Christenheit aus der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie“ gefordert²². Dieses Grundanliegen hat er oft herausgekehrt²³. Deswegen wurde er von dem Schleswiger Generalsuperintendenten bezichtigt, „Verkünder eines anderen Evangeliums, einer anderen

Religion“ (Gal. 1,8) zu sein²⁴. Wiewohl Kaftan auch Schleiermacher zu seinen theologischen Ahnen rechnete²⁵, so empfand er doch Baumgartens theologische Provokation als Ende des Kanons alles Disputierens (*contra principia negantem non est disputandum*). Seine eigene Position, die das Ziel verfocht, verschiedene kirchliche Gruppen und theologische Richtungen aus dem Bereich der Mitte auf landeskirchlicher Basis zu sammeln, hat er selbst als „moderne Theologie des alten Glaubens“ bezeichnet²⁶. In diesem Beitrag soll die Auseinandersetzung, in der es nach dem Verständnis der beiden Kontrahenten „um Sein oder Nichtsein des Evangeliums“ ging, nicht weiter verfolgt werden²⁷, gilt es doch, die pastoralen Aspekte in Baumgartens Freiheitstheologie herauszustellen.

Baumgartens Schriften, Predigten und Vorträge kreisen um die Idee der Freiheit. Die Worte des russischen Religionsphilosophen Nikolaj Berdjajew: „Ich liebe die Freiheit über alles, ich bin aus der Freiheit hervorgegangen, sie ist meine Mutter, sie hat mich geboren, Freiheit ist für mich das uranfängliche Sein“²⁸ treffen auch für Baumgarten zu, der keine Gelegenheit ausließ, stets neu zu betonen, daß es ohne „Freiheit und Wahrhaftigkeit“ keine glaubhafte Verkündigung des Evangeliums geben kann²⁹. Seinen durch die liberale Theologie Harnacks mitgeprägten dogmenfreien Standpunkt wollte er um intellektueller Redlichkeit willen nicht der Norm eines fixierten Lehrbekenntnisses unterwerfen. Er pocht auf „die persönliche Freiheit der Theologen“ und aller Christen, ja überhaupt eines jeden Menschen. Die feierliche Erklärung in der nach dem ersten Weltkrieg verabschiedeten neuen Verfassung der Landeskirche „ihr Bekenntnis bleibt in voller Geltung“³⁰, vermochte er innerlich nur auszuhalten mit dem heimlichen Vorbehalt „so wie ich es auffasse“³¹. Eine an Schrift und Bekenntnis gebundene Lehrverpflichtung (etwa im Sinne des schleswig-holsteinischen Religionseides von 1764³²) nennt er eine Fessel, die dem Geist des Evangeliums widerspricht, weil sie Freiheit und Einheit der Persönlichkeit zerstört und „un- bzw. halbweisen Akkommodationen“ Vorschub leistet³³. Baumgartens Liberalität steht im Dienst der Frömmigkeit. Echte Frömmigkeit braucht Freiheit, kann nur in ihr leben und wachsen; gepaart ist sie mit dem Mut des Gehorsams gegen die Wirklichkeit, wie sie Wissenschaft erschließt. Eine gesunde pietas steht mit „Vernunft und Wissenschaft“ im Einklang und weiß sich an „Gefühl und Geschmack der Neuzeit“ gebunden³⁴. Die Geschichte der protestantischen Theologie würdigt Baumgarten als „allmähliche Emanzipation der Wahrheit von dem Schriftdogma“. Die alttestamentliche und neutestamentliche Wissenschaft hat der „Schriftkirchlichkeit“, dem „Skripturismus“, dem „Dogma von der Verbalinspiration“, dem gesetzlichen „es steht geschrieben“ ein Ende bereitet. Baumgarten nennt die naive Gleichsetzung von Gottes Wort und Heiliger Schrift „die Achillesferse des Schriftkirchentums“³⁵. Sie ist mit den Erkenntnissen der modernen Bildung unvereinbar. Eine Landeskirche, die an der Illusion einer Bekenntnis- und Schriftkirche festhält, darf sich über einen „Massenabfall vom alten Glauben“ nicht wundern. Immer wieder kommt Baumgarten auf die „Entfremdung der Gebildeten und der Proletarier von der Kirche“ zu

sprechen. So erwähnt er die Gymnasiastin, die ihm gegenüber die Äußerung tat: „Ich wünsche mir sehr, aus der protestantischen Kirche austreten und konfessionslos werden zu dürfen“³⁶. Polytechniker, so vermerkt er schon wenige Jahre nach der Jahrhundertwende, sind geradezu „praedestiniert zum Abfall von der supranaturalistischen Weltanschauung eines bekenntnisgebundenen Christentums“³⁷. Kaum noch Interesse zeigt die Schuljugend am Fach Religion. Sie liebt naturwissenschaftliche Fächer und ist fasziniert von einem kausalistisch-mechanistischen Weltbild. Die Geheimreligion der Gebildeten ist der Agnostizismus³⁸. Wenn Männer der Kirche in Predigt und Unterricht an Erkenntnissen der liberalen Theologie vorbeigehen und gering vom Kulturprotestantismus denken, dann vertiefen sie die Kluft zwischen den Gebildeten und der Kirche, vor allem machen sie Lehrer wie Schüler an höheren Bildungsanstalten für die monistische und dem Christentum entgegengesetzte Naturphilosophie des Zoologen Ernst Haeckel anfällig³⁹. Baumgarten analysierte Denken und Fühlen der gebildeten Welt als Religionspädagoge und Seelsorger, nicht ohne missionarische Absicht. Unter Berufung auf Lessing und Schleiermacher betonte er die Subjektivität der Religion. Auch in diesem Punkt wußte er sich mit seinem Freund und politischen Mitstreiter Friedrich Naumann⁴⁰ im Einklang. Der vor allem auf Einsichten Schleiermachers basierende Neuprotestantismus gewährt nach Baumgarten den Freiheitsraum, den der Gebildete braucht, um in Wahrfähigkeit Christ sein zu können. Mit Pathos stellt er „den individualistischen Freiheitsdrang der Neuprotestanten auf den Leuchter“⁴¹. Um der Idee der protestantischen Freiheit willen hatte er sich als Verteidiger der wegen Irrlehre angeklagten Außenseiter Jatho und Traub ins Zwielicht gebracht⁴². Dabei ging es ihm nicht um seine eigene Glaubensstellung. „Ich stand und stehe“ – so bezeugt er später – „dem alten biblischen Christentum viel näher als meine Mandanten“⁴³. Baumgarten war in der Tat, um Kaftans Urteil aufzunehmen, ein liberaler Pietist. Religion war für ihn nicht nur „Abwendung vom Vergänglichen und Zuwendung zum Ewigen“, sondern wesentlich – durchaus im pietistischen Sinn – ein Leben aus der „verborgenen Gnade, die den Heiligen Geist über die Seelen ausgießt“⁴⁴. Er wollte ohne kirchliche oder sonstige Reglementierung die Widersprüche des Lebens innerhalb der eigenen Existenz durchdenken und durchleben. Denkend und glaubend erlitt er Freiheit als Freiheit von Bekenntnissen und Ideologien. Gerade aber in dieser Freiheit wußte er sich an den Gott des Neuen Testaments gebunden, der Liebe ist und eine Freiheit schenkt, die den Dienst an der Welt, an den Menschen und für die Gesellschaft verantwortet. Baumgarten geht es um Seelsorge an Menschen, die die Kirche nicht verstehen und von dieser schwer angenommen werden. In dieser Linie ist, um noch einmal mit Kaftan zu reden, Baumgarten als politischer Agitator hervorgetreten. Seine Freiheitstheologie war keine Ideologie, ist nicht abtrennbar von seinem Pathos zur Wahrfähigkeit. Seine eigene Wahrheitserkenntnis galt ihm selbst stets nur unter dem Vorbehalt „bis auf bessere Einsicht der Zusammenhänge“⁴⁵.

Trotz negativer Erfahrungen mit der Kulturpolitik des preußischen Staates „unter dem Regiment des sic volo, sic iubeo“⁴⁶ hatte Baumgarten in den ersten Jahrzehnten seiner Lehrtätigkeit die Institution der Staatskirche bejaht und ihr „eine Vermittlerrolle zwischen Tradition und Fortschritt in Lehre und Praxis“ zuerkannt⁴⁷. Im Unterschied zur offiziellen Kirche begegnete er dem Erwachen der Arbeiterschaft zur Selbständigkeit mit Verständnis, je länger desto mehr. Freilich, 1903 noch bezeichnete er in seiner religionspädagogischen Hauptschrift „Neue Bahnen“ „die Befreiung der Volksseele aus der Umklammerung der Sozialdemokratie“ als eine der Hauptaufgaben der christlichen Erziehung⁴⁸. In dieser Schrift wirft er aber auch in seelsorgerlicher Verantwortung die Frage auf, wie dem Christentum entfremdete Arbeiter und Bauern (!) von der Arbeit der Kirche erfaßt werden können⁴⁹. Viele Jahre stand Baumgarten „als Universitätsprediger in der Mode“. Unter seiner Kanzel⁵⁰ saßen nach seinen eigenen Angaben „die Spitzen der Beamtenschaft, die Admiräle, das Konsistorium, die Führer der Abendunterhaltungen in den fashionablen Kreisen, die höheren Lehrer, selbst einige Professoren“⁵¹. Andererseits hatte er ein Sensorium für den einfachen Mann. So war es ihm peinlich, daß er im Krieg anlässlich eines Frontbesuchs in der Eisenbahn auf behaglichen Polstern saß, während die buchstäblich abgekämpften Soldaten draußen in den Gängen standen⁵². Im Unterschied zu seinem Freund Martin Rade⁵³ verhielt er sich vor der Revolution pazifistischem Gedankengut gegenüber ablehnend⁵⁴. Während der einst von ihm verteidigte Gottfried Traub in aufreizenden Frontreden Kriegsfreudigkeit zu schüren versuchte⁵⁵, brachte Baumgarten den Mut auf, sich nachdrücklich gegen den „Bingo-Geist“ zu stemmen und den unchristlichen Gebetsruf „Gott strafe England“ zu verurteilen⁵⁶.

Nach dem Krieg gehörte Baumgarten dank seiner Freiheitstheologie (die, wie angegeben, unter dem Vorbehalt „bis auf bessere Einsicht der Zusammenhänge“ stand) zu den wenigen Theologen, die, ohne opportunistisch zu sein, „umlernen“ konnten und wollten⁵⁷. Günther Dehn vermerkt in seinen Lebenserinnerungen im Blick auf die Jahre nach 1918: „Die Kirche hat nicht Buße getan . . . Nur Kreise um Männer wie Martin Rade, Otto Baumgarten und einige andere gingen ohne Ressentiments und reaktionäre Gedanken an die Arbeit“⁵⁸. Baumgarten bekannte sich in der Linie Naumanns zur Weimarer Republik. Im nachhinein bedauerte er nicht nur, den „Flottenunverstand“ der kaiserlichen Politik gutgeheißen und mitgemacht zu haben⁵⁹. Vorbereitet durch seine Arbeit im Evangelisch-Sozialen Kongreß hatte er sich „mit ganzer Wendung dem demokratischen Kurs verschrieben“. Mit Leidenschaft streicht er 1918 heraus: „Es ist die Pflicht aller Seelsorger und Volkserzieher, sich ein Bild zu machen von dem Umfang und der Größe der Hingabe, womit unser Volk den neuen politischen Aufgaben sich widmen muß“⁶⁰. In einer am 1. Mai 1919 in der Lietzenseegemeinde zu Charlottenburg gehaltenen Rede zur Maifeier würdigt er die „Verkoppelung von Völkerbund und Sozialismus“. Die Nationalliberalen müssen, so mahnt er, umlernen und mit neuen Augen auf die Sozialdemokratie sehen⁶¹.

Der Christ weiß, „Jesus war weder Kapitalist noch Sozialist“⁶², aber als politisch wacher Staatsbürger anerkennt ein Nachfolger Jesu berechnete Ziele der Sozialdemokratie und hilft mit, daß der „Sieg des Proletariats“ ein „Sieg der Humanität“ wird. Auch hier ist Baumgartens Anliegen ein seelsorgerliches. Nach Kräften ist er bemüht, das Programm des demokratischen, nicht bolschewistischen Sozialismus besser zu verstehen. Dabei leitet ihn die Absicht, den scheinbar unüberbrückbaren Abstand zwischen Kirche und Proletariat zu verringern. Zu kämpfen hatte er mit seinem Naturell, um in der eigenen Brust das „odi profanum vulgus et arceo“ zu überwinden^{62a}.

Die von den Sozialisten „mithervorgereizten“ Massenaustritte aus der Kirche versucht er zeitgeschichtlich und psychologisch zu deuten⁶³. Seine Gegner will er gerecht beurteilen. „Eine gerechte, objektive Würdigung der Feinde, eine gleichmäßige Verteilung von Licht und Schatten für Freund und Feind, liegt mir immer mehr am Herzen“⁶⁴. Baumgarten war kein Sozialdemokrat, auch kein religiöser Sozialist wie einst Günther Dehn⁶⁵ oder Paul Tillich. In dem Bestreben, allen gesellschaftspolitischen Kräften in einer parlamentarischen Demokratie gerecht zu werden, erkannte Baumgarten in der Linie von Martin Rade und Friedrich Naumann, daß wohl aus geschichtlichen Gründen, grundsätzlich aber keineswegs Austrittsbewegung und Sozialdemokratie zusammengehören. Im Blick auf Verhandlungen des preußischen Abgeordnetenhauses über den Religionsunterricht der Dissidentenkinder, die ein halbes Jahr vor Kriegsende stattfanden, vermochte Baumgarten sich auffällig sachlich mit dem streitbaren freireligiösen unabhängigen (kommunistischen) Sozialisten Adolf Hoffmann auseinanderzusetzen, der damals die radikale Trennung von Staat und Kirche voraussagte und das mit dem Wunsch verband, daß die „Masse des Volkes . . . der Kirche den Rücken wendet und aus der Kirche austritt“⁶⁶. Baumgarten vermerkt dazu: „Die Perspektive, die Hoffmann für die Austritte aus der Kirche macht, muß ernstlich beachtet werden. Denn es ist doch kaum von der Hand zu weisen, daß in den Augen Unzähliger das Christentum bei diesem Krieg versagt hat“⁶⁷. In seiner Rede zum 1. Mai 1919 in Berlin wagte es der Kieler Praktische Theologe, im Blick auf den modernen Krieg von „brutalen Mitteln des organisierten Massenmords“ zu sprechen⁶⁸. Die „Erschütterungen des Glaubens durch den Weltkrieg“ hat er zum Gegenstand seiner seelsorgerlichen Bemühungen gemacht⁶⁹. In Auseinandersetzung mit Hoffmanns blasphemischen Ausruf „wo ist nun der liebe Gott?“ erkennt er – seine eigene Theologie dabei korrigierend –, daß der ‚liebe‘ Gott erst in den zweiten Artikel des Apostolikums gehört. Nur der erlöste Mensch vermag so zu sprechen⁷⁰. Anerkennend äußert er sich über den sozialdemokratischen Kultusminister Konrad Haenisch und dessen Religionspolitik⁷¹. In seiner Zeitschrift „Evangelische Freiheit“ bringt er einen Aufsatz von Matthilde Jeß aus Kiel zum Thema „Kirche und Arbeiterjugend“ zum Abdruck⁷². Aus allem erhellt Baumgartens werbendes Ringen um die Seelen der Arbeiter. Seine Freiheitstheologie behielt die „Zahl der Fahnenflüchtigen aus der Kirche“ im Auge⁷³. Sie ist ihm Instrument einer Seelsorge, die wie Rudolf Otto „das Heilige wieder zu Ehren“ bringen möchte; die in Freiheit beides ver-

kündigen will: Den verborgenen Gott, „die Idee vom deus absconditus mit seinen unergründlichen Tiefen“ und den „deus charitatis“, den Gott der Liebe.

Baumgartens Freiheitstheologie war Lebenstheologie und Lebensphilosophie, war Teilnahme am Geisteskampf mitten in den Widersprüchen der Welt. Sie kostete ihm den Preis der Popularität⁷⁴. Wenn er „der Stadt Bestes“ (Jer. 29,7) nach bestem Gewissen suchte, konnte er, der leidenschaftliche Neuprotestant, das protestantische Selbstbewußtsein hintanstellen und sich auf diese Weise viele Feinde schaffen. Das war der Fall, als er 1925 bei der Reichspräsidentenwahl offen gegen Hindenburg und für den Zentrumsolitiker Wilhelm Marx eintrat⁷⁵. Wiewohl ein Drittel in Schleswig-Holstein Marx wählte, hat das Landeskirchenamt in Kiel Baumgartens Eintreten für einen Katholiken als Reichspräsidenten scharf gerügt. Die Wahrheit, in der und mit der er diente, war keine unfehlbare, war keine statische Größe. Er suchte sie im Sinne Lessings und wußte sich dabei allein an den strengen Maßstab der inneren Wahrhaftigkeit gewiesen. Seine Freiheitstheologie kreiste um die Pole Toleranz und Intoleranz. Kirchentümern und Ideologien, die sich seiner Meinung nach als Maß aller Dinge absolut setzten, bot er die Stirn. Im Blick auf Adolf Hitler fällt er schon früh das Urteil: „Der Fanatiker ist immer unwahr“⁷⁶. Stets hatte er sich wie Harnack mit Leidenschaft gegen jeglichen Antisemitismus gewandt⁷⁷.

Baumgarten hatte einen Großteil seiner Kraft in den Dienst der Seelsorge an den „Fahnenflüchtigen aus der Kirche“ gestellt, wenn auch nie auf Kosten der Wahrheit, wie er sie je und je erkannt hatte. Seelsorge bedeutete ihm – gerade auch in der Linie Wicherns – Dienst der Kirche am Menschen, an Menschen, die ihr entfremdet waren oder im Begriff standen, sich von ihr zu trennen. Kaftan hatte scharf die biblischen und reformatorischen Defizite in Baumgartens Freiheitstheologie gesehen. Wer aber Baumgarten gerecht werden will, darf die pastoralen Aspekte angesichts des Massenabfalls von der Kirche nicht übersehen. Baumgarten hätte wie der Reformkatholik und Sozialethiker Franz von Baader im 19. Jahrhundert auch von sich sagen können: „Ich bin ein wahrer Liberaler oder Freisinniger im Christussinne“⁷⁸.

3. BAUMGARTENS AKTUALITÄT – SEINE FREIHEITSTHEOLOGIE IM SPIEGEL TRANSKONFESSIONELLER BEWEGUNGEN DER GEGENWART

Baumgarten war in der Tat liberaler Pietist und kirchenpolitischer Agitator. Als „eine Stimme, die in der Wüste ruft“ (vox clamans in deserto, Jes. 40,3) empfand er sich gerade auch in seinen kirchlichen und politischen Urteilen und Aktivitäten als „Handlanger des Heiligen Geistes“⁷⁹. Sein Herz war mehr, als seine Ratio es aus Gründen der inneren Wahrhaftigkeit zugab, an dem Christus orientiert, den das Neue Testament bezeugt. Seine Christologie ist nicht im altkirchlichen Bekenntnis verwurzelt, so nachdrücklich er auch von dem „Geheimnis der

Person Jesu“ spricht⁸⁰. Sein liberaler Pietismus tritt unmittelbar in Erscheinung, wenn er die Erneuerung der alten Bibelstunden fordert und das mit der Erwartung verbindet, daß Erkenntnisse der modernen Theologie und anderer Wissenschaften gebührend berücksichtigt werden⁸¹. Als „kirchenpolitischer Agitator“ hat Baumgarten die gesellschaftspolitische Dimension der Kirche zum Leuchten gebracht. Damit gehört er zu jenen, die besonders in der Zeit nach der Revolution von 1918 Wicherns Werk nicht nur aus-, sondern entscheidend weitergeführt haben.

In unseren Tagen, wo nicht nur junge Menschen sich in größerer Zahl von der Kirche abwenden, erhebt sich erneut die Frage nach der Relevanz von Schrift und Bekenntnis für die Volkskirche. Grundeinsichten von Baumgarten, aber auch von Kaftan gewinnen Aktualität. Sie leben in zeitgemäßer Form weiter in weltweiten transkonfessionellen Bewegungen innerhalb und außerhalb der Ökumene⁸². Für Baumgarten war die liberale (wissenschaftliche) Theologie eine befreiende Erkenntnis gegen ein gesetzlich verstandenes Bekenntnischristentum ohne prophetisch-politische Kraft. Auf die Gefahr, daß die Antastung des reformatorischen Schriftprinzips die Verwechslung von geistlicher und fleischlicher Freiheit nach sich zieht, vor der Luther gewarnt hatte, hat Kaftan in seiner modernen Theologie des alten Glaubens aufmerksam gemacht. In der Gegenwart sieht die evangelikale Bewegung darin ihre Aufgabe, darüber zu wachen, daß die biblischen Inhalte in der Kirche unverkürzt zur Geltung kommen und der Versuchung widerstanden wird, daß „die Einzigartigkeit Christi und des Evangeliums zugunsten eines Humanitätsprinzips preisgegeben“ wird⁸³. In den aktionszentrierten Bewegungen steht die Frage nach der Rolle der Kirche in der Gesellschaft in den Umbrüchen der Zeit im Vordergrund. Man hinterfragt das Selbstverständnis der Kirche, um zu verhindern, daß diese im Ringen der pluralen Kräfte um eine gerechte Gesellschaftsordnung auf der falschen Seite steht. Damit ist ein wichtiges Anliegen Baumgartens aufgenommen, der häufiger beklagt hat, daß in Deutschland die evangelische Christenheit dazu neigt, „auf der verkehrten Seite“ zu stehen (nämlich im Lager der Konservativen). Ein Schlüsselprinzip der Inneren Mission, erst recht aber des Evangelisch-Sozialen Kongresses, artikuliert in unserer Zeit Dom Helder Camara mit den Worten: „Daß es nicht genügt, zu arbeiten für das Volk, sondern daß man es tun muß mit dem Volk, daß man es zu Eigeninitiativen anregen, ihm helfen muß, sich selbst zu genügen. ‚Hilf mir, deine Hilfe nicht mehr zu brauchen‘, das ist der Wunsch des Kindes, das größer werden will; das ist das Gesetz jeder Erziehung⁸⁵“. Aus diesem Grund sind aktionszentrierte Bewegungen engagiert in Unternehmungen menschlicher Brüderlichkeit und Solidarität. Zielpunkt ist neben der sozialen Gerechtigkeit die Stabilisierung des Weltfriedens. Hier lebt weiter, was Rade und später auch Baumgarten erstrebt hatten.

Wenn Baumgarten ungeachtet seiner Liberalität wahrhaftige Christen als „Handlanger des Heiligen Geistes“ und „ganz persönliche Zeugen seines Inunslebens“ bezeichnete, dann klingt damit eine Seite auf, wie sie den weltweiten charismatischen Aufbrüchen unserer Tage eigentümlich ist⁸⁶. Charismati-

sche Erneuerungsströme erkennen, soweit sie das Geschäft der Theologie nicht verachten, mehr und mehr, daß die Spannung zwischen „charismatisch“ und „sozial“ dort überbrückt wird, wo die Tiefe und Weite des Wirkens des Geistes Gottes im Sinne des Neuen Testaments erlebt wird⁸⁷. Im Bereich der charismatischen Erneuerung weiß man auf Grund eines wahrhaftigen und vertieften Glaubens – nicht nur im Blick auf Krankenheilungen und Geisterfahrungen –, daß es „zwischen Himmel und Erde viele Dinge gibt, von denen unsere Philosophen sich nichts träumen lassen“⁸⁸. Das Fundament der Ausübung der Geistesgaben (vgl. 1. Kor. 12, 14–27) ist eingebettet in die Wir-Erfahrung der Kirche. Heribert Mühlen betont: Geisterfahrung wirkt sich aus als Konkretion der Gnade „in die Welt und Gesellschaft hinein“⁸⁹. Gerade im Blick auf eine glaubhafte Verkündigung, wie sie Baumgarten so sehr am Herzen gelegen hat, ist es wichtig, daß die genannten Bewegungen in die Arbeit der Kirche eingebunden sind und sich hier ergänzen und gegenseitig korrigieren. Das hat nicht zuletzt auch Bedeutung angesichts des Abfalls von der Kirche in unserer Zeit.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. L. Hein, Die Philalethen und ihr Kampf um die Freiheit von der Kirche. Ein Beitrag zur Geschichte des Liberalismus in Holstein, in: SSHKG II, 20 (1964), S. 65 ff.
- 2 Johann Hinrich Wichern, Sämtliche Werke, hrsg. von Peter Meinhold, 1958 ff., Bd. 1, Nr. 18 (Das Vorbild der gegenwärtigen Zerrüttung, Fliegende Blätter, 1848, S. 145–148), S. 152.
- 3 Die Zahlenangaben nach RGG³ III, 1344 ff. (Art. Kirchenaustritt von P. Zieger).
- 4 E. Fuchs/W. Hofmeyer, Unsere Aufgabe gegenüber der Austrittsbewegung, Darmstadt 1914. Zu E. Fuchs (1874–1971) s. RGG² II, 824 und ‚Evangelische Kommentare‘, März 1971, S. 176.
- 5 In: Evangelisch-Sozial, Vierteljahrsschrift für die sozialkirchliche Arbeit, 36. Folge der Mitteilungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses (1931), Nr. 3, S. 99–106.
- 6 A. a. O., S. 104.
- 7 A. a. O., S. 102. Der Dogmengeschichtler Friedrich Nitzsch (1832–1898) lehrte seit 1872 in Kiel.
- 8 Evangelisch-Sozial (s. Anm. 5), S. 100. Zur Sache vgl. Peter Meinhold, Wichern und Ketteler. Evangelische und katholische Prinzipien kirchlichen Sozialhandelns, 1978, S. 12 ff.
- 9 Evangelisch-Sozial, S. 106. Die Bewegung der ‚Christlichen Sozialisten‘ in England kennzeichnet Ernst Wolf in RGG³ I, 1740 f. in dem Artikel ‚Christlich-Sozial‘. Auf Theodor Lohmann (1831–1905) geht die bedeutende Denkschrift der Inneren Mission von 1884 zurück („Die Aufgaben der Evangelischen Kirche und ihre Innere Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart“), die von Baumgarten sehr gelobt wird (Evangelisch-Sozial, a. a. O., S. 105).
- 10 A. Harnack, Der Evangelisch-Soziale Kongreß in Berlin, in: Reden und Aufsätze von Adolf Harnack, Bd. 2 (1904), S. 329–343.
- 11 Evangelisch-Sozial (s. Anm. 5), S. 106. Baumgarten war stark von dem Werk „On Heroes, Hero Worship, and the Heroic in History“ (1841) des schottischen Historikers

- und Schriftstellers Thomas Carlyle (1795–1881) beeinflusst. Und so bezeichnet er Wichern als Held und Herold. Vgl. Baumgartens Werk „Carlyle und Goethe“ (Tübingen 1906).
- 12 In der von Friedrich Naumann (1806–1919) begründeten Wochenschrift ‚Die Hilfe‘ hat Baumgarten seinen Freund, der in gleicher Weise als evangelischer Theologe und liberaler Politiker einen Namen besaß, als ‚religiöse Persönlichkeit‘ gewürdigt (Die Hilfe, Jg. 1924). S. auch Otto Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, Tübingen 1929, S. 397 f.
- 13 Evangelisch-Sozial (s. Anm. 5), S. 105. Baumgarten erwähnt, daß man in Deutschland zuerst durch Victor Aimé Huber (1800–1869) von der sozialpolitischen Erziehung des englischen Volkes erfahren habe. Diese knüpft sich insbesondere an den Namen Charles Kinsley (1819–1875), hängt aber auch mit Erkenntnissen von Thomas Carlyle zusammen. Vgl. Anm. 11.
- 14 Evangelisch-Sozial, a. a. O., S. 106.
- 15 Ebd.
- 16 Theodor Kaftan (1847–1932, ein geborener Nordschleswiger, 1880 Regierungs- und Schulrat in Schleswig, 1885 Propst in Tondern und seit 1886 Generalsuperintendent für Schleswig; seit 1917 Pastor der lutherischen Gemeinde in Baden-Baden) zählt zu den herausragenden Oberhirten unseres Landes. Von hohem Interesse ist seine Selbstbiographie: ‚Erlebnisse und Beobachtungen des ehemaligen Generalsuperintendenten von Schleswig‘, in: SSHKG I, 14 (1924; 2. Aufl. 1931). Vgl. Walter Göbell, Theodor Kaftan (1847–1932), in: SSHKG II, 10 (1949), S. 7–26. S. auch ‚Kirchenrecht und Theologie in vier Jahrzehnten. Der Briefwechsel der Brüder Theodor Kaftan und Julius Kaftan‘, herausgegeben und kommentiert von Walter Göbell, 2 Bde, München 1967.
- 17 Kaftan, Erlebnisse (s. Anm. 16), S. 341 Anm.
- 18 A. a. O., S. 342 Anm.
- 19 Freilich, kirchenfeindlichen Kreisen gegenüber nahm Baumgarten Kaftan und die ‚konservativen‘ Theologen in Schutz mit dem Vermerk, daß diese keineswegs „pfäffisch“ seien (Christ und Welt, 1920, Nr. 21, Sp. 380).
- 20 Wie Anm. 18.
- 21 Zu Beyschlag (1823–1900) s. RGG³ I, 1116 f.
- 22 Monatsschrift für die kirchliche Praxis, Januar 1901. Vgl. Kaftan, Erlebnisse (s. Anm. 16), S. 342 Anm. Baumgarten gab von 1900–1920 die genannte Monatsschrift heraus, die seit 1907 bezeichnenderweise den Obertitel ‚Evangelische Freiheit‘ führte. Darin erschien regelmäßig seine ‚Kirchliche Chronik‘, der ein hoher Quellenwert zukommt.
- 23 Insbesondere ist an die Schrift ‚Neue Bahnen. Der Unterricht in der christlichen Religion im Geist der modernen Theologie‘ (1. Aufl. 1903, 2. Aufl. 1909) zu denken, aber auch an seine mit Pathos geschriebene Bekenntnisschrift ‚Die Gefährdung der Wahrheithaftigkeit durch die Kirche‘ (1925). Vgl. Selbstbiographie (s. Anm. 12), S. 142.
- 24 Die Gefährdung der Wahrh. (s. Anm. 23), S. 4.
- 25 Vgl. Walter Göbell, Theodor Kaftan (s. Anm. 16), S. 18.
- 26 Eine Schrift unter diesem Titel veröffentlichte er 1905. In der liberalen Theologie witterte er wie einst Luther bei Zwingli „einen anderen Geist“ am Werk. Vgl. Erlebnisse (s. Anm. 16), S. 344 f.
- 27 Seinem Bruder Julius gegenüber hat Theodor Kaftan sein bischöfliches Wächteramt mit den Worten zum Ausdruck gebracht: „Ich kämpfe nicht persönlich, sondern sachlich. Sachlich scharf, das ist richtig, aber das ist meine Pflicht und zwar gegen das

- Evangelium. Ich bitte Gott, er wolle mir in diesem Kampf, in dem es sich um Sein oder Nichtsein des Evangeliums handelt, immer schärfere Waffen geben" (W. Göbell, Theodor Kaftan – s. Anm. 16 – S. 19).
- 28 Hilarios Petzold, Bruchstücke eines unveröffentlichten Briefwechsels von Nikolai Berdjajew, in: Kyrios XI (1971), S. 26. Zu N. Berdjajew (1874–1948) s. RGG³ I, 1041 f.
- 29 Die Gefährdung d. Wahrh. (s. Anm. 23), S. 6 f.
- 30 Verfassung der Ev.-Luth. Landeskirche Schleswig-Holsteins vom 30. Sept. 1922, Präambel (mit einer geschichtlichen Einleitung und Einführung von Freiherr von Heintze, 1928, S. 44).
- 31 Die Gefährdung d. Wahrh. (s. Anm. 23), S. 6.
- 32 In dem von Baumgarten als Fessel empfundenen Religionseid vom 25. Mai 1764 heißt es: „Ich . . . gelobe, daß ich . . . in dem mir anbetrauten Lehramte bei der reinen Lehre des göttlichen Worts, wie selbige in der Heiligen Schrift gegründet, auch in der ungeänderten Augsburgerischen Confession zusammengefaßt ist, treulich verbleiben . . . will" (H. F. Chalybaeus, Sammlung der Vorschriften und Entscheidungen betr. das schleswig-holsteinische Kirchenrecht, 2. Aufl. 1902, S. 267). Baumgarten, dem das lutherische und reformierte Bekenntnis „gleich wertvoll" (bzw. „zeitgebunden") galt (Lebensgeschichte, S. 136), hätte sich eher mit der von dem rationalistischen General-superintendenten G. Chr. Adler (1756–1834) modifizierten Form des Religionseides befreunden können, in der es heißt: „nach Anleitung der ungeänderten Augsburgerischen Confession" (Chr. Feldmann, Der Symbolzwang oder die Folgen einer etwaigen Aufhebung der Verpflichtung auf die symbolischen Bücher, Kiel 1839, S. VII). Vgl. Lebensgeschichte (s. Anm. 12), S. 236 f.
- 33 Die Gefährdung d. Wahrh., S. 4 ff. In diesem Zusammenhang zitiert Baumgarten (a. a. O., S. 6 u. S. 34) das geflügelte Wort „Amicus Cicero, magis amica veritas" mit Verschiebung des Namens (eigentlich heißt es: amicus Sokrates bzw. Platon). Das hat sicher seinen Grund. Zu der skeptischen, aber dennoch positiven Religionsphilosophie des großen Römers empfand er ähnlich wie die Aufklärung eine größere Nähe als zu Platon.
- 34 Die Gefährdung d. Wahrh., S. 6.
- 35 A. a. O., S. 31.
- 36 Ev. Freiheit (s. Anm. 23), Jg. 18 (1918), S. 237.
- 37 Neue Bahnen (s. Anm. 23), S. 19.
- 38 Die Gefährdung d. Wahrh., S. 42.
- 39 Neue Bahnen (s. Anm. 23), S. 19; Lebensgeschichte (s. Anm. 12), S. 159. – Zu E. Haekel (1834–1909) s. RGG³ III, 109 f. Hohe Auflagen erreichte dessen Schrift ‚Die Welt-rätzel' (1899 u. ö.), die auch Lenin begeisterte.
- 40 Naumann (s. Anm. 12) schrieb 1910: „Der Abfall vom Protestantismus würde nie so groß geworden sein, wenn der Protestantismus mehr vom Brote Schleiermachers gegessen hätte. Ist es nicht Torheit, wenn eine Religionsgemeinschaft einen solchen Geist geschenkt bekommt und dann noch fast ein Jahrhundert lang tut, als besäße sie ihn nicht?" (Vorwort zum Sammelband „Schleiermacher der Philosoph des Glaubens", Berlin 1910).
- 41 Die Gefährdung d. Wahrh., S. 5.
- 42 A. a. O., S. 3. Zu Karl Jatho (1851–1913), s. RGG³ III, 550 f. und zu Gottfried Traub (1869–1956) RGG² V, 1252 f. sowie unten Anm. 55.
- 43 Die Gefährdung d. Wahrh., S. 3.
- 44 A. a. O., S. 83
- 45 A. a. O., S. 52

- 46 Baumgarten verwendet hier ein häufig zitiertes Wort von Juvenal (Sat. 6,223).
- 47 Lebensgeschichte (s. Anm. 12), S. 154.
- 48 Neue Bahnen (s. Anm. 23), S. 52.
- 49 A. a. O., S. 105 f.
- 50 In der Nikolaikirche bzw. in der Klosterkirche. Die letztere wurde im 2. Weltkrieg total zerstört.
- 51 Die Gefährdung d. Wahrh., S. 78.
- 52 Lebensgeschichte, S. 323.
- 53 Martin Rade (1857–1940), seit 1887 Herausgeber des von ihm 1886 mitbegründeten protestantischen Wochenblatts ‚Die Christliche Welt‘, war Mitglied der pazifistischen deutschen ‚Friedensgesellschaft‘ von 1892. Unter den 9000 Mitgliedern im Jahre 1913 fanden sich nur 117 Geistliche. Das veranlaßte Rade zu der Frage, ob die Theologen „den Weg vom Alten zum Neuen Testament schon gefunden haben“ (Der Beitrag der christlichen Kirchen zur internationalen Verständigung, Stuttgart 1913, S. 14). Nach: Jörn Peter Leppien, Martin Rade und die deutsch-dänischen Beziehungen 1909–1929 (QuFGSH 77, 1981), S. 31.
- 54 Lebensgeschichte, S. 292.
- 55 S. Anm. 42. Traub gab im 1. Weltkrieg in Flugblattform ‚Eiserne Blätter‘ heraus, die den Krieg als heilige Sache verherrlichten, um den Wehrwillen im Volk zu stärken. 1930 hatte Traub eine nationalistische Hetzkampagne gegen den Praktischen Theologen Günther Dehn unterstützt. In seinen Lebenserinnerungen schreibt Dehn, daß Traub ihn vor Ende des zweiten Weltkriegs um Verzeihung gebeten habe (Die alte Zeit. Die vorigen Jahren. Lebenserinnerungen, 1962, S. 260). Zu Dehn (1882–1970) s. RGG³ II, 58.
- 56 Lebensgeschichte, S. 271. Bingo (Jingo) in der englischen Vulgärsprache als Fluch gebraucht. Bingo-Geist bedeutet seit der Jahrhundertwende soviel wie überspannter Nationalismus und Imperialismus.
- 57 Lebensgeschichte, S. 353.
- 58 Dehn, Die alte Zeit (s. Anm. 55), S. 209.
- 59 Lebensgeschichte, S. 345.
- 60 Ev. Freiheit (s. Anm. 22), Jg. 1918 (Dez.), S. 371.
- 61 Ev. Freiheit, Jg. 1919 (Mai), S. 145. Baumgarten war, wie er betont, kritisches Mitglied der Deutschen Volkspartei (DVP). S. Lebensgeschichte, S. 433 ff.
- 62 A. a. O., S. 139.
- 62a Ev. Freiheit, Jg. 1919 (Mai), S. 140. Vgl. Lebensgeschichte, S. 250. Die zitierte Wendung stammt von Horaz (Oden III, 1, 1).
- 63 Lebensgeschichte, S. 428. Baumgarten spricht hier von Kieler Massenaustritten.
- 64 Lebensgeschichte, S. 283.
- 65 Vgl. Ev. Freiheit. Jg. 1919, S. 168 ff., wo Baumgarten eine pazifistische Predigt von Günther Dehn (s. Anm. 55) zum Abdruck bringt, sich aber in einer Anmerkung von dem Kreis der religiösen Sozialisten abgrenzt.
- 66 Ev. Freiheit, Jg. 1918 (April, Chronik), S. 126. Adolf Hoffmann (geb. 1858) war von 1920–1924 Mitglied des Reichstags, von 1908–1922 des preußischen Landtags. Als unabhängiger Sozialist war er leidenschaftlicher Agitator gegen die Kirche (s. RRG² II, 1974). Baumgarten setzt sich in seiner kirchlichen Chronik oft mit ihm auseinander.
- 67 Ev. Freiheit, a. a. O., S. 127.
- 68 Ev. Freiheit, Jg. 1919, S. 146.
- 69 S. seinen Vortrag vor den Freunden der ‚Christlichen Welt‘ am 8. Okt. 1918 (Ev. Freiheit, Jg. 1918, S. 329 f.).

- 70 A. a. O., S. 333.
- 71 Ev. Freiheit, Jg. 1918 (April, Chronik), S. 120 ff. K. Haenisch (1856–1925), seit 1911 Sozialdemokrat, war von 1918–1921 preußischer Kultusminister (zeitweilig zusammen mit Adolf Hoffmann, s. Anm. 66).
- 72 Jg. 1920, S. 258–264.
- 73 Ev. Freiheit, Jg. 1918, S. 127.
- 74 „Als infolge der vielleicht unbesonnenen aber aufrichtigen Enthüllung meiner evangelisch-sozialen, während und nach dem Kriege meiner illusionslosen und demokratischen Welt- und Lebensanschauung viele, die Mehrzahl, sicher die ganze vornehme und akademische Gesellschaft sich an mir ärgerte und nur ein immer kleiner werdender Kern mir treu blieb, da hat mir das wohl viel zu schaffen gemacht“ (Gefährdung d. Wahrh., S. 78).
- 75 Lebensgeschichte (s. Anm. 12), S. 464. Zu Wilhelm Marx (1863–1946), der als Kandidat der Weimarer Koalition gegen Hindenburg unterlag, s. RGG³ IV, 786 f. Vgl. Martin Rade, Soll ein Protestant Marx wählen? (Frankfurter Zeitung, 18. April 1925).
- 76 Lebensgeschichte, S. 485. Im Blick auf den Kapp-Putsch vermerkt er: „Der mangelnde Wirklichkeitssinn dieser militaristischen Hasardeure hilft sich mit einem System von Lügen“ (a. a. O., S. 412). Wolfgang Kapp (1858–1922) hatte sich am 13. März 1920 eigenmächtig zum Reichskanzler und preußischen Ministerpräsidenten ernannt.
- 77 Lebensgeschichte, S. 485. Harnack hatte schon 1890 mit Nachdruck herausgekehrt, „daß den Antisemitismus auf die Fahnen des evangelischen Christentums zu schreiben, ein trauriger Skandal ist“ (Reden und Aufsätze, Bd. 2, S. 340).
- 78 Sämtliche Werke, Leipzig 1851 ff., Bd. 15 (Neudruck 1963), S. 311. Zu Franz v. Baader (1765–1841) s. RGG³ I, 803 ff.
- 79 Gefährdung d. Wahrh. (s. Anm. 23), S. 84 und S. 83.
- 80 Vgl. Neue Bahnen (s. Anm. 23), S. 36.
- 81 A. a. O., S. 102. Baumgarten erteilt hier den Rat, daß die Gemeinden sich mit den Artikeln des Wochenblatts ‚Die Christliche Welt‘ (s. Anm. 53) auseinandersetzen sollten, um so in zeitgemäßer Form „lebendig“ zu sein.
- 82 S. den Dokumentarband ‚Neue transkonfessionelle Bewegungen‘ (Ökumenische Dokumentation III), hrsg. von G. Gaßmann, H. Meyer und G. J. Ansons im Auftrag des Instituts für ökumenische Forschung in Straßburg, 1976.
- 83 Neue transkonfessionelle Bewegungen (s. Anm. 82), S. 75 (Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission 1970).
- 84 Lebensgeschichte (s. Anm. 23), S. 246.
- 85 Kardinal Léon-Joseph Suenens/Dom Helder Camara, Erneuerung im Geist und Dienst am Menschen, eingeleitet von H. Mühlen und aus dem Französischen übersetzt von B. Bayer, 1981, S. 53.
- 86 Neue transkonfessionelle Bewegungen (s. Anm. 82), S. 153 ff. Die charismatische Dimension der Kirche hatte Wichern erkannt. Vgl. E. Beyreuther, Religionsfeindlichkeit und Säkularisation, in: Diakonie 73, Jb. d. Diakonischen Werkes, 1973, S. 72 f. Zur Sache vgl. W. Kopfermann, Charismatische Gemeindeerneuerung. Eine Zwischenbilanz, 1981.
- 87 So Kardinal Suenens (Suenens/Camara – s. Anm. 85 –, S. 46).
- 88 So übersetzt Baumgarten Shakespeares berühmtes Hamlet-Wort (Hamlet I, V, V) in seiner Schrift ‚Bismarcks Glaube‘ (Unsere religiösen Erzieher, 1915, S. 247 f.).
- 89 Suenens/Camara (s. Anm. 85), S. 8.

Baumgartens Weg zu den ‚Neuen Bahnen‘ als religionsdidaktischem Emanzipationsprogramm

Von Peter C. Bloth

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Nach Otto Baumgartens Selbstzeugnis in der „Lebensgeschichte“ (Tübingen 1923) war es „erst der Kampf um den Kleinen Katechismus“, der dem 1901 mit 43 Jahren noch immer jungen Kleriker Ordinarius für Praktische Theologie seinen Stoß in die Publizistik gab¹ (106). Dieser für seine literarische Biographie wichtigen Satz fügte Baumgarten jedoch sofort die folgenden hinzu: „Als Ertrag nur nur mich allwöchentlich ärgenden Beobachtungen über die herrschende Methode des Religionsunterrichtes ließ ich 1903 meine ‚Programmschrift ausgehen: Neue Bahnen. Der Unterricht in der christlichen Religion im Geiste der modernen Theologie‘. Sie ist neben meinen ‚Predigten aus der Gegenwart‘ und der kleinen Schrift: ‚Über Kindererziehung‘ meine grösste Veröffentlichung“ (106).

Der erwähnte „Kampf“ war von Baumgarten selbst gesucht und eröffnet worden. Dem Rückblick der „Lebensgeschichte“ zufolge bewog ihn dazu „die innere Not, in die mich die allwöchentliche Behandlung des Kleinen Lutherischen Katechismus in den Katechetischen Übungen versetzte“, die „zwang mit Mai 1901 die Feder in die Hand zur eingehenden Erörterung der Katechismusauslegung Kaffens“ (144). In seinem erst 1906 begründeten „Schleswig-Holsteinischen Kirchenblatt“, das dem Verbleib der Freunde evangelischer Reform „denn“ sollte (145), schrieb Baumgarten eine Artikelserie über „Kaffens Anlegung des Kleinen Katechismus“ und nahm damit das soeben in seiner „Monatsschrift für die kirchliche Praxis“ auf „kurze Form“ gebrachte Thema „Befreiung von der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie“ (142) für ein Arbeitsfeld der Praktischen Theologie in Angriff. Nicht also Theologie Kaffens selbst (1847–1932), seit 1896 Generalsuperintendent für Schleswig, und seiner erst 1905 als Buch veröffentlichten „Modernen Theologie des alten Glaubens“ gab Baumgartens Kampf; er meinte vielmehr, „mit gutem Gewissen“ sagen zu können, „die Gegensätze haben sich nach Gottes Willen, der wir in der tatsächlichen Entwicklung zu sehen haben, aus einmal in der protestantischen Kultur zu entwickelt, daß eine freiere, zu weitergehende Offenbarung tendende Richtung gleiche Berechtigung innerhalb der Kirche fordert mit der konservativen, wesentlich die im Urchristentum und in der Reformationstheologie aberschriebene Offenbarung treu bewahrenden Richtung“ (141). Und eben dieser Gleichberechtigung

Baumgartens Weg zu den ‚Neuen Bahnen‘ als religionsdidaktischem Emanzipationsprogramm

Von Peter C. Bloth

Nach Otto Baumgartens Selbstzeugnis in der ‚Lebensgeschichte‘ (Tübingen 1929) war es „erst der Kampf um den Kleinen Katechismus“, der dem 1901 mit 43 Jahren noch immer jungen Kieler Ordinarius für Praktische Theologie „einen Stoß in die Publizistik gab“ (108). Diesem für seine literarische Biographie wichtigen Satz fügte Baumgarten jedoch sofort die folgenden hinzu: „Als Ertrag meiner mich allwöchentlich ärgern den Beobachtungen über die herrschende Methode des Religionsunterrichtes ließ ich 1903 meine Programmschrift ausgehen: ‚Neue Bahnen. Der Unterricht in der christlichen Religion im Geiste der modernen Theologie‘. Sie ist neben meinen ‚Predigten aus der Gegenwart‘ und der kleinen Schrift: ‚Über Kindererziehung‘ meine gelesenste Veröffentlichung“ (ebd.).

Der erwähnte „Kampf“ war von Baumgarten selbst gesucht und eröffnet worden. Dem Rückblick der ‚Lebensgeschichte‘ zufolge bewog ihn dazu „die innere Not, in die mich die allwöchentliche Behandlung des Kleinen Lutherischen Katechismus in den katechetischen Übungen versetzte“; sie „zwang mir Mai 1901 die Feder in die Hand zur eingehenden Erörterung der Katechismusauslegung Kaftans“ (144). In seinem erst 1900 begründeten ‚Schleswig-Holsteinischen Kirchenblatt‘, das dem ‚Verein der Freunde evangelischer Freiheit‘ „dienen“ sollte (140), schrieb Baumgarten eine Artikelserie über „Kaftans Auslegung des Kleinen Katechismus“ und nahm damit das soeben in seiner ‚Monatsschrift für die kirchliche Praxis‘ auf „kurze Form“ gebrachte Thema „Befreiung von der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie“ (142) für ein Arbeitsfeld der Praktischen Theologie in Angriff. Nicht also Theodor Kaftan selbst (1847–1932), seit 1886 Generalsuperintendent für Schleswig, und seiner erst 1905 als Buch veröffentlichten „Modernen Theologie des alten Glaubens“ galt Baumgartens Kampf; er meinte vielmehr, „mit gutem Gewissen“ sagen zu können, „die Gegensätze haben sich nach Gottes Willen, den wir in der tatsächlichen Entwicklung zu ehren haben, nun einmal in der protestantischen Kultur so entwickelt, daß eine freiere, auf weitergehende Offenbarung trauende Richtung gleiche Berechtigung innerhalb der Kirche fordert mit der konservativen, wesentlich die im Urchristentum und in der Reformationszeit abgeschlossene Offenbarung treu bewahrenden Richtung“ (141). Und eben dieser Gleichberechtigung

gung zweier Richtungen innerhalb der „protestantischen Kultur“ stand der „Inhalt des Katechismus, dieses ‚Kleinods der Lutherischen Kirche‘“ als „Zentrum des kirchlichen Unterrichtswesens“ (144 f.) im Wege. Kaftans überaus erfolgreiche und wirkungsstarke ‚Auslegung des lutherischen Katechismus‘ (1892, ⁵1910, ⁷1926) rückte also aus Gründen eines übergreifenden theologischen und kirchenpolitischen ‚Richtungs‘-Kampfes und zugleich aus den „allwöchentlichen“ Erfahrungen ins Visier „eines Mannes, dem die Erziehung der Geistlichkeit zum kirchlichen Unterricht anbefohlen ist“ (145).

Es ist nicht ganz einfach zu verstehen, daß seine „allwöchentlichen“ katechetischen Übungen es waren, die Baumgarten zu diesem Kampf herausforderten. Wenn er später in der ‚Lebensgeschichte‘ schrieb, „daß der Abschied von keinem Zweig meiner akademischen Aufgaben mir so leicht gefallen ist als der von diesen Übungen“ (107), dürfte das nur die verbreitete Beschwer damaliger Universitätslehrer ausdrücken. Offenbar saß aber der Schaden tiefer. Denn einerseits war es die „herrschende Methode des Religionsunterrichtes“, die in den Übungen, also an den Studenten beobachten zu müssen Baumgarten „allwöchentlich“ ärgerte (108); andererseits war es die „Behandlung des Katechismus“, durch die er sich bei eben den katechetischen Übungen persönlich „in innere Not versetzt“ fühlte (144). Man wüßte gern, welche Nötigung dem Erzieher „der Geistlichkeit zum kirchlichen Unterricht“, als den Baumgarten sich doch verstand (145), die nach seiner späteren Notiz augenscheinlich mindestens überwiegende „Behandlung des Kleinen Lutherischen Katechismus“ in seinen Übungen abverlangte. Gewiß, man erfährt aus der ‚Lebensgeschichte‘ einiges wenige und im Blick auf den akademischen Unterricht jener Zeit Lehrreiche über die „Situation bei diesen Übungen“ (106 f.); wer aber für die dort (!) „herrschende Methode des Religionsunterrichtes“ verantwortlich war oder ob sich darin lediglich die passive Schulerfahrung auch der „besten und tüchtigsten Studenten“ zu eigener Blamage (107) reproduzierte: auch über dies beides sucht man im Selbstbericht von „den katechetischen, den Religionsunterrichtsübungen“ (106) vergeblich Auskunft. Hätte Baumgarten nicht damals, d. h. bevor neben ihm und übrigens nicht ohne seine Zustimmung – mit den Worten des Preußischen Kultusministers Studt am 3. April 1903 im Herrenhaus ausgedrückt: – „eine tüchtige und positive theologische Kraft engagiert“ wurde (149), sowohl dem „allwöchentlichen“ Ärger durch Lehre neuerer und besserer Methoden des „Religionsunterrichts“ steuern als auch die eigene, aus der „allwöchentlichen Behandlung des Katechismus“ resultierende „innere Not“ durch Wahl anderer katechetischer Gegenstände abbauen können?

Um die ‚Neuen Bahnen‘ im Sinne ihres Verfassers als „Programmschrift“ für diese Situation würdigen zu können, scheint es aber vor allem wichtig zu sein, die Nötigung, die sie entstehen ließ, mit dem übergreifenden Thema „Befreiung von der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie“ (142) zusammenzusehen. Baumgarten hat 1929 davon berichtet, „Kaftan erkannte alsbald die programmatische Entschiedenheit dieser Forderung“; er setzte dann jedoch gegenüber der Kaftanschen Antwort einer „bloß in den Aus-

drucks- und Denkformen sich der modernen Entwicklung des Geisteslebens anpassenden Theologie“ mit einem eben 1929 bezeichnenden Tempuswechsel hinzu: „Uns geht es um weit mehr: um die Anerkennung einer über die urchristliche und Reformationsstufe hinausführenden Offenbarung. Gott hat nicht bloß zu den Vätern geredet, er redet auch zu unserem Geschlecht von seinem verborgenen Wesen und von seiner Bestimmung des Menschengeschlechtes“ (ebd.). Noch und gerade 1929 – zur Einschätzung der seit dem Ersten Weltkrieg eingetretenen theologischen Gesamtlage und der von Baumgarten in ihr praktizierten Selbstbescheidung gibt die ‚Lebensgeschichte‘ (z. B. 112, 127) einigen Aufschluß – hat der Autor den Kampf um „diese weitergehende Offenbarung Gottes in der Wirklichkeit“ (142) als sein gleichsam ‚präsentisches‘, noch immer nicht voll eingelöstes Programm empfunden. Dies war und blieb also schon seit 1901 sein Thema. Deshalb wohl konnte Baumgarten bereits 1903 im Untertitel seiner ‚Neuen Bahnen‘ die berühmten Buchtitel Calvins (*Institutio Religionis Christianae*) wie A. Ritschls (*Unterricht in der christlichen Religion*, 1875, ²1881) anklingen lassen. Von dieser umfassenderen Perspektive aus gewinnt aber das Buch zugleich den Charakter der ersten und vielleicht einzigen „Programm“-Schrift seines Verfassers, und das keineswegs nur in jenem engeren, religionspädagogisch-methodisch abgezielten Sinne, den allein ihm die jüngere Forschung nahezu einhellig zuerkennt (vgl. z. B. G. Bockwoldt, Richard Kabisch, Berlin 1976, 78 ff.; ders., *Religionspädagogik. Eine Problemgeschichte*, Urban-TB 183, Stuttgart 1977, 57 ff. sowie die in beiden Schriften verzeichnete Literatur). Die ‚Neuen Bahnen‘ wollten „im Geist der modernen Theologie“ einen Beitrag zur „Befreiung von der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie“ leisten; wenn vollends ihre zweite und letzte Auflage von 1909 die zumal von Bremen und Sachsen aus sich formierende Front gegen den Religionsunterricht verstärkte, so geschah auch dies vor allem aus der theologischen und deshalb (!) – modern ausgedrückt – emanzipatorischen Überzeugung heraus, die Baumgarten sich aufgrund seiner akademischen Unterrichtserfahrung und seiner Einsicht in die theologisch-kirchenpolitische Aufgabe der „protestantischen Kultur“ um die Jahrhundertwende gebildet hatte.

Den Auftakt zur religionspädagogisch abzielenden Arbeit am genannten Thema setzte Baumgarten jedoch mit einer Thesenreihe „Wider die Reformwünsche für den Religions-Unterricht auf dem Obergymnasium“, die er für die Versammlung der ‚Freunde der Christlichen Welt‘ in Eisenach am 2. Oktober 1900 verfaßte (ChW 14, Nr. 36 vom 6. 9. 1900, 858 f.). Ausgelöst wurde sie durch die Beschlüsse und Leitsätze einer Tagung der ‚Eisenacher Kirchenkonferenz‘, d. h. der beratenden Zusammenkunft von Vertretern aller deutschen Kirchenleitungen im Juni 1900 (Auszüge in ChW 1900, 855 ff.) sowie durch die sie aufnehmenden ‚Reformwünsche‘ in einer Artikelserie des ‚Reichsboten‘ vom 21. Juni bis 1. Juli 1900. Baumgarten hat seine Thesen trotz ihrer gewiß nicht nur tagespolitischen Aktualität weder in den ‚Neuen Bahnen‘ noch in der ‚Lebensgeschichte‘ ausdrücklich erwähnt; dabei stellt diese frühe Publikation bereits

wesentliche Weichen gerade für die ‚Neuen Bahnen‘ als „Programm“-Schrift im dargelegten umfassenden Sinne.

Er entwickelte die Reihe seiner insgesamt elf Thesen in stringentem Aufbau und Ablauf aus den Hauptmotiven der „Reformwünsche“ (Thesen 1–3). Dabei konnte er nicht nur deren „Voraussetzung“, „als ob die Bedeutung des Religionsunterrichts auf dem Gymnasium im Rückgang begriffen sei“, nicht zugeben; im Gegenteil: „die Einrichtung der Religionsoberlehrer mit Fakultas für andere Hauptfächer und Ordinariat einer Klasse“ hat nach seinem Urteil die „Wertschätzung“ samt der „methodischen Ausbildung dieses Faches“ sogar gesteigert. Dem Haupttenor der Kritik, nämlich dem „Seufzen über die mangelnden Früchte dieses Unterrichts im Vermissen einer gesteigerten religiösen Positivität“, hielt Baumgarten die „psychologische Eigenart der betr. Altersgruppe“ entgegen, die „jetzt wie immer“ zumal den „von traditionellen Familien- oder Gesellschaftsanschauungen“ bestimmten „direkten Gemüts- und religiösen Anregungen wenig zugänglich“ sei. Deswegen dürfte eine „Vermehrung der Religionsstunden, gar noch“ die Examensrelevanz dieses Faches eher schaden als nützen. Denn Religionsunterricht sei eine „Sache persönlichen Lebens“; „zu vieles Reden über diese innerlichsten Lebenserfahrungen“ gefährde „die heilige Scheu vor ihnen“.

An diesen damals bis in das Vokabular hinein geläufigen Gedanken hat Baumgarten bereits sein ‚religiöses‘ Interesse am Religionsunterricht wie seine zunächst im psychologischen Sinne emanzipatorische Einsicht deutlich gemacht. Im Fortgang (Thesen 4–6) stellte er nun eine doppelte „Aufgabe“ des Faches heraus, nämlich die „Vorbereitung“ der „Erweckung von Religiosität“ und das Wegschieben jener „Riegel“, die ihr „nach der gemütlich unbedürftigen und unergiebigem Übergangszeit“ hinderlich sind; „Erweckung des sachlichen Interesses für die Erscheinungen und Wirkungen der Religion als geschichtlicher Macht“ und dadurch „wahre Apologie des Christentums“ gegen den „Verdacht mangelnder intellektueller Redlichkeit“ werden zu didaktisch zentralen Zielen. Um ihretwillen kann auf dem Gymnasium „in keiner Weise kirchliche Erziehung beabsichtigt werden, da der normale Emanzipationsdrang der Individualität und des Intellekts gerade der Verkirklichung, der Vergesellschaftung des religiösen Lebens sich entgegensetzt“ (These 6). Mit der als „Vergesellschaftung“ begriffenen „Verkirklichung“ würde das persönliche „religiöse Leben“ um seine „spätere Entwicklung“ gebracht; es würde „gegen eine nachfolgende Kritik“ der „Idealisierungen testamentarischer und reformatorischer Erscheinungen“ schutzlos werden.

Seine Vorstellungen über die Stoffe des gymnasialen Religionsunterrichts (Thesen 8–10) arbeitete Baumgarten damals in Diskussion der Gedanken von A. Bonus aus; dieser hatte seinen Aufsatz „Zu den Bildungsproblemen“ (ChW 14, 1900, 755 ff.; vgl. ders., Vom Kulturwert der deutschen Schule, Jena 1904) zur Bitte einer Schonung der Dichtung im Gymnasium zugespitzt, weil diese Literatur sonst im Deutsch-Unterricht bald ebenso „vom Schulekel trieft“ wie – Luthers Katechismus im Fach Religion. Diesem Argument muß Baumgarten, wie

wir oben sahen, aus Erfahrung zugestimmt haben; in der Konsequenz jedoch konnte er Bonus nicht folgen, die Religion überhaupt aus der Schule zu entfernen. Damit würde nach seiner Sicht die „fast einzige Gelegenheit versäumt, durch Einführung in die historisch-kritische Forschung der Gegenwart die gefährliche Gleichsetzung von Theologie und Religion, von Dogma und religiöser Erfahrung, von Bibel und Gotteswort aufzulösen, welche jeder wirklichen Aussöhnung von moderner Bildung und Christentum im Wege steht“ (These 10). Wenn aber diese für Baumgartens ‚Befreiungs‘-Programm zentrale theologische Intention eben um des ‚religiösen‘ Zieles willen in die religionsdidaktische Aufgabe hineingehörte, dann mußte „der Religionsunterricht sich begnügen, den objektiven Stoff der christlichen Religionsgeschichte in seiner geschichtlichen Macht und ideellen Bedeutung darzustellen“ (These 9).

Mit zwei Überlegungen (Thesen 7 und 11) legte Baumgarten schließlich einen Rahmen um seine dem Unterrichtsstoff geltenden Thesen und führte so zugleich die eigene Antithese gegen den entscheidenden Leitsatz der ‚Eisenacher Kirchenkonferenz‘ und einen selbstformulierten ‚Reformwunsch‘ aus. Auf der Konferenz war verlangt worden, „daß die Religionslehrer sich nicht bloß als Angehörige der Schule, sondern zugleich als Diener der Kirche anzusehen haben“ und sich dadurch „in ihrem amtlichen Wirken bestimmen lassen“ sollen (ChW 1900, 857). Für Baumgarten drohte eine solche „Verstärkung der kirchlichen Beeinflussung, Beauftragung, Beaufsichtigung der Religionslehrer . . . den Kredit ihres Unterrichts als eines subjektiv freien und wahren Zeugnisses von Erfahrungsstoffen, die den anderen wissenschaftlichen Stoffen gleichwertig sind“, zu untergraben (These 7). Seinem Bild vom Religionslehrer dagegen genügte „nur ein Theologe, der ebenso vorurteilsfrei, dialektisch gewandt, kritisch aufgeschlossen wie religiös lebendig, von subjektiver Gewißheit und evangelischer Freudigkeit getragen ist“ (These 11).

Es verblüfft, wie nahe sich die letzten Sätze über den Religionslehrer mit Baumgartens Vorstellung vom Pfarrer berühren und wie deutlich beide dennoch um der verschiedenen Arbeitsfelder willen unterschieden sind. In seinem Artikel ‚Praktische Theologie‘ (RGG IV, 1913, 1722 ff.; Zitate nach G. Krause, Praktische Theologie, WdF 264, 1972, 273 ff.) hat Baumgarten aufgrund inzwischen intensiver Bekanntschaft mit der amerikanischen Religionspsychologie die „Bedeutung“ seiner eigenen theologisch-wissenschaftlichen Disziplin „in der Durchbildung des religiösen Praktikers zu einem charaktervollen Vertreter einer klar erfaßten religiösen Grundstellung“ gesehen. Nicht „Techniker der Tradition“, nicht „Routinier der Erweckung“ muß „der praktische Theologe einer protestantischen Gemeinde“ sein, sondern „ein theologischer, intellektueller und praktischer Charakter, der die Radian vom Zentrum des christlichen Lebens nach allen Punkten der Peripherie des Weltlebens zu ziehen und in allen Einzelhandlungen der Grundrichtung zu verwirklichen vermag . . . gleichweit entfernt von Knechtung der Gegenwart unter die anders orientierte Theologie des Urchristentums und der Reformationszeit wie von amerikanischer Überschätzung des bloß Modernen als Maßstabes aller Werte“ (276 f.). So klin-

gen denn schon in den ‚Thesen‘ von 1900 und noch 1913 die ‚religiösen‘ und ‚emanzipatorischen‘ Grundvorstellungen an, mit denen Baumgarten sein Thema „Befreiung von der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie“ auf Lehrer und Pfarrer konkretisierte. Warum und daß er als akademischer Lehrer der Praktischen Theologie von seinen Erfahrungen und von diesen Gedanken aus sein ‚Befreiungs‘-Thema gerade in einem Buch über den „Unterricht in der christlichen Religion“ ausführte, ist der Schlüssel zu Baumgartens ‚Neuen Bahnen‘.

Nun wird aber auch jenes in der Forschung allermeist übersehene Charakteristikum verständlich, daß er nicht etwa oder gar nur einen religionspädagogischen Leitfaden, also ein entsprechend der damals beginnenden wissenschaftlichen Fachdebatte auf die Zwecke der Schule orientiertes Programm entwarf; dazu hatte er bereits in seinen ‚Thesen für Eisenach‘, wenn auch begrenzt auf die Fragen des „Obergymnasiums“ Stellung genommen. Auch bei einem Konzept im Sinne der zeitgenössischen praktisch-theologischen ‚Katechetik‘, die gemeinhin den kirchlichen wie den schulischen Unterricht unter gleichen Prämissen ins Auge faßte, konnte er es mit seiner Sicht der Dinge nicht bewenden lassen (vgl. Neue Bahnen, 3 f.; Zitate stets nach der 1. Aufl.). Der Zweck der ‚Neuen Bahnen‘ war vielmehr umfassender und eingreifender zugleich. Mit seinem „Unterricht in der christlichen Religion“ ging es Baumgarten um nichts Geringeres als um einen Gesamtentwurf für das Lehren und Lernen, wie es ihm eben gemäß den Ansprüchen und „in der christlichen Religion“ der neuzeitlichen „protestantischen Kultur“ für und das heißt zugunsten der Menschen *aller* Altersstufen und Schichten als „Unterricht“ geboten schien; Baumgartens ‚Neue Bahnen‘ werden so zum ersten ausgearbeiteten Programm einer protestantischen *Religionsdidaktik* (vgl. zu diesem Begriff meine Ableitung und Darstellung in: G. Strecker (Hg.), Theologie im 20. Jahrhundert, UTB 1238, Tübingen 1983, 401 f., 469 ff.).

Von hier aus erklärt sich die angesichts der damaligen Lage der Praktischen Theologie höchst bemerkenswerte Gliederung des Buches in einen „Kritischen Teil“ (I, 6–26), einen „Positiven Teil: Der notwendige Inhalt des Unterrichts“ (II, 26–48) und einen „Methodischen Teil: Die Verteilung des Stoffes auf die Stufen der Entwicklung“ (III, 48–107). Der kritische Teil stellt gerafft die „Anklagen der Pädagogik“ (7–16) und die „Anklagen des Wahrheitssinnes“ (16–26) dar, wie sie um die Jahrhundertwende und lange darüber hinaus gegen den Religionsunterricht erhoben wurden. Man erkennt deutlich Baumgartens Argumentation von Eisenach und aus dem Katechismusstreit, aber auch aus der ‚Lebensgeschichte‘ wieder, wenn er schreibt, die herrschende Herbartische Formalstufen-Methodik samt den sog. konzentrischen Kreisen in der Stoffanordnung könne nicht zuletzt durch ihre Betonung der Katechismus-Lehre weder den Bedingungen der psychosozialen Entwicklung des Menschen noch den Notwendigkeiten der „objektiven und subjektiven Wahrheit“ in „intellektueller Redlichkeit“ (21 ff.) entsprechen. Mit dem positiven Teil legt Baumgarten dann ein straffes Summarium zum „Wesen des Christentums“ (27–39) und seinen ethischen „Konsequen-

zen“ (39–48) vor, die er beide (!) für den „Unterricht“ zur Entkräftung der „Anklagen“ als inhaltlich „notwendig“ erachtet. Gerade in diesem Teil zeigt sich der auch systematisch-theologisch programmatische Ansatz, der keineswegs nur zur ‚modern-positiven‘ Theologie Kaftans in Differenz steht, sondern um des „Sozialismus des Heils“ willen auch in einem gewissen Abstand zu Harnacks „Wesen des Christentums“ bleibt (29 ff.). Der dritte, der methodische Teil schließlich trägt auf dieser Basis von „christlicher Religion“ nun jenes Konzept von „Unterricht“ vor, das man in solchem Sinne als religionsdidaktisches Programm werten muß. Den „Stufen der Entwicklung“ folgend unterscheidet Baumgarten den „Mutterunterricht“ (50–59), den „Schulunterricht“ (60–80), den „spezifisch kirchlichen oder Konfirmanden-Unterricht“ (81–85), den „religiösen Fortbildungsunterricht“ (85–95) und den „Unterricht der Erwachsenen“ (95–107). Das Neue an diesem didaktischen Konzept liegt nicht allein in der Folgerichtigkeit seiner Entwicklungs- und Sozial- bzw. Schichten-Orientierung (vgl. z. B. 43 ff., 104 ff.); bedeutsamer noch, und zwar wiederum als Anstoß für die gesamte Praktische Theologie bis heute dürfte es sein, daß und wie Baumgarten die Grenzen der Unterdisziplinen des Faches jeweils handlungsbezogen relativiert. Eben für Baumgartens ‚religiös‘-, ‚emanzipatorischen‘ Grundgedanken liegt dabei das Gewicht eindeutig auf dem „Unterricht“, so daß er z. B. fordern kann, „auch die Predigt ist in den Dienst des Unterrichts in der christlichen Religion zu stellen“ (96 ff.; es würde lohnen, die Linien und Unterschiede etwa zu F. Niebergalls ‚Praktischer Theologie‘ als „Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage“, Bd. I 1918, II 1919, gründlicher zu untersuchen). Neben allen Formen „außerkirchlicher, öffentlicher Vorträge über religiöse Fragen“ (99 ff.) betont Baumgarten „ernstlich, daß der Unterricht in der christlichen Religion auf der wirklich protestantischen Stufe der Selbstbildung nur durch eigenes Studium und eigenes Suchen zu Ende zu bringen ist“ (103). Und erst auf diesem Grunde kann er die selbstgefertigte „Inhaltsübersicht“ des Buches mit den folgenden Worten schließen: „Frischer Mut für die Zukunft unserer freien, modernen und psychologischen Form der Verkündigung“ (120).

Die vorliegende Studie versuchte, die ‚Neuen Bahnen‘ als programmatisches Teilstück eines Weges zu interpretieren, den ihr Verfasser schon 1900, also vor seinem Katechismuskampf antrat und drei Jahrzehnte lang bis zu seiner ‚Lebensgeschichte‘ von 1929 nicht verlassen hat. Ich muß in diesem Rahmen darauf verzichten, meine Thesen an Baumgartens späteren Schriften ausführlicher zu erproben; dazu wären neben den genannten Veröffentlichungen vor allem „Die religiöse Erziehung in Deutschland“ (1910), „Erziehungsaufgaben des Neuen Deutschland“ (1917), „Die religiöse Erziehung im neuen Deutschland“ (1922), aber auch „Der Aufbau der Volkskirche“ (1920) zu berücksichtigen. Für den Zweck einer Gedenkschrift scheint es mir aber vordringlicher zu sein, mit den ersten beiden Paragraphen der ‚Neuen Bahnen‘ (1–4) diesen Buchtitel selbst noch kurz zu beleuchten.

Baumgarten sah sein Buch in Übereinstimmung mit einer „wesentlichen Einsicht der Neuzeit, die sich immer mehr Bahn bricht“, daß nämlich „der Unterricht im Christentum nicht abschließen darf mit der sog. Mündigkeit, die bei der Konfirmation resp. der Schulentlassung erreicht wird“ (3). Diese „bahnbrechende“ Einsicht trägt Baumgartens „längst gefestigte Überzeugung, daß im Unterricht des Christentums neue Bahnen einzuschlagen sind“ (2). Von dem „herkömmlichen“ Unterricht weiß sich Baumgartens „Versuch“ (3) in „drei wesentlichen Beziehungen“ unterschieden: er bewegt sich „nicht in den Geleisen einer uns fremd gewordenen religiösen und theologischen Denkart“; er bietet „nicht ein objektives System von kirchlich approbierten Lehren“; er will nicht „ein vielverwobenes Ganzes eines mit der Konfirmation abgeschlossenen Lehrgebäudes erzielen“ (2). Jedoch Baumgarten erkennt scharfsichtig die „großen Schwierigkeiten“ der „neuen Bahnen“ nicht bloß in der mit ihnen einhergehenden „Steigerung der kirchlichen Gegensätze“, „sondern vielmehr in den neuen Wegen selbst“. Der „moderne Subjektivismus“ kann nach seinem Urteil die ‚Fremdheit‘ der herkömmlichen „religiösen und theologischen Denkart“ nur durch ein „ungemein starkes Eigenleben der lehrenden Persönlichkeit“ (ebd.) überwinden; mit dem „Verzicht auf ein objektives System kirchlicher Lehre“ als Dogmatik darf der Unterricht gleichwohl nicht „auf zufällige Einfälle selbstbewußter Neuerer, die ihre eigene Autorität an Stelle der Autorität der Kirche setzen“, basiert werden; will man dem „vielverwobenen“, aber mit der Konfirmation planmäßig abschließenden „kirchlichen Lehrgebäude“ ein elementares und offenes Curriculum – Baumgarten nennt es „die Einfachheit und Unabgeschlossenheit des Religionsunterrichts“ – „entgegenstellen“, so kann der hier drohenden ‚Flachheit‘ nur durch „tiefen Ernst beim Unterricht“ gewehrt werden. Das waren damals und es sind bis heute angesichts gerade eines institutionell, pädagogisch-methodisch und theologisch entschränkten Konzepts von „Unterricht in der christlichen Religion“ hohe und uneingeholte Postulate. Baumgarten wollte sein emanzipatorisches Thema dadurch fördern, daß er „die neuen Bahnen eines unserem neuzeitlichen Denken und religiösen Erleben entsprechenden Unterrichts“ skizzierte, „ohne den großen Schwierigkeiten zu erliegen, die in diesen neuen Bahnen selbst, nicht bloß in der erbitterten Gegenwehr von der altgläubigen Position aus zu suchen sind“ (3). Es hat den Anschein, als seien die ‚Neuen Bahnen‘ noch in keiner dieser Hinsichten am Ziel.

Otto Baumgarten und die Seelsorge heute

Von Joachim Scharfenberg

Er gehört gewiß noch zu den „überhörten Stimmen“, jener merkwürdige Professor aus Kiel, der zu seiner Zeit so ärgerlich quer in der theologischen wie der politischen Landschaft zu liegen schien, mit seiner Betonung der sozialen und politischen Dimension der Seelsorge¹. Und nun regt ein Jubiläum zu einer „zweiten Lektüre“ an, die nach einem Diktum von Paul Ricoeur eine „dialektische“ sein sollte, die gerade das, was die „erste analytische“ ausschließt, mit umfassen sollte². Mein Interesse an Baumgarten ist also nicht das des klassischen Historikers, der herauszufinden versucht, „wie es tatsächlich gewesen ist“, und der deshalb eine historische Gestalt und historische Texte allein aus den Zeitumständen heraus zu verstehen sucht, sondern stärker das eines Interpreten, der dadurch Sinn zu erschließen vermag, daß es zu einer „Horizontverschmelzung“ kommt zwischen den Fragestellungen und Antworten der Gegenwart einerseits und den Fragestellungen und Antworten des zu untersuchenden „Gegenstandes“ andererseits, denen er sich in einer zweiten umfassenden und integrativen Lektüre zuwendet. Sie ist also ein Verfahren, das allen Theologen als das Kernproblem der Homiletik vertraut sein sollte.

Wie geschieht aber nun die Vergegenwärtigung einer historischen Gestalt und von historischen Texten legitimer Weise, so daß es zu einer Horizontverschmelzung kommen kann? Sie erscheint nur möglich, indem man eine gewisse Reduktion vornimmt. Psychologische Interpretationen von historischen Gestalten und Texten, die Freud folgen, gehen in der Regel so vor, daß sie den Gegenstand auf die frühkindlichen Konflikte reduzieren, die sichtbar werden, wenn man sich eine zweite Lektüre unter dieser Fragestellung erlaubt. Allein sie stößt unweigerlich an die Grenze, daß dies in aller Regel die zur Verfügung stehenden Quellen nicht zulassen und es so zu Verzerrungen und Eintragungen kommt, die sich dann der Kritik der Historiker ausgesetzt sehen. Ich wähle deshalb für meinen Baumgarten-Beitrag ein Verfahren, das durchaus im Bereich einer „psychohistorischen“ Betrachtungsweise liegt und das für mein Empfinden Eilert Herms am Beispiel Luthers auf den Begriff gebracht hat³, nämlich den Versuch zu unternehmen, die zu untersuchende Person als den Repräsentanten einer umfassenden Geistigkeit anzusehen, die historisch einwandfrei zu belegen ist, die ich aber auch mit bestimmten Fragestellungen und Antworten der Gegenwart verbinden möchte.

Wenden wir ein solches Verfahren auf Otto Baumgarten an, so zeigt nur ein kurzer Blick auf seine Autobiographie das Bemühen, sich selbst als den Repräsentanten eines Bildungsbürgertums darzustellen, den die „Wucht der gewaltig anbrandenden Realitäten“ (Kleinert) zu einem ständigen Veränderungsprozeß bis an die Grenzen des Opportunismus zu zwingen schien⁴. Ein solcher lebenslanger Lernprozeß scheint mir auch eines der Grundprobleme der curricularen Aufschlüsselung heutiger Lernbedingungen der Seelsorge zu sein. Er läßt das lebendige Miterleben der zeitgenössischen Wandlungsprozesse zur unabdingbaren Voraussetzung gelingender Seelsorge werden und soll zur Einstiegsstelle meiner zweiten Baumgarten-Lektüre dienen. Es führt dies allerdings unmittelbar zu Baumgartens durchaus problematischem Zentralbegriff vom „Gehorsam gegenüber der Wirklichkeit“, den er programmatisch als den „sozialen Charakter“ des Seelsorgers definiert. Kann demgegenüber Einfühlung und Respekt vor dem anderen als Mittel der Seelsorge und als Gegengewicht angesehen werden und läßt sich trotz aller energisch erhobenen Forderung nach Wandlung und wohl auch Anpassung dennoch so etwas wie ein proprium evangelischer Seelsorge ermitteln? Das sind die Fragen, die sich mir aus der Lektüre Baumgartens ergaben und die das erkenntnisleitende Interesse bestimmten.

1. VON DER BIOGRAPHIE ZUR ZEITGESCHICHTE

Ist es nicht höchst auffallend, daß einer, der sich selbst wiederholt als Biograph versucht hat⁵, und der dem angehenden Seelsorger die Lektüre der Biographien großer Männer zur Pflicht macht⁶, in dem Versuch, die eigene Biographie zu rekonstruieren, zielsicher in seine Rolle als Chronist der Zeitgeschichte einmündet, der nur noch sich selbst zu zitieren weiß?⁷ Von den persönlichen Lebensumständen erfahren wir wenig, aber doch wohl auch wieder Bezeichnendes: daß ihm „die Geborgenheit im Schoße der Mutter“ gefehlt habe⁸; daß der tiefe „Dualismus“, der seine Lebensgeschichte durchziehe, auf die Elterngestalten zurückzuführen sei⁹; daß er einerseits über „ein nicht geringes Maß an Selbstschätzung“ verfüge¹⁰, andererseits aber auch über eine „depressiv-melancholische Anlage“¹¹. Dem Heranwachsenden sind die vielen Besuche aus und in der Irrenanstalt für die künftige Seelsorge von unschätzbarem Wert¹². Ausgerechnet der Militärzeit schreibt er die definitive Abwendung von dem „deduktiven, konstruktiven Idealismus“ zu, die ihn hinfort sich selbst zu einem „unerbittlichen Realismus“ zwingen läßt und ihn einer „sozialistischen Opposition gegen das herrschende System“¹³ nahe kommen läßt. Bei Holtzmann lernt er die historisch-kritische Methode, die in ihrer Exaktheit die „Distanz der biblischen von der gegenwärtigen Gedankenwelt nie vergessen ließ“¹⁴. Albrecht Ritschl hinterläßt den Eindruck eines „Bismarck auf dem Katheder“¹⁵. Nach Zürich zieht ihn die Aussicht, in lebendiger Auseinandersetzung mit den beiden unmittelbaren Schülern Hegels und Schleiermachers, mit Biedermann und Alexander

Schweizer, eine feste systematische Grundposition zu gewinnen¹⁶. Letzterem verdankt er die Grundlinien seiner praktischen Theologie und eine lebenslange innige Verbundenheit mit Schleiermacher¹⁷. Nach dem Examen beginnt der starke und ständige Austausch mit dem Vetter Max Weber¹⁸. Vier Jahre fesselt die Arbeit in der Gemeinde seine ganze Zeit und Kraft. Er nennt es später ein „gänzlich Untertauchen in der allgemeinen und religiösen Volkskunde“, um ganz dem empirischen Studium des wirklichen Menschen zu leben¹⁹. Sie begründet eine zur zweiten Natur gewordene religionspsychologische Schulung²⁰. Der frühe Verlust von Frau und Kind läßt eine intensive Trauerarbeit ahnen, die ihm in einer neugewonnenen inneren Freiheit eine vertiefte Wahrnehmung der Wirklichkeit ermöglicht.

Wirklichkeit aber ist in erster Linie soziale und gesellschaftliche Wirklichkeit, die er in seiner lebenslangen Mitarbeit in Anstalten, Vereinen und Partei als die eigentliche „Hochschule der Seelsorge“ ansehen wird. Schritt für Schritt führt das zu einer Revision der überkommenen Urteile und Vorurteile, bis hin zur schließlichen Überwindung des „antidemokratischen Zuges seines Wesens“²¹, der tiefsten und letzten Bastion des Widerstandes gegen den Zwang der Zeitergebnisse. Freilich ist der Preis eine zunehmende wissenschaftliche Isolierung und die schmerzliche Einsicht, daß die Fachwelt nicht bereit zu sein scheint, sich mit dem auseinanderzusetzen, was er an „großen und kühnen Würfeln“²² in der Stille seiner Kieler Gelehrtenstube zu Papier bringt. Um so wichtiger wird als das eigentliche Lebenselement eine unermüdliche Reisetätigkeit und die ständige Teilnahme an unzähligen Kongressen und Versammlungen, in denen er den „Puls der Zeit“ zu spüren vermeint und deren Eindrücke er alsbald den Seelsorgern im Lande in immer neuen Appellen zur inneren Wandlung weitergibt: „Nur immer vorwärts! Zugreifen! Erraffen! Umlernen! Umsteuern! Neue Ziele, neue Wege finden!“, denn: „Es ist . . . Pflicht aller Seelsorger und Volkserzieher, sich ein Bild zu machen von dem Umfang und der Größe der Hingabe, womit unser Volk sich den neuen politischen Aufgaben widmen muß“²³. Es ist ein Weg in die Weite, der namentlich nach dem Ersten Weltkrieg als das Gebot der Stunde angesehen werden muß. „Wollen wir den dem Christentum wesentlichen Weitblick bekommen, so müssen wir den Gängen der großen Politik teilnehmend folgen“; denn: „Das ist das Große unserer Tage, daß sie unseren Blick erheben über die Grenzen der einzelnen Nation und ihrer Macht in die ganze Welt, zu allen Völkern, zumal zu denen, die in Elend und Minderheit leben, bedrückt von fremden Gewalten“²⁴. So ist ihm denn ein Anliegen, zu zeigen, „wie die großen Zeitergebnisse an meiner innersten Seele gearbeitet und mich zum Umlernen in den wesentlichsten Fragen genötigt haben“²⁵.

In der Tat, die Frage legt sich nahe, die Baumgarten selbst aufwirft, ob es denn nicht reiner Opportunismus sei, „der jeden Erfolg und Ausgang als von Gott gewollt anerkennt?“²⁶ Sie läßt sich wohl nur beantworten, wenn wir einmal genauer untersuchen, was mit einem so problematischen Begriff wie dem des Gehorsams gegen die Wirklichkeit als Voraussetzung der Seelsorge gemeint sein könnte.

2. GEHORSAM GEGEN DIE WIRKLICHKEIT ALS VORAUSSETZUNG DER SEELSORGE

Um die Jahrhundertwende, nach einigen Jahren ruhiger Lehrtätigkeit in Kiel, löst Baumgarten geradezu einen Kirchenstreit aus, der ihm auch die Ablehnung seiner Kirchenbehörde und die Gegnerschaft ihres beherrschenden Kopfes, Theodor Kaftans, einträgt. Er hatte programmatisch das Anliegen der Freunde evangelischer Freiheit auf die Formel gebracht, von der „Befreiung von der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie“ und in diesem Zusammenhang ausgeführt: „Gott hat nicht bloß zu den Vätern geredet, er redet auch zu unserem Geschlecht von seinem verborgenen Wesen und von seiner Bestimmung des Menschengeschlechtes. Der alte Protestantismus, an dem der strenge lutherische Kirchentypus festhält, verkennt diese weitergehende Offenbarung Gottes in der Wirklichkeit und streckt dieselbe in das Prokrustesbett der biblischen und symbolischen Bücher. Darum muß in Gehorsam gegen die Wirklichkeit, in der wir Gott suchen, um die Gleichberechtigung der beiden Richtungen gekämpft werden, die in Luthers Frühschriften noch ungeschieden waren“²⁷.

Es mag verführerisch sein, aus dem gesicherten historischen Abstand heraus und nach den Erfahrungen einer deutsch-christlichen Ideologie, für deren Verführungen sich Baumgarten übrigens als bemerkenswert immun erwiesen hat²⁸, diesen problematischen „Gehorsam gegen die Wirklichkeit“ in Grund und Boden zu verdammen. Man muß sich aber wohl doch klarmachen, daß solche Einzelaussagen wie die eben zitierte einen anderen Stellenwert erhalten, wenn man sie im Zusammenhang einer umfassenden theologischen Theorie der Seelsorge zu analysieren unternimmt, die zum einen geprägt ist durch die Aufnahme eines zentralen Themas seiner Epoche, nämlich das historische Bewußtsein, zum anderen bezogen ist auf den für die Seelsorge hochaktuellen Erfahrungsbegriff und schließlich bemüht ist, die Wirklichkeit in Anlehnung an Schleiermacher als das „Gewebe des Lebens“ zu verstehen.

Baumgartens Lehre von einer „*revelatio continua*“ ist in erster Linie geprägt durch das historische Bewußtsein seiner Zeitepoche. Der vom Seelsorger so dringlich geforderte „historische Blick“²⁹, der ihn mit dem sozialen Leben verbindet, heißt, „soziologisch und historisch Denkende“ isolieren das Subjekt nicht, sondern „sehen es in Wechselbeziehung zu Zeitgeist und Zeittendenz als Zielpunkte seiner Orientierung“³⁰. Dabei geht es jedoch keineswegs um eine kritiklose Anpassung, sondern „es gilt, die fortschreitende Geschichte der Ausgestaltung des Menschen- und Weltlebens immer von neuem mit christlich-sittlichem Geist zu taufen, und, dem Zeitgeist gerecht werdend, seine besonderen Gefahren zu bekämpfen“³¹. Der Einbezug des historischen Bewußtseins heißt für die Seelsorge eine „gottgefügte Erweiterung des Horizontes . . . von der Einzelseelsorge auf den ganzen Umkreis von Beziehungen, in deren Netz sie lebt und deren Zwang nur die wenigsten sich entziehen können“³². Vor allem aber gilt es festzuhalten: „Das Christentum . . . ist nicht rein persönlicher, unmittel-

barer Verkehr der Seele mit Gott, sondern schließt notwendig Welt- und Selbstbeurteilung unter der Idee Gottes ein. Wandelt sich das Weltbild, verändert sich die Selbsterfassung, das psychologische Vermögen der Welt- und Selbstbeherrschung, so werden seine Momente des Lebens in das Verhältnis zu Gott, in den Verkehr mit Gott hineingezogen³³.

Baumgarten exemplifiziert einen solchen Wandel am Leitfaden des veränderten Schuldbewußtseins des modernen Menschen gegenüber Paulus und Luther, das die historischen Forschungen eines Ritschl sichtbar gemacht haben³⁴. Wo solche historischen Wandlungen nicht berücksichtigt werden, sieht Baumgarten Kirche und Theologie auf dem Marsch ins Ghetto einer Sektenmentalität, denn „allen Sektengeistern ist das Geschichtsleben, der menschliche Verkehr und der Kulturfortschritt, kurz die Wirklichkeit verschleiert“³⁵. So schließen sich denn historisches Bewußtsein und Erfahrung zu einem unlösbaren Kreislauf zusammen, denn „Erfahrungen bringen einen unmerklichen Wandel“ im Empfinden des Menschen hervor, „wenn er weltoffen und gehorsam gegen die Wirklichkeit“ ist³⁶.

Mit seinem Einbezug von Erfahrung fordert Baumgarten ein höchst aktuelles Eingehen auf die Probleme der Empirie³⁷ in der Seelsorgelehre. Immer ist es der „Schatz von Erfahrungen, den man besitzt“³⁸, der Theorie und Praxis beieinanderhält und den Erfolg der Seelsorge ausmacht. Es liegt ihm daran, deutlich zu machen, „daß sich die Theorie stets im Verhältnis zur Praxis erhalten will, daß sie sich weder von der Spur des Lebens noch des Zusammenhanges mit der evangelischen Gesinnung“³⁹ trennen lassen darf. Einzelerlebnisse werden erst dann zur Erfahrung, wenn sie gedeutet und in ein Sinn Ganzes eingefügt werden. Dazu bedarf es „einer reicheren anthropologischen Empirie“⁴⁰, in der äußere und innere Wirklichkeit nicht getrennt werden. Baumgarten wehrte sich von allem Anfang an dagegen, „innerste und äußere Fürsorge getrennt“⁴¹ zu verstehen, und riskierte damit auch einen „freundschaftlichen Streit“ mit Bodelschwingh „gegen die Unterscheidung von körperlicher und seelischer Pflege“⁴². Wie ihm „im Lebenswerk Jesu die körperlichen Nervenheilungen als Vorbedingungen der Seelsorge“⁴³ erschienen, so wandelt sich ihm der anfängliche „Dualismus“⁴⁴ zu einer dialektisch konzipierten Theorie der menschlichen Erfahrung, in der die zentripetalen Strömungen dem Bereich der speziell religiösen Erfahrungen zugerechnet werden, die zentrifugalen Kräfte durch Psychologie und Soziologie in ihrer Mannigfaltigkeit und Gesetzmäßigkeit erfaßt werden, mit dem Ziel, „das Innerste zu äußern und die tatsächliche Erfahrung so zu verinnerlichen“⁴⁵.

So ist es denn auch kein Widerspruch mehr, wenn der reife Seelsorger schreiben kann, man brauche eben auch „vor der ewigen Öffentlichkeit des Lebens die Zuflucht wie zur jenseitigen so zur innseitigen Ewigkeit“⁴⁶, weil dies alles zusammengehalten wird vom „Gewebe des Lebens“ selber.

Mit dem Bezug auf das „Leben“ selber als dem Garanten einer einheitlichen Wirklichkeit erweist sich Baumgarten als getreuer Schüler Schleiermachers. So weist er der Lehre von der Seelsorge den systematischen Ort da an, wo das

christliche Leben „übergeleitet werden soll ins verzweigte Weltleben“⁴⁷. Das Gewebe des Lebens erscheint ihm aus drei Fäden gesponnen: „aus Zufall, menschlichem Willen und gestaltendem Willen der Gottheit“⁴⁸. Dem entspricht, daß in jedem konkreten Seelsorgefall drei Momente sich mischen: „Irrtum, elementare Not und freie Sünde“⁴⁹. Ziel jeder pastoralen Bildungsarbeit kann es deshalb nur sein, „daß man dieses Leben in seiner unendlichen Verschlungenheit und irdischen Unlösbarkeit der Gegensätze erfaßt“⁵⁰. Baumgartens problematischer Begriff vom Gehorsam gegenüber der Wirklichkeit löst sich also in eine Ungeschiedenheit von Außenwelt und Innenwelt auf, die auf einer geschichtlich verfaßten Psychologie der zentripetalen Erfahrung (Religionspsychologie) sowie der zentrifugalen Erfahrung (Sozialpsychologie) aufruht. Der Begriff des äußeren und inneren Lebens ist Garant für den Respekt vor dem „verborgenen Wesen Gottes“, das in seinen geschichtlichen Äußerungen nur „gesucht“ werden kann. Der soziale Charakter des Seelsorgers soll die Gleichberechtigung der zentrifugalen und zentripetalen Strömungen symbolisieren und nach Möglichkeit verwirklichen.

3. DER SOZIALE CHARAKTER DES SEELSORGERS

Zentrales Anliegen für den Beruf des „Redners und Unterredners“⁵¹, wie Baumgarten den Seelsorger treffend charakterisiert, ist für ihn die Herausbildung des sozialen Charakters. Programmatisch beschreibt er den „Seelsorger unserer Tage“ als einen, „der die Seelen nicht als vereinzelte betrachtet, sie als in Wechselwirkung mit den sozialen Verhältnissen stehend betrachtet und unterscheidet, und darum seine Aufgabe nicht allein in der Beeinflussung der Einzelseele, auch in der Einwirkung auf gesellschaftliche, wirtschaftliche und gesetzgeberische Reform des Lebens erblickt“⁵². Die Bildung des sozialen Charakters, die von ihm auch synonym mit dem „Streben nach Katholizität“⁵³ gebraucht werden kann und die die „Verkettung des kirchlichen und sozialen Lebens“⁵⁴ erkennt, heißt, sozial denken zu lernen, „um auf die sozialisierten einzelnen zu wirken“⁵⁵, „nicht, damit wir mitreden können, sondern nur, damit wir mitfühlen, recht zuhören können“⁵⁶.

Wie erwirbt man eine solche Grundhaltung? Baumgarten verweist hier in erster Linie auf die Praxis. Vor allem sein wiederholtes eigenes Engagement in Psychiatrie und Diakonie⁵⁷ läßt ihn die christliche Vereinstätigkeit und ihre Anstalten als eine „Hochschule für amtliche Seelsorge“⁵⁸ bezeichnen. Trotzdem bleibt er dabei, daß es für den Seelsorger „kaum eine bessere Schule . . . gibt . . . als die Schule“⁵⁹. Es gilt aber, die individualistischen Bildungsideale des Liberalismus zu überwinden⁶⁰. So sehr er seit den frühen Anfängen an der Einheit von Religion und Bildung festhält, „damit, um mit Schleiermacher zu reden, der Knoten nicht so auseinandergehe, daß die Wissenschaft mit dem Unglauben und das Christentum mit der Barbarei gehe“⁶¹, so sehr macht er seine Bildungs-

ideale an den Stichworten „Vermenschlichung und Versittlichung statt Entweltlichung“⁶² fest, ja, er scheut sich nicht, im Zuge der „Weckung des kirchlichen Selbständigkeits- und Verantwortungstriebes und durch Kräftigung des protestantischen Gemeinschaftstriebes“ eine „Politisierung des protestantischen Volkes“⁶³ zu fordern. Seine historische Bildung setzt er dafür ein, sich selbst und anderen einsichtig zu machen, wie Luthers „verhängnisvolle Abwendung von den Bauern“, die ihre soziale Lage bessern wollten, den völligen Rückzug der Kirche „aus dem sozialen und wirtschaftlichen Leben“⁶⁴ gefördert habe. So bleibt es bis ins hohe Alter dabei: Politische Aufgaben gehören in die Seelsorge⁶⁵.

Was man ihm aber unter den Zeitgenossen so besonders verübelte und was wohl über Jahrzehnte hinweg mit dafür gesorgt hat, daß seine Stimme überhört wurde, hängt wohl nicht zuletzt damit zusammen, daß Baumgarten nicht anders kann, als die geforderte Politisierung des sozialen Charakters mit dem Stichwort „Parteilichkeit für die Arbeiter“ zu charakterisieren, die ihn seit seiner Pfarrertätigkeit beseelte, obwohl er damit anderen zum Ärgernis wurde⁶⁶. Wie ein roter Faden zieht sich durch seine Lebensgeschichte der sich beinahe von Jahr zu Jahr in Plastizität und Dramatik steigende Aufruf zu einem „alles beherrschenden Verantwortungsgefühl gegenüber den Enterbten und Entfremdeten“⁶⁷. So kann er die Behauptung, „daß Gott uns reichlich und täglich versorget“, für unvereinbar mit unseren sozialen Erlebnissen und für eine „unerträgliche Zumutung für die Kinder des Proletariats“⁶⁸ erklären. Wenige Jahre später möchte er die evangelische Kirche wieder zu dem Gewissen des evangelischen Volkes machen gegenüber den wirtschaftlich schwächeren Gliedern der Nation⁶⁹ und meint, die Bekämpfung der privatkapitalistischen Bodenspekulation als eine Losung anzusehen, „die uns mit den Sozialdemokraten gemeinsam sein muß“⁷⁰. Er bedauert aus tiefstem Herzen, daß die Kirche zu spät erkannt habe, daß es sich in den durch die Sozialdemokratie geführten Kämpfen um ihre eigene Sache handelte⁷¹. Doch die Kirche stand eben auf der verkehrten Seite, nämlich der der Kapitalisten⁷². Aber der Protestantismus darf nicht im Lager der Rückläufigen sich aufhalten⁷³, oder gar eine Schutztruppe der politischen Reaktion werden⁷⁴.

Worte, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig ließen, und deren Wirkung er auch sehr persönlich zu spüren bekam. Als er um die Jahrhundertwende durch seinen Hausarzt mit dem Elend der Arbeiterwohnungen bekannt gemacht wurde, ließ er sich bestimmen, obwohl selbst Mitglied der nationalliberalen Partei, einer sozialdemokratischen Protestversammlung beizuwohnen und wurde prompt in der Presse als „seltsamer praktischer Theologe“ bezeichnet. Bei dem großen Hafenarbeiterstreik von 1898 erließ er gemeinsam mit Max Weber, Friedrich Naumann und Ferdinand Tönnies einen Aufruf zu einer Geldsammlung. Dieses Eintreten für die Arbeiterinteressen sollte jedoch die weitestgehende Wirkung auf seinen Lebensgang haben, denn: „S. M. war wütend“⁷⁵ und veranlaßte ein Disziplinarverfahren des Kultusministers mit dem Ziele der Amtsentsetzung. Dies wurde zwar niedergeschlagen, aber die Verhinderung ei-

Konflikt

1.

2.

ner späteren Berufung nach Heidelberg führte Baumgarten stets auf diese Zusammenhänge zurück. Er hat seitdem nie aufgehört, auf den Grundschaten der kaiserlichen Politik hinzuweisen⁷⁶.

Aber er war zu sehr Theologe, um einfach Parteigänger der Sozialdemokratie zu werden, geht es ihm doch letztlich schon in jungen Jahren darum „zwischen Klassengegensätzen das gemeinsame sittlich-religiöse Ideal der inneren Freiheit aufrechtzuerhalten“⁷⁷, oder mit einer späten Formulierung: „schlechterdings um die Erfüllung des Sozialismus mit dem Geist des Christentums“⁷⁸.

Sein Programm war sehr viel weiter gespannt und ließ sich auf die Formel bringen von der Entkirchlichung des Staates und der Entstaatlichung der Kirche⁷⁹ und schloß die „rücksichtslose Bekämpfung des Hof-, Hoch- und Bürokratenchristentums“⁸⁰ ein.

4. DER VERLORENGEGANGENE BEGRIFF DER EINFÜHLUNG

Kein Zweifel, Baumgarten läßt sich unschwer als Kronzeuge gegen die oft beklagte „individualistische Einengung der Seelsorge“ aufrufen. Sein Seelsorgekonzept umschloß sowohl den gesellschaftsbezogenen wie den kirchenpolitischen Aspekt. Was im Zeitalter von „positioneller Theologie“ nicht so leicht zu erwarten ist, treffen wir jedoch bei einer aufmerksamen Lektüre auch bei ihm an, daß nämlich die „andere Seite“, das ganz Persönliche, Individuelle, was im religiösen Bereich einen fast mystischen Zug ahnen läßt, genauso kräftig ausgebildet ist. Es konzentriert sich bei Baumgarten um den Zentralbegriff der „Einfühlung“, den er seiner intensiven Beschäftigung mit Herder verdankt, den dieser der hebräischen Poesie gegenüber entwickelte und der nun von Baumgarten mit Energie auf die Seelsorgelehre angewandt wird. In der Seelsorgebewegung der Gegenwart ist dieser Begriff erst auf dem Umweg über die amerikanische „sensitivity-Kultur“ wieder lebendig geworden. Grund genug, sich eines Zeugen zu erinnern, der diesen Umweg nicht mitzugehen brauchte⁸¹.

Der soziale Charakter der Seelsorge hätte es eigentlich nahelegen müssen, die Seelsorge im Umfeld der „Kirchenzucht“ anzusiedeln, allein Baumgarten geht in Anlehnung an Alexander Schweizer⁸² einen anderen Weg: Er ist gewiß einer der letzten, die das ursprünglich auf dem Felde der Seelsorge gewachsene Begriffspaar von Diagnose und Therapie, das erst später in die medizinische Terminologie auswanderte, unbefangen bis ins Jahr 1931 hinüberretteten⁸³. Freilich, die so geforderte „Therapeutische Seelsorge“ oder „seelsorgerliche Therapie“ setzt ein einziges großes Talent voraus: „das Sichversetzen in andere“⁸⁴. Es ist die längst erkannte „Bedeutung und Kongenialität, des unmittelbaren Mitfühlens und gleichartigen und gleichzeitigen Reagierens“⁸⁵, die seine Methodik der Seelsorge trägt und beseelt. Ein solches „Talent des Lebens im Anderen“⁸⁶ knüpft an Herders „Beobachtungslage der Seele“, in der sie ganz unerwartete Entdeckungen zu machen vermag⁸⁷, an und erinnert an die Grundregel der klassischen

Psychoanalyse von der „gleichmäßig schwebenden Aufmerksamkeit“, ergänzt durch den Empathiebegriff Heinz Kohuts⁸⁸. In seiner poetisch-enthusiastischen Sprache vermag Baumgarten es als „wundersame Fühlfäden für die innersten und tiefsten Gründe und Abgründe der Seelen“⁸⁹ zu bezeichnen. Der Anschluß an Schleiermacher wird mit dem Stichwort von der „Gabe der Divination“ gesucht, die Baumgarten zwar als „Charisma“ bezeichnet, für die er aber gleichsam en passant eine ausgezeichnete und der methodischen Reflexion würdige Definition liefert: Sie ist für ihn der „Rückschluß von äußerer Darstellung auf innere Bewegung“⁹⁰, also die in der jüngeren Diskussion so sehr interessierende „symbolische Funktion“. Er erkennt scharfsichtig, daß diese Fähigkeit offenbar bei Frauen stärker ausgebildet zu sein scheint und empfiehlt in einer geradezu rührenden Einfalt, deren Tiefendimension dem psychoanalytisch Geschulten sofort ins Auge springt, dem angehenden Seelsorger angelegentlich eine „Korrespondenz mit der eigenen oder einer anderen Mutter, in der die innersten Rückwirkungen und Beobachtungen der Seele auf die Seele besprochen werden“⁹¹. So naiv der Vorschlag einer „Supervision durch die Mütter“ auf den ersten Blick hin wirken mag, er enthält meines Erachtens nach eine ganze Reihe von Elementen, die aktuellste Diskussionen innerhalb der gegenwärtigen Seelsorgebewegung betreffen. So finden wir denn auch bei ihm bereits die Mahnung, „daß einem nichts zu geringfügig und unwichtig“ sein darf, „was die Seele des Anderen trifft und bewegt“⁹², daß es im seelischen Leben prinzipiell nichts Unwichtiges gibt.

Was nun diesen wahrhaft großartigen Appell zur Einfühlung so besonders liebenswert und vorbildhaft erscheinen läßt, ist die Tatsache, daß er getragen und erfüllt ist von einer tiefen „Ehrerbietung vor dem Heiligtum der anderen Seele und vor ihren geheimnisvollen Gängen durch das Labyrinth innerer Konflikte“⁹³. Sie ist es, die den Seelsorger dazu veranlaßt, den „Seelsorgetrieb . . . in die Zucht der Achtung vor der fremden Persönlichkeit“⁹⁴ zu nehmen. Ist es doch das letzte Ziel der Seelsorge – auch hierin erweist sich Baumgarten als getreuer Schüler Schleiermachers – „sich überflüssig zu machen“⁹⁵. Dieses Ziel gewinnt Baumgarten in seiner Polemik gegen die Tendenz zum Seelenleiter und „autoritären Gewissensrat unmündiger Christen“ der katholischen Seelsorge. Einen solchen „abnormen Zustand“ gilt es zu überwinden⁹⁶. Aus dem Rückgriff auf das Hirtenamt Jesu wird abgeleitet, daß die Jünger nicht „Herren des Glaubens“, sondern „Diener der Freude“ sind. „So findet hier die Autorität ihre Grenze an der Freiheit, der Widerspruch von Folgsamkeit und Selbständigkeit ist gelöst. Die Mittlerschaft ist vorübergehend und muß sich überflüssig machen“⁹⁷. Der „pädagogische Begriff der Seelsorge, die sich selbst entbehrlich machen muß, durch Erziehung zur Selbstpflege“⁹⁸ ist ekklesiologisch begründet und führt zu einer idealtypischen Vorstellung von der christlichen Gemeinde als einer „sorgenden Gemeinschaft“⁹⁹, in der „wechselseitige Seelsorge“¹⁰⁰ stattfindet und Rückhalt an den „elementaren Einheiten des Lebens“¹⁰¹ und an den „Symbolen der sozialen Ordnung“¹⁰² geboten wird. Somit mündet denn die Forderung nach dem „Geist des Sichversetzens in die anderen“, der von Baumgarten als der

„Geist Christi“ identifiziert wird¹⁰³, doch auch wieder in den sozialen Charakter der Seelsorge.

Es dürfte evident geworden sein, daß bei Baumgarten als Seelsorger eine ganze Reihe von Themen aufgehoben sind, die als das Ergebnis humanwissenschaftlicher Erkenntnisse in der gegenwärtigen Diskussion der Seelsorge um dieses ihres „fremden“ Ursprungs willen umstritten sind. Baumgarten trifft dieses Verdikt nur zu einem Teil. Abgesehen von den durch seinen Vetter Max Weber übermittelten Erkenntnissen hat er sich auf die modernen Humanwissenschaften nur sehr begrenzt, auf die Tiefenpsychologie überhaupt nicht mehr eingelassen. Wir können ihn aber als einen Vertreter der Seelsorgetheorie ansehen, dessen Erkenntnisse weithin noch aus „vorwissenschaftlichen“ Quellen gespeist sind, und der dadurch zu einer konsistenten, durchdachten und umfassenden Seelsorgetheorie vorstieß, die in ihrer Konzentration auf das „Proprium“ evangelischer Seelsorge weithin theologisch – wenn auch mit den Mitteln der liberalen Tradition – argumentiert und sich zu begründen weiß. Diesem Zusammenhang soll der letzte Abschnitt unserer Untersuchung gewidmet sein.

5. DAS PROPRIUM EVANGELISCHER SEELSORGE

Es ist sicher alles andere als ein Zufall, daß Otto Baumgarten sowohl in seinem grundlegenden Artikel über die Praktische Theologie wie gegen Ende seiner Protestantischen Seelsorge die Notwendigkeit einer „praktischen Psychologie“ wie die einer „praktischen Auslegung der Heiligen Schrift“ in einem Atem nennt¹⁰⁴. Das Praktischwerden ist also das Bindeglied zwischen einer Kunde vom Menschen, sowohl in ihren individuellen Verschiedenheiten wie in ihren sozialen Gemeinsamkeiten, und einer Auslegung der Heiligen Schrift, die sowohl Ausdruck von individueller Verschiedenheit als auch eines gemeinsamen Bezugspunktes ist, den Baumgarten gern als das Zentrum, als das „Letzte, Höchste und Tiefste“ bezeichnet¹⁰⁵. Wie aber wird das Praktischwerden von wissenschaftlicher Erkenntnis, sowohl theologischer wie humanwissenschaftlicher, methodisch vollzogen und verantwortet? Was macht das proprium einer evangelischen Seelsorgelehre aus?

Es wird nicht verwundern, daß Baumgarten zu dieser Frage einen autobiographischen Aufschluß gibt und daß an dieser Stelle sein Lieblingsausdruck „Einführung“ wieder auftaucht. Wenn er von seinen „praktischen Übungen“ berichtet, dann beschreibt er seine theologische Existenz als in der Spannung stehend von theologischer Kritik einerseits und religiöser Erfahrung andererseits. Es ist die Dialektik zwischen einem „Eindringen in den religiösen Gehalt und die charakteristische Struktur, der aus allen Teilen der Bibel geschöpften Texte und meiner konsequenten Einführung in die entgegengesetzten Nötigungen“¹⁰⁶. Ob es überzogen erscheint, wenn wir das Gegensatzpaar „Kritik“ und „Einführung“ als den Gegensatz von Wissenschaft und Religion als das Constituens der

Baumgartenschen Praktischen Theologie und ihre Beziehung zueinander als den Leitfaden der Entfaltung des propriums seiner Seelsorgelehre bezeichnen?

Für die wissenschaftliche Begrifflichkeit muß klar zwischen Theologie und Religion¹⁰⁷, zwischen religiöser Grundform und theologischem Ausdruck¹⁰⁸, zwischen konkreter, plastischer Induktion und idealer, abstrakter Konstruktion¹⁰⁹ unterschieden werden. Andererseits erfordert jedoch ihr Praktisch-Werden eine Vereinigung, eine Zusammenschau. Wenn man sich die vier Bereiche, die Baumgarten für die Bildungsprozesse zum Seelsorger für unerläßlich ansieht, noch einmal vergegenwärtigt, so kommen für ihn gewiß Religionspsychologie und Geschichtswissenschaft stärker für den Bereich des Individuellen und der „Mannigfaltigkeit der Erfahrung“ in Frage, während die Soziologie Beiträge zu dem Übergreifenden, den Gesetzmäßigkeiten zu leisten hat¹¹⁰. Die theologische Wissenschaft nimmt aber eine Sonderstellung ein, sie hat beide Funktionen zu übernehmen, sie soll sowohl von einer religionskritischen wie von einer religionspsychologischen Methode getragen sein¹¹¹. In ihr konkretisiert sich die „Kraft des Zusammen- und Gleichnischauens zwischen den Zeugnissen des urkräftigen, ursprünglichen Auftretens des christlichen Prinzips in der Zeit des Urchristentums und der Reformation und den Bedürfnissen der kirchlichen Gegenwart“. Sie ist „gleichweit entfernt von der Knechtung der Gegenwart . . . wie von . . . Überschätzung des bloß Modernen als Maßstab aller Werte“¹¹². Jeder theologischen „Sinndeutung des Lebens“, die „die rechte Einstellung zu den gegebenen Verhältnissen“¹¹³ zu verbreiten sucht und die „die symbolische Deutungskraft gegenüber der Kirchenlehre“¹¹⁴ zu aktualisieren versucht, „muß das volle Recht der natürlichen Beurteilung gegenübergestellt werden, die im Leiden und in der Schuld ein Nichtseinsollendes, Folge sozialer, intellektueller, moralischer Abnormitäten und einen mit allen Mitteln zu beseitigenden Eingriff in die gute freudvolle Schöpfung Gottes empfindet“¹¹⁵.

Die Praktische Schriftauslegung muß deshalb getragen sein von einer theologischen Theorie über die Funktion der biblischen Quellen für „die verschiedenen Idealtypen“, die Friedrich Niebergall mit seinen Motiven und Quietiven exemplarisch geschaffen hatte¹¹⁶ und die Baumgarten fortzusetzen sich bemüht. Es geht ihm dabei vor allem darum, „die wechselnde Bedeutung der einzelnen Bücher der Heiligen Schrift für das Erbauungsbedürfnis der einzelnen Epochen festzustellen“¹¹⁷. Er kommt dabei ähnlich wie Niebergall zu einer „mehr dramatischen Auffassung des Christentums“¹¹⁸, die er in der Erlösungslehre des Paulus mit „einer bestimmten Schürzung des inneren Knotens“¹¹⁹ verwirklicht sieht und in einer „mehr epischen“ oder „mehr lyrischen, beschaulichen Weise in den Synoptikern und bei Johannes“¹²⁰. Die Aufgabe besteht also darin, sich die Schuld- und Erlösungslehre nach ihren verschiedenen Grundtypen . . . psychologisch so klar zu machen . . ., daß man darin noch heute lebende Typen der Erlösungsbedürftigkeit erkennt¹²¹. Im Blick auf die konkreten Situationen, in denen es zu einem Praktisch-Werden der Theologie kommen soll, heißt das, daß ihre Angebote immer der „Wahrheit der Situation“¹²² entsprechen müssen. Evangelische Seelsorge ist immer „Kasualseelsorge“. Ihr „gesunder Zug“ besteht

im „Abwarten von bestimmten Veranlassungen“¹²³; sie ist „nicht bloß liturgisch-sakramental fixiert, sondern seelsorgerlich individualisiert, auf den Einzelfall gestellt“¹²⁴. Baumgarten empfindet es nun nicht als Widerspruch zu diesen Forderungen, sondern vielmehr als deren Voraussetzung, wenn er der idealtypischen Durchdringung der Heiligen Schrift eine solche der Gemeindeglieder entsprechen läßt, und zwar einmal auf der Ebene der Gemeindestrukturen (wofür er sich der Erkenntnisse der religiösen Volkskunde bedient)¹²⁵ wie auch auf der Ebene der individuellen Entwicklung. Er schafft also so etwas wie eine pastoralpsychologische Entwicklungslehre, die ihm solche Phänomene wie völlige Interesselosigkeit für religiöse Fragen verständlich machen soll¹²⁶. Er nennt es eine „populäre, praktische Sittenlehre“, – eine „Phänomenologie des populären sittlichen Bewußtseins“¹²⁷, die sich in drei Entwicklungsstufen vollzieht (wobei er ähnlich dem „epigenetischen Prinzip“ Erik H. Eriksons annimmt, daß Viele zeitlebens auf der ersten oder zweiten Stufe stehen bleiben):

Die von ihm beschriebene erste Stufe würden wir heute dem „narzißtischen Formenkreis“ zuordnen. Es geht auf ihr vorwiegend um das Interesse an Selbstbehauptung, Selbstachtung, Selbstgefühl. Die zweite Stufe ist um die Unterscheidung von gut und böse konzentriert. Hier geht es um „Gesetzlichkeit, Konventionalität, gesellschaftliche Ehre, Unbescholtenheit, Verdienst-, Lohn- und Vergeltungsidee“¹²⁸. Erst auf der dritten Stufe kann es zur Integration kommen, zur Entwicklung eines Sinnes für „Gnade, Selbstverleugnung, Liebeswilligkeit“¹²⁹.

Es sind also solche psychologischen Konstrukte, die ihm die „Treffsicherheit“ der seelsorgerlichen Diagnose zu gewährleisten scheinen und die gegen „jene grund- und bodenlose Gnaden- und Liebespredigt“ vorzugehen ermöglicht, „die alle natürlichen und sozialen Leidenschaften erdrückt“¹³⁰. Verdankt sie Baumgarten eher seiner theologischen oder seiner psychologisch-soziologisch-historischen Bildung? Ich vermute, er wäre erstaunt, sich überhaupt mit einer solchen Fragestellung konfrontiert zu sehen und würde sie vermutlich so beantworten, daß er sie als die unabdingbare Voraussetzung für das Praktisch-Werden-Können der Theologie überhaupt ansehen würde. Kommt es ihm doch in erster Linie darauf an, daß die zentrifugalen und zentripetalen Kräfte nicht auf abstrakte Weise voneinander getrennt werden, sondern aufeinander bezogen bleiben in einem wechselseitigen kritischen Dialog. Das kann durchaus dazu führen, daß der „Gehorsam gegen die Wirklichkeit“ traditionell eingeschliffene Grundeinstellungen revidieren läßt. Baumgarten führt das exemplarisch an der Friedensfrage vor, in der er lange den Standpunkt eingenommen hatte, daß Verteidigungskriege ethisch zu rechtfertigen seien, bis er erkennt: „Wir haben bisher diese Zumutung uns ferngehalten (die Seligpreisung der Friedenmacher), so mindestens aufs Privatleben beschränkt – auch ich in mancherlei Erörterung“¹³¹. Aber: „Der Dualismus, den wir statuieren, war eine Übereilung... Und so gebiert sich aus Gehorsam gegen die Tatsachen und aus der fürchterlichen Erfahrung (des ersten Weltkrieges) eine neue Erkenntnis: Gott will nicht

den Krieg! . . . Es schließen sich Verteidigungskrieg und Bergpredigt nicht weniger aus, als Angriffskrieg und Bergpredigt¹³².

Doch anders herum erweist sich die kritische Kraft des Evangeliums gegenüber den Lebensumständen, und hier offenbart sich ein Seelsorgetheoretiker, der sich nicht mehr so ohne weiteres dem Denkschema der liberalen Tradition subsumieren läßt. Es bleibt für ihn dabei, daß sich in der Religion der „überweltliche Trost- und Lebenstrieb“¹³³ äußert und daß das letzte Ziel einer „energisches Seelsorge“ in der „Bestimmbarkeit der Seelen durch Anreiz des freien Willens seitens einer imponierenden und überwältigenden Geistesmacht“¹³⁴ liegt. So kann er denn dazu aufrufen, den „Gerechtigkeitsbegriff entschlossen neutestamentlich zu orientieren“¹³⁵, ja, dazu „endlich Ernst machen mit dem Weltgesetz des Kreuzes Christi . . . Die Idee vom deus absconditus mit seinen unergründlichen Tiefen muß wieder aufleben“¹³⁶, denn: „das Kreuz, das Leiden ist die Hochschule der christlichen Charakterbildung . . . So ist Armut, Leiden, Verfolgen, Kreuz die Quelle überweltlicher Seligkeit . . . Somit erscheint Stillesein und Mittragen viel wichtiger als Aufreden und Mitreden“¹³⁷. Die kritische Kraft einer christlichen Anthropologie kann, wenn sie explizit gemacht wird, dann auch eingesetzt werden gegen die falsche Anthropologie, „die das Individuum lediglich als Exemplar der Gattung, seinen Charakter als Produkt der ererbten Geschlechtseigenschaften und der . . . durch Klassenleiden erworbenen Degeneration des Trieblebens auffaßt, das Willens- und Gewissensmoment völlig beiseite schiebend“¹³⁸. In einer höchst griffigen und hinreißenden Formulierung wird „die ganze Wirksamkeit Jesu. . . als eine große Revolution des Geistes gegen die Ordnung“ bezeichnet¹³⁹.

So werden ständig „die Radien vom Zentrum des christlichen Lebens nach allen Punkten der Peripherie des Weltlebens“ gezogen¹⁰⁴. „Der Theologe muß zum Christen werden. Dazu bedarf es eines Wüstenaufenthaltes“¹⁴¹.

Die Seelsorge im besonderen, wie schon die Praktische Theologie im allgemeinen, stellen so einen Balance-Akt dar, sie sind mehr eine Kunst als eine Wissenschaft¹⁴². Muß doch der Pastor „in der Schlichtheit der Bergpredigt und mit der Sprache Luthers, Fritz Reuters und Dickens zu den Leuten reden“¹⁴³. Die Bedürfnisse innerhalb der Gesellschaft nötigen ihn zu einer positiven Beurteilung von Mönchstum und Privatbeichte samt jeder Art von „symbolisierender Darstellung“¹⁴⁴. Zwar sind es nur taktische Erwägungen, die die Einschränkung der Seelsorge auf die kirchliche Sphäre vertrauenweckend wirken lassen¹⁴⁵. Keinesfalls darf der Seelsorger bei jedem Gespräch die Bibel und Gottes Wort anbringen wollen und doch soll er auf bestimmten Höhepunkten zu letzten höchsten Quellen zurücklenken¹⁴⁶. Er soll zwischen Profanem und Heiligem in Stimmung und Gelegenheit streng scheiden, statt der ewigen Feierlichkeit ist Heiterkeit am Platz. Aber wenn der heitere, natürliche Mensch dann einmal ein tieferntes biblisches Wort spricht, dann macht das Eindruck¹⁴⁷. Beten als geistliches Schwatzen oder als obligate Form ist jedenfalls unerlaubt, vor allem die Art nur scheinbar zu Gott, tatsächlich aber zu Menschen zu reden, ist „unwürdige Charlatanerie“¹⁴⁸.

Andererseits können Nottaufen und Kommunion als Ausdruck gesunden Sinnes für „symbolische Zusicherung der Heilsgemeinschaft“ angesprochen werden¹⁴⁹. Der Prediger muß eine Allgemeingültigkeit seiner Sätze erreichen, die der des Dichters verwandt ist¹⁵⁰. Und am Ende steht die eindrucksvolle Warnung davor, daß die Suggestion fast noch größer ist beim Zuhören als beim Zureden¹⁵¹.

Überblicken wir noch einmal abschließend dieses weite Panorama von Gedanken und anregenden Formulierungen, so zeigt sich: Eine zweite Lektüre Baumgartens ist deshalb lohnend und inspirierend, weil er in seinen Äußerungen Gehorsam gegen die Wirklichkeit mit künstlerischer Einfühlung zu verbinden vermochte. Seine Begriffsbildung ist oft schillernd, ungenau, mehrdeutig und deshalb anregend und befruchtend. Ich zögere nicht, ihn den Theologen wie Augustin und Luther zuzurechnen, deren Begriffsbildung dem Symbol nahesteht. Eine solche symbolnahe theologische Sprache ermöglicht es aber auch, über den historischen Abstand hinweg persönlich betroffen zu sein und weiterzudenken und weiterzuphantasieren. Der Lehre von der Seelsorge wäre in der Gegenwart eine solche kreative Wiederentdeckung ihrer eigenen Quellen, die ich deshalb in solcher Ausführlichkeit zitiert habe, dringend zu wünschen. Sie könnte positionelle Einengungen und Polarisierungen überwinden, hin zu einer integrativen Theorie, die biblische Weisheit und aktuelles Wissen über den Menschen zusammenzusehen versucht.

ANMERKUNGEN

- 1 Eberhard Winkler, Erfahrung und Verkündigung in der gegenwärtigen Seelsorgelehre; in: ThLZ. 107. Jahrg., Nr. 5, Mai 1982, Sp. 329.
- 2 Paul Ricoeur, Die Interpretation, Ffm. 1969, S. 78.
- 3 Eilert Herms, Antichrist, tiefenpsychologische Hintergründe eines klassischen Falls theologischer Polemik; in: WzM, 37. Jahrg., Febr./März 1985, S. 90–106.
- 4 Die Frage stellt sich Baumgarten selbst: Meine Lebensgeschichte, Tübingen 1929, S. 394.
- 5 Vgl. den Beitrag von Dietrich Rössler in diesem Band!
- 6 Otto Baumgarten, Protestantische Seelsorge, Tübingen 1931, S. 265.
- 7 Baumgarten hat diese Rolle in den „entscheidenden Jahren“ von 1901–1920 in der von ihm selbst herausgegebenen „Monatsschrift für die kirchliche Praxis“ (seit 1907 „Evangelische Freiheit“) und später noch einige Zeit in der „Christlichen Welt“ Martin Rades übernommen und zitiert daraus ausgiebig in seiner Lebensgeschichte.
- 8 Meine Lebensgeschichte, S. 3.
- 9 Die religiöse Strömung wird mit der Mutter in Verbindung gebracht, die historisch-politische mit dem Vater (a. a. O., S. 37). Das führt zu einer Art „Doppelleben“, in der kirchlichen Gegenwart und dem unkirchlichen klassisch-ästhetischen Kreis, das er mit seiner Dissertation über Herder zu bearbeiten versucht (a. a. O., S. 86).
- 10 a. a. O.

- 11 a. a. O., S. 39.
- 12 a. a. O., S. 41.
- 13 a. a. O., S. 46.
- 14 a. a. O., S. 52.
- 15 a. a. O., S. 55.
- 16 a. a. O., S. 57.
- 17 a. a. O., S. 59.
- 18 a. a. O., S. 62.
- 19 a. a. O., S. 70.
- 20 a. a. O., S. 106.
- 21 a. a. O., S. 236.
- 22 a. a. O., S. 304.
- 23 a. a. O., S. 361.
- 24 a. a. O., S. 496 f.
- 25 a. a. O., S. 500.
- 26 a. a. O., S. 394.
- 27 a. a. O., S. 142.
- 28 Vgl. seine Einstellung zur völkischen Ideologie und zum Nationalsozialismus, sowie seine Auseinandersetzung mit Stöcker, dessen völkische und antisemitistische Ideologie ihm stets zuwider waren (Lebensgeschichte S. 131) und denen er gerade mangelnden Realitätssinn zum Vorwurf macht (a. a. O., S. 485).
- 29 Protestantische Seelsorge, S. 65.
- 30 a. a. O., S. 214.
- 31 a. a. O., S. 124.
- 32 RGG¹, Bd V, Sp. 538.
- 33 Meine Lebensgeschichte, S. 143.
- 34 RGG¹, V Sp. 528; Protestantische Seelsorge, S. 260.
- 35 Prot. Seelsorge, S. 219.
- 36 a. a. O., S. 85.
- 37 Vgl. dazu neuerdings: Reimund Blühm, Zum Begriff der Erfahrung in der Seelsorge; in: ZThK 82. Jahrg. Heft 1, Januar 1985, S. 111–127 mit seiner kritischen Auseinandersetzung mit D. Stollberg und seiner Forderung nach einer „empirischen Praktischen Theologie“.
- 38 Prot. Seelsorge, S. 79.
- 39 a. a. O., S. 75.
- 40 a. a. O., S. 119.
- 41 Meine Lebensgeschichte, S. 71.
- 42 a. a. O., S. 135.
- 43 a. a. O., S. 40.
- 44 Vgl. Anm. 9.
- 45 Protest. Seelsorge, S. 130.
- 46 Meine Lebensgeschichte, S. 415.
- 47 Protest. Seelsorge, S. 2.
- 48 a. a. O., S. 120.
- 49 a. a. O., S. 123.
- 50 Lebensgeschichte, S. 285.
- 51 a. a. O., S. 36.
- 52 a. a. O., S. 216.

- 53 Protestantische Seelsorge, S. 18.
- 54 a. a. O., S. 20.
- 55 a. a. O., S. 95.
- 56 a. a. O., S. 104.
- 57 Vgl. Lebensgeschichte, S. 129, 133.
- 58 Protestantische Seelsorge, S. 47 u. 74.
- 59 a. a. O., S. 115.
- 60 Meine Lebensgeschichte, S. 94.
- 61 a. a. O., S. 37.
- 62 Prot. Seelsorge, S. 22.
- 63 Meine Lebensgeschichte, S. 178.
- 64 Prot. Seelsorge, S. 29.
- 65 Vgl. Lebensgeschichte, S. 361.
- 66 a. a. O., S. 76.
- 67 a. a. O., S. 94.
- 68 a. a. O., S. 145.
- 69 a. a. O., S. 215.
- 70 a. a. O., S. 224.
- 71 RGG¹ V, Sp. 537.
- 72 Meine Lebensgeschichte, S. 246.
- 73 a. a. O., S. 338.
- 74 a. a. O., S. 404.
- 75 a. a. O., S. 219 f.
- 76 a. a. O., S. 243.
- 77 a. a. O., S. 78.
- 78 a. a. O., S. 414.
- 79 a. a. O., S. 180.
- 80 a. a. O., S. 178.
- 81 Zur wechselvollen Geschichte des Begriffes Einfühlung vgl. J. Scharfenberg, Art. Einfühlung in EKL 1. Band, Göttingen 1985 (im Druck).
- 82 Vgl. Protestantische Seelsorge, S. 250.
- 83 Dem Erscheinungsjahr der „Protestantischen Seelsorge“. Der hier abgerissene Faden wurde auch erst wieder auf dem Umweg über die amerikanische Seelsorgebewegung reimportiert. (Vgl. D. Stollberg, Therapeutische Seelsorge, München 1969).
- 84 Protestantische Seelsorge, S. 279.
- 85 a. a. O., S. 178.
- 86 a. a. O., S. 125.
- 87 a. a. O., S. 67.
- 88 Vgl. hierzu: H. Kohut, Introspektion, Empathie und Psychoanalyse, Ffm. 1977 und die jüngst erfolgte theologische Aufarbeitung bei Gunda Schneider-Flume, Narzißmus als theologisches Problem; in: ZThK 82. Jahrg., 1985, Heft 1, S. 88–110.
- 89 Protestantische Seelsorge, S. 69.
- 90 a. a. O., S. 116.
- 91 a. a. O., S. 68.
- 92 a. a. O., S. 200.
- 93 a. a. O., S. 228.
- 94 a. a. O., S. 175.
- 95 a. a. O., S. 16.

- 96 a. a. O., S. 61.
- 97 RGG¹ V, Sp. 528.
- 98 Protestantische Seelsorge, S. 205.
- 99 a. a. O., S. 244.
- 100 a. a. O., S. 45.
- 101 a. a. O., S. 50.
- 102 a. a. O., S. 198.
- 103 Meine Lebensgeschichte, S. 396.
- 104 RGG¹ IV, Sp. 1723; Protestantische Seelsorge, S. 284.
- 105 RGG¹ IV, Sp. 1725; Protest. Seelsorge 211.
- 106 Meine Lebensgeschichte S. 106 und er fügt hinzu: „Hier zeigte sich der Vorteil einer zur anderen Natur gewordenen religionspsychologischen Schulung, der die Mannigfaltigkeit der religiösen Erlebnisse selbstverständlich ist“ (a. a. O.)
- 107 Protest. Seelsorge, S. 77.
- 108 a. a. O., S. 232.
- 109 RGG¹ IV, Sp. 1724.
- 110 Vgl. Protestant. Seelsorge, S. 212 u. 490.
- 111 a. a. O., S. 158.
- 112 RGG¹ IV, Sp. 1725.
- 113 Meine Lebensgeschichte, S. 413.
- 114 a. a. O., S. 185.
- 115 RGG¹ V, Sp. 548 f.
- 116 Vgl. RGG¹ IV, Sp. 1724.
- 117 RGG¹ V, Sp. 554.
- 118 Protest. Seelsorge, S. 222.
- 119 a. a. O., S. 259.
- 120 a. a. O.
- 121 a. a. O., S. 260.
- 122 a. a. O., S. 212.
- 123 a. a. O., S. 174.
- 124 a. a. O., S. 196.
- 125 Vgl. a. a. O., S. 179–189.
- 126 a. a. O., S. 215.
- 127 a. a. O., S. 262.
- 128 a. a. O.
- 129 a. a. O.
- 130 a. a. O., S. 264.
- 131 Während des Ersten Weltkrieges hatte er geschrieben: „Der Prediger des Evangeliums hat sich auf dem Gebiet des inneren Lebens zu halten und jedes Eintreten für oder gegen Krieg und Frieden äußersten Fleißes zu meiden“ (a. a. O., S. 314).
- 132 Meine Lebensgeschichte, S. 395 und 284.
- 133 a. a. O., S. 321.
- 134 Protestantische Seelsorge, S. 177.
- 135 Meine Lebensgeschichte, S. 345.
- 136 a. a. O., S. 346.
- 137 Protestantische Seelsorge, S. 234–238.
- 138 a. a. O., S. 269.
- 139 Meine Lebensgeschichte, S. 335.

- 140 RGG¹ IV, Sp. 1725.
- 141 Protest. Seelsorge, S. 71.
- 142 „Der praktische Theologe muß etwas Künstlerisches, Dichterisches, Intuitives mehr noch als Wissenschaftlichkeit an sich haben“ (RGG¹ IV, Sp. 1725).
- 143 Meine Lebensgeschichte, S. 237.
- 144 Protestant. Seelsorge, S. 18.
- 145 a. a. O., S. 22.
- 146 a. a. O., S. 126 f.
- 147 a. a. O., S. 128 f.
- 148 a. a. O., S. 129 f.
- 149 a. a. O., S. 199.
- 150 a. a. O., S. 258.
- 151 a. a. O., S. 280.

Konstitutionsprobleme der Praktischen Theologie

Von Wolfgang Steck

1. PRAKTISCHE THEOLOGIE ALS THEORIE DER GEGENWARTSPRAXIS

a) Das Gegenwartsbewußtsein der Praktischen Theologie

Zu den konstitutiven Momenten der Praktischen Theologie gehört ihr spezifisches Gegenwartsbewußtsein. Daß die Praktische Theologie nur dann den in sie gesetzten Ansprüchen gerecht zu werden vermag, wenn ihre Aussagen aktuell, ihre Erkenntnisweisen zeitgemäß, die von ihr vermittelten Bildungsgehalte auf der Höhe der Zeit sind, versteht sich geradezu von selbst. Denn praktisch wird wissenschaftliches Denken offenbar dadurch, daß es sich nicht in Vergangenenem verliert, sondern sich in wachem Bewußtsein der Gegenwart zuwendet. Und umgekehrt wird gegenwärtige Lebenspraxis dadurch zum Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion, daß sie nicht vorwiegend als Element einer von der Vergangenheit bestimmten Tradition, sondern als Moment einer erst im Entstehen begriffenen neuen Entwicklung verstanden wird, nicht als Ergebnis und Abschluß, sondern als Genese und Beginn einer historischen Bewegung. Indem sie die Zeitgemäßheit ihrer wissenschaftlichen Erkenntnisverfahren und -aussagen zum Kriterium ihrer Selbstkonstitution macht, erklärt die Praktische Theologie die Gegenwart zur Höhe der Zeit. In dieser Bedeutung wird die Gegenwart zur Praxis der Praktischen Theologie. Gegenwart meint dann nichts anderes als Praxis, Praxis nichts anderes als Gegenwart. Die gegenwärtige Lebenspraxis oder die Praxis der Gegenwart sind der Gegenstand der Praktischen Theologie, ihr Erkenntnisobjekt. Der Begriff der Praxis steht für eine spezifische Qualifikation der Gegenwart.

Die Praktische Theologie ist freilich nicht nur in dem Sinne praktisch zu nennen, als sie die gegenwärtige Praxis zum Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis macht. Praktisch wird eine Wissenschaft vor allem durch ihre methodologische Konstitution. Denn nicht nur der Gegenstand der Praktischen Theologie, auch ihre Verfahrensweisen sind als praktisch zu bezeichnen. Und wie von der Praktischen Theologie erwartet wird, daß sie sich mit aktuellen Problemstellungen der kirchlichen Praxis auseinandersetzt, so nimmt die Praktische Theologie für sich selbst in Anspruch, gegenwärtige Fragestellungen mit den Mitteln zeitgenössischen wissenschaftlichen Denkens zu bearbeiten. Das Erkenntnisobjekt

der Praktischen Theologie, die gegenwärtige Praxis, bedingt eine entsprechende Wissenschaftspraxis. Und umgekehrt wird die Praktische Theologie der gegenwärtigen Praxis nur dann gerecht, kann sie nur dann gegenwartsbezogene Aussagen treffen, wenn sie hinsichtlich ihrer Arbeitsweisen und Erkenntnismethoden auf der Höhe der Zeit ist.

Die Praktische Theologie ist damit in einem doppelten Sinne durch ein spezifisches Gegenwartsbewußtsein charakterisiert. Sie ist sich der Gegenwart als des Objekts bewußt, dessen Erkenntnis sie zu einer praktischen Wissenschaft macht. Und sie ist sich der Gegenwartsbezogenheit ihrer Wissenschaftspraxis bewußt, die sie gegenüber anderen Formen des wissenschaftlichen Denkens auszeichnet und sie damit als selbständige Wissenschaftsdisziplin im Zusammenhang des theologischen Denkens begreifen läßt.

Beide Momente des Gegenwartsbewußtseins sind in einer wissenschaftlichen Attitüde aufgehoben, die den praktischen Theologen charakterisiert. Er begreift sich in doppelter Weise als Praktiker. Zum einen ist es die selbsterlebte Praxis, sind es die in der Praxis gewonnenen Erfahrungen, die in wissenschaftlicher Verarbeitung den Gehalt der zu entwickelnden Theorien ausmachen. Zum anderen begreifen praktische Theologen aber auch ihre wissenschaftliche Existenz, die Art und Weise, in der sie mit Gegenwartserfahrungen umgehen, deziert als Moment ihrer eigenen subjektiven Lebenspraxis. In der wissenschaftlichen Lebenspraxis des praktischen Theologen sind beide Elemente des Gegenwartsbewußtseins ineinander aufgehoben. Die Einheit von Erkenntnisobjekt und Erkenntnismethode verleiht der Arbeit des praktischen Theologen jene eigentümliche Unmittelbarkeit zu sich selbst, die subjektive Investitionen in die Wissenschaftspraxis offenbar unumgänglich macht. Die Faszination der Gegenwart, die Begeisterung für die Erkenntnis des Neuen, das Engagement für die praktische Verwirklichung des theoretisch Erkannten auf der einen Seite und der experimentelle Charakter der Theoriebildung auf der anderen Seite entsprechen sich gegenseitig. Bildet die Verwissenschaftlichung der selbsterfahrenen Gegenwartspraxis einen Prozeß ständiger Verifikation und Falsifikation von Erfahrung, so stellt das praktisch-theologische Erkenntnisverfahren einen Vorgang permanenter Revision der Erkenntnis dar. Aufgrund ihrer Unmittelbarkeit zur Praxis ist die Praktische Theologie ständig in einer Revision ihrer selbst begriffen. Und revidiert werden nicht nur die Erkenntnisse, sondern auch die Verfahrensweisen. Der Revision bedarf schließlich vor allem auch die Beziehung von Theorie und Praxis, die Adäquanz von Erkenntnis und Objekt. Das Prinzip dieser Übereinstimmung von Theorie und Praxis kann freilich wiederum kein anderes sein als die Zeitgemäßheit der Erfahrung und ihrer Abbildung in der Erkenntnis. Das Gegenwartsbewußtsein setzt das spezifische praktisch-theologische Erkenntnisinteresse aus sich heraus. Es bildet zugleich das Motiv der praktisch-theologischen Wissenschaft wie das Kriterium zur Verifikation ihrer Aussagen.

Die Unmittelbarkeit praktisch-theologischer Theorien zu ihrem Objekt, der Praxis, bildet freilich nicht nur das Charakteristikum einer Disziplin, die sich

einem in sich komplexen Gegenwartsbewußtsein verdankt. Ihre Unmittelbarkeit zur Gegenwart stellt auch das spezifische Problem der Praktischen Theologie dar. Denn inwiefern unter der Bedingung solcher Unmittelbarkeit Theorien zu gewinnen sind, die von ihrem Objekt, der Praxis, unterschieden sind und ihre kritische Bedeutung aus eben dieser Unterscheidung gewinnen, dies ist das Grundproblem einer Wissenschaftsdisziplin, die sich hinsichtlich der verschiedenen Dimensionen ihrer Theoriebildung der Unmittelbarkeit der Erkenntnis zum Objekt, des Erkennenden zu seiner Erfahrung, verschreibt.

Gehört das spezifische Gegenwartsbewußtsein, der Anspruch der Modernität, auch zu den allgemeinen Charakteristika der Praktischen Theologie, so wurde das Prinzip der Zeitgemäßheit doch in keiner Epoche der praktisch-theologischen Wissenschaftsgeschichte mit solcher Dominanz zum Axiom der praktisch-theologischen Wissenschaftspraxis erhoben wie in der Zeit Otto Baumgartens. Kaum irgendwann war das Bewußtsein, an einer epochalen Schwelle der praktisch-theologischen Wissenschaftsgeschichte zu stehen, so allgemein und zugleich so lebendig wie zu Beginn unseres Jahrhunderts. Als befinde sich die Praktische Theologie gerade erst in ihren Anfängen, als müsse ihr Erkenntnisobjekt erst wissenschaftlich gefaßt, das Gelände der religiösen, kirchlichen und pastoralen Praxis mit den Methoden neuzeitlicher Wissenschaft zum ersten Mal vermessen werden, um aus ersten wissenschaftlich gesicherten Erkenntnissen Theorien entwickeln zu können, so lesen sich die Programmschriften der Zeit. Vom Elan des Entdeckers beflügelt, vom Pathos des Wissenschaftlers getragen, der sich zugleich als Praktiker versteht und daher erst zu Recht den Titel des praktischen Theologen für sich in Anspruch zu nehmen berechtigt ist, werden die neuen, die modernen Theorien in das Gewand von Reformprogrammen gekleidet. Deren wissenschaftliche Begründung läßt sich nicht aus der Tradition praktisch-theologischer Lehrmeinungen, nicht aus der Interpretation schon erstellter Theorien gewinnen. Nicht Theorien über Theorien hat die Praktische Theologie zu entwerfen. Praktisch wird die Theologie ausschließlich in der entschlossenen Konzentration auf die Praxis, in der konsequenten Hinwendung zur „Wirklichkeit“¹, die sie zu erforschen und zu beschreiben hat. Aus der Praxis ergeben sich die Aufgaben des Praktikers wie des Wissenschaftlers. Die Erforschung der Praxis und deren Reform bilden daher die beiden untrennbaren Kehrseiten einer neuen wissenschaftlichen Haltung, die sich von der Last ihrer Geschichte befreit und sich nur ihrer eigenen Gegenwart, der Moderne, verpflichtet weiß. Der „moderne Realismus“² wird zum Prinzip aller praktisch-theologischen Erkenntnisse erhoben, der „Wirklichkeitssinn“³, dem die Erkenntnisobjekte der Theorie einerseits überhaupt erst zugänglich werden und der sich selbst andererseits in der Erkenntnis der Objekte ständig schärft, verbürgt allein jene Übereinstimmung von Objekt und Erkenntnis, die zuverlässige Theorien zu entwickeln ermöglicht. Die Liebe zur Wahrheit schließlich wird emphatisch als ethische Prämisse praktisch-theologischer Theoriebildung proklamiert⁴.

Otto Baumgarten teilte das epochale Bewußtsein, die für die praktischen Theologen seiner Zeit charakteristische Attitüde des Forschers und Reformers, mit seinen theologischen Freunden. Wie Paul Drews, Friedrich Niebergall, Martin Schian oder Alfred Uckeley fühlte er sich dem Anspruch der neuen Zeit, der Moderne, verpflichtet. Wie sie bringt er das Attribut der Modernität in den Titeln seiner Veröffentlichungen zum Ausdruck. In den „Predigt-Problemen“ werden „Hauptfragen der heutigen Evangeliumsverkündigung“ erörtert. „Neue Bahnen“ sollen dem „Unterricht in der christlichen Religion im Geist der modernen Theologie“ gewiesen werden. Im „Neuen Deutschland“ sind Erziehungsaufgaben zu stellen und zu lösen⁵.

Seine Lebensgeschichte schließlich möchte Baumgarten nicht als die Darstellung seiner Persönlichkeitsentwicklung verstanden wissen, sondern als „das typische Widerfahrnis und Ergebnis eines zeitgenössischen Kämpferlebens“⁶, als Ausdruck von Erfahrungen also, die sich dem erschließen, der seine Gegenwart mit geschärftem Bewußtsein wahrnimmt, der seine Zeit als seine Lebenspraxis begreift. Aus den charakteristischen Bedingungen ihrer Zeit legitimieren die praktischen Theologen des beginnenden 20. Jahrhunderts die Allgemeingültigkeit ihrer Erkenntnisse und Programme. Durch wissenschaftliche Kooperation unter gleichgesinnten praktischen Theologen vergewissern sie sich der Gültigkeit des Modernitätsbewußtseins, der jenseits subjektiver Beliebigkeit geltenden Verpflichtung gegenüber der unmittelbar gegenwärtigen Realität.

Kein anderer zeitgenössischer praktischer Theologe hat den Appell an den Wirklichkeitssinn des realistisch urteilenden modernen Menschen allerdings so unermüdlich vorgetragen wie Otto Baumgarten. Keiner hat sich so vehement von der Vergangenheit der praktisch-theologischen Wissenschaft losgesagt und deren Ergebnisse in so hohem Maße zur Negativfolie seiner eigenen Theorie, zu dem dunklen Hintergrund stilisiert, vor dem sich die aktuelle Szene der Gegenwartserkenntnis um so heller abhebt. Wenn sich Baumgarten über seinen Lehrer Alexander Schweizer auch mit Schleiermacher verbunden fühlt, so nimmt er dessen Erbe doch nur eklektisch auf⁷.

Das absolut gesetzte Gegenwartsbewußtsein macht dessen Ableitung aus einer kontinuierlichen geschichtlichen Entwicklung der Praktischen Theologie unmöglich. Der Verweis auf historisch entstandene Problemstellungen und deren Lösungen dient statt dessen eher der Identifikation der eigenen Erkenntnis und deren sekundärer Autorisierung. Angesichts der bedrängenden Probleme der Gegenwart wirkt schließlich selbst die jüngste Vergangenheit archaisch. Die Geschichte vermag die Bedingungen gegenwärtiger Erkenntnis nicht zu setzen. Sie wird selbst als Stoff der Praktischen Theologie nur bedingt genutzt. Die Genese der Praktischen Theologie scheint mit ihrer Gegenwart zusammenzufallen.

b) Die Selbständigkeit der Praktischen Theologie

In dem Anspruch auf wissenschaftliche Selbständigkeit, in der Abgrenzung ihres spezifischen Erkenntnisobjekts und in der Entwicklung eigener praktisch-theologischer Methoden verwirklicht sich das reformerische Bewußtsein der praktischen Theologen. Hier kommt der Elan der Reformers ans Ziel. Sie erstreben die Selbständigkeit der praktisch-theologischen Wissenschaft allerdings nicht nur gegenüber deren eigener Tradition. Sie belegen vielmehr Recht und Notwendigkeit einer eigenen praktischen Disziplin der theologischen Wissenschaft, indem sie das Gebiet der Praktischen Theologie, die „Praxis“ wie die praktisch-theologische Erkenntnisperspektive gegenüber den übrigen theologischen Disziplinen mit aller Deutlichkeit abgrenzen.

Daß sich die ihrer Gegenwart verpflichteten praktischen Theologen gegenüber einer vorwiegend *historischen* Bearbeitung der Theologie, zumal gegenüber der bloß historischen Behandlung ihrer eigenen Disziplin, distanzieren, versteht sich geradezu von selbst. Nach ihrem Urteil verliert die Praktische Theologie ihren Gegenstand, die gegenwärtige Wirklichkeit, wenn sie sich in der ständigen Berufung auf die historischen Bedingungen ihrer Praxis und die traditionellen Entwürfe ihrer Theorie als Teildisziplin eines sich insgesamt als historische Wissenschaft begreifenden theologischen Systems versteht. Die Gegenwartsvergessenheit, der Wirklichkeitsverlust der historisch betriebenen Praktischen Theologie und damit die Entfremdung praktisch-theologischer Theorie von ihrem Gegenstand, der wirklichen und gegenwärtigen Praxis, aufzuheben, ist das Ziel einer praktisch-theologischen Reform, die sich der kritischen Entdeckung und Beschreibung religiöser Erfahrung widmet. „Wissenschaft ist nicht System, ist nicht Historie allein, sondern Wissenschaft besteht in der Erfassung der Wirklichkeit und des in der Erfahrung gegebenen Stoffes“⁸. Die Erkenntnis, daß das Objekt der Praktischen Theologie, daß die gegenwärtige Wirklichkeit eine Revision der traditionellen praktisch-theologischen Methoden verlangt, hat Otto Baumgarten schon in seiner 19. Promotionsthese festgehalten: „Die neuen Aufgaben des kirchlichen Lebens fordern, da sie nicht ohne Verkümmern in das vor ihrem Acutwerden deduzierte Schema eingeführt werden können, gebieterisch eine andere, nämlich descriptive Behandlung der Praktischen Theologie als der Theorie der gegenwärtigen Aufgaben des Amtes“⁹. Kürzer faßt Friedrich Niebergall die Beziehung von Objekt und Methode. Die Praktische Theologie ist dabei, „auch die Gegenwart methodisch zum Gegenstand ihrer Arbeit zu machen“¹⁰. Die Verwissenschaftlichung gegenwärtiger Erfahrung bildet die Aufgabe der Praktischen Theologie.

Seine Bewährung findet das praktisch-theologische Reformprogramm allerdings erst in der Verselbständigung der Praktischen Theologie gegenüber der *Dogmatik*. Schon Friedrich Schleiermacher hatte die Verklammerung von Systematischer und Praktischer Theologie im Sinne der Unterscheidung von „eigentlicher“ und „praktischer“ Theologie und das aus dieser Verklammerung resultierende Verständnis der Praktischen Theologie als eine die theoretische

Theologie anwendende Wissenschaft kritisch destruiert und in der Auflösung dieser Verhältnisbestimmung die Begründung der Möglichkeit einer eigenen praktisch-theologischen Disziplin gesehen¹¹.

In der Zeit Otto Baumgartens tritt die Praktische Theologie ganz im Geiste Schleiermachers der Systematischen Theologie, zumal der Dogmatik, kritisch gegenüber. Mit Vehemenz wendet sich Baumgarten gegen jede Form „spekulativer“ Theoriebildung. Er faßt diesen Terminus freilich nicht präzise, sondern benutzt ihn vornehmlich als Negativfolie für das neue praktisch-theologische Erkenntnisverfahren, für die „inductive“ und „descriptive“, für die empirische Methode. Unter Berufung auf P. Drews und in kritischer Distanzierung von C. I. Nitzsch möchte Baumgarten sich der „geistreichelnden Methode des Deduzierens und Definierens ent schlagen zu Gunsten einer deskriptiv-induktiven Methode, die das wirkliche Leben mit seinen konkreten Aufgaben und Schwierigkeiten zur steten Orientierung herbeizieht“¹². Indem sich die Praktische Theologie nicht an die Dogmatik, sondern an die „von Schleiermacher als Abschluß der historischen Theologie gedachte ‚kirchliche Statistik‘“ anschließt und die Entwicklung dieser theologischen Disziplin in der Form einer „Kirchenkunde“ zur Aufgabe der Praktischen Theologie erklärt, löste sie sich von ihren bisher gültigen dogmatischen Prämissen¹³.

Die Praktische Theologie leitet ihre eigenen wissenschaftlichen Erkenntnis- und Verfahrensweisen wie die für die kirchliche Praxis zu formulierenden Regeln und Methoden aus einer selbständig entwickelten und entfaltenen verstehenden Theorie der Gegenwart ab. Für diese eigenständige praktisch-theologische Theoriebildung erhebt sie allerdings den Anspruch der Wissenschaftlichkeit. Die Praktische Theologie der Jahrhundertwende richtet daher ihre Kritik nicht nur gegen jede Form spekulativer Erkenntnis. Sie wendet sich umgekehrt auch gegen eine unreflektierte, lediglich pragmatische Gestaltung ihrer Theorie, gegen die Tradition der Pastoraltheologie. Baumgarten beruft sich explizit auf die durch Schleiermacher herbeigeführte Verwissenschaftlichung der praktisch-theologischen Erkenntnisse. Er interpretiert Schleiermachers enzyklopädisches Programm allerdings in seinem Sinne. „Daß die Prinzipien der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, zumal der Lehre von der Kirche alle einzelnen Kunstlehren der p. Th. ordnend und vergeistigend durchwalten, war ihm noch wichtiger als die Schaffung der p. Th. zu einer aus einheitlichem Grundtrieb abgeleiteten Wissenschaft“¹⁴. Der schon in seiner Zeit geläufigen These, die Pastoraltheologie sei durch die Verwissenschaftlichung ihrer Erkenntnisse in der Praktischen Theologie aufgegangen, steht Baumgarten kritisch gegenüber. Sie erscheint ihm historisch widerlegt. Mit ironischem Unterton beschreibt Baumgarten die von C. I. Nitzsch geleistete Systematisierung der praktisch-theologischen Erkenntnis, die Einführung einer „wissenschaftlich hohen Sprache“ in die Praktische Theologie. „So war an Stelle der alten ‚Pastoral‘, einer Rumpelkammer aller möglichen Amtserfahrungen und Amtsvorschriften, worunter jedoch recht viel Erbweisheit der Jahrhunderte zu finden ist, ein vornehmer Organismus innerlich verbundener Handlungsweisen . . . geworden“¹⁵.

In vornehmer, der trivialen Wirklichkeit enthobener Attitüde kann sich Baumgarten den praktischen Theologen, kann er sich selbst nicht vorstellen. Denn die Praktische Theologie hat nicht der Logik der Wissenschaft, sondern der Logik der Praxis, „der Wirklichkeit gehorsam“ zu sein¹⁶. Praktische Theologie kann deshalb nicht in eine von der Praxis abstrahierte wissenschaftliche Fachterminologie gefaßt, sondern nur im „knappen, sachenreichen Stil des modernen Realismus“ betrieben werden¹⁷. Ihre Nähe zur empirischen Wirklichkeit, ein Charakteristikum, das schon Schleiermacher der Praktischen Theologie zuschrieb, trennt nach dem Urteil von Baumgarten und seinen Freunden die Praktische Theologie der Zeit von der obsolet gewordenen Dogmatik. Daß sich die praktisch-theologische Reformbewegung mit der kritischen Destruktion des Verhältnisses von Dogmatik und Praktischer Theologie auf den Spuren von Schleiermacher bewegt, machte sich Otto Baumgarten nur gelegentlich und nur undeutlich bewußt. Daß die Praktische Theologie sich in ihrer Zeit aber wieder an den Anfängen ihrer Genese befinde, ist eine Prämisse, von der die Kritik und die Konstruktion der Praktischen Theologie insgesamt ausgeht.

Die Verselbständigung der Praktischen Theologie gegenüber den übrigen theologischen Disziplinen, zumal gegenüber dogmatischen Systemen, wird durch die Entwicklung eigener praktisch-theologischer Erkenntnisperspektiven vollzogen. Empirische Methoden, sowohl psychologische wie soziologische, werden in die Praktische Theologie integriert. Aber obwohl die Praktische Theologie durch die Anwendung solcher Verfahrensweisen den Anschluß an die „moderne“ Wissenschaft sucht und damit zugleich die Verbindung mit der theologischen Wissenschaftstradition relativiert, intendiert sie keineswegs eine Trennung der Praktischen Theologie von den übrigen theologischen Disziplinen, die Isolation der an der Wirklichkeit orientierten Praktischen Theologie von der theologischen Wissenschaft im ganzen. Vielmehr begreifen die praktischen Theologen der Zeit ihre Forderungen als Programm zu einer kritischen Neufassung auch der übrigen theologischen Fachwissenschaften, zur Reform der Theologie insgesamt.

P. Drews sieht in der Neuorientierung der Praktischen Theologie gerade die Möglichkeit zur Entwicklung einer neuen Logik theologischer Enzyklopädie. Denn nicht schon in ihrer Verselbständigung gegenüber den übrigen theologischen Wissenschaften, sondern erst in ihrer selbständigen Bedeutung für die Organisation des theologischen Wissenschaftssystems kommt die Reform der Praktischen Theologie an ihr Ziel. Erst in ihrer Integration in das theologische Wissenschaftssystem bewährt sich die Verselbständigung der Praktischen Theologie. „Würde sich die praktische Theologie in der angedeuteten Richtung weiterentwickeln, so würde sie nicht allein an wissenschaftlichem Charakter gewinnen, indem sie einen neuen faßbaren Gegenstand für ihre Untersuchung erhält, sie würde auch ganz anders in den Organismus der theologischen Disziplinen einwurzeln¹⁸.“ Denn als wissenschaftlicher Organismus läßt sich die Theologie nur dann begreifen, wenn „eine stetige Wechselwirkung der einzelnen Organe untereinander“ besteht. Erst wenn alle theologischen Disziplinen

„auf die praktische Theologie angewiesen“ sind, erst wenn sie „für ihren eigenen Betrieb Stoff und Nahrung“ von der Praktischen Theologie erhalten, wenn die Praktische Theologie also nicht bloße Anwendung schon festgestellter Erkenntnisse ist, sondern das Verhältnis der Disziplinen zueinander wechselseitig bestimmt wird, erst dann kann die Praktische Theologie als in die Theologie integrierte Wissenschaft aufgefaßt werden¹⁹. Gerade die Verselbständigung der Praktischen Theologie führt also zu ihrer Integration in das System der theologischen Wissenschaften.

Die Bedeutung der Praktischen Theologie für die Theologie im ganzen kommt darin zum Ausdruck, daß einerseits praktisch-theologische Erkenntnisse zur Grundlage der übrigen theologischen Disziplinen werden, daß andererseits aber ebenso die von der Praktischen Theologie entwickelten Methoden der Erkenntnis auch in andere theologische Fachgebiete Eingang finden. Entsprechend der Konkretisierung und Detaillierung der Erkenntnis durch die Anwendung empirischer Methoden fordert daher M. Schian, daß „die Dogmatik den Einfluß der Individualität bedeutend mehr als bisher zu seinem Rechte kommen lassen müsse“²⁰. Die Dogmatik muß sich zur Gewinnung konkreter Einsichten einer psychologisch-empirischen Methode bedienen. Sie findet freilich die für sie konstitutive Beziehung zur gegenwärtigen Wirklichkeit nirgends anders als in der Praktischen Theologie, deren Hauptaufgabe darin besteht, „das kirchliche Leben der Gegenwart in allen seinen Verzweigungen, seinen mannigfaltigen Ausgestaltungen und Erscheinungsformen wissenschaftlich zu erfassen und darzustellen“²¹.

2. PRAKTISCHE THEOLOGIE ALS THEORIE DES PRAKTISCHEN THEOLOGEN

a) Die Subjektivität der Praxis

Die Neukonstitution der praktisch-theologischen Wissenschaft steht ganz im Zeichen einer Reform der Praxis. Es ist das Interesse an der Praxis, das eine Revision der Theorie verlangt. Denn nicht um ihrer selbst willen werden Theorien entworfen, sondern zu praktischen Zwecken. Die Praxis wird als „Anforderung“ an die Theorie verstanden. Die Praxis stellt die Aufgaben, die die Theorie zu lösen hat. Und in nichts anderem als in der Erfassung schon gestellter Aufgaben, in ihrer präzisen Beschreibung und in ihrer wirklichkeitsgerechten Lösung besteht die Leistung der Theorie. Sie ist eine Leistung für die Praxis. Mit besonderem Nachdruck betont gerade Otto Baumgarten ständig den lediglich funktionalen, den instrumentellen Charakter wissenschaftlicher Verfahrensweisen²². Wissenschaftliche Erkenntnisse sind an ihrer praktischen Brauchbarkeit, wissenschaftliche Methoden an ihrer praktischen Effizienz zu messen. Ihre Lei-

stung für die theoretische und praktische Wahrnehmung gegebener Wirklichkeit entscheidet über ihren Wert. Aus ihrem praktischen Erfolg legitimieren sich wissenschaftliche Theorien.

Präzise beschreibt Friedrich Niebergall die konstitutiven Bedingungen der Neuauffassung von Wissenschaft. Im Rahmen seiner Homiletik bestimmt er das Verhältnis von praktischen Zwecken und wissenschaftlichen Hilfsmitteln: „Es soll wirkungskräftiger gepredigt werden . . . Dabei soll uns Wissenschaft helfen.“ Das wissenschaftliche Verfahren meint nichts anderes als die „planmäßige Untersuchung der in Betracht kommenden Faktoren“ praktischer Wirklichkeitszusammenhänge²³.

Die Elemente des wissenschaftlichen Verfahrens werden als Instrumente eines Forschungsprozesses begriffen, der durch die instrumentelle Logik wissenschaftlicher Forschung und nicht durch die deduktiv zu gewinnende Ordnung der Erkenntnisse ausgezeichnet ist. Nicht die Inhalte, sondern die Methoden qualifizieren die Praktische Theologie als Wissenschaft²⁴. Die Relativierung der Erkenntnisse gegenüber der Methode hält das Bewußtsein für den hypothetischen Charakter aller empirischen Aussagen wach. Sie ermöglicht die Revision der Erkenntnis, die im Prozeß ständiger methodischer Überprüfung aller Theorien erstrebte genauere Erfassung der empirischen Wirklichkeit. „Leben und Wirklichkeit ist immer so grausam, allen Theorien und Systemen zu spotten, aber dennoch muß man versuchen, durch Theorien und Systeme dazu anzuleiten, wie man ihrer Herr werden kann. Mehr ist nicht beabsichtigt²⁵.“

Indem Niebergall die Elemente der praktisch-theologischen Theorie im Sinne einer Versuchsanordnung systematisiert, hält er implizit die Konstitutionsbedingungen neuzeitlicher Theoriebildung fest. Zu den konstitutiven Voraussetzungen wissenschaftlichen Denkens gehört an erster Stelle die Distanz des Wissenschaftlers zu seinem Objekt. Wissenschaftliche Erkenntnis ist dadurch ausgezeichnet, daß im Akt der Erkenntnis die Differenz zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt gesetzt und damit das Erkenntnisobjekt als von der Subjektivität des Wissenschaftlers unabhängiger Gegenstand wahrgenommen werden kann. Der Trennung von Wahrnehmendem und Wahrzunehmendem entspricht die Abstraktion der Wahrnehmung einerseits vom Subjekt, andererseits vom Objekt der Erkenntnis. Sie ermöglicht die wissenschaftliche Reflexion des Erkenntnisprozesses, die Kritik der Methoden und die Revision der Ergebnisse. Erst auf der Basis solcher Unterscheidungen ist wissenschaftlich methodische Forschung möglich.

Die wissenschaftliche Arbeitsweise verlangt daher von den Theoretikern eine spezifische Attitüde. Sie besteht in einer asketischen Einstellung des Forschers zu sich selbst. Denn zu den Objekten, zu denen der Wissenschaftler Distanz hält, gehört auch er selbst, gehören die in jedem Erkenntnisakt mitgesetzten subjektiven Bedingungen des Erkennens. Sie können nur durch die Distanzierung des Wissenschaftlers von sich selbst erkannt und damit zum Gegenstand kritischer Reflexion erhoben werden. Niemals aber können die von den zufälligen und beliebigen Zügen menschlicher Subjektivität geprägten individuellen

Erfahrungen und Erlebnisse des Wissenschaftlers zum Beleg seiner Theorie werden. Die Distanz des Wissenschaftlers zu sich selbst bildet daher eine unaufgebbare ethische Maxime des wissenschaftlichen Berufs. Wer – so bringt Max Weber, Otto Baumgartens Vetter, die asketische Haltung des Wissenschaftlers negativ auf den Begriff – „als Impresario die Sache, der er sich hingeben sollte, mit auf der Bühne vertritt“, verdient nicht, eine wissenschaftliche Persönlichkeit genannt zu werden. „‘Persönlichkeit‘ auf wissenschaftlichem Gebiet hat nur der, der rein der Sache dient.“ Im Gebiet wissenschaftlicher Arbeit ist daher die Vorstellung, das Erleben forme die Persönlichkeit, abzuweisen, sind „Persönlichkeit“ und „Erleben“ als „Götzen“ zu brandmarken²⁶.

Der Prozeß der Verwissenschaftlichung, in deren Zeichen die Praktische Theologie in der Zeit Otto Baumgartens stand, stellt die Praktische Theologie nun freilich vor spezifische Probleme. Sie ergeben sich gerade aus der wissenschaftlich begründeten Notwendigkeit, die methodischen Verfahrensweisen aus dem spezifischen Charakter des Erkenntnisobjekts zu entwickeln und durch die zwar nicht vollständig erreichbare, aber doch ständig zu erstrebende Adäquanz von Objekt und Methode zur wissenschaftlichen Konstitution der praktisch-theologischen Theoriebildung beizutragen.

Gegenstand der Praktischen Theologie ist die Religion in ihrer gegenwärtigen, empirisch wahrnehmbaren und beschreibbaren Fassung, die zeitgenössische Frömmigkeitspraxis. Erst die präzise Erfassung des Objekts, die detaillierte Konturierung religiöser Erscheinungsformen, macht eine praktische Theorie aktuell vorfindlicher Religion möglich. Erfassbar ist die praktische, die im Leben verwirklichte Religion aber einerseits als individualisierte Frömmigkeit, andererseits als in soziale Formen gefaßte empirische Lebenspraxis, niemals aber als vom Subjekt und seinen sozialen Lebensbedingungen abstrahierter Begriff. Im Vordergrund des praktisch-theologischen Erkenntnisinteresses steht deshalb nicht die begriffliche Definition von Religion, sondern deren empirische Differenzierung, der Ausdruck der Mannigfaltigkeit der religiösen Welt. Die Erkenntnis ihrer Strukturen ermöglicht das für die Praxis der Religion wie für ihre Theorie notwendige Verstehen. Zu den leitenden Grundideen der Praktischen Theologie Otto Baumgartens gehört daher die Erkenntnis, daß sich die Religion in ihrer subjektiven Fassung vollendet, daß subjektive Frömmigkeit gleichwohl nicht aus der sozialen Welt der frommen Individualität herausgelöst und von der Lebenswelt des Subjekts abstrahiert betrachtet werden könne. Religion kann nur im Zusammenhang ihrer vergesellschafteten Lebensformen praktiziert, sie kann daher auch nur aus dem Zusammenhang von Ich und Welt wissenschaftlich begriffen werden.

Dieser für die religiöse Erfahrung konstitutive Zusammenhang bildet freilich kein theoretisches Konstrukt. Er stellt vielmehr eine empirisch gegebene Lebensbeziehung dar, deren dialektische Struktur zur Grundlage praktisch-theologischer Erkenntnis zu machen ist. Im Anklang an die theologische Tradition bezeichnet Baumgarten die Religion, um sie von ihren in die gesellschaftliche Konvention gefaßten äußerlichen Formen zu unterscheiden, als „das innere Le-

ben²⁷ oder – zu ihrer Unterscheidung von den durch theoretische Abstraktion gewonnenen dogmatischen Lehrbildungen – als „Gefühl und Ahnung“²⁸. Empirisch konkret wird die Religion durch ihre Aktualität, in ihrer in der Gegenwart realisierten geschichtlichen Verfassung, in ihrer sozialen Gestalt. „Religion, Christentum besonders, ist nicht ein abstrakter Verkehr der Seele mit Gott; in die Religion gehört wesentlich hinein die Beziehung des Ich zu der Welt und die Beurteilung der Welt und des Ich im Verhältnis dazu.“ Die „reichste Definition des Christentums“ findet Baumgarten in dessen Formulierung als „Selbst- und Weltbeurteilung unter der Idee des Gottes Jesu“²⁹.

Die Aktualität der Religion, ihr geschichtlicher Charakter oder – in der Perspektive der Praktischen Theologie – ihre gegenwärtige Konstitution verbieten nun aber jede von der Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung abstrahierte theoretische Betrachtungsweise. Macht die Selbständigkeit des einzelnen in seiner Welt das Wesen der evangelischen Frömmigkeit aus, dann kann das Objekt der Praktischen Theologie, die gelebte Religion in ihrer individuellen Fassung, nicht unabhängig von der subjektiven religiösen Erfahrung des Theoretikers formuliert werden. Der Gegenstand der Erkenntnis bedingt eine ihm angemessene Erkenntnisperspektive. Ohne diese von der Religion selbst gesetzte, von ihrer Praxis vorformulierte Erkenntnisweise ist die Theologie im ganzen, ist aber vor allem die Praktische Theologie nicht denkbar. Baumgarten schließt sich hier explizit Schleiermachers Kurzer Darstellung des theologischen Studiums an. „Allgemein ist anerkannt, daß die Fächer der systematischen Theologie in ihrer religionsphilosophischen Begründung der Philosophie, die Fächer der exegetisch-historischen Theologie teils der Philologie, teils der Geschichte anheimfallen würden, sobald jene praktische Klammer hinwegfiele, die in der praktischen Theologie ihre besondere Verkörperung findet: das Interesse an Kirchenleitung und Kirchendienst³⁰.“ Die Adäquanz von Erkenntnisgegenstand und Erkenntnismethode darf also nicht nur abstrakt festgestellt werden. Sie ist vielmehr in der Person des Wissenschaftlers, in seinem subjektiven Interesse an der wissenschaftlichen Bearbeitung religiöser Erfahrung aufgehoben. „Ein Republikaner oder Anarchist wäre in der juristischen, ein Scientist oder Wunderdoktor in der medizinischen ebenso unmöglich als ein Atheist oder Katholik in einer evangelisch-theologischen Fakultät³¹.“

In die Theoriebildung des praktischen Theologen gehen somit notwendigerweise „Voraussetzungen“ ein, die „subjektiv, durch Lebens- und Bildungsgeschichte mitbedingt“ sind. So sehr „von jedem Diener der Wissenschaft gefordert werden (muß), daß er auf seinem Forschungsgebiet die unmittelbaren Voraussetzungen anerzogener Meinungen und Urteile, des bloßen Augenscheins und der Wertschätzung, hypothetisch in Frage stelle“³², so ist doch umgekehrt „die Pflege eines bestimmten Kulturgebietes“ ohne „ein gewisses Maß positiver Kongenialität“ nicht möglich³³. Sie bildet die Basis der wissenschaftlichen Erkenntnis wie der wissenschaftlichen Kommunikation. „Wenn es denn die einheitliche praktische Aufgabe der theologischen Fakultät ist, den geistigen Besitzstand des Christentums, rein und klar bewußt, in seinem geschichtlichen

Werden wie in seiner bleibenden Eigenart erkannt, den zukünftigen Dienern der Kirche zu übermitteln und sie dadurch tüchtig zu machen zu ihrem Dienst, so setzt das auf seiten der Lehrenden wie der Lernenden eine starke Empfänglichkeit und ein günstiges Vorurteil für diesen Besitzstand voraus. Diese subjektiven Voraussetzungen aber kommen der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Religion nur zu gut; denn sie stärken nur die Fühlfäden, die divinatorischen, nachschöpfenden Tiefblicke für die persönlichen Kräfte und inneren Zusammenhänge der geschichtlichen Religion³⁴."

Die Wissenschaftlichkeit der Praktischen Theologie beruht geradezu auf der subjektiven Erfahrbarkeit ihres Gegenstandes. Denn die subjektive religiöse Erfahrung des Theoretikers verbürgt ihm die Identität seines Erkenntnisgegenstandes. Die Religion des Theologen wird zur praktischen Maxime seiner theoretischen Attitüde. „Je mehr das Leben des frommen Gemüts gründen wird in der stillen Intimität seiner Erfahrungen und Erlebnisse, desto freier wird es der theologischen Formel gegenüberstehen³⁵."

Die Unabhängigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis gegenüber der Wissenschaftstradition bildet sich nicht nur in der subjektiven Freiheit des Wissenschaftlers ab, die allen von der Wirklichkeit der Religion abstrahierenden Urteilen entgegentritt. Vielmehr stellt die subjektive religiöse Erfahrung des Wissenschaftlers die Voraussetzung zu einer voraussetzungslosen Betrachtung der empirischen Religion dar.

Der Rekurs auf die religiöse Erfahrung des Theoretikers dient also einerseits der Präsentation des Objekts der Praktischen Theologie. Er wendet sich andererseits kritisch gegen alle Formen der Verwissenschaftlichung des religiösen Erlebens, die die Erkenntnis durch den Vorgang der Abstraktion erreichen, die religiöse Erfahrung also begrifflich zum Ausdruck bringen wollen. In der empirisch verfahrenen Praktischen Theologie, die sich nicht von abstrakten Begriffen und Theoremen leiten läßt, sondern sich an der Mannigfaltigkeit der religiösen Praxis orientiert, die als ihren „eentlichen Gegenstand die ganze Fülle des kirchlichen Lebens der Gegenwart in allen seinen Verzweigungen³⁶ zu erfassen sucht, kann die Religion nicht als verobjektivierenden Begriff einer allgemeingültigen Theorie gefaßt, sondern nur als „wirkliche“, als im Leben individualisierte Religion begriffen werden.

b) Die Subjektivität der Theorie

Die Praktische Theologie des beginnenden 20. Jahrhunderts erhebt die Unmittelbarkeit der Theorie zu ihrem Gegenstand, die Unmittelbarkeit des Wissenschaftlers zu seiner Lebenspraxis zum Prinzip ihrer Theoriebildung. Sie begründet mit dem Postulat der Unmittelbarkeit den Anspruch der Praktischen Theologie auf Wissenschaftlichkeit in einem neuen, der Gegenwart entsprechenden Sinne. Und sie legitimiert daraus das spezifische Modernitätsbewußtsein, das sich einerseits kritisch gegen die Wissenschaftstradition wendet, andererseits die Bedingung zur Konstruktion von Theorien darstellt, die sich nicht in

der Abstraktion des Begriffs verlieren, sondern die lebendige Fülle der Praxis theoretisch zur Geltung bringen. Daß deshalb – zumal im praktisch-theologischen Œuvre von Otto Baumgarten – gerade jene Kategorien der subjektiven Lebenswelt, die M. Weber aus dem Gebiet der Wissenschaft verbannte, zu konstitutiven Elementen einer von ihrer Unmittelbarkeit zur Lebenspraxis bestimmten Theorie werden, erscheint angesichts des Gewinns an Realitätsbezug nicht als Nachteil, sondern als Vorzug der in einem dezidierten Sinne als praktisch begriffenen Theologie. Die Persönlichkeit des Wissenschaftlers aus dem Prozeß der Theoriebildung zu eliminieren, hieße unter den neuen Bedingungen der Theoriekonstitution, die Beziehung der Theorie zu ihrer Praxis negieren. Baumgarten mißt daher Begriffen wie Persönlichkeit, Charakter, Erfahrung und Erleben positiven Wert für die Gestaltung der Praktischen Theologie bei. Selbst der Begriff der Wahrheit wird dadurch qualifiziert, daß er als subjektive Wahrheit gefaßt und das subjektiv Wahre als das für die wissenschaftliche Erkenntnis Verbindliche anerkannt wird³⁷. Praktische Erkenntnis scheint nur aufgrund eines subjektiven Interesses an der Praxis möglich. Die Abstraktion des Interesses vom Subjekt käme dagegen einer Abstraktion der Erkenntnis von ihrem Gegenstand gleich.

Baumgarten beschreibt die Wende, die sich mit der Reform der praktisch-theologischen Wissenschaft vollzieht, denn auch konsequent als grundlegende Veränderung der wissenschaftlichen Attitüde des praktischen Theologen. Die Einheit der Praktischen Theologie wird demnach nicht durch eine konzise Logik ihres wissenschaftlichen Systems, sondern durch die eindeutig identifizierbare wissenschaftliche Haltung des praktischen Theologen gewährleistet. „Die Wissenschaftlichkeit dieses neuen Komplexes von Disziplinen wird weniger in ihrer Konstruktion und Gliederung zu einem System der p. Th. als in der ganzen wissenschaftlichen, d. h. historischen und psychologischen Orientierung der einzelnen Teile zu suchen sein. Freilich ist dieser Betrieb der p. Th. unendlich viel anspruchsvoller an die Beobachtungs- und Erlebniskraft und an die Weitzerzlichkeit der Mitarbeiter, die einer spezifisch idiotistisch-relativistischen Arbeitsweise sich befleißigen müssen, als der bisherige nomothetisch-dogmatisch-normative Betrieb, der nur Festigkeit in den Prinzipien und Konsequenz in ihrer Anwendung, daneben Kenntnis der Hauptzüge der Entwicklung besitzen muß. Der praktische Theologe muß etwas Künstlerisches, Dichterisches, Intuitives, mehr noch als Wissenschaftlichkeit an sich haben³⁸.“

Pointierter als die übrigen praktischen Theologen seiner Zeit begreift Baumgarten die Praktische Theologie als Theorie des praktischen Theologen, die durch die Praktische Theologie vermittelten Erkenntnisse und Methoden als Elemente der Persönlichkeitsbildung. Deutlicher als sie bewahrt er die Einheit von Erkenntnis und Objekt, die Unmittelbarkeit der Praktischen Theologie zu ihrem Gegenstand, der geschichtlich wandelbaren und an die Lebenspraxis der Individualität gebundenen Praxis der Religion. Daß er die Praktische Theologie damit der Pastoraltheologie annähert, ist Baumgarten durchaus bewußt. Gleichwohl teilt er mit seinen theologischen Freunden die Überzeugung, daß die Prak-

tische Theologie in ihrer neuzeitlichen Gestalt als Wissenschaft verfaßt sein muß, daß sie weder in einer der Zeit entsprechenden Pastoral-moral noch in einer bloßen Amtstechnik oder Amtsinstruktion aufgehen kann. Ihren spezifischen Wissenschaftlichkeitsanspruch zur Geltung zu bringen, ist die Aufgabe, die sich der Praktischen Theologie seiner Zeit stellt.

Diese Aufgabe ist nach der Überzeugung von Otto Baumgarten nur zu lösen, wenn es gelingt, zwischen den beiden Formen der Praktischen Theologie zu vermitteln und damit die Kluft zu überwinden, die zwischen der akademischen und der lebenspraktischen Formulierung praktisch-theologischer Erkenntnisse besteht. „Während so auf allen Universitäten die p. Th. als ein die einzelnen Kunstlehren der amtlichen Funktionen durchwaltendes wissenschaftliches System in vornehmster, oft dem praktischen Leben und der schlichten Verwertbarkeit recht ferner Sprache gelehrt und in systematischen Vorlesungen durchgeführt wurde . . . , blieb das praktische Amt vorwiegend in den Spuren der Tradition und Routine, und bedeutend wirksamer als die wissenschaftlich gehaltenen Lehrbücher und Kolleghefte erwiesen sich die der einheitlichen Grundgedanken und Endziele nicht ermangelnden Pastoraltheologien . . . , die sich um die Einteilung und Einordnung nicht bemühten, aber eine Fülle von praktischen Winken und Gewissensanregungen aus der innigsten Berührung mit dem Leben und dem Volksboden boten“³⁰.

Die Pointe des Vermittlungsprogramms Otto Baumgartens besteht nun darin, daß er die in der Pastoraltheologie geläufige Verbindung von praktischer Erkenntnis und ethischer Lebenshaltung aufrecht erhält, gleichzeitig aber die sowohl praktische wie eben darin ethische Kompetenz des praktischen Theologen und des theologischen Praktikers aus dessen wissenschaftlicher Bildung begründet. Baumgarten formuliert das Konstitutionsproblem der Praktischen Theologie freilich nicht als einen Sachverhalt der Wissenschaftslogik, der Erkenntnistheorie oder der theologischen Enzyklopädie, sondern als einen Sachverhalt der Wissenschaftsethik. Und er tendiert dazu, die ethischen Implikationen der Wissenschaftskultur als solche der subjektiven moralischen Einstellung des einzelnen Wissenschaftlers zu begreifen. Die moralische Qualifizierung wissenschaftstheoretischer Grundprobleme setzt dann jenes Pathos aus sich heraus, das die Theorie aus der persönlichen Integrität des Theoretikers, die Wissenschaft wie deren Praxis aus der im moralischen Sinne unanfechtbaren persönlichen Einstellung des Wissenschaftlers legitimiert. Die unter den praktischen Theologen seiner Zeit geläufige Prämisse, daß die praktisch-theologische Theorie eine Funktion der religiösen Praxis sei, erhält damit eine neue, eine von Baumgarten eigenständig formulierte Fassung. Es ist die ethische Lebenspraxis, in der die religiöse Erfahrung, in der der religiöse Beruf und schließlich dessen wissenschaftliche Bearbeitung aufgehoben sind.

In geradezu klassischer Gestalt bringt Baumgarten sein Programm der Praktischen Theologie in die Einleitung zu seiner Seelsorgelehre zum Ausdruck. Er setzt mit dem Grundproblem der wissenschaftlichen Konstitution der Poimenik ein: „Handelt es sich bei der Seelsorge um ein Gebiet der Wissenschaft“⁴⁰?

Baumgarten zitiert dann freilich nicht Schleiermacher, der das Konstitutionsproblem einer praktisch-theologischen Wissenschaft ebenfalls zu Beginn seiner praktisch-theologischen Vorlesungen erörtert: „Qualificiren sich diese Vorstellungen ihrem ganzen Gehalte nach dazu in der Form einer bestimmten Theorie vorgebracht zu werden⁴¹?“ Baumgarten schließt sich vielmehr der pastoraltheologischen Tradition an. Er verweist auf Claus Harms, der „von vornherein darauf (verzichtet), den Pastor aus seinem Begriff zu konstruieren“. Baumgarten verweist weiter auf Christian Palmer, der die Seelsorgelehre als eine „angewandte Theorie“ auffaßt, „die auch in der Form keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit mache“, gleichwohl „aber nicht auf wissenschaftliche Grundlage und wissenschaftlichen Wert“ verzichte⁴². Baumgarten betont ausdrücklich, daß ihn „die Bemühung um die Einteilung der praktischen Theologie sehr wenig“ interessiere. „Uns ist nun weit weniger gelegen an dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit als an der Gewissensschärfung im Sinne der Palmerschen Pastoralmoral⁴³.“

Konsequenterweise möchte Baumgarten daher „zuerst den Begriff der Seelsorge aus dem religiösen Selbstbewußtsein des protestantischen Christen erheben“⁴⁴, sodann „die Seelsorgerpersönlichkeit schildern, wie sie sich zu dem Seelsorgerberuf bildet“, schließlich die Frage erörtern, „wie für die mit ihrem Beruf völlig geeinte Seelsorgerpersönlichkeit das Recht auf Seelsorge entsteht“, um endlich aus einer „Darstellung der tatsächlichen Gemeinde in ihrem gegenwärtigen Zustande“ das „innerlich zusammenhängende und doch nach den Anforderungen der Gemeinde, ihren Gliedern und Gruppen gegliederte Handeln und Verhalten des Seelsorgers“ abzuleiten. Das der pastoraltheologischen Tradition entlehnte Erkenntnisverfahren, das gleichwohl den Anspruch der Wissenschaftlichkeit erhebt, ergibt sich aus der von Baumgarten aufgestellten Prämisse, „daß in dieser Theorie der Seelsorge zwar viel wissenschaftlicher Stoff und auch wissenschaftliche Methode geboten wird, daß aber Wissenschaftlichkeit nicht ihr wesentlicher Charakter sein soll, vielmehr Schärfung des Seelsorgergewissens“⁴⁵.

Im Einklang mit dem Wissenschaftsbegriff der Praktischen Theologie seiner Zeit betont Baumgarten den instrumentellen Charakter theoretischer Erkenntnis. Nicht um ihrer selbst willen werden Theorien aufgestellt, nicht aus sich selbst sind sie zu legitimieren. Die Bedeutung von theoretischen Erkenntnissen erschließt sich erst, wenn sie in die Praxiszusammenhänge eingeordnet werden, deren Wahrnehmung sie dienen. Im Unterschied zu anderen zeitgenössischen Konzeptionen der Praktischen Theologie fallen die Praxis und ihre theoretische Wahrnehmung für Baumgarten aber in der Persönlichkeit des praktischen Theologen zusammen. Sie ist zugleich das erkennende wie das sich verhaltende und handelnde Subjekt. Die instrumentelle Funktion der Theorie besteht dann in der Vermittlung von persönlichen Kompetenzen.

Als zentralen Abschnitt fügt Baumgarten deshalb in seine Seelsorgelehre den schon früher unter dem Titel „Die persönlichen Erfordernisse des geistlichen Berufs“ veröffentlichten Aufsatz⁴⁶ in neuer Bearbeitung ein. Der logisch vom

Allgemeinen zum Besonderen fortschreitende Katalog der „persönliche(n) Erfordernisse des Seelsorgers“⁴⁷ nennt nach der allgemeinen Bildung der seelsorgerlichen Persönlichkeit die „Bildung des theologischen Charakters“, die „Bildung zum sozialen Charakter“, die „Ausbildung der diagnostischen Gabe“ und die „Ausbildung der therapeutischen Gabe“. Ein dezidiert pastoraltheologisch abgefaßter Abschnitt („Der gute Name des Pfarrers“) schließt die Darstellung der poimenischen Kompetenzen ab. In diesem Abschnitt finden sich Erörterungen über die Konstitution des geistlichen Amtes, die die pastoraltheologische Tradition des 19. Jahrhunderts getreu widerspiegeln. Es sei – so Baumgarten – „ein wohlberechtigter religiöser Schluß, wenn ein evangelischer Christ die Würde des Amtes und die Qualität der Person nicht auseinanderhält“, denn „der evangelische Pfarrer trägt einen geistlichen Charakter, der nicht an eine Sache oder Institution gebunden ist, sondern an die Person“. Wirksam wird die Seelsorge denn durch die „pastorale Erbaulichkeit“, durch das „Einssein von Privatperson und Amtsperson“⁴⁸. Baumgarten findet für diesen den religiösen Beruf charakterisierenden Sachverhalt die Formel von der „Erbaulichkeit des Familienlebens des Seelsorgers“⁴⁹. Zu den Kompetenzen, die der Seelsorger aufgrund seiner Bildung zu entwickeln hat, gehört daher vor allem die Fähigkeit, eine Balance zwischen der ihn verpflichtenden allgemeinen Sitte und der ihn nicht weniger verpflichtenden eigenen Subjektivität zu finden. „Wir sollen das Recht der Eigentümlichkeit für uns beanspruchen wie das der Sitte“⁵⁰.

Die in der Persönlichkeit des Pfarrers hergestellte Balance zwischen den allgemein verbindlichen Grundzügen christlicher Ethik und der in der Subjektivität vollendeten Religion bildet auch das Prinzip, aus dem Baumgarten seine Homiletik entwickelt. Baumgarten entfaltet die Struktur der homiletischen Kommunikation aus dem Gegenüber von Prediger und Gemeinde. Er begründet das homiletische Verhältnis aus der dialektischen Struktur des christlichen Glaubens. Christlicher Glaube ist, zumal in seiner protestantischen Fassung, nur als persönlicher Glaube denkbar. Deshalb spiegelt sich in der Predigt, in ihrer Produktion wie in ihrer Rezeption, die Subjektivität der Religion wider. Baumgarten faßt diese Seite der homiletischen Sprachkultur in die Regel: „Statt allgemeine Sätze und große Schlagworte werfe man ein großes Charakterbild in die Seelen und mache sie empfindend, wie aus dem stillen, überwundenen Herzen große, alles zwingende Gedanken hervorgehen“⁵¹. Unter Berufung auf Herder fordert Baumgarten, „daß die Hauptsache in der Predigt das stark gemalte Besondere und nicht das abstrahierte und abgeschwächte Allgemeine sei“⁵².

Andererseits geht die christliche Religion aber nicht in ihrer jeweiligen subjektivierten Gestalt auf. Vielmehr ist „das ganze Christentum ... als Geistesmacht, als Ideenkomplex, als Macht über Leben und Stimmung“⁵³, als eine die einzelne Individualität übergreifende und sie in ihrer jeweiligen Lebensverfassung umgreifende Größe zu verstehen. Im christlichen Glauben kommt daher nicht nur die Freiheit und Selbständigkeit der Individualität, sondern auch deren geschichtlicher Charakter zum Ausdruck. „Nun steht das Christentum in einem notwendigen Verhältnis zu der Welt- und Selbstbeurteilung. Es wandelt

sich das Weltbild und die Selbsterfassung, neue Momente des Lebens werden Faktoren des Gewissens, damit wandelt sich auch das religiöse Bewußtsein.“ Bezeichnenderweise beschreibt Baumgarten den historischen Fortschrittsprozeß der sich in ihrer Geschichte verwirklichenden Subjektivität als Wandlungsprozeß der ethischen Lebenswelt. „Wir sehen uns genötigt, Staat, Gesellschaft, Gruppe, Wirtschaftsordnung, Bildung, Natur- und Geschichtswissenschaften in die Idealbildung hineinzuziehen, moderne Ideale zu entfalten⁵⁴.“ Individualität und Sozialität stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander. In der religiösen Erfahrung der Wirklichkeit ist die Beziehung von Ich und Welt aufgehoben.

In der Predigt nun wird die religiöse Erfahrung aufgrund der sie bestimmenden Dialektik expliziert. Ihre Vollkommenheit findet die Predigt in ihrer subjektiven Pointierung. Das homiletische Interesse gilt sowohl auf der Seite des Predigers wie auf der Seite des Zuhörers dem individuellen Gehalt der Predigt. „Interessante Predigten sind aber gerade heutigentags wieder stark individuelle Predigten, aus Opposition gegen ein gewisses Übermaß in der Betonung des Durchschnitts- und Massenmenschen⁵⁵.“ Die zeitgenössische Entwicklung der homiletischen Kultur hat dazu geführt, „daß wir wieder die Originalität starker Naturen besonders herausheben und das Geheimnis der Persönlichkeit⁵⁶.“ „Interessante Predigten sind Ich-Predigten. Nicht bloß der Anfang soll es spüren lassen, daß das redende Ich beteiligt ist; dieser Eindruck muß sich durchgehend mitteilen⁵⁷.“ „Die meisten Prediger sprechen theoretisch über alle möglichen Kombinationen wirklicher Faktoren⁵⁸.“ Der gereifte Prediger dagegen predigt sich selbst. Denn die in der homiletischen Rede ausgedrückte Subjektivität bildet sich lebensgeschichtlich. Die „Ich-Erfahrungen nun stärken sich im Verlauf des Lebens, nicht nur dadurch, daß man an sich selbst in steigendem Maß Erfahrungen macht, sondern daß man in der Seelsorge an anderen Erfahrungen macht, die uns wie eigene Sorgen belasten⁵⁹.“

Gerade die Subjektivität der Predigt isoliert nun aber den Prediger nicht vom Hörer. Sie bezieht vielmehr den Hörer in den homiletischen Kommunikationsprozeß mit ein, indem sie ihn als Subjekt an der Predigt beteiligt. Die subjektiv gestaltete Predigt „wird interessant, weil sie ja für einen lebendigen und suchenden Menschen spricht“⁶⁰. Die Grundlage des homiletischen Verstehens ist daher wie die des seelsorgerlichen Verstehens die „Sympathie“⁶¹. Sie akzeptiert die dem protestantischen Glauben eigentümliche Selbständigkeit der religiösen Individualität nicht nur, sie schafft sie, und sie setzt sie zugleich voraus. „Die meisten Evangelischen sind katholisch. Evangelisch und katholisch unterscheidet sich nicht am Inhalt des Glaubens, sondern an der Art, wie man dazu kommt. Die meisten müssen den Willen, die Energie eines anderen, eines Zeugen Christi, untergeschoben bekommen; sie müssen den Glauben und den Willen in sich hineingedacht, vorgefühl bekommen. Der Protestant aber muß selbst fühlen und suchen, tasten und deswegen sich dem Zeugen gegenüber freihalten⁶².“ Die Predigt ist daher jene Situation religiöser Kommunikation,

„wo alles so ganz auf die Stärke des persönlichen Erlebens, auf die Umsetzung der äußeren Zeugnisse in Tatsachen der inneren Erfahrung gestellt wird“⁶³.

Besteht das Ziel der Predigt in der Verselbständigung des Zuhörers, dann kann die Homiletik den einzelnen aber gerade nicht als eine aus ihrer geschichtlichen Welt herausgelöste Subjektivität betrachten. Von ihrer sozialen Welt abstrahiert wäre die Individualität eine Fiktion. Und Baumgarten hält der Evangelisationspredigt vor, dieser Fiktion zu verfallen⁶⁴. Selbständig wird einer, indem er zu seiner Welt und zu sich selbst ein von konventionellen Urteilsweisen unabhängiges, ein seiner Individualität entsprechendes und damit realistisches Verhältnis einnimmt. Neben das homiletische Prinzip der Subjektivität tritt daher das Prinzip der Popularität. Es steht dazu in jener dialektischen Spannung, die in der Struktur der religiösen Erfahrung angelegt ist. Religiöses Denken und ethisches Urteil sind untrennbar miteinander verbunden. „Wir müssen diejenigen, die wir packen und erfassen, unter den Eindruck einer starken Religiosität ziehen wollen, wiederum selbständig machen, indem wir ihr religiöses Denken und ihr sittliches Urteil befruchten“⁶⁵.

Wie Baumgarten die Subjektivität der Predigt pointiert hervorhebt, so betont er auch deren soziale, politische und ökonomische Dimension. Er konzidiert, daß „das Neue Testament wenig sich veranlaßt sah, bürgerliche und wirtschaftliche Angelegenheiten zu berücksichtigen“⁶⁶. Indem „das Reich Gottes teils transcendent, teils esoterisch“ vorgestellt wurde, war „die Hauptsorge des neuen Bundes die Rettung der Persönlichkeit, des christlichen Individuums aus den Verwicklungen mit der Welt und ihrem wirtschaftlichen Leben“⁶⁷. Doch wie „in Jesu Gleichnissen ein Anspruch des Gottesreiches auf Durchdringung auch der weltlichen Sphäre“ erhoben wird, so „zeigt der Kommunismus der Urgemeinde . . ., daß die christliche Brüderlichkeit eine Tendenz auf ausgleichende Gerechtigkeit und eine realistische Einsicht in die faktische Abhängigkeit aller nicht-heroischen Christen von den elementaren wirtschaftlichen Nöten hervorbringen muß“⁶⁸. In der Gegenwart jedenfalls ist „die Pflicht unabweisbar geworden, die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse ins Licht evangelischer Gesinnung und christlicher Werturteile zu rücken“⁶⁹. Die „Überweltlichkeit“ des Evangeliums darf nie dazu führen, „zur Welt- und Wirtschaftsordnung zu sprechen: habeat sibi, sondern christliches Erbarmen und christlicher Idealismus muß die Predigt tief hineinführen in den Strom und in die Zugluft modernen Lebens; sonst, wo sie ihre Hütte abseits davon in geistlicher Stille aufschlägt, wird sie unbeachtet stehen bleiben, ein Salz, „damit man nicht mehr salzen kann“⁷⁰. Aus dieser Erkenntnis entwickelt Baumgarten die homiletische Maxime: „Interessante Predigten sind heutigentags sozial“⁷¹. „Heute gilt's, den einzelnen im Netz der Gesamtbeziehungen zu fassen, die Solidarität des ganzen, die Schuldverhaftung der Gesellschaft für die Sünde des einzelnen, die Solidarverpflichtung der Gesellschaft für die perversen Erscheinungen des Einzellebens im Auge zu haben“⁷².

Während Baumgarten die Grundprobleme der zeitgenössischen Predigtkultur in seiner Vortragsreihe vorwiegend im Sinne einer Phänomenologie der Pre-

digtpaxis und einer sich daraus ergebenden Reihe von Sachthemen entwickelt, folgt er in seinen homiletischen Vorlesungen dem traditionellen Schema von prinzipieller, materieller und formeller Homiletik. Bezeichnenderweise rückt er aber, seinem Vorgehen in der Seelsorgelehre vergleichbar, nach der Erörterung der homiletischen Prinzipienfragen einen Abschnitt über „personelle Homiletik“ ein. Er nimmt dort die Tradition der Pastoraltheologie wieder auf und entwickelt wie in der Poimenik einen Katalog homiletischer Kompetenzen. Sie bestehen in der „Begabung und Bildung zum Zeugen Christi“, der „Begabung und Bildung zum Diener am Wort“ und in der „Begabung und Bildung zum Redner in der Gemeinde“⁷³. Setzt die Befähigung zum Zeugen Christi „eine völlige Einigung der Person mit dem Beruf voraus“⁷⁴, so schließt die Kompetenz zum Dienst am Wort die theologische Bildung ein, „grammatischen und historischen Sinn“ und „energische, stetige Auseinandersetzung der theologischen Dogmatik und Ethik mit der freieren, vielseitigeren und unsystematischeren der Schrift und mit der populären Glaubens- und Sittenlehre, der bürgerlichen, Arbeiter- wie gebildeten Lebensluft“⁷⁵. Für die rhetorische Kompetenz des Predigers schließlich bedeutet „ein sanguinisches, auch cholerisches und melancholisches Temperament, eine reiche formale und Phantasiebegabung, ein impressionales, zart besaitetes Gemüt, ein gesunder, zu Ordnung und Klarheit strebender Verstand, eine starke, stoffbeherrschende Subjektivität eine unendlich schätzbare Mitgift“⁷⁶.

Baumgarten bewährt seine praktisch-theologische Grundthese, der praktische Theologe sei durch seine spezifische Bildung ausgezeichnet, indem er die vielfältigen Kompetenzen, die den praktischen Theologen, den Wissenschaftler wie den Praktiker qualifizieren, zu einer die Praxis beschreibenden Theorie gestaltet. Wie sich die Mannigfaltigkeit der empirischen Wirklichkeit in der subtilen Detaillierung der Theorie widerspiegelt, so folgt die praktisch-theologische Theorie Baumgartens auch der dialektischen Struktur der pastoralen Berufserfahrung. Der praktische Theologe ist immer zugleich theologischer Praktiker. Er muß ebenso über grammatischen und historischen „Sinn“ verfügen wie über ein lebendiges Temperament. Und die theologische Bildung ist mit der Persönlichkeit des Praktikers nicht weniger organisch verbunden, als es die vielfältigen Elemente der natürlichen Begabung sind, die der Theologe im Laufe seiner Biographie entfaltet. Wie die natürliche Begabung so wird auch die Theologie als ein Moment der Persönlichkeit begriffen, als „theologischer Charakter“ oder als „theologische Überzeugung“. Der „theologische Standort“ schließlich stellt den archimedischen Punkt dar, in dem sich wissenschaftliche und subjektive Wahrnehmung gegenwärtiger Wirklichkeit treffen⁷⁷.

Baumgarten möchte die Darstellung des spezifischen praktisch-theologischen Charakters freilich nicht als ein von der praktischen Wirklichkeit prinzipiell unterschiedenes Ideal, sondern als empirisch verifizierbare, wenn auch idealtypische Beschreibung der gegenwärtigen theologischen und religiösen Praxis verstanden wissen. Daß er den Durchschnitt der Pfarrer mit seiner anspruchsvollen Theorie überfordern könnte, ist Baumgarten durchaus bewußt⁷⁸.

Doch belegt Baumgarten seine theoretischen Aussagen, den Grundsätzen seines wissenschaftlichen Programms folgend, nicht nur mit vielfältigen eigenen Erfahrungen, deren Mitteilung in seinen verschiedenen praktisch-theologischen Werken und bezeichnenderweise auch in seiner Autobiographie breiten Raum einnimmt, sondern auch in der Porträtierung seiner eigenen Persönlichkeit.

Baumgartens Lebensgeschichte liest sich nicht nur wie eine überaus beeindruckende und lebendige Charakterisierung theologischer, kirchlicher und politischer Profile und wie die Darstellung eines Lebens, dessen Reichtum in der Lebendigkeit persönlicher Beziehungen besteht. Auch die mitgeteilten Züge seines eigenen Charakters, aus denen sich die Skizze eines biographischen Selbstporträts Otto Baumgartens zusammenstellen läßt, belegen in exemplarischer Darstellung die Wirklichkeit des in der Theorie formulierten Ideals. Der Eintritt in die akademische Laufbahn ist für Baumgarten „ein tragischer Verzicht auf den eigentlichen Lebensberuf“⁷⁹, auf den Beruf des Pfarrers. Baumgarten gesteht auch, allerdings weniger aus menschlicher Bescheidenheit als zur Charakterisierung seiner natürlichen Begabung, die Begrenztheit seiner theoretischen Fähigkeiten ein. „Der nahe Umgang mit meinem Vater, der durch und durch, aber im weitesten Sinne, Gelehrter, Forscher und Theoretiker war, und mit Vetter Max Weber, der mich immer wieder durch sein philosophisches, konstruktives und Massen von Literatur bewältigendes Genie frappte, konnte mir keine Selbsttäuschung aufkommen lassen über die Grenzen meiner theoretischen Begabung.“ Baumgarten sieht in den ihm gesetzten Grenzen nicht nur einen Mangel. Er wertet die begrenzte und damit bestimmte Begabung positiv. Aus ihr entsteht das Motiv zur Reform der Praktischen Theologie. „Ich bin zweifellos im letzten Grunde keine gelehrte, theoretische, gar akademische und produktive Natur, sondern durch und durch praktisch, die Früchte der wissenschaftlich-theoretischen Arbeit verwertend im Dienste der lebendigen Seelen, der Gemeinde und des Volkes. Zum Brückenschlagen erschien ich mir prädestiniert“⁸⁰.

Die mit der Reform der Praktischen Theologie intendierte Wende, die in der biographischen Darstellung zweier Typen von Wissenschaftlern veranschaulicht ist, bildet sich im Wechsel vom praktischen zum theoretischen Beruf ab. „So war es denn auch nicht die Aussicht auf Mitarbeit an wissenschaftlichen Problemen oder gar auf eine führende Stellung in der Gelehrtenrepublik, was mich aus dem praktischen Amt herauslockte, sondern allein die Hoffnung, durch die Vertretung einer wirklichen praktischen Theologie gegenüber zukünftigen Praktikern der kirchlichen und seelorgerlichen Praxis dienen zu können“⁸¹. Die Realisierung dieser Hoffnung im Beruf des Hochschullehrers erscheint Baumgarten im Rückblick auf seine akademische Tätigkeit aufgrund jenes „Privilegs“ möglich, das der Beruf des Professors mit dem des Pfarrers teilt, „durch die fast völlige Deckung von Beruf und Neigung, von Berufspflicht und Neigungstrieb“⁸². So erfüllt es ihn mit Genugtuung, daß man seiner 32jährigen Universitätstätigkeit „allgemein nachsagte, daß sie eine von starkem persönlichen Einsatz und Prinzipientreue getragene war“⁸³. Daß theologische Erkennt-

nisse nicht vom Subjekt des Erkennenden abstrahiert, sondern als in der Lebenserfahrung des Theologen begründet verstanden werden müssen und daß sie gerade dadurch praktisch werden, für dieses Postulat Baumgartens ist seine Lebensgeschichte ein lebendiger Beleg.

3. PRAKTISCHE THEOLOGIE ALS VERSTEHENDE WISSENSCHAFT

a) Religion und Theologie

Otto Baumgarten ist unter den praktischen Theologen seiner Zeit der einzige, der nicht nur die Praxis der gegenwärtigen religiösen Wirklichkeit, sondern auch deren Theorie so konsequent mit der Subjektivität der denkenden und handelnden Persönlichkeit verbindet, der in so unmittelbarer Weise das wissenschaftliche Denken als von der Individualität bestimmtes Handeln, als Form subjektiver Lebenspraxis, begreift. Unterscheiden sich die zeitgenössischen Entwürfe der Praktischen Theologie also hinsichtlich ihrer konstruktiven Ausformulierung, so begründen sie sich doch gemeinsam aus der Negation einer spekulativ verfahrenen Theoriebildung, aus der Ablehnung einer von der Systematik begrifflicher Logik beherrschten Fassung Praktischer Theologie. Für die empirisch verfahrenende Praktische Theologie, die sich nicht von abstrakten Begriffen und Theoremen leiten läßt, sondern sich an der Mannigfaltigkeit der religiösen Praxis orientiert, die als ihren „eigentliche(n) Gegenstand die ganze Fülle des kirchlichen Lebens der Gegenwart in allen seinen Verzweigungen“⁸⁴ zu erfassen sucht, kann die Religion nicht als verobjektivierter Begriff einer allgemeingültigen Theorie gefaßt, sondern nur als „wirkliche“, als im Leben individualisierte Religion begriffen werden. Damit stellt sich das Problem, wie die subjektive Religion, ja ob sie überhaupt zum Objekt einer sich im neuzeitlichen Sinne des Begriffs verstehenden wissenschaftlichen Theorie gemacht werden kann. Gerade angesichts des von Baumgarten konsequent nicht nur für den Gegenstand der Praktischen Theologie, sondern auch für ihre Bearbeitung geforderten Subjektivitätspostulats erhält die Frage nach der wissenschaftlichen Konstitution der Praktischen Theologie eine besondere Zuspitzung. Daß die Praktische Theologie, wenn sie die Religion von ihren empirischen Erscheinungsformen abstrahiert, den Gegenstand verliert, dessen methodisch gewonnene Erkenntnis sie erst als Wissenschaft ausweisen kann, ist innerhalb der Praktischen Theologie der Zeit Otto Baumgartens unbestritten. Ob die Praktische Theologie, indem sie die Subjektivität der Religion zum Prinzip ihrer Theoriebildung erhebt, aber nicht ebenso ihren Gegenstand verliert, indem sie selbst ungegenständlich wird, ihre Prinzipien individueller Beliebigkeit anheimstellt und ihre Erkenntnisse der Zufälligkeit preisgibt, dies ist das Problem, das sich der Praktischen Theologie Otto Baumgartens wie der seiner theologischen Freunde stellt.

Wenn dieses Problem auch in der Praktischen Theologie mit besonderer Schärfe zum Ausdruck kommt, so bildet es doch kein spezifisches Problem gerade dieser theologischen Disziplin. Der Anspruch der Praktischen Theologie der Jahrhundertwende, eine Reform des theologischen Denkens aufgrund des ihr eigenen empirischen Interesses am wirklichen Objekt einzuleiten, ist wie das Pathos ihrer Programme und der Elan, mit dem die praktischen Theologen die Standards neuzeitlicher Wissenschaft einzuholen und die Tradition überkommener Formen theologischen Denkens zu überholen versuchen, dem allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein der Zeit und nicht zuletzt den Prinzipien entliehen, die in anderen als praktisch-theologischen Denkbewegungen in der Geschichte der Theologie von der Aufklärung bis in den Ausgang des 19. Jahrhunderts schon formuliert waren. Weder die Probleme, zu deren Bearbeitung die Praktische Theologie beiträgt, noch die verschiedenen Weisen ihrer Lösung wurden von der Praktischen Theologie entdeckt. Sie wurden von ihr lediglich rezipiert und in teils selbstverständlich gewordener Fassung, nicht selten freilich auch in trivialer Formulierung, reproduziert. Das Postulat des Wirklichkeitsbezugs, des Interesses an der praktischen Realität relativiert gerade in der Praktischen Theologie das Bedürfnis zur Reflexion der theoretischen Prämissen der in Programme gegossenen Theorien. Innerhalb der Grenzen praktisch-theologischer Reformen erscheint dann mitunter der pathetisch verstärkte Hinweis auf die praktische Effizienz empirisch gestalteter Theorie als Ausweis ihrer Legitimität. Das Praktische übertrifft die Theorie an Plausibilität.

Zu den Problemzusammenhängen, deren sich die Praktische Theologie teils bewußt, teils in selbstverständlicher Weise bedient, gehört zum einen die seit der Aufklärung benutzte Unterscheidung von Religion und Theologie, zum anderen der im Zusammenhang der „Religionsgeschichtlichen Schule“ entwickelte Begriff der Religion sowie das zu ihrer Beschreibung entwickelte wissenschaftliche Verfahren. Innerhalb der praktisch-theologischen Reformbewegung werden diese Theoriekomplexe zu Prämissen, aus denen sowohl das Erkenntnisverfahren im ganzen als auch die Bearbeitung der einzelnen praktisch-theologischen Disziplinen entwickelt wird.

Zur Trennung von Objekt und Methode bedient sich die Praktische Theologie der Unterscheidung von Religion und Theologie. Baumgarten begründet die Notwendigkeit dieser Unterscheidung aus der beruflichen Wahrnehmung der Religion, mit der ihm eigenen Betonung der praktischen Relevanz theologischer Erkenntnisakte. „Immer wichtiger wird die Unterscheidung von Theologie und Religion, zumal, wo man das Evangelium in die einfachen, aber auch in die von Zweifel ergriffenen Häuser tragen soll“⁸⁵. Die Träger des religiösen Berufs bedürfen – „wenn wir von Virtuosen zartsinniger Anpassung absehen“⁸⁶ – der wissenschaftlichen Bildung, um zwischen der wissenschaftlichen Theorie der Theologie und der wirklichen, der gelebten Religion unterscheiden zu können, um in ihrer Berufspraxis nicht Theologie zu vermitteln, sondern die Religion in ihren praktisch-empirischen Erscheinungsformen zu pflegen. „Die wissenschaftliche Bildung bewahrt im Gebiet der Sprache und Vorstellung vor Vermi-

schung des wissenschaftlichen und des volkstümlichen Elements. Dadurch erweist sich die theoretische Bildung als die sicherste Gewähr des wahrhaft praktischen, nämlich zeit- und ortsgemäßen Verfahrens und Redens⁸⁷. Der praktizierende Pfarrer muß daher immer zwischen der Rolle des gelehrten Theologen und seiner frommen Individualität unterscheiden. Für die homiletische Tätigkeit des Pfarrers erscheint es Baumgarten „in der Tat fraglich, ob die Schriftgelehrsamkeit ein Gewinn ist für den schlichten Glauben, sogar, ob die Theologie einen Gewinn bedeutet für das fromme Leben“⁸⁸. Und vom Seelsorger sagt Baumgarten: „Der Theologe muß zum Christen werden, der Jünger der Wissenschaft, der alle Offenbarungen Gottes in ihre Zeit, in die Vergangenheit setzt, zum schlichten Heilsbegierigen, der die Offenbarungen auf die lebendige, vor allem auf die eigene Gegenwart wirken läßt“⁸⁹. Aber nicht die Diastase von Religion und Theologie, sondern die im theoretischen Bewußtsein getroffene Unterscheidung beider und damit ihre bewußt gehaltene Beziehung macht die zugleich theoretische wie praktische Bildung des Seelsorgers aus. Die Distanzierung des religiösen Praktikers gegenüber der theologischen Theorie käme denn auch einem „salto mortale“ gleich. Sich „in der gläubigen Liebe das Interesse für Wissenschaft“⁹⁰ zu erhalten, ist die Aufgabe, die dem theologischen Praktiker wie dem praktischen Theologen gestellt ist. Sie ist nur unter der Bedingung zu lösen, daß Theologie und Religion nicht in eins gesetzt, sondern voneinander getrennt werden.

Die Unterscheidung von Religion und Theologie bildet allerdings nicht nur eine konstitutive Bedingung zur Ausübung der pastoralen Berufspraxis. Sie bildet vielmehr die Voraussetzung zur Entwicklung religiöser Praxis überhaupt. Wie Baumgarten vom gelehrten Theologen verlangt, daß er in der religiösen Praxis von seinem theologischen Sachverstand zu abstrahieren versteht, so fordert er von den Laien den Verzicht auf die Durchsetzung der Religion entlehnter Interessen und Positionen mit Hilfe von Elementen einer nicht sachverständigen und durch ihre Verwendung fälschlich instrumentalisierten Theologie. Die Aufgabe der Bibelstunde kann deshalb nicht darin bestehen, Surrogate wissenschaftlicher Theologie zu vermitteln. Es gilt vielmehr umgekehrt, „die Gemeinde zur Bescheidenheit und Bescheidung zu erziehen gegenüber dem Geschäft der Sachverständigen“⁹¹. Baumgarten formuliert seine Kritik überaus deutlich. „Es wird kein Zivilist sich erlauben, einem Marinemenschen in die Erklärung von Marineangelegenheiten hineinzureden. Aber unseren Laien in Theologie wird geflissentlich durch Synoden und Sonntagsblätter anezogen, daß sie zu Gericht sitzen über diejenigen, die die Kraft ihres Lebens daransetzen, theologische Sachverständige zu werden: sie werden zum Zeugnis aufgerufen gegenüber Rektoratsreden, die kaum die Akademiker alle verstanden haben.“ Durch diesen Mißbrauch der Theologie im Zusammenhang religiöser Praxis wird aber nicht nur die Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung verfremdet. Umgekehrt wird, wenn Religion und Theologie nicht deutlich voneinander geschieden werden, auch das „Geschäft der Theologen in einer Weise erschwert, die nahezu unerträglich ist“⁹².

Friedrich Niebergall urteilt in gleicher Weise. Er beruft sich explizit auf die Aufklärung und zählt „die ganz scharf betonte Trennung von Religion und Theologie“ zu den Prinzipien, die „uns mit dem Rationalismus gemeinsam sind“⁹³. Umgekehrt hält Niebergall aber an der untrennbaren Verbindung von Theologie und Religion fest. Die Unterscheidung dient der Möglichkeit einer rational faßbaren Verhältnisbestimmung und zugleich der Operationalisierung, der Verwissenschaftlichung der Begriffe. Während Baumgarten an der begrifflichen Ausarbeitung weniger Interesse zeigt und die Religion ganz allgemein als ein konstitutives Element menschlicher Subjektivität faßt, trifft Niebergall eine weitere Unterscheidung, die es ihm ermöglicht, Religion als verallgemeinerte Fassung der Subjektivität zu begreifen und damit im Rahmen wissenschaftlicher Kategorien zu erfassen. Der Begriff der Frömmigkeit bezeichnet danach den in der Unmittelbarkeit subjektiver Lebenspraxis gegebenen Akt religiöser Erfahrung, „die Praxis des Lebens“. Religion dagegen bezeichnet das „Prinzip“, nach dem das Leben verläuft. Theologie schließlich ist als eine dritte Kategorie im Zusammenhang von Theorie und Praxis religiöser Wirklichkeit, als „Theorie“ zu fassen, die die Religion „zu ihrem Gegenstand hat“⁹⁴. Der Logik dieser kategorialen Festlegung zufolge kann die Theologie die Religion aber nicht unmittelbar zu ihrem Objekt machen. Denn die durch die religiöse Erfahrung konstituierte Individualität läßt sich wissenschaftlich nicht erfassen, läßt sich nicht verobjektivieren. Die Individualität ist „ein Einzelwesen von ganz eigentümlicher Art“⁹⁵. Deshalb bedarf es eines eigenen Erkenntnisverfahrens, um der Theorie der Religion ihren Gegenstand zu präsentieren. Es besteht in der vor allem von P. Drews⁹⁶ angewandten Methode der Typisierung. In der idealtypischen Rekonstruktion empirischer Erscheinungsformen der Religion wird zwar von den zufälligen Bedingungen und Ausformulierungen religiöser Erfahrung, vom „rein Individuellen“ abstrahiert, die konstitutive Verbindung von Religion und Subjektivität aber aufrechterhalten. Die idealtypische Darstellung der Religion „muß subjektiv sein, aber nicht individuell. Alles Zufällige, rein Persönliche, zeitgeschichtlich Bedingte muß sie abstreifen“. Indem Drews in einem auf die Abstraktion von nicht faßbaren individuellen Momenten abzielenden Verfahren, das gleichwohl beansprucht, empirisch verifizierbar zu sein, „das Normale, sich Gleichbleibende“ der Religion festzuhalten versucht, findet er den allgemeingültigen Begriff des christlichen Glaubens.

Das idealtypische Verfahren ist möglich, „weil der christliche Glaube, in welcher Verbindung er auch erscheinen mag, welche rein individuelle Ausgestaltung er auch gefunden haben mag, im letzten Grunde überall und immer sich gleich bleibt: er war, er ist und er bleibt Vertrauen zu dem in Christo offenbaren Gott“⁹⁷. Die Rekonstruktion idealtypischer Formulierungen der Religion soll freilich – so betont Friedrich Niebergall – nicht „die wirklichste Wirklichkeit hinter den einzelnen Erscheinungen“ erfassen⁹⁸. Die Wirklichkeit ist nicht durch eine Abstraktion ihrer selbst zu entdecken. Insofern bildet der Typus nicht Wirklichkeit ab. Er gibt allenfalls „kondensierte Wirklichkeit“ wieder⁹⁹. Die Leistung der idealtypischen Konstruktion für die Theoriebildung besteht aber in

ihrem „heuristischen Wert“¹⁰⁰. Dem Typus kommt im Zusammenhang der kategorialen Fassung des wissenschaftlichen Entdeckungsprozesses eine instrumentelle Funktion zu. Die Aufgabe einer Theorie der Religion besteht aber darin, „das Einzelne und nicht das Gattungsmäßige“¹⁰¹ zu erfassen. Insofern gilt die idealtypische Rekonstruktion subjektiver Religion der Unterscheidung von Religion und Theologie, jener Unterscheidung, die allererst den wissenschaftlichen Umgang mit Religion ermöglicht.

b) Historisch-kritische Forschung und praktische Auslegung

Wie sich die Praktische Theologie der Zeit Otto Baumgartens hinsichtlich der Konstitution ihrer Theorie dem Rationalismus verpflichtet weiß, so entwickelt sie ihre wissenschaftliche Erkenntnisperspektive, so formuliert sie das theoretische Interesse an der Praxis, so erfaßt sie schließlich ihren Gegenstand, die subjektiv verfaßte Religion, nicht originär, sondern in enger historischer und sachlicher Verbindung mit einer parallel zu der Neukonstitution der Praktischen Theologie verlaufenden theologischen Reformbewegung, im Zusammenhang mit der Entwicklung der „Religionsgeschichtlichen Schule“. Wird der Rationalismus von den praktisch-theologischen Fachvertretern weniger als eine mittlerweile weit zurückliegende, historisch gewordene Epoche der Entwicklung von Religion und Theologie denn als eine in der Gegenwart zu vermittelnde zugleich praktische wie theoretische Lebenseinstellung begriffen, so finden die praktischen Theologen nun in der Religionsgeschichtlichen Schule die detaillierte Ausformulierung ihrer eigenen Prinzipien in zeitgenössischer Fassung. Während die praktischen Theologen die rationalistische Attitüde in kritisch gegenüber anderen theologischen Einstellungen gerichtetem Interesse einnehmen, zur Distanzierung von der Geschichte ihrer Disziplin und zur Destruktion vormoderner religiöser und theologischer Haltungen, finden sie als positive Kehrseite ihrer Kritik in der Religionsgeschichtlichen Schule das schon ausformulierte Programm, das den vermeintlich selbst entworfenen Konzeptionen praktisch-theologischen Denkens bis in deren einzelne Züge gleicht. Die Praktische Theologie erkennt sich in den programmatisch vorgetragenen Selbstdarstellungen der zeitgenössischen Exegese wieder. Sie findet dort jene Gestalt moderner wissenschaftlicher Theorie, die ihr wie ihre eigene erscheint. Das reformerische Pathos, das die praktischen Theologen der Zeit beflügelt, und der daraus resultierende Originalitätsanspruch verstellen freilich nicht selten das Bewußtsein für die historischen und zeitgenössischen Bedingungen, denen die Praktische Theologie unterliegt. Die subjektive Identifikation mit ihren Programmen, die vor allem von Otto Baumgarten zur ethischen Maxime des wissenschaftlichen Berufs erhobene Tugend persönlicher Wahrhaftigkeit, läßt dem praktischen Theologen das wie selbstverständlich Rezipierte als selbst entdeckte Erkenntnis erscheinen. Angesichts der Übereinstimmung der wissenschaftlichen Standpunkte scheint sich eine eingehende Reflexion des interdisziplinären

Transformationsprozesses von Erkenntnissen und Methoden zu erübrigen. Die Prinzipien der Religionsgeschichtlichen Schule werden ohne weitere Umstände von der Praktischen Theologie übernommen. Sie werden innerhalb der weniger auf wissenschaftliche Exaktheit als auf praktische Brauchbarkeit abzielenden praktisch-theologischen Entwürfe zu teils selbstverständlichen, teils auch schon trivial gewordenen und ihrer ursprünglichen kritischen Energien beraubten Voraussetzungen des praktisch-theologischen Denkens. Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen Forschung für die Praktische Theologie besteht denn auch weniger in der kritischen Reflexion einzelner Forschungsergebnisse als in der Übereinstimmung der theoretischen Perspektive und dem daraus resultierenden Anspruch, mit Hilfe einer Reform der Praktischen Theologie die theologische Wissenschaft im ganzen neu zu konstituieren.

In der Religionsgeschichtlichen Schule findet die Praktische Theologie denn auch zunächst den Geist der Reform und das Pathos einer Bewegung, die sich wie sie „mit vollem Bewußtsein, revolutionär zu arbeiten“, gegen die „Herrschaft“ der konventionellen theologischen Methoden wendet^{101 a}, eine Reformbewegung, die wie sie „aus der Engigkeit der Schranken des damaligen wissenschaftlichen Betriebes in die Weite und Freiheit“ einer neuen wissenschaftlichen Betrachtungsweise führt, „heraus aus den Schranken des Kanons und des kirchlichen Dogmas über die Bibel, aus der Einseitigkeit der dogmatisierenden ‚Biblischen Theologie‘“, kurz: „aus alledem, was uns von der Erfassung der biblischen Religion trennte“¹⁰². In der Religionsgeschichtlichen Schule findet die Praktische Theologie auch das mit epochalem Pathos vertretene Ethos des Wissenschaftlers, der mit seiner Person für die Prinzipien der Wissenschaftsreform bürgt. „Es hat manche Zeiten verknöcheter und erstarrter Theologie gegeben, aber es gab nicht viele Zeiten, in denen innerhalb der Theologie so ehrlich und ernsthaft, mit solchem Mannesmut und solcher Wahrheitsliebe, mit Einsatz aller Kräfte und so großzügig gearbeitet und gerungen ist“¹⁰³.

Wie für die Praktische Theologie, so gehört auch für die Religionsgeschichtliche Schule die Unterscheidung von Religion und Theologie zu den konstitutiven Bedingungen ihrer Arbeitsweise. „Religiöse Ideen sind keine Sätze der Wissenschaft.“ Sie sind vielmehr „Äußerungen eines Grundvermögens, das aller rationalen Zergliederung spottet“. Während die Religion „auf die Idee von Sinn und Wert des Daseins“ abzielt, existieren „Kategorien wie Sinn, Wert, Zweck“ in einem aufgeklärten Verständnis von Wissenschaft nicht¹⁰⁴. Die Religion steht daher der wissenschaftlichen Betrachtungsweise als „unabhängig von der Theologie“ gesetztes Objekt gegenüber¹⁰⁵. Das subjektive Verständnis von Religion als „das Subtilste, Allerintimste“¹⁰⁶ trennt das Objekt der theologischen Erkenntnis nicht nur von seiner wissenschaftlichen Betrachtung. Es läßt vielmehr die Möglichkeit von Theologie, „die wissenschaftliche, erkenntnisgemäße Erfassung der Religion“¹⁰⁷ prinzipiell problematisch erscheinen. Wissenschaftliche Theologie intendiert das „Begreifenwollen des Unbegreiflichen“¹⁰⁸. Bousset formuliert den von Baumgarten ausgeführten Vorbehalt gegenüber der Verwissenschaftlichung der Theologie: „Verbaut die Theologie uns nicht den einfa-

chen und königlichen Weg?“¹⁰⁹ Denn in dem Maße, in dem sich die Theologie nach den allgemeingültigen Prinzipien neuzeitlicher Wissenschaft gestaltet, scheint sie „die Kindlichkeit und Schlichtheit des religiösen Erlebens“¹¹⁰ nicht zu erhellen, sondern zu stören.

Aber nicht nur ihre gemeinsamen Prämissen und Prinzipien, das Interesse an einer grundlegenden Reform des wissenschaftlichen „Betriebs“, die strikte Unterscheidung von theologischer Theorie und religiöser Praxis und schließlich die subjektive Fassung der Religion verbinden die religionsgeschichtlich orientierten Exegeten mit den der induktiv-deskriptiven Methode verpflichteten praktischen Theologen. Gemeinsam ist beiden vor allem das Interesse an der Praxis der Religion, deren greifbare Erscheinungsformen die Gegenstände sowohl der Religionsgeschichte wie der Praktischen Theologie bilden. Boussets kritisch gegen die lediglich dogmatischen Abschattungen der gelebten Religion gerichtete Leitfrage des religionsgeschichtlichen Forschungsinteresses „Wie wird Religion praktisch lebendig?“¹¹¹ gilt ebenso für die Praktische Theologie. Sie ist in theoretischer wie in praktischer Absicht zu stellen. Wenn Gunkel von sich und seinen theologischen Freunden sagt, es sei „unser eigentlichstes und letztes Bestreben, die Religion selber in ihrer Tiefe und Breite zu erfassen“¹¹², so stellt er seiner Disziplin eine Aufgabe, die sich die Praktische Theologie uneingeschränkt zu eigen macht.

Die Verbindung der historischen Genese der christlichen Religion mit deren Gegenwart beschreibt Otto Baumgarten denn auch als eine der Hauptaufgaben der zeitgenössischen Praktischen Theologie. „In der Übung der für die Praxis wesentlichen Kraft des Zusammen- und Gleichnisschauens zwischen den Zeugnissen des urkräftigen, ursprünglichen Auftretens des christlichen Prinzips in der Zeit des Urchristentums und der Reformation und zwischen den Bedürfnissen der kirchlichen Gegenwart“ sieht er die Aufgabe der Praktischen Theologie. Sie wird ihrer Aufgabe nur gerecht, wenn sie „die Betrachtung der Quellen und Texte“ mit dem Verständnis „der religiösen Strömungen und Bedürfnisse der Gegenwart“ in Einklang zu bringen vermag¹¹³. Die praktische Bedeutung der Religion zu erheben, ihren ‚Sitz im Leben‘ ausfindig zu machen, ist die Aufgabe, vor der die religionsgeschichtliche und die praktisch-theologische Beschreibung der christlichen Religion gemeinsam stehen. Sie ist nach der Überzeugung der praktischen Theologen nur in einer beide Reformbewegungen umgreifenden theologischen Forschung zu lösen.

Es entspricht der Logik dieser in dem gemeinsamen Verständnis der christlichen Religion und in der Übereinstimmung der methodologischen Perspektive gegebenen Korrelation von religionsgeschichtlicher und praktisch-theologischer Erkenntnis, wenn einerseits die Exegeten mit Hilfe der in der historischen Forschung gewonnenen Erkenntnisse praktisch-theologische Themen bearbeiten und wenn umgekehrt die praktischen Theologen in den Entwürfen ihrer Theorie wie in dem neu entstehenden praktisch-theologischen Arbeitszweig der „Praktischen Schriftauslegung“ unmittelbar an die Ergebnisse der Religionsgeschichtlichen Schule anknüpfen. Der Forderung nach einer Verselb-

ständigkeit der Praktischen Theologie gegenüber den übrigen theologischen Disziplinen entsprechend wird die Praktische Theologie allerdings nicht als Anwendung historischer und exegetischer Einsichten, sondern als deren kritisches Korrelat begriffen.

So finden sich etwa in W. Wredes schon 1892 veröffentlichtem Vortrag über das geradezu modern anmutende, für die Praktische Theologie seiner Zeit aber nicht weniger klassische Thema „Der Prediger und sein Zuhörer“¹¹⁴ nicht nur die Elemente der Homiletik Otto Baumgartens versammelt. Die Begriffe, Argumente und theoretischen Forderungen, selbst die sprachliche Ausformulierung des homiletischen Reformprogramms, lassen einen Wredes Vortrag geradezu wie einen der späteren Beiträge Baumgartens zur Erneuerung der Predigt lesen. Wird die homiletische Situation schon im Titel subjektiv gefaßt, so erhebt Wrede die Kategorie der Persönlichkeit in der Ausführung seines homiletischen Programms zum Prinzip der homiletischen Praxis. Die Persönlichkeit gilt ihm als „die wahre Weihe unserer Predigten“¹¹⁵. Sie ist „der weitaus bedeutendste Faktor“ der homiletischen Kommunikation, „unendlich wichtiger als jede bestimmte Predigtmethode“¹¹⁶. Zur homiletischen Schlüsselkategorie wird daher der Begriff des Lebens, der individualisierten Wirklichkeit. Der Predigthörer soll „davon überführt werden, daß das Christentum überall aufs Leben wirken, ins Leben eingreifen, für das Leben Kräfte geben will, daß es das Leben sehen will und sehen kann“¹¹⁷.

Die methodische Voraussetzung einer die Lebenswirklichkeit erschließenden Predigt besteht in der Spezialisierung und Individualisierung der thematisierten Gegenstände. Das Kriterium ihrer praktischen Wirksamkeit ist auf der einen Seite der Eindruck der homiletischen Darstellung, auf der anderen Seite das Interesse, das der Zuhörer an der homiletisch verarbeiteten Wirklichkeit nimmt. Und „nicht die bloße Idee, sondern das Wirkliche, nicht das Allgemeine, sondern das Individuelle und Einzelne, nicht das Abstrakte, sondern das Anschauliche ist es, was Eindruck macht und Interesse weckt“¹¹⁸. Wrede beschreibt die Wirkung der Predigt in Analogie zur Poesie. Sie hat „innere Zustände des Menschen ganz individuell zu erfassen und lebendig mit den Farben der Wirklichkeit zu schildern“¹¹⁹. Wie Baumgarten¹²⁰ wendet er sich gegen den Perikopenzwang¹²¹, der im Zusammenhang einer der Logik des religiösen Erlebens folgenden Predigt heteronom erscheint. Wie er fordert er schließlich die ethische Predigt¹²² als homiletische Ausdrucksform neuzeitlichen Christentums und fordert die von Baumgarten und seinen Freunden ständig betonte Verbindung von Ethik und Psychologie zur theoretischen Grundlegung der modernen Homiletik. In Wredes Beitrag finden sich schließlich ebenso das für Baumgartens Homiletik charakteristische Prinzip der „Popularität“ wie die von Niebergall aufgestellten Kriterien einer wirklichkeitsnahen Predigt. „Jede Predigt muß interessieren.“ Und: „Jede Predigt muß verständlich sein“¹²³.

Umgekehrt stellen die Praktischen Theologen der religionsgeschichtlich orientierten Exegese als kritisches Pendant die praktische Schriftauslegung zur Seite. „Charakteristisch für unsere Art, die Praktische Theologie zu begreifen“ –

so schreibt Baumgarten in seiner Lebensgeschichte – sei neben der besonderen Berücksichtigung der Pädagogik „die nie unterbrochene praktische Auslegung der Heiligen Schrift“ gewesen¹²⁴. Zu dem von Johannes Weiß herausgegebenen Werk „Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt“ schrieb Baumgarten die Erklärung der Johannes-Briefe und einen einleitenden Artikel über praktische Auslegung¹²⁵. Als „große, heilige Aufgabe“ nahm sich Baumgarten für die Zeit nach dem Abschluß seiner Lebensgeschichte „eine erbauliche Auslegung der wichtigsten Teile der Schrift für die heutige gebildete Gemeinde“ vor, „zum Ausklang meines Dienstes als Doktor der Heiligen Schrift“¹²⁶.

Baumgartens Programm der Auslegung biblischer Texte zielt darauf ab, „die Ergebnisse der geschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments der weiteren Gemeinde zu ihrer Selbstbelehrung über die Quellen unseres evangelischen Glaubens darzubieten“¹²⁷. Die praktische Auslegung kommt damit einem „intellektuellen Bildungsbedürfnis“ nach, das den protestantischen Glauben kennzeichnet und auch den biblischen Texten gerecht wird. Die theologische Bildung macht den einzelnen im Gebiet der Religion selbständig. Sie verleiht ihm „Freiheit und Unabhängigkeit gegen die unprotestantischen Einschränkungen einer ängstlichen Schriftgläubigkeit“¹²⁸. Umgekehrt bewahrt seine intellektuelle Haltung den evangelischen Christen davor, sich mit seiner Subjektivität gegenüber seiner gegenwärtigen Lebenswelt zu isolieren. Auch das religiöse Leben ist in einem ständigen Fortschritt begriffen. Es kann nur „gesund und wahrhaft“ bleiben, „wenn es sich im lebendigen Zusammenhang mit dem wissenschaftlichen und ästhetischen, politischen und sozialen Leben unseres Volkes hält“¹²⁹.

Wie sich die subjektive Frömmigkeit nur im Zusammenhang ihrer sozialen Lebenswelt entwickelt und wie sich der einzelne seiner religiösen Subjektivität nur aus diesem Zusammenhang bewußt werden kann, so sind auch die biblischen Texte nur aus ihrer geschichtlichen Situation zu verstehen. Gerade das geschichtliche Verständnis der Texte beschränkt sich aber nicht auf deren wissenschaftliche Erklärung. Wie das gegenwärtige Glaubensbewußtsein wissenschaftliche und ästhetische, politische und soziale Aspekte der Selbst- und Weiterkenntnis einschließt, so sind auch die Urkunden des christlichen Glaubens zugleich als Dokumente wissenschaftlicher Forschung wie als Objekte ästhetischer Wahrnehmung aufzufassen. Die historische Interpretation der biblischen Texte entschlüsselt nun gerade deren individuellen Gehalt und stellt damit zwischen dem Interpreten und dem Text jene subjektive Beziehung her, die Baumgartens Verständnis der Religion charakterisiert.

Baumgartens Idee einer geschichtlichen und darin praktischen Auslegung der biblischen Texte ist in der Erkenntnis begründet, „daß wir dadurch dem praktischen Bedürfnis der Erbauung aus der Heiligen Schrift einen wesentlichen Dienst leisten“¹³⁰. „Darin liegt der nicht bloß wissenschaftliche, sondern auch praktische, sittlich-religiöse Gewinn der selbstverleugnenden historisch-kritischen Arbeit an der Bibel: indem sie jeden Abschnitt in seinen bestimmten individuellen Zusammenhang setzt . . ., entläßt sie die lebende Gegenwart aus der

knechtischen, fesselnden Abhängigkeit vom Urchristentum¹³¹. Die historische Interpretation macht die biblischen Texte zu Gegenständen des gegenwärtigen Glaubens. In ihr werden die wissenschaftliche und die religiöse Betrachtungsweise zur Deckung gebracht, indem die Texte als „Verkörperungen religiöser Erfahrung“ begriffen werden¹³². „Indem also die geschichtliche Behandlung die historische Treue gerade auch den schriftstellerischen Individuen zugute kommen läßt, mit Geschmack und Takt die Stil- und Darstellungsarten der einzelnen Stücke unverworren erhält und also im Bund mit der ästhetischen Kritik das persönliche Wesen der Schriftsteller neu erstehen zu lassen sucht, dient sie unmittelbar der Anwendung der Schrift aufs persönliche Leben und seiner evangelisch-freien Gebundenheit an die Schrift¹³³“.

Im Zusammenhang der Predigtarbeit wird die praktische Bedeutung der historisch-kritischen Interpretation besonders deutlich. Der Prediger soll „die Lehrbegriffe durchweg als individuelle Zeugnisse individuellen Lebens werten und sich abgewöhnen, ganz allgemein zu sagen: die Schrift sagt“¹³⁴. Aus den Grundsätzen der praktischen Auslegung biblischer Texte ergibt sich die homiletische Maxime, „einen Text als Erleben des Paulus referierend zu behandeln“ oder „die Schilderung des Christenstandes im ersten Johannesbrief mit den absoluten Gegensätzen zwischen Sünde und Liebe als das christliche Erlebnis eines in Christo still gewordenen Herzens inmitten der untergehenden Heidenwelt“¹³⁵ zu begreifen.

4. PRAKTISCHE THEOLOGIE ALS WISSENSCHAFTSREFORM

Mit der von der Aufklärung übernommenen Trennung von Religion und Theologie hatte sich die Praktische Theologie die Möglichkeit geschaffen, zwischen dem zu erkennenden Objekt ihrer Theorie und der Theorie selbst zu unterscheiden und die Beziehung von wissenschaftlicher Erkenntnis der Religion und deren praktischer Wirklichkeit methodisch zu ordnen. Fand die Praktische Theologie in der kategorialen Systematisierung ihrer wissenschaftlichen Perspektiven die Bedingung der Möglichkeit einer zugleich theoretischen wie praktischen Religionstheorie, so überzeugte sie der wissenschaftliche Erfolg der religionsgeschichtlichen Forschung von der Möglichkeit einer solchen Theorie selbst, mehr noch: von ihrer Wirklichkeit.

Gerade die religionsgeschichtliche Forschung bewahrte allerdings das Bewußtsein für die in ihr aufgehobene wissenschaftstheoretische Problematik. Gemäß der Trennung von Objekt und Erkenntnis mußte die auf Detaillierung und Präzision der Erkenntnis abzielende empirische Erforschung der wirklichen Religion eine Aufhebung der konstitutiven Unterscheidung der Erkenntnisse von deren Gegenstand, der Theorie von ihrer Praxis, prinzipiell vermeiden. Die Beschreibung des Gegenstandes durfte nicht mit diesem gleichgesetzt

werden. Vielmehr mußte die Religion gerade in ihrer wissenschaftlichen Erfassung die eigentümliche Gestalt des Individuellen, nicht Faßbaren und Rätselhaften behalten.

Die Theorie der Religion nimmt deshalb zu ihrem Gegenstand ein eigentümlich dialektisches Verhältnis ein. So sieht M. Rade „in dem Dringen auf das Tiefinnerliche und Geheimnisvolle der R. (Religion)“ eine nicht abzuweisende „Gefahr“ der religionsgeschichtlichen Forschung. „Untersuchungen, welche die R. betreffen, können gar nicht tief genug ins Innere gehen, und doch muß man sich der Schranken bewußt bleiben, daß nämlich das Letzte und Wichtigste der wissenschaftlichen Forschung unerreichbar bleiben wird, weil das Geheimnis des Lebendigen auf diesem Wege nicht zu ergründen ist.“ Wer diese von ihrem Gegenstand gesetzte Grenze der Forschung nicht beachtet, werde genötigt, die Aufgabe der Theoriebildung „an den Psychiater abzugeben“. Die Einsicht in die Grenzen der Erkenntnis gehöre deshalb zu den unaufgebbaren Prämissen jeder Theorie, die durch die Beschreibung ihrer Erscheinungsformen die Religion verstehbar machen will. Denn die Religion ist letztlich mit den Mitteln einer streng wissenschaftlichen Methodik nicht erfaßbar. „Das Letzte wird der Intuition, der philosophischen und der religiösen, theologisch-systematischen Betrachtung zu überlassen sein“¹³⁶.

Wie die religionsgeschichtliche Forschung, so ist sich auch die Praktische Theologie der Zeit Otto Baumgartens der Grenzen ihrer Theorie bewußt. Die Erkenntnis, daß der Gegenstand der Praktischen Theologie, die religiöse Praxis in ihrer gegenwärtigen Verfassung, geschichtlich bedingt und geschichtlich wandelbar ist, gehört zu den Voraussetzungen einer Theorie, die sich nicht aus zeitlos gültigen Wahrheiten begründet, sondern die die Wahrheit in der empirischen Wirklichkeit sucht. Zu den Voraussetzungen des wissenschaftlichen Selbstbewußtseins Praktischer Theologie gehört aber ebenso die Einsicht in die Grenzen der eigenen Theorie. Die Reform der Praktischen Theologie an der Wende zum 20. Jahrhundert stellte nicht nur die Tradition der Praktischen Theologie in Frage. Sie stellte zugleich auch die Konstitution der Praktischen Theologie als Wissenschaft zur Disposition. Zu den historischen Verdiensten Otto Baumgartens zählt auch die Entschlossenheit, mit der er den Wissenschaftsanspruch der Praktischen Theologie nicht als selbstverständlich gegeben voraussetzte, sondern unter den Bedingungen seiner Zeit, den Bedingungen der religiösen Praxis wie der wissenschaftlichen Theorie, erneut nach der Möglichkeit einer Praktischen Theologie suchte, die dem Wissenschaftsbewußtsein der Zeit gerecht wird, zugleich aber ihren Gegenstand in dessen theoretischer Formulierung bewahrt.

Baumgartens Programm der Praktischen Theologie läßt sich sowohl als eine Erneuerung der Pastoraltheologie des 19. Jahrhunderts wie auch als eine Reform der praktisch-theologischen Wissenschaft im Geiste seiner Zeit begreifen. Baumgartens Praktische Theologie ist aber weder das eine noch das andere. Und sie ist doch beides zugleich. Sie ist weder eine auf den Anspruch der Wissenschaftlichkeit verzichtende Sammlung von pastoralen Weisheitssätzen und

Berufslehren, noch eine sich aus ihrer wissenschaftlichen Logik begründende, von der empirischen Praxis abstrahierende wissenschaftliche Theorie. Beide Lösungen des Konstitutionsproblems der Praktischen Theologie empfand Baumgarten als ungenügend. Der Wissenschaftsanspruch der Praktischen Theologie ergibt sich ebenso aus ihrem Gegenstand, wie der Gegenstand umgekehrt seiner Verwissenschaftlichung Grenzen setzt. Die Rationalität der Religion gehört zu den Prinzipien der protestantischen Frömmigkeitspraxis. Würde die Praktische Theologie daher auf den Anspruch der Wissenschaftlichkeit verzichten, so würde sie damit ihren spezifischen Gegenstand, die empirische Religion, preisgeben. Umgekehrt freilich darf die Wissenschaftlichkeit wieder nicht um den Preis des Wirklichkeitsverlusts erkaufte werden. Beide Erkenntnisse gehören zu den Prämissen, die jedem Entwurf praktisch-theologischer Theorie gesetzt sind. Sie bezeichnen die Chancen und die Grenzen einer theologischen Disziplin, deren konstitutive Bedingungen nicht ein für alle Male feststehen, einer Disziplin, die sich – wie jede Wissenschaft im neuzeitlichen Sinne des Begriffs – im Prozeß ihres Fortschritts ständig neu konstituiert. Die Erinnerung an Otto Baumgarten hält das Bewußtsein für die ständige Reformbedürftigkeit der Praktischen Theologie wach.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. dazu den Aufsatz von Hasko v. Bassi „Praktische Theologie zwischen Wirklichkeit und Wahrheit“ in diesem Band.
- 2 O. Baumgarten, Paul Drews' „Problem der praktischen Theologie“, EvFr 10, 1910, 179–189; 181.
- 3 a. a. O., 183; O. Baumgarten, Neue Bahnen, Tübingen und Leipzig 1903, 26.
- 4 O. Baumgarten, Protestantische Seelsorge (im folgenden zitiert als PS) Tübingen 1931, 254 f.
- 5 O. Baumgarten, Predigtprobleme. Hauptfragen der heutigen Evangeliumsverkündigung (im folgenden zitiert als PP), Tübingen und Leipzig 1904; ders., Neue Bahnen. Der Unterricht in der christlichen Religion im Geist der modernen Theologie, Tübingen und Leipzig 1903; ders., Erziehungsaufgaben des Neuen Deutschland, Tübingen 1917; Fr. Niebergall, Wie predigen wir dem modernen Menschen? 1. Teil: Tübingen ³1909, 2. Teil: Tübingen ^{1 u. 2}1906; ders., Theologie und Praxis. Hemmungen und Förderungen der Predigt und des Religions-Unterrichts durch die moderne Theologie, Göttingen 1916; ders., Die neuen Wege kirchlicher Arbeit. Eine kleine Pastoraltheologie, Göttingen 1928.
- 6 O. Baumgarten, Meine Lebensgeschichte (im folgenden zitiert als LG), Tübingen 1929, V.
- 7 PS 2.
- 8 Fr. Niebergall, Praktische Theologie. I. Grundlagen, Tübingen 1918, 8.
- 9 O. Baumgarten, Herders Anlage und Bildungsgang zum Prediger, theol. Diss., Halle 1888, 103.

- 10 Fr. Niebergall, Die wissenschaftliche Grundlage der praktischen Theologie, MKP 3, 1903, 268–281; 268.
- 11 Fr. Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hrsg. v. J. Frerichs, GW I 13, Berlin 1850, 6.
- 12 Paul Drews' „Problem der praktischen Theologie“, a. a. O., 181.
- 13 a. a. O., 185.
- 14 O. Baumgarten, Art. „Praktische Theologie“, RGG¹ Bd. IV, Tübingen 1913, 1720–1726; 1722.
- 15 Ebd.
- 16 a. a. O., 1726.
- 17 Herder's Anlage . . . , a. a. O., 181.
- 18 P. Drews, Dogmatik oder religiöse Psychologie? ZThK 8, 1898, 134–151; 150.
- 19 Ebd.
- 20 Zitiert nach Drews, a. a. O., 134.
- 21 P. Drews, Dogmatik oder religiöse Psychologie? a. a. O., 145.
- 22 Siehe unten Abschnitt 3.a)
- 23 Fr. Niebergall, Wie predigen wir dem modernen Menschen?, Teil 1, a. a. O., 2.
- 24 Fr. Niebergall, Wie predigen wir dem modernen Menschen?, Teil 2, a. a. O., 5.
- 25 a. a. O., 4.
- 26 M. Weber, Wissenschaft als Beruf, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1973, 582–613; 591.
- 27 PS 104.
- 28 PP 83.
- 29 Ebd.
- 30 O. Baumgarten, Die Voraussetzungslosigkeit der protestantischen Theologie. Rede beim Antritt des Rektorats der Universität Kiel 5. März 1903 (im folgenden zitiert als RR), Kiel 1903, 4; vgl. Fr. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Krit. Ausg. hrsg. v. H. Scholz, Darmstadt 1977, Einleitung § 6 und § 25.
- 31 RR 5.
- 32 Ebd.
- 33 RR 7.
- 34 Ebd.
- 35 RR 17.
- 36 H. Bassermann, Die praktische Theologie als eine selbständige, wissenschaftliche Disciplin. Akademische Rede (1896), S. 17 u. 22, zitiert nach Drews, a. a. O., 145.
- 37 Vgl. RR 5 ff.
- 38 Art. „Praktische Theologie“, a. a. O., 1724 f.
- 39 a. a. O., 1723.
- 40 PS 1.
- 41 Fr. Schleiermacher, Die praktische Theologie . . . , a. a. O., 4.
- 42 PS 1.
- 43 PS 2.
- 44 PS 2 f.
- 45 PS 3.
- 46 Tübingen 1910.
- 47 PS 66 ff.

- 48 PS 142 u. 149.
- 49 PS 156.
- 50 PS 155.
- 51 PP 75.
- 52 Ebd.
- 53 PP 4.
- 54 Ebd.
- 55 PP 50.
- 56 Ebd.
- 57 PP 52 f.
- 58 PP 53.
- 59 Ebd.
- 60 Ebd.
- 61 PP 52.
- 62 PP 16.
- 63 PP 5.
- 64 PP 11.
- 65 PP 19.
- 66 O. Baumgarten, Leitfaden der Homiletik (zu den Vorlesungen des Professors D. Baumgarten in Kiel), Kiel 1899, 29.
- 67 Ebd.
- 68 Ebd.
- 69 a. a. O., 30.
- 70 Ebd.
- 71 PP 46.
- 72 Ebd.
- 73 Leitfaden, a. a. O., 13.
- 74 a. a. O., 14.
- 75 a. a. O., 16.
- 76 a. a. O., 17.
- 77 PS 85; vgl. 86 und 114.
- 78 LG 110; vgl. dazu auch Fr. Niebergall (Praktische Theologie II, Tübingen 1919, 107): „Es ist eine überharte Forderung, die zugleich auch den Boden der Wirklichkeit unter sich verliert, wenn zuerst oder gar nur allein, wie das Baumgarten in Gefahr ist zu tun, die Anforderungen an die Persönlichkeit als den einzigen Urquell von Predigtleistungen betont werden.“
- 79 LG 79.
- 80 Ebd.
- 81 LG 79 f.
- 82 LG 127.
- 83 LG 126.
- 84 Siehe Anm. 36.
- 85 PS 77.
- 86 Ebd.
- 87 PS 78.
- 88 PP 25.
- 89 PS 71.
- 90 Ebd.

- 91 PP 31.
- 92 Ebd.
- 93 Fr. Niebergall, *Die Predigtkunst in Deutschland*, Berlin 1910, 4; vgl. ders., *Die moderne Predigt*, ZthK 15, 1905, 203–271.
- 94 Fr. Niebergall, *Religion und Moral*, MevRU 14, 1921, 241 ff.
- 95 Fr. Niebergall, *Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule*, ZThK 19, 1909, 411–474; 426.
- 96 P. Drews, a. a. O., 137.
- 97 Ebd.
- 98 Fr. Niebergall, *Die Bedeutung . . .*, a. a. O., 423.
- 99 a. a. O., 425.
- 100 a. a. O., 426.
- 101 a. a. O., 425.
- 101a M. Rade, Art. „Religionsgeschichte und Religionsgeschichtliche Schule“, RGG Bd. IV, Tübingen 1913, 2183–2200; 2186.
- 102 H. Gunkel, *Die Richtungen der alttestamentlichen Forschung*, ChW 36, 1922, 64–67; 66.
- 103 W. Bousset, *Religion und Theologie* (1919), in: ders., *Religionsgeschichtliche Studien. Aufsätze zur Religionsgeschichte des Hellenistischen Zeitalters*, hrsg. v. A. F. Verheule, Leiden 1979, 29–43; 29.
- 104 W. Bousset, *Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. Historische und rationale Grundlagen des Glaubens*, Berlin ²1910, 12.
- 105 W. Bousset, *Religion und Theologie*, a. a. O., 37.
- 106 M. Rade, a. a. O., 2184.
- 107 W. Bousset, *Religion und Theologie*, a. a. O., 30.
- 108 a. a. O., 31.
- 109 a. a. O., 32.
- 110 a. a. O., 31.
- 111 W. Bousset, *Die Bedeutung . . .*, a. a. O., 13.
- 112 H. Gunkel, *Die Richtungen der alttestamentlichen Forschung*, a. a. O., 66.
- 113 Art. „Praktische Theologie“, a. a. O., 1725.
- 114 W. Wrede, *Der Prediger und sein Zuhörer* (1892), in: ders., *Vorträge und Studien*, Tübingen 1907, 1–39.
- 115 a. a. O., 10.
- 116 a. a. O., 37.
- 117 a. a. O., 12.
- 118 a. a. O., 7.
- 119 Ebd.
- 120 Leitfaden, a. a. O., 44.
- 121 Wrede, a. a. O., 29.
- 122 a. a. O., 19.
- 123 a. a. O., 5 f.
- 124 LG 96.
- 125 O. Baumgarten, *Über den praktischen Wert einer geschichtlichen Auslegung des Neuen Testaments*, in J. Weiß, a. a. O., Bd. I, Göttingen 1906, 1–6.
- 126 LG 96.
- 127 *Über den praktischen Wert . . .*, a. a. O., 1.
- 128 a. a. O., 1.

- 129 a. a. O., 2.
 130 a. a. O., 1.
 131 a. a. O., 3.
 132 Ebd.
 133 a. a. O., 5.
 134 PP 74.
 135 Ebd.
 136 M. Rade, a. a. O., 2199.
- 91 PP 31.
 92 Ebd.
 93 Fr. Niebergall, Die Predigtkunst in Deutschland, Berlin 1910, 4. Aufl. d. 1. Aufl. 1905, 201-221.
 94 Fr. Niebergall, Religion und Moral, Mevku 14, 1921, 241 ff.
 95 Fr. Niebergall, Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in der Theologie, XThK 19, 1909, 411-424; 126.
 96 F. Drews, a. a. O., 137.
 97 Ebd.
 98 Fr. Niebergall, Die Bedeutung... a. a. O., 423.
 99 a. a. O., 423.
 100 a. a. O., 423.
 101 a. a. O., 423.
 102a M. Rade, Art. 'Religionsgeschichte und Religionsgeschichtliche Schule', KQ 54, IV, Teilungen 1913, 2183-2200; 2184.
 102b H. Gunkel, Die Richtungen der alttestamentlichen Forschung, C/W 36, 1922, 41-57.
 103 W. Bousset, Religion und Theologie (1912) in: ders., Religionsgeschichtliche Studien, 1912, 1-12.
 104 W. Bousset, Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben, Historische und zeitgenössische, Leipzig 1929, 29-43, 29.
 105 W. Bousset, Religion und Theologie, a. a. O., 37.
 106 M. Rade, a. a. O., 2184.
 107 W. Bousset, Religion und Theologie, a. a. O., 30.
 108 a. a. O., 31.
 109 a. a. O., 32.
 110 a. a. O., 31.
 111 W. Bousset, Die Bedeutung... a. a. O., 13.
 112 H. Gunkel, Die Richtungen der alttestamentlichen Forschung, a. a. O., 46.
 113 Art. 'Praktische Theologie', a. a. O., 1725.
 114 W. Wrede, Der Prophet und sein Zeitalter (1897) in: ders., Vorlesungen und Studien, Tübingen 1907, 1-29.
 115 a. a. O., 10.
 116 a. a. O., 10.
 117 a. a. O., 11.
 118 a. a. O., 7.
 119 Ebd.
 120 Leisegang, a. a. O., 44.
 121 Wrede, a. a. O., 29.
 122 a. a. O., 19.
 123 a. a. O., 21.
 124 LG 96.
 125 O. Baumgarten, Über den praktischen Wert einer geschichtlichen Auslegung des Neuen Testaments, in: J. Weiss, a. a. O., Bd. I, Göttingen 1906, 1-4.
 126 LG 96.
 127 Über den praktischen Wert... a. a. O., 1.
 128 a. a. O., 1.

Praktische Theologie zwischen Wirklichkeit und Wahrheit

Überlegungen zum Werk Otto Baumgartens

ETHIK

Im letzten Abschnitt seines 1967 erschienenen Buches *Praktische Theologie* beschließt Otto Baumgarten das Vorwort zu seiner Autobiographie. In dieser Formel ist der Hinweis auf den wohl charakteristischsten Zug des Baumgartenschen Werkes enthalten: die zwischenzeitliche Hinwendung zum „Factum“, zur Realität, zur vorfindlichen Wirklichkeit. Der Baumgartensche Anschluss an Luther eine besondere Dignität zuspricht. Denn nur im Gottes Werke zu stehen und „nicht in unseren Ideen und Theorien“, so haben sich Gottes Werke „in der tatsächlichen Entwicklung zu zeigen“. Baumgarten, zitierte hat sich daher „den subjektiven Wahrheitsbegriff (oder noch jenseits davon gegen sich selbst) zurückzuführen mit „dem objektiven Tatsachensinn“. Dem Optimismus gegen das außer uns Wirkliche? Unter Rückgriff auf den griechischen Terminus der *Alētheia*, dessen Wortfeld die Begriffe Wahrheit, Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit umfasst, stellt Baumgarten fest: „der christliche Begriff von Wahrheit schließt objektive Wirklichkeit, und christliche Wahrheitsliebe schließt Wirklichkeitsinn, Realität, Realismus in sich“.

Baumgarten geht an einer Reihe von Stellen sogar so weit zu formulieren: „Wahrheit ist Wirklichkeit“, ja es findet sich einmal sogar das mathematische Gleichheitszeichen „Wahrheit = Wirklichkeit“. Nehme man dieses mathematische Zeichen in seiner exakten Bedeutung, wäre eine theologisch äußerst problematische Umkehrung des Satzes „Wirklichkeit = Wahrheit“ gestattet. Dies freilich ist von Baumgarten in seiner Vorrede gemauert. Es ergibt sich hier vielmehr exemplarisch eine grundsätzliche Einschränkung des Baumgartenschen Werkes, die gelegentlich nur mangelhafte begriffliche Bestimmung und Schärfe.⁷ Das von Baumgarten in diesem Kontext Genachte und Feststehende hingegen ist deutlich: Jede Wahrheit greift sich an der Wirklichkeit zu messen. Dies gilt um so mehr, als Baumgarten nichtig gerade „unser heutiger Zeitgeist“ in besonderer Weise von „größere(r) Sachlichkeit“ über die Wahrheit der Situation, für die Wahrhaftigkeit des Ausspruchs“ gepöbeln ist. Ohne Forderung nach Realitätsbezug findet Baumgarten aber ebenfalls bereits angelegt in den Grundlagen des christlichen Glaubens so ist es der Apostel Petrus, der von

Praktische Theologie zwischen Wirklichkeit und Wahrheit

Überlegungen zum Werk Otto Baumgartens

Von Hasko v. Bassi

Mit Luthers Ausspruch von der „voluntas Dei, quam in ipso facto videmus“¹ beschließt Otto Baumgarten das Vorwort zu seiner Autobiographie. In dieser Formel ist der Hinweis auf den wohl charakteristischsten Zug des Baumgartenschen Werkes enthalten, die entschlossene Hinwendung zum „factum“, zur Realität, zur vorfindlichen Wirklichkeit, der Baumgarten im Anschluß an Luther eine besondere Dignität zuspricht. Denn hier ist Gottes Wille zu suchen und „nicht in unseren Ideen und Träumen“². So haben wir Gottes Willen „in der tatsächlichen Entwicklung zu ehren“³. Baumgarten zufolge hat sich daher „der subjektive Wahrheitssinn“ (oder auch „die Treue gegen sich selbst“) zu verbinden mit „dem objektiven Tatsachensinn“, „dem Gehorsam gegen das außer uns Wirkliche“⁴. Unter Rückgriff auf den griechischen Terminus der Aletheia, dessen Wortfeld die Begriffe Wahrheit, Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit umfaßt, stellt Baumgarten fest: „der christliche Begriff von Wahrheit schließt objektive Wirklichkeit, und christliche Wahrheitsliebe schließt Wirklichkeitssinn, Realität, Realismus in sich“⁵.

Baumgarten geht an einer Reihe von Stellen sogar so weit zu formulieren: „Wahrheit ist Wirklichkeit“, ja es findet sich einmal sogar das mathematische Gleichheitszeichen „Wahrheit = Wirklichkeit“⁶. Nähme man dieses mathematische Zeichen in seiner exakten Bedeutung, wäre eine theologisch äußerst problematische Umkehrung des Satzes, nämlich zu „Wirklichkeit = Wahrheit“, gestattet. Dies freilich ist von Baumgarten in keiner Weise intendiert. Es zeigt sich hier vielmehr exemplarisch eine grundsätzliche Problematik des Baumgartenschen Werkes, die gelegentlich nur mangelhafte begriffliche Exaktheit und Schärfe.⁷ Das von Baumgarten in diesem Komplex Gemeinte und Postulierte hingegen ist deutlich: Jede Wahrheit muß sich an der Wirklichkeit bewähren. Dies gilt um so mehr, als Baumgarten zufolge gerade „unser heutiger Zeitgeist“ in besonderer Weise von „größere(r) Empfindlichkeit für die Wahrheit der Situation, für die Wahrhaftigkeit des Ausdrucks“⁸ geprägt ist. Diese Forderung nach Realitätsbezug findet Baumgarten aber ihrerseits bereits angelegt in den Grundlagen des christlichen Glaubens; so ist es der Apostel Paulus, der „von

uns ein voll bewußtes Leben in der Wirklichkeit (fordert)“⁹, und so ist für Baumgarten „Jesu größte Kraft . . . vielleicht sein Wirklichkeitssinn“¹⁰.

Eben dieser Zug zum Realismus ist es auch, der Baumgarten die Situation des neuzeitlichen Protestantismus seiner Zeit mit besonderer Genauigkeit und Unvoreingenommenheit analysieren läßt. Das Ergebnis ist Baumgarten zufolge ein weithin negatives.

So konstatiert er eine immer größer werdende Kluft „zwischen der Allgemeinbildung und der kirchlichen Bildung“¹¹, so beklagt er Verstöße „gegen die intellektuelle Redlichkeit“¹², weist hin auf den „Hiatus zwischen den Antworten, die unsere Verkündigung gibt und den Fragen, die unser Geschlecht uns entgegenbringt“¹³. Er faßt zusammen: „Es ist, als habe sich der Protestantismus an der Zugluft dieser modernen Kultur erkältet und müßte nun auf einige Zeit das Zimmer hüten, weil ein Teil der sorgenden Geistlichkeit davon eine Genesung erwartet.“¹⁴

Dagegen betont Baumgarten nun, daß – um im Bilde zu bleiben – der kranken Kirche ein solches Verharren im Krankenzimmer unmöglich sein sollte, sind doch die „Beziehungen zur Welt . . . dem Christentum wesentliche Beziehungen“¹⁵. Voraussetzung für solche Beziehungen ist kirchlicher- und theologischerseits jedoch die klare, realistische Erkenntnis darüber, daß die moderne Welt eigene, eben moderne Ideale hervorgebracht hat für eine ganze Reihe von Lebensbereichen, „wie die des Rechts, des Staats, der natur- und geschichtswissenschaftlichen Forschung, der Kunst, die in der Schrift ihre Norm nicht finden“¹⁶. Kritischer Umgang mit der Schrift ist also gefordert. Exegetische Kritik ist für Baumgarten Dienst an der Wahrheit, und diese wiederum „ist ein Selbstzweck, der keine höheren über sich anerkennen kann“¹⁷. Verdeutlichend heißt es an anderer Stelle: „Auch auf die Person Christi und gar der geringeren Zeugen religiöser Kraft müssen wir das alte Wort anwenden: *amicus Cicero, magis amica veritas* . . .“¹⁸. So darf der protestantische Theologe nach Baumgarten der Gegenwart nicht einfach ihr nicht mehr adäquate religiöse und sittliche Ausdrucksformen überzustülpen versuchen, vielmehr geht es darum, die „Gegenwart aus der Knechtschaft des Urchristentums (zu) entlassen“¹⁹, sind doch die weitreichenden Divergenzen zwischen „biblischem und modernem Bewußtsein“²⁰ unleugbar. Ein von Baumgarten in diesem Zusammenhang als Beispiel oft herangezogener Bereich ist der der Kultur, gegenüber der das Neue Testament lediglich „ideallose Gleichgültigkeit“²¹ aufzuweisen habe; doch – so urteilt Baumgarten – „Idealismus für Kulturaufgaben steht immer höher“²².

Wird also hier eine direkte Orientierung an der Heiligen Schrift als der Realität der Gegenwart nicht entsprechend und somit als unwahr abgelehnt, so ermuntert Baumgarten auf der anderen Seite geradezu zur Wiederentdeckung biblischer Bücher, die den Problemen der Gegenwart besonders entsprechen. Einmal nennt Baumgarten hier die Apostelgeschichte, die für ihn „einem unleugbaren Zuge unseres heutigen Interesses (begegnet)“²³, indem sie „Geschichte (bietet) nicht einzelner bloß, sondern der christlichen Gemeinde, also einer Gesellschaft, soziale Geschichte“²⁴. Baumgarten warnt aber auch in diesem Zu-

sammenhang vor einer „direkten Anwendung“, da die Apostelgeschichte „das Christentum am meisten in Anbequemung an die Welt- und Zeitverhältnisse zeigt“²⁵. Aus dieser kritischen Bemerkung wird im übrigen deutlich, daß die von Baumgarten vehement geforderte Berücksichtigung der Wirklichkeit einer jeweiligen Gegenwart für ihn keineswegs kritiklose Anpassung und Aufgabe der eigenen Konturen impliziert.

Auf der anderen Seite empfiehlt Baumgarten ganz generell das in seinen Augen „theokratisch und national orientierte Alte Testament“²⁶, das dem „heutigen Bedürfnis nach sozialer Predigt“²⁷ mehr Stütze biete als das „auf die internsten Seligkeitsfragen konzentrierte Neue Testament“²⁸. In jedem Fall bedürfe das Neue Testament des „alttestamentlichen Unterbau(s)“²⁹.

Wichtiges Mittel zum Erfassen der Gegenwartsfragen ist für Baumgarten die Literatur – und es nimmt nicht wunder, daß er hierbei wiederum in besonderer Weise die literarische Realismusströmung seiner Zeit berücksichtigt. Ibsen, Strindberg, Zola, die Brüder Mann, Dostojewsky, Tolstoi und natürlich die Engländer Dickens, Eliot u. a. werden von Baumgarten empfohlen als „unerbittlich realistische Schilderer der moralischen Wirklichkeit“³⁰. Freilich soll es mit der Lektüre der Realisten, Impressionisten und Expressionisten nicht sein Bewenden haben. Ein unerläßliches „Gegengewicht“ ist zu suchen „in der fortgehenden Lektüre unserer echt deutschen idealistischen Schilderkunst“³¹. Die von ihr entfaltete Idealtypik muß nun ihrerseits wiederum stets mit der Lebenswirklichkeit „zusammengeschaute werden“³².

Mangelnde Berücksichtigung der Lebenswirklichkeit führt nach Baumgarten dazu, daß „unsere Predigt zumeist auf geistige Weichtiere berechnet (ist), die sich willig nach rechts oder links drücken lassen“³³. Dies führt Baumgarten zu der Forderung, daß sich kirchliches Reden und Handeln am „allgemein gebildeten Zeitgenosse(n)“, dem „an der Wirklichkeit sich abkämpfende(n) Realist(en)“³⁴ orientieren solle.

Es sind vor allem zwei gesellschaftliche Gruppen, deren Verhältnis zum Christentum gegenwärtig problematisch geworden ist: die Gebildeten auf der einen, die Arbeiterschaft auf der anderen Seite. Beide Gruppen repräsentieren für Baumgarten förmlich „die heutige Menschheit . . . im Gefühl ihrer ganz neuen Würde, ihrer eigentümlichen Aufgabe auf Grund ganz neuer Naturbeherrschung und Welterfassung“³⁵. Den Gebildeten gegenüber hat sich der Protestantismus Baumgarten zufolge auf sein ureigenstes Prinzip des Individualismus, auf sein Persönlichkeitsideal, zu besinnen. Die Wertung der Persönlichkeit ist gleichsam der Punkt, an dem christlich-protestantisches und modernes Ideal sich treffen, erkennt doch „der Protestant . . . in der möglichst weitgehenden Ausprägung seiner Persönlichkeit . . . eine heilige Pflicht“³⁶. So hat der Protestantismus in einem übertragenen Sinne lediglich ad fontes zu gehen, sich lediglich der ihm innewohnenden „aristokratischen“³⁷ Grundstruktur zu erinnern, um der gebildeten Welt zumindest wieder ein akzeptabler Gesprächspartner zu werden. Schwieriger gestaltet sich da schon das Verhältnis des protestantischen Christentums zu den modernen Massenbewegungen der Arbeiterschaft.

Gerade das, was sich als Anknüpfungspunkt zur gebildeten Welt erweist, der „Selektionsstandpunkt“³⁸, die Betonung der individuell verantworteten Freiheit, macht den Protestantismus „in hohem Grade unpopulär“³⁹, denn „der Durchschnitt der Menschen hat weder Verlangen noch Vermögen zu solcher selbstdenkenden Mündigkeit“⁴⁰. Wenngleich Baumgarten erklärt, daß es „Gebildete . . . nicht nur unter den oberen Zehntausend, auch unter den strebsamen Arbeitern (gibt)“⁴¹, so ist ihm doch unzweifelhaft, daß protestantische Christlichkeit nie Sache der Masse, der Mehrheit sein kann. Daraus, daß der Protestant sich in seiner Überzeugungsbildung frei und unabhängig von Mehrheiten weiß, folgt nun für Baumgarten freilich nicht, daß der protestantische Christ der Masse des Volkes völlig teilnahms- und interesselos gegenüberstehen könne. Im Gegenteil: Im engen Anschluß an die Carlylesche Heldenverehrung und ihre sozial-ethischen Implikationen konstatiert Baumgarten eine „eigentümliche Wechselbeziehung: höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit; aber zu finden ist dies Glück nur auf dem Wege der Dienstbarkeit gegen Masse und Volk, in der Hingabe an ihre Kulturförderung . . .“⁴².

Die von Baumgarten angestrebte Wiedergewinnung des modernen Menschen für das Christentum hat eine veränderte kirchliche Praxis zur Voraussetzung, diese ihrerseits jedoch veränderte theologische Konzeptionen, die den „wuchenden Realitäten“ (Paul Kleinert) Rechnung tragen. Ebenso sehr, wie Baumgarten die „matter-of-fact-Natur“⁴³ der Engländer auf der einen Seite bewundert, muß er auf der anderen Seite über das „deutsche Erblasten, die Idealkonstruktion“⁴⁴, klagen und bedauern, daß „die meisten Deutschen, Frauen wie Männer, nicht los kommen (können) von den Deduktionen und Konstruktionen, von den Forderungen einer idealen, runden, allgemeinen Lösung“⁴⁵. Diese Veranlagung des deutschen Volkes ist für Baumgarten „der Schatten, der ein großes Licht begleitet“⁴⁶. Für die bedeutendste Manifestation dieses Hanges zur Idealkonstruktion, das Hegelsche System, muß Baumgarten ein „gewaltiges Fiasco“⁴⁷ konstatieren, und unter dieses Verdikt fällt dann auch das Werk Karl Marx', der – von Baumgarten ganz hegelianisch interpretiert – die Idealkonstruktion lediglich in anderer Weise angewandt habe als sein großer Lehrer.

Jede Deduktion, jede Systembildung gibt für Baumgarten notwendigerweise den „Gehorsam gegen die Wirklichkeit“⁴⁸ auf und kann somit auch der Wahrheit nicht entsprechen. „Gebundenheit an die Realitäten, . . . das ist die beste Sicherung gegen den Trug der Idee“⁴⁹, mahnt Baumgarten und fordert daher: „Ideale . . . , die an der Wirklichkeit gemessen, sich nicht halten können, gehören über Bord geworfen“⁵⁰. Baumgarten ist sich darüber im klaren, daß seine Forderung nach fortwährender Korrektur durch die erfahrbare Realität den Verzicht auf letzte Lösungen (im Sinne der Aufhebung von Widersprüchen) impliziert und stets das Aushaltenmüssen einer „ungelösten Dissonanz“⁵¹ zur Folge hat; doch Baumgarten fragt, ob nicht eben dies „das tragische Gesetz der Erdenwirklichkeit“⁵² sei. Als Exempel hierfür zieht er immer wieder Bismarck heran, der ihm der Prototyp des „Wirklichkeitsmenschen“⁵³ ist – so sehr, daß Baumgarten auch geradezu vom „Zeitalter des Realpolitikers Bismarck“⁵⁴ sprechen kann. Im

übrigen sind es vor allem Goethe, Carlyle und Herder, auf die sich Baumgarten bei seiner Kritik der Deduktion beruft. Letztes Vorbild aber bleibt ihm Jesus, der „selbst Empirist war“⁵⁵ und „überhaupt das Gegenteil eines Systembauers“⁵⁶.

Baumgartens Kritik des Deduktionismus führt ihn zu einer Kritik der Praktischen Theologie herkömmlicher Prägung. Er beklagt „die Unfruchtbarkeit der deduktiven und historisierenden Methode für das kirchliche Leben“⁵⁷. Praktische Theologie, die sich als wissenschaftliche Disziplin lediglich in Anlehnung an ihre Schwestern, die Systematische Theologie oder die Kirchengeschichte, konstituiert, verfehlt die Realität und verkommt somit zu einem „wertlosen Spiel mit Begriffen“⁵⁸. Programmatisch formulierte Baumgarten bereits in seiner 19. Promotionsthese: „Die neuen Aufgaben des kirchlichen Lebens fordern, da sie nicht ohne Verkümmern in das vor ihrem Acutwerden deduzierte Schema eingefügt werden können, gebieterisch eine andere, nämlich descriptive Behandlung der praktischen Theologie als der Theorie der gegenwärtigen Aufgaben des Amtes“⁵⁹.

Diese Forderung führt Baumgarten zur Rezeption der vorwissenschaftlichen Traditionen der Praktischen Theologie, nämlich der Pastoraltheologie, die nach Christian Palmers klassisch gewordener Definition aus dem Jahre 1859 „nicht die wissenschaftliche Explication der Idee (ist), sondern das Wissen um die zweckmäßige Art, wie in den ganz concreten, gegebenen Verhältnissen das Handeln beschaffen seyn muß“⁶⁰. In diesem Charakter der Pastoraltheologie ist es Baumgarten zufolge begründet, daß sich die pastoraltheologischen Werke „bedeutend wirksamer als die wissenschaftlich gehaltenen Lehrbücher und Kolleghefte erwiesen“⁶¹. Die Praktische Theologie ihrerseits muß also versuchen, den durch Systematisierung ihr verlorengegangenen Realitätsbezug wiederzugewinnen. Daher fordert Baumgarten u. a., daß der Praktische Theologe „mehr noch als Wissenschaftlichkeit“⁶² „etwas Künstlerisches, Dichterisches, Intuitives“⁶³ in sich haben solle. Baumgarten selbst bekennt schon in seiner Berliner Antrittsvorlesung, sich mit seiner Praktischen Theologie „fest in den Schranken eines praktischen Amtes mit seinen Nackenschlägen für den Idealisten“⁶⁴ bewegen zu wollen. So nennt Baumgarten in seinen Werken denn auch immer wieder Claus Harms als einen der für ihn wichtigen Anreger.⁶⁵ Walter Bülck, der einzige Schüler Baumgartens, der die akademische Laufbahn eingeschlagen hat, stellt in seiner Studie über die „Geschichte des Studiums der praktischen Theologie an der Universität Kiel“ aus dem Jahre 1921 Baumgarten geradezu als „Harms redivivus“ dar, wenn er schreibt: „Baumgarten gehört auf das engste zusammen mit Claus Harms. Seine Art, die praktische Theologie zu betreiben, ist die konsequente Weiterbildung und Fortentwicklung der Harmschen Pastoraltheologie.“⁶⁶ Zu beachten sind in diesem Zusammenhang freilich die Stichworte „Weiterbildung“ und „Fortentwicklung“.

Baumgarten hat sich in der Tat nicht damit begnügt, die Praktische Theologie als Wissenschaft aufzugeben und die alten Pastoraltheologien lediglich zu re-purinieren, also etwa nur den „concreten, gegebenen Verhältnissen“ jeweils anzupassen. Konnte die Pastoraltheologie sich noch darauf beschränken, Erfah-

lungswissen in relativ naiver Unmittelbarkeit an die heranwachsende Pastorengeneration weiterzuvermitteln, so sind für Baumgarten hingegen empirisch gewonnene Kenntnisse ihrerseits wissenschaftlicher Methodik zu unterwerfen, so daß er den wissenschaftlichen Charakter der Praktischen Theologie neben ihrer „unbedingten Gebundenheit an die Resultate der theoretischen Theologie“⁶⁷ vor allem „in der wissenschaftlich-methodischen Induktion“⁶⁸ begründet sieht: Schon in seinen Promotionstheseen hatte Baumgarten formuliert: „Gleichgültigkeit gegen das Einteilungsschema der praktischen Theologie ist nicht eins mit Methodelosigkeit.“⁶⁹

Wissenschaftlichkeit im Bereich der Praktischen Theologie wird von Baumgarten also nicht eo ipso kritisiert, sondern lediglich die Gleichsetzung von Wissenschaft und System im Sinne eines deduktiv gewonnenen Konstruktes. Die pastoraltheologischen Ansätze müssen also durchaus „vertieft und auf wissenschaftliche Höhe erhoben“⁷⁰ werden. Zu recht macht daher Friedrich Niebergall darauf aufmerksam, daß es sich hier „weniger um eine Abstreifung des wissenschaftlichen Charakters (handelt) als um eine andere Fassung dessen, was Wissenschaft für unser Fach bedeuten soll“⁷¹. Baumgarten selbst betont in seiner „Lebensgeschichte“, daß er sich „innig verbunden“ wisse mit Schleiermacher, „dem Begründer der praktischen Theologie als Wissenschaft“⁷².

Wirft man vor diesem Hintergrund einen Blick auf das literarische Werk Otto Baumgartens, so zeigt sich, daß der von ihm angestrebte Wirklichkeitsbezug theologischer Arbeit eine enorme Themenfülle hervorgerufen hat. Fast scheint es, als habe sich Baumgarten zu beinahe allen bedeutenderen kulturellen, sozialen und politischen Fragen seiner Zeit geäußert. Dabei ist immer wieder die Beschäftigung mit dem kulturellen Erbe zu beobachten und dessen Beziehung zu den Gegenwartsfragen. Beredtes Beispiel für das Gegenwartsinteresse ist vor allem die von Baumgarten über zwanzig Jahre hindurch allmonatlich verfaßte „Kirchliche Chronik“. Baumgarten selbst sagt über diese Arbeit: „Hier dürfte mein starkes Miterleben des Ganges der allgemeinen Politik und meine Herkunft aus nicht kirchlichen Zusammenhängen mir zugute gekommen sein. Freilich steckt in diesen stets aktuellen Zeitbetrachtungen mehr prinzipielle und geschichtliche Arbeit, als man der anscheinend bloß aus der Gegenwärtigkeit geborenen Aktualität ansieht. Die Chronik nötigte mich zu eingehender Beschäftigung mit den kirchenpolitischen Broschüren und Kirchenzeitingen, mit den Protokollen der Synoden, Kirchenversammlungen, allgemeinen deutschen Tagungen, aber auch mit den politisch-kulturellen Tagesfragen, den Verhandlungen der Reichs- und Landtage . . . Ich hoffe nur, daß eine spätere Kirchengeschichtsschreibung auf diese meine sachliche Monatschronik aus der kritischsten Zeit des deutschen Protestantismus zurückgreifen wird.“⁷³

Die literarischen Gattungen, derer sich Baumgarten bedient, spiegeln sein Bemühen um eine Reform der Praktischen Theologie wider. So verfolgte er mit seinen schriftstellerischen Arbeiten nach eigenem Bekenntnis vor allem „praktisch-pädagogische Absichten“⁷⁴. Es ist nach dem bisher Ausgeführten nicht verwunderlich, wenn wir feststellen, daß der große praktisch-theologische

Grundriß sich in Baumgartens Werk nicht findet. Eine elementare Voraussetzung hierfür, ein systematischer Entwurf der Praktischen Theologie, ist ja für Baumgarten hinfällig geworden. Die „Protestantische Seelsorge“ (1931), die gelegentlich als das große poimenische „Lehrbuch“ angesehen wird, verdient diese Bezeichnung – bezogen auf die literarische Gattung – lediglich mit einer gewissen Einschränkung. (Auch dieses Werk ist nämlich keineswegs als großes Opus systematisch konzipiert worden, sondern verdankt sich vielmehr der Zusammenstellung einer vergleichsweise großen Zahl früherer – ehemals separat erschienener – kleinerer Vorarbeiten, die ihrerseits den Charakter der thematisch begrenzten, auf ein konkretes Gegenwartsproblem bezogenen Studie haben.

Die schriftstellerischen Formen innerhalb des Baumgartenschen Œuvres erweisen sich zu einem nicht geringen Teil als Früchte seiner praktischen beruflichen Tätigkeit. So stellt eine ganze Reihe seiner monographischen Veröffentlichungen Drucke seiner Vorlesungen dar und verleugnet diese Herkunft auch nicht. So sucht man nach einer Fundamentierung in Form eines Fußnotenapparates in aller Regel vergeblich; darüber hinaus findet sich gelegentlich zu Beginn eines Kapitels, das meist als soundsovielte Vorlesung bezeichnet wird, die Anrede „Meine Herren“.⁷⁵ Ebenso sind in diesem Zusammenhang natürlich die großen Predigtsammlungen zu erwähnen, erwachsen aus Baumgartens Tätigkeit als Universitätsprediger.

Bedeutend ist auch die große Zahl von Artikeln, die Baumgarten zur RGG¹ beisteuerte. Es ist nicht von ungefähr, daß Baumgarten bei diesem Lexikon neben der Praktischen Theologie auch ein Gebiet mit dem Titel „Religion der Gegenwart“ redigierte, muß doch eine Praktische Theologie, die diese Bezeichnung verdient, Baumgarten zufolge notwendigerweise mit den gegenwärtigen religiösen Fragen, Problemen und Phänomenen befaßt sein.

Im übrigen prägt dann vor allem der Zeitschriftenaufsatz, in kirchenpolitisch bewegten Zeiten auch der Zeitungsartikel, das schriftstellerische Werk Baumgartens. Naturgemäß ist ein großer Teil der Arbeiten Baumgartens in seiner eigenen Zeitschrift veröffentlicht worden. In seinem Bemühen um wissenschaftlich fundierte empirische Arbeit weiß Baumgarten sich einig mit Paul Drews (1858–1912), und so ist es kein Zufall, daß eben Paul Drews die Baumgartensche Zeitschrift programmatisch eröffnete mit seinem Aufsatz „Religiöse Volkskunde“, eine Aufgabe der praktischen Theologie⁷⁶. Diesem Konzept blieb die „Monatsschrift für die kirchliche Praxis“ verpflichtet. Die Zeitschrift, später unter dem ebenso programmatischen Titel „Evangelische Freiheit“, war nach Baumgartens eigenen Worten gegenüber der älteren „vornehm wissenschaftlichen“⁷⁷ „Zeitschrift für praktische Theologie“, an der Baumgarten sich ab 1892 als Mitherausgeber beteiligt hatte, „eine mehr direkt der Praxis dienende, wirklich praktische Monatsschrift“⁷⁸. Hier erschien auch regelmäßig die bereits oben erwähnte „Kirchliche Chronik“.

Wie bereits eine flüchtige Lektüre seiner Bibliographie deutlich macht, ist das Werk Baumgartens so facettenreich, daß es sich mit einer knappen Formel nicht

XX
 letztlich und abschließend charakterisieren läßt. Daß die von uns als durchgängiges Hauptthema postulierte und beschriebene Frage nach der Beziehung von Wirklichkeit und Wahrheit jedoch ein ganz wesentliches Merkmal darstellt, wird bestätigt durch einen Blick auf die Zeugnisse von Zeitgenossen Baumgartens. Immer wieder begegnet uns das Stichwort „Wirklichkeitssinn“ in den Aufsätzen, die Baumgarten zu den verschiedenen Jubiläen und Ehrentagen gewidmet werden. Typisch ist sicher, daß Hermann Mulert, der Baumgarten als Freund ganz besonders nahe stand, ihn in seiner unter dem Pseudonym Euthymius Haas edierten kirchlich-theologischen Anekdotensammlung mit dem Namen „Professor Ehrlich“⁷⁹ schmückt. Mit den vielleicht schönsten Worten hat das Berliner Tageblatt in einem Festartikel Baumgarten anläßlich dessen fünfundsiebzigstem Geburtstag charakterisiert: „vorbildlich durch seine heiße Wahrheitsliebe und die glückliche Synthese von echtem, lebensbejahendem Idealismus und Hingabe an die Gebote der Wirklichkeit, ein wahrer deutscher ‚Professor‘, das heißt: Wahrheitsbekenner“⁸⁰.

ANMERKUNGEN

- 1 Meine Lebensgeschichte, Tübingen 1929, S. VI; vgl. auch: Der Krieg und die Bergpredigt. Rede am 10. Mai 1915 gehalten, (Deutsche Reden in schwerer Zeit, Nr. 24), Berlin 1915, S. 15 u. 18; Christentum und Weltkrieg, Tübingen 1918, S. 9; Die lebendige Religion, (Zehn deutsche Reden, Nr. 6), Leipzig 1915, S. 25.
- 2 Christentum und Weltkrieg, Tübingen 1918, S. 131.
- 3 Meine Lebensgeschichte, op. cit., S. 141; vgl. S. 413.
- 4 Praktische Sittenlehre, Tübingen 1921, S. 124.
- 5 Protestantische Seelsorge, Tübingen 1931, S. 254/255.
- 6 Neue Bahnen. Der Unterricht in der christlichen Religion im Geist der modernen Theologie, Tübingen und Leipzig 1903, S. 24.
- 7 Friedrich Wintzer spricht vom „gekonnt journalistischen Stil seiner (sc. Baumgartens) Veröffentlichungen, die freilich bisweilen die gedankliche Strenge vermissen lassen“ (Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der ‚dialektischen Theologie‘ in Grundzügen, [Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd. 6], Göttingen 1969, S. 167).
- 8 Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche, („Bücherei der Christlichen Welt“), Gotha/Stuttgart 1925, S. 75.
- 9 Predigten aus der Gegenwart, gehalten in der Kieler Universitätsaula, Tübingen u. Leipzig 1903, S. 5.
- 10 Ebd., S. 40.
- 11 Neue Bahnen, op. cit., S. 21.
- 12 Ebd., S. 23.
- 13 Predigt-Probleme. Hauptfragen der heutigen Evangeliumsverkündigung, Tübingen u. Leipzig 1904, S. 102.
- 14 Protestantische Seelsorge, op. cit., S. 93/94.
- 15 Neue Bahnen, op. cit., S. 40.

- 16 Herder's Anlage und Bildungsgang zum Prediger, theol. Diss., Halle 1888, S. 103 (Promotionsthese Nr. 17).
- 17 Bergpredigt und Kultur der Gegenwart, RV, 6. Serie, Bd. 10/12, Tübingen 1921, S. 8.
- 18 Die Gefährdung, op. cit., S. 34.
- 19 Über praktische Auslegung; in: ZPrTh 11, 1889, S. 297–311, hier: S. 304. An anderer Stelle (Meine Lebensgeschichte, op. cit., S. 142) ist auch von der „Befreiung von der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie“ die Rede.
- 20 Predigt-Probleme, op. cit., S. 82.
- 21 Bergpredigt und Kultur, op. cit., S. 53.
- 22 Ebd.
- 23 Predigten aus der Gegenwart, op. cit., S. 184.
- 24 Ebd.
- 25 Leitfaden der Homiletik, Kiel 1899, S. 24.
- 26 Ebd., S. 25.
- 27 Ebd., S. 24.
- 28 Ebd., S. 25.
- 29 Praktische Sittenlehre, op. cit., S. 74.
- 30 Ebd., S. 13.
- 31 Ebd., S. 12.
- 32 Ebd., S. 13.
- 33 Neue Bahnen, op. cit., S. 97/98.
- 34 Über praktische Auslegung, op. cit., S. 302/303. Pointiert ermahnt Baumgarten an anderer Stelle: „... wir (sollten) unsere Predigt auf wirkliche Knochentiere einrichten“ (Neue Bahnen, op. cit., S. 98).
- 35 Der Aufbau der Volkskirche, Tübingen 1920, S. 69.
- 36 Protestantismus und Volksbildung; in: Leopold v. Wiese (Hrsg.), Soziologie des Volksbildungswesens, (Schriften des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln, Bd. 1), München u. Leipzig 1921, S. 243–261, hier: S. 251.
- 37 Unsoziale Einrichtungen der evangelischen Kirche, (Sonderdruck aus den Verhandlungen des 16. evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Hannover am 13. und 14. Juni 1905), Göttingen 1906, S. 14.
- 38 Die religiöse Erziehung im Neuen Deutschland, Tübingen 1922, S. 91.
- 39 Art. „Christentum. Seine Lage in der Gegenwart“; in: RGG¹, Bd. I, Tübingen 1909, Sp. 1681–1690, hier: Sp. 1683.
- 40 Die religiöse Erziehung im Neuen Deutschland, op. cit., S. 19.
- 41 Unsoziale Einrichtungen, op. cit., S. 16; vgl. auch: Die lebendige Religion, op. cit., S. 10.
- 42 Christentum und Weltkrieg, op. cit., S. 95. Es geht Baumgarten, wie er an anderer Stelle betont, um „einen Selektionsstandpunkt, der mit großer Liebe zum Volk verbunden ist“ (Die religiöse Erziehung im Neuen Deutschland, op. cit., S. 91).
- 43 Religiöses und kirchliches Leben in England, (Handbuch der englisch-amerikanischen Kultur 1), Leipzig u. Berlin 1922, S. 42.
- 44 Erziehungsaufgaben des Neuen Deutschland, Tübingen 1917, S. 7.
- 45 Christentum und Weltkrieg, op. cit., S. 129.
- 46 Der sittliche Zustand des deutschen Volkes unter dem Einfluß des Krieges; in: Otto Baumgarten/Erich Foerster/Arnold Rademacher/Wilhelm Flitner, Geistige und sittliche Wirkungen des Krieges in Deutschland, (Veröffentlichungen der Carnegie-Stiftung für internationalen Frieden, Abteilung für Volkswirtschaft und Geschichte:

- Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Weltkrieges, Deutsche Serie), Stuttgart/Berlin/Leipzig 1927, S. 1–88, hier: S. 5.
- 47 Über die Bedeutung des wissenschaftlichen Betriebs der pädagogischen Kunst; in: ZPrTh 21, 1899, S. 157–171, hier: S. 158.
- 48 Der Ertrag der neuesten kirchenrechtlichen Werke für die praktische Theologie (I); in: ZPrTh 16, 1894, S. 329–358, hier: S. 338; vgl. auch: Christentum und Weltkrieg, op. cit., S. 133.
- 49 Praktische Sittenlehre, op. cit., S. 97.
- 50 Christentum und Weltkrieg, op. cit., S. 2.
- 51 Politik und Moral, Tübingen 1916, S. 178.
- 52 Ebd.
- 53 Bismarcks Religion, KlRel 16, Göttingen 1922, S. 16.
- 54 Über die Bedeutung des wissenschaftlichen Betriebs, op. cit., S. 158.
- 55 Neue Bahnen, op. cit., S. 37.
- 56 Bergpredigt und Kultur, op. cit., S. 116.
- 57 Die Voraussetzungslosigkeit der protestantischen Theologie. Rede beim Antritt des Rektorats der Universität Kiel 5. März 1903, Kiel 1903, S. 8.
- 58 Paul Drews' „Problem der praktischen Theologie“; in: EvFr 10, 1910, S. 179–189, hier: S. 181.
- 59 Herder's Anlage, op. cit., S. 103/104.
- 60 Christian Palmer, Art. „Pastoraltheologie“; in: RE¹, Bd. XI, Gotha 1859, S. 175–190, hier: S. 178. Mit der pastoraltheologischen Tradition verbindet Baumgarten darüber hinaus auch die Priorität der Poimenik innerhalb seiner praktisch-theologischen Arbeit. Vgl. hierzu Walter Bülck, Otto Baumgarten als Professor der praktischen Theologie; in: SHKBl 24 (NF 3), 1928, Sp. 35–37.
- 61 Art. „Praktische Theologie“; in: RGG¹, Bd. IV, Tübingen 1913, Sp. 1720–1726, hier: Sp. 1723.
- 62 Ebd., Sp. 1725.
- 63 Ebd.
- 64 Die Reformbedürftigkeit der preußischen Confirmationsordnung, (Antrittsvorlesung an der Universität Berlin); in: ZPrTh 13, 1891, S. 18–31, hier: S. 19.
- 65 Vgl. hierzu u. a. D. Sulze's Evangelische Gemeinde. Versuch einer Beurteilung; in: ZPrTh 14, 1892, S. 256–277.345–359, hier: S. 257; Meine Lebensgeschichte, op. cit., S. 155.
- 66 Walter Bülck, Geschichte des Studiums der praktischen Theologie an der Universität Kiel, SVSHKG, 1. Reihe, Nr. 10, Kiel 1921, S. 85.
- 67 Die Voraussetzungslosigkeit, op. cit., S. 8.
- 68 Ebd.
- 69 Herder's Anlage, op. cit., S. 103 (These 18); vgl. hierzu Walter Birnbaum, Theologische Wandlungen. Eine enzyklopädische Studie zur praktischen Theologie, Tübingen 1963, S. 141.
- 70 Walter Bülck, Geschichte, op. cit., S. 85.
- 71 Friedrich Niebergall, Die neue Forschung zur Praktischen Theologie und ihrer Reform; in: Die Geisteswissenschaften 1, 1914, S. 406–410, hier: S. 406.
- 72 Meine Lebensgeschichte, op. cit., S. 59.
- 73 Ebd., S. 110.
- 74 Meine Lebensgeschichte, op. cit., S. 110.

- 75 Sogar Lapsi werden bisweilen getreulich wiedergegeben, so z. B. die bemerkenswerte Formulierung „kinderlose Väter“ (Erziehungsaufgaben, op. cit., S. 77).
- 76 MKP 1, 1901, S. 1–8. Auf Baumgartens Zustimmung stießen auch die weitergehenden Reformvorschläge, die Drews 1910 unter dem Titel „Das Problem der praktischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Reform des theologischen Studiums“ der Öffentlichkeit unterbreitete (vgl. Baumgartens Rezension, op. cit.); siehe im übrigen auch Walter Birnbaum, op. cit., S. 134–136.
- 77 Meine Lebensgeschichte, op. cit., S. 109.
- 78 Ebd., S. 97; vgl. hierzu Friedrich Niebergall, Die neue Forschung, op. cit., S. 407; Wolfgang Steck, Die Wiederkehr der Pastoraltheologie. Wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen zum Wechsel des Titels; in: PTh 70, 1981, S. 10–27, hier: S. 17/18.
- 79 Der vergnügte Theologe. Eine Sammlung von Anekdoten aus Kirchengeschichte und kirchlicher Gegenwart. Zweite Sammlung, Gießen 1930, S. 70/71.
- 80 Bovensiepen, Otto Baumgarten. Gestern wurde der hervorragende Theologie-Professor D. Otto Baumgarten (Kiel) 75 Jahre alt; in: Berliner Tageblatt vom 30. 1. 1933.

INTERDISZIPLINÄRE PROGRAMME

Es gehört zu den wesentlichen Merkmalen des gegenwärtigen Selbstverständnisses der Praktischen Theologie, daß sich die wissenschaftliche Theorie der religiösen Praxis in Kultur und Gesellschaft, die Einbeziehung der Sozialwissenschaften ... nicht nur toleriert, sondern ... (H. F. Daus 1977: 120). So allgemein diese Konstitutionsbedingung der praktisch-theologischen Interdisziplinarität mittlerweile auch anerkannt ist, so unstritten bleiben durch konkrete Art und Bedeutung ihrer Realisierung. Zumindest stellt die programmatische Interdisziplinaritätsforderung einer Praktischen Theologie, die in ihrer wissenschaftlichen Selbstverortung so lange Zeit mit der „Artenbündel“-Metapher zu korrelieren suchte, auch auf solchen Reputationsgewinn und Legitimationsschweis, durch die sie sich ihrer bedeutsamen Apperzeptionsfunktion im Bezugsrahmen der Gesamtheologie wie der Wissenschaften überhaupt zu entledigen trachtet. Innertheologisch rückt jedenfalls ihre Präzisierung etwa von Dogmatik und Kirchengeschichte immer dort in den Mittelpunkt, wo sie sich im Rekurs auf außertheologische „Wirklichkeitswissenschaft“ entscheidet als „jener Zweig theologischer Arbeit“ verstand, „der für einen Realismus der Theologie sorgt“ (H.-O. Wißmann 1989: 219) sowie „der Wahrnehmung der Sache der Theologie in ihrer Gegenwärtigkeit“ dient (G. Eberding 1977: 116).

Die Universalisierung der praktisch-theologischen Themen geschieht dann kaum noch in der Weise des Anspruchs einer von allen empirisch-lebenswirklichen Voraussetzungen losgelösten Dogmatik, sondern vollzieht sich dadurch, daß sie für die gesamte Theologie eben jene Realitätsbefahrung entscheidend zur Geltung bringt, die sie als Zweig der Theologie zum ausdrücklichen Thema hat. Wo sie dabei der Einsicht folgt, daß sich „die Identität des Christentums und der Theologie ... überhaupt erst bilden dadurch, daß sie in den Prozeß einer universalen theoretischen und praktischen Wirklichkeitserfassung einmünden“ (H. Rombach 1971: 149), entfaltet zugleich die Brauchbarkeit jener vorwiegend

Protestantische Religion und praktische Rationalität

Zur Konvergenz eines ethischen Themas
in der Praktischen Theologie Otto Baumgartens und Soziologie Max Webers

Von Volker Drehsen

1. THEMATISCHE KONVERGENZ IM URSPRUNG INTERDISZIPLINÄRER PROGRAMME

Es gehört zu den wenigen Übereinkünften im gegenwärtigen Selbstverständnis der Praktischen Theologie, daß in ihr als wissenschaftlicher Theorie der religiösen Praxis in Kultur und Gesellschaft „die Einbeziehung der Sozialwissenschaften . . . nicht zur Disposition“ steht (K. F. DAIBER 1977. 120). So allgemein diese Konstitutionsbedingung der praktisch-theologischen Interdisziplinarität mittlerweile auch anerkannt scheint, so umstritten bleiben doch konkrete Art und Bedeutung ihrer Realisierung. Zumindest zielt die programmatische Interdisziplinaritätsforderung einer Praktischen Theologie, die in ihrer wissenschaftlichen Selbstverortung so lange Zeit mit der „Aschenbrödel“-Metapher zu kokettieren wußte, auch auf solchen Reputationsgewinn und Legitimationsnachweis, durch die sie sich ihrer beiläufigen Appendixfunktion im Bezugsrahmen der Gesamtheologie wie der Wissenschaften überhaupt zu entledigen trachtet¹. Innertheologisch rückte jedenfalls ihre Emanzipation etwa von Dogmatik und Kirchengeschichte immer dort in den Mittelpunkt, wo sie sich im Rekurs auf außertheologische „Wirklichkeitswissenschaft“ entschieden als „jener Zweig theologischer Arbeit“ verstand, „der für einen Realismus der Theologie sorgt“ (H. O. WÖLBER 1959. 219) sowie „der Wahrnehmung der Sache der Theologie in ihrer Gegenwärtigkeit“ dient (G. EBELING 1977. 118).

Die Universalisierung der praktisch-theologischen Themen geschieht dann kaum noch in der Weise des Anspruchs einer von allen empirisch-lebenswirklichen Voraussetzungen losgelösten Dogmatik, sondern vollzieht sich dadurch, daß sie für die gesamte Theologie eben jene Realitätserfahrung entscheidend zur Geltung bringt, die sie als Zweig der Theologie zum ausdrücklichen Thema hat. Wo sie dabei der Einsicht folgt, daß sich „die Identität des Christentums und der Theologie . . . überhaupt erst bilden dadurch, daß sie in den Prozeß einer universalen theoretischen und praktischen Wirklichkeitserfassung eintreten“ (T. RENDTORFF 1971. 149), entfällt zugleich die Brauchbarkeit jener vorwiegend

didaktisch motivierten Raster, in denen bis dahin die vielfältigen Praxiserfahrungen aus Geschichte und Gegenwart zum traditionell untergliederten Themenkanon einer Pastoraltheologie verdichtet wurden. So nehmen gegenwärtig die praktisch-theologischen Untergliederungen wie Homiletik, Poimenik, Kybernetik, Diakonik usw. nurmehr gleichsam die Funktion von Startlöchern wahr: Von ihnen aus wird zunehmend die gesamte Spannbreite der kulturell-gesellschaftlichen Praxiserfahrung desjenigen christlichen Lebens überhaupt zum Gegenstand praktisch-theologischer Denkungsart erhoben, das die Grenzen eines strikten Kirchlichkeitsverständnisses in charakteristischer Weise mehr oder weniger weit überschreitet². Dabei verliert auch die theologische Borniertheit gegenüber einem ebenso befürchteten wie inkriminierten „Soziologismus“ in dem Maße an Boden, wie sich die Themen der Praktischen Theologie als Themen einer übergreifenden Lebenspraxis entpuppen, denen mit traditionell-theologischen Denk- und Interpretationsfiguren allein nicht beizukommen ist. Eine sich hingegen unter interdisziplinären Vorzeichen aufbauende Wissenschaft versteht sich dann selbst vorwiegend als allgemeine Lebenserfahrung im Modus der theoretischen Reflexion in fachspezialisierten Perspektiven, deren Leitthematik insgesamt „jene ursprünglichen Fragestellungen (ausmachen), aus denen sich die Disziplinen erst herausgebildet haben“, ohne daß dies unbedingt auch in den einzelnen Geschichten der Fachgebiete hinlänglich zu Bewußtsein käme (F. H. TENBRUCK 1975. 23).

Gelebte Religiosität unter den Verstehens- und Handlungsbedingungen der neuzeitlichen Gesellschaft bildet ein solches exemplarisches Thema, das zugleich die Herkunfts- und Entwicklungsgeschichte gleichermaßen der Praktischen Theologie wie auch der Soziologie bezeichnet; denn ihre disziplinäre Verselbständigung verdanken beide Fachgebiete weitgehend dem Umstand, daß sie sich in spezifischer, nicht nur erkenntnisinteressierter Weise an Phänomenen ein und derselben gesellschaftlichen Religionsproblematik der Neuzeit abgearbeitet haben³. Demgegenüber erweisen sich Versuche, die Differenz der Disziplinen primär in die Unterschiedlichkeit wissenschaftstheoretischer Begründungen oder methodologischer Zuschnitte – etwa nach Kriterien der Geistes- bzw. Handlungswissenschaftlichkeit oder der induktiv-beschreibenden bzw. deduktiv-normierenden Arbeitsweise – hineinzuverlegen, als sekundäre „Frontbegradigungen“, welche die Sachproblematik des interdisziplinären Dialogs zwischen Praktischer Theologie und Soziologie eher zu verstellen als zu klären in der Lage sind⁴. Durch die nachträgliche Verteilung formal-divergenter Gesichtspunkte auf mehr schieflich als friedlich getrennte Sachgebiete wird somit entschärft, was in den Ursprüngen beider Disziplinen gerade die Kontur und Dynamik der ihnen zugrunde liegenden konvergenten Leitthematik ausgemacht hatte. Daß diese Kontur und Dynamik eben den Bemühungen entstammen, bestimmte lebensweltliche Erfahrungen hier wie dort in der realitätserprobenden Dogmenfreiheit und gegenwartsorientierenden Praxisdienlichkeit eines eigentümlichen Wissenschaftstyps zu verobjektivieren, läßt sich vorzüglich und exemplarisch am Verhältnis von Otto Baumgarten und Max Weber aufweisen.

Deren Lebenswerke verkörpern in einer für ihr jeweiliges Fachgebiet repräsentativen Weise zugleich die thematische Konvergenz, die bis heute sowohl für die Praktische Theologie als auch für die Soziologie mit der moderngesellschaftlichen Religionsproblematik angezeigt ist.

× 2. GRUNDZÜGE DER PRAKTISCH-THEOLOGISCHEN RELIGIONSTHEMATIK BEI OTTO BAUMGARTEN

Baumgarten vertrat eine spezifische Auffassung von Praktischer Theologie, die sich selbst am Anfang einer neuen Epoche wähnte: „Es will so scheinen, als ob wir in der neuesten Gegenwart zu einem neuen Betrieb und veränderten Umfang der Praktischen Theologie gelangen sollten“ (1913. 1723)⁵. Vom Vorausgegangenen unterscheidet sich dieser Neuentwurf sowohl in seinen programmatischen Absichten als auch in einer veränderten Einschätzung jener Bedingungen, unter denen eine Verwirklichung des praktisch-theologischen Programms statthaben kann: Die programmatische Wende spiegelt sich zum einen in einer thematischen Erweiterung wider („veränderter Umfang“); den veränderten Verwirklichungsbedingungen trägt zum anderen eine methodologische Umstellung Rechnung („neuer Betrieb“). Beides bestimmt schließlich die innertheologisch-enzyklopädische Placierung der praktisch-theologischen Disziplin innerhalb der Gesamtheologie: Für Baumgarten steht sie unmittelbar weder in einem Verhältnis der Abhängigkeit noch der Analogie zu Dogmatik und Kirchengeschichte, erschöpft sich andererseits jedoch nicht in bloßer Pastoraltheologie. Dogmatik erscheint hier als Reflexionsausdruck eines kirchlichen Bewußtseins, dessen distinkte Realisationsgestalten aus der Vergangenheit die Kirchengeschichte beschreibt; dagegen beschränkt sich Pastoraltheologie weitgehend darauf, „eine Rumpelkammer für die Informationen zur Amtsführung“ der Pfarrer zu sein (1931. 1). In dem Bestreben, die „Kluft zwischen wissenschaftlicher Über- und sozialer Unterproduktion“ zu überwinden (1893. 242), beansprucht Praktische Theologie, gleichsam weniger als systematisch-historische Grundlagenwissenschaft, aber auch mehr als anwendungswissenschaftliche „Kunstlehren der amtlichen Funktionen“ der Kirche zu sein (1913. 1723). Ihr Thema bildet vorrangig nicht so sehr die gelehrte noch verwaltete als vielmehr die individuell wie sozial wirklich gelebte christliche Religiosität als Inbegriff derjenigen von ihr thematisierten Praxis, auf die sich das praktisch-theologische Interesse an Bestandsaufnahme, Erklärung und Beeinflussung gleichermaßen konzentriert. Demnach charakterisieren hauptsächlich drei Grundzüge den von Baumgarten vertretenen Typ Praktischer Theologie.

a) Die praktisch-theologische Wende zur Empirie der gelebten Religion

Den Ausgangspunkt der praktisch-theologischen Theoriebildung Baumgartens stellt „das empirische Studium der wirklichen Menschen“ (1929. 70) und

die tatsächliche „Orientierung über das konkrete Leben“ der Kirche dar (P. DREWS 1910. 19), die der „viel zu abstrakten theoretischen Haltung der Praktischen Theologie“ und damit zugleich auch deren praktischer „Erfolglosigkeit“ vorzubeugen suchen (1913. 1723)⁶. Realitätsferne und Ineffizienz dieser praktisch-theologischen Disziplin erscheinen als Folge ihrer allzu distanzlosen Anbindung an die Dogmatik bzw. Systematische Theologie, in denen sich nach wie vor der „deutsche Hang zur Ideologie“ (1893. 242) und der „deduktive Einheitsdrang“ eines abstrakt- „konstruktiven Idealismus“ (1929. 18 vgl. 16 f.; 46) kristallisieren, ohne dadurch jedoch verhindern zu können, „daß die große Mehrzahl der Geistlichen mit einem Salto mortale aus der wissenschaftlichen Theorie in die traditionelle Praxis stürze“ (1913. 1723)⁷. Demgegenüber sucht eine um die empirische Kirchenkunde bereicherte praktische Theologie die „Einführung in die konkreten Zustände und Verhältnisse ihres religiös-kirchlichen Lebens in der Gegenwart, mit Einschluß der kirchlichen Statistik“, zu geben (ebd. 1724)⁸; Kirchenkunde erscheint hier als die wissenschaftlich angemessene Beschreibungsart einer faktisch gegebenen religiösen Äußerungsvielfalt, die sich durch systematisch-theologische Subsumtionen nicht erschöpfend einfangen läßt. Anstelle der theologischen Lehrdominanz tritt das Primat religiös-kirchlicher Lebenserfahrung, anstelle der Ableitungen aus dem dogmatischen oder enzyklopädischen System die empirische Wirklichkeitsdeskription des kirchlichen Lebens: „Wichtiger als . . . die viel erörterte Frage der Einteilung und Gliederung der Disziplin war mir ihre nahe Fühlung mit den Aufgaben des wirklichen Lebens; die mehr deskriptive als deduktive, die Probleme mehr aus dem Leben aufgreifende als aus der Idee der Kirche und des geistlichen Amtes ableitende Methode entsprach . . . meinem tiefliegenden Mißtrauen gegen den Trug der Idee“ (1929. 98).

Diese epistemologische Wende zur Empirie folgt der durchaus theologisch begründeten Einsicht, daß die gelebte Religion, auch in der Kirche, in sich allemal reicher, differenzierter und mannigfaltiger ausfällt, als ein dogmatischer Begriff von ihr zu vermitteln vermag, und daß eben die darin sich manifestierende „Leiblichkeit, Verleiblichung, die Äußerung in Formen und Sinnbildern, das Ende der Wege Gottes ist“ (1922. 121). Die theologische Wende zur Empirie erscheint als wissenschaftlicher Reflex des christlich-religiösen Indigenisationsgedankens⁹. Die praktisch-theologische Berücksichtigung der „reichen Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens und der Glaubensanschauungen aufgrund der Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrungen“ (1920. 96) hat die grundsätzliche Anerkennung der „Gleichberechtigung verschiedener Grundrichtungen“ ihrer dogmatischen Artikulation zur konsequenten Folge (ebd. 97). Da in dieser Perspektive Kirche keine „ganz geschlossene Überzeugungsgemeinschaft“ mehr darstellen kann, „sondern eine höchst gemischte Vereinigung von verschiedenst entwickelten Elementen, die sich in sehr verschiedenem Grade der Annäherung und des Gehorsams gegenüber der christlichen Wahrheit befanden“ (ebd. 100), muß sie auch „verzichten auf die Auferlegung des Bekenntnisjochs . . . Sie kann nur noch eine Gemeinschaft der Gott und die Wahrheit suchenden,

neuen Offenbarungen und Erkenntnissen, neuen Erfahrungen und Erlebnissen offenen Seelen sein oder sie wird zur Winkelsache" (ebd. 48). In einer grundsätzlichen Offenheit gegenüber der Differenziertheit religiös-kirchlicher Glaubensäußerungen, die durch heterogene Motive, Bedürfnisse, Interessen und Fähigkeiten in Sachen Religion mitgeprägt sind, sucht die Praktische Theologie Baumgartens in einer Art empirisch-realistischen Bestandsaufnahme eben diese theologisch legitime wie religiös faktisch gelebte Pluralität kirchlicher Lebensobjektivationen zu erfassen und darin die Struktur und Funktion kirchlich geprägter Religiosität zu durchleuchten.

b) Gelebte Religion im Verflechtungszusammenhang von Kultur und Gesellschaft

Daß dabei „die innere Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenwesens im Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur- und politischen Geschichte“ steht (1929. 109), hat für die Praktische Theologie unter Beibehaltung ihres grundsätzlichen „christlichen Realismus“ (1893. 242) eine weitere Einschränkung ihrer Thematik und methodologische Anreicherung zur Folge: Nicht allein die kirchlichen Zustände, auch nicht in ihrer realen Differenziertheit, bilden ihren Gegenstand, sondern darüber hinaus auch die von Kirchlichkeit emanzipierten religiösen Phänomene in ihren sozial-kulturellen Verflechtungszusammenhängen. Denn es besteht zumindest „auf protestantischer Seite ein gewaltiger Unterschied zwischen dem, was offizielle, in Unterricht und Predigt verkündigte Frömmigkeit ist, und dem, was im Volk, in der Gemeinde wirklich lebt“ (1913. 1739). Dieser Unterschied begründet die Kirchendistanz wie Kirchenabstinenz sowohl in religiös-sittlichen Mentalitätsgehalten als auch in religiös-sittlichen Verhaltensmanifestationen. Dies herauszuarbeiten wird zur Aufgabe einer praktisch-theologisch orientierten „religiösen Volkskunde“, die „frei von kirchenregimentlichen und konfessionellen Interessen“ (ebd.) „Kenntnis und ... Verständnis der wirklichen, konkreten religiösen und sittlichen Volkszustände“ zu vermitteln sucht (P. DREWS 1901. 2)¹⁰. Das Auslösemoment einer solchen thematischen wie methodologischen Erweiterung der Praktischen Theologie bildet die neuzeitliche Erfahrung eines doppelten Emanzipationsschubes, durch den die Palette möglicher Religionsäußerungen „von der bewußten Weiterbildung des Kirchenglaubens“ (1913. 1739) bis zu „völlig unkirchlichen Kreisen“ (1920. 38) ausgedehnt wurde. Es sind vor allem „zwei Kreise, die den Kern des Widerstandes gegen die Volkskirche bilden und deren Wiedergewinnung für die Kirche deshalb das entscheidende Problem ist: die Arbeiterschaft und die gebildete Welt“ (ebd. 58). In dieser kirchlichen Emanzipation des Proletariats und Bürgertums kommt nachhaltig und global zum Ausdruck, „daß bestimmte geistige und soziale Fragen in der Kirche nur mangelnde oder partielle Aufnahme gefunden haben“ (T. RENDTORFF 1966. 39)¹¹. Diese die Aspekte der neuzeitlichen Religionsproblematik überhaupt signalisierenden Fragestellungen aufzunehmen, wird für diejenige Praktische Theologie geradewegs zur

Überlebensfrage, deren Aufgabe darin besteht, „die Gemeinden zusammenzuhalten und in enger Fühlung zu halten mit dem Leben des Volks, damit sie Sammelpunkte des religiösen Bedürfnisses und Quellstuben der Volkserneuerung werden“ (1920. 92).

Es geht dabei also um die Rekonstruktion der intellektuellen wie sozialen Gründe der Unkirchlichkeit, die im Bürgertum wie im Proletariat gleichsam ihre repräsentativen Trägerschichten gefunden haben. So wird in der Emanzipation des Bürgertums die mögliche Entflechtung des Zusammenhangs von Religion und moderner Kultur bzw. Zivilisation ansichtig¹². Denn die Mentalität des historisch gebildeten Bürgertums einerseits ist geprägt von der „kritischen Zersetzung des Historischen“, von derjenigen „Erkenntnis der zeitgeschichtlichen Bedingtheit der Anschauung und Zielsetzungen“ (1929. 67), deren Erosionswirkungen vor allem auch Christentum und Kirche ausgeliefert sind. Daß dadurch überhaupt Autorität und Tradition in Mißkredit gerieten (ebd. 70), läßt für die Praktische Theologie die zeitgenössische Akkommodation des Christentums, die „Zusammenschau damaliger und heutiger Zustände und Bedürfnisse“, erneut zum Problem werden (ebd. 69): zum Problem der „hochnötigen Einheit von Religion und Kultur, von Volkskirche und höherer Bildung“ (ebd. 37), soll auch weiterhin die Geschichte des Christentums im „Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturgeschichte“ bewahrt bleiben (1913. 1724). In analoger Weise gilt es gegenüber der naturwissenschaftlich-technischen Intelligenz andererseits, die sich aufgrund ihres kausalistischen Weltbildes der Naturerklärung und -beherrschung gegenüber Fragen religiöser Welt- und Lebensanschauung weitgehend agnostizistisch verhält, die praktisch-theologische Aufgabe in der Art zu formulieren, daß „die religiöse und christliche Position als voll vereinbar mit einer geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Erfassung der Wirklichkeit . . . zu vertreten“ ist (1929. 52). Auch in dieser Hinsicht wird die „Übung der für die Praxis wesentlichen Kraft des Zusammen- und Gleichnisschauens zwischen den Zeugnissen des urkräftigen, ursprünglichen Auftretens des christlichen Prinzips in der Zeit des Urchristentums und der Reformation und zwischen den Bedürfnissen der kirchlichen Gegenwart“ (1913. 1725) zum Erfordernis einer Zeit, deren Weltbild maßgeblich vom historisch wie naturwissenschaftlich-technisch gebildeten Bürgertum geprägt wird¹³. Schließlich kennzeichnet die kirchliche Emanzipation des Proletariats den drohenden Hiatus zwischen organisierter Religion und moderner Gesellschaft: Die trennende Auseinandersetzung entzündet sich hier hauptsächlich an den Grundfragen der ökonomischen Verwirklichung sozialer Gerechtigkeitspostulate und der politischen Gewährung von Partizipationsrechten überhaupt (vgl. 1929. 63)¹⁴. So warnt denn Baumgarten auch „vor der grundsätzlichen Bescheidung des geistlichen Amtes auf die direkt religiösen Angelegenheiten“ (1891. 43), was nicht nur den „Prediger der passiven Tugenden einfach zum Kapitalistenpastor in den Augen der Notleidenden“ degradieren (ebd. 46), sondern überhaupt ignorieren würde, „daß die Menschen, um deren christliche Haltung sie (sc. die kirchlichen Seelsorger) besorgt sind, in ihren gesamten Lebensverhältnissen und Interessen

teils Produkt, teils wirkende Ursache sozialer und ökonomischer Situationen sind“, die mit „den schwierigsten ethischen Problemen“ der Gegenwart zusammenhängen (ebd. 42)¹⁵. Die thematische Entschränkung der Praktischen Theologie zielt also insgesamt auf die Erfassung, Durchleuchtung und Erklärung der im weitesten Sinne „inneren Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenwesens im Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur- und politischen Geschichte“ (1929. 109).

Der Einsicht in die beschriebenen emanzipativen Entflechtungsprozesse, die zwischen Religion einerseits und moderner Kultur wie Gesellschaft andererseits ablaufen, entstammt das genealogische Interesse an den religiös-sozialen Bedingungsbeziehungen sowie das praktisch-theoretische Interesse an deren Folgen: „Es handelt sich hier um ineinander übergehende und wechselseitig sich bedingende Zusammenhänge“ (1914. 17), deren Auswirkungen sich in unterschiedlichen idealtypischen Kristallisationen von Religiosität beschreiben lassen (vgl. 1922. 5; 1931. 179 u. ö.)¹⁶. Idealtypen der Frömmigkeit stellen gleichsam Konstruktionsmodelle ihrer Kompatibilität mit den sozial-kulturellen Bedingungen der Neuzeit dar; als differenzierte Einstellungs- und Handlungsentwürfe von Religion geben sie Aufschluß darüber, „wie gewisse Schichten für das eine und für das andere prädisponiert sind“ (1914. 18) und wie sie sozusagen als exemplarischer Fall überhaupt „diese gewaltigen Zusammenhänge des religiös-persönlichen und des kirchlichen Lebens mit der gesamten Kulturbewegung ins Auge zu fassen“ verlangen (ebd. 17), um „in das Verständnis der religiösen und kirchlichen Zustände und Entwicklungen auch den sozialen und wirtschaftlichen Faktor als einen ganz wesentlichen einzuschließen“ (ebd. 16)¹⁷. Für Baumgarten markiert die Einführung der religiösen Volkskunde – eine andere Titulatur für Soziologie^{17a} – in die Praktische Theologie deren unabdingbaren Übergang „von der individualistischen zur sozialen Betrachtungsweise“ (1931. 2), die „das Netz der Beziehungen zu beachten (hat), in das der Einzelne mit seinen Anschauungen, Selbstbeurteilungen und Billigungen eingespannt ist“ (ebd. 178). Diese machen geradezu „die Naturbedingungen eines christlichen Volkslebens“ aus (1893. 242)¹⁸; denn: „Christentum, Religion überhaupt, ist nicht rein persönlicher, unmittelbarer Verkehr der Seele mit Gott, sondern schließt notwendig Welt- und Selbstbeurteilung unter der Idee Gottes ein, ist also bedingt durch das Welt- und Selbstleben, das sich fortgehend entwickelt. Wandelt sich das Weltbild, verändert sich die Selbsterfassung, das psychologische Vermögen der Welt- und Selbstbeherrschung, so werden neue Momente des Lebens in das Verhältnis zu Gott, in den Verkehr mit Gott hineingezogen, neue Interessen und Fragen werden zu Gewissensanliegen, damit zu Faktoren unserer religiösen Lebensanschauung“ (1929. 143. Eigenzitat). Die wissenschaftliche Erkenntnis dieses intrikaten Verflechtungszusammenhangs, die durch „ein frühes Sicheinkapseln ins theologische Fachstudium“ verunmöglicht wird (ebd. 52) und darum methodologisch ihre interdisziplinäre Anlage geradezu verlangt, ist eine wesentliche Voraussetzung der Verwirklichung praktisch-

theologischer Programme, die den globalen Anspruch des Christentums auch in seinen Repräsentationsorganen von Theologie und Kirche zu sichern suchen.

c) Religiöse Sozialisation in der Perspektive neuzeitlicher Subjektivität

Für Baumgarten gestaltet sich eben dieses Programm näherhin als theoretisches Programm des praktischen Aufbaus der Volkskirche, das unter den erkannten Bedingungen der Neuzeit seine Realisation nur finden kann, wenn und insofern es den Filter der allgemein herrschenden Subjektivität zu passieren vermag¹⁹. Denn „hinter dieser ganzen Kirchenscheu nicht religionsloser moderner Menschen steckt eben der starke Individualismus . . . Daß jeder nach seiner eigenen Façon selig werden soll, daß es darum auch keinen rechten Sinn hat, sich von einem anderen seine Façon aufdrängen zu lassen, das ist in die Konstitution des modernen Menschen übergegangen“ (1920. 23 f.), dem eine auf Wirklichkeit durch Wirklichkeitsnähe bedachte Praktische Theologie Rechnung zu tragen hat. Subjektive Erfahrung und individuell geprägte Lebensausdeutung bezeichnen auch auf religiösem Terrain die globalen Möglichkeitsbedingungen einer „Verwirklichung des Christentums in der Welt durch Ämter der Gemeinde“ (1913. 1720). Für die Praktische Theologie hat dieser Umstand zur Konsequenz, daß schließlich auch die psychologische Denkweise zu einer sie konstituierenden Perspektive werden muß, sofern sie auf eine ihrerseits sozial-kulturell bedingte „Pflege innerlich freier und charaktvoller Christlichkeit“ der Persönlichkeiten reflektiert (ebd. 1726)²⁰. Die Aufgabe der Religionspsychologie besteht in der „Darstellung der verschiedenen Individualitäten in ihrer Entwicklung und bleibenden Ausprägung“ (P. DREWS 1898. 146). Und ihre Integration in die Praktische Theologie trägt dem Tatbestand Rechnung, daß die Akzeptanz christlicher Frömmigkeitsentwürfe u. a. auch eine Funktion subjektiver Erfahrung und individuellen Verarbeitungspotentials ist: „Nur die Überzeugung fruchtet ihm (sc. dem modernen Menschen), die unter Kampf und Widerspruch tief in der eigenen Seele reift, als ihre Wahrheit im Unterschied von der Wahrheit anderer, als ihre heutige Wahrheit im Gegensatz zu der, die ihr früher gewiß war. Selbst erlebt, selbst erstritten, immer neu erkämpft will diese innere Wahrheit werden“ (1920. 48). Nicht also die institutionellen Vorgaben der verwalteten Religion, sondern die subjektive Aneignung nach Maßgabe individueller Erfahrungserlebnisse und die entsprechenden Auswahlmechanismen bestimmen vorrangig über Reichweite und Gestalt der gelebten Religiosität; besonders der Protestantismus, die durch ihn repräsentierte Mentalität der Neuzeit, erbaut „sich ihre innere Welt selbst“, sucht sich diese „aus vielerlei Bausteinen“ zusammen (1920. 23), und geht damit grundsätzlich den Weg „aus der festen, objektiven Gewißheit in die freie, subjektive Wahl“ (ebd. 27), die „aufgrund der Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrungen“ erfolgt (ebd. 100). Nicht die traditionellen Muster überkommener Religiosität, „nicht soziales Pflichtgefühl, sondern sozialer Lebens- und Selbsterhaltungsdrang wird die Laienwelt

zur Trägerin der Volkskirche machen“ (ebd. 57). Die Praktische Theologie wird entsprechend ihre Aufmerksamkeit nicht nur auf die kirchlichen „Selbstdarstellungen und Selbstverständigungen religiösen Besitzes“ beschränken können (ebd. 122), sondern wird sich in verstärktem Maße vor allem auf Sozialisationsanstrengungen der Kirche konzentrieren müssen, um die Bedürfnis- und Interessenslagen des modernen Menschen darin stärker berücksichtigen zu können²¹.

Für die Praktische Theologie selbst bedeutet das Eingehen auf solche Erfordernisse eine auf psychologischer Grundlage erfolgende zunehmende Pädagogisierung ihrer Arbeitsweisen²². So ändert sich beispielsweise nicht nur der Charakter ihrer Predigtlehre, indem sich deren Themenschwerpunkte von Fragen des dogmatischen Lehranspruchs der Predigt auf solche der Erlebniswelt der Predigthörer und der Wahrhaftigkeit des Predigers verlagern (vgl. 1904); darüber hinaus verliert die Homiletik überhaupt ihre Dominanz, die nunmehr auf psychologisch-pädagogische Unterdisziplinen wie Seelsorgelehre, Religionspädagogik oder die Lehre der Volksmission übergeht²³. Auch das enzyklopädische System der Gesamtheologie erfährt dadurch eine charakteristische Wandlung, daß sein immanentes logisches Gefälle nunmehr auf die Wirksamkeit des Christentums in einer umfassend verstandenen Kultur- und Gesellschaftspraxis zielt, der auch die unter der Ägide einer derart erweiterten und neukonzipierten Praktischen Theologie erfolgende „Verarbeitung historischer und systematischer Erkenntnisse für die kirchliche Praxis“ zu dienen hat (1913. 1724). Unter den sozial-kulturellen Bedingungen der Neuzeit ist diese kirchliche Praxis durch die der religiös-sittlichen „Verwirklichung des Christentums in der Welt dienenden praktischen Funktionen“ der Kirche definiert (ebd. 1721); Kirche erscheint hier nicht allein in restriktiven Perspektiven ihrer Tradition oder ihres dogmatischen Anspruchs, sondern in denjenigen allgemeinen Verflechtungszusammenhängen, die zur Abschätzung ihrer faktischen Wirksamkeit zu berücksichtigen sind, um Religion auch in der Neuzeit noch als personprägende Lebensmacht zur Geltung zu bringen, d. h. um „die Radian vom Zentrum des christlichen Lebens nach allen Punkten der Peripherie des Weltlebens zu ziehen und in allen Einzelhandlungen die Grundrichtung zu verwirklichen“ (ebd. 1725), für die christlicher Glaube und christliche Ethik stehen. Formelartig hat Baumgarten entsprechend die Aufgabe des von ihm repräsentierten Verständnisses der Praktischen Theologie so zusammengefaßt: Sie wird „eine lebendige Brücke bilden müssen von der Theorie der Religion zu ihrer kirchlichen Praxis“ (ebd.)²⁴. Die Thematik der Praktischen Theologie ist gerade um ihrer praktischen Wirksamkeit willen grundlegend und konsequent bestimmt durch eine sozialwissenschaftlich-interdisziplinär angelegte Theorie der Religion in der modernen Kultur und Gesellschaft: So weit also wird die Praktische Theologie nach Auffassung Baumgartens den Rahmen ihrer Theorie spannen müssen, um der von ihr thematisierten kirchlichen Praxis, ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit, in ihren ethischen Konsequenzen ansichtig zu werden. Denn darauf läuft der gesamte Aufwand der praktisch-theologischen Neukonzipie-

rung bei Baumgarten hinaus: auf die Durchdringung und Durchsetzung „der Wirklichkeit und Wirkungskraft eines über alle theologischen Spitzfindigkeiten und Streitigkeiten erhabenen Christentums Christi“ (1929. 36 f.), das auch unter den neuzeitlichen Bedingungen von Kultur und Gesellschaft noch seine über die religiösen Subjekte vermittelte Realgestalt zu behaupten vermag.

3. GRUNDZÜGE DER SOZIOLOGISCHEN RELIGIONSTHEMATIK BEI MAX WEBER

Vergleicht man Baumgartens Grundanlage der Praktischen Theologie mit der Soziologie Webers, so sind charakteristische Strukturparallelitäten in den Fragestellungen wie in den Zielsetzungen unübersehbar. Beide teilen das betont praktisch-ethisch geleitete Interesse an der theoretisch-wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis und die damit verbundene skeptische Abneigung gegen alle selbstgenügsame Spekulation und Metaphysik²⁵. Wenn auch beider Stärke nicht gerade auf dem Gebiet empirischer Feldforschung zu finden ist, so gilt diesem doch unverkennbar in gleicher Weise ihre grundsätzliche Sympathie. Webers Vorstellungen von Wissenschaftlichkeit vermitteln zwar den Eindruck höheren Anspruchs und stärkerer Konsequenz als die Baumgartens; andererseits hat Baumgarten von seiner diesbezüglichen Abhängigkeit gegenüber Weber – nicht nur im Gebrauch Weber'scher hermeneutischer Schlüsselbegriffe wie „Idealtypus“, „Wahlverwandtschaft“ u. ä. – keinen Hehl gemacht²⁶. Die auffälligste Übereinstimmung besteht jedoch in deren thematischem Leitinteresse, das gleichermaßen auf die „Religion als Lebensmacht“ im neuzeitlichen Geflecht von Kultur und Gesellschaft gerichtet ist (vgl. GARS I. 566) und hier wie dort in vergleichbarer Art seine entfaltete Behandlung erfährt: Im Mittelpunkt steht auch bei Weber primär die gelebte Religion als prägender Faktor kultureller wie gesellschaftlicher Praxisorientierung, nicht etwa Religion als akademisch-dogmatisch ausformuliertes oder traditionell mit institutionalisiertem Geltungsschutz versehenes Lehr- und Handlungssystem, was auch Weber wie Baumgarten zu ganz bestimmten Positionen der Theologie und Kirchlichkeit in Distanz gebracht hat. Überhaupt galt auch Webers Aufmerksamkeit nicht partikular-distinkten Sozialgebilden oder philosophischen Begriffen von Religion, sondern deren vielfältigen Ausdrucksformen in ihrem jeweiligen Verhältnis zu den kulturell und gesellschaftlich differenzierten Bedingungs- und Beeinflussungskonstellationen der allgemeinen Geschichte und Gegenwart. Dabei konzentrierte sich schließlich auch Webers Erkenntnisinteresse auf die Frage nach dem Schicksal der Person und ihrer sittlichen Freiheit, die auch für ihn nicht unabhängig von der geschichtlichen Religionsentwicklung zu betrachten war. Entscheidend für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Max Weber und Otto Baumgarten ist jedoch der Umstand, daß all diese Aspekte bei Weber so wenig wie bei Baumgarten eine nur marginale Rolle gespielt haben.

a) Die Schlüsselbedeutung der Religion in der Einheit der
Weber'schen Soziologie

Tatsächlich ist die jüngste Phase der Max-Weber-Forschung vor allem dadurch charakterisiert, daß parzellierende Interpretationen oder segmentär-instrumentalistische Ausbeutungen seines Werkes zunehmend abgelöst werden durch die Frage nach dessen innerer Einheit. Dabei wird dieses Problem immer weniger wissenschaftstheoretisch-methodologisch angegangen. Ebenso wenig lassen sich gleichsam in einem meristischen Handstreich einzelne Teilstücke seiner Soziologie zu deren Herzstück proklamieren²⁷. Vielmehr rücken Versuche zur Rekonstruktion der systematisch-thematischen Kohärenz seines fragmentarischen Werkes in dem Maße in den Vordergrund, wie diese nicht mehr als unmittelbar gegebene erkannt zu werden vermag. Es zielen diese Unternehmungen hauptsächlich auf eine Rekonstruktion der thematischen Konsistenz aus der Entwicklungsgeschichte seines Werkes heraus, jedoch nicht mehr in der Perspektive seiner Wirkungsgeschichte. Dabei bildet sich ein weitgehender Konsens darüber, daß gerade der Religionssoziologie im Weber'schen Werke eine „zentrale Stellung“ (G. KÜENZLEN 1980. 4), wenn nicht gar „die Priorität“ zukommt (J. WEISS 1975. 103)²⁸. Die religionssoziologischen Fragen bilden nicht nur werkbiographisch einen thematischen Leitfadern, der sich durch das Weber'sche Gesamtwerk zieht: „Die in frühester Jugend begonnene Beschäftigung Max Webers mit der Frage nach der möglichen Auffassung und Funktion der christlichen Religion in der modernen Welt setzt sich bis an sein Lebensende fort“ (ebd. 116). Darüber hinaus stellt auch sachlogisch die Religionsthematik die Verknüpfungen her, durch die nahezu alle Teilstücke der Weber'schen Soziologie einander zuzuordnen sind; R. Bendix konnte in diesem Zusammenhang geradezu von einer bloßen „Fortsetzung der Religionssoziologie“ sprechen (R. BENDIX 1964. 215). Das mag eine einseitige und übertriebene Beurteilung sein; jedenfalls scheint die Religionssoziologie bei Weber gleichsam so etwas wie das Zentralnervensystem seiner Soziologie überhaupt zu bilden – und zwar nicht zuletzt insofern, als die Religionssoziologie vor allem das Thema anschlägt, „das Weber am nachhaltigsten beschäftigt hat und das nahezu kontinuierlich seine gesamte wissenschaftliche Lebenstätigkeit durchzieht“ (G. KÜENZLEN 1980. 5). Die strukturierende Leitthematik besteht demnach in der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Rationalität: die Rationalität, deren Genese und Entwicklung von Weber entscheidend mit Religion in Zusammenhang gebracht wird; und vice versa: die Religion, deren Schicksal und Chance für ihn maßgeblich in Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Entwicklung der Rationalität bestimmt gesehen wird. Die religionssoziologische Grundmelodie des Weber'schen Gesamtwerkes kann also als sukzessive Entfaltung dieser Leitthematik interpretiert werden²⁹.

b) Die sinnstiftende Rationalität der Religion

Durchgängig geht es Weber um die Erhärtung seiner These von der „sinnstiftenden Rationalität der Religion“ in Kultur und Gesellschaft (G. KÜENZLEN 1980. 25): Religiöse Mächte und die durch sie erzeugten Pflichtvorstellungen sind stets und überall maßgeblich mitprägende Faktoren der rationalen Lebensführung gewesen, so daß Weber seine religionssoziologischen Studien als „Beitrag zur Typologie und Soziologie des Rationalismus“ verstehen kann (GARS I. 537). Denn sowohl als verhaltensorientierendes Normkonzentrat der Alltagsethik als auch als weltanschauungsorientierendes Deutungskonzentrat der Lebensansicht stellt religiöse Rationalität einen elementaren Bestimmungs- und Wirkungsfaktor der rationalen Gesinnungs- und Tatenrichtung überhaupt dar. Als transzendierender Symbolisationsmodus einerseits abstrahiert Religion von der Irrationalität unmittelbarer Welt- und Selbsterfahrung zu einem übergreifenden Sinnkosmos; denn durch religiöse Sinnstiftung geht Welt- und Selbsterleben, in denen Dinge bloß sind und geschehen, in Welt- und Selbstbewußtsein über, in denen die Dinge darüber hinaus auch etwas bedeuten³⁰. Das religiöse Weltanschauungspostulat besteht im Kern darin, „daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos sei“ (GARS I. 564), nicht jedoch ein unentrinnbares Chaos oder ein vollständig determinierender Kausalmechanismus. Als verpflichtender Organisationsmodus andererseits wählt Religion aus heterogenen Handlungsmöglichkeiten und integriert sie zur Konsequenz einer rationalen Lebensführung³¹. Webers Interesse konzentrierte sich zeitlebens gerade „auf die Ermittlung derjenigen durch den religiösen Glauben und die Praxis des religiösen Lebens geschaffenen psychologischen Antriebe, welche der Lebensführung die Richtung wiesen und das Individuum in ihr festhielten“ (PE I. 117): Religiosität also als „eine bestimmte, konstitutive Komponente des Lebensstils“ (PE II. 169), „die existenzielle Umsetzung des religiösen Deutungskosmos in praktische Lebensführung, die reale Entfaltung religiös erzeugter Handlungsenergien“, Religion, nur soweit sie „verhaltensträchtige Antriebskraft freisetzt, Motive begründet, die Auswirkungen provozieren; nur soweit sie bestimmten Handlungen moralische Richtigkeit oder Falschheit attestieren und diese insgesamt als einen Teil ethisch gerichteten Sichverhaltens zur Welt zu erkennen gibt“ (V. DREHSEN 1975. 117), – dieses praktische Verständnis von Religion legt Weber seinen Studien zugrunde: „Nicht die ethische Lehre einer Religion, sondern dasjenige Verhalten, auf welches durch die Art und Bedingtheit ihrer Heilsgüter Prämien gesetzt sind“ (PE I. 297), stand im Mittelpunkt der soziologischen Betrachtungsweise der Religion als maßgeblichem Faktor der praktisch-rationalen Wirklichkeitsbewältigung³².

c) „Protestantische Ethik“ und die Emanzipation des kapitalistischen Geistes –
Exemplarische Perspektiven

Die Pointe der Weber'schen These liegt demnach in der Einsicht, daß sich die allmähliche Rationalisierung der ethischen Daseinsführung als universalgeschichtlicher Prozeß nicht etwa gegen Manifestationsformen religiöser Herrschaft durchgesetzt habe, wie Interpretationsmodelle der aufklärerischen Religionskritik glauben zu machen versuchten, sondern die Rationalität ihren Erfolg ihrerseits religiösen Impulsen verdankt, „daß nicht der Rationalismus einer autonomen Vernunft, sondern die rationale Ethik einer Religion den Weg in die Moderne wesentlich bestimmt hat“ (G. KÜENZLEN 1980. 39). In diesem Zusammenhang steht denn auch Webers berühmt-berüchtigte These von der Kompatibilität protestantischer Ethik und kapitalistischen Geistes, aus der die universalgesellschaftliche Dominanz neuzeitlicher Rationalität hervorgegangen sei³³. Die Weber'sche Auffassung vom eigenen ethischen Rationalitätscharakter der Religion wird hier an einer bestimmten Geschichtskonstellation nur exemplifiziert: Besonders die calvinistische Berufsethik, die im Laufe des ausgehenden 16. Jahrhunderts und dann im 17. Jahrhundert in ihrem Einfluß- und Wirkungsbereich zum allgemein bestimmenden Bestandteil der Alltagsethik heranwuchs, galt Weber als Prototyp einer religiös prämierten und getragenen Gesinnungs- und Tatenrichtung, die „keine Flucht vor der Welt“ zuließ, sondern „die Mitarbeit an ihrer rationalen Bezwingung als die religiöse Aufgabe jedes Einzelnen“ erachtete (Wirtschaftsgeschichte 1924. 313) und dadurch „gerade das Alltagsleben mit ihrer Methodik zu durchtränken, zu einem rationalen Leben in der Welt und doch nicht von dieser Welt oder für diese Welt umzugestalten“ bestrebt war (PE I. 165). Es war dieser religiös-ethische Idealtyp der calvinistisch-puritanischen Berufsethik³⁴, der zu den objektiven Rationalitätserfordernissen des frühkapitalistischen Wirtschaftssystems die größte Affinität („Wahlverwandtschaft“) aufwies und durch den die Etablierung des modern-okzidentalen Rationalismus in nahezu allen Lebensbereichen global wirksam mitbefördert wurde: „Der Geist des Kapitalismus entsprang in seiner wesentlichen Wurzel dem asketischen Protestantismus, der Rationalismus der Neuzeit in seiner umfassenden Bedeutung und Möglichkeit kann ohne Rückführung auf den Rationalismus der protestantischen Ethik nicht erklärt werden“ (G. KÜENZLEN 1980. 41). Hatte Weber in universalgeschichtlicher Perspektive gleichsam durch ein „evolutionstheoretisches Minimalprogramm“ (C. SEYFARTH) die graduell unterschiedlichen Ausprägungsformen religiös-ethischer Rationalität überhaupt dargestellt, die im Spannungsfeld von weltflüchtiger Mystik und innerweltlicher Askese eine mehr oder weniger große Affinität zu den jeweiligen Gesellschaftsformationen aufwiesen³⁵, so zeigte sich in der rationalen Berufsethik des asketischen Protestantismus der historisch einmalige Fall eines solchen religiös-ethischen Habitus, durch den darüber hinaus ein ursprünglich religiös inauguriert Rationalitätstyp, der sich dem modern-rationalen Betriebskapitalismus fast nahtlos einpaßte, zur allgemeingesellschaftlichen Dominanz hingeführt wor-

den ist: „Eine derart machtvolle, unbewußt raffinierte Veranstaltung zur Züchtung kapitalistischer Individuen hat es in keiner anderen Kirche oder Religion gegeben“ (Wirtschaftsgeschichte 1924. 314).

Webers grundlegendes Religionsverständnis erhielt sein akut-brisantes Profil nicht zuletzt durch die gegenwärtige Erfahrung, daß mittlerweile „die religiöse Wurzel des modernen ökonomischen Menschums . . . abgestorben“ ist: „Heute steht der Berufsbegriff als *caput mortuum* in der Welt“ (Wirtschaftsgeschichte 1924. 314); „aber im Ganzen ist allerdings der heutige Kapitalismus . . . von der Bedeutsamkeit solcher Momente im weitestgehenden Maße emanzipiert“ (PE II. 320), und „er bedarf dieser Stütze längst nicht mehr“ (ebd. 319; vgl. PE I. 188), sondern lebt allein aufgrund des „seines religiös-ethischen Sinnes entkleideten Erwerbstrebens“ (PE I. 188). Dadurch ist der ursprünglich eigene Rationalitätscharakter der fortlebenden Religion zu den „inneren Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Sphären“ von Kultur und Gesellschaft in Konflikt geraten (GARS I. 541), der zunehmend als prinzipielle „Spannung des religiösen Postulats gegen die Realitäten der Welt“ zu erkennen ist (WG 448; vgl. 447): „Das bewußt als Inhalt einer Religiosität gepflegte Erlösungsbedürfnis ist stets und überall, nur in sehr verschieden stark festgehaltener Deutlichkeit des Zusammenhangs, entstanden als Konsequenz des Versuchs einer systematischen praktischen Rationalisierung der Realitäten des Lebens“ (GARS I. 567), d. h. aus dem auf alltägliche Verhaltensorientierung Anspruch erhebenden religiös-ethischen Sinnpostulat, das zugleich die anthropologische Bedeutsamkeit von Religiosität überhaupt ausmacht: nämlich „Konstanz der Werthaltungen, Emanzipation von Affekten und Weltabhängigkeit, die Bewußtheit einer methodisch betriebenen rationalen Konsequenz der Lebensführung“ (G. KÜENZLEN 1980. 35). In dem Maße jedoch, in dem sich „die Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Lebenssphären gegenüber dem religiösen Postulat“ emanzipierten (WG 448) und dabei ihren eigenen, relativ unabhängigen Rationalitätstyp ausbildeten, wurde die Religion als „Lebensmacht“ (GARS I. 566) insofern zum bedrängenden Problem religiöser Selbstthematisierung, als „dadurch die Religion zunehmend aus dem Reich des Rationalen ins Irrationale verdrängt (wurde) und nun erst: *die* irrationale oder antirationale überpersönliche Macht schlechthin“ darstellt (GARS I. 564)³⁶.

Max Weber ist diesen möglicherweise grundsätzlichen Spannungen exemplarisch in den Verhältnissen der Religion zu den Lebenssphären der Familie (GARS I. 542 ff.), Wirtschaft (ebd. 544 ff.), Politik (ebd. 546 ff.), Kunst (ebd. 554 ff.), Erotik (ebd. 556 ff.) und Wissenschaft (ebd. 564 ff.) nachgegangen, um gleichsam über die geschichtliche Entwicklung hinaus auch gegenwartsdiagnostisch die Grenzen und Möglichkeitsbedingungen der sinnstiftenden Rationalität von Religion in ihrem ethischen Weltverhalten – und das hieß für ihn: in den Chancen des Kompromisses zwischen religiös-ethischen Ideen und sozialen Interessen – ausleuchten zu können. Sein vorrangiges Interesse galt dabei den Verhältnissen von Religion einerseits und Wissenschaft als konsequentester Ausdruck des Kulturbewußtseins, Wirtschaft als der am nachhal-

tigsten das Alltagsleben prägende Faktor und Politik als Inbegriff der umfassendsten Lebensgestaltung andererseits. Immer wieder ging es Weber dabei um eine möglichst scharfe Fokussierung und Profilierung des ethisch-praktischen Problems, wie es sich für das „Welt“-Verhalten der Religion darstellt³⁷. So haben gleichermaßen die totale „Entzauberung der Welt“ durch deren rational-empirische Erkenntnis und ihre kausal-mechanisch erklärende Auflösung in der Wissenschaft (GARS I. 564), die unerbittlich-konsequente Versachlichung der Gesellschaftsbezüge durch die unpersönliche Macht der Bürokratie (ebd. 546) und die anonym-abstrakten Beziehungen des Kapitalismus (ebd. 544 ff.) jede Hoffnung auf absolut-allgemeinverbindliche Sinnstiftung durch Religion endgültig zunichte gemacht: „Das Leben des Buddha, Jesus, Franziskus zu führen, scheint unter den technischen und sozialen Bedingungen rationaler Kultur rein äußerlich zum Mißerfolg verurteilt“ (ebd. 571); denn „es tritt der religiösen Ethik eine Welt interpersonaler Beziehungen entgegen, die sich ihren urwüchsigen Normen grundsätzlich gar nicht fügen kann“ (WG 453). Unter den Bedingungen der modernen Kultur und Gesellschaft stellt sich dann um so dringlicher die Frage, wie „irgendwelche Reste einer in irgendeinem Sinne ‚individualistischen‘ Bewegungsfreiheit zu retten“ (PS 321), wie „einen Rest des Menschentums freizuhalten von dieser Parzellierung der Seele“ möglich erscheint (GASSp 414)³⁸. Es ist dies die zentrale Frage, die für Weber untrennbar mit den Zukunftschancen der Religion verbunden bleibt: „Solange das Bewußtsein besteht, daß wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen“ (WL 180), solange bleibt *ein* Thema der Soziologie: Religion und Gesellschaft“ (G. KUENZLEN 1980. 130).

✕ 4. MAX WEBER UND OTTO BAUMGARTEN: GEMEINSAMER HORIZONT IN UNTERSCHIEDLICHER AKZENTUIERUNG

Die neuzeitliche Religionsthematik in ihrer betont ethischen Perspektive haben Max Weber ebenso wie Otto Baumgarten jeweils zur Evaluierung eines Wissenschaftstyps geführt, in dem das Problem gelebter Religiosität unter den moderngeschichtlichen Bedingungen von Kultur und Gesellschaft zum zentralen Gegenstand erhoben ist: Die Praktische Theologie Baumgartens verstand sich dabei als derjenige realwissenschaftliche Zweig der Theologie, der vornehmlich die gegenwärtigen Sozialisationsanstrengungen kirchlicher Praxis im weitesten Kontext der allgemeinen Religion zu beleuchten sucht, um auf diese Weise die religiös-sittlichen Wirkungschancen gelebter Christentumsreligion in klarem Bewußtsein abschätzen zu können. Auch Webers Soziologie ist aus ihrem religionssoziologischen Herzstück heraus in der Absicht entwichen, gleichsam kontrafaktisch zur eigenen Gesellschaftsdiagnose die Möglichkeit wie Notwendigkeit religiöser Lebenswelterfahrung mit Gründen auszustatten,

die auf eine religiös motivierte, jedoch rational vertretbare Lebensführung überhaupt hinzuleiten sucht. Die Konzeption der Weber'schen Soziologie ist ebenso wie die der Praktischen Theologie Baumgartens Resultat beider Bemühungen um „eine wechselseitige Vermittlung von wissenschaftlichen und lebenspraktischen Vollzügen“ (J. WEISS 1975. 16), die in der neuzeitlichen Religionsproblematik ihren gemeinsamen thematischen Nenner finden; hier wie dort geht es darum, „daß eine auf Beschreibung und Erklärung sozialer Realität zielende Wissenschaft mit dem Realitätsbewußtsein der gesellschaftlich Handelnden zu vermitteln ist“ (ebd. 17), dessen problematische Erfahrungen sich für Weber wie für Baumgarten genuin im Kontext der Religion ergeben haben³⁹.

Die Konvergenz der lebensweltlichen Thematik und seiner wissenschaftlichen Entfaltung in der Soziologie Webers und der Praktischen Theologie Baumgartens ist keineswegs von zufälliger Art: Sie stellt vielmehr die Folge und den Ausdruck analoger Aufarbeitungsversuche gegenüber einem familialen Sozialisationshintergrund dar, der Max Weber und Otto Baumgarten gemeinsam war: Beider Mütter – Helene Weber und Ida Baumgarten – waren Schwestern und gleichermaßen Schlüsselfiguren im religiösen Früherlebnis ihrer Söhne. Wie Otto Baumgarten dadurch grundlegend „das praktische, sittlich-soziale Interesse an der Verwirklichung des Evangeliums“ vermittelt bekam (1929. 7), so erfuhr auch Max Weber durch seine Mutter eine Religiosität, die „betont undogmatisch, antiinstitutionell“, andererseits aber auch „durch eine starke Besinnung auf die sozial-ethischen Gehalte des biblischen Christentums und das Bemühen (gekennzeichnet war), denselben unter den gegebenen politisch-sozialen Verhältnissen zur Anerkennung und Wirksamkeit zu verhelfen“ (J. WEISS 1975. 107)⁴⁰. Diese Impulse zum politischen Gestaltungswillen wurden durch die nationalliberale Tradition, die sowohl Webers als auch Baumgartens Vater verkörperten, erheblich verstärkt⁴¹. Beide Familien wiesen also eine solche spezifische Konstellation in der Rollenverteilung der jeweiligen Eltern auf, die sich für das thematische Erkenntnisinteresse von Otto Baumgarten und Max Weber nachhaltig auswirken sollte und die Baumgarten gleich gültig für beide folgendermaßen charakterisiert: „Der Mutter starke und stille Frömmigkeit und des Vaters nur im Großen und Vollen der deutschen Bewegung lebender politischer Charakter kämpften um ihre (sc. der Kinder) von kleinkreisiger Eitelkeit unberührte Seele“ (1929. 1). Baumgarten bestätigt hier auch ausdrücklich die folgenreiche innere Analogie seiner Sozialisationserfahrungen mit denen Max Webers, wie sie später von dessen Ehefrau Marianne geschildert wurden: „Marianne Weber hat durchaus richtig neben der Spannung, die der Gegensatz von Religion und Kultur in diese . . . Familie gebracht, die ungemein reiche Befruchtung jugendlicher, nach Form und Klarheit ringender Seelen geschildert, die neben vielen anderen jungen Männern, Freunden der Söhne, auch Max Weber durch beide Eltern, auch gerade durch ihre sich ergänzenden stark ausgeprägten Persönlichkeiten erfuhr“ (ebd. 9). In der parallelen Elternkonstellation, im jeweils mütterlichen Typ des homo religiosus wie im jeweils väterlichen Typ des homo politicus, war bereits die Grunddisposition angelegt, der sich die Kon-

vergenz der wissenschaftlichen Lebensthematik von Baumgartens Praktischer Theologie und Webers Soziologie verdankt⁴². Nicht nur die Zentralität des Interesses an Religion überhaupt, sondern auch die spezifische Art der Aufnahme und Entfaltung der dadurch bedingten Leitthematik ihres Lebenswerkes sind in diesem gemeinsamen frühen Erfahrungshorizont verankert und bestimmten die sich auch später, wenngleich variiert, durchaus als wirksam erweisende Affinität in dem praktischen Wissenschaftsprogramm, „die Vermittelbarkeit ... von möglichst exakter Wissenschaft und möglichst unverkürzter Lebenswelt (auf der Wissens- und Handlungsebene) zu sichern“ (J. WEISS 1975. 19).

Die allmählich zunehmende Einsicht in die Grenzen sowohl dieser Vermittelbarkeit als auch der Vermittlung von religiöser Ethik und „Welt“-Verhalten hat dann dafür gesorgt, daß die Konvergenz der wissenschaftlichen Leitthematik bei Weber und Baumgarten auch über die frühen, besonders familialen Umwelterfahrungen hinaus in ihren Grundzügen konstant geblieben ist. Es war dies zum einen die wissenschaftlich rationale Grenze „des noch möglichen Begriffs vom Christentum“ (ebd. 128), die bei Weber im Postulat der „intellektuellen Redlichkeit“, bei Baumgarten im Stichwort der „Wahrhaftigkeit“ und des „geschichtlichen Wahrheitsgewissens“ (1929. 91. 13 u. ö.) entscheidend wurde und beider Neigungen zum liberaltheologischen Erbe des Kulturprotestantismus beeinflußt hat⁴³. Zum anderen sahen beide eine Grenze der Vermittelbarkeit in der Unmöglichkeit, irgendein Verhältnis zwischen Religion und moderner Kultur sowie Gesellschaft weiterhin unmittelbar begründen zu können. Daß sie dabei gleichermaßen einem religiös-sozialen Eskapismus („Akosmismus“) wie einem religiös-sozialen Konformismus zu entgehen suchten, beeinflusste schließlich auch ihre grundsätzliche Übereinstimmung und Annäherung in gesellschaftlich-politischen Fragen, bei denen es beiden vor allem um „eine wertinterpretierende Besinnung auf die Möglichkeit einer ... Verbindung von Christentum und praktischer Politik“ ging (J. WEISS 1975. 120)⁴⁴. Angesichts der in der Neuzeit sich zunehmend verschärfenden „Spannung des religiösen Postulats gegen die Realitäten der Welt“ (WG 448) erscheint Max Weber wie Otto Baumgarten „nunmehr jeder Versuch, in der modernen Kultur und Gesellschaft unmittelbar religiöse Sinngehalte zu verwirklichen, als inkonsequent und unhaltbar. Dabei wird entweder die fortschreitende Rationalisierung als Grundgesetz der Zeit verkannt, oder aber die Religion ist bis zur Unkenntlichkeit an die Zeitbedürfnisse angepaßt“ (J. WEISS 1975. 129). Um diesen Fehlleistungen gleichermaßen entgegenzutreten, sahen sich Weber wie Baumgarten – jeder auf seine Art und in seinem Wirkungsbereich – veranlaßt, den von ihnen jeweils vertretenen Wissenschaftstyp – der spezifischen Soziologie hier, der spezifischen Praktischen Theologie dort – als vermittelndes Zwischenglied zu begründen, dessen verbindende Thematik die mögliche Ausweitung der gesinnungsethisch fundierten protestantischen Religiosität zu einem solchen die kulturelle Gesamtlage theoretisch integrierenden Deutungskonzentrat war, das angesichts der aktuellen problematischen Gesellschaftskonstellation gleichwohl als Grundlage eines verantwortungsethisch-politischen Normkonzentrats gelten

konnte⁴⁵. Die Soziologie Max Webers und die Praktische Theologie Otto Baumgartens stimmten also in der aus ihren lebensgeschichtlichen Quellen entfalteten Intention überein, die mittlerweile ins Prinzipielle hineinreichende Spannung zwischen den Möglichkeiten einer religiös-sittlich bestimmten Persönlichkeit und den Rationalitätserfordernissen der sozialkulturellen Weltwirklichkeit durch die reflexive Vermittlung der Wissenschaft zu überwinden, um den religiös-ethischen Gestaltungswillen angesichts der zunehmenden rationalen Eigengesetzlichkeiten der Lebenssphären nicht ins Leere laufen zu lassen. Die in dieser praktischen Grundintention zusammenlaufenden Wissenschaftsdisziplinen der Soziologie und Praktischen Theologie haben zumindest bei Max Weber und Otto Baumgarten in der Thematik „einer rationalen Erwägung der unter den bestehenden Bedingungen (den theologisch-wissenschaftlichen wie den allgemein kulturellen, politischen und gesellschaftlichen) denkbaren und vertretbaren Möglichkeiten christlichen Lebens“ (J. WEISS 1975. 115) ihren gemeinsamen Entstehungszusammenhang und Erfahrungshintergrund, dem Weber mit seiner Soziologie wie Baumgarten mit seiner Praktischen Theologie in der Frage nach der praktischen Realität wie Realisierbarkeit menschlicher Gestaltungs- und Lebensfreiheit im klaren Bewußtsein der Bedingungen und Folgen ihrer systematischen Bedrohung eine für die neuzeitliche Religionsproblematik symptomatische, disziplin- und fächerübergreifende, sowie nach wie vor ethisch zentral bedeutsame Pointe aufgesetzt haben.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. D. Rössler, Die interdisziplinäre Forschung als theologisches Programm, in: J. B. Metz/T. Rendtorff (Hg.), Die Theologie in der interdisziplinären Forschung. Düsseldorf 1971. 73 ff. – Zur Aschenbrödel-Metapher in der Praktischen Theologie vgl. W. Steck, Der Pfarrer zwischen Beruf und Wissenschaft. München 1974. 22.
- 2 Daß die Überbietung der Pastoraltheologie und ihrer Einzelaspekte stets auch damit verbunden war, für die Praktische Theologie nicht nur ein wissenschaftliches Niveau, sondern auch ein breiteres Themenspektrum zu gewinnen, zeigen: Ch. Bäumler, Probleme der Theoriebildung Praktischer Theologie, in: R. Zerfaß/N. Greinacher (Hg.), Einführung in die Praktische Theologie. München/Mainz 1976. 77 ff.; W. Pannenberg, Theologie und Wissenschaftstheorie. Frankfurt 1973. 426 ff.; W. Steck, Die wissenschaftliche Situation der Praktischen Theologie, in: WPKG 64/1975. 65 ff.
- 3 Dieser von Soziologen in der Regel hartnäckig geleugnete Umstand wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, welch eine eminente Rolle die Religionsthematik nicht nur bei Max Weber, sondern ebenso etwa auch bei G. Simmel, W. Dilthey, E. Troeltsch, W. Sombart oder E. Durkheim gespielt hat. Daß hierbei ein in seinem Grundverständnis auch für die neuzeitliche Theologie bestimmender Religionsbegriff maßgeblich war, zeigt H. J. Birkner, Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff in der neueren protestantischen Theologie, in: D. Rössler u. a. (Hg.), Fi-

des et communicatio. Göttingen 1970. 9 ff. – Vgl. hierzu insgesamt ausführlich: V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion*. 1. Bd.: Diss. Tübingen 1984; 2. Bd. Habil.-Schrift Tübingen 1985.

4 Typisch hierfür sind die Versuche, den Wissenschaftscharakter der Praktischen Theologie vermeintlich historisch innerhalb des Koordinatensystems des sog. Positivismus-Streits (vgl. T. W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied/Berlin 1969) einzuordnen, wie es jüngst G. Lämmermann (*Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie?* München 1981) bzw. breitflächiger N. Mette (*Theorie der Praxis*. Düsseldorf 1978) versucht haben.

5 Baumgarten selbst verstand sich nur als Repräsentant einer praktisch-theologischen Richtung, die in ähnlicher Weise vor allem P. Drews und F. Niebergall programmatisch vertreten hatten und in deren Zentrum die sachliche wie methodische Einbeziehung sozialwissenschaftlicher Perspektiven in die Praktische Theologie stand; vgl.

Protestantische Seelsorge, a. a. O. 3.; W. Rudolph, Paul Drews – der „Vater der evangelischen Kirchenkunde und religiösen Volkskunde“. Diss. Leipzig 1967; J. V. Sandberger, *Pädagogische Theologie*. Friedrich Niebergalls Praktische Theologie als Erziehungslehre. Göttingen 1972. – W. Steck, *Das homiletische Verfahren*. Göttingen 1974.

6 Im breiteren Kontext erscheint die Praktische Theologie hier lediglich als theologischer Reflex eines „allgemeinen Strukturwandels der Wissenschaft, der von der propositional definierten Systemwissenschaft zur prozedural definierten Forschungswissenschaft führt“ (H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt 1983). Der leitende Gesichtspunkt – die wissenschaftliche Wende zum „Primat der Erfahrung vor der Theorie“ (ebd. 114) – erschließt sich für Baumgarten zunächst und vor allem am Werk Herders (Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart. Tübingen 1905): Mit Herder teilt Baumgarten die „Abneigung gegen Konstruktionen“ (29), den „kräftigen realistischen Zug“, der die „Erfassung der vielverwobenen Fäden des Lebens“ bedeutet (31) und damit das aufklärerische Interesse an der „völligen Umkehr der idealistisch-deduktiven Betrachtung in eine rein anthropologisch-induktive“ aufnimmt (34); d. h.: „Herabführung der Philosophie aus den metaphysischen Abstraktionen zu der Wirklichkeit menschlicher Erfahrungen, ... Verdrängung der deduktiv-synthetischen durch die analytisch-empirische Methode“ (35). Mit Herder hatte zumindest im Prinzip „eine ganz neue Wertschätzung des empirischen, in der raumzeitlichen Erfahrungswelt eingeschlossenen Weltbildes“ ihren Durchbruch: „Die Psychologie und Anthropologie fingen an, naturwissenschaftlich betrieben zu werden“ (35 f.), was sie „völlig gleichgültig gegen ein System (machte), das, von obersten Begriffen deduziert, alle Kategorien des Denkens umfaßte“ (45).

7 Diese Einsicht verband die Neukonzipierungsprogramme der Praktischen Theologie aufs engste mit gesamtheologischen Studienreformprogrammen, die seinerzeit durch W. Bornemanns zunächst anonym erschienene Schrift „Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart“ (Leipzig 1886) ihren Auftakt erfuhren. Wie sehr sich in der Praktischen Theologie die nur exemplarische Reflexion eines allgemeinen Zusammenhangs widerspiegelte, ist an der Schrift des Weber-Schülers Th. Litt (*Berufsstudium und ‚Allgemeinbildung‘ auf der Universität*. Leipzig 1920) abzulesen. Zur Geschichte der theologischen Studienreformprogramme vgl.: W. Herrmann, *Theologische Ausbildung und ihre Reform*. Münster 1976. – M. Braun, *Reformation des Theologie-Studiums*. Hamburg 1966.

- 8 Vgl. Witte, Art.: „Statistik, kirchliche“, in: RGG¹ V. 1913. 843 ff.; M. Schian, Art.: „Kirchenkunde“, in: RE₂ XXIII/1913. 756 ff.; J. Schneider, Art.: „Statistik, kirchliche“, in: RGG² V. 1931. 764 ff.
- 9 Mit dem Diktum „Das Ende der Wege Gottes ist die Leiblichkeit“ nimmt Baumgarten einen Zentralsatz Oetingers auf (1931, 59; vgl. F. C. Oetinger, Art.: „Leib, soma,“ in: Ders., *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*. 1776. 407). Es ist bemerkenswert, daß derselbe Gedanke, den Baumgarten hier aus dem angelsächsisch-theologischen Fundus eines „nach Verleiblichung verlangenden Christentums“ reimportiert (1893. 243), in jüngster Zeit (1972) von E. Lange ebenfalls aus der angloamerikanischen Missionswissenschaft herangezogen wurde: „In der grenzüberschreitenden Bewegung der Mission muß das Christentum sich in immer neuen soziokulturellen Zusammenhängen einkörpern, verleiblichen, gesellschaftlich verwurzeln. Indigenisation ist mehr als ‚Anpassung‘. Sie entspricht dem Vorgang der Inkarnation, wie die Christologie ihn verwendet“ (E. Lange, *Kirche für die Welt*. München 1981. 214; vgl. 199 ff.).
- 10 Die Verwendung der Bezeichnung „religiöse Volkskunde“ ist bei Baumgarten wie bei seinen gleichgesinnten Fachgenossen schillernd: Einerseits soll dadurch gleichsam programmatisch in gewisser Gegenläufigkeit zur statistischen Mediatisierung der Kirchenkunde der idiographische Gesichtspunkt bewahrt werden und bedeutet dann „eine stete Berücksichtigung des Nationalen, zeitlich, örtlich, klimatisch, kulturell Bedingten“ (Herders Lebenswerk . . . , a. a. O. 49); andererseits verwendet Baumgarten den Begriff als Abreviatur für das, was dann Max Weber „Kulturwissenschaft“ nennt (WL 146 ff.), und wird von Baumgarten in diesem weiteren Verständnis wiederum auf eine Art religionssoziologische Stratifikationstheorie eingeschränkt (Protestantische Seelsorge, a. a. O. 179 ff.). – In der schillernden Verwendung der Abreviatur „Religiöse Volkskunde“ spiegeln sich die Spannungen des Selbstverständnisses der Volkskunde überhaupt wider; vgl. dazu: I. Weber-Kellermann, *Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften*. Stuttgart 1969.
- 11 Es ist bezeichnend für die gesamte Richtung der von Baumgarten vertretenen Praktischen Theologie, daß sie partielle Entkirchlicherfahrungen gerade ihrer Unausweichlichkeit wegen nicht zu einer lamentierenden Sicht globaler Säkularisierungsprozesse prolongiert, sondern an deren Symptomen so etwas wie eine theoretische Bringschuld der Theologie entdeckt, die M. Rade lapidar charakterisiert: „Die theologische Wissenschaft auf den Kathedern soll ihrerseits den Forderungen der Gegenwart gerecht werden: in der Ethik, in der Praktischen Theologie, auch in den anderen Disziplinen“ (CW 4/1890. 581). Dieser Gegenwartsanspruch wird von Baumgarten für die Theologie dahin präzisiert, sie habe „in sich die Einheit von Wahrheit und Tat, von klassischer Bildung und christlicher Selbst- und Weltbeurteilung zu erreichen“ (Herders Lebenswerk . . . , a. a. O. 105).
- 12 W. Elert (*Der Kampf um das Christentum*. München 1921. 258 f.) charakterisiert die Gesamtsituation: Seit den siebziger Jahren bestand eine „tiefe Diastase zwischen Christentum und allgemeiner Kultur . . . , die keineswegs das Ergebnis einer einseitigen Emanzipation der nichtchristlichen Kulturgrößen“ war, sondern auch durch „die Isolierung des Christentums in der Erweckungsbewegung und in der sich anschließenden konfessionellen und biblizistischen Theologie“ verursacht wurde. Baumgarten konnte sich also im Einklang mit breiten Strömungen der protestantischen Theologie fühlen, wenn er – wie Herder – die „innere Versöhnung von Bildung und Christentum“ als das Programm seines Lebenswerkes bezeichnete (Herders Lebenswerk . . . a. a. O. III).

- 13 Die Problemanzeigen, die der Theologie durch die kirchliche Emanzipation des Bürgertums aufgegeben waren, wurden dann vor allem auch von E. Troeltsch unter den Stichworten „Historismus“ und „Naturalismus“ systematisch aufgenommen (vgl. „Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen“, in: Gesammelte Schriften. Bd. II. Aalen 1972. 227 ff.) und spielten nicht zuletzt in Webers Soziologie als Probleme des ethischen Relativismus und der prinzipiellen Berechenbarkeit aller Dinge eine zentrale Rolle (WL 582 ff.). In praktisch-theologischer Perspektive hebt Baumgarten darüber hinaus auf die realgesellschaftlichen Gründe derjenigen schichtspezifischen Emanzipation von Kirche ab, die er vor allem in der allmählichen Autonomisierung aller Bildungsinstitutionen und in den Folgen der Technik ausmacht: „Dazu kommt die im Zeitalter der Eisenbahnen unaufhaltsame Freizügigkeit, der Zug nach der Großstadt, ihren Kulturgenüssen und Versuchungen, die Atomisierung der Gesellschaft, die Lockerung der festen Erziehungseinflüsse der höheren auf die niederen Stände, der Meister auf die Lehrlinge, der Herrschaften auf die Dienstboten: so gibt es Scharen von isolierten Leuten“ (Protestantische Seelsorge, a. a. O. 56).
- 14 Gerade in der sozialen Frage unterstreicht Baumgarten, wenn auch in einer durch karitative Gesinnung abgemilderten Form, die praktisch-theologische Bringschuld der Kirche, die bis dahin weithin parteiisch war, wenn auch „aus echter preußischer Loyalitäts- und Militärfrömmigkeit“ (Der Aufbau der Volkskirche, a. a. O. 12). Zu Recht hingegen „empfanden Tausende mit dem Evangelisch-sozialen Kongreß das Unhaltbare des Herrenstandpunktes im Arbeitsverhältnis, der Entpersönlichung und Vorenthaltung der Selbst- und Mitbestimmungsrechte an die Arbeiter“ (ebd. 14): „Die christliche Kirche hat sich versündigt an dem arbeitenden Volk nicht bloß durch die Anpassung der Predigt an die weltlichen Doktrinen des Staates; . . . sie hat sich auch dadurch an dem arbeitenden Volk versündigt, daß sie die Frohbotschaft des Evangeliums von der Königsherrschaft Gottes über die Menschheit einschränkte auf die stille Innerlichkeit einzelner Seelen, statt sie hineinzutragen in die realen Verhältnisse der Masse, des ganzen Volkes, daß sie sich fesseln ließ durch die Rücksichten auf einen Opportunismus der privilegierten Gewalten, statt ihnen rücksichtslos entgegenzutreten mit dem Prophetismus der Volksgerechtigkeit“ (ebd. 63). Der Unterschied zu Weber ist hier deutlich, der die Pointe schärfer setzt: Die Arbeiter verlangen auch von der Kirche keineswegs „Nachsicht und würden sie zurückweisen, sondern sie fordern Anerkennung ihres Rechtes, über diejenigen Dinge und so zu denken, über die und wie die sogenannten ‚gebildeten Stände‘ denken. Nicht nur verstehen und nachsichtig beurteilen, sondern berücksichtigen und als berechtigt anerkennen sollten wir es, daß sich ihr Intellekt von der Gebundenheit an die Tradition emanzipiert hat . . . Nicht Almosen und nicht Abhilfe im Wege der Wohltätigkeit verlangt der Arbeiter für seine wirtschaftliche Notlage, sondern er beansprucht das Recht auf ein größeres Maß des Anteils dieser Erde“. Auch seine geistige Emanzipation erheischt Respekt „nicht durch ‚nachsichtiges‘ Hinnehmen der gegebenen Tatsache, sondern durch positives energisches Anerkenntnis der intellektuellen Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit“ (Zur Rechtfertigung Göhres, in: CW 6/1892. 1104 ff. Zitat: 1107). Nach Webers Ansicht schloß dieser Umstand konsequenterweise jede Chance eines kirchlichen Reintegrationsprogrammes aus, von dem Baumgarten vielleicht noch heimlich, Stöcker jedoch ganz offen geträumt hatten; tatsächlich bekannte Baumgarten, von der progressiven sozialpolitischen Betätigung „eine Wiedergewinnung der Arbeiterschaft für den Staat und die Kirche“ erwartet zu haben (Meine Lebensgeschichte, a. a. O.

215; vgl. zur sozialen Frage insgesamt: ebd. 315 ff.; Protestantische Seelsorge, a. a. O. 57 ff.; Der Seelsorger unserer Tage. Leipzig 1891. – Zu Webers Stellung: Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild. Tübingen 1926. 132 ff.).

15 Hierin sieht Baumgarten die Motive und Wurzeln der Inneren Mission gegeben, denen er sich nach wie vor verbunden fühlt: „Die Gesichtspunkte der Inneren Mission sind zu allgemeiner Geltung gekommen . . . durch die soziale Not . . . : daß nämlich das massenhafte Auftreten der Not und des Abfalls vom Christentum zum regelmäßigen Bestand unseres modernen Volkslebens gehört“ (Protestantische Seelsorge, a. a. O. 55 ff.; vgl. auch: Zur Rechtfertigung „modern-christlichen Wesens“ in der praktischen Theologie, in: ZprTh 14/1892. 50 ff.). – In der Natur der Sache liegt für Baumgarten wie für Weber das Gebot begründet, unter den Geistlichen „auch solche nicht unmittelbar dem kirchlichen Leben als solchem angehörende Fragen zur Diskussion zu stellen, welche einer fördernden Einwirkung seitens der kirchlichen Kreise . . . zugänglich sind“ (Der Seelsorger unserer Tage, a. a. O. 42). Voraussetzung dazu ist jedoch, die Pfarrer und Theologen vor „sozialpolitischem Dilettantismus“ oder „dilettantischem Naschen auf diesem Gebiet“ – soweit es geht – zu schützen (ebd. 43). Aus den gleichen Motiven heraus begründete Max Weber seine Mitarbeit an der eben zu diesem Zwecke von Baumgarten herausgegebenen Schriftenreihe „Evangelisch-soziale Zeitfragen“: „Ich halte das Unternehmen für ein immerhin nützliches, gleichgültig, was dabei herauskommt, schon deswegen, weil es eine Kooperation von Theologen und anderen Kategorien einschließt. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß gerade die tatkräftigeren und idealistischen jüngeren Geistlichen dem Zuge der Zeit, auf sozialem Gebiete, auch in anderer Weise als durch Belehrung und spezifische Seelsorge zu wirken, definitiv anheimgefallen sind . . . Ferner: dem Theologen ist es sicher heilsam und der Achtung vor ihrem Stande förderlich, wenn sie, wie hier, genötigt werden, relativ nüchtern die Sprache anderer Sterblicher zu sprechen“ (Brief an H. Baumgarten 1891, zit. n. E. Baumgarten, Max Weber. Werk und Person. Tübingen 1964. 74). Es besteht also gerade auf diesem sozialpolitischen Gebiet eine erhöhte Kompetenzerwartung an die Geistlichen, der Baumgarten nicht zuletzt durch seine praktisch-theologische Neukonzeption zu entsprechen sucht: „Voraussetzung solcher seelsorgerischen Wirksamkeit . . . ist liebeswarmes und fachgerechtes Studium der sozialen Situation, die die Zeit beherrscht“ (Der Seelsorger unserer Tage, a. a. O. 41). Weber verdeutlicht diese Motivation, indem er darauf hinweist, „daß, wenn unter den heutigen sozialen Spannungsverhältnissen ein Geistlicher sozialpolitisch ‚dilettiert‘, er dies nicht aus Neigung zum Dilettantismus, sondern dem Zwang der Not gehorchend thut, weil es schon jetzt und in zunehmendem Maße unmöglich wird, den Einfluß der materiellen Interessenkonflikte auf die sittlichen Grundlagen des Volkslebens zu ignorieren oder eine ‚reinliche Scheidung‘ durchzuführen . . . Aber eben deshalb ist vielleicht keine Eigenschaft zur Zeit den Geistlichen mehr vonnöten, als die volle Nüchternheit des Urteils, wie sie nur die Erkenntnis der wirtschaftlichen Voraussetzungen einer sozialen Erscheinung und der Schwierigkeiten, die sich der sozialpolitisch erwünscht erscheinenden Lösung entgegenstellt, mit sich bringt. Die Beförderung dieser Einsicht in die realen Machtfaktoren und nicht der fruchtlose Versuch einer Unterdrückung des Strebens nach sozialer Bethätigung ist zugleich das schlechterdings einzige Mittel, von wirklich bedenklichem Dilettantismus, d. h. dem aus der Unkenntnis der wirtschaftlichen Ursachen einer Krankheitserscheinung hervorgehenden Versuch, an ihren Symptomen herumzuquacksalben, abzuhalten“; darum ist es Webers Bestreben, daß die Geistlichen „den vollen Umfang der wirtschaftlichen

- Schwierigkeiten zur Anschauung zu bringen und darauf hinzuwirken suchen, daß die Probleme überhaupt in ihrer Tragweite richtig erkannt und die praktischen Fragen richtig gestellt werden" (Die Evangelisch-sozialen Kurse . . ., in: CW 7/1893. 767). Wo dies nicht erreicht werde, so prognostiziert Weber, verfestige sich das bedauerliche Desiderat, „daß heute junge Theologen mit Angehörigen anderer akademischer Berufe nicht ohne eine stillschweigende Reserve sich zusammenfinden können, und daß ein unbefangenes Zusammenarbeiten an sozialen Aufgaben annähernd unmöglich zu werden drohte" (Zur Rechtfertigung Göhres, in: CW 6/1892. 1109): Für Baumgarten eine Schreckensvision!
- 16 Weber hatte formuliert: „Von meinem Laienstandpunkt aus erschiene es mir als ein gewaltiger Fortschritt, wenn es gelänge, die überaus verschiedenen Ansprüche, mit denen die verschiedenen Klassen der Bevölkerung dem geistlichen Amt entgegentreten und entgegentreten müssen, in psychologische Beziehung zu ihrer wirtschaftlichen und sozialen Interessenposition zu setzen" (Zur Rechtfertigung Göhres, in: CW 6/1892. 1108). Eben diese verschiedenen Erwartungen und Interessen in „Idealtypen" einzufangen und untereinander sowie insgesamt im Rahmen der geschichtlich-gesellschaftlichen Gesamtzusammenhänge in wechselseitige Beziehungen zu setzen, wird der Praktischen Theologie, d. h. ihrer religiös-volkskundlichen Arbeitsweise, von Baumgarten zur methodischen Aufgabe gemacht. Für den Praktischen Theologen ist ein Verständnis dafür unumgänglich, „wie die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse der verschiedenen Gegenden auf die Gestaltung ihres religiösen Einzel- und Gemeinschaftslebens eingewirkt haben" (Der Einfluß der sozialen Verhältnisse . . ., a. a. O. 19).
- 17 Einerseits ist dieses umfassende Verständnis notwendig, um „die Hemmungen der Christlichkeit durch Kultur, Unkultur, Hyperkultur, durch soziale und wirtschaftliche Situationen" zu erkennen (Zur Rechtfertigung „modern-christlichen Wesens" . . ., a. a. O. 61); andererseits ist die Kenntnis der Bedingungsverhältnisse die Voraussetzung für die Einsicht, daß verschiedene Frömmigkeitstypen, „um zu einer weltgeschichtlichen Größe zu werden, es nötig haben, daß die Bewegungen im innersten, auf Gott und die Überwelt bezogenen Seelen sich treffen mit gleichgerichteten Bewegungen in sozialen und innerweltlichen Gebieten" (Der Einfluß der sozialen Verhältnisse . . ., a. a. O. 19); eben dies sind im Weber'schen Sinne die „Wahlverwandtschaften", die „zwischen gewissen sozialen Situationen und gewissen religiösen Gemeinschafts- und Nichtgemeinschaftstrieben" bestehen (ebd. 21).
- 17a Vgl. F. Niebergall, Zwei Stimmen zur Reform der Praktischen Theologie, in: EvFr 13/1913. 305 ff., bes. 311.
- 18 Es gilt – und hier folgt Baumgarten hauptsächlich den Einsichten Troeltschs und Webers – in diesem Zusammenhang, den Notwendigkeitscharakter des Sozialen und Kulturellen zu sehen, um dessen Gestaltungsmöglichkeit auszuloten. Daß „die Industrialisierung unseres Volkes, die fortschreitende Zurückdrängung des Landes gegenüber der Stadtkultur, die fortschreitende Zurückdrängung der ackertreibenden zugunsten der industriell tätigen Bevölkerung" Entwicklungen als etwas darstellen, „was wir nicht aufhalten können . . ., was durchaus wie ein Naturgesetz sich vor unseren Augen vollzieht" (Der Einfluß der sozialen Verhältnisse . . ., a. a. O. 22), verlangt auch im religiösen Weltverhalten Anerkenntnis der besonders von Troeltsch hervorgehobenen Tatsache, daß „auf diesem sozialen und wirtschaftlichen Gebiet sich gewisse Gesetze unausweichlich vollziehen" (ebd. 23). Auch Weber hatte bestätigt: „Das soziale Leben, das eine so starke Wirkung auf unser religiöses und insbesondere unser

- kirchliches Leben hat, entzieht sich in den wichtigsten, entscheidendsten Beziehungen unserer wenigstens einzelnen Beeinflussung“ (ebd. 25). Die rückhaltlose Anerkenntnis dieses Umstandes mußte Baumgarten wie Weber „gegenüber manchen Illusionen kirchlicher Sozialpolitiker (als) ein Fortschritt zum Realismus“ erscheinen (M. Weber, Was heißt Christlich-Sozial? in: CW 8/1894. 473).
- 19 Subjektivität als Neuzeitsignatur bezeichnet für Baumgarten durchaus unterschiedlich akzentuierte Momente (vgl. auch Anm. 21): Sie ist zunächst angesichts der positionell sich pluralistisch anbietenden Möglichkeitsvielfalt religiöser Sinndeutungen der zunehmend wahrscheinlicher werdende Aneignungsmodus von Religion überhaupt: „die Verlegung des Ausgangspunktes aus den Objekten in den Menschen, der sie empfindet und denkt“ (Herders Lebenswerk . . . , a. a. O. 26). Andererseits weist eben dieser subjektive Aneignungsmodus insofern bestimmte Regelmäßigkeiten auf, als durch ihn nunmehr bestimmte Persönlichkeitsmerkmale wie Geschlecht, Rasse, Region, Alter, Temperament, psychische Dispositionen, die Art und Weise des adaptierten Frömmigkeitstypus wesentlich mitprägen (vgl. dazu F. Niebergall, Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule, in: ZThK 19/1909. 411 ff., bes. 430 ff.). Auf diesem Sachverhalt beruht die Psychologie als Seelenkunde.
- 20 Die theologische Bejahung des Individualismus kann sich zumindest teilweise auf die christliche „Überzeugung von dem unendlichen und einzigen Wert des Individuums“ und seiner Seele berufen (Herders Lebenswerk . . . , a. a. O. 2). Im Lichte dieser Überzeugung erscheint Religionspsychologie als „Anatomie der subjektiven Religion“ und ist damit zugleich die „Voraussetzung der Pathologie und Therapie“ der Seelenführung (so F. Niebergall, a. a. O. 413; vgl. Baumgarten, Protestantische Seelsorge, a. a. O. 114 ff., 125 ff., 211 ff.). Denn nach Baumgarten ist Religion „nicht eins mit Sittlichkeit noch mit Tüchtigkeit; sie ist eine Form, eine Beziehung und Richtung unseres Bewußtseins, die bei den verschiedenen Individuen verschieden stark angelegt ist“ (Herders Lebenswerk . . . a. a. O. 53). Die Praktische Theologie zielt in dieser Hinsicht wie die Sittenlehre auf die subjektive „Abrundung, die möglichste Erhebung des konkreten Einzelnen zur charaktervollen Einheit der Anschauung“ (ebd. 11), zur Einheitlichkeit, Stärke und Bestimmtheit „seiner religiös-sittlichen Welt- und Selbstbeurteilung“ (ebd. 57). Gerade im affirmativen Eingehen auf dieses subjektiv-ethische Kristallat von Religiosität liegen zudem für Baumgarten die indirekten – wenngleich nahezu einzig wahrnehmbaren – Wirksamkeitschancen eines objektiv subjektivierten Christentums beschlossen, dessen paradigmatisch gelebte Gestalt er u. a. in der Frömmigkeit Bismarcks erblicken kann: in dessen „auf das Ethische, Tätige, Wirkliche gerichteten Natur“, die ein „durchweg willensmäßiges Christentum“ – ein Schlüsselbegriff in der Baumgartenschen Christentumsauffassung! – repräsentiert (Art.: „Bismarck“, in: RGG¹ I. 1909. 1265).
- 21 Baumgartens praktisch-theologischer Standpunkt des „christlichen Realismus“ sucht durchweg einem Illusionismus entgegenzuwirken, nicht aber einem sozialkulturellen Konformismus das Wort zu reden: Die Kirche soll agieren „mit Verständnis und Entgegenkommen für jede Form menschlicher Entwicklung, Schwachheit, Not, ohne doch darin aufzugehen und die höhere Zielbestimmung zu verlieren: die himmlische Berufung in Christo!“ (Zur Rechtfertigung . . . a. a. O. 62); eben darum aber muß der Seelsorger „doch jene Welt kennen, aus deren verschieden abgestuften Umarmungen er das innere Leben der ihm Befohlenen befreien soll“ (ebd. 55): „Der Seelsorger muß die normalen Reaktionsweisen des Durchschnitts kennen, um die Art und den Grad

der Beeinflussung richtig zu wählen" (Protestantische Seelsorge, a. a. O. 178). Die Richtung der Beeinflussung folgt der Grundüberzeugung, „daß das Christentum doch im letzten Grunde transzendent und individuell ist" (ebd. 60): Sie zielt auf „Individualität", insofern es „die Hauptaufgabe des Seelsorgers ist, die Seelen besonders zu nehmen und die Gelegenheit auszunützen, wo Gott sie besonders nimmt" (ebd. 193), und bewahrt damit vor „Massenanbetung" (ebd. 192). Sie zielt andererseits aber ebenso auf „Transzendenz"; denn „nicht um Ausbildung der Seelen zur vollen Auswirkung aller Anlagen in Harmonie, sondern um Rettung der fern von Christus, fern von Gott verlorenen Seele handelt es sich. Dieser religiöse Absolutismus, der auf der negativen Beurteilung des Welt-, des Natur- und Kulturwesens beruht, trägt im Neuen Testament alle Seelsorge" (ebd. 5) und schiebt darin „aller Kulturseligkeit" von vornherein einen Riegel vor (ebd. 192), um der realen Bedingungen religiöser Freiheit ansichtig werden zu können. Denn letztlich geht es bei der realwissenschaftlichen Auffassung von Praktischer Theologie für Baumgarten um die entscheidende Frage, „ob die sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen Verhältnisse derartig sind, daß es den Leuten leicht oder schwer wird, aus diesen Weltbeziehungen sich zu erheben zu der Beziehung zum ewigen Grund, ob sie eine größere oder geringere Leichtigkeit haben, sich diesen Zusammenhängen zu entziehen und zu dem letzten Grund der Dinge zu stehen . . ." (Der Einfluß der sozialen Verhältnisse . . . a. a. O. 20).

22 Die Pädagogisierungstendenz der Praktischen Theologie ist für die von Baumgarten vertretene Richtung Ausdruck ihrer enzyklopädischen Mittelstellung: „Der Erziehungsgedanke bezeichnet den Mittelweg zwischen Gelehrsamkeit und Handreichung" (J. V. Sandberger, a. a. O. 114) und setzt als solcher die gleichmäßige Berücksichtigung der Wirkungsabsichten wie der realen Wirkungschancen im eigenen akademischen ebenso wie in dem von ihr thematisierten religiös-kirchlichen Wirkungskontext voraus. So hält Baumgarten der deutschen Theologie den „inneren Trieb zur Popularität" der angelsächsischen Theologie als vorbildliches Spiegelbild vor Augen: Diese ist „populär-pädagogisch gewandt, statt, wie so oft bei uns, vom Volksleben getrennt durch Selbstverbannung in die Studierstube und Fachzeitschrift" (Die Bedeutung des englischen Einflusses . . . a. a. O. 245).

23 Vgl. Der Seelsorger unserer Tage, a. a. O. 41: „Es muß mit dem Vorurteil gebrochen werden, als sei die Predigt die einzige Verkündigungsform des Wortes Gottes . . . Nur der Seelsorger seiner Gemeinde kann so der Wahrheit der Situation gemäß reden, weil er sie kennt, darin lebt . . . Dann wird aus der Predigt, dieser vornehm stolzen, geschmückten Herrscherin auf dem theologischen Büchermarkt, eine schlichte, dienende Magd der Seelsorge an dieser Gemeinde und für diese Zeit". – Zu Baumgartens Homiletik vgl. auch F. Wintzer, Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der „dialektischen Theologie" in Grundzügen. Göttingen 1969. 167 ff.

24 Baumgartens Praktische Theologie ist insgesamt dem Anspruch nach eine realistisch orientierte Ekklesiologie, in der die Selbstgestaltung der Kirche aus ihrem transitorischen Zweck heraus begründet wird, den sie für den übergreifenden Lebenszusammenhang zu erfüllen sucht, in dem sie faktisch, doch nicht immer begriffen, eingebunden ist; d. i. ein Aufbauprogramm der evangelischen Volkskirche, die einerseits ihre Universalität als die eines universalen Angebots bewahrt, indem sie in ihrer Selbsterbauung jener Skepsis entgegenzuwirken sucht, „als ob die evangelische Kirche wesentlich ein Herrschaftsgebiet gewisser in sich abgeschlossener, mit ihrem Besitz an religiösen Gütern gesättigter, fertiger und sich überschätzender Christen statt eine Erziehungs- und Sammelanstalt für alle Gott und ihr Seelenheil suchenden, in

der Zeit und Welt und mit sich selbst unbefriedigten, ehrlich ringenden Geister sei“ (Der Aufbau der Volkskirche. Tübingen 1920. 38 f.). Andererseits versucht der von Baumgarten umrissene Typ Praktischer Theologie, die Kirche vor faktischen Totalitätsansprüchen zu schützen, ohne daß sie dabei unter den Bedingungen der Neuzeit zugleich auf ihren „volksmissionarischen“ Impetus resignativ verzichten müßte: „Vielleicht müssen wir bei Volk und Volkskirche aufhören, einen Massenbegriff vor Augen zu haben . . . Genug, wenn die Volkskirche, die wir erstreben, in dem Sinne dem ganzen Volk zugewandt ist, daß es aus allen Schichten des Volkes die lebendigen, treibenden, führenden Kräfte an sich zieht, die dann das gesamte Leben des Volkes durchsäuern mit den Kräften und Forderungen des Evangeliums“ (ebd. 29). Diesem Globalziel eines integrierten opinion-leadership-Konzepts ist eine von der Praktischen Theologie her intonierte Theologie insgesamt zuzuordnen, deren weitere Bestimmung besteht „in der Überwindung der theologischen Enge durch eine populäre und soziale Auffassung des religiösen und kirchlichen in seiner Wechselbeziehung mit dem gesamten, psychologisch-menschlich erfaßten Bildungs- und Gesellschafts-Leben der gebildeten wie der arbeitenden Nation, und damit zusammenhängend in der Erweckung eines neuen Triebes, das weit gefaßte Christentum als das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit mitten hineinzutragen ins wogende Volks- und Wirtschaftsleben der Gegenwart“ (Die Bedeutung des englischen Einflusses . . ., a. a. O. 249). Vgl. hierzu auch Baumgartens von ihm selbst als „die Quintessenz meiner Gedanken und Erfahrungen auf kirchlichem Gebiet“ bezeichnete Schrift „Die Gefährdung der Wahrheithaftigkeit durch die Kirche“ (Gotha/Stuttgart 1925; Zitat: Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 113), die K. Barth mit dem zweifelhaften Kompliment bedachte: „die gräßlich liberale Broschüre von Baumgarten“ (Ch. Schwöbel [Hg.], Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel. Gütersloh 1981. 211).

25 Die gesamte Anlage der Praktischen Theologie legt bei Baumgarten offen, daß ihn „kein intensives gelehrtes Bedürfnis und Interesse“ zum „Übergang vom geistlichen zum akademischen Beruf“ trieb (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 81), sondern Baumgarten wie Weber von dem Wunsch beseelt war, „dem gesellschaftlichen Handeln in einer konkreten historischen Epoche Möglichkeiten einer dezidiert wissenschaftlichen Orientierung an die Hand zu geben“ (J. Weiß, a. a. O. 19). Motive und Erwartungen hinsichtlich der akademischen Tätigkeit fallen bei beiden recht ähnlich aus. So schrieb Weber, nachdem er „eine ganz außerordentliche Sehnsucht nach einer praktischen Tätigkeit“ bekannt hatte (E. Baumgarten, a. a. O. 75): „wissenschaftliche Tätigkeit ist für mich zu fest mit dem Begriff einer Ausfüllung der Mußestunden verknüpft, so sehr ich einsehe, daß die Teilung der Arbeit es mit sich bringt, daß man sie erfolgreich nur bei Hingabe der ganzen Persönlichkeit betreiben kann. – Ich hoffe, daß mir die pädagogische Seite des Dozentenberufs, das mir unentbehrliche Gefühl praktisch tätig zu sein und damit Befriedigung geben wird“ (ebd. 79 f.). Auch Marianne Weber bestätigt dieses betont praktische Interesse bei Weber (a. a. O. 173 f.): „Seine Neigung richtet sich eindeutig ins handelnde als ins kontemplative Leben . . . Die Erkenntnis der Wirklichkeit, ihre Beherrschung durch den Verstand kann für diesen Mann nur die Vorstufe sein für ihre unmittelbare Gestaltung durch Handeln.“

26 Marianne Weber schildert Max Webers Verhältnis zu Otto Baumgarten folgendermaßen: „Dieser junge Mann gehört der dogmatisch-freien theologischen Richtung an, ist geistig sehr bewegt, fein organisiert, menschlich reif und zieht den jüngeren Vetter sogleich stark in den Kreis seiner religiösen Interessen. Weber begibt sich zum zweiten- und letztenmal in die Einflußsphäre eines älteren, überlegenen Freundes“ (Max

Weber. Ein Lebensbild. Tübingen 1926. 71). Marianne Weber bezieht sich hier vor allem auf das 1882 gemeinsam in Heidelberg verbrachte Semester, als Otto Baumgarten in der Tat eine nicht unbedeutsame Rolle bei der Erweiterung des theologischen Horizonts Webers durch theologische Lektüre und deren ausführliche Diskussion gespielt hat (vgl. Anm. 43). Andererseits pflegte Baumgarten zeit seines Lebens die geistige Überlegenheit Webers anzuerkennen: „Der nahe Umgang mit meinem Vater, der durch und durch, aber im weitesten Sinne, Gelehrter, Forscher und Theoretiker war, und mit Vetter Max Weber, der mich immer wieder durch sein philosophisches, konstruktives und Massen von Literatur bewältigendes Genie frappiert, konnte mir keine Selbsttäuschung aufkommen lassen über die Grenzen meiner theoretischen Begabung“ (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 79). In diesem Zusammenhang ist auch eine Anekdote für das intellektuelle Verhältnis der beiden zueinander aufschlußreich, in der Baumgarten von Webers Reaktion auf seine Schrift „Über Kindererziehung“ (1905) berichtet: Weber hat „mir seinen Ärger nicht vorenthalten über die Mittelmäßigkeit und Geringfügigkeit der Ansprüche, die ich an die Intelligenz und Selbständigkeit der Jugend stellte“. Baumgarten suchte sich tatsächlich mit seiner Schrift eher an den „besseren Durchschnitt“ zu wenden: „So erwiderte ich ihm: ‚Es müssen auch solche bedacht werden, die bei Deinen übermäßigen Ansprüchen unter den Schlitten kommen‘“ (ebd. 129 f.).

27 Vgl. D. Henrich, Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. Tübingen 1952. 1: Webers Werke „gedrängter Inhalt und ihr unsystematischer Aufbau machen es schwer, sie in der Einheit eines konsequenten Gedankens zu sehen“, was jedoch versucht werden muß, wenn „ein begründetes Urteil über die universale Bedeutung seines Werkes, auch für die Philosophie, gewonnen werden soll“. Henrich hat mit seiner frühen Arbeit weitgehend die Richtung vorgegeben, an der sich auch die späteren Rekonstruktionsbemühungen noch orientierten, wenn Henrich auf A. v. Schelting (Max Webers Wissenschaftslehre. Tübingen 1934) zurückgehend konstatiert: „Das Prinzip der Wissenschaftslehre Max Webers aber ist zugleich das Prinzip einer Anthropologie. Es ist ein bestimmter Begriff des Menschen als eines vernünftigen Wesens“ (ebd. 3). J. Weiß (a. a. O. 15) faßt einen – bewußten oder unbewußten – Konsens zusammen, wenn er hier anmerkt: „D. Henrich hat es – erfolgreich – unternommen, die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers durch den Rückgang auf dessen ethische Prinzipien zu erweisen“. In diesem Interesse an der Einheit des Weber'schen Werkes macht sich durchaus eine polemische Spitze gegen die Geschichte der üblichen Weberrezeption geltend: „Die kontroverse Beanspruchung Webers scheint ... im wesentlichen darauf zurückzugehen, daß die mannigfachen Elemente, die Weber in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen bemüht war, im Zuge der Rezeption wieder isoliert, in neue Zusammenhänge versetzt oder – zumindest – mit je verschiedenem relativen Gewicht versehen werden“ (J. Weiß, a. a. O. 9). Vgl. hierzu auch etwa D. Käsler, Einführung in das Studium Max Webers. München 1979. – A. Zingerle, Max Webers historische Soziologie. Aspekte und Materialien zur Wirkungsgeschichte. Darmstadt 1981.

28 Die Präferenz der Religionssoziologie im Weber'schen Gesamtwerk arbeiten vor allem heraus die Interpretationen etwa von R. Bendix, Max Weber. München 1964. – V. Drehsen, a. a. O. – G. Küenzlen, a. a. O. – W. J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber, in: HZ 201/1965. 557 f.; wieder in: Ders., Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte. Frankfurt 1974. 97 ff. – B. Meurer, Mensch und Kapitalismus bei Max Weber. Berlin 1974. – J. A. Prades, La Sociologie de

- la Religion chez Max Weber. Louvain/Paris 1969. – J. Séguy, Max Weber et la sociologie historique des religions, in: ASR 17/1972. 71 ff. – F. H. Tenbruck, Die Genesis der Methodologie Max Webers, in: KZSS 11/1959. 573 ff. – Ders., Das Werk Max Webers, in: KZSS 27/1975. 663 ff. – J. Weiß, a. a. O. – Vgl. insgesamt den Diskussionsüberblick bei C. Seyfarth, Zur westdeutschen Diskussion der Religionssoziologie Max Webers seit den sechziger Jahren, in: K. F. Daiber/T. Luckmann (Hg.), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie. München 1983. 18 ff.
- 29 Vgl. G. Küenzlen, a. a. O. 4: Das Thema „Religion und Rationalität“ stellt bei Weber „keine unmittelbare innere, systematische Einheit“ dar, sondern „ein allmählich sich entfaltender und zunehmend sich präzisierender Problemzusammenhang“; vgl. zu dieser von Küenzlen ausführlich dargestellten und begründeten Grundthese: V. Drehsen, in: ZEE 28/1984. 233 ff. – Das Thema der ethischen Rationalität ist bei Max Weber schon früh aufzuspüren, vgl. dazu etwa die Bemerkung E. Baumgartens (a. a. O. 310): „Es weiß auch jeder Kenner, daß die frühen Illustrationen idealtypischer Konstruktion: Richtigkeitsrationalität, Zweck- und Wertrationalität, Gesinnungs- gegen Erfolgsethik, bleibende Leitthemen der Weberschen Forschung sind“. Im Zusammenhang mit der Religionsproblematik wird dieses Thema in den Vordergrund gestellt etwa bei G. Abramowski, Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses. Stuttgart 1966. – M. Hennen, Krise der Rationalität – Dilemma der Soziologie. Stuttgart 1976. – M. M. W. Lemmen, De godsdienstsociologie van Max Weber. Haar methode en inhoud aan de hand van het rationaliteitsbegrip. Nijmegen 1977. – W. Schluchter, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte. Tübingen 1979. – Ders., Rationalismus der Weltbeherrschung. Frankfurt 1980. – C. Seyfarth/W. M. Sprondel (Hg.), Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973. – W. M. Sprondel/C. Seyfarth (Hg.), Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns. Stuttgart 1981. – U. Vogel, Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber, in: KZSS 25/1973. 532 ff. Vgl. auch die in Anm. 28 genannte Literatur.
- 30 Vgl. hierzu WG 320 f.: „Nicht die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit ‚übersinnlicher‘ Mächte ist das zunächst Spezifische dieser ganzen Entwicklung, sondern: daß jetzt nicht nur Dinge und Vorgänge eine Rolle im Leben spielen, die da sind und geschehen, sondern außerdem solche, welche und weil sie etwas ‚bedeuten‘ . . . Eine Flutwelle symbolischen Handelns begräbt den urwüchsigen Naturalismus unter sich“. Es ist nicht auszuschließen, daß bei diesem Verständnis hermeneutisch auch die zeitgenössische Erfahrung der „Magie“ eines naturwissenschaftlichen Positivismus für Weber eine Rolle gespielt hat.
- 31 Vgl. hierzu WG 322: „Die erste und grundlegende Einwirkung ‚religiöser‘ Vorstellungskreise auf die Lebensführung und die Wirtschaft ist also generell stereotypierend“. Webers genuines Interesse gilt mithin der Frömmigkeit „als eine kontinuierlich, als konstantes Motiv wirkende Grundlage einer spezifischen Lebensführung“. Es ist dieses Grundverständnis, das sich bei Weber unter den diagnostizierten Bedingungen der Entflechtung der Lebenssphären in der Neuzeit dann zum durchgängigen Problem der Verhältnisbestimmung von Religion und Rationalität und darin vorrangig etwa als „das Verhältnis von Religion und gesellschaftlich-politischem Handeln“ ausweitete (J. Weiß, a. a. O. 120).
- 32 Religiosität galt Weber also grundsätzlich als Möglichkeitsbedingung der Irrationalitätsübersteigung – und zwar in denjenigen unterschiedlichen Kontexten, in denen Ir-

- rationalitätserfahrung stattfand: sei es nun in der Abhängigkeit von der äußeren Natur, von inneren Affekten oder von versklavenden Kultur- und Gesellschaftsmächten. – Weber versteht das durch Religion inaugurierte „Entlassensein aus der Irrationalität des Gegebenen“ schlechthin als „Freiheit“ (D. Henrich, a. a. O. 44), so daß die anthropologische Pointe der Weber'schen Wissenschaftslehre dahin gesetzt wird, daß „verstehende Wissenschaft“ „die Wissenschaft von möglicher Freiheit“ darstellt (ebd. 49); vgl. hierzu insbes. H. Lübke, *Die Freiheit der Theorie. Max Weber über Wissenschaft als Beruf*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 58/1962. 343 ff. In diesem Grundverständnis ist auch die ambivalente Bedeutung der von Weber zentral in den Mittelpunkt seiner Hermeneutik gestellten „Idealtypen“ begründet: Es „zeigen die brieflichen Erörterungen des jungen Weber, daß es sich auch im ausgereiften Forscher beim Begriffsmittel des Idealtypus . . . immer und prinzipiell um mehr gehandelt hat als um ‚utopische‘, d. h. rein gedankliche, unverbindliche Konstruktionen, die lediglich dazu dienten, möglichst scharfe Begriffe (Begriffe extremer Möglichkeiten) zu gewinnen zwecks Ordnung und Beschreibung der Realität“; vielmehr steht neben diesem analytischen Erklärungsinteresse immer auch das Interesse, „daß bei idealtypischen, der Absicht nach nur theoretisch gedachten ‚klaren Möglichkeiten‘ doch auch praktische Vorbildlichkeit anklingt“ (E. Baumgarten, a. a. O. 309): „Sie präsentieren Entwürfe möglichen sozialen Handelns. Durch sie werden Wertideen, Motive, Antriebe und Sinnorientierungen des menschlichen Tuns erkennbar . . . Die Konstruktion reiner Typen ist von der Absicht geleitet, das Individuum als einzig realen Handlungsträger aus dem dumpfen Erlebnis der Irrationalität des bloß Gegebenen zu emanzipieren; ihm die Chancen sinnhaften Verhaltens aufzuzeigen und so das Bewußtsein von möglicher Freiheit zu vermitteln“ (V. Dreshen, a. a. O. 107 f.). Es ist darum nicht verwunderlich, daß „Idealtypen“ in der von Baumgarten u. a. vertretenen Richtung der Praktischen Theologie fundierend in deren Arbeitsweise eingehen konnten; vgl. hierzu besonders F. Niebergall, *Die Bedeutung der Religionspsychologie . . .*, a. a. O. 424 ff.; – sowie dazu J. V. Sandberger, a. a. O. 120 ff.
- 33 Die Studien Webers zur „protestantischen Ethik“ sind also – entgegen späterer Überschätzungen – von vornherein beschränkt „auf die Auswirkungen, welche eine bestimmte, nicht repräsentative Ausformung protestantischer Religiosität und Sittlichkeit in einer bestimmten geschichtlichen Epoche und in bestimmten Ländern auf die vorherrschende neuzeitliche Wirtschaftsgesinnung hatte“ (J. Weiß, a. a. O. 113). Weber selbst hatte gleich zu Beginn seiner Studien den exemplarischen und „provisorischen Charakter dieser Aufsätze“ klargestellt (PE I. 22): Es ging ihm begrenzt durch einen umfassenderen Problemhorizont hier lediglich um die „Bedingtheit der Entstehung einer ‚Wirtschaftsgesinnung‘: des ‚Ethos‘ einer Wirtschaftsform, durch bestimmte religiöse Glaubensinhalte, und zwar an dem Beispiel der Zusammenhänge des modernen Wirtschaftsethos mit der rationalen Ethik des asketischen Protestantismus. Hier wird also nur der einen Seite der Kausalbeziehung nachgegangen“ (ebd. 21).
- 34 Der reformatorische Berufsgedanke spielt – im ähnlichen Sinne wie in der zeitgenössischen Theologie A. Ritschls (Vgl. H. Timm, *Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und W. Herrmanns*. Tübingen 1967. 73 u. ö.) – für Weber eine entscheidende Rolle durch „die Schätzung der Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Berufe als des höchsten Inhaltes, dem die sittliche Selbstbetätigung überhaupt annehmen könne“ (PE I. 67): „Die Leistung der Reformation als solcher war zunächst nur, daß . . . der sittliche Akzent und die religiöse Prämie für die innerweltliche, berufliche

- geordnete Arbeit mächtig schwoll" (ebd. 69 f.), im Calvinismus dann aber mehr noch überhaupt den Akzent „eines Dienstes an der rationalen Gestaltung des uns umgebenden gesellschaftlichen Kosmos" erhielt (ebd. 126). – Es war eben dieser Grundgedanke, der in vergleichbarer Weise Baumgarten dazu gebracht hat, das Vorbildliche an der Frömmigkeit Bismarcks in der „in Gott ruhenden Kraft, unendliche Verantwortlichkeit auf sich zu nehmen", zu sehen (Bismarcks Religion. Göttingen 1922. 5). In dieser Glaubensausrichtung sieht Baumgarten bei Bismarck den „dem großen Staatsmanne, dem Realpolitiker wesentliche sittliche Grundzug der Willensherrschaft" verankert, nämlich: „Mut, Verantwortung auf sich zu nehmen . . ., einen starken, festen Glauben an seinen göttlichen Beruf" (ebd. 10). Auch wenn Baumgarten dieses Urteil über Bismarck „nach Auseinandersetzung mit der Skepsis Max Webers" gefällt haben will (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 280), dann doch sicher nicht im Weber'schen Sinne; vgl. zu Webers Bismarck-Beurteilung: PS 311 ff.; 112 ff.; 241 ff. u. ö.
- 35 Vgl. hierzu besonders W. Schluchter, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Tübingen 1974, sowie die hinter den suggerierten Ansprüchen enttäuschend zurückbleibende Darstellung bei J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt 1981. 225 ff. – Vgl. V. Drehsen, a. a. O. 147 ff.
- 36 Zu den Grenzen, die es verbieten, aufgrund dieses Diktums Weber eine globale Säkularisierungsthese zu imputieren vgl. H. Lübke, Säkularisierung. München 2. Aufl. 1975. 68 ff. – K. Löwith, Die Entzauberung der Welt und Wissenschaft, in: Merkur 18/1964. 501 ff. – T. Rendtorff, Die Säkularisierungsthese bei Max Weber, in: O. Stammer (Hg.), Max Weber und die Soziologie heute. Tübingen 1965. 241 ff. – Ders., Zur Säkularisierungsproblematik, in: IJRS 2/1966. 51 ff. – V. Drehsen, a. a. O. 147 ff.
- 37 So gilt für Weber auch im Bereich der Religion wie überhaupt: „Wir sind Epigonen einer großen Zeit, und es ist uns nicht möglich, auf dem Wege der altklugen Reflexion dem ungestümen Drang des Idealismus wieder zu erwecken, der Illusionen bedarf, die durch die klarere Erkenntnis der nüchternen Gesetze des sozialen Lebens in uns zerstört sind" (Zur Rechtfertigung Göhres, a. a. O. 1109). Diese klare Erkenntnis ist zum einen durch die Unmöglichkeit allgemeingültiger Wertherrschaft bestimmt, die endgültig durch die „Entzauberung" der Wissenschaft unterhöhlt erscheint: „Wissenschaft lehrt nicht nur nichts über den Sinn der Welt, sie erschüttert auch den Glauben, daß es so etwas gibt" (K. Löwith, a. a. O. 508). Zum anderen bringt die Erkenntnis die ethische Unzulänglichkeit überpersönlicher und sachgesetztlicher Machtstrukturen in Staat und Gesellschaft zutage, wofür der moderne rationale Betriebskapitalismus nur ein besonders ungeschminktes Beispiel liefert: „Das Charakteristikum der modernen Entwicklung ist der Wegfall der persönlichen Herrschaftsverhältnisse als Grundlage der Arbeitsverfassung und damit der subjektiven, psychologischen, einer religiös-ethischen Deutung und Ausprägung zugänglichen Voraussetzungen der Abhängigkeit der beherrschten Klasse. . . Die moderne Entwicklung . . . setzt an die Stelle dessen zunehmend die unpersönliche Herrschaft der Klasse der Besitzenden, rein geschäftliche an die Stelle der persönlichen Beziehungen, Tributpflichten an eine unbekannte, nicht sichtbare und greifbare Macht an die Stelle der persönlichen Unterordnung und beseitigt damit die Möglichkeit, das Verhältnis der Herrschenden zu den Beherrschten ethisch und religiös zu erfassen . . . Dies, und nicht irgendwelche wirtschaftlichen und sozialen Schäden der Besitzverteilung, ist vom religiösen Stand-

punkt aus das Problem . . . : Es stehen sich nicht mehr einzelne Personen mit individuellen psychologischen Beziehungen, sondern kampfbereite Klassen gegenüber, bei denen die sittlich-religiöse Einwirkung auf das Individuum vorerst versagt“ (Was heißt Christlich-Sozial? a. a. O. 475). Im Lichte einer solchen Diagnose mußten Weber die theologischen Bemühungen, die Schärfe des Klassenkampfes durch „eine Agitation der Liebe“ abzufedern (vgl. P. Drews, *Mehr Herz fürs Volk!* Leipzig 1891. 6), als ein rührender, doch völlig wirkungsloser Versuch erscheinen.

38 Webers Verfolgung dieses religiös-ethischen Interesses stand stets unter dem Damoklesschwert, seine Einlösung um den Preis der akosmistischen Weltflucht bezahlen zu müssen. Bezeichnend hierfür ist etwa auch seine persönliche Auseinandersetzung mit den Schriften M. W. Channings, dessen Pazifismus er schroff als „Denkfehler“ ablehnt (so in einem Brief an die Mutter 1885, zit. in: E. Baumgarten, a. a. O., 36 ff.), von dessen ursprünglicher Religiosität er sich dennoch faszinieren ließ. Channings Grundrichtung – „Herr sein über die Sinne, Herr sein über die Materie, Herr sein über das Schicksal, über alle Furcht, über die Gewohnheit, unabhängig von jeder Autorität“ (Marianne Weber, a. a. O. 93) – spiegelt durchaus Webers eigene Überzeugung wider, „daß der Zweck staatlicher und gesellschaftlicher Einrichtungen die Entfaltung der autonomen Persönlichkeit sei“ (ebd. 94): „Der Standpunkt, auf welchem diese (sc. Channings) theoretische Partien stehen, ist ein ziemlich naiver, vielleicht kindlich zu nennender, aber die praktischen Resultate, die er daraus zieht, sind teilweise so direkt einleuchtend, und der klare und ruhige Idealismus, der sich ihm aus der Betrachtung, wie er sich ausdrückt, ‚des unendlichen Wertes der einzelnen Menschenseele‘ ergibt, ist so erfrischend und jedem, auch dem der Auffassung Fernstehenden, so verständlich, daß an der Universalität der Auffassung und an ihrem Begründetsein auf wirklichen Bedürfnissen des menschlichen Seelenlebens kein Zweifel bestehen kann“ (zit. n. E. Baumgarten, a. a. O. 29 f.). Es war vielleicht diese persönlich, religiöse Grundgestimmtheit, die Webers Blick für die freiheitsbedrohenden Entwicklungen der kapitalistisch-bürokratischen Gesellschaft schärfte, mit denen Weber ja geradezu kalt-schnäuzig umzugehen pflegte: „Armee und Beamtentum waren in Deutschland die beiden Institutionen, mit deren Hilfe der Staat das Leben des einzelnen in einem bis dahin nie dagewesenen Maß regelten“ (D. G. MacRae, *Max Weber*. München 1975. 45); für Weber galt jedoch, daß er „den geregelten, zur Routine gewordenen Ablauf der Dinge in einer säkularisierten Welt als bedrückend und einengend empfand), ihre mechanisierte Ordnung schien ihm unerträglich . . . Er liebte die Freiheit . . . Im Grunde sei ein Fortbestehen dieser Freiheit in einem Zeitalter der Rationalität, der Bürokratie und Massendemokratie kaum zu erwarten“ (ebd. 111 f.). Gleichwohl ihren Spuren nachzugehen, war für Weber so etwas wie die persönliche Rechtfertigung des gewaltigen Aufwands, den er in seine wissenschaftliche Tätigkeit investierte.

39 J. Weiß (a. a. O. 103) hat für Weber festgestellt: „Die religionssoziologische Fragestellung Webers, um welche sein Gesamtwerk zentriert ist, gründet ihrerseits in konkreten vorwissenschaftlichen (‚lebensweltlichen‘) Erfahrungen. Die Bedeutung seiner prinzipiellen Reflexionen über die Voraussetzungen und Möglichkeiten empirischer Kultur- und Sozialwissenschaft liegt in diesem Zusammenhang darin, eine solche Fundierung zu rechtfertigen, ja: als notwendig zu erweisen.“ Mit ähnlichen Gründen stattete auch Baumgarten seinen Übergang aus der pastoralen Praxis ins theologische Lehramt aus, wenn er dabei hoffte, „durch die Vertretung einer wirklichen praktischen Theologie gegenüber zukünftigen Praktikern der kirchlichen und seelsorgerli-

- chen Praxis dienen zu können zu einer klareren und bewußteren Erfassung ihrer Aufgaben im Zusammenhang mit einem vollen Überblick über das Gesamtgebiet des deutschen Volks- und Geschichtslebens“ (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 80). In dieser gemeinsamen Motivlage war wohl auch dieselbe Kompetenzerwartung verwurzelt, die sowohl Weber als auch Baumgarten den zeitgenössischen Theologen und Pastoren entgegenbrachten. Zwischen Theologen und Sozialwissenschaftlern konstatieren beide „gerade in der jüngeren Generation ein vollkommen verständnisloses Aneinandervorübergehen“: die Tatsache also – so Weber –, „daß unsere theologischen Altersgenossen in einer geistigen Welt leben, zu der für uns jede Brücke fehlt“ (Zur Rechtfertigung Göhres, a. a. O. 1109). Er wird nicht zuletzt seinen Vetter Otto Baumgarten vor Augen gehabt haben, wenn er dennoch „Ausnahmen, aber eben Ausnahmen“ erblickt: „Verwandschaftliche Bande und solche persönlicher Freundschaft führen auch die jüngere Generation der Theologen hin und wieder mit dem einen oder anderen von uns zusammen“ (ebd.).
- 40 Sowohl Baumgarten als auch Weber haben den nachhaltigen Einfluß des elterlichen Sozialisationsklimas gerade auf ihre religiöse Entwicklung anerkannt und daraus auch später für ihre jeweiligen Religionsverständnisse entscheidende Prägungen erfahren. So schrieb Otto Baumgarten: „Man unterschätze nicht die suggestive Wirkung einer starken phantasie- und gefühlvollen Verkündigung, eines eng geschlossenen, durch Erbschaft und Verwandschaft nahetretenden, ins ganze Familienleben verketteten Frömmigkeitslebens“ (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 32). In ähnlicher Weise finden sich bei Weber in der Charakterisierung der Träger protestantischer Ethik durchaus Züge der eigenen Sozialisationserfahrung: „In diesen Fällen liegt zweifellos das Kausalverhältnis so, daß die anerzogene geistige Eigenart, und zwar hier die durch die religiöse Atmosphäre der Heimat und des Elternhauses bedingte Richtung der Erziehung, die Berufswahl und die weiteren beruflichen Schicksale bestimmt hat“ (PE II. 32) – freilich nicht so, daß dies „in so voller Durchreflektiertheit dieses Zusammenhangs, ganz gewiß nicht als ein bewußter Besitz in jedem einzelnen lebte, welcher in der Luft, die diese religiösen Mächte erzeugten, aufwuchs“ (ebd. 307), aber doch meist unbewußt „aus ihrem eigenen religiösen Leben, aus ihrer religiös bedingten Familientradition, aus dem religiös beeinflussten Lebensstil ihrer Umwelt heraus“ (ebd. 318). – In diesem Sinne vermutete Marianne Weber: „Vielleicht ist diese Richtung seines Erkenntnistriebes: die dauernde Auseinandersetzung mit dem Religiösen – diejenige Form, in der die genuine Religiosität seiner mütterlichen Familie in ihm fortlebt“ (a. a. O. 350). Für Weber kommt hinzu, daß die Erfahrung der elterlichen Eigenarten durch die in Distanz erfahrene Parallelität im Hause Baumgarten noch verstärkt wird, mit dessen Mitgliedern Weber jeweils eine weitgehend selbständige und intensive Beziehung unterhielt: mit Ottos Bruder Fritz die Jugendfreundschaft (vgl. Die Briefe bei E. Baumgarten, a. a. O. ab S. 6 passim), mit Ottos Schwester Emmy die erste platonisch-erotische Begegnung (vgl. ebd. 99 f.), zu Ottos Vater Hermann die politischen Affinitäten (vgl. Marianne Weber, a. a. O. 85 ff.; vgl. hierzu ausführlich auch W. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik. Tübingen 1959. 1 ff.) sowie zu Ottos Mutter Ida eine gerade für die Religiosität Webers andauernde und bedeutungsvolle Beziehung (Marianne Weber, a. a. O. 88 ff.; vgl. 90: „Ohne daß es ihm (sc. Max Weber) deutlich zu Bewußtsein kommt, nimmt Idas Gewicht für seine innere Entwicklung zu. Er dankt ihr später dauernd das Erkennen seiner Mutter . . . So erschließt ihm jetzt die Berührung mit Ida und das Verständnis ihrer Eigenart auch Helenes Wesen“. Deren Tochter schreibt Weber später zum Tode der Mutter Ida: „Wenn ich

sage, daß Deine Mutter auch mir eine zweite Mutter gewesen ist, so weißt Du, liebste Freundin, ja mehr als sonst jemand, wie tief innerlich wahr das ist. Ich vermöchte heut überhaupt die unauslöschlich tiefen Eindrücke und persönlichkeitsbildenden sittlichen Einflüsse, die ich in Eurem Straßburger Hause empfangen habe, mit allen ihren Nachwirkungen gar nicht wegzudenken aus meinem Leben, ohne daß alles, was mir heut im Leben teuer ist und hoch steht, in's Wanken geriete"; (ebd. 91). – Auf diesem Hintergrund konnte Weber schon früher immer wieder feststellen: „Ich selbst fühle mich im Baumgartenschen Haus wohl und heimatlich und bin, wie ich schon sagte, überzeugt, daß ich sehr viel daraus mitnehmen werde“ (E. Baumgarten a. a. O. 20); „Mein Verkehr im Baumgartenschen Hause wird wirklich für mich immer angenehmer und wertvoller. Namentlich da mir von allen Seiten großes Vertrauen gezeigt wird“ (ebd. 30). Durch solche und ähnliche Äußerungen sieht sich E. Baumgarten (a. a. O. 316) zu der Bemerkung veranlaßt: „Im Kreis der Familie (sc. Webers und Baumgartens) hat er (sc. Weber) seine Menschenkenntnis entwickelt, sein beobachtendes Auge für typische menschliche Handlungsweisen trainiert; eigene menschliche Handlungen – in Nachahmung und Gegensatz – geformt.“ Hierin ist schließlich nicht zuletzt auch die freundschaftliche Affinität zwischen Max Weber und Otto Baumgarten verwurzelt, deren Grund der Letztere folgendermaßen charakterisiert: „Wer Marianne Webers Lebensgeschichte von Max Weber gelesen hat, besitzt eine voll zutreffende Anschauung von diesem beglückenden Zusammenhang der weiteren Familie. Natürlich bildeten sich innerhalb der weiteren Verwandtschaft noch intimere Freundschaftsbande, in denen die Blutbeziehungen weit durch die geistigen Auseinandersetzungen überboten wurden“ (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 458).

41 Otto Baumgarten hat einmal die politische Kulturauffassung seines Vaters folgendermaßen charakterisiert: „Die große Linie seiner Geschichtsperspektive führte von der im Individualgewissen wurzelnden Reformation und dem in der Individualbildung wurzelnden Humanismus über die Renaissance der Antike im Zeitalter unserer Klassiker und des Verpflichtungsgefühls der Gebildeten gegen das zur Selbstverwaltung zu erziehende Volk im Zeitalter des Freiherrn von Stein und Dahlmann hin zu der konstitutionellen Monarchie und einer ebenso nationalen wie freiheitlichen Bildung der deutschen Nation in allen ihren Schichten, aber unter bestimmender Führung der Intellektuellen und in ihrem Verantwortungsgefühl gebildeten Schichten“ (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 15). Vgl. zu Hermann Baumgarten: G. G. Iggers, Deutsche Geschichtswissenschaft. München 1971. 161 f. – E. Marcks, Biographische Einleitung zu H. Baumgarten, Historische und politische Aufsätze und Reden. Straßburg 1883. V ff. – W. Wiegand, Hermann Baumgarten, in: ADB Bd. 55. Leipzig 1910. 437 ff. – Otto Baumgarten vergegenwärtigt sich die elterlichen Einflüsse als „die verschiedenen Linien, obenan die von dem absolut-religiösen und dem historisch-politischen Pol ausgehenden“, die sein ganzes Leben durchzogen (ebd. 19) – und zwar so, daß sie trotz ihrer spannungsreichen und jeweils anerkannten Eigenständigkeit zu vermitteln waren: „Wer der bisherigen Entwicklung meines Lebens gefolgt ist, wird in diesem Entschluß (sc. Pfarrer zu werden) ... das Schlußglied jener Kette der inneren Dialektik der beiden Strömungen erkennen, die in mir zusammentrafen: der religiösen und der historisch-politischen: Führer zu werden zu der unserem Volke so hochnotigen Einheit von Religion und Kultur, von Volkskirche und höherer Bildung ...“ (ebd. 37). In der Weber'schen Erziehung ergaben sich ähnliche Spannungen: „Man kann ... sagen, daß eine ähnliche Rolle, wie sie der Vater bei der Einführung Max Webers in die politische Problematik hatte, die Mutter hinsichtlich der Fragen der Religion besaß“

(J. Weiß, a. a. O. 106). Aber gerade die distanziert sich wiederholende Erfahrung der parallelen Elternkonstellation im Hause Baumgarten hat Weber dazu gebracht, die darin angelegte Spannung sehr viel konfliktuöser zu erleben als Otto Baumgarten: „Dem Sohn wurde erst auf dem Umweg über das Straßburger Haus: (am schärfsten herausgearbeiteten Typus der Tante) ein Gegensatz und Konflikt durchsichtig, der zwischen seinem Vater und seiner Mutter und zudem in seiner eigenen Natur lebte . . . Unter diesem Aspekt erschien ihm jetzt der Gegensatz des Lebens seines Vaters und des Lebens seiner Mutter“ (E. Baumgarten, a. a. O. 307 f.). Ähnlich urteilt D. G. MacRae: Der Eltern „politische und religiöse Ansichten gehörten damals zu den Widersprüchen, die das Denken des jungen Mannes bestimmten.“ In diesem „Milieu (waren) genügend Faktoren wirksam, um aus ihm einen Menschen zu machen, der ein Leben lang in einem Netz von teils ererbten, teils durch die Zeit bedingten Widersprüchen verfangen blieb. Webers Soziologie ist unter anderem ein Dokument seiner Versuche, sich aus diesem Netz zu befreien“ (a. a. O. 25 f.).

- 42 Für das Verständnis der Weber'schen Lebensthematik „Religion und Rationalität“ erscheint – nicht zuletzt im Vergleich zu der Otto Baumgartens – die versuchte Aufarbeitung seiner durch Sozialisationsklima und Wechselbeeinflussungen in den Häusern Baumgarten und Weber vermittelten Erfahrungen weit ergiebiger, als die Zentralität und spezifische Entfaltung der Religionsthematik aus seiner persönlichen Frömmigkeit heraus abzuleiten. Im Blick auf Webers eigene Religiosität gibt es eine Unmenge an Spekulationen und Vermutungen, die sich überdies auf eine nur spärliche und obendrein noch widersprüchliche Materialbasis beziehen können (vgl. hierzu etwa die Zusammenstellung bei J. Weiß, a. a. O. 103 f.). Webers Selbsteinschätzung kommt vor allem in zwei berühmt gewordenen Äußerungen zum Ausdruck. Nach der Lektüre der Channing'schen Schriften bekennt er: „Seit verschiedenen Jahren, die ich zurückdenken kann, ist es das erste Mal, daß etwas Religiöses für mich ein mehr als objektives Interesse gewonnen hat, und ich glaube, meine Zeit doch nicht nutzlos verbracht zu haben, indem ich die Bekanntschaft dieser großen religiösen Erscheinung machte“ (1884, zit. n. E. Baumgarten, a. a. O. 30; er fügt dann aufschlußreich hinzu: „Jedenfalls bin ich Baumgartens (sic!) zu großem Dank verpflichtet, welche mir diese anregende Lektüre verschafft haben. Der Tante Ida scheint es große Freude zu machen, daß dieser, ihr Liebling, mir so imponiert, der anscheinend sonst bei wenigen ihrer Bekanntschaft rechten Anklang findet. Offenbar entspricht seine Weltanschauung der ihrigen am meisten . . .“). Viele Jahre später (1908) schreibt er dem Fachkollegen F. Tönnies: „Ich bin zwar religiös absolut unmusikalisch und habe weder Bedürfnis noch Fähigkeit, irgendwelche seelischen ‚Bauwerke‘ religiösen Charakters in mir zu errichten . . ., aber ich bin nach genauer Prüfung weder antireligiös noch irreligiös“ (ebd. 670). Zweifellos war Weber stets eine solche Religiosität suspekt und mit den neuzeitlichen Bedingungen der Gesellschaft inkommensurabel, die von vornherein in der einen oder anderen Weise auf ihre Rationalitätskomponente Verzicht leistet. Zukunftsträchtige Religiosität sah er vielmehr im rationalen Prophetentum. Denn nur „prophetische Religion erhebt sich auf dem Grunde einer intensiven Besinnung des Menschen über die Welt und seine Stellung darin. Sie ist die Religion des in höchster geistiger Wachheit . . . auf seine Lage in der Welt reflektierenden Menschen . . . Prophetische Religion ist so durch ein Höchstmaß an Rationalität gekennzeichnet in dem doppelten Sinne, daß 1. die Welt als durchaus ‚weltliche‘ aufgefaßt wird und 2. die Lebensführung der hochbewußten und also verantwortlichen Kontrolle durch das Individuum unterstellt ist“ (J. Weiß, a. a. O. 132): „Eine echte Prophetie schafft eine sys-

tematische Orientierung der Lebensführung an einen Wertmaßstab von innen heraus, dergegenüber die Welt als das nach der Norm ethisch zu formende Material gilt“ (GARS I. 521).

- 43 Im Jahre 1882 verbrachte Max Weber sein erstes und Otto Baumgarten sein letztes Semester in Heidelberg. Neben den regulären Studien und allerlei Allotria finden beide Vettern „Zeit zu häufiger gemeinschaftlicher Lektüre“ (E. Baumgarten, a. a. O. 16), wodurch Max Weber „ziemlich tief in die Theologie“ hineingerät (Jugendbrief o. J. 48): „Meine Lektüre besteht aus Strauß, Schleiermacher und Pfleiderer („Paulinismus“)“ (ebd.). Die brieflichen Bemerkungen, die Weber hier wie an anderen Stellen macht (ausführlich äußert er sich z. B. über den Strauß'schen Mythos-Begriff in einem Brief an seinen Bruder Alfred: E. Baumgarten, a. a. O. 42 ff.), sowie seine späteren Freundschaften mit Theologen (wie etwa A. von Harnack, P. Göhre oder F. Naumann) lassen die Affinität in der liberaltheologischen Grundeinstellung zwischen Baumgarten und Weber erkennen, die nicht zuletzt auf einen intensiven Austausch zurückgeht (vgl. hierzu allgemein: H. J. Birkner, „Liberale Theologie“, in: M. Schmidt/G. Schwaiger (Hg.), *Kirche und Liberalismus im 19. Jahrhundert*. Göttingen 1976. 33 ff.). Auch Baumgarten bestätigt im Rückblick auf das gemeinsame Heidelberger Semester: „Äußerst belebend wirkte dann auch das tägliche Zusammensein mit meinem eben in sein erstes Semester getretenen Vetter Max Weber“ (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 62). Weber mag gerade in dieser theologischen Bildungsgemeinschaft mit Baumgarten manche wertvollen Anregungen und Interpretationsfiguren an die Hand bekommen haben, die ihn zur theoretisch-reflexiven Aufarbeitung seiner eigenen religiösen Sozialisationserfahrungen gedient haben mochten. Weber hat seine Nähe zur liberalen Theologie des öfteren zum Ausdruck gebracht. In dem erwähnten Brief an F. Tönnies (vgl. Anm. 42) schrieb er: „Ihnen muß z. B. konsequenterweise ein liberaler... Theologe als typischer Repräsentant einer Halbwahrheit das Verhaßteste von allem sein, – mir ist er... – unter Umständen mag ich ihn für inkonsequent, konfus usw. halten... – menschlich unendlich wertvoller und interessanter als der intellektuelle... Pharisäismus des Naturalismus, der ja so unsäglich typisch ist, und in dem... weniger Leben ist als in jenem“ (E. Baumgarten, a. a. O. 670). In diesem Sinne hat Weber auch seinen Vetter in Schutz genommen; von Berlin aus schrieb er dessem Vater Hermann Baumgarten: „Während Otto hier Pfarrer war, habe ich meine Freunde tunlichst in Berührung mit ihm gebracht, und ich kann nur mit Genugtuung berichten, daß der Eindruck seiner eben doch vielseitig anregenden Persönlichkeit durchweg den gewünschten Erfolg hatte. Es ist mir sehr oft nachher gesagt worden: ‚Ja, wenn unsere Geistlichen in größerer Zahl so beschaffen wären, so stände es anders mit unserem Verhältnis zur Kirche.‘ Ich gestehe, dann der Wahrheit etwas Zwang angetan zu haben, indem ich bestritt, daß es sich um eine nicht generelle Erscheinung handelte“ (ebd. 75). Das Baumgarten und Weber in ihren theologischen Positionen Verbindende war also das Programm, das sie gemeinsam vertraten: die Versöhnung von Kultur und Christentum, die sich gegen jede akosmistische Ausprägung von Religion wandte, wie sie eine – an sich durchaus sympathische – entdogmatisierte und entinstitutionalisierte religiöse Gesinnungsethik zu fördern eigen war. Demgegenüber betonten Weber und Baumgarten gleichermaßen das auf politisch-kulturelle Wirksamkeit drängende Christentum und eine dementsprechende Theologie: „Die Größe der christlichen Religion“, schreibt Weber seinem Bruder Alfred zur Konfirmation, „ist eine der Hauptgrundlagen, auf denen alles Große beruht, was in dieser Zeit geschaffen ist; die Staaten, welche entstanden, alle große Taten, welche dieselben

geleistet, die großen Gesetze und Ordnungen, welche sie aufgezeichnet haben, ja auch die Wissenschaft und alle großen Gedanken des Menschengeschlechts haben sich hauptsächlich unter dem Einfluß des Christentums entwickelt“ (E. Baumgarten, a. a. O. 24 f.); und: „als christliches Gemeindeglied nimmst Du das Recht und die Pflicht auf Dich, an Deinem Teil an der Entwicklung der großen christlichen Kultur und damit der ganzen Menschheit zu arbeiten . . . Wir Jüngeren können dies zunächst dadurch versuchen, daß wir danach streben, uns für den Dienst im Interesse der menschlichen Gesellschaft geeignet zu machen, uns diejenigen Geisteskräfte zu verschaffen, welche dazugehören, um ein tüchtiger Mitarbeiter an dem Werke und der Weiterentwicklung der Welt zu sein.“ (ebd.). J. Weiß (a. a. O. 114) kommentiert hier zutreffend: „Diese gegenseitige Durchdringung von Religion und Kultur gilt nicht als historisch und vergangen, sondern als die dem zeitgenössischen Christentum aufgegebene Form der Wirksamkeit“. Die Austauschbarkeit mit den praktisch-theologischen Intentionen Baumgartens liegt hier auf der Hand. Zu Webers theologisch-religiösem Hintergrund vgl. insgesamt: P. Honigsheim, Max Weber. His Religious and Ethical Background and Development, in: *Church History* 19/1950. 219 ff.

44 Auch Webers gesellschaftspolitisches Engagement war weitgehend von O. Baumgarten veranlaßt oder vollzog sich zumindest in enger Zusammenarbeit mit ihm: So etwa seine Mitarbeit am Evangelisch-sozialen Kongreß (vgl. Marianne Weber, a. a. O. 140) und an dessen offiziellem Organ, der von Baumgarten herausgegebenen Schriftenreihe „Evangelisch-soziale Zeitfragen“, „dessen Programm ich mit Max Weber zusammen entworfen hatte“ (Meine Lebensgeschichte, a. a. O. 215), das gemeinsame Engagement beim Hafenarbeiterstreik von 1898, bei dem sich ein Solidaritätsausschuß bildete, „zu dem Max Weber, Friedrich Naumann, Tönnies, Lehmann-Hohenburg, Jastrow und ich gehörten und der einen Aufruf zur Geldsammlung erließ, um den Arbeitern nicht etwa zum Sieg, wohl aber zur schiedsgerichtlichen Entscheidung ihrer Klagen zu verhelfen“ (ebd. 219), sowie schließlich die sporadischen Beiträge Webers in der „Christlichen Welt“ (Zur Rechtfertigung Göhres 1892; Die Evangelisch-sozialen Kurse in Berlin 1893; Die Erhebung des Evangelisch-sozialen Kongresses über die Verhältnisse der Landarbeiter Deutschlands 1893; Was heißt Christlich-Sozial? 1894 u. a.) – all das zeugt von der Affinität zwischen Weber und Baumgarten auch in sozialpolitischen Fragen, in der beide eine Alternative zu einer karitativ-gesinnungsethisch verkürzten Bergpredigt-Sozialpolitik einerseits (vgl. z. B. O. Baumgarten, Politik und Moral. 1916. 107; M. Weber PS 549 ff.) wie zu einer moderat-konservativen, das Proletariat nur domestizieren wollenden „Thron-und-Altar“-Politik à la Stöcker andererseits erblickten (Max Weber: „Ist nun die Stöckersche Richtung dauernd die einzige, welche auf diesem Gebiet Opferfähigkeit zeigt, so ist damit ihr Sieg auch dogmatisch entschieden“; zit. n. E. Baumgarten, a. a. O. 74). – Ansonsten amüsierte Weber zuweilen auch der pausbäckige Eifer, mit dem die Pfarrer auf dem Evangelisch-sozialen Kongreß – dessen Präsident übrigens Otto Baumgarten von 1912–1921 war (G. Kretschmar, Der Evangelisch-soziale Kongreß. Stuttgart 1972. 115) – um die soziale Frage rangen; in einem Brief berichtet er: „Es macht meiner Mutter immer viel Freude, die oft etwas naiven, meist aber originellen Pastoren sich katzbalgen zu hören. Es hat auch etwas erfrischendes, wenn man sieht, wie beneidenswert leicht sie über wirtschaftliche Probleme, die uns das Hirn zermartern, im Vertrauen auf das bessere Verständnis des lieben Gottes hinwegkommen, ohne daß man sie eigentlich der Oberflächlichkeit zeihen könnte.“ (Marianne Weber, a. a. O. 141).

- 45 Otto Baumgarten hat gewissermaßen in subkutanem Einverständnis mit Weber seine gesamte Praktische Theologie dem Anspruch und Programm nach als eine Art Verantwortungsethik des religiös-kirchlichen Handelns im Weber'schen Sinne konzipiert, um dessen „Abwendung von der Wirklichkeit und die Verachtung der Rücksichtnahme darauf“ zu meiden, was Weber als Haupteigentümlichkeit des gesinnungsethischen Handelns ansah (Jugendbriefe, o. J. 81). Wenn – wovon Weber und Baumgarten gleichermaßen ausgingen – die kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnisse, von denen ein rationales Kulturbewußtsein und eine rational-realistische Gesellschaftspolitik ihren Ausgang nehmen mußten, „im erwähnten Sinne religiös-ethisch inkommensurabel sind, dann ist eben die Absicht einer unmittelbaren Ausdeutung des Christentums für sozialpolitische Zwecke im Prinzip verfehlt“ (J. Weiß, a. a. O. 123), und es bedarf dann einer zusätzlichen Reflexionsgestalt, die eine „wertinterpretierende Besinnung auf die Möglichkeit einer derartigen Verbindung von Christentum und praktischer Politik“ sowie kultureller Praxis zu vermitteln vermag (ebd. 120). Eben diese Funktion erfüllen in paralleler Ausrichtung die Sozialwissenschaft Webers und die Praktische Theologie Baumgartens, wenn sie versuchen, begrifflich-reflektiert „das Wirkliche gewissenhaft zu erfassen, um das Mögliche beherzt zu ergreifen, auf der Hut zu sein vor allen Ideologien und Illusionen und innerhalb der Schranken des Erdenlebens kleine Schritte vorwärts zu machen“ (O. Baumgarten, Politik und Moral. Tübingen 1916. 152). So gesehen stellt weder für Baumgarten noch für Weber Verantwortungsethik prinzipiell eine Alternative zur früh in den Elternhäusern erfahrenen gesinnungsethischen Religiosität dar, sondern ist – diese einschließend und überbietend – unter den gleichzeitig bewußten Bedingungen von geschichtlicher Wirklichkeit und ethischem Anspruch eine Art realistischer „Disziplinierung dieses Idealismus“ (ebd. 151); vgl. hierzu W. Schluchter, Rationalismus . . . , a. a. O. 9 ff.; 41 ff.

LITERATUR

- Baumgarten, O. 1891: Der Seelsorger unserer Tage. Leipzig; zit. nach: F. Wintzer (Hg.), Seelsorge. München 1978. 41–46
- 1893: Die Bedeutung des englischen Einflusses für die deutsche praktische Theologie, in: ZprTh 15/1893. 241–249
- 1899: Über die Bedeutung des wissenschaftlichen Betriebes der pädagogischen Kunst, in: ZprTh 21
- 1904: Predigt-Probleme. Hauptfragen der heutigen Evangeliumsverkündigung. Tübingen
- 1913: Art. „Praktische Theologie“, in: RGG IV. 1722–1726 Art. „Volksfrömmigkeit: II. Evangelische“, in: RGG V. 1738–1745
- 1914: Der Einfluß der sozialen Verhältnisse auf die Entwicklung der Frömmigkeit und Kirchlichkeit, in: Verhandlungen des 25. Evang.-soz. Kongresses in Nürnberg, April 1914. Göttingen 1914. 14–25
- 1920: Der Aufbau der Volkskirche. Tübingen
- 1922: Religiöses und kirchliches Leben in England. Leipzig/Berlin
- 1929: Meine Lebensgeschichte. Tübingen
- 1931: Protestantische Seelsorge. Tübingen
- Bendix, R. 1964: Max Weber. Das Werk. Darstellung und Analyse. München
- Daiber, K.-F. 1977: Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. München/Mainz
- Drehsen, V. 1975: Religion und die Rationalisierung der modernen Welt: Max Weber, in: K. W. Dahm/V. Drehsen/G. Kehrler, Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik. München. 89–154
- Drews, P. 1898: Dogmatik oder religiöse Psychologie?, in: ZThK 8. 134–151
- 1901: „Religiöse Volkskunde“, eine Aufgabe der praktischen Theologie, in: MkiPr 1. 1–8
- 1910: Das Problem der Praktischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Reform des theologischen Studiums. Tübingen
- Ebeling, G. 1975: Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung. Tübingen
- Küenzlen, G. 1980: Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung. Berlin
- Rendtorff, T. 1966: Gleichgültigkeit oder Ablehnung – die Unkirchlichen, in: H. J. Girock (Hg.), Alte Botschaft – neue Wege. Stuttgart. 37–44
- 1971: Christentum ohne Kirche? (1971), zit. nach: Ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung. Gütersloh 1972. 140–149

- Tenbruck, F. H. 1975: Der Fortschritt der Wissenschaft als Trivialisierungsprozeß, in: SH 18 KZSS. 19–47
- Weber, M. GARS I: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 1. Bd. Tübingen 1920 u. ö.
- GASSp: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, hg. v. *Marianne Weber*. Tübingen 1924
- PE I: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, hg. v. *J. Winckelmann*. München/Hamburg 1965
- PE II: Die protestantische Ethik. Kritiken und Antikritiken, hg. v. *J. Winckelmann*. München/Hamburg 1968
- PS: Gesammelte Politische Schriften. 3. Aufl. Hg. v. *J. Winckelmann*. Tübingen 1971
- WG: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Studienausgabe, hg. v. *J. Winckelmann*. Köln/Berlin 1964
- Wirtschaftsgeschichte 1924: Wirtschaftsgeschichte. Aus den nachgelassenen Vorlesungen, hg. v. *S. Hellmann* u. *M. Palyi*. München/Leipzig 1924
- WL: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 3. Aufl. Hg. v. *J. Winckelmann*. Tübingen 1968
- Weiss, J. 1975: Max Webers Grundlegung der Soziologie. Eine Einführung. München
- Wölber, H. O. 1959: Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation. Göttingen

Lex Christi und Eigengesetzlichkeit

Das Grundproblem der ethischen Theologie Otto Baumgartens*

Von Friedrich Wilhelm Graf

I.

Im Januar 1928 wurde Otto Baumgarten von der juristischen Fakultät der Hamburger Universität ehrenhalber zum Doktor der Staatswissenschaften promoviert. Folgt man dem kompetenten Urteil Martin Rades, dann ist „diesem Akt eine besondere Bedeutung zuzumessen“¹. Denn in den zwanziger Jahren wurden nur relativ wenige protestantische Theologen aufgrund von Verdiensten um die Staats- und Sozialwissenschaften in vergleichbarer Weise akademisch geehrt. Otto Baumgarten gehörte zu den wenigen Gestalten der protestantischen Theologie im frühen 20. Jahrhundert, deren theologische Arbeit außerhalb der Grenzen der Theologie Resonanz fand.

Die außertheologische Wirkung seines Œuvres steht zu dessen fachtheologischer Rezeption in einem bemerkenswerten Kontrast. Von der Zahl seiner Publikationen her war Otto Baumgarten einer der literarisch produktivsten Theologen unseres Jahrhunderts. Gleichwohl findet er heute – wenn überhaupt² – nurmehr im Kontext von Bemühungen um die Rekonstruktion der Disziplingeschichte der Praktischen Theologie und in Untersuchungen zur kirchlichen Zeitgeschichte insbesondere der Weimarer Republik noch Beachtung. Doch selbst auf der Basis einer dezidiert expansionistischen Gegenstandsbestimmung Praktischer Theologie lassen sich der thematische Reichtum und die Mannigfaltigkeit seines umfangreichen wissenschaftlichen Werkes nicht zureichend erfassen. Dies gilt insbesondere für die differenzierten ethischen Analysen der Realisierungsmöglichkeit einer lebenspraktischen „*Nachfolge Christi*“³ unter den Bedingungen der modernen okzidentalen Kultur. Baumgarten war nicht nur ‚Praktischer Theologe‘. Mehrere Untersuchungen zur Bergpredigt⁴, zahlreiche historische Fallstudien über die Unmöglichkeit einer unmittelbar den Forderungen der Liebesethik Jesu kompatiblen politischen Praxis⁵, diverse Artikel über Grundbegriffe der Ethik in der ersten Auflage der RGG⁶, die unter den Bedingungen des Weltkrieges entstandene Monographie „*Politik und Moral*“⁷ sowie insbesondere eine 1921 erschienene „*Praktische Sittenlehre*“⁸ lassen eine kontinuierliche Teilnahme am ethischen Diskurs der Theologie im frühen 20. Jahrhundert erkennen. Auch die Studien zur britischen und deutschen

Frömmigkeitsgeschichte des 19. Jahrhunderts⁹, die zahllosen Kommentare zum Zeitgeschehen in der von Baumgarten herausgegebenen und redigierten Zeitschrift „*Evangelische Freiheit*“¹⁰, die politischen und kirchenpolitischen Artikel in der Tagespresse¹¹ und seine Beiträge zur Ekklesiologie-Debatte der zwanziger Jahre¹² sind in erster Linie auf eine ethische Fragestellung hin ausgerichtet. Der inneren Einheit seines Werkes kann nur ansichtig werden, wer es als Entwurf einer *ethischen Theologie*¹³ versteht. Diese zielte auf eine differenzierte Beschreibung und Klärung der kulturpraktischen Grundprobleme von Religion und Christentum unter den Bedingungen der Moderne. Lassen sich innerhalb einer modernen Gesellschaft religiöse Normen überhaupt verwirklichen? Kann der absolute Geltungsanspruch der Bergpredigt mit den besonderen Eigengesetzlichkeiten relativ autonomer Kultursphären wie Ökonomie und Politik, Wissenschaft und Kunst vermittelt werden? Sind trotz der neuzeitlichen Privatisierung der Religion ethische Postulate der religiösen Tradition noch überindividuell verbindlich? Folgt man dem „Elogium“, mit dem der damalige Dekan der Hamburger juristischen Fakultät, der Ordinarius für Internationales, Prozeß- und Völkerrecht sowie für Auswärtige Politik Albrecht Mendelssohn-Bartholdy¹⁴ die Auszeichnung Baumgartens begründete, vermochte der Geehrte auf diese Frage eine – zumindest außerhalb der Theologie – überzeugende Antwort zu entwickeln: man promovierte den „tatkraftigen und erfolgreichen Förderer fruchtbarer wissenschaftlicher Zusammenarbeit zwischen Theologen und Sozialökonomien im Dienste der sozialen und sittlichen Kultur des deutschen Volkes“, den „weit über Deutschland hinaus geschätzten unbefangenen Erforscher der Eigenart und der geschichtlichen Gebundenheit politisch-sozialer und wirtschaftlicher Moralprobleme“ sowie schließlich den „Vorkämpfer praktischer sozialpolitischer Reformen, der die wohl gewürdigten Eigengesetze des natürlichen Wirtschaftsablaufs dem höheren Gesetze einer sittlichen Gesellschaftsordnung unterzuordnen bestrebt ist“¹⁵.

Innerhalb der Theologie wurden Baumgartens Beiträge zur Sozialethik schon in den zwanziger Jahren nur noch von einer kleinen Minderheit der Fachvertreter beachtet. Dafür waren nicht nur generelle intellektualgeschichtliche Konstellationen wie insbesondere der relativ schnelle Erfolg einer „antihistorischen Revolution“¹⁶ in den Geisteswissenschaften der zwanziger Jahre ausschlaggebend. Die Wirkung von Baumgartens theologischer Arbeit wurde vielmehr auch durch seine vielfältigen politischen Aktivitäten nachhaltig behindert. Bereits in den fünfziger Jahren hat Wilhelm Schneemelcher die Frage aufgeworfen, „ob seine (sc. Baumgartens) Theologie nicht eine bessere Kritik gefunden hätte, wenn er nicht Demokrat und Pazifist, sondern Konservativer und Deutschnationaler gewesen wäre“¹⁷. Daß zwischen der politischen Position eines Theologen und der Rezeption seiner Arbeit innerhalb der Fachöffentlichkeit enge Zusammenhänge bestehen, ist im Falle Baumgartens in der Tat besonders evident. Im Unterschied zur großen Majorität akademischer Theologen, die aufgrund einer dezidiert antiliberalen und antimodernistischen Weltanschauung den Umbruch von 1918/19 entschieden ablehnten und gegenüber der Weimarer Demo-

kratie eine teils skeptisch distanzierte, teils offen ablehnende Haltung einnahmen¹⁸, wurden von Baumgarten die politische Demokratisierung und soziale Umgestaltung Deutschlands aktiv unterstützt. Zwar war er ein Demokrat nicht aus Prinzip, sondern (nur) aus konkreter geschichtlicher Verantwortung. Aber innerhalb der theologischen Gelehrtenrepublik von Weimar galt er als ein radikaler Außenseiter. Seine kritische Distanz gegenüber der im Protestantismus dominierenden politischen Mentalität läßt sich auf eine relativ einfache Formel bringen: Aus Gründen der historischen Vernunft akzeptierte Baumgarten die Grundprinzipien der politischen Moderne, wie sie wesentlich in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts formuliert worden waren.

Als prominentes Mitglied der linksliberalen „Deutschen Demokratischen Partei“ (DDP) trat Baumgarten aktiv für die sog. ‚Weimarer Koalition‘ aus Sozialdemokraten, Zentrum und DDP ein¹⁹. Dem Sozialstaatskompromiß der Weimarer Verfassung gemäß unterstützte er nicht nur die politischen Partizipationsansprüche der Parteien der Arbeiterbewegung, sondern plädierte offensiv auch für die Forderung einer der politisch-rechtlichen Transformation des Obrigkeitsstaates korrespondierenden tiefgreifenden Sozialreform. Obgleich er sich, von Thomas Carlyles elitären Helden inspiriert, als ein „Bildungsaristokrat“²⁰ verstand, war Baumgarten „von allen bürgerlichen Standesvorurteilen“ „ganz frei“²¹. Als Nachfolger Adolf von Harnacks seit 1911 Präsident des „Evangelisch-Sozialen Kongresses“ (ESK), versuchte Baumgarten schon während des Weltkrieges das Spektrum der innerhalb des Kongresses vertretenen Positionen nach links hin zu erweitern; daß er den Kongreß 1920 Repräsentanten des Religiösen Sozialismus wie Carl Mennicke und Paul Tillich öffnete, stieß innerhalb des ESK-Präsidiums aber auf massiven Widerstand, so daß Baumgarten unter dem politischen Druck seiner Kritiker im März 1921 vom Amt des Präsidenten zurücktrat²². Seine Isolierung innerhalb der protestantischen Öffentlichkeit wurde durch sein intensives publizistisches Engagement für die Akzeptanz der Völkerbundsidee und seine vereinspolitischen Aktivitäten für eine transnationale antimilitaristische Friedensbewegung²³ dann noch erheblich verstärkt. Massiv kritisierte Baumgarten die von den Parteien der politischen Rechten getragenen Versuche, das politische System der Weimarer Republik in Richtung auf einen autoritären Gemeinwohlstaat mit plebiszitärer Führerherrschaft „über den Parteien“ zu verändern. Dies führte im Zusammenhang der Reichspräsidentenwahl 1925 zum „Fall Baumgarten“: da Baumgarten gegen die „von ausgesprochenen Feinden der Republik und Demokratie erfundene Kandidatur Hindenburgs“²⁴ Partei nahm und er sich, zusammen mit Sozialdemokraten, an der Wahlkampagne für Wilhelm Marx beteiligte, eröffnete das Schleswig-Holsteinische Landeskirchenamt ein Disziplinarverfahren gegen den Kieler Ordinarius für Praktische Theologie²⁵; ohne rechtliches Gehör zu gewähren, erklärte die Kirchenleitung es „für schlechterdings unvereinbar mit der Stellung eines Professors der evangelischen praktischen Theologie, daß er in öffentlicher Wahlversammlung auffordere, den Führer des Zentrums zu wählen“²⁶. Was Baumgarten zum zeittypischen Verlangen nach Autorität und Führung bemerkte, er-

fuhr durch diesen Vorgang eine eigentümliche Bestätigung: „die meisten Protestanten sind eben Katholiken“²⁷. Sein langjähriger kirchenpolitischer Kampf für eine „freie demokratische Volkskirche“²⁸ war angesichts der Kräftekonstellation innerhalb der Landeskirchen denn auch ohne Aussicht auf Erfolg²⁹. Um ihrem Begriff zu entsprechen, mußte die Volkskirche die von der alten Staatskirche ausgegrenzten bzw. ihr entfremdeten Gesellschaftsschichten wie insbesondere das Proletariat und die kritische bürgerliche Intelligenz wieder integrieren können. Dazu plädierte Baumgarten für die Abschaffung des Bekenntniszwanges bzw. für eine Offenheit der Kirche gegenüber dem faktischen religiösen Pluralismus. Angesichts der Prädominanz einer antimodernistischen, d. h. immer auch: antipluralistischen Mentalität in Theologie und Kirche konnte ein solches Liberalisierungsprogramm, das zudem noch an englischen („westlichen“) Frömmigkeitstraditionen orientiert war, Baumgartens Isolierung innerhalb der protestantischen Öffentlichkeit nur verstärken. „Es bedarf keines Wortes darüber, in wie scharfen Gegensatz dieser Mann zu starken theologischen, kirchlichen, politischen Strömungen der jüngsten Zeit treten mußte“, schrieb Hermann Mulert im April 1934 über seinen akademischen Lehrer und engen Freund³⁰. Daß Baumgarten aus politischen Gründen „mit steigendem Alter“ „vereinsamte“, wird auch von Walter Simons, seinem Nachfolger als ESK-Präsident³¹, überliefert: „Der Aufschwung des neuen Deutschland richtete sich in ungemein verletzender Form gegen ihn“³².

Selbst die in den letzten Jahren innerhalb der deutschsprachigen evangelischen Theologie geführten ethikgeschichtlichen Kontroversen sind noch von der Verdrängung liberalprotestantischer Theorietraditionen durch den theologischen Antiliberalismus der zwanziger und dreißiger Jahre nachhaltig beeinflusst worden³³. Vor „allzu sehr vereinfachten Urteilen“ über den ‚freien Protestantismus‘ wurde zwar schon in den fünfziger Jahren nachdrücklich gewarnt³⁴. Doch trotz des Interesses, das zumindest einige Gestalten des ‚freien Protestantismus‘ seitdem gefunden haben³⁵, wird eine differenzierte Wahrnehmung der deutschsprachigen Theologiegeschichte des frühen 20. Jahrhunderts zumeist noch durch *normative* Präjudizien verstellt, deren Plausibilität in genau dem Maße schwindet, in dem man die Anstrengung historischer Aufklärung auf sich nimmt. Dies gilt vor allem bezüglich aktueller ethisch-theologischer und ekklesiologischer Debatten. Die dominierenden Deutungsmuster zur Erschließung der neueren deutschen protestantischen Theologiegeschichte bleiben deren empirischer Komplexität weithin äußerlich. Über den realen Gang dieser Geschichte sagen sie letztlich nur dies aus: die Faszination eines an unbedingten Entscheidungen und Eindeutigkeit orientierten, konstruktivistisch unhistorischen ‚Geschichts‘-Verständnisses, welches sich historischer Positivität nur abstrakt negativ zu vermitteln weiß, ist selbst als ein Grunddatum deutscher protestantischer Theologie im 20. Jahrhundert zu begreifen. Daß die Repräsentanten des Kulturprotestantismus naive Bürgertheologen waren, die die kritische Substanz des christlichen Glaubens dem seichten Fortschrittsoptimismus der Bourgeoisie aufopferten; daß die Lutheraner sich als unpolitische Quietisten lammfromm in

die gottgegebenen Ordnungen des Reiches der Welt schickten, um dann im Allerheiligsten des Gewissens ein mystisches Immediatverhältnis der ‚Persönlichkeit‘ mit Gott kultivieren zu können; daß exklusiv erst die prophetischen Kündiger einer ‚Königsherrschaft Jesu Christi‘ zu einer politischen Konkretion des christlichen Glaubens imstande waren, welche die berühmte Anpassung an das berüchtigte Gegebene zu transzendieren vermochte – der erstaunliche Verbreitungsgrad von ‚historischen‘ Urteilen dieser Art steht zu ihrer analytischen Prägnanz in einem bemerkenswerten Kontrast.

Um die Fragwürdigkeit überkommener ‚Geschichtsbilder‘ exemplarisch zu demonstrieren, ist Otto Baumgarten ein besonders geeigneter Kandidat. Keines der kritischen Argumente, mit denen gemeinhin die Theologizität der sogenannten ‚liberalen Theologie‘³⁶ bestritten wird, vermag Baumgartens Theologie zu treffen. Dies läßt sich schon bezüglich des gleichsam klassischen Einwandes gegen die breite liberale Tradition deutscher protestantischer Theologie im 19. und 20. Jahrhundert zeigen: der gängige Vorwurf, ‚liberale Theologie‘ hätte den essentiellen Gegensatz von Religion und Kultur einseitig zugunsten der Kultur aufgelöst³⁷, wird weder Baumgartens Selbstverständnis noch auch der tatsächlichen Ausarbeitung seines theologischen Programms gerecht.

Zwar zielt Baumgartens Theologie auf eine reflexive *Vermittlung von Religion und Kultur*. Schon die Motivation zum Theologiestudium verdankte sich einem Vermittlungsinteresse: der junge Baumgarten wollte „Führer . . . werden zu der unserem Volke so hochnötigen Einheit von Religion und Kultur, von Volkskirche und höherer Bildung, damit, um mit Schleiermacher zu reden, der Knoten nicht so auseinandergehe, daß die Wissenschaft mit dem Unglauben und das Christentum mit der Barbarei gehe“³⁸. Für diesen „Vermittlerberuf zwischen Religion und Kultur“³⁹ war freilich weniger F. D. E. Schleiermacher als vielmehr *Johann Gottlieb Herder* das maßgebliche historische Vorbild. Seit seiner Promotion über Herder als Prediger⁴⁰ erklärte Baumgarten Herder zu seinem „großen Anreger, der meine Jugend begleitet, meine ersten Studien geleitet, in mir den Mut starker, neuzeitlicher Auffassung gestärkt und das nie rastende Suchen nach einer Versöhnung von Bildung und Christentum wie kein Anderer angeregt hatte“⁴¹. Die besondere Bedeutung Herders für die Genese und Entfaltung von Baumgartens theologischer Position resultierte nun aber gerade daraus, daß Herder, im Unterschied zu anderen Repräsentanten der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts, ein Programm der „innere(n) Versöhnung von Bildung und Christentum“⁴² vertreten hatte, das der prinzipiellen Inkompatibilität des Christlichen mit bestimmten Gestalten modernen Bewußtseins gerecht zu werden vermochte. Mit „ausgesprochener Parteilichkeit für den Vorkämpfer christlicher . . . Interessen gegen die klassisch-ästhetischen Interessen“⁴³ analysierte Baumgarten etwa „*Herders Bruch mit Goethe*“ als Ausdruck eines prinzipiellen Konflikts zwischen Religion und Kultur⁴⁴. Soll Religion nicht zu einer Bewußtseinsgestalt depravieren, die, auf der Basis einer *abstrakt* antithetischen Selbstunterscheidung von aller Kultur, ihre kulturpraktische Irrelevanz zum gelungenen Fall der eigenen Identität stilisiert, ist die Aufgabe einer

Vermittlung von Religion und Kultur unverzichtbar. Vermittlung setzt freilich das Wissen um eine faktische Differenz des zu Vermittelnden voraus (in der Kritik der verschiedenen Gestalten von ‚Vermittlungstheologie‘ wird dies zu meist übersehen!). Vielfältige Erfahrungen einer Kulturferne von Religion und Frömmigkeit einerseits und der Religionsdistanz des Bildungsbürgertums andererseits stellten den biographischen Ausgangspunkt von Baumgartens Theologie dar. Diesem *faktischen* „Gegensatz von Religion und Kultur“⁴⁵, wie Baumgarten ihn in den Auseinandersetzungen und Spannungen zwischen seinen Eltern von Kind auf erfuhr⁴⁶, begriff er als Ausdruck einer *konstitutiven* Differenz zwischen religiösem Bewußtsein und kultureller Praxis. Soll Religion nicht marginal bzw. kulturpraktisch folgenlos werden, muß diese Differenz zwar immer wieder zu überbrücken versucht werden. Doch läßt sie sich niemals definitiv aufheben. Der Gegensatz von Religion und Kultur wurde von Baumgarten gerade dramatisiert. Dies zeigt nicht nur die von ihm nachdrücklich hervorgehobene Bedeutung der *Eschatologie* für seine materiale Bestimmung des „Wesens des Christentums“ – aufgrund seiner intimen Freundschaft mit Albert Eichhorn⁴⁷ hatte Baumgarten einen erheblichen Anteil an der Formierung und Entstehung der sog. „Religionsgeschichtlichen Schule“⁴⁸ –, sondern vor allem auch seine *pointierte Kritik* einer Gestalt „*liberaler Theologie*“, welche das Proprium des christlichen Glaubens in unmittelbare Kulturanpassung aufzulösen droht. Unter „*liberaler Theologie*“ verstand Baumgarten primär⁴⁹ die theologischen Entwürfe seiner akademischen Lehrer Heinrich Julius Holtzmann⁵⁰, Adolf Hausrath⁵¹ und Alois Emanuel Biedermann⁵², die von ihm intensiv rezipierte Theologie Otto Pfleiderers⁵³, sowie das theologische Programm seines Jenaer „väterliche(n), gütige(n) Freundes“⁵⁴ Richard Albrecht Lipsius. Mit Ausnahme von Lipsius, der „sich mit mir in dem positiv-christlichen Interesse“ „begegnete“⁵⁵, waren diese Repräsentanten der älteren theologischen Generation für Baumgarten allzusehr der Gefahr erlegen, die besondere eschatologische Identität des christlichen Bewußtseins in „Kulturseligkeit“⁵⁶ zu verflüchtigen. Seit den späten achtziger Jahren kritisierte er einen sog. theologischen „Vulgär-liberalismus“⁵⁷ mit genau jenen Argumenten, die dann dreißig Jahre später – insgesamt freilich sehr viel pauschaler – noch einmal gegen ihn selbst und seine theologischen Freunde geltend gemacht wurden. So wandte Baumgarten etwa gegen den unter Richard Rothes „Losung Versöhnung der Religion mit der Kultur“⁵⁸ angetretenen Protestantenverein schon 1888⁵⁹ ein, daß hier der „evangelische hinter den höchsten protestantischen Standpunkt der Bildungsphilister zurück“trete: Denn der Verein habe sich nur durch „eine größere Exklusivität nach rechts als nach links (empfohlen), durch ein Minimum von Forderungen an das christliche Bewußtsein, durch eine Kulturfreundlichkeit, welcher die Perle des Evangeliums oft sich unter den vielen guten Perlen der anderen Bildungsmotive verlor. Die moderne Bildung, deren Christlichkeit ein R. Rothe sogar verherrlichte, war meist der feste Punkt, um den sich die ganze Frage nach der Versöhnung von Christentum und Kultur drehte; daß auch dem modernen, gebildeten Menschen das Ärgernis des Kreuzes und der Beugung in Schuldgefühl und Er-

lösungsbedürfnis nicht erspart werden könne und daß dies der feste Punkt der Erlösungsreligion sei, das hörten und lasen wir gar selten“⁶⁰. Durch politische Konkretion suchte Baumgarten dieser Kritik dann noch eine besondere Zuspitzung zu geben: eine Mediatisierung von Religion und Kultur, die einseitig nur gegebene Kulturbestände affirmiert, wird der Autonomie der Kirche gegenüber dem Staate nicht gerecht. „Es rächt sich da die Kulturfreundlichkeit, die im empirischen Staate den Genossen der Kirche sieht . . . Die Kirche des Evangeliums darf nicht Leben und Hauptnahrung ziehn von den seils auch edelsten Kulturbestrebungen“⁶¹. Wie viele andere sog. ‚liberale Theologen‘ trat Baumgarten deshalb schon in den neunziger Jahren für eine Neubestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche bzw. eine umfassende Reform der Kirchenverfassung ein. Angesichts der Machtverhältnisse innerhalb der Landeskirchen – konfessionalistische Majoritäten drohten die Anhänger des ‚freien Protestantismus‘ zu marginalisieren und liberale Pfarrer aus der Kirche hinauszudrängen – plädierte er zwar gegen eine radikale institutionelle „Trennung von Staat und Kirche“, die beispielsweise die Ausbildung der Geistlichen zu einer *ausschließlich* kirchlichen Angelegenheit gemacht hätte⁶². Aber die von Baumgarten erwartete „Auflösung des Staatskirchentums“ – „Optimismus . . . gegenüber dem bestehenden Staate“ lag ihm gerade in kirchenpolitischer Hinsicht fern – wurde ausdrücklich am Kriterium der „innere(n) Selbständigkeit und Kräftigkeit des protestantischen Lebens“⁶³ orientiert.

II.

Otto Baumgarten hat seinen Entwurf einer theologischen Ethik unter dem Titel „*Praktische Sittenlehre*“ vorgelegt. Darin drückt sich nicht nur das dem „praktischen Theologen“ eigene „Interesse der Praxis“⁶⁴ aus. Der Titel signalisiert vielmehr auch den programmatischen Anspruch einer umfassenden Neubestimmung von Aufgabe und methodischem Verfahren theologischer Ethik: die „praktische Sittenlehre“ soll „gegenüber der herkömmlichen theologischen Ethik – . . . nicht bloß eine Ergänzung, sondern auch eine *wesentlich andere Orientierung* bieten“⁶⁵. Ausdrücklich distanziert Baumgarten sich von einer Tradition protestantischer Theologie, welche die Dogmatik ethischer Reflexion vorordnet und diese nur als nachgängige Konkretion dogmatisch-theologischer Lehrsätze begreift. „Es ist der protestantischen Ethik eigentümlich, daß sie wesentlich deduktiv verfährt, aus gewissen höchsten Prinzipien der Glaubenslehre die Forderungen herleitet, aus dem alle übrigen sittlichen Güter ihr Daseinsrecht beziehen, und so ein scheinbar notwendiges Gefüge eines den Voraussetzungen christlichen Glaubensgehorsams entsprechenden Lebens herausgestaltet.“⁶⁶ Ein solcher theologischer Konstruktivismus wird jedoch weder den „moralischen Wirklichkeiten“ menschlichen Lebens bzw. den „Tatsachen der sittlichen Erscheinungswelt“⁶⁷ noch auch der Autonomie religiösen Bewußtseins gerecht. „Deduktiv-spekulativ(e)“ Systeme der Ethik, welche die Totalität sittli-

cher Praxis auf ein einziges, religiös bestimmtes Prinzip des Handelns zurückzuführen suchen, verkennen „die Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit des sittlichen gegenüber dem religiösen Leben“⁶⁸. Im Unterschied zu anderen theologischen Autoren der Zeit verwendet Baumgarten den Eigengesetzlichkeitsbegriff – der ihm *möglicherweise* durch Max Webers „Zwischenbetrachtung“ bekannt geworden ist⁶⁹ – aber nicht nur deskriptiv, d. h. im Sinne einer analytischen Kategorie für spezifisch moderne Tendenzen der Autonomisierung relativ selbständiger Kulturgebiete. Der Begriff dient vielmehr auch einer systematisch-normativen Unterscheidung von Religion und Kultur. Im Anschluß an Schleiermachers „*Reden über die Religion*“ bestimmt Baumgarten Religion als eine „eigene Provinz des inneren Lebens“⁷⁰.

Kultur und Religion folgen einer je besonderen Eigenlogik. Wo davon abstrahiert wird, wird entweder die Kultur von der Religion her heteronom bestimmt oder die religiöse „Beziehung zu Gott und Ewigkeit“⁷¹ der Faktizität der gegebenen Kultur gleichgeschaltet. Unter den besonderen Bedingungen der Gegenwart – schon die Vorkriegszeit bis zurück in die neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts versteht Baumgarten als „Periode allgemeiner Kulturkrise“⁷² – ist die Gefahr einer religiösen Fremdbestimmung der Kultur aber sehr viel größer als die einer kulturellen Überfremdung des Religiösen. Baumgartens Sorge vor einem „religiösen Absolutismus und Illusionismus“⁷³, der die Eigenständigkeit kultureller Praxis bedroht, drückt sich insbesondere in einer kritischen Verwendung des *Theonomie*begriffs aus. „Die Theonomie der Abhängigkeit alles sittlichen Lebens von den religiösen Beziehungen ist eine Verkenning der notwendigen Autonomie der Sittlichkeit“⁷⁴. Theonomie wird hier gleichsam zum Gegenbegriff des freiheitsproduktiven Interesses an kulturpraktisch identifizierbaren Unterscheidungen von Religion und Moral.

Um solche Unterscheidungen überhaupt wahrnehmen zu können, muß theologische Reflexion aber als erfahrungsoffen sich gestalten. „Die praktische Sittenlehre muß statt deduktiv *induktiv verfahren*, eine *Erfahrungslehre von den wirklichen sittlichen Beziehungen*, von dem natürlichen und sozialen, von dem wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Kulturleben zugrunde legen und erst nach der Konstatierung der Tatsachen der sittlichen Erscheinungswelt die Frage aufwerfen nach dem Verhältnis zu der religiösen Zielsetzung unseres Lebens“⁷⁵. Wenn theologische Ethik für ihre Normen kulturpraktische Relevanz reklamiert, bedarf sie notwendig eines kulturdiagnostischen Fundaments. Diese interdisziplinäre Öffnung der Theologie gegenüber den modernen „Kulturwissenschaften“ ist insbesondere um der psychologischen und soziologischen „Bedingtheiten“⁷⁶ menschlichen Handelns willen gefordert. Die „Abhängigkeit der moralischen Anschauungen von der Struktur der Gesellschaft“ wird von „Theologen ... so gern übersehen“⁷⁷. Demgegenüber gewinnen für Baumgarten gerade Traditionen der Sozialwissenschaften des 19. und frühen 20. Jahrhunderts besondere Bedeutung, die den spekulativen Glauben an eine unbegrenzte Handlungsautonomie des Individuums nachhaltig erschüttert haben: vor allem die utilitaristische Sozialphilosophie John Stuart

Mills und Herbert Spencers⁷⁸, die naturwissenschaftlich inspirierte Idealismuskritik der Theoretiker der „Gesellschaft für ethische Kultur“ wie z. B. Friedrich Jodl, Theobald Ziegler und Ferdinand Tönnies⁷⁹, Wilhelm Wundts völkerpsychologische „*Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*“⁸⁰ und Friedrich Nietzsches „*geniale Kritik der überspannten sittlichen Ideale der traditionellen christlichen Ethik*“⁸¹. Dem Anspruch einer empirisch-induktiven Fundierung der Ethik sucht Baumgarten darüber hinaus durch die Rezeption einer Vielzahl von „Monographien über einzelne Gebiete des ethischen Lebens“⁸² Genüge zu tun.

Menschliches Handeln im „Netz der soziologischen Zusammenhänge“⁸³ zu sehen, bedeutet notwendig den Verzicht auf eine harmonistische Weltanschauung. Nachdrücklich hebt Baumgarten die reale Konfliktrichtigkeit menschlicher Sozialität hervor. In dieser Konfliktorientierung zeigt sich der programmatische Gegensatz seiner Theologie zu einem konstruktivistischen Theologieverständnis besonders prägnant. Alles religiöse Bewußtsein ist wesentlich von der Idee einer letzten, durch Gott selbst repräsentierten Einheit her zu verstehen. Spekulative Theologien suchen dieser religiösen Einheitsidee nun noch einmal einen unmittelbar empirischen Ausdruck zu verschaffen – etwa indem sie kulturelle Praxis theonom qualifizieren bzw. normieren. Demgegenüber insistiert Baumgarten darauf, daß eine theonom orientierte empirisch-innerweltliche Konkretion religiösen Identitätswissens der tatsächlichen soziokulturellen Komplexität moderner Gesellschaften nurmehr negativ vermittelbar ist. Daß die Theologen als die „berufsmäßig mit der Vertretung der religiösen Interessen betrauten Techniker der Religion“⁸⁴ die Welt zumeist bloß in der einen Perspektive von Integration und Einheitskonstruktion wahrzunehmen vermögen, läßt sich zwar – z. B. als eine *déformation professionnelle-psychologisch erklären*. Die traditionelle Einheitszentrierung theologischer Reflexion ist innerhalb eines wesentlich durch den Gegensatz von Natur- und Kulturwissenschaften definierten modernen Verständnishorizontes jedoch keiner systematischen *Rechtfertigung* mehr fähig. Unter den besonderen Bedingungen der kulturellen Moderne vermag ein theoretischer „Monismus“ faktisch keine wirklichkeiterschließenden Leistungen zu erbringen⁸⁵. Denn die moderne Welt ist wesentlich – und nicht etwa nur akzidentell – durch die Signatur von Differenz und Entzweigung bestimmt: sie ist eine Welt von Kampf und Konflikt, von Gegensätzen und inneren Widersprüchen.

Baumgarten entgrenzt den Begriff der Kultur deshalb auf eine Pluralität relativ autonomer Kultursphären. Politik und Ökonomie, Wissenschaft und Kunst, Geselligkeit und Sexualität – um nur die wichtigsten „Kulturgebiete“ zu nennen – folgen einer jeweils spezifischen Rationalität: ihrer jeweiligen „*Eigengesetzlichkeit*“⁸⁶. Infolgedessen stellt das Ethos der christlich-religiösen Tradition keine zureichende Basis zur Lösung all der Orientierungsprobleme dar, mit denen menschliches Handeln innerhalb der einzelnen Kultursphären konfrontiert wird. Die „selbständigen Kulturgebiete der Wissenschaft und Wahrheitsforschung, der Kunst und Formgestaltung, des Rechts und der sozialen Ehre, der

Arbeitsteilung und Klassenmoral – ... – empfangen ihre Gesetzgebung durchaus nicht von der Religion, sondern von der Vernunft der Dinge⁸⁷. So wenig Religion mit der ihr spezifisch eigenen „jenseitige(n) Orientierung“ eine sinnvolle Perspektive zur Beurteilung ästhetischer Objekte darstellt, so wenig lassen sich ökonomische Antagonismen einer „Normierung durch die religiösen Beziehungen“⁸⁸ unterwerfen. Denn die einzelnen Kultursphären stellen für die, die „jeweils in ihren Lebenszusammenhang gestellt sind, Gewissensanliegen ... von eigenartiger Gesetzmäßigkeit“⁸⁹ dar.

Für solche *Eigengesetzlichkeit* dürfte die Ökonomie – der Prozeß der Produktion der materiellen Basis aller höheren Kultur – ein besonders naheliegendes *Beispiel* sein. Wer „am ökonomischen Prozeß“ sich mit Aussicht auf Erfolg beteiligen will, muß sich notwendig der eigenen Rationalität arbeitsteiliger Güterproduktion und -distribution unterstellen bzw. sein Handeln an den speziellen Maximen einer „besondere(n) Wirtschaftsethik“⁹⁰ ausrichten. Das Basistheorem der marxistischen Theorie, daß innerhalb der kapitalistischen Ökonomie „nicht sowohl ein Willens- oder ethisches, sondern nur ein *unerbittliches Naturgesetz* walte“⁹¹, kritisiert Baumgarten zwar als eine dogmatische Universalisierung eines tatsächlich nur partikularen Momentes der Eigenlogik des Ökonomischen – auch hier zielt die Kritik auf die Destruktion eines monistischen Wirklichkeitsverständnisses –; aber daß an der Marxschen „grundsätzlich nicht ethischen Auffassung“ der kapitalistischen Ökonomie „unendlich viel Wahres“ ist⁹², können allenfalls die Propheten einer frommen Universalmoral bestreiten, wofür sie dann freilich den hohen Preis des Ruins der gesamten Volkswirtschaft zu zahlen bereit sein müssen. „Außerhalb des Wirtschaftslebens stehende Leute müssen sich abgewöhnen, von einem Produzenten etwas anderes zu verlangen als Gehorsam gegen das Gesetz einer möglichst sparsamen und ergiebigen Wirtschaftlichkeit. ... Das Wirtschaftsleben entwickelt sich ... zum Vorteil der Gesamtheit nur, wenn die Gesetze der Wirtschaftlichkeit, der möglichsten Ausnutzung der Konjunkturen, der möglichsten Ersparung von Arbeit und Risiko, der möglichsten Überflügelung anderer Konkurrenten im Spiel von Angebot und Nachfrage, von allen beachtet werden“⁹³. Baumgarten plädiert für einen Pragmatismus, der sowohl dem wirtschaftlichen Kalkül der Maximierung der Güterproduktion als auch dem sozialpolitischen Interesse der Egalisierung der ökonomischen Partizipationschancen sich verpflichtet weiß. Auf die tiefgreifenden ökonomisch-sozialen Krisen seiner Gegenwart reagiert er durch eine Stärkung der eigenen Rationalität des Ökonomischen. „Wenn jeder seine eigenen wohlverstandenen Interessen energisch wahrnimmt, mit seinen Kräften haushält und vollen Gewinn für seinen Einsatz fordert, dann ist der Gesamtwirtschaft am besten gedient. *Die Wirtschaft hat ihr eigenes Ethos*. Respektieren wir es und halten wir es rein von sentimentalen oder phrasenhaften Beimischungen idealistischer Motive! Auch unter Geschwistern und Freunden fährt man am besten, wenn man das Geschäftliche, Wirtschaftliche, sauber für sich nach den Gesetzen der Wirtschaftlichkeit hält. Die Opfer, die Wohltaten, die

Verzichte, die Geschenke gehören nicht ins Gebiet der Wirtschaft, sondern des persönlichen Lebens⁹⁴."

Solche Akzeptanz der Eigengesetzlichkeit der Ökonomie darf nicht als genereller Verzicht auf eine „Ethisierung des wirtschaftlichen Lebens“⁹⁵ verstanden werden. Baumgartens „Wirtschaftsethik“ dient gerade der Konkretion ethischer Verbindlichkeit auf die besonderen Bedingungen ökonomischen Handelns hin. „Ethisierung“ muß der Logik der Ökonomie gemäß spezifiziert werden. Dies bedeutet vor allem, der Tatsache Rechnung zu tragen, daß der Wirtschaftsprozess primär durch die Dynamik von Individualinteressen und die dem Konkurrenzkampf immanente Produktivität fortentwickelt wird. Folglich soll die – angesichts des Massenelends (1921!) dringend gebotene – Produktionssteigerung primär durch die Stärkung der Eigeninitiative aller Beteiligten, nicht durch direkte Staatsintervention gefördert werden. Insoweit ist Baumgarten zweifelsohne dem klassischen Wirtschaftsliberalismus verpflichtet. Gerade dieses liberale Modell erlaubt ihm aber eine konfliktorientierte Bestimmung der Autonomie des Proletariats. Baumgarten legt die „Eigengesetzlichkeit“ der Ökonomie ausdrücklich auch auf eine spezielle „Klassenethik“ hin aus⁹⁶. Der in der Theologie der Zeit dominierende Integrationismus konnte aufgrund seiner Fixierung auf das sogenannte Gemeinwohl die „Interessenkämpfe“ der sozialen Gruppen einseitig nur als „Ausfluß des brutalen Nützlichkeitsethos“⁹⁷ wahrnehmen. Das Wissen um die faktisch gegebene Eigengesetzlichkeit von Klassenantagonismen erlaubt Baumgarten demgegenüber die ethische Rechtfertigung eines proletarischen Sonderbewußtseins: *„Die Ehre jedes Standes, jeder Klasse hat ihr eigentümliches Gesetz, das bestimmt ist durch die Abzweckung des Berufs, durch die Lebensstellung der Klasse. . . . Der Arbeiter, behufs Abwehr der Übergriffe der Unternehmer im Wirtschaftskampf zur Klasse der Proletarier eingeschworen, wesentlich abhängig von dem Erfolg im Gewerkschaftskampf, muß seine Standes- und Klassenehre in die unbedingte Solidarität der Klasse setzen. Was der Zweckbestimmung der Gruppe entspricht, macht das Zentrum ihrer Ehre aus“*⁹⁸.“ Der Warnung vor einer Übersteigerung der proletarischen „Klassenmoral“ – „das Bedenkliche“ an allem „Gruppenethos“ „ist allein die Verabsolutierung des relativ Berechtigten und Wertvollen“⁹⁹ – verbindet sich deshalb die Explikation eines eigenen „Ethos des Klassenkampfes“¹⁰⁰. Dessen „Eigengesetzlichkeit“¹⁰¹ konkretisiert Baumgarten insbesondere in Tarifautonomie, Koalitionsrecht und „Gewerkschaftskampf“ (Streikrecht). Infolgedessen unterstellt er Repräsentanten eines spezifisch „deutschen Idealismus“¹⁰², die nicht ihr legitimes Partikularinteresse, sondern das wahre Wohl aller zu vertreten behaupten, konsequent einem Ideologieverdacht.

Inbegriff solcher harmonistischen Ideologie ist die Behauptung der Möglichkeit einer differenzlosen Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit. Demgegenüber sucht Baumgarten gerade *Grenzen* solcher Vermittlung aufzuweisen. Das Programm theologischer Spekulation, durch Aufhebung alles Besonderen in ‚wahre‘, d. h. durch Einschluß ihres Gegensatzes konstituierte Allgemeinheit einen universellen Integrationszusammenhang zu konstruieren,

wird faktischer Nicht-Identität nicht gerecht. Baumgarten insistiert auf eschatologischer Differenz: Das Reich, in dem alles in allem ist, steht noch aus. Erst im Jenseits der Geschichte kann die innere Widersprüchlichkeit der Welt zur Auflösung gelangen. Ein innerweltlicher Ort *absoluter* Versöhnung läßt sich nicht bezeichnen. Ethische Theologie muß deshalb das Bewußtsein der konstitutiven Differenz zwischen empirischer Allgemeinheit und dem Absoluten der Religion präsent halten. Genau diesem Interesse dient die starke Betonung der Eigengesetzlichkeiten der Kultur: Indem Baumgarten für die einzelnen Kultursphären je eigene Gesetze geltend macht, sollen die diversen Instanzen gesellschaftlicher Allgemeinheit gerade nicht religiös überhöht werden. Mit ‚Eigengesetzlichkeit‘ sucht Baumgarten primär Grenzen aller *empirischen* Allgemeinheit thematisch zu machen. In seiner Verwendung des Begriffs reflektiert sich insofern ein herrschaftskritisches Interesse: Wenn die verschiedenen Gebiete der Kultur durch je spezifische Gesetze bestimmt sind, lassen sich alle vermeintlich unbedingten institutionellen Verbindlichkeiten als faktisch nur bedingt gültig erweisen.

Baumgarten macht deshalb die Varietät solcher Gesetze stark. In der neueren ethikgeschichtlichen Diskussion um den Eigengesetzlichkeitsbegriff¹⁰³ sind die ‚eigenen Gesetze‘ der Welt zumeist nur auf Ökonomie und Politik bezogen worden. Baumgartens Analysen von Eigengesetzlichkeitsphänomenen erschließen jedoch einen sehr viel weiteren Problemhorizont. Wer der Evidenz von Max Webers Analysen der „Eigengesetzlichkeit des kapitalistischen Erwerbsbetriebes“¹⁰⁴ sich nicht zu entziehen vermag, kann eben auch Marianne Webers Untersuchungen der „Eigengesetzlichkeit des Geschlechtslebens“¹⁰⁵ die Zustimmung nicht verweigern; und durch autonome Gesetze sind nicht nur die komplexen Realitäten politischer Gestaltung, sondern beispielsweise auch Dimensionen der „Persönlichkeitsbildung“ wie „Körperkultur“, „Gemütskultur“, „Ausdruckskultur“ und „Umgangskultur“ etc. bestimmt¹⁰⁶. „Das wird gewiß niemand leugnen, daß die Gebiete der Naturfreude, der Geselligkeit, der Freundschaft, der sexuellen Paarung, endlich der Ehe ihre Eigengesetzlichkeit haben, die wohl durch Askese im einzelnen Fall eingeengt, nicht aber für die durchschnittliche ... Menschheit der religiösen, jenseitigen Normierung unterworfen werden kann“¹⁰⁷.

Keines der Gesetze all dieser Lebensgebiete gilt aber absolut. Gesellschaftliche Totalität bestimmt Baumgarten als ein Konstrukt. Sie ist faktisch nur Mannigfaltigkeit lebensweltlicher Mikrokosmoi, deren je besonderer Gesetzlichkeit durch die eigenen Gesetze anderer Kultursphären Grenzen gesetzt sind. Indem er die Vorstellung einer Einheit der Kultur in ein komplexes Relationsgefüge auflöst, sucht Baumgarten die Beziehungen zwischen den selbständigen Kulturgebieten nach einem Modell von checks and balances zu strukturieren: jede Kultursphäre ist relativ; Tendenzen zur Verabsolutierung des faktisch nur Partikularen – also neben Prädominanzansprüchen der Kirche über die Gesellschaft etwa auch Eingriffen des Staates in die Ökonomie etc. – will Baumgarten über die Stärkung der inneren Varietät der Kultur konterkarieren. Unbeschadet einer am Ideal des sozialen Kulturstaates orientierten Staatszielbestimmung¹⁰⁸ betont

er deshalb nachdrücklich die Grenzen staatlichen Handelns. „Der Staat hat die Aufgabe, allen wesentlichen Kulturbewegungen im Volk Schutz und möglichste Bewegungsfreiheit zu gewähren, ohne doch sich materiell in ihr Eigenleben einzumischen; die Unterscheidung der *iura circa* und in *sacra* gilt wie für die Religion, so auch für die Wissenschaft, Kunst, soziale Gruppenbildung u. s. f.¹⁰⁹.“ Grundelemente aufklärerisch-liberalen Denkens wie Konkurrenz und Gewaltenteilung bzw. überhaupt „die Emancipation der selbständigen weltlichen Interessengebiete und Ideale von der Jurisdiction der Theologie“¹¹⁰ macht Baumgarten aber nicht nur im Sinne von kulturpraktischen (z. B. ökonomischen und politischen) Gestaltungsprinzipien geltend. Sie bestimmen vielmehr seine Auffassung welthafter Wirklichkeit insgesamt. Im Versuch, eine geschlossene Ontologie auf ein *pluralistisches Wirklichkeitsverständnis* hin aufzubrechen, erfährt die liberale Kritik eines feudal-korporativen Sozialsystems, in welchem Religion und Politik, Gesellschaft und Staat nicht entkoppelt sind, gleichsam noch einmal eine theoretische Verdichtung. Denn die Unterscheidungsleistungen, die Baumgarten gegenüber allen monistischen Theorien einbringt, dienen genau jenem Interesse, welches der liberalen Emanzipationsbewegung ihre besondere Dynamik verliehen hatte: dem Interesse der Erschließung von Freiräumen individueller Selbstentfaltung.

Der liberalen Option für „Persönlichkeit und Menschenrechte“¹¹¹ entsprechend weist Baumgarten alle integrationistischen Konzeptionen theologischer Ethik zurück. Ethische Verbindlichkeit einseitig von überindividuellen Lebenszusammenhängen her zu definieren, stellt eine individuelle Freiheit bedrohende Abstraktion dar: „Es wird bald einer neuen Renaissance des Individualethos bedürfen, wenn die Überspannung des Klassen- und Nationalethos . . . so fortschreitet“¹¹². Basis des geforderten „Persönlichkeitsethos“¹¹³ ist eine Bestimmung von Freiheit als unmittelbaren Selbstverhältnisses des individuellen Subjekts. Zwar ist der Mensch *auch* auf Sozialität angelegt. Aber gerade die vorsoziale Unmittelbarkeit individueller Selbstbestimmung repräsentiert einen konstitutiven Ausdruck menschlichen Freiheitsbewußtseins. Der Mensch ist „vor all seinen Beziehungen zu den Gemeinschaften Individuum mit Persönlichkeitszielen und Selbsterhaltungs- und Selbsterziehungspflichten“¹¹⁴. Diesem emphatischen Individualitätsverständnis¹¹⁵ zufolge gilt Eigengesetzlichkeit nicht nur für die einzelnen Kultursphären. Die Pointe von Baumgartens Sprachgebrauch liegt vielmehr darin, auch allen Individuen ein je besonderes *Eigengesetz* zuzuerkennen. Was unter den Bedingungen der gegebenen Kultur faktisch erst die Lebensführung „starker Individualitäten“¹¹⁶ auszeichnet, wird als ein prinzipiell für jeden geltendes „Freiheitsrecht“ reklamiert: „beanspruchen (zu) dürfen, soweit irgend die Interessen der Gemeinschaft es zulassen, *nach eigenem Gesetz zu leben*“¹¹⁷. Gerade weil „das Gruppenethos“ nie einflußreicher war als heutzutage, sollen das Gewissen gegenüber der tradierten Sitte, „Persönlichkeitskultur“ gegenüber „Massenkultur“ und ein „eigener Lebensstil“ des einzelnen gegenüber sozialer Konformität gestärkt werden¹¹⁸.

Solche Forderungen sind zweifelsohne auch als Ausdruck einer besonderen Affinität Baumgartens zu spezifisch bürgerlichen Normen und Wertvorstellungen zu begreifen. Wer sich als „Angehöriger der *Persönlichkeitskulturschicht*“ (!)¹¹⁹ versteht, muß angesichts des irritierenden „Getriebe(s) der Massenkultur“ wohl „notwendig (für) eine *Absonderung* der sich ihres persönlichen Wertes bewußten Menschen von der *Masse*“¹²⁰ plädieren. Diese Forderung ist aber nicht im Sinne einer massenfeindlichen Elitetheorie zu deuten. Seinem Vater Hermann Baumgarten, einem prominenten Historiker, der 1866 zunächst die Umstellung des älteren, den konstitutionellen Idealen von 1848 verpflichteten bürgerlichen Honoratiorenliberalismus auf Bismarcks „Realpolitik“ nachhaltig gefördert hatte¹²¹, in den siebziger und achtziger Jahren dann aber als prononciierter Kritiker Heinrich von Treitschkes gegen die „Bismarcksche illiberale Gewaltpolitik“¹²² und für einen politisch moderaten Nationalliberalismus kämpfte¹²³, lastet Otto gerade die Befangenheit in einem spezifisch protestantischen Geistesaristokratismus an: er „war der echte Typus eines Geistesaristokraten protestantischer Prägung, individualistischer Selektionsliberaler, der es für selbstverständlich hielt, daß das deutsche Volk von der intellektuellen, akademischen Schicht in alle Wahrheit und steigende politische Freiheit geführt werde. Die Wucht der Massenbewegung und die Autonomie des Proletariats war ihm verborgen“¹²⁴. Diese „Kritik an des Vaters politischer Haltung“ ist primär vom „Carlyleschen sozial-verantwortlichen Geist“¹²⁵ inspiriert. Der Hinweis auf Carlyle läßt bereits die spezifische Ambivalenz von Baumgartens Bekenntnis zur ‚Autonomie des Proletariats‘ erkennen.

Was ihn an Carlyle und anderen Repräsentanten der angelsächsischen Frömmigkeitsgeschichte des 19. Jahrhunderts fasziniert, ist die eigentümliche Verbindung einer äußerst intensiven sozialpolitischen Zuwendung zum ‚Volk‘ – für Baumgarten ein positiv besetzter Begriff – mit Ansprüchen einer geschichtspraktischen Superiorität des (bürgerlichen) Intellektuellen, der hier gleichsam zum wichtigsten Garanten der Möglichkeit historischen Fortschrittes erklärt – oder besser: stilisiert wird. Denn das – zugunsten des ‚Volkes‘ reklamierte – Avantgardebewußtsein der (in den neunziger Jahren) ‚jüngeren‘ Intellektuellen, die, in Kritik des älteren Liberalismus, für eine religiös inspirierte umfassende Gesellschaftsreform eintreten, ist zunehmend stärker durch vielfältige Tendenzen der Anonymisierung des sozialen Lebens und ‚Vermassung‘ bedroht. Schon vor der Jahrhundertwende charakterisiert Baumgarten sich als „Angehöriger einer Generation“, die von ihren altliberalen Vätern gerade darin sich unterscheidet, „im Angesicht der Sphinx ‚Masse‘ groß geworden“ zu sein¹²⁶. Die Vergleichsgültigkeit der Individuen, wie sie für den „neuzeitliche(n) Verkehr“¹²⁷ typisch ist, erfährt er primär als Bedrohung der eigenen Identität. Sofern die Masse ihn verunsichert, kann Baumgarten das für seine Theologie grundlegende „sozialliberale Ideal der Persönlichkeitskultur“¹²⁸ nurmehr in *Unterscheidungsfiguren* auslegen.

Mit großem Nachdruck sucht Baumgarten ein *Eigenrecht des Individuums* gegenüber gesellschaftlicher Allgemeinheit geltend zu machen. „Michael Kohl-

has . . . muß im Unterricht als Idealtypus gefeiert werden“¹²⁹. Dabei bleibt freilich unklar, inwieweit die Selbstbildung des Individuums zur Persönlichkeit unter den Bedingungen der modernen, entscheidend von der Eigenlogik kapitalistischer Ökonomie geprägten Kultur überhaupt *allgemein* vermittelbar ist. Die Stärkung der Individualrechte klagt Baumgarten zwar für prinzipiell jedermann ein; dem Ideal des sozialen Kulturstaates entsprechend tritt er schon lange vor der Revolution in diversen Beiträgen zur Schulreformdebatte und durch ein intensives Engagement innerhalb der Volkshochschulbewegung für die Partizipation des Proletariats an den Gütern der ‚hohen‘ Kultur ein. Zugleich aber bleibt Baumgartens ‚starke Persönlichkeit‘ auch auf den kulturellen Primat einer bildungsbürgerlichen Elite fixiert. Besonders prägnant tritt diese Ambivalenz in seinem Jesusbild hervor. Zwischen den demokratischen Eigenschaften von Friedrich Naumanns „Volksmann Jesus“, den vor allem der junge Baumgarten verkündet, und den aristokratischen Tugenden von Carlyles größtem „Propheten der Humanität“¹³⁰ vermag er nur insoweit eine Idiomenkommunikation zu leisten, als sich Jesus der Held der allgemeinen „Dienstpflicht der Persönlichkeit gegenüber der Masse“¹³¹ in besonderem Maße innegeworden sein soll; um der Bildung der vielen anderen willen hat sich die Persönlichkeit immer auch „in die Masse einzurechnen“¹³². In der „Durchführung des Grundgedankens Jesu“ vom „unendliche(n) Mehrwert der einzelnen Persönlichkeit gegenüber der Welt, Umwelt, Welteroberung, Weltmeisterung, Zivilisation“ geht der gottunmittelbare Held dann aber erstaunlich schnell zu „Herrn Omnes“ auf Distanz: „Es ist keine Frage, daß Jesus mit seiner ganzen Seele auf der Seite der Persönlichkeit gegen die Masse steht . . .“¹³³.

Dem Interesse an einer Stärkung des Individuums gegenüber sozialer Allgemeinheit vermag Baumgarten sehr viel plausibler Geltung zu verschaffen, wo er mit dem angelsächsischen Utilitarismus die moralische Legitimität eines dem individuellen Eigennutz verpflichteten Handelns betont. Zugunsten des einzelnen werden ein „starkes Ethos der Selbstbehauptung“¹³⁴, „ein gesunder Egoismus“¹³⁵ und ein Handeln aus „Eigeninteresse“¹³⁶ ethisch positiv qualifiziert. Dabei spezifiziert Baumgarten die von ihm eingeklagte „Rückbeziehung des Individuums aus seiner Umwelt, aus seiner Sippe, Gesellschaft, Nation, Kirche, aus den von diesen ihm aufgezwungenen Lebensnormen, Sitten, Gepflogenheiten, Verbindlichkeiten auf die Eigengesetzlichkeit seiner allernächsten Lebensrechte“¹³⁷ insbesondere in verschiedenen Schutznormen der Privatsphäre gegenüber Eingriffen von Staat und Gesellschaft. In „Politik und Moral“ sucht er beispielsweise den im Kriege sich verstärkenden politischen Partizipationsdruck zu relativieren; auch wenn er „stets das selbständige Recht und die heilige Pflicht des politischen Wirkens betont“ und sich zur Notwendigkeit eines intensiven politisch-praktischen Engagements bekennt¹³⁸, ist dem „Individuum ein Freigebiet gegenüber den harten Notwendigkeiten des politischen Kampfes zu erhalten“¹³⁹. Eine totale Politisierung von Kultur und Gesellschaft negierte deren innere Pluralität und bedrohte darin individuelle Freiheit. Um diese zu schützen und zu stärken, macht Baumgarten im Rekurs auf entsprechende altli-

berale Distinktionen eine konstitutive Differenz von Öffentlichkeit und Privatheit geltend. Eine „Separatstube für das eigene Ich“¹⁴⁰ gilt als unverzichtbare Freiheitsrealität.

Dieser Binnenraum individueller Selbstentfaltung stellt insbesondere auch eine konstitutive Grenze des altruistischen Liebesethos dar. Liebe muß sowohl die „Individualsphäre des anderen“¹⁴¹ als auch ein jedem Individuum gleichsam als ein Grundrecht zukommendes „stolze(s) Selbstversorgungsrecht“¹⁴² respektieren. Wo im Namen der Liebe jene Grenzen überschritten werden, mit denen private ‚Freigeiete‘ der Subjektivität markiert sind, droht religiöser Altruismus in Unfreiheit und Gemeinschaftsterror umzuschlagen. Umgekehrt bedarf unmittelbar egozentrisches Handeln notwendig der Relativierung durch die Liebesethik der Bergpredigt.

Die Spannungen und Gegensätze zwischen einer am Prinzip der *abnegatio sui* orientierten religiösen Brüderlichkeitsethik und einem dem individuellen Eigeninteresse verpflichteten Utilitätsethos lassen sich nicht harmonistisch auflösen. Die beiden ethischen *Nomoi* können nicht auf *ein* letztes ethisches Prinzip reduziert oder so vereinheitlicht werden, daß ein Ethos aus dem anderen genetisiert wird. Weder kann „der christliche Spiritualismus“¹⁴³ die Faktizität egozentrischen Handelns angemessen herleiten, noch vermag der angelsächsische Utilitarismus den „Elementartrieb“ individueller Selbstbehauptung und Lebenssteigerung „als *die* Wurzel aller Triebe nachzuweisen“¹⁴⁴. Das Theorieprogramm des Positivismus, den „Altruismus, die ganze Berücksichtigung der Interessen und Gefühle des Nächsten“ nur als „ein maskiertes Eigeninteresse“ zu deuten¹⁴⁵, bleibt der empirischen Vielschichtigkeit menschlichen Handelns genauso äußerlich wie die Systemkonstruktionen des deutschen Idealismus, denen zufolge alles selbstische Handeln als solches unethisch ist. Zwar läßt sich der Begriff *ethischer Pluralismus* bei Baumgarten selbst nicht nachweisen. Der Sache nach vertritt Baumgarten jedoch eine pluralistische Konzeption der Ethik. Denn er bestreitet die Möglichkeit einer systematischen Deduktion der Totalität moralischer Akte aus *einem* universalen Grund der Sittlichkeit; die Behauptung einer „relative(n) Selbständigkeit der verschiedenen, verschiedene Lebensgebiete und Willensverhältnisse regelnden Triebe und Normen“ bezeichnet er ausdrücklich und mit großem Nachdruck als den „Nerv“ seiner ethischen Theologie¹⁴⁶. Der Auflösung der Einheit der Kultur und der starken Betonung der Antinomien zwischen den verschiedenen Kultursphären analog ist auch die Beschreibung des ethischen Subjekts auf den Ton des Konflikts gestimmt: „Am Ende ist, wie C. F. Meyer sagt, der Mensch kein ausgeklügeltes Buch, sondern voll Widerspruch und Leidenschaft und unbedachtem Wurf. Die Erklärung seines Trieb- und Willenslebens aus einer einzigen Wurzel muß deshalb stets mißlingen“¹⁴⁷.

Neben „dem christlichen Zentralmotiv der Liebe und dem Kantischen kategorischen Imperativ der Pflicht“¹⁴⁸ existieren noch eine Vielzahl sonstiger „Motive der Sittlichkeit“, die „eine ganz andere psychologische Wurzel“ als der religiöse Altruismus haben¹⁴⁹. Daß Baumgartens Praktische Sittenlehre „ohne alle

philosophische Genauigkeit der Begriffe entworfen“ ist¹⁵⁰, macht sich hier allerdings besonders gravierend bemerkbar. Die Mannigfaltigkeit der verschiedenen ethischen Nomoi expliziert er *ausschließlich* psychologisch. Inwieweit er sich problematischen Konsequenzen seines Pluralismus-Konzepts bewußt gewesen ist, bleibt deshalb unklar. Baumgarten gibt die Idee einer inneren Einheit der praktischen Vernunft preis. Für die Annahme einer lebenspraktischen Ich-Identität des Subjekts hat dies weitreichende Folgen. Der pluralistische Ansatz zielt auf die Stärkung des individuellen Subjekts gegenüber den diversen Instanzen sozialer Allgemeinheit. Inwiefern sein ethischer Pluralismus diesem Interesse tatsächlich zu genügen vermag, wird von Baumgarten aber nirgends näher erläutert.

Schon in seinen ethischen Beiträgen zur RGG verlangt Baumgarten, „die sittlichen Grundbegriffe scharf nach ihrer Gefühlsart zu sondern“¹⁵¹. Diese psychologische Analyse führt auf eine Vielfalt heterogener Willensantriebe, die einander widersprechen. Sie lassen sich – natürlich nicht mit dem Anspruch systematischer Deduktion, sondern allein im Sinne empirisch-deskriptiver Klassifikation – in verschiedene „Gefühlskreise“ gruppieren. Vom altruistischen Gefühlskreis, der alle Willensmotive umfaßt, die dem Interesse am anderen entspringen, unterscheidet Baumgarten in den RGG-Artikeln vor allem noch eine um das Rechtsgefühl konzentrierte Motivgruppe, einen durch das Interesse an Wahrhaftigkeit definierten Gefühlskreis und schließlich eine große Gruppe egozentrischer Willensantriebe. Innerhalb der „*Praktischen Sittenlehre*“ konzentriert er sich dann insbesondere auf die „großen Gegensätze“¹⁵² zwischen einer „doppelte(n) Reihe von Motiven“, nämlich den „Motive(n) des Aus-sich und In-sich-leben und . . . des In- und Aus-dem-anderen-heraus-leben“¹⁵³. Diese konkurrierenden und einander widersprechenden Motivreihen müssen in der individuellen Lebensführung fortwährend neu zu ermitteln versucht werden. Denn eine ein für allemal geltende „oberste Norm zur Entscheidung der Konflikte und Herbeiführung der Kompromisse“ gibt es nicht. Unter der Bedingung eines absolut gültigen letzten ethischen Prinzips „würden die Konflikte nur anscheinend sein und mit keinem Kompromiß, sondern dem glatten Sieg der einen Motivreihe enden. Die Praktische Sittenlehre zeigt uns aber, daß es eine solche oberste Norm und damit eine prästabilierte, durch ihre Befolgung hergestellte Harmonie nicht gibt. Es ist vielmehr die Spannung der Seele zwischen gleichwertigen Motiven unser Schicksal und die tragische Empfindung dieser Spannung die Wurzel aller höheren Kultur der Persönlichkeit . . .“¹⁵⁴

Nicht nur die sozial-kulturelle ‚äußere‘ Welt des Handelns, sondern auch dessen psychische Genese deutet Baumgarten im Sinne eines Konfliktmodells. „Die Interessen sind nicht immer harmonisch“¹⁵⁵ – dies gilt auch für die Innenwelt des Individuums. Insofern stellt Baumgartens *ethischer Pluralismus eine Radikalisierung seiner Eigengesetzlichkeitsanalysen* dar. Eine universell gültige moralische Normativität wird zunächst von den ‚eigenen Gesetzen‘ der verschiedenen Kultursphären her relativiert. Die Analyse der psychischen Genese und des Vollzugs des Handelns führt dann auf die radikale Fassung solcher

Relativität: die Struktur des Handelns selbst läßt erkennen, daß es *ein* Sittengesetz gar nicht gibt. Die Mannigfaltigkeit „sittlicher Triebe“, „moralischer Willensbestimmungen“ und „Handlungsimpulse“¹⁵⁶, welche den Handlungsvollzug bestimmen, kann nicht auf ein allgemeines, einheitliches Prinzip hin integriert werden.

Mögliche universelle Geltungsansprüche bestimmter ethischer Nomoi stellen insofern bloß irrealer Absolutismen dar. Auch dem Brüderlichkeitsethos des Christentums kommt faktisch nur eine relative Verbindlichkeit zu. Da Baumgarten das religiöse Ethos selbst noch einmal als ein Ensemble verschiedener ethischer Motive und Willenskräfte begreift, wird auch hier Relativität noch einmal gesteigert. Nächstenliebe und insbesondere Feindesliebe stellen zwar die „Zusammenfassung und Krönung“ des religiösen Ethos dar: „aber die Liebe (ist) keineswegs die Wurzel der Grundlage noch die Quelle aller christlichen Sittlichkeit“¹⁵⁷. Das religiös-christliche Ethos ist „nicht lediglich Altruismus“, sondern umfaßt einen Mikrokosmos mehrerer sittlicher Motive, die zum Teil „in ihrer psychologischen Entstehung wie in ihrer Wirkungsart ganz unabhängig . . . von der Liebe“ sind¹⁵⁸. Das religiöse Liebesethos wird also nicht nur von anderen, nicht-religiösen ethischen Nomoi her begrenzt. Seine Relativität ist vielmehr schon in der eigenen Differenziertheit des religiös-christlichen Ethos begründet.

Seit den frühen neunziger Jahren konkretisiert Baumgarten solche Relativität primär bezüglich des „Grundgesetzes“¹⁵⁹ der christlichen Ethik, der Bergpredigt. Aufgrund ihrer „wichtigen, unbedingten, absoluten Forderungen“¹⁶⁰ scheint ihr zwar eine schlechterdings universelle ethische Verbindlichkeit zuerkannt werden zu müssen. Diese Forderungen sind aber als „überirdische Maßstäbe“¹⁶¹ zu begreifen, deren *religiöser* Gehalt alle kulturelle Praxis transzendiert. Ihrem religiösen Sinn nach gelten die Forderungen der Bergpredigt unbedingt und absolut. Gleichwohl kommt ihnen *innerweltlich* bzw. *kulturpraktisch* nur eine bedingte Gültigkeit zu. Der „tiefste Grundgedanke“ der Bergpredigt ist der „alles andere übersteigende Wert der Menschenseele“¹⁶². Dieser ‚absolute‘ Wert des Individuums weist aber über die Dimension ethischer Wirklichkeitsgestaltung hinaus. Er repräsentiert gleichsam eine Definition des individuellen Subjekts jenseits aller kulturellen Praxis. Zur Bestimmung von Grenzen der kulturpraktischen Realisierbarkeit der Bergpredigt rekurriert Baumgarten auf spezifisch deutsche Traditionen nationalstaatlicher „Realpolitik“. In der Beschreibung des „Verhältnis(ses) des Staates zum Sittengesetz“ orientiert er sich vor allem an Heinrich von Treitschkes berühmten Berliner „Politik“-Vorlesungen¹⁶³. Der Staat kann zwar nicht der für das Individuum geltenden Normativität unterstellt werden; aber in der eigenen Raison seines Handelns ist er keineswegs allen moralischen Verpflichtungen enthoben: der Unterscheidung zwischen „öffentlicher und privater Moral“ gemäß¹⁶⁴ wird staatliches Handeln an eine ihm spezifisch eigene „höhere Sittlichkeit“ zurückgebunden¹⁶⁵. In seinen zahlreichen Bismarck-Studien leistet Baumgarten dann die historische Konkretion solcher besonderen *ethischen* Rationalität des Politischen. Zwar verehrt er Bis-

marck nicht kritiklos¹⁶⁵. Der „Mann von Eisen“ und „Bannerführer“ des deutschen Geistes¹⁶⁷ gilt aber gerade insofern als größter Heros einer „spezifisch protestantischen Politik“¹⁶⁸, als er die Selbständigkeit staatspolitischen Handelns gegenüber ekklesialen Prädominanzansprüchen durchsetzte und die „Bergpredigt nicht als ein schlechthin gültiges Sittengesetz achtete“¹⁶⁹. Demgegenüber steht eine „absolutistische Auffassung der Bergpredigt als ausschließliches Grundgesetz des Lebens“, wie sie – im Interesse kurialer Machtpolitik – vom Papst, in anderer Weise dann aber auch von „Lebensformer(n)“, „Anarchisten edler Art“, manchen „Kommunisten“ oder sonstigen „Schwarmgeistern“ vertreten wird¹⁷⁰, im Widerspruch zum religiösen Gehalt der Ethik Jesu und *damit* auch zur Faktizität der Kultur. Denn Jesus brachte weder eine nova lex noch wollte er „die ganze Fülle der Lebensbeziehungen in einem neuen System der Lebensgesetze erschöpfen“¹⁷¹. Die ethische Theologie von Resultaten der neutestamentlichen Exegese einseitig abhängig zu machen, lehnt Baumgarten zwar ab; aufgeklärte Skepsis und intellektuelle Redlichkeit verbieten es, um des Interesses der Beschaffung theologischer Legitimität willen die kritische Einsicht preiszugeben, daß sich der historische Abstand zwischen der Zeit Jesu und der Gegenwart durch religiöse Unmittelbarkeit nicht bzw. nur bedingt überbrücken läßt. So können beispielsweise die neutestamentlichen „Antipoden Paulus und Jakobus“ einer dem Bewußtsein der kulturellen Moderne kompatiblen ethischen Theologie insofern keine produktiven Orientierungen mehr vermitteln, als die „Begründung ihrer Pilgermoral durch die Perspektive der Kürze und Vergänglichkeit unseres Kulturlebens“ historisch obsolet geworden ist¹⁷². Jesus selbst nimmt Baumgarten aber für seine Kritik aller „absolutistischen Deutungen“ der Bergpredigt ausdrücklich in Anspruch: „Er setzt stets das Vorhandensein, die Geltung des alten Volksgesetzes voraus, auch die Geltung der ungeschriebenen Vernunft- und Wirtschaftsgesetze . . ., wie er ja auch die Selbstliebe und die eigenen Ansprüche ans Leben zum Ausgangs- und Orientierungspunkt des Altruismus genommen hat“¹⁷³.

III.

Ulrich Duchrow und Wolfgang Huber haben im Zusammenhang der Kontroversen über die Vorgeschichte der sogenannten Zweireichelehre die Behauptung vertreten, die Rezeption sozialwissenschaftlicher Eigengesetzlichkeitstheoreme durch die ‚liberale Theologie‘ habe notwendig den Verzicht auf eine der Normativität der neutestamentlichen Ethik verpflichtete gesellschaftskritische Praxis zur Folge gehabt¹⁷⁴. Wie auch immer das Recht dieser Behauptung in Hinblick auf die theologischen Entwürfe Adolf von Harnacks, Wilhelm Hermanns, Martin Rades, Ernst Troeltschs und anderer sogenannter ‚liberaler Theologen‘ des frühen 20. Jahrhunderts zu beurteilen sein mag – der ethischen Theologie Otto Baumgartens wird sie nicht gerecht. Die programmatische Akzeptanz kultureller Eigengesetzlichkeiten bedeutete für Baumgarten keineswegs die völlige Preisgabe von Ansprüchen auf eine religiös-inspirierte Ethisie-

rung der Welt. Sein starkes Interesse an der Eigengesetzlichkeitsthematik ist gerade als ein Ausdruck des Bemühens um eine konkrete, der geschichtlichen Gegenwart vermittelte Bestimmung von Chancen der Transformation solcher ethischer Normen und Postulate zu begreifen, die in der religiösen Tradition vorgegeben sind. Soll ethische Theologie nicht von vornherein nur ein illusorisches Bewußtsein gesellschaftlicher Realität produzieren, d. h. zur Ideologie deprimieren, muß sie sich notwendig der Frage aussetzen, ob und inwieweit unter den kulturellen Bedingungen der entscheidend durch die Aufklärung des späten 17. und 18. sowie die industriellen Revolutionen des 19. Jahrhunderts geprägten europäischen Moderne ein spezifisch religiöses Ethos überhaupt gesamtgesellschaftlich realisiert werden kann. Dazu ist die Berücksichtigung soziologisch-kulturwissenschaftlicher Analysen der modernen Gesellschaften eigenen sozialen Differenziertheit und kulturellen Multidimensionalität unumgänglich. Die Rezeption von Eigengesetzlichkeitstheoremen drückt folglich keinen resignativen Rückzug in einen nur privativen Gesinnungskult der frommen Persönlichkeit aus, sondern ist, gerade umgekehrt, eine notwendige Bedingung der Rechtfertigung öffentlicher Geltungsansprüche religiös vermittelter Normen.

In der Bergpredigt sah Baumgarten zwar primär den ‚absoluten Mehrwert des Individuums‘ gegenüber der Welt verkündet. Seine ethische Theologie in jene breite Tradition protestantischer Ethik des 19. und 20. Jahrhunderts einzuordnen, die die normativen Ansprüche der Bergpredigt auf die Innerlichkeit des Subjekts einschränkte, ist aber falsch. Daß eine an den „ewigen Rechten der Persönlichkeit“¹⁷⁵ orientierte Deutung der Bergpredigt „zu deren völliger Außerkurssetzung“¹⁷⁶ führen kann, wurde von Baumgarten selbst als Gefahr analysiert. „Die aller Gesetzlichkeit und buchstäblichen Geltung, auch aller Ausschließlichkeit spottende weite und freie Auffassung der Geltung der Bergpredigt könnte . . . dazu führen, sie praktisch ganz außer Kraft zu setzen . . . Man könnte gewiß in wirklichkeitsgemäßer Einsicht in die zeit- und ortsgebundene Art der Weisungen Jesu dazu kommen, sich völlig davon zu emanzipieren. Dieselbe Wirkung hat ja vielfach die klug vermittelnde Beschränkung des Geltungsbereiches der Bergpredigt auf das Gebiet der rein innerlichen, jenseitigen, geistigen Beziehungen . . . Das politische, soziale, wirtschaftliche, Bildungs- und Kunstleben ist dann völlig unberührt davon seine selbstherrlichen Wege gegangen“¹⁷⁷. Baumgarten verstand sich nicht als Agent solcher Selbstherrlichkeit. Die von Jesus verkündete „Freiheit eines überweltlichen Lebens“¹⁷⁸ suchte er gezielt auf ihre ‚weltliche‘ Relevanz hin zu konkretisieren. „Es muß doch die schlechthinige Geltung der Bergpredigt als bleibende höchste Lebensnorm, als unüberbietbar höchste Lebenshöhe gewahrt werden“¹⁷⁹. „Den verschiedenen ‚Wertsphären‘ der Kultur eine *absolute* Eigengesetzlichkeit zuzuerkennen „würde den Sauerteigscharakter des Evangeliums aufheben“¹⁸⁰.

Die Bergpredigt als Lebensnorm auszulegen – dazu war vor allem der mögliche ethische Gehalt des religiösen ‚Mehrwerts des Individuums‘ zu bestimmen. Der „unendliche Wert der Einzelseele“¹⁸¹ weist zwar über die Dimensionen täti-

ger Weltgestaltung hinaus. Der Glaube geht in Werken nicht auf. Aber gerade darin ist er ethisch relevant. Um diese ethische Relevanz des vom christlichen Glauben repräsentierten Wirklichkeitsverständnisses zu bestimmen, rekurrierte Baumgarten ausdrücklich auf die besondere lutherische Fassung des Verhältnisses von Glauben und Werken. Dies verdient insofern besondere Beachtung, als Baumgarten nur in einem sehr formalen Sinne als Lutheraner gelten kann¹⁸²; in Kritik aller „englutherischen Voreingenommenheit“¹⁸³ verortete er seine Theologie selbst jenseits des innerprotestantischen Konfessionsgegensatzes¹⁸⁴. Zustimmend rezipierte er darüber hinaus Ernst Troeltschs massive Kritik der Sozialethik des Luthertums: auf der Basis von Troeltschs kulturgeschichtlichen Analysen der Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung und aktuelle Selbstausslegung der modernen Welt attestierte Baumgarten dem lutherischen Geiste vielfältige Modernitätsdefizite und bestritt ihm insofern die Fähigkeit zu einer konstruktiven Bewältigung spezifisch neuzeitlicher, durch den Kapitalismus evozierter sozialer Probleme. Die für die explizit lutherische Tradition protestantischer Theologie signifikante systematische Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Ethik machte Baumgarten sich jedoch mit Nachdruck zu eigen: Die „reformatorische Lehre vom Glauben und den guten Werken (ist) in ihrem Kern richtig“¹⁸⁵.

In dieser Lehre wird der christliche Glaube nämlich als Bewußtsein einer prinzipiellen Weltunabhängigkeit des frommen Individuums ausgelegt. Der Glaube symbolisiert eine Beziehung des endlichen Subjekts auf den transzendenten Grund der Subjektivität, die einen eigenständigen Ort der Konstitution personaler Identität jenseits der Dimension aktiver Weltgestaltung repräsentiert. Die spezifische Differenz von Religion und Ethik liegt darin, daß religiöses Bewußtsein sich gerade in der Erfahrung der *Begrenztheit* der Handlungskapazität des Menschen, also in einer durch das Wissen um die eigene Endlichkeit vermittelten reflexiven Distanz zum ethischen Vollzug bildet und vom Interesse des Individuums an einer Selbständigkeit gegenüber dem kausalmechanisch determinierten Weltzusammenhang her aufbaut, welche allein in der Beziehung zu Gott gewonnen werden kann. „Man muß sich nur einmal die stündliche, nein, alle Minuten neue Erfahrung vergegenwärtigen, daß man in der Gewalt außer uns stehender Mächte steht, scheinbar dem willkürlichen Zufall preisgegeben; da bäumt sich die ganze Gesundheit, der Anspruch auf Leben auf und klammert sich an den Herrn des Lebens: man verlangt eine Macht, die uns sicherstellt gegen den blöden Zufall des naturgesetzlich freilich notwendigen Todesgeschicks. Und so ist überhaupt das Erlebnis der Vergänglichkeit unseres auf Unvergänglichkeit veranlagten und Anspruch erhebenden Wesens das Entscheidende für die Entstehung lebendiger Religion. Sie ist durchaus ein Dennoch oder Trotzdem, das unser Gemüt und Wille der Erfahrung der Endlichkeit und Zufälligkeit gegenüber aufrichtet“¹⁸⁶.“ Gegenüber allen Positionen einer eindimensional ethizistischen Auslegung des Glaubens liegt die Wahrheit der lutherischen Reformation deshalb primär in einer prinzipiellen Fassung der Differenz von Religion und Ethik, die an der Individualität des Subjekts orientiert ist.

„Das Leben der Religion beginnt immer in verborgenen Tiefen der Seele, wo sie sich mit dem Ewigen, dem Schöpfer, dem Vater, dem Richter und Verzeiher begegnet. Nichts verkehrter als die Lebendigkeit der Religion wesentlich an ihrer erkennbaren praktischen Wirksamkeit zu bemessen. Der richtige Maßstab liegt in der Gegenwärtigkeit des Gottes in dem innersten Leben des Menschen¹⁸⁷.“

Dieser Innen-Außen-Differenzierung der Subjektivität gemäß sind für Frömmigkeit quietistische Elemente konstitutiv; alle Religion enthält notwendig eine Tendenz zu mystischer Weltflucht. Doch besteht zwischen Religion und Ethik als *relativ* selbständigen Dimensionen der Subjektivität zugleich auch ein innerer Zusammenhang: „... alle Praxis muß hervorgehen aus solcher verborgenen Tiefe, die von Gottes Gegenwart erfüllt und geleitet ist¹⁸⁸.“ Daß Religion nicht nur „Quietiv“, sondern auch „Motiv“ sein soll¹⁸⁹, wurde von Baumgarten mit großem Nachdruck betont. In religiösen Tugenden wie Geduld und Gelassenheit wird kein „Quietismus“ sanktioniert. Sie stellen vielmehr ein solches „Gegengewicht gegen die rastlose Aktivität des religiösen Antriebes“ dar, welches selbst wiederum die Stärkung von „Eifer und Tüchtigkeit zu Gottes Reich“ dient, sind also „Quelle der Kraftsammlung“¹⁹⁰. Religion ist nicht nur Bewußtsein mystischer Weltenthobenheit, sondern darin zugleich auch wichtigster Impuls sozialer Weltgestaltung. „Das Doppelgebot der Liebe . . . zeigt, daß für ihn (sc. Jesus) keinerlei mystische und schwärmerische, bloß innerliche Religiosität Wert hat, sondern nur eine in Willen und Tat, in Wirksamkeit auf eine Gemeinschaft sich umsetzende Frömmigkeit, daß er aber auch keine Nächstenliebe sich denken kann, die nicht wurzelt in der gemeinsamen Beziehung zu Gott“, lautet der programmatische erste Satz von Baumgartens RGG-Artikel „Liebe“, und dem Vorbild der praktischen Frömmigkeit Jesu gemäß suchte er den Religionsbegriff von systematischen Bestimmungen her aufzubauen, in denen jeweils Rezeptivität und Spontaneität, In-sich-gehen und Aus-sich-gehen miteinander vermittelt waren: „Religion . . . ist die Kraft der Einordnung des eigenen Erleidens in ein Ganzes göttlicher Bestimmungen und Ordnungen, und sie ist die Kraft des Antriebes zur Übernahme größerer Aufgaben und Verantwortlichkeiten¹⁹¹.“

Religion stärkt die Fähigkeit und Bereitschaft zu aktiver Weltgestaltung. Zugleich weist sie ethischer Praxis eine *bestimmte* Richtung. Religiös inspiriertes Handeln zielt wesentlich darauf, dem ‚Mehrwert des Individuums‘ innerweltlich Geltung zu verschaffen. Dazu sind vor allem Differenzen zwischen Individuum und empirischer Allgemeinheit einzuschärfen, d. h. Grenzen von Integrationsansprüchen zu markieren. Das Individuum geht in keiner der Definitionen menschlicher Existenz auf, die durch die einzelnen Wertsphären vermittelt werden. Baumgartens materiale Ethik läßt in allen ihren Teilen die Intention erkennen, die von den verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen erzeugten Verbindlichkeiten, ihre je besonderen eigenen Gesetze, so zu relativieren, daß sie einander wechselseitig beschränken und begrenzen. Alle Instanzen empirischer Allgemeinheit sind nur partikular. Baumgarten ist primär deshalb als Repräsen-

tant liberalen Denkens zu verstehen, weil er, im Sinne der Relativierung *aller* Allgemeinheitsansprüche, konsequent antitotalitär dachte. Im Unterschied zu solchen Vertretern des klassischen weltanschaulichen Liberalismus, die um der Profilierung ihrer politisch motivierten Kritik des staatskirchlichen Christentums willen die ‚liberale Weltanschauung‘ ausdrücklich unabhängig von religiösen Traditionen zu formulieren unternommen hatten, unterstellte Baumgarten dabei einen konstitutiven Zusammenhang von Religion und Liberalität. Um den Göttern dieser Welt eine Grenze setzen zu können, bedarf es der *Unterscheidungspotentiale* religiösen Bewußtseins. Denn erst auf der Basis spezifisch religiöser Unterscheidungsfiguren wie unbedingt – bedingt, absolut – endlich, ewig – zeitlich etc. läßt sich dem Grundmotiv liberalen Denkens zureichend Geltung verschaffen, um durch die Begrenzung empirischer Allgemeinheits- bzw. Integrationsansprüche ‚Freigebiete‘ für das Individuum zu erschließen. Im Medium der Religion erweist sich alles empirisch Allgemeine insofern als bloß partikular, als es hier auf die unübersteigbare Allgemeinheit Gottes hin relativiert wird.

Die Plausibilität dieser Argumentation hängt freilich davon ab, daß die Abso-lutheit Gottes nicht selbst wieder mit einem bestimmten empirischen Allgemeinen gleichgeschaltet wird. Das Absolute der Religion darf nicht mit irgendeiner innergeschichtlichen Instanz identifiziert werden. Obgleich Baumgarten sich in der Bestimmung der spezifischen Eigengesetzlichkeiten des Politischen Heinrich von Treitschkes Imperative der Machterhaltung und -steigerung zu eigen machte, ging er zu dessen „intolerantem Staatskultus“¹⁹² deshalb auf Distanz. In den ersten Kapiteln von „*Politik und Moral*“ legte er mit dem imperialistischen Gemeingeist der Zeit zwar ein Bekenntnis „zum vollen Bismarckschen und Treitschkeschen National- und Staatsethos“ ab¹⁹³. Im Schlußteil des Buches stellte Baumgarten dann aber mit großem Nachdruck „die Persönlichkeit über den Staat“¹⁹⁴. Einige Rezensenten waren darüber allerdings nicht wenig irritiert¹⁹⁵. Baumgartens radikale Kritik aller zeitgenössischen Repräsentanten einer Theologisierung der Politik, die „Nation und Staat zu einem Abgott . . . machen, dem am Ende sich alles unterordnen muß“¹⁹⁶, entspricht jedoch dem Grundsinn seiner ethischen Theologie. Denn daß Baumgarten, im Unterschied zu anderen Theologen der Zeit¹⁹⁷, die „Autonomie“ des Staates¹⁹⁸ anerkannte, bedeutete keineswegs die Hypostasierung der Eigengesetzlichkeit des Politischen zu einem absoluten Gesetz. Weder sind „der Staat und die Nation . . . der Güter Höchstes“, noch darf der Staat „Gefühle und innere Abhängigkeiten befehlen“, also etwa eine „Staatsreligion . . . aufoktroyieren“¹⁹⁹.

Was für den Staat gilt, gilt strukturanalog auch für die Kirche. Baumgartens liberale Kritik politischer Totalitätsansprüche und seine kritische Ekklesiologie weisen bemerkenswerte Parallelen auf. Denn im Falle der Kirche ist die Gefahr einer Absolutsetzung des faktisch nur Partikularen besonders groß – scheint sie als die Institution innerhalb der Gesellschaft, die das religiöse Wissen um die Relativität aller empirischen Allgemeinheit präsent hält, doch notwendig einen kognitiven Prädominanzanspruch gegenüber anderen sozialen Institutionen

bzw. dem Staat erheben zu müssen. Die Kirche zum *exklusiven* Agenten des Christlichen zu erklären widerspricht dem inneren Sinn des Christentums – Individualitätsrepräsentanz – aber nicht weniger als beispielsweise seine Pervertierung zur integrationalistischen Staatsreligion. Der Kirche darf ihrer eigenen religiösen Bestimmung nach kein Monopol der Auslegung von Religionsbeständen zukommen; ihrer besonderen Aufgabe der Tradierung und institutionellen Repräsentanz von Religion wird sie nur insoweit gerecht, als sie sich selbst zu relativieren vermag. Schon in den anlässlich seiner Promotion zum Lizentiaten der Theologie verfaßten Disputationsthese trat Baumgarten deshalb für die Legitimität eines religiösen Pluralismus ein²⁰⁰: der ökumenische Ausgleich, für den er sich, unbeschadet starker kulturkämpferisch-antirömischer Elemente seiner liberalprotestantischen Autoritätskritik, intensiv engagierte, zielte deshalb nicht auf die Rekonstruktion einer neuen Universalkirche, sondern auf eine tolerante Anerkennung des spezifischen „Eigenrecht(s)“ der „ganzen Mannigfaltigkeit christlicher Typen“²⁰¹. Dieser religiöse Pluralismus schloß ausdrücklich die außerkirchliche Frömmigkeit ein. Denn die Individualisierung des Glaubens ist im Wesen des religiösen Verhältnisses selbst begründet. So müssen sich die Kirchen als Institutionen vergemeinschafteter Religion auch in ihrer inneren Verfaßtheit als pluralismusfähig erweisen. Für die reformatorischen Kirchen gilt dies in besonderem Maße, hatte die Reformation des 16. Jahrhunderts doch die institutionenunabhängige Unmittelbarkeit der individuellen Frömmigkeit zum Prinzip christlicher Freiheit erklärt. Um der inneren Pluralität des Protestantismus willen kämpfte Baumgarten deshalb für die „Befreiung von der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie“²⁰². Jedes „Bekenntnisjoch“²⁰³ widerspricht der besonderen religiösen Bestimmung der Kirche, weder unmittelbar mit Jesus Christus identisch zu sein noch sich als einzige Auslegungs- und Repräsentationsinstanz der alle weltliche Allgemeinheit transzendierenden Absolutheit Gottes verstehen zu dürfen.

Die durch Gott repräsentierte Allgemeinheit läßt sich an keinem innergeschichtlichen Ort *differenzlos* zur Darstellung bringen. Demgemäß müssen *potentiell* alle innerweltlichen Instanzen als Träger des göttlichen Willens gelten. Baumgartens Bereitschaft und Fähigkeit, die eigenen Gesetze der Kultur innerhalb ihrer je spezifischen Grenzen zu akzeptieren, läßt sich insofern als Ausdruck und Folge eines offenbarungspluralistischen Theologieverständnisses deuten: der herrschaftskritischen Negation jeder exklusiven Inanspruchnahme Gottes durch faktisch nur partikulare historische Subjekte wie Staat, Kirche etc. entspricht konstruktiv eine *Kulturtheologie*, der Geschichte insgesamt als ein *mögliches* Medium der Erschließung Gottes gilt. Christozentrisch begründete Konzeptionen einer absoluten Differenz von Kirche und Welt stehen demgegenüber in Gefahr, das Absolute auf die Herrschaftszwecke eines ekklesialen Sonderbewußtseins hin zu partikularisieren.

Baumgarten begründete den von ihm vertretenen Offenbarungspluralismus seit den Anfängen seiner theologischen Publikationstätigkeit ausdrücklich im Rekurs auf Luther. Seiner „*Lebensgeschichte*“ stellte er den „Grundsatz des

sonst viel kritisierten Luther von der *voluntas dei quam in ipso facto videmus*“ sogar als Leitmotiv voran²⁰⁴. Obgleich Luther und dem konfessionellen Lutherum gegenüber äußerst kritisch eingestellt, verstand Baumgarten die Formel vom „Willen Gottes in den Tatsachen“ als zusammenfassenden Ausdruck seiner Kulturtheologie. Eine religiöse Verklärung des geschichtlich Gegebenen zur heiligen Gottesordnung war dabei nicht intendiert. Hermann Mulert schrieb im April 1934 über seinen engen Freund: „Oft hat er das Wort Luthers angeführt, daß wir den Willen Gottes in den Tatsachen sehen. Aber das bedeutete wahrlich nicht, daß er mit dem Strome geschwommen wäre. Er . . . hätte sich Goethes Wort aneignen können, er sei Gott sei Dank seit vierzig Jahren in der Opposition gewesen²⁰⁵.“

Dies gilt auch für Baumgartens äußerst intensives politisches Engagement. „Er hat sehr viel mehr, viel weiter in der Öffentlichkeit gestanden, als die meisten von uns Professoren, uns akademischen Theologen . . . er war (ist) auch Sozialpolitiker, Schulmann, Beobachter der Literatur, . . . kurz er war (ja ist noch) einer der ‚lebendigsten‘ Akademiker unserer Tage. Er hat, das weiß er selbst, nicht die Bedeutung eines Adolf Harnack. Und ist doch gerade ihm vergleichbar. Es ist der ‚Gelehrte‘ in Harnack, der ihn überragt. Als Politiker hat Baumgarten mehr gewirkt als Harnack²⁰⁶.“ Eine *politische Biographie Baumgartens* könnte in der Tat zeigen, daß es in unserem Jahrhundert nur sehr wenige protestantische Theologen gab, die so intensiv wie Baumgarten politisch-praktisch engagiert waren. Baumgarten lehnte es zwar ab, seine konkreten „politische(n) Stellungnahme(n)“ unmittelbar aus seiner „religiösen Position“ herzuleiten, und betonte zu Recht „die Eigengesetzlichkeit beider“²⁰⁷. Ein innerer Zusammenhang zwischen Kulturtheologie und politischer Praxis ist damit aber nicht negiert. „Baumgarten war immer ‚Liberaler‘, kirchlich und staatlich“²⁰⁸.

Besonders deutlich zeigte sich dies in den zwanziger Jahren. Otto Baumgarten war einer der ersten protestantischen Theologen, die öffentlich zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus aufriefen. Schon im Januar 1919 warnte er vor dem Antisemitismus als einer „Erscheinung, mit der man sehr ernst zu rechnen hat“²⁰⁹. Als prominentes Gründungsmitglied des „Abwehrvereins gegen den Antisemitismus“ agitierte Baumgarten seit 1926 dann in zahlreichen Vortragsveranstaltungen gegen die Nationalsozialisten. Darüber hinaus publizierte er relativ früh schon mehrere Flugschriften und Aufsätze gegen die völkische Bewegung²¹⁰. Seine „Streitschrift“ „*Kreuz und Hakenkreuz*“ wurde 1926 vom „Verein gegen den Antisemitismus“ „in alle evangelischen Pastorate Deutschlands“ verschickt²¹¹. Baumgarten vertrat hier die These, christlicher Glaube und Nationalsozialismus seien prinzipiell unvereinbar. Mit großer Entschlossenheit rückte er die Judenfrage ins Zentrum der Auseinandersetzung mit den Nationalsozialisten. „*Hakenkreuz und Kreuz schließen sich aus*. Für die, die unter dem Kreuze Christi leben, der für alle ohne Unterschied starb und darum für alle ohne Unterschied lebt, gibt es kein die Juden ausschließendes Hakenkreuz“²¹².“ Schon 1926 forderte Baumgarten deshalb einen Kirchenkampf gegen den Nationalsozialismus. „Es kann . . . keine Frage sein, daß christliche Prediger des

Kreuzes, der Buße, der Selbstverleugnung, der Erneuerung das Hakenkreuz als Ausgeburt der Selbstgerechtigkeit äußersten Fleißes zu bekämpfen haben ...²¹³“ Das Programm eines Kirchenkampfes für die Weimarer Demokratie war 1926 innerhalb des deutschen Protestantismus aber nicht mehrheitsfähig. In der akademischen Theologie fand Baumgartens Forderung, die Kirchen sollten durch die Auseinandersetzung mit der völkischen Ideologie die bedrohte Republik stärken, damals – mit wenigen Ausnahmen – nur bei den Repräsentanten liberalprotestantischen Denkens positive Resonanz. Deren theologie- und kirchenpolitischer Einfluß war jedoch zu gering, um innerhalb der kirchlichen Öffentlichkeit ein *konsequentes* Eintreten für die Demokratie durchzusetzen. Liberales Denken, das sich dem Zeitgeist aktiv widersetzte, konnte im Weimarer Protestantismus nur wenig Anhänger finden. Aufgrund dieser Erfahrung vertrat Baumgarten deshalb sogar die provozierende These: „der Nationalsozialismus ist mit der dialektischen Theologie auf demselben Boden der Verzweiflung an der ohnmächtigen Kultur und Persönlichkeitsbildung erwachsen“²¹⁴.

ANMERKUNGEN

- * Das Manuskript wurde im September 1984 abgeschlossen; neuere Literatur konnte nicht mehr berücksichtigt werden.
- 1 Martin Rade, Ehren-Doktor der Staatswissenschaften, in: ChW 42. Jg. Nr. 4, 18. Februar 1928, Sp. 188. Baumgartens 70. Geburtstag am 29. Januar 1928 stellte den äußeren Anlaß der Ehrenpromotion dar. Vgl. Otto Baumgarten, *Meine Lebensgeschichte*. Tübingen 1929, S. 506. Baumgartens Autobiographie wird im folgenden als LG abgekürzt.
- 2 Anders als alle drei Auflagen der RGG (vgl. Hermann Mulert, in: RGG¹ Bd. I, Sp. 956–957; Hermann Mulert, in: RGG² Bd. I, Sp. 814; W. Jannasch, in: RGG³ Bd. I, Sp. 934) bietet die neue „Theologische Realenzyklopädie“ keinen Baumgarten-Artikel. Dies ist insofern bemerkenswert, als für zahlreiche andere Repräsentanten der Praktischen Theologie unseres Jahrhunderts – z. B. für Eduard Thurneysen – Personalartikel vorgesehen sind.
- 3 Vgl. Otto Baumgarten, *Nachfolge Christi*, in: RGG¹ Bd. IV, Sp. 641–647.
- 4 Vgl. insbesondere Otto Baumgarten, *Bergpredigt und Kultur der Gegenwart* (= Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart VI. Reihe, 10/12. Heft). Tübingen 1921, sowie die daran sich anschließende Kontroverse: Georg Wünsch, *Bergpredigt und Kultur der Gegenwart*, in: ChW 35 (1921), Sp. 586–589, und: Otto Baumgarten, *Zu Wunschs Kritik meiner „Bergpredigt und Kultur der Gegenwart“*, in: ChW 35 (1921), Sp. 589–590. Der Text: *Der Krieg und die Bergpredigt*. Rede gehalten am 10. Mai 1915 von O. Baumgarten. Berlin 1915, war auch über die Fernleihe bisher nicht zugänglich. Zu diesem Text liegt eine instruktive Gegenschrift vor: K. Gerecke, *Wir Deutschen im Kampfe um die Ideale*. Gegen Professor D. Baumgartens-Kiel „Bergpredigt und Krieg“ (Vortrag, gehalten in den Kammersälen in Berlin). Braunschweig 1916. – Zahlreiche Publikationen Baumgartens sind in Münchner

Bibliotheken durch Kriegsverlust nicht mehr vorhanden. So ist der herzliche Dank an Dorothee Schlenke (München), Martin Franz Jochheim (Berlin) und Christian Schwarke (Hamburg) besonders groß. Sie haben mir einen großen Teil dieser Texte durch Kopien zugänglich gemacht und zugleich weitere Baumgarten-Texte erschlossen.

- 5 Das Verhältnis der religiösen Liebesethik Jesu zu den vielfältigen Eigengesetzlichkeiten des Politischen behandelte Baumgarten insbesondere in seinen zahlreichen Bismarck-Studien: Bismarcks Haltung zur Religion und Kirche zumeist nach eigenen Äußerungen dargestellt (= Hefte zur „Christlichen Welt“ Nr. 44). Tübingen 1900; Bismarcks Religiosität, in: ChW 16 (1902), Sp. 507–512; Otto von Bismarck, in: B. Bess (Hrsg.), Unsere religiösen Erzieher. Eine Geschichte des Christentums in Lebensbildern. Bd. II. Von Luther bis Bismarck. Leipzig 1908, S. 226–253; Bismarck, in: RGG¹ I. Bd., Sp. 1264–1268; Bismarcks Glaube. Tübingen 1915 (dieses Buch stellt im wesentlichen nur eine stark erweiterte, sowohl neue Literatur als auch das Weltkriegsgeschehen berücksichtigende Überarbeitung der Monographie von 1900 dar); Bismarcks Bedeutung für unser inneres Leben, in: ChW 29 (1915), Sp. 519–521; Bismarck als religiöser Charakter, in: Preußische Jahrbücher 160 (April–Juni 1915), S. 1–16; Bismarcks Religion (= Die Klassiker der Religion. Bd. 16). Göttingen 1922; (Rez.): Arnold Oskar Meyer, Bismarcks Glaube im Spiegel der ‚Losungen und Lehrtexte‘. München 1933, in: ChW 47 (1933), Sp. 426–427.
- 6 In der ersten Auflage der RGG, für die Baumgarten die Redaktion der Abteilung „Praktische Theologie und Religion der Gegenwart“ übernahm, publizierte er neben zahlreichen praktisch-theologischen, religionsanalytischen und politischen Artikeln u. a. folgende speziell ethische Beiträge (in Klammern nenne ich jeweils nur die Bandnummer und Spaltenzahl zu RGG¹): Billigkeit (I, Sp. 1252–1253); Doppelte Moral (II, Sp. 123–127); Einfalt (II, Sp. 260–263); Geduld (II, Sp. 1188–1190); Gehorsam, pädagogisch-ethisch (II, Sp. 1193–1194); Gelassenheit (II, Sp. 1225–1228); Jesus Christus. IV. Jesus Christus in der Gegenwart (III, Sp. 410–433); Keuschheit (III, Sp. 1081–1085); Liebe (III, Sp. 2118–2126); Pauluschristentum in der Gegenwart (IV, Sp. 1340–1342); Pietät (IV, Sp. 1587–1588); Selbstbeherrschung (V, Sp. 579–581); Tapferkeit (V, Sp. 1077–1078); Vergeltung. II. Ethisch (V, Sp. 1639–1640); Versöhnlichkeit (V, Sp. 1651–1652); Versuchung (V, Sp. 1665); Wahrhaftigkeit (V, Sp. 1820–1822). Über Baumgartens Anteil an der RGG¹ dürften seine umfangreichen Korrespondenzen mit Friedrich Michael Schiele und dem Verleger Oskar Siebeck, einem engen Freund Baumgartens, Aufschluß geben, die im Archiv des Verlages J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, verwahrt werden.
- 7 Tübingen 1916. Dieser Text wird im folgenden als PM abgekürzt.
- 8 Tübingen 1921. Dieser Text wird im folgenden als PS abgekürzt.
- 9 Baumgartens programmatische Aufgeschlossenheit für die englische Kultur konkretisierte sich in einer schon vor dem Studium einsetzenden intensiven Beschäftigung mit der englischen Geschichte insbesondere des 19. Jahrhunderts. Aus der Vielzahl seiner einschlägigen Publikationen verdienen in ethischer Hinsicht besondere Beachtung: Geistliches Verständnis Shakespeares bei Robertson, in: ChW 3 (1889), Sp. 25–29, 53, 56; Die Bedeutung des englischen Einflusses für die deutsche praktische Theologie, in: ZPrTh 15 (1893), S. 241–249; Charles Dickens, ein christlicher Volksschriftsteller, in: ChW 10 (1897), Sp. 304–307, 331–334, 352–356, 394–399, 446–453, 474–478; Carlyle und Goethe (Lebensfragen Bd. 13). Tübingen 1906; Religiöses und kirchliches Leben in England (Handbuch der englisch-amerikanischen Kultur

- Bd. 2). Leipzig-Berlin 1922; und zahlreiche Artikel in der RGG¹. Vgl. hier insbesondere die Artikel: Carlyle, Thomas RGG¹ I, Sp. 1578–1586); Dickens, Charles (II, Sp. 59–63); Eliot, George (II, Sp. 287–290); England: II. Religiöses Denken und Leben während des 19. Jahrhunderts (II, Sp. 353–365); und: Robertson, Frederick William (IV, Sp. 2352–2355). Gestalten der deutschen Frömmigkeitsgeschichte, mit denen Baumgarten sich besonders intensiv beschäftigte, waren neben dem Klassiker Herder – für Baumgarten der bedeutendste Repräsentant der christlichen Aufklärung des 18. Jahrhunderts – unter anderem Schriftsteller wie Fritz Reuter, Jens-Peter Jacobsen, Peter Rosegger, Emil Frommel, Gustav Frenssen.
- 10 „Zwanzig Jahre lang, von 1901–1920, war ich Herausgeber der ‚Monatsschrift für kirchliche Praxis‘, die an die Stelle der vornehm wissenschaftlichen ‚Zeitschrift für praktische Theologie‘ trat und seit 1907 den programmatischen Titel ‚Evangelische Freiheit‘ führte“ (LG, S. 109). Nahezu zwanzig Jahre lang publizierte Baumgarten hier monatlich eine ausführliche „Kirchliche Chronik“, für die freilich die „Durchbrechung des kirchlichen Rahmens“ (ebd.) signifikant war. Baumgartens Wunsch, „daß eine spätere Kirchengeschichtsschreibung auf diese meine sachliche Monatschronik aus der kritischsten Zeit des deutschen Protestantismus zurückgreifen wird“ (LG, S. 110), ist wegen der vielen Insider-Informationen zur liberalprotestantischen Kirchenpolitik, die man hier finden kann, mit Nachdruck zu unterstützen. Sich allein in der „Christlichen Welt“ über den ‚freien Protestantismus‘ zu informieren, wird dessen innerer Differenziertheit jedenfalls nicht gerecht. Der dafür gewichtigste Zeuge ist Martin Rade, der am Organ seines engen Freundes Baumgarten mehrfach mitarbeitete. Christoph Schwöbel, Martin Rade und das Verhältnis von Geschichte, Religion und Moral als Grundproblem seiner Theologie. Gütersloh 1980, ist dies z. T. entgangen.
 - 11 Baumgarten veröffentlichte zahlreiche politische und kirchenpolitische Artikel in der damals noch liberaldemokratischen Kieler Zeitung und, insbesondere seit Kriegsbeginn, im Berliner Tageblatt und der Frankfurter Zeitung, den beiden einflußreichsten liberalen Tageszeitungen im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Vgl. LG, S. 113.
 - 12 Vgl. insbesondere: Das Ende der Staatskirche das Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung, in: Revolution und Kirche. Zur Neuordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat. Hrsg. von Friedrich Thimme und Ernst Rolffs, Berlin 1919, S. 70–83; Der Aufbau der Volkskirche. Tübingen 1920; Das Ende der evangelischen Volkskirche Preußens, in: Die Hilfe. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst 28 (1922), S. 414. Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche (Bücherei der Christlichen Welt Bd. 7). Gotha-Stuttgart 1925.
 - 13 Den Begriff verdanke ich: Trutz Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Bd. 1 und 2. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980 und 1981.
 - 14 Daß „die sorgfältige und bewußte Formulierung“ des Elogiums auf Baumgarten von Albrecht Mendelssohn-Bartholdy stammt, ist durch Martin Rade überliefert (vgl. ChW 42 [1928]. Sp. 188). Ob zwischen Baumgarten und Mendelssohn-Bartholdy eine engere Beziehung bestand, läßt sich noch nicht sagen. Zur Biographie Albrecht Mendelssohn-Bartholdys vgl.: Kürschners Deutscher Gelehrtenkalender. 3. Ausgabe. Berlin/Leipzig 1928/29, Sp. 1542, sowie die Hinweise auf seine Beteiligung an der wesentlich von Max und Marianne Weber geprägten „Arbeitsgemeinschaft für Politik des Rechts“ (sog. „Heidelberger Vereinigung“) bei Kurt Töpner, gelehrte Politiker

- und politisierende Gelehrte. Die Revolution von 1918 im Urteil deutscher Hochschullehrer (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für Geistesgeschichte Bd. 5). Göttingen, Zürich, Frankfurt 1970, S. 254–256, und Herbert Döring, Der Weimarer Kreis. Studien zum politischen Bewußtsein verfassungstreuer Hochschullehrer in der Weimarer Republik (= Mannheimer Sozialwissenschaftliche Studien Bd. 10). Meisenheim am Glan 1975, S. 63. Der Text des Elogiums ist von Martin Rade an der Anm. 1 genannten Stelle mitgeteilt worden; vgl. LG, S. 506.
- 15 ChW 42 (1928), Sp. 188.
- 16 Schon beim Historikertag 1956 hat Hermann Heimpel vorgeschlagen, das Auftreten der Dialektischen Theologie und ihr verwandter Theologieprogramme in den zwanziger Jahren im Sinne einer „zugleich antiliberalen und antihistorischen Revolution der protestantischen Theologie“ zu deuten (Hermann Heimpel, Geschichte und Geschichtswissenschaft, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 5 [1957], S. 1–17). Von Kurt Nowak ist der Begriff jetzt programmatisch wieder aufgenommen worden: Erwägungen zur Position der evangelischen Kirchen in der politischen Geschichte Deutschlands seit 1918, in: WPKG 73 (1984), S. 20–36. Auch Baumgarten sprach bereits von „dem geschichtslos gewordenen Geschlecht nach der Revolution“ (LG, S. 104).
- 17 Wilhelm Schneemelcher, „Christliche Welt“. Das Problem des ‚Freien Protestantismus‘, in: EvTh 10 (1955), S. 255–281, 264.
- 18 Dazu jetzt grundlegend: Kurt Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. Göttingen 1981.
- 19 Der genaue Zeitpunkt von Baumgartens Eintritt in die DDP ließ sich nicht feststellen. Beim Zweiten Ordentlichen Parteitag der DDP (11.–14. 12. 1920 in Nürnberg) hielt Baumgarten ein viel beachtetes Hauptreferat über „Die Kirche im demokratischen Staat“. Bis zum November 1921 gehörte er dem Parteivorstand an; wegen schulpolitischer Differenzen mit der Majorität der Delegierten des Dritten Ordentlichen Parteitages (12.–14. 11. 1921 in Bremen), die in der kulturpolitisch bedeutsamen „Schulfrage“ unter dem Druck verschiedener Lehrerverbände für die Gemeinschaftsschule plädierte, trat er dann aus dem Vorstand aus (vgl. LG, S. 433 f.), blieb aber Mitglied im Parteiausschuß. Hier trat er konsequent für die Koalition mit der Sozialdemokratie ein: „Baumgarten bekennt sich ebenfalls als Gegner eines Bürgerblocks. Die Partei dürfe ihre Position einer Brücke zwischen der Sozialdemokratie und dem Bürgertum nicht aufheben“ (Protokoll der Parteiausschußsitzung am 12. 3. 1921, in: Lothar Albertin und Konstanze Wegner (Hg.), Linksliberalismus in der Weimarer Republik. Die Führungsgremien der Deutschen Demokratischen Partei und der Deutschen Staatspartei, 1918–1933 (= Quellen zur Geschichte des Parlamentarismus und der Politischen Parteien, 3. Reihe, Bd. 5). Düsseldorf 1980, S. 170; vgl. LG, S. 503). Aufgrund der starken Stellung, die er, zusammen mit Martin Rade, innerhalb des Kulturausschusses der Partei einnahm, hatte Baumgarten einen erheblichen Anteil an der Fixierung des kulturpolitischen Programms der DDP. Daß diese in der innenpolitisch höchst bedeutsamen Konkordatsfrage die Position vertrat, Konkordate seien prinzipiell nicht mit der Verfassung konform, geht entscheidend auf Baumgartens Einfluß zurück; in Konkordaten sah er sowohl die Autonomie des Staates als auch die geistige Freiheit des kulturell-gesellschaftlichen Lebens bedroht. Zu seiner Kritik des Bayerischen Konkordates von 1925 („Vergewaltigung der theologischen und sonstigen Lehrfreiheit!“) und seinem Kampf gegen das vom Zentrum geforderte Reichskonkordat vgl. insbesondere: Otto Baumgarten, Kirche und Staat. Kulturfra-

gen der Demokratie, in: *Zehn Jahre deutsche Republik. Ein Handbuch für republikanische Politik*. Hrsg. von Anton Erkelenz. Berlin-Zehlendorf 1928, S. 248–253. Dieser programmatische Text informiert auch über E. Troeltschs und M. Rades erheblichen Anteil „an dem Kultur und Kirche betreffenden Abschnitt des Parteiprogramms“ (S. 250). In der DDP-Parteipresse finden sich zahlreiche instruktive Berichte über die intensiven Aktivitäten Baumgartens in verschiedenen Ausschüssen der DDP, insbesondere im Kulturausschuß, sowie über seine ausgedehnte Tätigkeit als Redner bei Parteiversammlungen. Für seine landes- und kommunalpolitischen Aktivitäten in Schleswig-Holstein bzw. in Kiel vgl. insbesondere die vom „Landesverband der Deutschen Demokratischen Partei für die Provinzen Schleswig-Holstein, Lauenburg und Lübeck, Kiel“ herausgegebenen „Deutsche(n) Blätter für Einigkeit und Recht und Freiheit“.

20 Vgl. z. B. LG, S. 167 und: Theodor Heuss, (Rez.): Otto Baumgarten, *Meine Lebensgeschichte*, in: *Die Literatur. Monatsschrift für Literaturfreunde = Das literarische Echo*. Hrsg. von Ernst Heilborn 34 (1931), S. 52–53.

21 Hermann Mulert, Otto Baumgarten, in: *ChW* 48 (1934), Sp. 338–341, 340.

22 Nachdem Ernst Troeltsch es am 25. Juni und 29. November 1911 gegenüber Adolf von Harnack abgelehnt hatte, für das Amt des ESK-Präsidenten zu kandidieren (vgl. Karl-Ernst Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm (= Beiträge zur Ökumenischen Theologie Bd. 18)*. München, Paderborn, Wien 1978, S. 256 f.), wählte der ESK-Ausschuß am 1. Dezember 1911 Otto Baumgarten zum Nachfolger Harnacks. Weltkrieg und Revolution brachten notwendig eine erhebliche Verschärfung der innerhalb des Kongresses seit den neunziger Jahren gegebenen Positionsgegensätze mit sich: prominente Anhänger der alten politischen Ordnung verweigerten die weitere Mitarbeit (vgl. beispielsweise den Brief Karl Holls an Baumgarten vom 30. Juni 1918, in dem er die Einladung zu einem Vortrag beim 27. ESK im Oktober 1918 ablehnt; zit. bei: Johannes Wallmann, Karl Holl und seine Schule, in: *Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert (ZThK Beiheft 4)*. Tübingen 1978, S. 1–33, 26), und Baumgartens Politik einer Integration der jüngeren Religiös-Sozialen, wie sie sich beispielsweise in den Vorträgen Carl Mennickes und Paul Tillichs beim 28. ESK im Juni 1920 konkretisierte (vgl.: *Die Verhandlungen des 27. und 28. Evangelisch-Sozialen Kongresses abgehalten in Leipzig, am 15. und 16. Oktober 1918 und in Berlin, am 23. und 24. Juni 1920*. Göttingen 1921, S. 23–24, 26–96), stieß innerhalb des ESK-Ausschusses auf massive Kritik. Am 10. März 1921 erklärte Baumgarten seinen Rücktritt, der in der Ausschußsitzung vom 25. März gern angenommen wurde; zugleich wurde Baumgarten zum Ehrenpräsidenten ernannt. Diesen Angaben bei Johannes Herz, *Otto Baumgarten und der Evangelisch-Soziale Kongreß*, in: *Ev-Soz.* 39 (1934), S. 51–58, folgend ist das von Klaus-Erich Pollmann, Art.: *Evangelisch-sozialer Kongreß (ESK)*, in: *TRE Bd. X*, Berlin-New York 1982, S. 645–650, 649, angegebene Rücktrittsdatum (1927) zu korrigieren. Die von Pollmann genannte Literatur bietet wichtige Informationen über Baumgartens Tätigkeit innerhalb des ESK. Instruktive Mitteilungen über seinen erheblichen Anteil an der Kongreßarbeit – Baumgarten war als „junger Mann“ Adolf von Harnacks, Hermann Freiherr von Sodens und Adolf Stoeckers schon an der Vorbereitung und Gründung des ESK beteiligt (LG, S. 215) – finden sich darüber hinaus bei: W. R. Ward, *Theology, Sociology and Politics. The German Protestant Social Conscience 1890–1933 (= University of Durham Publications)*. Bern, Frankfurt/M., Las Vegas 1979; Harry Liebersohn, *Personality and Society: The Protestant Social Congress, 1890–1914*, Ph. D.

- Diss. Princeton 1979; E. I. Kouri, *Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870–1919. Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum*. Berlin–New York 1984.
- 23 Vgl. Otto Baumgarten, *Wie ich Pazifist wurde?* in: ChW 33 (1919), Sp. 368; ein – als Flugblatt verbreiteter – Separatdruck des Textes liegt vor als Nr. 4 der „Sonderdrucke der Deutschen Liga für Völkerbund“ (ohne Ort. 1919). Zu Baumgartens Mitarbeit in der Deutschen Liga für Völkerbund vgl. weiterhin seine Beiträge: Pazifismus und christliche Ethik, in: PrM 23 (1919), S. 35; Der Versailler Friedensvertrag und die Fortführung der Sozialreform, in: Abrüstungsvorschläge der Deutschen Liga für Völkerbund (= Sonderdruck der Deutschen Liga für Völkerbund Nr. 23). Berlin 1927. Daß Baumgarten trotz einer Vielzahl von Publikationen zur Kriegsschulddiskussion bei Gerhard Besier, *Krieg-Frieden-Abrüstung. Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914–1933. Ein kirchenhistorischer Beitrag zur Friedensforschung und Friedenserziehung*. Göttingen 1982, nur einmal (und dann unspezifisch) erwähnt wird, dürfte als ein später Reflex seiner kirchenpolitischen Isolierung in den zwanziger Jahren zu verstehen sein.
- 24 LG, S. 467.
- 25 Hinweise auf zahlreiche zeitgenössische Kommentare des Vorgangs und eine ausführliche Darstellung bei: Karl Holl, *Konfessionalität, Konfessionalismus und demokratische Republik – zu einigen Aspekten der Reichspräsidentenwahl von 1925*, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 17 (1969), S. 254–275, und in der Anm. 18 zitierten Arbeit von Kurt Nowak, S. 160–169.
- 26 Vgl. Hermann Mulert, *Das schleswig-holsteinische Landeskirchenamt gegen Baumgarten*, in: ChW 39 (1925), Sp. 558–561, 605–612. Mulert kommentierte den Vorgang ausführlich auch in der „Vossischen Zeitung“ vom 27. Mai 1925 (vgl. LG, S. 470).
- 27 Dieses Diktum ist durch Hermann Mulert, *Jungreformatorische Bewegung und neues Bekenntnis*, in: ChW 47 (1933), Sp. 836–841, überliefert. Bei diesem Text Mulerts handelt es sich um eine kritische Auseinandersetzung mit der innerhalb der Theologie der Zeit von verschiedenen Seiten aus erhobenen Forderung nach einem neuen Bekenntnis; vor allem die von Hans Asmussen vertretene Position deutet Mulert als ein angesichts der ökonomisch-politischen Krisen der späten zwanziger Jahre zwar psychologisch verständliches, aber dem Begriff des Protestantismus nicht entsprechendes „starkes Verlangen nach Autorität und Führung“. Dem bezüglich Baumgartens bereits bemerkten Defizit entsprechend wird die TRE (vgl. TRE. Alphabetische Liste der Artikel- und Verweisstichwörter. Stand: Januar 1983) auch für Mulert keinen Personalartikel enthalten, obgleich hier beispielsweise Hans Asmussen mit bemerkenswerter Ausführlichkeit zur Ehre der Altäre des historischen Bewußtseins erhoben worden ist (Herbert Goltzen/Johann Schmidt/Henning Schröer, Art.: Asmussen, Hans, in: TRE Bd. IV, Berlin–New York 1979, S. 259–265). Für die dringend gebotenen Entmythologisierungen bietet jetzt wichtige biographische Informationen: Enno Konukiewicz, *Hans Asmussen. Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf* (= Die lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten. Bd. 6). Gütersloh 1984 (vgl. zu Asmussens Versuchen, „den theologischen Nachwuchs . . . gegen den Einfluß der liberalen Theologie . . . ‚immun‘ zu machen“ (S. 20), und seiner Kritik insbesondere an Otto Baumgarten und Hermann Mulert: S. 19 ff., S. 52, S. 79).
- 28 Vgl. Kurt Meier, *Volkskirche 1918–1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte* (= TEH 213). München 1982, bes. S. 14–19.
- 29 Baumgartens Beiträge zur Ekklesiologie-Debatte der zwanziger Jahre blieben ohne relevante literarische Wirkung. Vgl. die Hinweise bei: Heinz Beckmann, Otto Baum-

- garten. Zum 29. Januar 1928, in: ChW 42 (1928), Sp. 50–53, und: Leopold Zscharnack, Volkskirchliche Bücherschau. 2. Zum Neubau der Volkskirche (Fortsetzung), in: Volkskirche. Halbmonatsblatt für den Aufbau und Ausbau unserer evangelischen Kirche 3 (1921), Sp. 344–347, bes. 345 f.
- 30 Hermann Mulert, Otto Baumgarten, in: Die Christliche Welt 48 (1934), Sp. 338–341.
- 31 Walter Simons (1861–1937) war im Kabinett Fehrenbach vom Juni 1920 bis Mai 1921 als Parteilooser Reichsaußenminister, von 1922 bis 1929 dann Reichsgerichtspräsident und Vorsitzender des Staatsgerichtshofes für das Deutsche Reich. Nach dem Tode Friedrich Eberts fungierte Simons bis zur Wahl Paul von Hindenburgs als interimistischer Reichspräsident. 1925 wurde er Nachfolger Baumgartens als ESK-Präsident. Vgl. dazu: Hans Schlemmer, Der Evangelisch-Soziale Kongreß 1918–1940, in: Evangelisches Ringen um soziale Gemeinschaft. Fünzig Jahre Evangelisch-Sozialer Kongreß 1890–1940. Hrsg. von Johannes Herz, Leipzig 1940, S. 79–117, bes. 83 ff., und: Horst Gründer, Walter Simons, Die Ökumene und der Evangelisch-Soziale Kongreß. Ein Beitrag zur Geschichte des politischen Protestantismus im 20. Jahrhundert. Hrsg. von H. Delfs (= Ökumenische Schriften des Archivs der Evangelischen Kirche in Deutschland Bd. VIII). Soest 1974. Baumgarten und Simons, ein Vetter des Bonner Praktischen Theologen Eduard Simons, waren seit der gemeinsamen Studienzeit in Straßburg eng miteinander befreundet. Vgl. neben LG, S. 48 ff., auch: Horst Gründer, Walter Simons als Staatsmann, Jurist und Kirchenpolitiker (= Bergische Forschungen. Bd. XIII). Neustadt an der Aisch 1975, S. 13 ff.
- 32 Walter Simons, Otto Baumgarten zum Gedächtnis, in: Ev-Soz. 39 (1934), S. 49–51, 50.
- 33 Dies zeigen sowohl Ulrich Duchrows und Wolfgang Hubers Bemühungen um die Rekonstruktion eines relativ geschlossenen Überlieferungszusammenhanges lutherischer Zwei-Reiche-Theoreme seit der nachidealistischen Rekonfessionalisierung der Theologie im Vormärz als auch die Auseinandersetzungen, die dieses theoriegeschichtliche Forschungsprogramm ausgelöst hat. Vgl. neben den sog. Dokumentationen Duchrows und Hubers (Ulrich Duchrow, Wolfgang Huber und Louis Reith [Hrsg.], Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert [= TKTG 21]. Gütersloh 1975; Ulrich Duchrow und Wolfgang Huber [Hrsg.], Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts [TKTG 22]. Gütersloh 1976) auch den Überblick über die von ihnen ausgelöste Debatte in: Niels Hasselmann (Hrsg.), Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre. 2 Bände (= Zur Sache – Kirchliche Aspekte heute. Heft 19 und 20). Hamburg 1980, sowie die hier Bd. 2, S. 174–179 genannte neuere ethikgeschichtliche Literatur.
- 34 Karl Gerhard Steck, Rez.: Johannes Rathje, Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade. Stuttgart 1952, in: ZKG 65 (1953/54), S. 331–333. Eine entsprechende Warnung formulierte auch Wilhelm Schneemelcher in seiner Rezension von Rathjes Buch: „Vor den Simplifizierungen, die heute gegenüber dem ‚Kulturprotestantismus‘ üblich sind, sei gewarnt!“ (EvTh 10 [1955], S. 266).
- 35 In den letzten Jahren scheint nun endlich eine historisch differenzierte Troeltsch- und Rade-Forschung in Gang gekommen zu sein. Zu Rade vgl. u. a.: Christian Gremmels, Martin Rade, in: Ingeborg Schnack (Hrsg.), Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (= Veröffentlichungen der historischen Kommission für Hessen 35. Lebensbilder aus Hessen 1. Bd.). Marburg 1977, S. 403–418; Christoph Schwöbel, Martin Rade. Das Verhältnis von Geschichte, Religion und Moral als Grundproblem seiner Theologie. Gütersloh 1980 (dazu kritisch: Klaus Penzel, in: JR

- 64 (1984), S. 391–393); Jörn-Peter Leppien, Martin Rade und die deutsch-dänischen Beziehungen 1909–1929. Ein Beitrag zur historischen Friedensforschung und zur Problematik des Nationalismus (= Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins Bd. 77). Neumünster 1981. Eine ausführliche Übersicht über die neuere Troeltsch-Forschung bieten: Friedrich Wilhelm Graf/Trutz Rendtorff, Ernst Troeltsch, in: Ninian Smart, John Powell Clayton u. a. (Hrsg.), *Nineteenth Century Religious Thought* Vol. III, Cambridge 1985, S. 305–332
- 36 Daß der Begriff ‚Liberale Theologie‘ dem Selbstverständnis von Theologen wie beispielsweise Martin Rade, Otto Baumgarten, Wilhelm Herrmann und Ernst Troeltsch nur bedingt gerecht wird, hat Hans-Joachim Birkner gezeigt: „Liberale Theologie“ in: Martin Schmidt und Georg Schwaiger (Hrsg.), *Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert* (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd. 19), Göttingen 1976, S. 33–42. Zur gebotenen Differenzierung des Begriffs vgl. auch: George Rupp, *Culture-Protestantism. German Liberal Theology at the Turn of the Twentieth Century* (= *American Academy of Religion. Studies in Religion Series* Nr. 15). Missoula, Montana 1977, und die kritische Rezension dieses Buches durch Walter E. Wyman, in: JR 60 (1980), S. 352–353. Zu Baumgartens Sprachgebrauch siehe Anm. 49.
- 37 Eine unkritische Zusammenfassung all der Einwände gegen die liberale Tradition theologischen Denkens, wie sie von der antiaufklärerischen religiös-theologischen Liberalismus-Kritik der zwanziger Jahre formuliert worden sind, findet sich jetzt bei: R. J. Zwi Werblowsky, *Die Krise der liberalen Theologie*, und Hans-Georg Geyer, *Die dialektische Theologie und die Krise des Liberalismus*, in: Rudolf von Thadden (Hrsg.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*. Göttingen 1978, S. 147–154, 155–170.
- 38 LG, S. 37. Vgl. Gottlieb Sodeur, Otto Baumgarten, in: *Christentum und Wirklichkeit* 20 (1929), S. 288–290: „In bewußter Aneignung des bekannten Schleiermacherschen Wortes wollte er verhüten helfen, daß der Knoten zwischen Christentum und Kultur in der Weise sich löse, daß der Unglaube mit der Gesittung gehe, das Christentum aber mit der Barbarei. Baumgarten war also ein entschiedener Vertreter dessen, was man heute mit Achselzucken und wegwerfender Gebärde ‚Kulturprotestantismus‘ zu nennen beliebt. In der Tat: darauf war all sein unermüdliches schulpolitische Bemühen stracks abgezielt, die Sauerteigskraft des Evangeliums – in der Formung des Jugendunterrichts und des Erziehungsverfahrens, in der Ausgestaltung besserer kirchlicher Ordnungen und Einrichtungen, in der Anbahnung ersprißlicher gesellschaftlicher Zustände zu möglichst ergiebiger Auswirkung zu bringen ...“ (S. 289).
- 39 LG, S. 54; vgl. S. 64. Weitere Nachweise zu Baumgartens Bestimmung von Möglichkeiten und Grenzen einer Vermittlung von Religion und Kultur finden sich in der ausführlichen Würdigung seiner „Lebensgeschichte“, die Marianne Weber publiziert hat: „Er ist beseelt von der ebenso großartigen wie problematischen Leitidee, eine Brücke zu schlagen: nicht nur zwischen Religion und Kultur überhaupt, sondern zwischen der spezifisch christlichen Religion und unserer modernen historisch-naturwissenschaftlich unterbauten Kultur ...“ (Marianne Weber, Otto Baumgarten als Theologe und Politiker, in: ChW 24 (1930), Sp. 161–165, 161).
- 40 Herder's Anlage und Bildungsgang zum Prediger. Theologische Dissertation zur Erlangung des Grades eines Licentiaten der Theologie, welche samt den angehängten Thesen mit Genehmigung der Hochwürdigsten theologischen Fakultät der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg am Sonnabend, den 3. November 1888,

- um 11 Uhr öffentlich verteidigen wird Otto Baumgarten, Pastor a. D. Halle a. S. 1888. Vgl. LG, S. 86f.
- 41 Otto Baumgarten, Herder, in: ChW 22 (1908), Sp. 204–206, 218–223, 204 f.
- 42 Otto Baumgarten, Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart. Tübingen 1905, S. III. Von den zahlreichen anderen Beiträgen Baumgartens zur Herder-Forschung vgl. insbesondere: Herders Stellung zum Nationalismus, in: Deutsch-evangelische Blätter. Zeitschrift für den gesamten Bereich des deutschen Protestantismus 14 (1889/90), S. 649–660; Herders Fortleben in der Gegenwart, in: Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts Frankfurt am Main 1905, S. 306–314.
- 43 LG, S. 87.
- 44 Otto Baumgarten, Herders Bruch mit Goethe, Eine Abrechnung zwischen klassisch-ästhetischer und christlich-moralischer Weltanschauung, in: Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt für die gebildeten Glieder der evangelischen Kirchen (später ChW) 1 (1887), S. 352–353.
- 45 LG, S. 9.
- 46 Vgl. LG, S. 1–19. Die „bleibende Doppelseitigkeit meines Wesens und Lebens“ (LG, S. 16), die er zum Konstruktionsprinzip seiner „Lebensgeschichte“ machte, führte Baumgarten ausdrücklich auf die gegensätzlichen Einflüsse seiner Eltern zurück. Zu den Spannungen zwischen dem religiös eher indifferenten Vater Hermann Baumgarten, einem der bedeutendsten nationalliberalen Gelehrtenpolitiker seiner Zeit (s. u. Anm. 121), und seiner äußerst frommen Mutter Ida Baumgarten, geborene Falenstein, vgl. auch die ausführliche Beschreibung des „Baumgartenschen Hauses“ durch Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild. Tübingen 1926, bes. S. 87–100, und in diesem Bande nun die Nachweise im Beitrag von Volker Drehsen.
- 47 Eichhorn und Baumgarten waren spätestens seit dem April 1887 eng miteinander befreundet, als sie, zusammen mit Baumgartens Adoptivsohn, in Halle eine gemeinsame Wohnung bezogen. 1901 gelang es Baumgarten, seinen Freund nach Kiel zu holen. Vgl. neben den Nachweisen in LG, S. 83 ff., auch: Hugo Greßmann, Albert Eichhorn und Die Religionsgeschichtliche Schule. Göttingen 1914, S. 7–11, 21 f. Ein Nachruf Baumgartens auf den Freund (Otto Baumgarten, Professor Albert Eichhorn, in: Schleswig-Holsteinisches Kirchenblatt 22. Jg. Nr. 18. 22. August 1926, Sp. 18ff.) war mir bisher noch nicht zugänglich.
- 48 Zu zahlreichen Mitgliedern der ‚kleinen Göttinger Fakultät‘ unterhielt Baumgarten enge Beziehungen; darüber hinaus war er spätestens seit seiner Halleschen Doktorandenzeit mit dem zunächst in Halle, später dann in Bonn lehrenden Neutestamentler Eduard Grafe befreundet, der einen erheblichen Beitrag zur Profilierung des besonderen Gruppenbewußtseins der „Religionsgeschichtler“ leitete. Weitere Hinweise zu Baumgartens Verhältnis zur „Religionsgeschichtlichen Schule“ finden sich bei: Oskar Rühle, Der Theologische Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1926, bes. S. 99 ff.; Anthonie F. Verheule, Wilhelm Bousset. Leben und Werk. Ein theologiegeschichtlicher Versuch. Amsterdam 1973, S. 13 f. (der Druckfehler Baumgartner ist zu korrigieren); Friedrich Wilhelm Graf, Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu ‚Weber und Troeltsch‘, in: Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.), Max Weber and His Contemporaries. London 1986.
- 49 Obgleich Baumgarten seit den zwanziger Jahren sehr häufig als Repräsentant „liberaler Theologie“ bezeichnet wurde (vgl. u. a.: Adalbert Wahl, Rez.: Otto Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, in: Deutsche Literaturzeitung III. Folge 3 [1932], Sp. 577–583, 580, und: Alfred E. Garvie, A Revealing Record, in: The Expository Times.

- Edinburgh 42 [1930/31], S. 235–236 [liberal evangelical theology]), verwendete er selbst den Begriff in aller Regel nur zur Charakterisierung der theologischen Programme solcher älterer Theologen, die dem „Protestantenverein“ angehörten oder diesem nahestanden (vgl. u. a. LG, S. 93, 97). Zwar bezeichnete sich Baumgarten schon vor der Jahrhundertwende im Sinne einer kirchenpolitischen Richtungsbezeichnung häufig als ein „Liberaler“ (vgl. u. a. LG, S. 139, 157, 306); daß er den Begriff „liberale Theologie“ auf sein eigenes theologisches Programm anwendete, vermag ich, zumindest derzeit, aber erst für die zwanziger Jahre nachzuweisen: „Das verwunderliche Erlebnis, daß die vielgenannten ‚Marxisten‘ [d. i. Anhänger der Reichspräsidentenskandidatur Wilhelm Marx] unter den liberalen Theologen in den letzten Wochen hatten und das gipfelte in dem Beschwerdeschreiben des Kieler Kirchenregiments an die Kieler Theologische Fakultät über das untragbare Eintreten des Professors der Praktischen Theologie für einen Zentrumsführer, fordert zu einer tieferen Besinnung auf über die eigentümliche Struktur des lutherischen Protestantismus in politischer Hinsicht“ (Otto Baumgarten, Die politische Struktur des lutherischen Protestantismus, in: Frankfurter Zeitung, 21. Juni 1925, zit. nach LG, S. 472).
- 50 Heinrich Julius Holtzmann, ein Vetter von Ida Baumgarten, übte auf seinen Neffen einen nachhaltigen Einfluß aus. Vgl. neben den Nachweisen in LG, S. 52 f., und 112, vor allem: Otto Baumgarten, H. Holtzmanns Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie und seine Bedeutung für die praktische Theologie, in: ZPrTh 19 (1897), S. 242–253, 316–344. Da Baumgarten hier „für uns Moderne, von vergleichender Religionsgeschichte nicht Unberührte“ spricht (S. 322), ist dieser programmatische Text auch als eine Selbstbestimmung der damals jüngeren Theologengeneration gegenüber der „eigentlichen alten liberalen Theologie“ (Paul Althaus, Die theologische Lage vor 50 Jahren, in: DtPfrBl 65 [1965], S. 742–746, 743) zu verstehen. Als verpflichtendes Erbe rezipieren die Jüngeren vor allem die von den älteren Liberalen im Anschluß an Ferdinand Christian Baur geleistete „Einordnung jeder religiösen Äußerung in ihre Zeit“, welche „die Distanz der biblischen von der gegenwärtigen Gedankenwelt nie (zu) vergessen“ gebietet (LG, S. 52). Holtzmanns kritische Einsicht, den paulinischen, johanneischen oder sonstigen Lehrbegriffen eine unmittelbare Beziehbarkeit auf unsere heutige Gedankenwelt abzuerkennen“ (zit. nach Baumgarten, ZPrTh 19 [1897], S. 243), machte Baumgarten sich ausdrücklich zu eigen. Was „unser verehrter Lehrer“ als wichtigste Aufgabe einer den kritischen Standards der undogmatisch historischen Theologie bezeichnet hatte, ist als ein Grundmotiv von Baumgartens eigener Theologie zu verstehen: Die kritische Exegese „nötigt der Theologie der Gegenwart gewaltsam höhere und höchste Aufgaben auf, indem unter dem beherrschenden Gesichtswinkel der Distanz die kurzen Wege, auf welchen bisher ein rasch fertiger Schriftbeweis die Dinge zu erledigen gedachte, überall als ziellos erscheint. Die sog. praktische Erklärung der Schrift, welche vielleicht den wertvollsten Bestandteil aller praktischen Theologie ausmacht, kann an Bedeutung nur gewinnen, wenn das zu erreichende Ziel so gesteckt werden muß, daß es in Zukunft gilt, die Religion des Neuen Testaments zu verkündigen, ohne deshalb neutestamentliche Lehrbegriffe zu predigen“ (H. J. Holtzmann, zit. Baumgarten, a. a. O., S. 243).
- 51 Auch Adolf Hausrath war ein Vetter von Ida Baumgarten. Die Studienentscheidung seines Neffen wurde von ihm eher skeptisch beurteilt: „der Onkel Hausrath schrieb mir einen eingehenden Brief, um all die widrigen Konflikte mit dem Kirchenregiment, die Unsicherheit der eigenen inneren Entwicklung, ob sie nicht zu allzu negativen Resultaten führen würde, die Aussicht auf einen schmerzlichen Verzicht auf

- kongenialen Umgang in einem ‚überwiegend urgebildeten‘ Kollegenkreis mir zur Selbstbesinnung vorzuhalten“ (LG, S. 37 f.). Über Baumgartens Beziehungen zu seinem Onkel während des Studiums in Heidelberg vgl. neben seiner Rezension der Fragment gebliebenen Hausrath-Biographie von Karl Bauer (Otto Baumgarten, Rez.: Karl Bauer, Adolf Hausrath. Leben und Zeit. 1. Bd. 1837–1867. Heidelberg 1933, in: ChW 47 (1933), Sp. 905) die zahlreichen Nachweise in: Marianne Weber (Hrsg.), Max Weber. Jugendbriefe. Tübingen o. J. (1926), S. 46, 57 f., 64 u. ö.
- 52 Baumgarten verbrachte sein letztes Studienjahr in Zürich, wo er sowohl bei Alexander Schweizer als auch vor allem bei Alois Emanuel Biedermann intensiv studierte. Über den nachhaltigen Eindruck der systematischen Übungen und der Dogmatik-Vorlesung Biedermanns auf Baumgarten – neben ihm nahmen nur noch zwei weitere Studenten an der Vorlesung teil – vgl. den instruktiven Bericht in LG, S. 56 ff., und Max Weber. Jugendbriefe, a. a. O., S. 67. Durch Baumgartens langjährige Auseinandersetzung mit dem Hegelianismus seines „verehrten Lehrer(s) Biedermann“ (LG, S. 94) gewinnt seine empiristisch orientierte Kritik Spekulativer Theologie besonderes Gewicht: „Der Kantianer in mir – nicht, was ich von Kants Kritik als Dogmatismus gelernt, sondern was ihr in meiner eigenen seelischen Struktur entgegenkam – lehnte die letzten Konsequenzen des ‚reinen Denkens‘ als Grenzüberschreitungen ab und hielt sich bei dem verpönten vorstellungsmäßigen Denken“ (LG, S. 58).
- 53 Vgl. Max Weber, Jugendbriefe, a. a. O., S. 49.
- 54 Otto Baumgarten, Vorwort zur dritten Auflage, in: Richard Adelbert Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. Dritte, bedeutend umgearbeitete Auflage. Braunschweig 1893, S. IX–XII, XI. Mit dem „Haupt der Jenaer Schule“ bzw. der „in Jena . . . schon lange unangefochten herrschende(n) liberale(n) Theologie“ (LG, S. 93, 97) war Baumgarten als Jenaer Extraordinarius zwar nur kurz (Baumgarten kam zum Wintersemester 1890/91 nach Jena; Lipsius starb am 19. August 1892), aber doch so eng befreundet, daß Lipsius ihm die Verwaltung seines wissenschaftlichen Nachlasses übertrug. – Ein im Protestantenblatt 1921, S. 99 ff., publizierter Artikel Baumgartens über Lipsius war mir nicht zugänglich.
- 55 LG, S. 93. Vor allem in der Christologie und in der Rechtfertigungslehre unterschied Lipsius’ Position sich „aufs bestimmteste vom Standpunkt der modernen liberalen Theologie“: „Was mir aber immer das Wichtigste bei ihm schien, war das feine Verständnis für das spezifisch Religiöse, das er, ein feinsten Beobachter des Seelenlebens, reinlich herauschälte aus der Verquickung mit metaphysischen und sensualistischen wie moralischen Elementen; und damit verband sich ein seltenes Verständnis für das Mysterium des Verkehrs mit Gott von Person zu Person, das eben doch ein nie ganz aufzulösendes X und gerade die höhere Wirklichkeit ist, die Versöhnung der in der Reflexion zu Antinomien auseinandertretenden Widersprüche der religiösen Vorstellung: beides aber war der Erwerb einer durch das Leben mit dem persönlichen Heiland zum Charakter gewordenen, innerlich gerichteten, frommen Anlage.“ (Vorwort, a. a. O., S. X f.)
- 56 LG, S. 161. In Hinblick auf seine eigene Generation bezeichnet Baumgarten den „Vorwurf . . ., wir modernen Theologen litten allesamt an Kulturseligkeit“, als „ungerecht“.
- 57 LG, S. 96.
- 58 Otto Baumgarten, Der Protestantentag zu Bremen, ein Jubiläum, in: ChW 2 (1888), S. 440–444, 440.

59 Baumgartens ausführlicher Bericht über den anlässlich des 25. Jahrestages der Gründung des Protestantenvereins veranstalteten Bremer Protestantentag vom 11. Oktober 1888 hatte innerhalb der für diesen Zeitpunkt gerade erst ein Jahr alten „Christlichen Welt“ die Stellung einer programmatischen Kritik der damals jungen Theologengeneration gegenüber dem älteren protestantischen Liberalismus. Signifikanterweise sprach Baumgarten in dem Text von sich selbst immer im Plural; er verstand sich als Repräsentant einer „neuern auf Unterscheidung von Theologie und Religion und auf positive Arbeit gerichteten Generation“ (a. a. O., S. 444). Johannes Rathje, *Die Welt des Freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte*. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade. Stuttgart 1952, S. 46, deutet Baumgartens Bericht als „eine Abgrenzung nach links“. Vgl. auch E. Petersen, Art.: Protestantenverein, in: RGG¹ Bd. IV, Tübingen 1913, Sp. 1894–1899.

60 Otto Baumgarten, ChW 2 (1888), S. 442.

61 A. a. O., S. 443.

62 „Gegenwärtig liegt die Sache praktisch so, daß bei der katholisierenden Tendenz der herrschenden kirchlichen Kreise die Trennung der Kirche vom Staat, auch schon die finanzielle und organische Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat nur eine hierarchische Verengung und sektenmäßige Abschließung des Kirchentums gegenüber dem Volkstum und der fortschreitenden Kultur eine Verleugnung der volkspädagogischen Aufgabe der Kirche herbeiführen würde, wogegen in den staatlichen Aufsichts-, Ernennungs- und Bestätigungsrechten, zumal gegenüber den geistlichen Bildungsanstalten, eine Garantie für die Toleranz und pädagogische Kulturoffenheit der Kirche zu erblicken ist“ (Otto Baumgarten, in: *Die evangelischen Kirchen und der Staat. Leit-, Zeit- und Streitsätze von Schian, Foerster, Naumann, Katzer, von Soden, Baumgarten*. [= Hefte zur Christlichen Welt 52], Tübingen 1905, S. 34).

63 A. a. O., S. 33, 35.

64 „Wenn der praktische Theologe sich anschickt, Sittenlehre darzustellen, so kann er es nur im Interesse der Praxis tun. Förderung der Wissenschaft, Befriedigung theoretischer Interessen an der Vernunftbegründung und einheitlichen Herleitung moralischer Maximen, an dem gedanklichen Ausgleich von moralischer Gesetzmäßigkeit und Willensfreiheit und andere Probleme der Philosophie können hier nicht in Betracht kommen.“ (PS, S. 1).

65 PS, S. 4.

66 ebd.

67 PS, S. 6.

68 PS, S. 4.

69 Neben „Vielseherei“ und allzu häufigem „Kinobesuch“ lehnt Baumgarten auch „Viellerei“ als Verstoß gegen das Ethos der „Ausdruckskultur“ ab (PS, 108). Da er sich selbst der Vielschreiberei schuldig gemacht hat, gerät sein Interpret in einen ethischen Zielkonflikt. Da „es nicht bei unentschiedenen Konflikten bleiben kann“ (PS, S. 120), war der „Kompromiß“ geboten, nur einen (repräsentativen) Teil von Baumgartens Texten zu lesen. Die Frage, wann Baumgarten den Eigengesetzlichkeitsbegriff erstmals verwendet hat, vermag ich deshalb noch nicht zureichend zu beantworten. In seinen ethischen Publikationen taucht Eigengesetzlichkeit erstmals 1921 auf; daneben spricht Baumgarten auch von „Selbstgesetzlichkeit“ (vgl. Bergpredigt und Kultur der Gegenwart. Tübingen 1921, S. 116): Das Thema eigener Gesetze der Kultur ist jedoch schon seit den neunziger Jahren in seinen Publikationen präsent. Dabei verwendet Baumgarten häufig den Ausdruck, „selbständiger Eigenwert

- der weltlichen Interessen und Geschäfte" (vgl. PM, S. 90). Angesichts weitreichender Übereinstimmung in der materialen Analyse jener Kulturkomplexe, für die jeweils Eigengesetzlichkeit reklamiert wird, dürfte Baumgartens Sprachgebrauch in der PS von Max Webers wohl 1912/13 geschriebenen, im November 1915 erstmals publizierten „Zwischenbetrachtung“ abhängig sein. (Siehe auch Anm. 147). Vgl. zu Webers Verwendung des Begriffs die ausführlichen Nachweise von Martin Honecker, Das Problem der Eigengesetzlichkeit, in: ZThK 73 (1976), S. 92–130. Honeckers Vermutung, Weber habe den Begriff selbst geprägt, ist freilich unzutreffend.
- 70 PS, S. 4. Vgl. Otto Baumgarten, Lebendige Religion (= Zehn deutsche Reden Heft 6). Leipzig 1915, bes. S. 54 f.
- 71 PS, S. 7.
- 72 LG, S. V.
- 73 PS, S. 7; vgl. PM, S. 151.
- 74 PS, S. 4. „Es kann nicht genug betont werden, daß die menschliche Kultur relativ selbständig neben der Religion erwächst, oft von ihr bedroht und eingeengt, oft auch von ihr gefördert und tiefer begründet.“
- 75 PS, S. 6. Der „Grundfehler“ der „herkömmlichen theologischen Ethik“ liegt darin, „daß sie nicht eine induktive Phänomenologie, eine Lehre von den wirklichen Erscheinungen des sittlichen Bewußtseins, des Verhaltens des menschlichen Willens zu den Natur- und Kulturverhältnissen, aller deduktiven Lehre von den höchsten Normen vorausschickt und zugrundelegt, um dann erst die Frage aufzuwerfen, wie weit diese natürlichen und kulturellen Willensverhältnisse in Normierung, Vertiefung, Veredelung, Weihung durch die letzten, höchsten Beziehungen unseres Willens zum ewigen Grund und Zweck des Lebens fähig sind“ (PS, S. 6 f.).
- 76 PS, S. 14.
- 77 ebd.
- 78 Vgl. PS, S. 14 f., 39–44. Baumgartens intensive, freilich kritische Rezeption des angelsächsischen Utilitarismus geht primär auf den Einfluß des Spencer-Schülers Emil Laas zurück, bei dem er während seines Studiums in Straßburg hörte. (LG, S. 52 f.; PS, S. 39).
- 79 Vgl. PS, S. 15. Baumgarten kam schon als Gymnasiast mit der „Gesellschaft für ethische Kultur“ in nähere Berührung (LG, S. 34). Von Ferdinand Tönnies, mit dem Baumgarten seit dem Wechsel von Jena nach Kiel in persönlichem Kontakt stand, beeindruckte ihn vor allem das berühmte Buch über Thomas Hobbes Leben und Lehre (vgl. u. a. PM, S. 88).
- 80 Vgl. Wilhelm Wundt, Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Leipzig 1886¹. Vierte umgearbeitete Auflage Stuttgart 1912.
- 81 PS, S. 18.
- 82 PS, S. 16.
- 83 PS, S. 15.
- 84 PS, S. 6.
- 85 Vgl. PM, S. 9. Die „Unfruchtbarkeit der deduktiven . . . Methode“ kann allein eine Erfahrungstheologie überwinden: „So hat sich denn auch unsere Wissenschaft dem strengen Wirklichkeitssinn eröffnet, will wenigstens die Dinge nur sehen, wie sie wirklich sind, stellt ihre Sätze nie als abgeschlossene Lehre auf, sondern bindet sie an die fortgehende Kontrolle neuer Erfahrungen, die sie kritisch ordnet. . . . Das Entscheidende dieser Methode ist also der entschlossene Wille, alle mitgebrachten Voraussetzungen und Vorurteile der immer erneuten Revision durch neu beobachtete

Tatsachen und neu erwogene Wahrscheinlichkeiten zu unterwerfen. Voraussetzungslos im strikten Sinne können und wollen wir nicht sein, aber jederzeit bereit, die Voraussetzungen durch neue Ergebnisse revidieren zu lassen.“ Dazu bezieht sich Baumgarten insbesondere auf Heinrich Rickert „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ (1902) und Ernst Troeltschs Bestimmung des „Ideal(s) der historischen Methode“: „Uns interessiert daran wesentlich das, daß hier die Hegelsche Geschichtsauffassung, die das nomothetisch Allgemeine zur hervorbringenden Kraft und zum endgültigen Ziel des ideographisch Besonderen hatte machen wollen, definitiv überwunden ist durch die Erkenntnis, daß in der Geschichte die Individualitäten, die persönlichen Werte und Normen, das Durchschlagende und Organisierende sind. So ist der rationalistischen Tyrannei des Allgemeinbegriffs die Anerkennung des unwiederholbaren Wertes der besonderen individuellen Bildungen entgegengesetzt und der Vorzug des Lebens und der Wirklichkeit vor der Abstraktion gewahrt“ (Otto Baumgarten, Die Voraussetzungslosigkeit der protestantischen Theologie. Rede beim Antritt des Rektorats der Universität Kiel – 5. März 1903. Kiel 1903, S. 8–10, 13).

86 PS, S. 4, 5, 18, 56, 66 u. ö.; vgl. LG, S. 16.

87 PS, S. 5.

88 ebd.

89 PS, S. 5; vgl. BK., S. 115.

90 PS, S. 50.

91 PS, S. 50; vgl.: Otto Baumgarten, Der Einfluß der sozialen Verhältnisse auf die Entwicklung der Frömmigkeit und Kirchlichkeit, in: Die Verhandlungen des fünfundzwanzigsten Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Nürnberg vom 15.–17. April 1914. Göttingen 1914, S. 14–25, bes. 22. Dieser Text wird im folgenden ESK 1914 abgekürzt.

92 PS, S. 51. Wahr ist an der Marxschen Theorie vor allem „die entscheidende Wichtigkeit der ökonomischen Prozesse für das Leben des Volkes und der Individuen und das Walten eines Naturzwanges der Lebenserhaltung und Lebenssteigerung in all diesen Prozessen. Verkehr ist nur ein Doppeltes: einmal, daß Marx das nahezu Wichtigste zum alleinigen Prinzip des Lebens macht, also die Mitwirkung anderer Prinzipien aus anderen Wurzeln des leibgeistigen Menschenwesens ausschaltet, und daß er die Menschen schlechthin zu Zwangsknechten ihres ökonomischen Naturtriebs macht und somit die Ethisierung des wirtschaftlichen Lebens ausschaltet“ (PS, S. 51). Bedingung dieser „idealistisch-voluntaristischen“ Marx-Kritik (ebd.) ist eine bemerkenswert intensive und, verglichen mit dem generellen Bewußtseinsstand der protestantischen Theologie der Zeit, produktive Rezeption marxistisch inspirierter Theorietraditionen. Die Baumgartens Interesse an „Ethisierung“ widerstreitende deterministischen Elemente in seinen Analysen ökonomischer Eigengesetzlichkeiten sind gerade als Folge der Auseinandersetzung mit marxistischen Positionen, insbesondere mit Karl Kautsky zu begreifen. Vgl. ESK 1914, S. 22: „Die Industrialisierung unseres Volkes, die fortschreitende Zurückdrängung des Landes gegenüber der Stadtkultur, die fortschreitende Zurückdrängung der ackerbautreibenden zugunsten der industriell tätigen Bevölkerung, das ist etwas, was wir nicht aufhalten können, ob wir es vielleicht auch beklagen, etwas, was durchaus wie ein Naturgesetz sich vor unseren Augen vollzieht, und ich glaube nicht, daß wir im Namen des Evangeliums, im Interesse von Frömmigkeit und Kirchlichkeit dieser Entwicklung uns entgegenstemmen dürfen. Das ist schon deswegen nicht möglich, weil derartige gewaltige

Kulturbewegungen wie die Industrialisierung, wie die Kapital- und Trustbildung, wie die Entwicklung des Fach- und Berufsmenschen, wie die Atomisierung, die Herauslösung des Einzelnen aus den alten Verbänden und die Zusammenführung in ganz neue, wechselnde Verbände, weil all dergleichen von der Religion oder von einem sittlichen Willen aus nicht beeinflußt werden kann. Wir glauben an eine solche Beeinflussung nicht . . . Insofern hat der Marxismus auch bei uns gewirkt, daß wir davon überzeugt sind, daß in dieser Entwicklung sich ein Naturgesetz vollzieht, dem sich entgegenzustemmen nichts anderes hervorruft, als selbst unter den Schlitzen zu kommen.“

93 PS, S. 52.

94 PS, S. 56; vgl. PS, S. 50.

95 PS, S. 51; vgl. PM, S. 103 f.

96 Innerhalb der „Ethik der Selbsterhaltung im Gemeinschaftsleben“ stellt die in einem eigenen Paragraphen entfaltete Sippen-, Gruppen- und Klassenethik“ (PS, S. 61–67) den Übergang von der „Individualethik“ zur „Staatsethik“ dar.

97 PS, S. 63.

98 PS, S. 65.

99 PS, S. 66. Daß Relatives nicht verabsolutiert werde, ist das Grundmotiv von Baumgartens Analysen aller besonderen Ethoi. Der Beschreibung jeden bestimmten Ethos verbindet sich deshalb immer der Versuch, es zugleich von den Ethoi anderer Kultursphären her zu relativieren. So gilt zum Beispiel für das Erwerbsethos: „Wir . . . sollen uns wohl hüten, dieses Erwerbsethos einfach auszuschalten oder auf die elementare Lebensnotdurft zu beschränken. Es muß nur eingeschränkt werden durch auf anderen Lebensgebieten erwachsenes Ethos der Selbstachtung und der Nächstenliebe, also vor Skrupel- und Rücksichtslosigkeit durch Rechtschaffenheit und Achtung der Lebensrechte anderer behütet werden. Davon abgesehen ist aber ein starker, kräftiger Erwerbstrieb die Vorbedingung der Lebensgesundheit und darum mit allem Bedacht zu pflegen und erhalten“ (PS, S. 50).

100 PS, S. 65.

101 PS, S. 67.

102 PS, S. 43. Schon der junge Baumgarten deutet den für deutsche Denktraditionen signifikanten „deduktiven Einheitsdrang“ (LS, S. 18) als „einen deutsche(n) Hang zur Ideologie“ (Otto Baumgarten, Die Bedeutung des englischen Einflusses für die deutsche praktische Theologie, in: ZPrTh 15 (1893), S. 241–249, 242). Im Bereich der Theologie stellt Richard Rothes „Theologische Ethik“ den „Gipfelpunkt“ eines „deduktiv-spekulativen“ Monismus dar (PS, S. 4); dieser nimmt in genau dem Maße ideologischen Charakter an, in dem unterstellt wird, die Totalität des Besonderen in einem (Dogmatik und Ethik umfassenden) theologischen Gesamtsystem begreifen zu können. Baumgarten behauptet, daß die einseitige Einheitszentrierung theologischen Denkens notwendig zu einer Prädominanz des Allgemeinen gegenüber allem Besonderen führe. Im Falle Rothes zeigt dies vor allem die etatistische Hypostasierung des Staates zum exklusiven Repräsentanten innerweltlicher Versöhnung. Zu Baumgartens Kritik an Rothes Konzeption des Aufgehens der Kirche in den Staat vgl. PM, S. 9.

103 Vgl. neben dem in Anm. 69, Aufsatz von Martin Honecker, vor allem: Ahti Hakamies, Der Begriff „Eigengesetzlichkeit“ in der heutigen Theologie und seine historischen Wurzeln, in: Studia Theologica 24 (1970), S. 117–129; ders., „Eigengesetzlichkeit“ der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung.

Studien zur Geschichte und Problematik der Zwei-Reiche-Lehre Luthers (= Untersuchungen zur Kirchengeschichte Bd. 7). Witten 1971; Wolfgang Huber, „Eigengesetzlichkeit“ und „Lehre von den zwei Reichen“, in: Niels Hasselmann (Hrsg.), Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichellehre. 2. Bd. Hamburg 1980, S. 27–51; jetzt auch zugänglich in: Wolfgang Huber, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung (= NBST, Bd. 4). Neukirchen 1983, S. 53–70. Über die ältere Literatur informiert: F. Lau, Eigengesetzlichkeit der Lebensgebiete, in: RGG³ Bd. II. Tübingen 1958, Sp. 354–356. Von keinem der sogenannten ‚liberalen Theologen‘ des frühen 20. Jahrhunderts wurde der Eigengesetzlichkeitsbegriff so prononciert und häufig wie von Baumgarten verwendet. In der genannten neueren Spezialliteratur zur Geschichte des Begriffs hat dies freilich keine Beachtung gefunden – erneut ein kleines Indiz dafür, daß Folgewirkungen der Marginalisierung liberal-protestantischer Theorietraditionen in der aktuellen theologiegeschichtlichen Forschungspraxis noch nicht zureichend bewältigt sind.

104 PS, S. 18.

105 PS, S. 18. Otto Baumgarten bezieht sich insbesondere auf: Marianne Weber, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Eine Einführung. Tübingen 1907; dies.: Frauenfragen und Frauengedanken. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1919. In beiden Werken läßt sich der Begriff Eigengesetzlichkeit selbst zwar nicht nachweisen. Doch ist das Thema von „bis auf die Wurzeln gehenden Differenzierungen im ethischen Leben der Geschlechter“ (so Baumgartens Zusammenfassung von Marianne Webers Argumentation in PS, S. 18) vor allem in verschiedenen im Aufsatzband gesammelten Aufsätzen präsent: vgl. insbesondere Sexual-ethische Prinzipienfragen (1907); Autorität und Autonomie in der Ehe (1912); Die Formkräfte des Geschlechtslebens (1918). Marianne Weber verwendete den Eigengesetzlichkeitsbegriff später dann aber zur Charakterisierung von Baumgartens theologischer Position: insbesondere seine ethischen Publikationen deutete sie als Reflex „persönliche(r) Einsichten in die Eigengesetzlichkeit des politischen Handelns“ (ChW 43 [1930], Sp. 63).

106 Vgl. den IV. Hauptabschnitt der PS „Die Ethik der Selbsterziehung“ (PS, S. 89–120).

107 PS, S. 5. Vgl. PS, S. 67; „Es wäre der Zweck dieser Ausführungen erfüllt, wenn die Eigengesetzlichkeit des besprochenen Gebietes, das eigenartige Ethos desselben tief eingepreßt und damit das Verständnis für die schweren Konflikte gesichert wäre . . .“.

108 Vgl. PM, S. 100 f.: „Nicht ohne Einfluß des großen Königs (scil. Friedrich II.) ist der moderne deutsche Staatsbegriff entstanden: der Staat selbst eine moralische Größe, der Inbegriff und die Quelle der Güter der Nation. . . . Die fast nur negative Zielbestimmung der Straf- und Schutzgewalt ist zurückgewichen hinter die positive Zielbestimmung: Organismus der Volkskräfte zur Hervorrufung und Verbreitung der Kultur im Volk. Seine Devise ist: *sum cuique*, was immer mehr dahin verstanden wird, daß der Staat möglichst allen Gliedern des Volkes Anteil an möglichst allen Kulturgütern des Landes zu gewähren hat. . . . Das ist der Staat . . . mit der Schutz- und Fürsorgepflicht gegen alle schwachen Glieder der Volksgemeinschaft, mit der freilassenden Obsorge für alle idealen, inneren Güter des Volkes, für Kunst, Wissenschaft, Technik, Religion“. Vgl. Schian, Foerster, Naumann, Katzer, von Soden, Baumgarten, Die evangelischen Kirchen und der Staat. Leid-, Zeit- und Streitsätze. Tübingen 1905, S. 33: „Für den Protestanten ist der Staat keine bloße weltliche Größe . . .; er ist ihm die Verkörperung und der bestellte Pfleger aller gemeinsamen Kul-

- tur im Volk und der Hort der Toleranz zwischen den sich bekämpfenden Richtungen der Kultur“.
- 109 Die evangelischen Kirchen und der Staat, a. a. O., S. 33; vgl. PM, S. 171 f.
- 110 Otto Baumgarten, Friedrich Nietzsche †, in: Deutsch-evangelische Blätter. Zeitschrift für den gesamten Bereich des deutschen Protestantismus 24 (1899), S. 116–133, 124. Daß Nietzsche diese Emanzipation der Kultur von der Jurisdiktion der Theologie „ohne Neid“ schildert, wird von Baumgarten ausdrücklich gelobt. Vgl. die prägnante Bestimmung der Aufklärung des 18. Jahrhunderts in PM, S. 85: „Aufklärung bedeutet Emanzipation der übrigen Kulturgebiete von der Diktatur der Kirche und Religion. Sie schafft einen ganz andern, einen autonomen Staatsbegriff, damit eine ganz andere, autonome Politik und eine ganz neue, völlig natur- und vernunftgemäße, allgemeine-menschliche Ethik.“
- 111 PM, S. 172.
- 112 PS, S. 59; vgl. S. 88: „Die begreifliche Überspannung des Gemeinschaftstriebes in dieser Zeit wird sicher einer Besinnung auf das Persönlichkeitsethos weichen. Dies aber deckt sich weithin mit dem Menschheitsethos . . .“.
- 113 Vgl. insbesondere den fünften und letzten Hauptabschnitt der PS: „Persönlichkeits- und altruistische Ethik“ (PS, S. 120–174).
- 114 PS, S. 88.
- 115 Dieses ließe sich unschwer an Baumgartens Geschichtsauffassung konkretisieren. Vgl. zum Beispiel die These, daß „die Gesamtgeschichte des Christentums . . . wesentlich Geschichte von Persönlichkeiten ist“ (Die Voraussetzungslosigkeit der protestantischen Theologie. Rede beim Antritt des Rektorats der Universität Kiel 5. März 1903. Kiel 1903, S. 6).
- 116 PS, S. 61. Zur Beschreibung dieser starken Individualitäten orientiert Baumgarten sich neben Carlyles Helden vor allem auch an Friedrich Nietzsches Herrenmenschen. Vgl. PM, S. 118 ff.; PS, S. 113 f., 149 ff.
- 117 PS, S. 60; vgl. 133 („Gesetz des eigenen Selbst“), VII u. ö. In der „Lebensgeschichte“ begegnet darüber hinaus sehr häufig der Ausdruck „Eigenleben“ (vgl. LG, S. 10).
- 118 PS, S. 143. Sofern „wirkliche Persönlichkeitskultur erst da einsetzt, wo der Einzelne sich innerlich löst von dem Urteil und Geschmack der Masse, wo er einen eigenartigen Lebensstil entwickelt“ (S. 144 f.), hat alle „Kultur der Persönlichkeit“ notwendig „Kollisionen mit der Massenkultur“ (S. 143) zur Folge.
- 119 PS, S. 153; vgl. LG, S. 36 f.; 49.
- 120 PS, S. 153.
- 121 Vgl. insbesondere Hermann Baumgartens 1866 zunächst in den „Preußischen Jahrbüchern“ publizierte „Selbstkritik“ des Liberalismus; auf der Basis einer umfassenden Kritik der altliberalen Wertvorstellungen trat Baumgarten hier für eine Anpassung des (National-)Liberalismus an die mit Königsgrätz geschaffenen politischen Realitäten ein. Der für die Theoriegeschichte des politischen Liberalismus äußerst bedeutsame Text ist leicht greifbar in: Hermann Baumgarten, Der deutsche Liberalismus. Eine Selbstkritik. Hrsg. und eingeleitet von Adolf M. Birke. Frankfurt/M.–Berlin–Wien 1974. Diese Edition bietet auch einen instruktiven Überblick über Baumgartens wissenschaftliches Œuvre sowie die durch seine Liberalismus-Kritik von 1866 provozierte literarische Debatte. Zur Bedeutung der Selbstkritik für das Selbstverständnis des politischen Liberalismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts vgl.: Karl-Georg Faber, Realpolitik als Ideologie. Die Bedeutung des Jahres 1866 für das politische Denken in Deutschland, in: Historische Zeitschrift 203 (1966), S. 1–45; Ge-

- org G. Iggers, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Middletown (Connecticut) 1968, S. 122 ff.; James J. Sheehan, *Der deutsche Liberalismus. Von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg 1770–1914*. Aus dem Englischen übersetzt von Karl Heinz Sieber. München 1983, S. 210 f. Zahlreiche Informationen über Baumgartens politisch-praktisches Engagement innerhalb der südwestdeutschen liberalen Bewegung finden sich bei: Lothar Gall, *Der Liberalismus als regierende Partei. Das Großherzogtum Baden zwischen Restauration und Reichsgründung*. Wiesbaden 1968.
- 122 LG, S. 13 f.
- 123 Vgl. Erich Marcks, Einleitung zu: Hermann Baumgarten, *Historische und politische Aufsätze und Reden*. Straßburg 1894, S. V-CXXXIV.; Hermann Baumgarten/Ludwig Jolly, *Staatsminister Jolly. Ein Lebensbild*. Tübingen 1897. Diese Biographie des Badischen Ministerpräsidenten Julius Jolly, eines Schwagers von Hermann Baumgarten, enthält eine Vielzahl von gleichsam autobiographischen Informationen über die Entwicklung von Baumgartens politischer Position. „Onkel Jolly“ übte einen nachhaltigen Einfluß auf seine Neffen Otto Baumgarten und Max Weber aus. Vgl. LG, S. 11 f., 25 u. ö.
- 124 LG, S. 14. „Demokratische Selbstregierung der Volksgesamtheit vermöge Mehrheitsbildung unter gleichberechtigter Mitwirkung der ‚ultramontanen‘ und proletarischen Masse lag nicht in der Zukunftslinie seiner historisch-politischen Ideale.“ (S. 15).
- 125 LG, S. 15.
- 126 Otto Baumgarten, Friedrich Nitzsch †, in: *Deutsch-evangelische Blätter* 24 (1899), S. 132. Die wesentlich durch die Rezeption angelsächsischer Theorietraditionen vermittelte Öffnung für die Existenzprobleme von Masse und Proletariat versteht Baumgarten selbst als den entscheidenden Differenzpunkt seines sozialen Liberalismus gegenüber dem älteren Nationalliberalismus. In dieser Perspektive stimmen älterer parteipolitischer und älterer protestantisch-religiöser Liberalismus, wie er insbesondere im Protestantenverein organisiert ist, in der Befangenheit in einem abstrakten Individualismus überein (vgl. z. B. LG, S. 94). Baumgarten betont deshalb mit großem Nachdruck den engen Zusammenhang zwischen dem älteren politischen und dem älteren religiösen Liberalismus; dieser wird als „ein falschfreiheitlicher Individualismus“ kritisiert, „der die Manchestertheorie auf das kirchliche Gebiet übertrug und die Gemeinde in lauter selbstherrliche Atome zersetzte“ (Otto Baumgarten, *Der Seelsorger unserer Tage*. Leipzig 1891, S. 5). Kontinuität und Differenz zwischen Baumgartens eigener Liberalismus-Konzeption und dem älteren, insbesondere südwestdeutschen Liberalismus näher zu untersuchen, dürfte für das Verständnis der gravierenden „Wandlungen der liberalen Idee“ innerhalb der akademischen Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts von großem Gewicht sein (zum Problem vgl. generell: Wolfgang Mommsen, *Wandlungen der liberalen Idee im Zeitalter des Imperialismus*, in: Karl Holl/Günter List (Hrsg.), *Liberalismus und imperialistischer Staat. Der Imperialismus als Problem liberaler Parteien in Deutschland 1890–1914*, Göttingen 1975, S. 109–174). Da sich die protestantische Theologie aus der Liberalismus-Forschung abgemeldet zu haben scheint, ist freilich zu befürchten, daß die äußerst produktive Teilhabe des ‚religiösen Liberalismus‘ an Formierung und Entwicklung der liberalen Bewegung, wie sie Baumgarten und seinen liberalprotestantischen Zeitgenossen mit gleichsam präreflexiver Selbstverständlichkeit bewußt gewesen ist, weiter in Vergessenheit gerät – auch zum Schaden der

in den letzten Jahren erheblich intensivierten allgemeinhistorischen Liberalismus-Forschung. Um nur ein repräsentatives Beispiel zu nennen: In der von James J. Sheehan vorgelegten neuesten Gesamtdarstellung des deutschen Liberalismus werden so bedeutende theologische Liberalismustheoretiker wie etwa K. G. Bretschneider, H. G. Tzschirner, W. T. Krug, H. E. G. Paulus, D. F. Strauß und Ernst Troeltsch nicht einmal mehr erwähnt.

127 PS, S. 143.

128 Otto Baumgarten, Kirche und Staat. Kulturfragen der Demokratie, in: Anton Erkelenz (Hrsg.), Zehn Jahre Deutsche Republik. Ein Handbuch für republikanische Politik. Berlin-Zehlendorf 1928, S. 248–253, S. 248. Vgl. hier auch die Formel „Glauben an den Einzelmenschen“. Das „sozialliberale Ideal der Persönlichkeitskultur“ geht auf Friedrich Naumann zurück. Vgl. dazu das wichtige Naumann-Portrait Baumgartens: Friedrich Naumann als religiöser Typus, in: Die Hilfe. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst 30 (1924), S. 431–435.

129 PS, S. 61.

130 PS, S. 84.

131 PS, S. 155.

132 PS, S. 154.

133 PS, S. 153 f.

134 PS, S. 52.

135 PS, S. 57.

136 PS, S. 40.

137 PS, S. 59.

138 PM, S. 177: „ich für mein Teil habe, solange ich zurückdenken kann, mich stets am politischen Leben, besonders auch an den sozialen Kämpfen, auch am Parteikampf beteiligt“.

139 ebd.

140 PS, S. 60: „Es ist, wie in Tom Browns schooldays von Thomas Arnold of Rugby so überzeugend dargetan wird, zunächst die stolze Selbstbehauptung in den Schranken, die das eigene Lebensinteresse setzt, die Ehr- und Rechts- und die Behauptung des Anspruchs auf eine eigene Interessensphäre, auf eine Separatstufe für das eigene Ich, zu der niemand Zutritt hat, dem man ihn nicht ausdrücklich gestattet, als erste, vornehmste Erziehungspflicht anzuerkennen. Nicht bloß: my house is my castle, auch: mein Sonderleben ist ein umhegtes Gebiet, zu dem ich nur Auserlesenen Zutritt gönne, ich lebe darin nach eigenem Gesetz – muß gegenüber allem Gemeinsinn und aller Sozial- und Altruismusetik als die gesunde, normale Basis alles Zusammenlebens geachtet und gestärkt werden“.

141 PS, S. 58: „Die Achtung vor der Individualsphäre des anderen muß alle Einwirkung auf den anderen einschränken. Es muß zu solchen Eingriffen ein Recht erteilt werden, sonst kann aller hochgespannte Liebeswille sie nicht rechtfertigen“.

142 PS, S. 61. Vgl. ebd.: „Zur Individualitätsethik gehört, daß ein jedes Individuum seinen eigenen Lebensbedarf beschaffe nach eigenem Gesetz ...“.

143 PS, S. 43.

144 PS, S. 39.

145 ebd.

146 PS, S. 67. Vgl.: „...die unlösbaren Spannungen und Konflikte, in welche die relative Selbständigkeit der einzelnen ethischen Willensverhältnisse, auf welche wir so großen Wert legen ...“ (PS, S. 167).

- 147 PS, S. 42. Vgl. die parallele Formulierung Max Webers in der Einleitung zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“: „... die Religionen so wenig wie die Menschen waren ausgeklügelte Bücher. Sie waren historische, nicht logisch oder auch nur psychologisch widerspruchsfrei konstruierte Gebilde. Sie ertrugen sehr oft in sich Motivreihen, die, jede für sich konsequent verfolgt, den anderen hätte in den Weg treten, oft ihnen schnurstracks zuwiderlaufen müssen. Die ‚Konsequenz‘ war hier die Ausnahme und nicht die Regel ...“ (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen 1978, S. 264).
- 148 PS, S. 42.
- 149 PS, S. 8.
- 150 PS, S. 101. Vgl. LG, S. 79 f.
- 151 Otto Baumgarten, Art.: Billigkeit, in: RGG¹ I. Bd., Tübingen 1909, Sp. 1252–1253, 1252.
- 152 PS, S. 19.
- 153 PS, S. 120.
- 154 ebd.
- 155 PS, S. 81.
- 156 PS, S. 89.
- 157 Otto Baumgarten, Art.: Liebe, in: RGG¹ III. Bd., Tübingen 1912, Sp. 2118–2126, 2124.
- 158 ebd. Vgl. Art.: Doppelte Moral, in: RGG¹ II. Bd. Tübingen 1910, Sp. 123–217. Baumgarten behauptet hier, „daß es neben der schlechthin alle bindenden Moral, die die Liebesgesinnung und die geistige Freiheit gegenüber dem Triebleben umfaßt, einen Bereich von Pflichten gibt, die sich aus der ganz besonderen Natur, Begabung, Lage und Aufgabe des Einzelnen ergeben, deren Erfüllung für sie aber genau ebenso unerlässlich ist wie die Befolgung der allgemeinen Gesinnungsethik“ (Sp. 124).
- 159 Vgl. LG, S. 395.
- 160 BK, S. 111.
- 161 BK, S. 114.
- 162 Otto Baumgarten, *Bismarcks Glaube*, Tübingen 1915, S. 188.
- 163 Heinrich von Treitschke, *Politik*. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin. Hrsg. von Max Cornelius. Bd. 1 u. 2. Leipzig 1897 und 1898. Vor allem der 3. § von Treitschkes Vorlesung über „das Verhältnis des Staates zum Sittengesetz“ ist für Baumgartens Argumentation wichtig. Vgl. PM, S. 7.
- 164 Von Treitschke, a. a. O., S. 100.
- 165 PM, S. 7.
- 166 Zu Baumgartens Kritik an Bismarck, die bestimmte Motive der Treitschke- und Bismarck-Kritik seines Vaters aufnimmt vgl.: *Bismarcks Glaube*, S. 192, 202, 236 ff. Zentrales Argument der Kritik ist der Bismarck angelastete „Mangel an christlichem Sozialismus“ (a. a. O., S. 92).
- 167 *Bismarcks Glaube*, S. 1.
- 168 A. a. O., S. 280.
- 169 A. a. O., S. 187.
- 170 BK, S. 114; vgl.: *Bismarcks Glaube*, S. 277: Bismarcks Position, es sei das Ziel des Papstes, daß „sein Wille das Gesetz der Erde ist“, wird von Baumgarten ausdrücklich unterstützt.
- 171 BK, S. 115.
- 172 PS, S. 5.

173 BK, S. 115. Zum Kontext von Baumgartens Argumentation vgl. Ursula Berner, *Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert*. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage (= Göttinger Theologische Arbeiten Bd. 12), Göttingen 1982. Für Baumgartens Deutung der „gewaltigen Spannung zwischen unserer kapitalistischen Wirklichkeit und der antikapitalistischen Ethik der Bergpredigt“ war vor allem das Beispiel Friedrich Naumanns maßgeblich: „Nie wohl ist die Problematik der Bergpredigt klarer herausgearbeitet worden als von diesem Abkömmling des Pietismus, dem die Pietät gegen die gewaltigsten Worte des Meisters im Blute liegt, der aber auch loyal gebunden ist an die Tatsachen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens, in denen seine Art der Frömmigkeit den Willen des allgegenwärtigen, in jede Zeit neu kommenden Gottes sieht. Ich muß es mir versagen, auf diese Ausführung dieser Problematik näher einzugehen. Sie lehrt uns, ebenso die Herzensgesinnung des im innersten Leben unüberbietbaren Gotteskinds Jesu als seine Erhabenheit über die Kultur aller Zeiten und darum die Notwendigkeit erfassen, auf all den Gebieten, denen der religiöse Genius fremd und fern, unberührt vor ihrer Eigengesetzlichkeit gegenüberstand, darum auch nicht Gesetze zu geben gedachte und vermochte, also in der gesamten Kultur- und Sozialethik der Fortentwicklung der göttlichen Beziehung des Menschengeschlechts frei zu folgen. Das ergibt einen gewissen Dualismus zwischen der persönlichen Gesinnungs- und Sozialethik, zwischen Moral und Politik, zwischen Persönlichkeits- und Staats-, Rechts-, Wissenschafts-, Kunst-, Klassen-, Wirtschafts-, Kaufmannschafts-Ethik, eine Spannung, deren Ausgleichung die tiefste Aufgabe der Kulturgeschichte ist.“ Vorbildlich ist Naumann als religiöser Typus gerade darin, daß er auf eine theonome Bestimmung der Kultur verzichtete und ihre Autonomie aus eigenen Gründen der Religion anerkannte: „Wohl die größte Frömmigkeit übte er, wenn er darauf verzichtete, eine Einheit von Religion und Kultur zu erzwingen und auch die politischen, sozialen, wissenschaftlichen Bewegungen der religiösen Gesetzgebung zu unterwerfen.“ (Friedrich Naumann als religiöser Typus, in: *Die Hilfe. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst* 30 (1924), S. 430–434, 433 f.).

174 Vgl. die Anmerkung 33 genannte Literatur.

175 PM, S. 172.

176 BK, S. 113.

177 BK, S. 116.

178 ebd.

179 BK, S. 116 f.

180 BK, S. 116.

181 Otto Baumgarten, *Monarchie und Gottesknechtschaft. Kaisergeburtstagspredigt in der Kieler Universitätsaula*, gehalten am 28. Januar 1917, in: *Christentum und Politik. Zehn Predigten von O. Baumgarten, G. Köteritz, H. Kremers, G. P. Marsch*; hrsg. von Friedrich Niebergall (= Göttinger Predigt-Bibliothek 15. Reihe I. Heft). Göttingen 1918, S. 18–27, 25.

182 Baumgarten verstand sich nicht als Lutheraner. Seine zweiunddreißigjährige Lehrtätigkeit in Kiel (1894–1926) war von zahlreichen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen mit der konfessionell-lutherischen Majorität innerhalb der Landeskirche überschattet. Obgleich für die Ordinarien der Kieler theologischen Fakultät eine „rechtlichgültige Zugehörigkeit . . . zum lutherischen Bekenntnis“ (LG, S. 133) verpflichtend war, hatte Baumgarten dem Preußischen Kultusministerium auf eine entsprechende Anfrage hin „ehrllicherweise“ erklärt, daß er „in dieser Beziehung indiffe-

rent“ sei (ebd.). Aber auch dieses Problem vermochte Friedrich Althoff im Sinne seiner „gouvernemental autoritären Berufungspolitik“ (Bernhard vom Brocke, Hochschul- und Wissenschaftspolitik in Preußen und im Deutschen Kaiserreich 1882–1907: das „System Althoff“, in: Peter Baumgart (Hrsg.), Bildungspolitik in Preußen zur Zeit des Kaiserreichs (= Preußen in der Geschichte Bd. 1). Stuttgart 1980, S. 9–118, 69) zu lösen: da der in München geborene Baumgarten durch einen lutherischen Pfarrer getauft worden war, wurde ihm eine „objektive Zugehörigkeit zur Lutherischen Kirche“ unterstellt (LG, S. 133).

183 LG, S. 59.

184 Vom Studium bei den Reformierten Alexander Schweizer und Alois E. Biedermann berichtete Baumgarten, daß er sich „in dieser geistigen Atmosphäre überaus wohl fühlte und von dem reformierten Typus einen höchst sympathischen Eindruck bewahrte ... Ich bin seitdem über den protestantischen Konfessionen stehengeblieben. Die *Confessio helvetica posterior*, die wir bei Biedermann gründlich studierten, stellte sich mir als religiös und gedanklich gleichwertig neben die *Confessio Augustana*. Ich habe auch nie mich einen Lutheraner nennen können im Gegensatz zu den Reformierten“ (LG, S. 59 f.).

185 Otto Baumgarten, *Lebendige Religion* (= Zehn deutsche Reden. Hrsg. von Axel Ripke) Leipzig 1915, S. 56.

186 A. a. O., S. 26 f.

187 A. a. O., S. 54 f.

188 A. a. O., S. 55.

189 A. a. O., S. 43.

190 Art.: Gelassenheit, in: RGG¹ II. Bd., Tübingen 1910, Sp. 1225–1228, 1226. Vgl. Art.: Geduld, in: A. a. O., Sp. 1188–1190.

191 Art.: Liebe, in: RGG¹ III. Bd., Tübingen 1912, Sp. 2118–2126, 2118 f.

192 PM, S. 172.

193 PM, S. 173.

194 PM, S. 171. Vgl. von den über zwanzig, zum Teil sehr ausführlichen Rezensionen insbesondere: Max Frischeisen-Koehler, Rez., Otto Baumgarten, *Politik und Moral*, in: *Historische Zeitschrift* 121 (1920), S. 466–468; Richard Heinrich Gruetzmacher, I. Systematische Theologie. 5 b Sozialethik, in *Theologie der Gegenwart* 11 (1917), S. 35–43, bes. S. 40–42; G. Jäger, Rez., Otto Baumgarten, *Politik und Moral*, in: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche* 41 (1917), S. 443–446; Friedrich Niebergall, *Politik und Moral*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 42 (1916), S. 976–9781; Ernst Rolffs, Baumgartens „*Politik und Moral*“, in: *ChW* 30 (1916), Sp. 804–811; Arthur Titius, Rez.: Baumgarten, *Politik und Moral*, in: *ThLZ* 41 (1917), S. 105–107. Weitere Literatur aus der zeitgenössischen Debatte, die zum Verständnis von Baumgartens Argumentation zu berücksichtigen ist, findet sich in dem instruktiven „Exkurs 5: Die Diskussion um Politik und Moral 1900“ bei: Rüdiger vom Bruch, *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrtenpolitik im Wilhelminischen Deutschland (1890–1914)*. (= *Historisches Studienheft* 435). Husum 1980, S. 435 f.

195 PM, S. 173.

196 PM, S. 173.

197 Baumgarten setzte sich vor allem mit Friedrich Curtius, *Christliche Politik*, in: *Internationale Rundschau* 1 (1915), S. 507–514, kritisch auseinander. Curtius wollte den „universalen Charakter“ des „christlichen Liebesgebotes“ primär durch eine Kritik staatlicher „Souveränität“ (S. 509) geltend machen.

- 198 Vgl. den Bericht über einen Vortrag Baumgartens bei der Ostdeutschen Tagung des ESK „zur Problematik der Bergpredigt“ von: Hermann Tögel, Einsichtnahme?, in: ChW 47 (1933), Sp. 58–64.
- 199 PM, S. 173 und 171.
- 200 Baumgarten hatte bei seiner Lizentiatenpromotion unter anderem erklärt: „Der Protestantismus wird den Katholizismus nie überwinden“; schon hier erklärte er die Mannigfaltigkeit christlicher Konfessionen zu einem notwendigen Ausdruck der in ihrem Wesen begründeten Individualisierung der Religion. Diese Promotionsthese, die sich nicht bei den im Anhang der Dissertation (vgl. Anm. 40) publizierten 24 Thesen findet, wird mitgeteilt von: Reinhold Schmidt, Ist Seelsorge veraltet?, in: ChW 47 (1933), Sp. 212–215. Bei diesem Text handelt es sich um eine ausführliche Würdigung von Baumgartens 1931 erschienener „protestantische(r) Seelsorge“.
- 201 Vgl. Lebendige Religion, S. 7 f. Baumgarten behauptete hier: „Wir halten uns bewußt fern von konfessioneller Engigkeit“. Denn „die Kraft und der Wert der Religion (ist) nicht schlechthin gebunden an die konfessionelle Bestimmtheit derselben. . . Der Mannigfaltigkeit der religiösen Bedürfnisse und geistigen Anlagen in einem großen Volk (kann) nicht durch eine einzige religiös-kirchliche Grundrichtung genügt werden . . ., sondern nur durch eine bleibende Mannigfaltigkeit von Konfessionen und Formen der Anbetung. Weder wird der Protestantismus den Katholizismus je völlig überwinden, noch der Katholizismus den Protestantismus“.
- 202 LG, S. 142.
- 203 Der Aufbau der Volkskirche. Tübingen 1920, S. 43.
- 204 LG, S. VI.
- 205 Hermann Mulert, Otto Baumgarten, in: ChW 48 (1934), Sp. 338–341, 340.
- 206 Ferdinand Kattenbusch, Theologische Selbstbiographien, in: ZKG 49 = NF 12 (1930), S. 386. Zum intensiven politischen Engagement Baumgartens vgl. auch die politisch zwar distanzierten, gerade aber darin sehr aufschlußreichen ausführlichen Rezensionen seiner Lebensgeschichte durch: Ernst Feddersen, in: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 2. Reihe, Bd. IX (1930–1935), S. 121–125; M. Pribilla, in: Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart 120 (1931), S. 475–476; Karl Völker, in: ThLZ 55 (1930), Sp. 373–374; Adalbert Wahl, in: Deutsche Literaturzeitung III/3 (1932), Sp. 577–583.
- 207 LG, S. 16. Vgl. Marianne Weber, Otto Baumgarten als Theologe und Politiker, in: ChW 44 (1930), Sp. 161–165, 165. Dies schließt nicht aus, daß Baumgarten innerhalb der DDP gerade als ein „Vertreter des freien Protestantismus“ (vgl. Reichsschulgesetz und Reichskonkordat, in: Deutsche Blätter für Einigkeit und Recht und Freiheit 1927. Nr. 11, S. 6) wahrgenommen wurde.
- 208 Ferdinand Kattenbusch, in: ZKG 49 (1930), S. 387. „Baumgarten ist eine typische Gestalt des süddeutschen theologischen, kirchlichen, politischen Liberalismus“ (ebd.).
- 209 Zit. nach LG, S. 368.
- 210 Vgl. S. 485–486. Zwei kritische Publikationen Baumgartens zum Nationalsozialismus waren mir auch über die Fernleihe bisher nicht zugänglich: Die völkische Bewegung, geschichtlich und grundsätzlich betrachtet. Berlin 1926; Antisemitismus und Moral, in: Der Igel. Aus der Studentenschaft für jedermann. Kiel 1 (1927), S. 1–3.
- 211 LG, S. 486.
- 212 Otto Baumgarten, Kreuz und Hakenkreuz. Gotha 1926, S. 36.
- 213 A. a. O., S. 32.

- 214 Otto Baumgarten, in: Verhandlungen des Evangelisch-sozialen Kongresses. Stenographisches Protokoll der 39. Tagung. Göttingen 1932, zit. nach: Manfred Schick, Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozialethik, vornehmlich in der Zeit von der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des I. Weltkrieges (1890–1914) (Tübinger Wirtschaftswissenschaftliche Abhandlungen Bd. 10). Tübingen 1970, S. 156.

ANHANG

Auswahl-Bibliographie Otto Baumgarten

Von Hasko v. Bassi

Die folgende Auswahl-Bibliographie stellt einen Auszug aus der Gesamtbibliographie Baumgartens dar, die Bestandteil einer Kieler Dissertation über Leben und Werk Otto Baumgartens sein wird. Das Gesamtwerk Baumgartens umfaßt ca. 700 Titel, von denen hier etwa ein Drittel – nach Themenkomplexen geordnet – aufgeführt wird, um exemplarisch die Vielfalt des Baumgartenschen *Ceuvres* zu verdeutlichen. Für die Erstellung der Gesamtbibliographie war das Prinzip der Autopsie bestimmend. Alle Abkürzungen erfolgen nach Siegfried Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin – New York 1976² (IATG $\hat{=}$ Abkürzungsverzeichnis der TRE).

Praktische Theologie

- 1893 Die Bedeutung des englischen Einflusses für die deutsche praktische Theologie; in: ZPrTh 15, S. 241–249
- 1894 Der Ertrag der neuesten kirchenrechtlichen Werke für die praktische Theologie (I); in: ZPrTh 16, S. 329–358
- 1895 Der Ertrag der neuesten kirchenrechtlichen Werke für die praktische Theologie (II); in: ZPrTh 17, S. 97–112
- 1896 Der Ertrag der neuesten kirchenrechtlichen Werke für die praktische Theologie (III); in: ZPrTh 18, S. 138–168
- 1897 H. Holtzmanns Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie und seine Bedeutung für die praktische Theologie; in: ZPrTh 19, S. 242–253. 316–344
- 1903 Die Voraussetzungslosigkeit der protestantischen Theologie. Rede beim Antritt des Rektorats der Universität Kiel 5. März 1903, Kiel
- 1910 Paul Drews' „Problem der praktischen Theologie“; in: EvFr 10, S. 179–189
- 1913 Art. „Praktische Theologie“; in: RGG¹, Bd. IV, Sp. 1720–1726

Poimenik

- ✓ 1891 Der Seelsorger unsrer Tage, (Evangelisch-soziale Zeitfragen, 1. Reihe, 3. Heft), Leipzig
- ✓ 1892 Zur Rechtfertigung „modern-christlichen Wesens“ in der praktischen Theologie oder die Bildung des Geistlichen zum sozialen Charakter; in: ZPrTh 14, S. 50–68
- ✓ D. Sulze's Evangelische Gemeinde. Versuch einer Beurteilung; in: ZPrTh 14, S. 256–277. 345–359
- ✓ 1896 Grundzüge einer psychologischen Seelsorge am sündigen Menschen; in: ZPrTh 18, S. 1–23
- 1906 Beiträge zu einer psychologischen Seelsorge (I u. II); in: MKP 6, S. 125–136. 468–477
- ✓ 1907 Beiträge zu einer psychologischen Seelsorge (III); in: EvFr 7, S. 61–71
- ✓ 1910 Die persönlichen Erfordernisse des geistlichen Berufs. Öffentliche Vorlesung, Tübingen
- ✓ 1913 Art. „Seelsorge“; in: RGG¹, Bd. V, Sp. 528–558
- ✓ Art. „Evangelische Volksfrömmigkeit“; in: RGG¹, Bd. V, Sp. 1738–1745
- ✓ 1914 Trösten in Kriegsnot; in: EvFr 14, S. 340–350
- ✓ Seelsorgerliche Probleme im Krieg (I); in: EvFr 14, S. 464–467
- ✓ 1915 Seelsorgerliche Probleme im Krieg (II); in: EvFr 15, S. 19–22
- ✓ 1931 Protestantische Seelsorge, Tübingen

Predigten/Homiletik

- 1888 Laienpredigt; in: ChW 2, S. 418–421
- 1892 Weihnachtspredigt über Phil. 4, 4.5. Gehalten in der Stadtkirche zu Jena am 26. Dezember 1891; in: ZPrTh 14, S. 154–160
- 1896 Trauredede über Röm. 14, 7; in: ZPrTh 18, S. 350–354
- Taufrede; in: ZPrTh 18, S. 354–356
- 1898 Die christliche Familie. Zwei akademische Predigten; in: ZPrTh 20, S. 259–270
- 1899 Leitfaden der Homiletik (zu den Vorlesungen des Professor D. Baumgarten in Kiel), Kiel
- 1901 Entstehungsgeschichte einer Predigt; in: MKP 1, S. 21–28
- Der Todesgedanke Jesu. Eine Vorarbeit für unsere Passionspredigten; in: MKP 1, S. 80–89
- Die Osterthatsache und unsere Osterpredigt; in: MKP 1, S. 123–127
- Unser Pfingsten in Predigt und Unterricht; in: MKP 1, S. 157–160
- Unsere Feste am Schluß des Kirchenjahrs; in: MKP 1, S. 345–347
- Unsere Adventspredigt; in: MKP 1, S. 390–393
- Unser Christfest; in: MKP 1, S. 424–428

- 1902 Wahres Leben. Epiphanien-Predigt über Joh 5, 24–26; in: MKP 2, S. 11–16
Unser Himmelfahrtsfest; in: MKP 2, S. 134–136
Jesus Leben und Licht aus Gott. Christfestpredigt; in: MKP 2, S. 468–472
- 1903 Predigten aus der Gegenwart, gehalten in der Kieler Universitätsaula, Tübingen u. Leipzig
- 1904 Predigt-Probleme. Hauptfragen der heutigen Evangeliumsverkündigung, Tübingen u. Leipzig
Grundlinien einer personellen Homiletik; in: MKP 4, S. 235–237. 291–293. 333–335
- 1906 Erziehung zur Straffheit. Predigt über 1. Kor. 9, 24–27, in der Universitätsaula während der Kieler Woche gehalten; in: MKP 6, S. 318–326
Vorschlag einer freien Textfolge für das Kirchenjahr 1906/07; in: MKP 6, S. 410–416
- 1908 Eine Arbeitsfrist. Skizze einer Neujahrspredigt über Luc. 13, 6–9 (gehalten 1905 in der Kieler Universitätsaula); in: EvFr 8, S. 8–13
Englische Predigtweise; in: EvFr 8, S. 522–525
- 1911 Altes und Neues aus dem Schatz des Psalters. Elf Psalm-Predigten in der Aula der Kieler Universität gehalten, MPB, 9. Reihe, Bd. 1, Göttingen
Jesuspredigten, gehalten in der Kieler Universitätsaula, Tübingen
- 1914 Jesus und das Recht des Kriegs. Predigt, im Juni 1908 in der Kieler Universitätsaula gehalten; in: EvFr 14, S. 294–302
Der Krieg auf der Kanzel; in: EvFr 14, S. 302–311
Gottes Gerechtigkeit. Siegespredigt, am 30. August 1914 in der Ansgarkirche zu Kiel gehalten; in: EvFr 14, S. 329–335
Gedächtnisrede für einen Gefallenen. Im Hause der Mutter 22. September 1914; in: EvFr 14, S. 337–340
Leidens- und Freudengemeinschaft. Predigt am 8. November in der Christianskirche in Altona (Skizze); in: EvFr 14, S. 410–414
Der Tod fürs Vaterland. Predigt in der Kieler Universitätsaula am 15. November 1914; in: EvFr 14, S. 444–448
Die Weihnachtspredigt im Kriege; in: EvFr 14, S. 459–464
- 1915 Enthaltensamkeit im Krieg. Predigt, aus Anlaß der Brotnot gehalten am 10. Januar 1915 in der Kieler Universitätsaula; in: EvFr 15, S. 40–43
Passionspredigt im Kriege. Zwei Predigtskizzen; in: EvFr 15, S. 96–103
Kriegsgott und Vatergott. Zwei Meditationen zu Predigten; in: EvFr 15, S. 283–292
Der Kreuzesweg. Predigtskizze; in: EvFr 15, S. 355–359
Der Krieg und die Kinder. Predigt über Matth. 18,10. In der Christianskirche in Ottensen gehalten am 17. September 1915; in: EvFr 15, S. 433–436
- 1916 Pfingsten im zweiten Kriegsjahr; in: EvFr 16, S. 205–207
- 1917 Predigtgedanken über den deutschen Morgen; in: EvFr 17, S. 8–14
Strömendes Wasser. Auch eine Lutherpredigt, in der dünnen Zeit des Sommers 1917 gehalten; in: EvFr 17, S. 302–306

- 1918 Aufgaben und Schwierigkeiten unserer Predigt bei herannahendem Frieden; in: EvFr 18, S. 9–18
 Werfet das Vertrauen nicht weg! Predigt über Hebr. 10,35.39 am 17. November 1918 in der Universitätsaula zu Kiel gehalten; in: EvFr 18, S. 357–362
 Texte und Themata für die Predigten in der Revolutionszeit; in: EvFr 18, S. 364–368
- 1919 Predigten aus der Revolutionszeit, Tübingen
 Friedenspredigt; in: EvFr 19, S. 232–239
- 1920 Die politisch-pädagogische Aufgabe der heutigen Predigt – eine Lehre des Kappschen Handels; in: EvFr 20, S. 104–111
 Zwei Zeitpredigten (Skizzen); in: EvFr 20, S. 343–354
- Katechetik/(Religions-)Pädagogik
- 1889 Über praktische Auslegung; in: ZPrTh 11, S. 297–311
- 1890 Volksschule und Kirche. Auch eine soziale Frage; in: ChW 4, Sp. 674–680. 751–757. 768–775. 829–837. 852–861
- 1891 Die Reformbedürftigkeit der preußischen Confirmationsordnung, (Antrittsvorlesung an der Universität Berlin); in: ZPrTh 13, S. 18–31
 Die Verpflichtung der Kirche gegen die Jugendgemeinde; in: ZPrTh 13, S. 203–219
- 1899 Über die Bedeutung des wissenschaftlichen Betriebs der pädagogischen Kunst; in: ZPrTh 21, S. 157–171
- 1900 Wider die Reformwünsche für den Religions-Unterricht auf dem Obergymnasium. Thesen für Eisenach; in: ChW 14, Sp. 858–859
- 1901 D. Kaftans Auslegung des lutherischen Katechismus; in: Schleswig-Holsteinisches Kirchenblatt 2, Nr. 38, S. 1–2; Nr. 39, S. 1–2; Nr. 40, S. 1–2; Nr. 41, S. 1–2; Nr. 42, S. 1–2; Nr. 43, S. 1–3; Nr. 44, S. 1–3; Nr. 45, S. 1–3; Nr. 46, S. 1–3; Nr. 47, S. 1–2; Nr. 48, S. 1–3; Nr. 49, S. 1–2; Nr. 50, S. 1–2; Nr. 51, S. 2–4; Nr. 52, S. 1–3
- 1903 Neue Bahnen. Der Unterricht in der christlichen Religion im Geist der modernen Theologie, Tübingen u. Leipzig
- 1905 Über Kindererziehung. Erlebtes und Gedachtes, Tübingen
- 1907 Grundgedanken über Reform des Religionsunterrichts auf dem Obergymnasium; in: EvFr 7, S. 282–288
 Lehrplan für den evangelischen Religionsunterricht am Obergymnasium; in: EvFr 7, S. 326–333
- 1909 Zur badischen Katechismusnot; in: EvFr 9, S. 167–174. 219–232
- 1910 Die religiöse Erziehung in Deutschland. Vortrag, (Sonderausgabe aus dem Protokoll des 5. Weltkongresses für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt Berlin 1910), Berlin-Schöneberg

- 1911 Religious Education in Germany. An address, (Reprinted from the Report of the Fifth Universal Congress for Free Christianity and Religious Progress Berlin 1910), Berlin-Schöneberg
- 1917 Erziehungsaufgaben des Neuen Deutschland, Tübingen
- 1922 Die religiöse Erziehung im Neuen Deutschland, Tübingen

Ethik

- 1900 Moderne Ideale; in: Schleswig-Holsteinisches Kirchenblatt 1, Nr. 2, S. 1-2
Der feste Grund unseres geschichtlichen Christentums; in: Schleswig-Holsteinisches Kirchenblatt 1, Nr. 7, S. 3
- 1915 Der Krieg und die Bergpredigt. Rede, am 10. Mai 1915 gehalten, (Deutsche Reden in schwerer Zeit, Nr. 24), Berlin
- 1916 Politik und Moral, Tübingen
- 1918 Christentum und Weltkrieg, Tübingen
- 1919 Die Mitarbeit der Frauen zur Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit; in: EvFr 19, S. 71-77
- 1921 Praktische Sittenlehre, Tübingen
Bergpredigt und Kultur der Gegenwart, RV, 6. Serie, Bd. 10/12, Tübingen

Praktische Ekklesiologie/Kirchenpolitik

- 1900 Der protestantische Lehrprozeß; in: ZPrTh 22, S. 53-76
- 1901 Kirchliche Chronik; in: MKP 1, S. 35-40. 68-74. 103-109. 140-147. 175-180. 212-220. 249-256. 285-294. 324-334. 362-372. 402-407. 447-454
- 1902 Kirchliche Chronik; in: MKP 2, S. 36-42. 72-81. 114-120. 151-160. 193-204. 242-247. 279-290. 319-328. 357-368. 401-414. 446-454. 488-495
- 1903 Kirchliche Chronik; in: MKP 3, S. 34-45. 80-87. 117-127. 158-167. 200-210. 237-246. 287-296. 330-339. 375-384. 415-431. 462-481. 521-531
- 1904 Kirchliche Chronik; in: MKP 4, S. 33-46. 113-128. 166-175. 217-220. 251-267. 293-314. 342-360. 386-404. 439-455. 488-502. 540-556
- 1905 Kirchliche Chronik; in: MKP 5, S. 42-52. 80-95. 129-140. 172-186. 219-230. 263-276. 307-329. 358-374. 410-421. 461-470. 504-513. 539-550
- 1906 Unsoziale Einrichtungen der evangelischen Kirche, (Sonderdruck aus den Verhandlungen des 16. evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Hannover am 13. und 14. Juni 1905), Göttingen
Kirchliche Chronik; in: MKP 6, S. 35-47. 80-93. 163-178. 211-221. 259-262. 302-310. 344-348. 382-396. 426-440. 512-530
- 1907 Kirchliche Chronik; in: EvFr 7, S. 35-46. 111-129. 164-177. 254-266. 300-312. 388-399. 433-442. 473-485. 520-534

- 1908 Kirchliche Chronik; in: EvFr 8, S. 30–43. 75–86. 157–170. 201–214. 252–260. 299–306. 340–352. 392–399. 434–448. 526–534
- 1909 Kirchliche Chronik; in: EvFr 9, S. 32–40. 74–83. 114–124. 151–158. 189–199. 232–242. 273–281. 315–324. 346–363. 402–406. 433–442. 468–483
- 1910 Kirchliche Chronik; in: EvFr 10, S. 33–42. 77–81. 113–123. 153–166. 232–243. 275–284. 317–326. 358–368. 398–407. 453–460. 490–497
- 1911 Die Abendmahlsnot. Ein Kapitel aus der deutschen Kirchengeschichte der Gegenwart, RV, 4. Ser., Bd. 15, Tübingen
Der Jatho-Prozeß und die Entstaatlichung der Kirche; in: EvFr 11, S. 299–309. 389–398
Erich Försters Gesetzentwurf (I u. II); in: EvFr 11, S. 434–444. 469–481
Kirchliche Chronik; in: EvFr 11, S. 26–40. 68–81. 111–120. 149–160. 181–199. 240–246. 273–284. 317–327. 357–368. 400–412. 444–453. 488–495
- 1912 Erich Försters Gesetzentwurf (III); in: EvFr 12, S. 16–28
Kirchliche Chronik; in: EvFr 12, S. 29–42. 73–82. 114–121. 157–164. 193–203. 235–247. 278–286. 317–328. 356–371. 400–417. 454–458. 490–497
- 1913 Meine Anklage gegen den preußischen Evangelischen Oberkirchenrat, Tübingen
Kirchliche Chronik; in: EvFr 13, S. 28–40. 75–80. 154–164. 191–201. 234–244. 275–285. 317–324. 355–366. 400–406. 437–446. 477–487
- 1914 Kirchliche Chronik; in: EvFr 14, S. 26–39. 76–82. 111–123. 152–162. 193–200. 230–242. 275–282. 313–321. 354–359. 391–400. 439–440
- 1915 Kirchliche Chronik; in: EvFr 15, S. 32–36. 72–75. 111–116. 142–148. 178–189. 221–227. 263–272. 307–313. 345–352. 385–392. 420–428. 458–469
- 1916 Kirchliche Chronik; in: EvFr 16, S. 31–36. 67–76. 108–118. 146–154. 185–198. 230–242. 271–274. 300–306. 330–338. 363–370. 393–402. 428–436
- 1917 Kirchliche Chronik; in: EvFr 17, S. 25–32. 56–64. 90–96. 121–132. 156–164. 188–196. 226–228. 253–261. 283–294. 315–326. 354–358. 377–390
- 1918 Kirchliche Chronik; in: EvFr 18, S. 23–32. 57–64. 89–96. 119–128. 152–160. 184–192. 216–224. 248–256. 280–288. 314–320. 346–352. 368–382
- 1919 Eine Verhandlung über die Trennung von Staat und Kirche in der St. Ans-garkirche zu Kiel; in: EvFr 19, S. 7–16
Kirchliche Chronik; in: EvFr 19, S. 22–32. 54–64. 90–96. 117–128. 148–160. 183–191. 212–223. 248–256. 282–288. 315–320. 376–388
- 1920 Der Aufbau der Volkskirche, Tübingen
Kirchliche Chronik; in: EvFr 20, S. 24–35. 75–95. 122–128. 172–192. 215–224. 270–288. 312–320. 406–412
- 1921 Kirchliche Monatschronik; in: ChW 35, Sp. 14–19. 90–93. 201–205. 273–276. 378–381. 394–398. 505–508. 616–620. 693–695. 707–709. 804–806
- 1922 Kirchliche Monatschronik; in: ChW 36; Sp. 282–284. 418–421. 534–538. 638–642. 657–660
- 1925 Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche, (Bücherei der Christlichen Welt), Gotha u. Stuttgart

Diverses

- 1887 Herders Bruch mit Goethe. Eine Abrechnung zwischen klassisch-ästhetischer und christlich-moralistischer Weltanschauung; in: ChW 1, S. 353–354. 363–365. 373–375. 383–385
- 1888 Herder's Anlage und Bildungsgang zum Prediger, (theol. Diss.), Halle
- 1889 Geistliches Verständnis Shakespeares bei Robertson; in: ChW 3, Sp. 25–29. 53–56
- Das hohe Lied der Liebe. 1. Kor. 13; in: ChW 3, Sp. 41–43. 65–68. 81–84. 105–108. 129–132. 145–149. 169–173
- 1891 Die Erziehung der gewerblichen Jugend. Vom zweiten Evangelisch-sozialen Kongreß; in: ChW 5, Sp. 625–629
- 1893 Der Entwurf der neuen preußischen Agende; in: ZPrTh 15, S. 344–359
- 1896 Charles Dickens, ein christlicher Volksschriftsteller; in: ChW 10, Sp. 304–307. 331–334. 352–356. 394–399. 446–453. 474–478
- 1898 Rede bei der Begräbnisfeier für Konsistorialrat Professor Dr. F. Nitzsch in der Aula der Universität gehalten am 23. Dezember 1898, Kiel
Andachten für Studenten, (Rez. Peabody, Mornings in the College Chapel, short addresses to young men on personal religion, Boston/New York 1896); in: ChW 12, Sp. 1131–1134
- 1899 „Die Christliche Welt“; in: ZPrTh 21, S. 245–276
- 1900 Bismarcks Stellung zu Religion und Kirche zumeist nach eigenen Äußerungen, HCW 44, Tübingen/Freiburg i. Br./Leipzig
(zusammen mit Walter Troeltsch, Korreferat), Was muß geschehen, um unsere der Volksschule entwachsene männliche Jugend stärker als bisher auf die religiösen, nationalen und wirtschaftlichen Aufgaben unseres Volkslebens vorzubereiten?; in: VESK 11, S. 14–50
- 1901 (u. a.), Rubrik „Notizen“¹; in: MKP 1, S. 41–46. 75–80. 111–116. 149–156. 181–187. 221–227. 257–266. 295–302. 335–340. 373–382. 409–417
- 1902 (u. a.), Rubrik „Notizen“; in: MKP 2, S. 1–11. 43–52. 83–89. 121–127. 161–172. 205–213. 249–256. 291–301. 329–338. 369–381. 415–420. 455–467
- 1903 (u. a.), Rubrik „Notizen“; in: MKP 3, S. 1–16. 45–55. 89–101. 129–140. 169–177. 211–223. 247–260. 297–309. 341–349. 385–400. 433–439. 483–495
- 1904 (u. a.), Rubrik „Notizen“; in: MKP 4, S. 1–9. 47–54. 87–94. 129–135. 177–183. 221–228. 269–276. 315–321. 361–369. 405–412. 457–467. 503–515
- 1905 Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart, Tübingen (u. a.), Rubrik „Notizen“; in: MKP 5, S. 1–13. 53–62. 97–107. 141–149. 187–195. 231–239. 277–287. 331–337. 375–385. 423–431. 471–478. 515–523
- 1906 Carlyle und Goethe, (Lebensfragen 13), Tübingen
Gustav Frenssens Glaubensbekenntnis. Vortrag in der Universitätsaula zu Kiel gehalten am 1. Februar 1906, Kiel
(u. a.), Rubrik „Notizen“; in: MKP 6, S. 1–10. 49–58. 95–103. 137–147. 179–187. 223–229. 263–275. 311–318. 349–356. 397–403. 441–448. 487–493

- 1907 (u. a.), Rubrik „Notizen“; in: EvFr 7, S. 1–11. 47–55. 83–93. 131–141. 179–185. 223–232. 267–273. 313–321. 355–365. 401–410. 443–449. 487–495
- 1908 Englische Reiseeindrücke; in: EvFr 8, S. 293–298
(u. a.), Rubrik „Notizen“; in: EvFr 8, S. 1–8. 45–51. 87–96. 127–133. 171–179. 215–222. 261–267. 307–314. 353–360. 401–408. 449–457. 493–498
- 1909 Heinrich Bassermann †; in: EvFr 9, S. 365
Art. „Bismarck“; in: RGG¹, Bd. I, Sp. 1264–1268
(u. a.), Rubrik „Notizen“; in: EvFr 9, S. 1–10. 41–50. 85–93. 125–133. 159–165. 201–208. 243–250. 283–293. 325–333. 366–373. 407–416. 443–451
- 1910 Art. „Gustav Frenssen“; in: RGG¹, Bd. II, Sp. 1055–1058
(zusammen mit Lempp), Rez. Die Religion in Geschichte und Gegenwart; in: EvFr 10, S. 470–475
(u. a.), Rubrik „Notizen“; in: EvFr 10, S. 1–8. 43–52. 83–94. 125–136. 167–175. 205–215. 245–254. 285–294. 327–336. 369–378. 409–420. 461–469
- 1911 (u. a.), Rubrik „Notizen“; in: EvFr 11, S. 1–9. 41–49. 83–91. 121–129. 161–165. 201–209. 247–255. 285–295. 329–339. 369–378. 413–424. 455–463
- 1912 Art. „Jesus Christus in der Gegenwart“; in: RGG¹, Bd. III, Sp. 410–433
Art. „Universität Kiel“; in: RGG¹, Bd. III, Sp. 1090–1095
(u. a.), Rubrik „Notizen“; in: EvFr 12, S. 1–12. 43–51. 83–92. 123–131. 165–173. 205–213. 249–256. 287–293. 329–335. 373–378. 419–434. 459–469
- 1913 Die Jugend von 1813. Rede zur Feier des Geburtstages Seiner Majestät des Deutschen Kaisers König von Preußen Wilhelm II. in der Aula der Königlichen Christian-Albrechts-Universität am 27. Januar 1913, Kiel
Art. „Wahrhaftigkeit“; in: RGG¹, Bd. V, Sp. 1820–1822
(u. a.), Rubrik „Notizen“; in: EvFr 13, S. 1–8. 41–50. 81–89. 125–131. 165–172. 203–210. 245–255. 287–299. 325–332. 367–375. 407–415. 447–454
- 1914 Aus schwersten Stunden. Versuch einer Antwort; in: EvFr 14, S. 136–146
„Deutscher Militarismus“?; in: EvFr 14, S. 387–391
(u. a.), Rubrik „Notizen“; in: EvFr 14, S. 1–8. 41–52. 83–90. 125–134. 163–172. 201–209. 243–251. 283–288. 323. 361. 401–404. 441–444
- 1915 Bismarcks Glaube, Tübingen
Die lebendige Religion, (Zehn deutsche Reden, Nr. 6), Leipzig
Eine Kriegsaufgabe unserer Geistlichen; in: EvFr 15, S. 22–24
Zum Zentenar Bismarcks; in: EvFr 15, S. 103–108
Die Religion in Feldbriefen, (mitgeteilt von O. B.); in: EvFr 15, S. 135–141
Die Religion und Sittlichkeit in Feldbriefen, (mitgeteilt von O. B.); in: EvFr 15, S. 214–219
(u. a.), Rubrik „Notizen“; in: EvFr 15, S. 1–2. 37–39. 77–84. 117–120. 149–152. 191–195. 229–235. 273–283. 315–323. 353–355. 393–399. 429–433
- 1916 Die theologische Fakultät während des Weltkrieges. Im Felde; in: Gruß der Universität Kiel an ihre Kommilitonen im Felde. Ende Sommer 1916, Kiel, S. 33–39
(u. a.), Rubrik „Notizen“; in: EvFr 16, S. 1–8. 37–44. 77–84. 119–124. 155–159. 199–205. 243–249. 275–282. 307–312. 339–344. 371–377. 403–410

- 1917 Das Echo der alldeutschen Bewegung in Amerika, (Der Tag des Deutschen 1), 1. und 2. Auflage, Jena
(u. a.), Rubrik „Notizen“; in: EvFr 17, S. 1–8. 33–40. 65–73. 97–104. 133–140. 165–172. 197–205. 229–236. 263–270. 295–302. 327–332. 359–367
- 1918 Alldeutschtum und Christentum, (Vaterlandsdienst, Flugblätter der „Deutschen Korrespondenz“ 6), Berlin
Erschütterungen des Glaubens durch den Weltkrieg. Vortrag gehalten vor den Freunden der Christlichen Welt am 8. Okt. 1918; in: EvFr 18, S. 329–336
(u. a.), Rubrik „Notizen“; in: EvFr 18, S. 1–9. 33–40. 65–69. 97–104. 129–136. 161–167. 193–202. 225–232. 257–265. 289–294. 321–329. 353–357
- 1919 Die Not der akademischen Berufe nach dem Friedensschluß, Tübingen
(u. a.), Albert Hänel. Drei akademische Reden zu seinem Gedächtnis, Kiel
Maifeier in der evangelischen Gemeinde. Rede, am 1. Mai 1919 in der Lietzenseegemeinde zu Charlottenburg gehalten; in: EvFr 19, S. 138–146
Der erste deutsche evangelische Kirchentag (I), in: EvFr 19, S. 307–315
(u. a.), Rubrik „Notizen“; in: EvFr 19, S. 1–5. 33–37. 65–70. 97–103. 129–133. 161–167. 193–198. 225–232. 257–264. 289–293. 321–335
- 1920 Der erste deutsche Kirchentag (II); in: EvFr 20, S. 363–402
(u. a.), Rubrik „Notizen“; in: EvFr 20, S. 1–9. 37–50. 97–104. 129–141. 193–199. 225–236. 289–297. 321–337
- 1922 Religiöses und kirchliches Leben in England, (Handbuch der englisch-amerikanischen Kultur 1), Leipzig u. Berlin
Bismarcks Religion, KIRel 16, Göttingen
- 1924 Der Anteil Badens an der Reichsgründung. Akademische Festrede am 18. Januar 1924, PhG 3, Tübingen
- 1926 Kreuz und Hakenkreuz, Gotha
- 1927 (u. a.), Trauerfeier (für Prof. Dr. Götz Martius) am 31. Mai 1927, Kiel
- 1928 Zum Gedächtnis an Alfred Schöne, geb. 16. Oktober 1836, gest. 8. Januar 1918. Rede, gehalten im Trauerhause zu Kiel. Den Verwandten und Freunden zum zehnjährigen Todestag Alfred Schönes, Kiel
- 1929 Meine Lebensgeschichte, Tübingen
- 1932 Friedrich Niebergall – gestorben am 20. September 1932 in Marburg; in: ChW 46, Sp. 1011–1012

ANMERKUNG

¹ Die Rubrik „Notizen“ ist ein von Baumgarten und verschiedenen Mitarbeitern regelmäßig für jedes Heft der MKP (später: der EvFr) ausgearbeiteter Abschnitt. Es handelt sich um eine Mischung aus Rezensionsabteilung, Zeitschriftenschau und Veranstaltungskalendar.

REGISTER

Namen

- Adler, J. J. C. 80, 95
 Aner, K. 40
 Augustin, A. 142

 Baader, F. v. 112
 Baumgarten, C. A. L. H. 27, 64
 Baumgarten, E. A. 28, 131
 Baumgarten, I. 27, 64, 130, 212
 Baur, F. C. 47
 Berdjajew, N. 108
 Bernstorff, A. v. 78
 Beyschlag, W. 107
 Biedermann A. E. 20, 27, 130, 242
 Bismarck, O. v. 17 f., 60, 130, 188, 250, 254, 259
 Bodelschwingh, F. v. 133
 Bonus, A. 59, 124 f.
 Bornemann, W. 57
 Bosse, 42
 Bousset, W. 63, 172 f.
 Bruhn, W. 40
 Bülck, W. 41, 189

 Calvin, J. 123
 Carlyle, T. 13, 16 f., 188 f., 239, 250 f.
 Caspari, W. 35, 46
 Chalybaeus, H. F. 36, 42
 Clausen 19, 81–83
 Cramer, J. A. 34
 Cremer, H. 38

 Dehn, G. 110 f.
 Dickens, C. 60, 141, 187
 Diekmann, E. 94–96
 Dorner, I. A. 34
 Dostojewskij, F. M. 187
 Drews, P. 13, 44, 57, 150, 152 f., 170, 191, 204
 Dryander, E. v. 85, 97

 Eckermann, J. C. R. 34
 Eichhorn, A. 35, 39, 51 f., 242
 Eliot, T. S. 187

 Feddersen, E. 42 f., 45, 77
 Ficker, G. 35, 45
 Frenssen, G. 43
 Freud, S. 129
 Fuchs, E. 105

 Geffken, H. 94
 Gloel, J. E. 51
 Goethe, J. W. v. 11, 14, 16, 22, 58, 60, 189, 241, 261
 Gunkel, H. 63, 173

 Haeckel, E. 70, 109
 Haenisch, K. 111
 Harder, R. 77
 Harms, C. 22, 82, 161, 189
 Harnack, A. v. 19 f., 30, 61, 66, 93, 106, 108, 239, 255, 261
 Hase, K. v. 47
 Hausrath, A. 242
 Hegel, G. W. F. 130, 188
 Heim, K. 99 f.
 Herbart, J. F. 126
 Hoffmann, A. 111
 Herder, J. G. 14–16, 28, 36 f., 58, 60, 136, 162
 Hermann, W. 255
 Hindenburg, P. v. 112, 239
 Holtzmann, H. J. 57, 130, 242
 Horn, H. C. 75
 Hutter, L. 47

 Ibsen, H. 187

 Jansen 77
 Jatho, C. W. 30, 44, 92–94, 109
 Jensen, C. 43
 Jess 38
 Jeß, M. 111
 Jodl, F. 245
 Jülicher, A. 281

- Kaftan, J. 39, 49, 85, 91 f.
 Kaftan, T. 18, 29, 39, 43 f., 76, 80, 82 f.,
 87–93, 107–109, 112 f., 121 f., 132
 Kant, I. 252
 Kattenbusch, F. 41
 Kawerau, G. 35, 47, 79
 Kedenburg, D. N. 78
 Kier, P. 92
 Klostermann, A. 35, 37, 39, 41
 Kögel, J. 35
 Köster, F. 41
 Köstlin, J. 51
 Kohlmeyer, E. 35
 Koopmann, W. 38
 Kraus, W. 75

 Leipholdt, J. 35
 Lensch, M. 77
 Lessing, G. E. 109, 112
 Lipsius, R. A. 29, 37, 242
 Lühr, K. W. 85 f., 94
 Lütgert, W. 42
 Luther, M. 16, 19, 40, 66, 86 f., 113, 124,
 129, 132 f., 135, 141 f., 185, 206 f.
 Lohmann, T. 106
 Loofs, K. 57

 Mandel, H. 35
 Mann, H. u. T. 187
 Marx, K. 188
 Marx, W. 31, 45, 64, 112, 239
 Mendelssohn-Bartholdy, A. 60, 238
 Mennicke, C. 239
 Meyer, C. F. 252
 Mill, J. S. 245
 Mühlau, F. 35, 37, 42
 Müllenhoff 75
 Müller, H. 34
 Müller, K. 51 f.
 Müller, O. 37
 Mulert, H. 6, 11, 35, 40, 68, 71, 192, 240,
 261
 Musäus, P. 34
 Möller, W. 46
 Mommsen, F. 36

 Naumann, F. 60, 106, 109–111, 135, 251
 Nietzsche, F. 245

 Nitzsch, C. I. 106, 152
 Nitzsch, F. A. B. 35, 38, 41 f., 46

 Ohlshausen, T. 105
 Otto, R. 111

 Palmer, C. 161, 189
 Peabody, F. G. 60
 Pestalozzi, J. H. 106
 Petersen 77
 Pfleiderer, O. 57, 242

 Rade, M. 39 f., 57, 61, 63, 68, 97, 110, 113,
 177, 237, 255
 Rendtorff, H. 36
 Rendtorff, M. 44
 Reuter, F. 141
 Reuter, L. 76
 Ritschl, A. 37, 54, 59, 63, 123, 130
 Ritschl, O. 41, 51 f.
 Rittelmeyer, F. 63 f.
 Rothe, R. 242
 Rothstein, J. W. 51
 Ruperti, J. E. 44, 92

 Schaeder, E. 35, 37–40, 42, 45, 51
 Scheel-Plessen, v. 75
 Scheurl, C. G. A. v. 95
 Schlatter, A. 38
 Schleichmacher, D. F. E. 38, 108 f.,
 130–134, 137, 150–153, 157, 161, 190,
 241, 244
 Schmidt, K. D. 46
 Schmitz, O. 99
 Schneemelcher, W. 238
 Schubert, H. v. 35, 38, 41 f.
 Schwartz, W. 92
 Schweizer, A. 37, 131, 136, 150
 Sellin, E. 35
 Simons, E. 52
 Simons, W. 240
 Strindberg, A. 187
 Soden, H. v. 89
 Sohm, R. 92 f.
 Spencer, H. 17
 Stahl, J. 95
 Stocker, A. 106
 Stolle 84

Strauß, D. F. 47
 Studt 44
 Stuart, J. 244
 Sulze, E. 66
 Thieß, J. O. 34
 Tholuck, F. A. G. 106
 Tillich, P. 111, 239
 Titius, A. 41 f., 97
 Tönnies, F. 46 f., 135, 245
 Tolstoj, L. 187
 Traub, G. 30, 109
 Treitschke, H. v. 250, 254, 259
 Troeltsch, E. 47, 63, 255, 257
 Twesten, A. D. 34

Wacker, E. 43, 77
 Weber, H. 212
 Weber, Marianne 121, 248

Weber, Max 28, 46, 131, 135, 138, 156, 159,
 197, 206–214, 244, 248
 Weinelt, H. 63
 Weiß, B. 44, 46
 Wende, E. 37
 Wernle, P. 63
 Wichern, J. H. 105 ff.
 Wilhelm I. 77
 Wilhelm II. 77
 Windisch, H. 40
 Wolf 84
 Wolf, W. 93 f.
 Wrede, W. 174
 Wundt, W. 245
 Ziegler, T. 245
 Zillen, H. 77
 Zola, E. 187

Begriffe

Agende 77, 79–81, 83 f., 95 f.
 Amt 79 f., 88, 151 f., 160, 162, 189, 199,
 200, 202, 204, 239
 Antisemitismus 5, 112, 261
 Arbeiter 46, 96, 106 f., 110, 135, 165, 187,
 201, 239, 247
 Aristokratie 64–67, 88, 187, 239, 251
 Bekenntnis 45, 62, 82 f., 94–96, 99 f., 108,
 240, 260
 Bergpredigt 19, 141, 238, 252, 254–256
 Bildung 15, 20, 37, 57 f., 62 f., 108, 125,
 130, 133, 160, 162 f., 165, 168 f., 175,
 186–188, 201 f., 239, 241 f., 251, 256
 Biographie 5, 13, 15, 17, 27 ff., 59 f., 64,
 130, 165 f., 185, 242
 Bürgertum 96, 130, 201 f., 240, 242, 250 f.
 „Christliche Welt“ 6, 39 f., 57 ff., 86 f., 123

deduktiv 54, 130, 151, 245
 Demokratie 64 f., 75, 88 f., 97, 100, 131,
 238–240, 251, 262
 deskriptiv 54, 151 f., 173
 Deutsche Demokratische Partei 30 f.
 dogmatisch 16, 39, 53 f., 80, 98 f., 108,
 128, 151–153, 157, 159, 165, 171–173,
 197–200, 205, 212, 243
 Einfühlung 136–138
 empirisch 20, 54, 133, 152–158, 165, 167 f.,
 177 f., 189, 197, 199–201, 206, 240, 243,
 245, 248, 252 f., 258
 Erfahrung 20–22, 125, 133, 148 f., 151,
 156–159, 163 f., 166 f., 176, 198, 200,
 204, 208, 212 f.
 Erlebnis 19 f., 53, 59 f., 87 f., 156, 159, 164,
 173 f., 176

- ethisch 20 f., 54, 106 f., 126, 149, 160, 163, 165, 171, 174, 197, 203, 205, 208, 213, 237 ff., 293
- Evangelisch-Sozialer Kongress 29–31, 60, 64, 106, 110, 113, 239 f.
- Freiheit 17, 37, 62, 108–112, 162, 165, 172, 175 f., 188, 206, 211, 214, 240, 243, 249–252, 256, 260
- Friede 16, 30, 58, 65, 140, 239
- Freunde der Christlichen Welt 57 ff., 77, 87, 91, 123
- Freunde evangelischer Freiheit 43, 87, 93 f., 121
- Frömmigkeit 16, 20, 43, 63, 98, 108, 156 f., 169 f., 177 f., 201, 203 f., 212, 238, 240, 250, 256–258, 260
- Gegenwart 29, 139, 147–154, 173, 175 f., 186 f., 190, 197 f., 202, 206, 210, 244, 250, 256, 258
- Gehorsam 108, 130–132, 134, 140, 142, 153, 185, 188, 243
- Homiletik 54, 60, 129, 55, 162–164, 169, 174, 176, 198, 205, 289
- Individualität 14, 17, 59, 79, 87 f., 98, 100, 124, 134, 136, 154, 162 f., 169 f., 174, 177, 203, 211, 238, 249–258, 260
- induktiv 139, 152, 173
- Jesus 17, 20 f., 53, 86, 98 f., 111, 113, 133, 137, 141, 211, 255 f., 258
- Katechismus 19, 34, 86 f., 121, 126
- katholisch 54, 65, 88, 98, 112, 137, 157, 163, 240
- Kieler theologische Konferenz 77
- kirchenpolitisch 41–46, 57, 113, 136, 190 f., 238 f., 243
- Kirchentag 30, 96 f., 99
- „Kirchliche Chronik“ 29 f., 85, 89, 92
- Krieg 12, 16, 30, 60, 65, 110 f., 123 f., 141
- Konfirmation 28, 81 f., 84, 128
- Leben 11, 14, 18, 20, 52, 54, 60, 112, 133 f., 136, 141, 155, 158 f., 170, 174
- Lehrzucht 5, 30, 63, 85, 92
- liberal 106 f., 112 f.
- liberal-kirchlicher Verein 77
- Lutherische Konferenz 77
- „Meine Lebensgeschichte“ 5, 37, 42, 46, 51 f., 75, 121 f., 150, 166 f., 175, 190, 260
- modern 11 f., 16–21, 59, 62, 80, 83, 88–90, 123, 125, 127, 139, 149 f., 153, 163, 174, 202, 207, 209 f., 238, 241 f., 244 f., 257
- Möllner theologische Konferenz 77
- Moral 15, 85, 160, 187, 208, 238, 243 f., 247, 251 f., 254, 259
- Nationalliberale Partei 30, 64
- Nationalsozialismus 5, 31, 40, 67, 71, 261
- Neuzeit 12, 22, 54, 59, 80, 108, 128, 149, 155, 160, 167, 173 f., 186, 198, 201, 204–206, 209, 212, 238, 241, 250, 257
- orthodox 16, 43, 61, 85, 88
- Pädagogik 54, 79, 107, 126, 137, 175, 190
- Pastoralkonferenz 77
- Pastoraltheologie 152, 159–162, 165, 177, 189 f., 198 f.
- Paulus 20, 53, 133, 139, 176, 185, 255
- Pazifismus 31, 238
- Persönlichkeit 14, 20, 62, 66, 79, 88, 124, 128, 137, 156, 159, 166, 174, 188, 204, 212, 214, 241, 248–251, 253, 259, 262
- pietistisch 43, 53, 69, 80, 92, 106 f., 112 f.
- „Praktische Sittenlehre“ 21, 237, 243, 252 f.
- Praktische Theologie 5, 11, 21–23, 39, 41, 54, 106, 139, 147 ff., 185, 198–203, 211–214, 237, 239, 243, 253, 255, 289
- Praxis 5 f., 18, 22, 133, 138 f., 140, 147 ff., 197–199, 202, 205, 208, 210 f., 213, 237 f., 242, 244, 249, 251, 256, 258
- Predigt 13, 22, 28–31, 42, 54, 79, 82, 110, 127, 142, 155, 162–165, 174, 176, 187, 191, 201, 205, 241, 261, 289
- Proletarier 108, 111, 135, 201 f., 240, 247, 250 f.
- Psychologie 111, 142, 129, 133, 139 f., 153, 159, 174, 177, 203–205, 208, 244 f., 252–254

- Rationalismus 16, 28, 34, 43, 53, 168, 170 f., 178, 197, 207–209, 212–214, 254
- Realismus 37, 53, 130, 149 f., 153, 159, 164, 168, 186–188, 197, 200 f., 210, 212 f., 245, 250, 252, 256
- Reform 149–151, 153 f., 166, 168, 171–173, 176–178, 209, 238
- Reformation 11, 17 f., 85, 90, 107, 112 f., 121–126, 132, 139, 173, 202, 257, 260
- Religionsgeschichte 52 f., 125, 174, 176 f.
- Religionsgeschichtliche Schule 34, 39, 51 f., 168, 171–174, 242
- Religiöse Volkskunde 13, 40 f., 131, 140, 152, 201, 203
- Religiöser Sozialismus 106, 111, 239
- Schleswig-Holstein-Lauenburgisches Kirchen- und Schulblatt 38, 44, 77
- Schleswig-Holsteinische Landeskirche 31, 36, 42, 44 f., 75 ff., 239
- Schleswig-Holsteinisches Kirchenblatt 11, 19, 86, 121
- Schule 18–22, 30, 54, 60, 96 f., 121 ff., 134, 150, 176, 186, 201 f.
- Seelsorge 106 f., 109 f., 129 ff., 160–162, 165 f., 169 f., 202, 205
- Sitte 18, 21 f., 53, 85, 132, 140, 152, 162, 164, 175, 186, 201, 206, 211 f., 214, 238, 243–245, 249, 251–254
- Sozialdemokratie 106, 110 f., 135 f., 239
- Soziale Frage 13, 20
- Sozialismus 20, 65, 110 f., 127, 136
- Spekulation 20, 22, 53, 152, 167, 206, 245, 247
- Staat 21, 45, 54, 96 f., 163, 186, 240, 242, 248 f., 251, 255, 259 f.
- Streik 5, 29, 46, 61, 64, 135
- Subjektivität 11 ff, 109, 154–167, 170, 175, 185, 204, 252, 258
- Systematische Theologie 19, 37, 127, 151 f., 157, 177, 189, 200
- Taufe 81–84, 142
- Theologie, kritische 35 f.
- liberale 89, 91, 107, 112 f.
- moderne 11–13, 16, 29, 90 f., 103, 108, 113, 149, 158, 164, 186, 199, 203, 213, 238, 251, 255,
- positive 18 f., 35–37, 39, 89, 127
- Trauerung 81, 83
- Urchristentum 11, 17 f., 90, 107, 121–123, 125 f., 132, 139, 164, 173, 176
- Volk 5, 39, 41, 46, 52 f., 63, 65, 111, 131, 135, 160, 166, 188, 202, 205, 241, 245 f., 249–251
- Volkskirche 54, 87–89, 97–99, 105 f., 201, 204 f., 240
- Wahrheit 84, 87, 94, 126, 139, 149, 159, 172, 177, 185, 192, 200, 204, 213, 247, 250, 257
- Wahrhaftigkeit 62, 67, 89, 94, 108 f., 171, 185, 213, 245, 253
- Wirklichkeit 37, 39, 65, 130–132, 134, 149–153, 155, 158, 163, 168, 170, 174, 176–178, 185, 187, 190, 192, 201, 204–206, 208, 214, 243, 245, 249, 257

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN

Dr. Dr. Jendris Alwast, Meimersdorfer Weg 84, 2300 Kiel

Hasko v. Bassi, Institut für Praktische Theologie, Olshausenstraße 40/60,
2300 Kiel

Prof. Dr. Peter C. Bloth, Troppauer Straße 6 a, 1000 Berlin 45

Dr. Volker Drehsen, Clemensstraße 39, 7410 Reutlingen 26

Prof. Dr. Walter Göbell, Roesoll 19, 2305 Heikendorf b. Kiel

PD Dr. Friedrich Wilhelm Graf, Institut für Systematische Theologie,
Schellingstraße 3/Vg., 8000 München 40

Pastor Prof. Dr. Lorenz Hein, Pastorat Eichendorffstraße, 2440 Oldenburg/
Holst.

Dr. Horst Renz, Kollberger Straße 11, 8902 Neusäß

Prof. Dr. Dr. Dietrich Rössler, Engelfriedshalde 39, 7400 Tübingen 1

Prof. Dr. Joachim Scharfenberg, Neu-Königsförde, 2371 Bredenbek

Dr. Reinhard Schmidt-Rost, Denzenbergstraße 45, 7400 Tübingen

Prof. Dr. Wolfgang Steck, Institut für Praktische Theologie, Schelling-
straße 3/VG, 8000 München 40

