

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 Reformen 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 entschlagen 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 Erkenntnisweise 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 „eigentlichen Gegenstand die ganze Fülle des kirchlichen Lebens der Gegenwart in allen seinen Verzweigungen“³⁶ 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 Weitzerzigkeit 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 boten³⁰.“

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 Pöimenik ein: „Handelt es sich bei der Seelsorge um ein Gebiet der Wissenschaft⁴⁰?“

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 werden“⁴¹? 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 Pastoralmoral“⁴³.

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 konzediert, 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 bäuerlichen, Arbeiter- wie gebildeten Lebensluft“⁷⁵. Für die rhetorische Kompetenz des Predigers schließlich bedeutet „ein sanguinisches, auch choleraisches 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 all-gemeingültigen 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-

sung 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 Welterkenntnis 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 eigentlich 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 sein¹³⁶.“

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 ⁴1973, 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 ⁴1977, 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.

137 Ebd.

138 a. a. O., 1.

139 Über den praktischen Wert . . . a. a. O., 1.

140 Über den praktischen Wert . . . a. a. O., 1.

141 Über den praktischen Wert . . . a. a. O., 1.

142 Über den praktischen Wert . . . a. a. O., 1.

143 Über den praktischen Wert . . . a. a. O., 1.

144 Über den praktischen Wert . . . a. a. O., 1.

145 Über den praktischen Wert . . . a. a. O., 1.

146 Über den praktischen Wert . . . a. a. O., 1.

147 Über den praktischen Wert . . . a. a. O., 1.

148 a. a. O., 7.

149 a. a. O., 11.

150 a. a. O., 31.

151 a. a. O., 31.

152 a. a. O., 31.

153 a. a. O., 31.

154 a. a. O., 31.

155 a. a. O., 31.

156 a. a. O., 31.

157 a. a. O., 31.

158 a. a. O., 31.

159 a. a. O., 31.

160 a. a. O., 31.

161 a. a. O., 31.

162 a. a. O., 31.

163 a. a. O., 31.

164 a. a. O., 31.

165 a. a. O., 31.

166 a. a. O., 31.

167 a. a. O., 31.

168 a. a. O., 31.

169 a. a. O., 31.

170 a. a. O., 31.

171 a. a. O., 31.

172 a. a. O., 31.

173 a. a. O., 31.

174 a. a. O., 31.

175 a. a. O., 31.

176 a. a. O., 31.

177 a. a. O., 31.

178 a. a. O., 31.

179 a. a. O., 31.

180 a. a. O., 31.

181 a. a. O., 31.

182 a. a. O., 31.

183 a. a. O., 31.

184 a. a. O., 31.

185 a. a. O., 31.

186 a. a. O., 31.

187 a. a. O., 31.

188 a. a. O., 31.

189 a. a. O., 31.

190 a. a. O., 31.

191 a. a. O., 31.

192 a. a. O., 31.

193 a. a. O., 31.

194 a. a. O., 31.

195 a. a. O., 31.

196 a. a. O., 31.

197 a. a. O., 31.

198 a. a. O., 31.

199 a. a. O., 31.

200 a. a. O., 31.

201 a. a. O., 31.

202 a. a. O., 31.

203 a. a. O., 31.

204 a. a. O., 31.

205 a. a. O., 31.

206 a. a. O., 31.

207 a. a. O., 31.

208 a. a. O., 31.

209 a. a. O., 31.

210 a. a. O., 31.

211 a. a. O., 31.

212 a. a. O., 31.

213 a. a. O., 31.

214 a. a. O., 31.

215 a. a. O., 31.

216 a. a. O., 31.

217 a. a. O., 31.

218 a. a. O., 31.

219 a. a. O., 31.

220 a. a. O., 31.

221 a. a. O., 31.

222 a. a. O., 31.

223 a. a. O., 31.

224 a. a. O., 31.

225 a. a. O., 31.

226 a. a. O., 31.

227 a. a. O., 31.

228 a. a. O., 31.

229 a. a. O., 31.

230 a. a. O., 31.

231 a. a. O., 31.

232 a. a. O., 31.

233 a. a. O., 31.

234 a. a. O., 31.

235 a. a. O., 31.

236 a. a. O., 31.

237 a. a. O., 31.

238 a. a. O., 31.

239 a. a. O., 31.

240 a. a. O., 31.

241 a. a. O., 31.

242 a. a. O., 31.

243 a. a. O., 31.

244 a. a. O., 31.

245 a. a. O., 31.

246 a. a. O., 31.

247 a. a. O., 31.

248 a. a. O., 31.

249 a. a. O., 31.

250 a. a. O., 31.

251 a. a. O., 31.

252 a. a. O., 31.

253 a. a. O., 31.

254 a. a. O., 31.

255 a. a. O., 31.

256 a. a. O., 31.

257 a. a. O., 31.

258 a. a. O., 31.

259 a. a. O., 31.

260 a. a. O., 31.

261 a. a. O., 31.

262 a. a. O., 31.

263 a. a. O., 31.

264 a. a. O., 31.

265 a. a. O., 31.

266 a. a. O., 31.

267 a. a. O., 31.

268 a. a. O., 31.

269 a. a. O., 31.

270 a. a. O., 31.

271 a. a. O., 31.

272 a. a. O., 31.

273 a. a. O., 31.

274 a. a. O., 31.

275 a. a. O., 31.

276 a. a. O., 31.

277 a. a. O., 31.

278 a. a. O., 31.

279 a. a. O., 31.

280 a. a. O., 31.

281 a. a. O., 31.

282 a. a. O., 31.

283 a. a. O., 31.

284 a. a. O., 31.

285 a. a. O., 31.

286 a. a. O., 31.

287 a. a. O., 31.

288 a. a. O., 31.

289 a. a. O., 31.

290 a. a. O., 31.

291 a. a. O., 31.

292 a. a. O., 31.

293 a. a. O., 31.

294 a. a. O., 31.

295 a. a. O., 31.

296 a. a. O., 31.

297 a. a. O., 31.

298 a. a. O., 31.

299 a. a. O., 31.

300 a. a. O., 31.