

Karl Fezer

Ein Tübinger Exempel für die ideologische Anfälligkeit  
der Praktischen Theologie zur Zeit des Nationalsozialismus

*Gerald Kretzschmar*

Zu den Epochen, die dem Konzept des vorliegenden Bandes folgend einer eingehenden Betrachtung unterzogen werden, zählt auch die Zeit des Nationalsozialismus. Die Fragen, die in Bezug auf die NS-Zeit an die theologische Wissenschaft insgesamt zu richten sind, sind im Sinne eines verantwortungsvollen Umgangs mit der Geschichte der Praktischen Theologie in Tübingen auch dezidiert fachbezogen zu stellen: Wie hat sich die Tübinger Praktische Theologie während des Dritten Reiches positioniert? Inwiefern gab es Nähen und Berührungspunkte zur Nazidiktatur? Wo gab es kritische Haltungen? Wo und wie sind Praktische Theologen schuldig geworden? Auf welche Weise haben sie später die Geschehnisse während der NS-Zeit interpretiert und gegebenenfalls Verantwortung übernommen?<sup>1</sup>

Im Hinblick auf die Praktische Theologie wie sie während des Nationalsozialismus in Tübingen vertreten wurde, stellen sich all diese Fragen besonders nachdrücklich. Das hängt maßgeblich mit der Person Karl Fezers zusammen, der – neben Hermann Faber – die Praktische Theologie in Tübingen über drei Jahrzehnte lang (1923 bis 1959) als akademischer Lehrer begleitete und prägte. Mit ihm steht ein Praktischer Theologe vor Augen, der auf vielfältige Weise in die politischen und theologischen Konstellationen seiner Zeit verwoben war. In der Summe ist Fezers Haltung zum Nationalsozialismus und dessen Ideologie mehr als problematisch. Bewunderung und Sympathie für Adolf Hitler, die Unterstützung des Nationalsozialismus in Theologie und Kirche einerseits, aber auch die Enttäuschung vom Nationalsozialismus und der Rückzug von den Deutschen Christen andererseits sowie ein nahezu vollständiges Ausbleiben eines retrospektiven selbstkritischen Blicks auf das eigene Verhalten während der NS-Zeit zeichnen das Bild Karl Fezers.

Was macht Karl Fezer als Praktischen Theologen aus? Welche theologischen Denkmuster sind leitend für ihn? Wie stellt sich die Praxis seiner praktisch-

---

<sup>1</sup> Zur Praktischen Theologie in der Zeit des Nationalsozialismus vgl. KLAUS RASCHZOK: Zwischen Volk und Bekenntnis. Praktische Theologie im Dritten Reich, Leipzig 2000.

theologischen Tätigkeit dar? Die Klärung dieser Fragen soll einen Einblick in die Tübinger Praktische Theologie während der NS-Zeit im Speziellen und – zumindest exemplarisch illustriert an einem konkreten Fallbeispiel – die Verfasstheit der Praktischen Theologie in Deutschland zwischen 1933 und 1945 im Allgemeinen gewähren. Zu dieser Verfasstheit gehört dezidiert eine ideologische Anfälligkeit des Faches, die sich darin niederschlug, dass sich von den 18 Lehrstuhlinhabern in Deutschland zumindest anfänglich über ein Drittel bewusst den Deutschen Christen zuwandte.<sup>2</sup>

### 1. Biographische Skizze Karl Fezers

Am 18.4.1891 wird Karl Fezer als Sohn eines Metzgers und Gastwirts in Geislingen an der Steige geboren. In Tübingen studierte er Theologie und trat nach der anschließenden Vikariatszeit eine Stelle als Repetent am Evangelischen Stift in Tübingen an. Es folgten Tätigkeiten als Pfarrer in Stuttgart und Tübingen. Mit einer Dissertation unter dem Titel „Das Wort Gottes und die Predigt“<sup>3</sup> promovierte Fezer 1924 an der Universität Tübingen. Seit 1923 war Karl Fezer als außerordentlicher Professor für Praktische Theologie und in diesem Rahmen seit 1930 als persönlicher Ordinarius für Praktische Theologie an der Universität Tübingen tätig.<sup>4</sup> Ebenfalls 1930 wurde ihm das Amt des Ephorus des Evangelischen Stifts übertragen. Dieses Amt begleitete er bis 1956. 1933 war Fezer eine Amtsperiode lang Rektor der Universität. 1959 wurde er emeritiert und verstarb bereits im darauffolgenden Jahr.

Seit 1933 war Karl Fezer Mitglied der NSDAP und blieb dies bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Fezers Mitgliedschaft bei den „Deutschen Christen“ im Jahr 1933 dauerte nur einige Monate. Nach dem sogenannten Sportpalastskandal vom 13. November 1933 kam es zu langen Auseinandersetzungen zwischen Fezer und der Leitung der „Deutschen Christen“, an deren Ende Fezers Austritt aus der nationalsozialistischen Glaubensbewegung stand.<sup>5</sup> Im Rahmen der Aus-

<sup>2</sup> Vgl. KLAUS RASCHZOK: Praktische Theologie im Dritten Reich. Eine Einführung, in: DERS.: Volk und Bekenntnis (s. o. Anm. 1), S. 10.

<sup>3</sup> Vgl. KARL FEZER: Das Wort Gottes und die Predigt. Eine Weiterführung der prinzipiellen Homiletik auf Grund der Ergebnisse der neuen religionspsychologischen und systematischen Forschung, Stuttgart 1925.

<sup>4</sup> Vgl. zur Professur KARL FEZERS: <http://www.ub.uni-tuebingen.de/ueber-uns/bibliotheksbestand/fachgebiete/christliche-theologie/theologie-in-tuebingen/ev-praktische.html#c7350> (eingesehen am 27.1.2017).

<sup>5</sup> Sowohl den Eintritt in die Deutschen Christen als auch den Austritt aus der NS-Glaubensbewegung vollzog Karl Fezer gemeinsam mit seinen Tübinger Kollegen Gerhard Kittel, Artur Weiser und Hanns Rückert. Als ‚Quadrige‘ bilden sie 1933 zunächst die Vorhut einer dem Nationalsozialismus zugewandten Fakultätspolitik; vgl. LEONORE SIEGELE-WENSCHKEWITZ: Die Evangelisch-theologische Fakultät Tübingen in den Anfangsjahren des Dritten Reichs. I. Karl

einandersetzungen zwischen den Nationalsozialisten und dem württembergischen Landesbischof Theophil Wurm hat sich Karl Fezer konsequent für Wurm eingesetzt. Trotz seiner Positionierung zugunsten des Landesbischofs hegte Fezer noch bis 1945 Sympathien für Hitler. Als Professor wurde Fezer nach dem 8. Mai 1945 nur für kurze Zeit suspendiert. Schon im Oktober 1945 wurde Karl Fezer, wohl auf Grund eines nachdrücklichen Einsatzes Theophil Wurms, wieder Mitglied der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen. Sein Amt als Stiftsephorus begleitete er nach dem Zusammenbruch des Dritten Reichs sogar ohne Zäsur. Drei Jahre vor seiner Emeritierung wurde ihm 1956 eine planmäßig ordentliche Professur (Nachfolge Faber) an der Universität Tübingen übertragen.<sup>6</sup>

Noch ein Blick auf Fezers politische Einstellung: Deutschnationale, kleinbürgerliche Traditionen, einhergehend mit Führerprinzip und Militarismus sind prägende Faktoren in der Biografie Karl Fezers. Die Tatsache, dass er am Ersten Weltkrieg nicht teilnehmen konnte, weil er wehruntauglich war, kompensierte er mit einem entschiedenen und unbedingten Einsatz für seine politischen Überzeugungen. Er sah den Krieg als Element der Lebensbewährung oder gar Lebenserfüllung.<sup>7</sup> Trotz einer großen Passung zwischen Fezers prägenden Überzeugungen und der nationalsozialistischen Ideologie war sein Verhältnis zum Nationalsozialismus und dessen Funktionären nicht ungebrochen und spannungsfrei.<sup>8</sup> So stand zum Beispiel seiner Wiederwahl als Rektor der Universität im Jahr 1933 die Tatsache entgegen, dass er sich kirchenpolitisch eindeutig für Landesbischof Wurm einsetzte. Umgekehrt stieß er bei nationalsozialistischen Funktionären auf Ablehnung und Zurückweisung, obwohl er sich in seiner Eigenschaft als Vertrauensmann des Fakultätentages für die Ernennung Ludwig Müllers zum deutsch-christlichen Reichbischof einsetzte. Auf Grund solcher persönlich enttäuschenden Erfahrungen zog sich Karl Fezer nach und nach von den Deutschen Christen<sup>9</sup> und der NSDAP zurück. Mit der Person

---

Fezer und die Deutschen Christen, in: ZThK, Beiheft 4 – Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 1978, S. 34–80, 44–52.

<sup>6</sup> Vgl. TRAUGOTT STÄHLIN: Zur Stellung Karl Fezers im Nationalsozialismus, in: Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel. Neue Folge 20. Band, hg. von HANS-PETER STÄHLI, Bielefeld 1989, S. 121–138, 122–124.

<sup>7</sup> Vgl. a. a. O., S. 124.

<sup>8</sup> Zu Fezers Verhältnis zum Nationalsozialismus, zu seinen kirchen- und hochschulpolitischen Aktivitäten sowie zur historischen Beurteilung seiner Person und seines Wirkens vgl. JÖRG THIERFELDER: Karl Fezer – Stiftsephorus in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Im Dienst an Volk und Kirche. Theologiestudium im Nationalsozialismus. Erinnerungen, Darstellungen, Dokumente und Reflexionen zum Tübinger Stift 1930 bis 1950, hg. von SIEGFRIED HERMLE/RAINER LÄCHLE/ALBRECHT NUDING, Stuttgart 1988, S. 126–156; HANS MARTIN MÜLLER: Karl Fezer (1891–1960), in: Wir konnten uns nicht entziehen. 30 Porträts zu Kirche und Nationalsozialismus in Württemberg, hg. von RAINER LÄCHELE/JÖRG THIERFELDER, Stuttgart 1998, S. 251–264.

<sup>9</sup> Zum Verhältnis, in dem Karl Fezer zur Glaubensbewegung der Deutschen Christen stand, vgl. SIEGELE-WENSCHKEWITZ: Evangelisch-theologische Fakultät (s. o. Anm. 5), S. 34–79.

Adolf Hitlers sowie mit den deutschnationalen und militaristischen Bestandteilen der nationalsozialistischen Bewegung hat er sich dagegen wohl ungebrochen identifiziert.<sup>10</sup> Das Festhalten an diesen Überzeugungen schlägt sich nicht zuletzt darin nieder, dass Karl Fezer nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches kaum auf das Thema der persönlichen Schuld und Verantwortung eingeht.<sup>11</sup> Aus seiner Sicht scheint er sich keiner nennenswerten Formen von Fehlverhalten oder von Fehlentscheidungen bewusst gewesen zu sein.<sup>12</sup> Auch an Karl Fezer scheint das in der deutschen Bevölkerung weitgehende Fehlen von Selbstkritik und Umkehr nach dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Herrschaft ablesbar zu sein.

## 2. Karl Fezer als praktischer Theologe

Der literarische Nachlass Karl Fezers ist nicht sehr umfangreich. Abgesehen von seiner homiletischen Dissertation<sup>13</sup> gibt es von ihm keine nennenswerten praktisch-theologischen Fachpublikationen. Was dagegen greifbar ist, sind verschriftlichte Fassungen von Vorträgen und vor allem von Predigten, die sich in den Archivbeständen des Evangelischen Stifts Tübingen und im Universitätsarchiv Tübingen befinden.

Dementsprechend war Karl Fezers praktisch-theologische Alltagspraxis schwerpunktmäßig ausgefüllt durch praktisch-theologische Lehre, bei der er mit Homiletik, Seelsorge und Religionspädagogik die Breite des Faches abdeckte, durch eine regelmäßige Predigtstätigkeit unter anderem als Frühprediger an der Tübinger Stiftskirche sowie durch zahlreiche kirchen- und universitätspolitische Aktivitäten. Wer Einblicke in Karl Fezers praktisch-theologisches Profil erhalten möchte, hat auf Grund dieser Sachlage keine andere Möglichkeit, als dieses durch einen eingehenden Blick auf seine homiletische Wirksamkeit zu rekonstruieren. Dieser Weg wird im Folgenden beschrritten.

<sup>10</sup> Vgl. STÄHLIN: Karl Fezer (s. o. Anm. 6), S. 130 f.

<sup>11</sup> Zu psychologischen Aspekten bei der Wahrnehmung der Person Karl Fezers vgl. KLAUS WINKLER: Karl Fezers Einstellung in psychologischer Sicht, in: STÄHLIN: Wort und Dienst (s. o. Anm. 6), S. 139–153.

<sup>12</sup> Eine Ausnahme stellt eine Art öffentliches Schulbekenntnis Fezers dar, als es um seine Aufnahme als Vertreter der Theologischen Fakultät in den württembergischen Landeskirchentag geht. In diesem Zusammenhang redet er von Fehlern im Beurteilen „einer Lage, einer Bewegung, einer Person“ (STÄHLIN: Karl Fezer [s. o. Anm. 6], S. 135), die man nicht mehr reparieren könne und angesichts derer man ganz darauf angewiesen sei, dass die anderen einem vergeben; vgl. zum Schuldthema im Zusammenhang mit der Person Fezers STÄHLIN: Karl Fezer (s. o. Anm. 6), S. 134–139.

<sup>13</sup> Vgl. FEZER: Wort Gottes (s. o. Anm. 3).

### 3. Der homiletische Ansatz Karl Fezers – eine Skizze

Auf der Theorieebene äußert sich Karl Fezer nur ein einziges Mal zu seinem homiletischen Ansatz, nämlich in seiner Promotion.<sup>14</sup> Das Predigtproblem, zu dessen Lösung er einen Beitrag liefern möchte, besteht in der Frage wie es möglich ist, den „im Schriftwort [...] uns nahekommenden lebendigen Gott zu schauen und dann zu erkennen, wo in der Geschichte, im Leben der Gemeinde der Menschen der Gegenwart in gleicher Weise der lebendige Gott sichtbar wird“ (93). Mitunter wird darauf hingewiesen, dass Karl Fezer in homiletischer Hinsicht von Karl Barth und der dialektischen Theologie beeinflusst sei. Als Beleg wird dabei Fezers theologische Positionierung seitens einer konsequent theozentrischen Theologie bei gleichzeitig harscher Ablehnung der anthropozentrischen Vorkriegstheologie angeführt. Hans Martin Müller weist darauf hin, dass es faktisch keine substantielle theologische Nähe zwischen Barth und Fezer gebe. Vordergründig wahrnehmbare Berührungspunkte verdankten sich allein dem gemeinsamen ‚Epochenbewusstsein‘. Tatsächlich ist Karl Fezers Unterscheidung zwischen anthropozentrischer und theozentrischer Theologie von Erich Schaefer<sup>15</sup> übernommen. Homiletisch macht Fezer vor allem Schaeders Begriff des Geistproblems fruchtbar, mit dessen Hilfe er das Problem einer gemeindegemäßen Vermittlung der aus der Schrift gewonnenen Gotteswirklichkeit lösen möchte.<sup>16</sup> Das Postulat einer konsequenten Orientierung am Schriftwort als dem Wort Gottes und dessen geistlich-pneumatologische Vermittlung durch den Prediger in die Gemeinde stellt Fezers Lösungsvorschlag für das von ihm diagnostizierte Predigtproblem und damit das Konstruktionsprinzip seiner Homiletik dar.<sup>17</sup> Wie sich dieser Ansatz in seinen Predigten niederschlägt, zeigen die folgenden Predigtanalysen.

### 4. Homiletische Konturen und Muster in der Predigtpraxis Karl Fezers

#### 4.1. Quellen und Methodenwahl

Die *Quellenlage* zum homiletischen Wirken Karls Fezers ist sehr gut. Viele seiner Predigten liegen in schriftlicher Form vor. Die folgende Analyse bezieht sich auf Bestände des Universitätsarchivs Tübingen. Dazu zählt auch der Nachlass Karl

<sup>14</sup> Vgl. ebd.; Seitennachweise im Folgenden in Klammern in Text.

<sup>15</sup> Erich Schaefer gehört zu den Dogmatikern der Greifswalder Schule. Er kritisiert den Anthropozentrismus der Theologie des 19. Jahrhunderts und betont dagegen die Macht Gottes sowie deren Vergegenwärtigung durch den göttlichen Geist. Indem Schaefer diese Vergegenwärtigung als Gotteserlebnis bezeichnet, bleibt er der von ihm kritisierten anthropologischen Ausrichtung dennoch verbunden; vgl. FRIEDEMANN VOIGT: Art. „Schaefer, 1. Erich“, in: RGG<sup>4</sup> (2004), Sp.857f.

<sup>16</sup> Vgl. MÜLLER: Karl Fezer (s. o. Anm. 8), S. 256 f.

<sup>17</sup> Vgl. zu Fezers homiletischem Ansatz STÄHLIN: Karl Fezer (s. o. Anm. 6), S. 127–129.

Fezers. Um Einblicke in Karl Fezers praktisch-theologisches Wirken während der Zeit des Nationalsozialismus zu erhalten, wurden für die Analyse Predigten ausgewählt, die zeitlich an Punkten verortet sind, an denen mit hoher Wahrscheinlichkeit eine homiletische Bezugnahme Fezers auf aktuelle politische und gesellschaftliche Ereignisse erwartet werden kann. Das Ziel dieses Vorgehens besteht darin, Wechselwirkungen und Beziehungen zwischen der nationalsozialistischen Ideologie und Fezers praktisch-theologischen Aktivitäten auf dem Feld praktizierter Homiletik aufzuzeigen. Chronologisch reicht das Spektrum der im folgenden analysierten Predigten vom Jahr 1934 (Höhepunkt der Spannungen zwischen Landeskirche und den Nationalsozialisten über die Frage, ob die Württembergische Landeskirche eine im Sinne der Nationalsozialisten ‚intakte Landeskirche‘ ist<sup>18</sup>) über den Ausbruch des Zweiten Weltkrieges im Jahr 1939, die Kriegsjahre 1940 bis 1944 und schließlich die ersten Nachkriegsmonate des Jahres 1945.<sup>19</sup>

Als *Analysemethode* wird die systemtheoretisch grundierte Methode der funktionalen Inhaltsanalyse gewählt. Bei dieser Methode werden Eigenlogiken und Sinnstrukturen eines Textes ermittelt. Aus erkenntnistheoretischer Perspektive geht es dabei nicht um die Erhebung konkreter Einstellungen, Meinungen oder psychischer Besonderheiten eines Autors. Vielmehr geht es um strukturelle Aspekte eines vorliegenden Textes. Der Text, nicht der Autor, ist damit das Subjekt, das etwas hervorbringt. Bei der Präsentation der Ergebnisse wird sich diese erkenntnistheoretische Prämisse darin niederschlagen, dass vom Text im Modus des Subjektes die Rede sein wird.<sup>20</sup>

Die folgenden empirischen Befunde sind exemplarisch zu verstehen. Das heißt, sie können keine im strengen Sinn repräsentative Belastbarkeit in Bezug auf Karl Fezers homiletisches Wirken beanspruchen. Vielmehr hat das hier präsentierte Vorgehen explorativen Charakter und dient der Hypothesengenerierung für weitere Forschungen.

## 4.2. Predigtanalysen

### 4.2.1. Plädoyer für die kirchliche Eigenständigkeit und positive Sicht auf Hitler

Karl Fezers Mitgliedschaft bei den Deutschen Christen dauerte nicht sehr lange. Schon nach kurzer Zeit konnte Fezer wesentliche Teile der deutsch-christlichen

<sup>18</sup> Vgl. a. a. O., S. 123.

<sup>19</sup> Zu den Predigten Karl Fezers sei an dieser Stelle auf die kirchenhistorische Studie von Stephan Schwarz verwiesen, die die Ausführungen des vorliegenden Beitrags konstruktiv ergänzt; vgl. STEPHAN SCHWARZ: Predigt zwischen Evangelium und Ideologie. Zeitgeschichtliche und ideologische Bezüge in der Verkündigung Karl Fezers mit Schwerpunkt auf Predigten in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 98 (1998), S. 202–258.

<sup>20</sup> Vgl. zu den praktischen Schritten der funktionalen Textanalyse UWE GERSTENKORN: Hospizarbeit in Deutschland. Lebenswissen im Angesicht des Todes, Stuttgart u. a. 2004, S. 65–74; GERALD KRETZSCHMAR: Kirchenbindung. Praktische Theologie der mediatisierten Kommunikation, Göttingen 2007, S. 138–147.

Programmatik nicht mehr mittragen. Im Zusammenhang mit den Spannungen zwischen Landeskirche und den Nationalsozialisten über die Frage, ob die Württembergische Landeskirche eine im Sinne der Nationalsozialisten ‚intakte Landeskirche‘ ist, auch wenn sie nicht von deutsch-christlichen Theologen geleitet wird, ist die im folgenden analysierte Predigt über Joh 8,31 f. aus dem Jahr 1934 entstanden. Karl Fezer hielt die Predigt am 4. Oktober 1934 „anlässlich der bedrängten Lage“<sup>21</sup> der Württembergischen Landeskirche.

Die Verlaufskurve, die die Analyse der Predigt aufweist, zeigt folgende Kontur: Der Text stellt zunächst klar, dass es in dieser Predigt und in diesem Gottesdienst nicht um Opposition gehe. Stattdessen gehe es um Buße der Hörerinnen und Hörer inklusive des Predigers. Als Funktion dieser Buße bezeichnet der Text, Jesu Willen zu erkennen. Doch wie kann der Wille Jesu erkannt werden? Der Text vertieft diese Problematisierung, indem er auf die generelle Unergründlichkeit des Willens großer Männer hinweist. An dieser Stelle wird die Person Adolf Hitlers als „großer Mann“ eingeführt und die rhetorische Frage formuliert: „Kannst Du Adolf Hitler ganz verstehen?“ (2). Der Text inszeniert Adolf Hitler an dieser Stelle *pars pro toto* für alle „Grossen dieser Erde“ (ebd.). Auf die Beispielpassage im Zusammenhang mit den ‚Großen dieser Erde‘ folgt der Verweis auf Jesus, der diese ‚Großen‘ um ein Vielfaches überbiete und dessen Wille „alle unsere Gedanken“ (3) sprengt. Dieses Überbietungsmuster bildet sich in dem Plädoyer des Textes ab, allein Jesus Christus als den ewigen „Erlöser“ und den „Heiland aller Welt“ (ebd.) zu betrachten. Diese Schlussfolgerung bezieht der Text auf die Kirchenfrage und unterstreicht: „[...] da soll ich mich aus Treue gegen ihn von keiner Gewalt zwingen lassen. Er ist mein Herr, niemand sonst.“ (ebd.). Jetzt thematisiert der Text, dass sich die durch die Predigt Angesprochenen in den zurückliegenden Jahren nicht an Jesus Christus orientiert haben. Dies wird als Schuld gewertet, die menschlicherseits nicht zu tilgen sei. Als Problemlösung führt der Text das Motiv der „Freiheit der Kinder Gottes“ (4) ein. Ohne näher zu erläutern, wie die ‚Freiheit der Kinder Gottes‘ das Moment der Schuld aufgreift, inszeniert der Text die christliche Freiheit als die Grundlage für die Standfestigkeit in Anfechtungssituationen. Als Belege nennt der Text z. B. Paulus vor dem Landpfleger Felix und Martin Luther auf dem Wormser Reichstag. Die Schlusspassagen zeichnen das Bild eines idealen Christen, der um die von Gott geschenkte Freiheit weiß und in dieser Freiheit „auch den Kampf um die Kirche“ (5) führt. Mit dem Argument, dass „die Gewalten dieser Erde [...] nicht das Entscheidende und nicht das Letzte“ (ebd.) seien, endet die Predigt.

In der Summe weist die Predigt die deutsch-christliche Ideologie als Orientierungsgröße für die Kirche zwar zurück, gleichzeitig erfolgt jedoch eine posi-

<sup>21</sup> Vgl. Universitätsarchiv Tübingen (im folgenden UAT abgekürzt) 679/A 22, S. 1 (Seitenzahlen im folgenden in Klammern im Text).

tive Würdigung Adolf Hitlers als eines ‚Großen dieser Erde‘. Bemerkenswert ist, dass die Predigt – offenbar im Zusammenhang mit Annäherungen an die Deutschen Christen – das Thema Schuld anspricht. Das allerdings nicht vertiefend, sondern um auf das Motiv der christlichen Freiheit hinzuführen, die als Grundlage für den Widerstand gegen alle Versuche der Vereinnahmung der Kirche durch menschliche Mächte benannt wird.

#### 4.2.2. *Krieg zwischen den Völkern als Prüfung Gottes*

Die Abschiedsworte Karl Fezers nach der Kriegsnotprüfung im September 1939 an die Kandidaten der evangelischen Theologie<sup>22</sup> sind zwar keine Predigt im eigentlichen Sinn. Dennoch argumentiert der Text in weiten Teilen theologisch, so dass seine Analyse Einblick in Fezers theologisches Denken bietet.

Ausgangspunkt des Textes ist die Situation, dass zahlreiche Kandidaten, von denen sich die Fakultät nun verabschiedet, den Kriegseinsatz nicht überleben werden. Als Problemlösungsstrategie nennt der Text das Motiv der Prüfung: Die eigentliche Prüfung sei nicht das Examen, sondern die Tätigkeit als Pfarrer nach dem Studium. Als immer wieder kehrende Prüfungsaufgabe im Berufsalltag eines Pfarrers schildert der Text das Bestreben, „nur zwei oder drei aus dem Heer der Gleichgültigen und Spötter durch die Predigt von Jesus Christus, dem Gekreuzigten“ (1) herüberzuholen. Daran anknüpfend inszeniert der Text den Krieg theologisch als göttliche Prüfung der Völker und deutet dieses Verständnis des Krieges in historischer Perspektive als Normalfall. Dies geschieht durch den Hinweis, dass der Krieg ein „Prüfungsfeuer der Nationen“ sei, „in dem sie [sc. die Völker] ihre Geburt erleben und ihren Untergang erfahren, seit es Geschichte gibt“ (ebd.). Nach dieser Plausibilisierung des Krieges als ‚Normalfall‘ der Geschichte konstatiert der Text: „Und in dieses furchtbare Feuer müssen Sie nun hinein“ (ebd.). Es schließt sich eine weitere, diesmal theologische, Plausibilisierung des Kriegseinsatzes der Kandidaten und der zu erwartenden Verwundeten und Gefallenen an. Der Text greift dazu das Motiv des Opfers auf, das die Kandidaten für die Gemeinschaft erbringen: „Für uns, – mit dieser unsichtbaren Krone geadelt steht jeder vor mir, der hinausziehen muss“ (2). Der Text endet theologisch argumentierend, indem der Krieg noch einmal als göttliche Prüfung der Völker charakterisiert wird. Auf dieser Basis formuliert der Text einen Appell zur Furchtlosigkeit und zu einer ‚optimistischen‘ Haltung gegenüber dem zu erwartenden Tod zahlreicher Kandidaten:

„Und da meine ich, da sehe man dann nicht nur dunkle Wolken, nicht nur geballte Kraft und stahlharten Willen, sondern da komme ins Herz etwas von jenem Gelöstsein, wie es Christus gibt, das in Ruhe sterben und in ausdauernder Tapferkeit kämpfen und, ohne müde zu werden, helfen und opfern und beten und immerdar sich freuen kann“ (3).

<sup>22</sup> Vgl. UAT 679/A 172 (Seitennachweise im folgenden in Klammern im Text).

Das argumentative Muster dieses Textes ist geschichtstheologisch angelegt. Der Zweite Weltkrieg wird, wie alle Kriege in der Geschichte, als göttliches Handeln zur Prüfung der Völker inszeniert. Auf dieser Grundlage werden die Opfer dieses und aller anderen Kriege nicht nur relativiert, sondern geradezu als positives Phänomen gewürdigt. Hier liegt eine theologische Argumentation vor, die aus heutiger Sicht nicht anders denn als zynisch zu bezeichnen ist.

#### 4.2.3. Die Opfer des Krieges als Folge des ‚christlichen‘ Liebesverständnis

Eine am 2. Juni 1940 in der Tübinger Stiftskirche über 1. Joh 3, 13–24 gehaltene Predigt stellt die Opfer des Krieges in den Kontext des christlichen Liebesverständnisses. Die Wehrmacht befindet sich noch in der Phase militärischer Erfolge.<sup>23</sup>

Der Text beginnt mit einer Problematisierung: „Wer den Bruder nicht liebet, der bleibt im Tode. Wer seinen Bruder hasset, der ist ein Totschläger [...]. Stossen uns diese Worte beim Kriegführen? Müssen wir uns beim Kriegführen durch sie stören lassen?“ (1). Die folgende Passage stellt den argumentativen Beginn einer Problemlösung dar, indem sie die grundsätzliche Frage nach dem Sinn des Kriegführens in den Raum stellt. Dies geschieht durch die Aneinanderreihung mehrerer rhetorischer Fragen:

„Und was ist das bleibende Endgültige: der Krieg oder der Frieden, die Ungerechtigkeit oder die Gerechtigkeit? Der Tod oder das Leben, der Hass oder die Liebe? Ob diese Frage keinem von uns kommt und ob uns allen nicht ganz klar ist, das Kriegführen ist etwas ganz anderes und wird von innen heraus etwas völlig anderes, je nach dem ob es uns gewiss ist: dieses letzte Endgültige ist der Frieden und die Gerechtigkeit und das Leben, ist die Liebe“ (2).

Zusätzlich wird die Problemlösung durch den Hinweis vorbereitet, dass „unser Herr Jesus Christus uns die letzten Hintergründe aufdeckt und letzte Erkenntnis gezeigt hat“ (ebd.). Theologisch expliziert werden dieser letzte Hintergrund und diese letzte Erkenntnis durch mehrere Passagen über das Verständnis christlicher Liebe. Im Mittelpunkt des christlichen Liebesverständnisses, so der Text, steht der Kreuzestod Christi: „Daran haben wir erkannt die Liebe, dass er sein Leben für uns gelassen hat; und wir sollen auch das Leben für die Brüder lassen“ (4). Der ethische Apell, als Antwort auf Jesu Liebeserweis durch seinen Kreuzestod zu antworten, indem man selbst das Leben für die Brüder lässt, wird vom Text als Weg zu einem neuen Leben herangezogen: „Ich schenke dir ein neues Leben. Sieh, da starb dein altes Leben, nun bekommst du ein neues Leben, ein Leben, das nicht mehr vergeht“ (5). Die Schlusspassagen des Textes thematisieren in grundsätzlicher Weise den menschlichen Egoismus. Dieser Egoismus, so der Text, verhindert, „dass man dem Bruder tut, so wie man es für sich selber

<sup>23</sup> Vgl. UAT 679/A 111 (Seitennachweise im folgenden in Klammern im Text).

will“ (ebd.). Als Kraft, die es den Menschen ermöglicht, dennoch den Egoismus zu überwinden, führt der Text an dieser Stelle Jesus Christus ein,

„der uns selber kennt und der grösser ist als unser Herz und vor dem wir unser Herz stillen können und der nicht unser Versäumen [...] sieht, sondern auch das neue Werk, das er in uns angefangen hat und auch das Ende dieses neuen Werkes. Der uns deswegen nicht fallen lässt, sondern durch viel Fallen und Aufstehen trägt, bis er uns am Ziel hat. Vor ihm können wir unser Herz stillen, dann gibt's den Frieden in Herz und Leben und nicht das unruhige Hin und Her“ (5f.).

Der Text endet mit einer gebetsartigen Passage, die darum bittet, dass Gottes Wille geschehe, dass „er in uns bleibt und wir in ihm. Eben darin, dass wir den andern lieben. Und dann wird das Eine bei uns wahr bis in alle Ewigkeit: Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die grösste unter ihnen“ (6).

Die Schlusspassagen der Predigt nehmen im Unterschied zum Predigteinstieg keinen Bezug auf den Krieg. Doch gerade die Fokussierung des Kriegsthemas zu Beginn der Predigt geben den Deutungs- und Konkretionsrahmen der folgenden Passagen über die christliche Liebesethik vor. In dieser Lesart versteht die Predigt die Opfer des Krieges als letzte Konsequenz christlicher Nächstenliebe: Im Extremfall geht die Nachfolge Jesu so weit, dass Christinnen und Christen ihr Leben für ihre Nächsten geben. Bemerkenswert an der Predigt ist die Tatsache, dass der vermeintliche Liebesdienst, den Soldaten mit ihrem Tod im Krieg leisten, nicht exklusiv auf deutsche Soldaten bezogen wird. Das könnte mit Fezers Vorstellung vom Krieg als göttliche Prüfung der Völker insgesamt zusammenhängen, wie sie im Rahmen der zuvor analysierten Ansprache zur Kriegsnotprüfung zu erkennen war: Stirbt ein Soldat in einem Krieg, der Teil des göttlichen Heilsplans ist, dann ist das immer Ausdruck höchster christlicher Nächstenliebe. Die Nation des Soldaten spielt dabei keine Rolle. Ebenfalls unproblematisch in der Heilsplanlogik ist die Tatsache, dass Soldaten andere Soldaten töten. Auch diesen Umstand plausibilisiert der Text, weil es sich hierbei in letzter Konsequenz um Gottes Willen handelt.

#### 4.2.4. *Relativierung der Kriegsoffer durch Jenseitsvertröstung*

Die Predigt, die Karl Fezer am 9. November 1941 in der Tübinger Stiftskirche zu Mt 22,23–33 gehalten hat<sup>24</sup>, entfaltet einen Gedankengang, in dessen Verlauf die Tatsache, dass Soldaten im Krieg fallen, durch einen spezifischen Rekurs auf die christliche Auferstehungshoffnung entproblematisiert wird.

Der Text stellt die Frage in den Raum: Was kommt nach dem Tod? Es folgt die Entkräftung geläufiger Reaktionen, die dieser Frage mit Spott begegnen. Das geschieht durch den Hinweis, dass diese Frage für jeden, der „eins von den

<sup>24</sup> Vgl. UAT 679/A 117 (Seitennachweise im folgenden in Klammern im Text).

Seinen auf den Altar des Vaterlandes hat geben müssen“ (1) eine sehr bedeutende ist. Wenn es tatsächlich um das Sterben geht, „sagt nun keiner: Was dann kommt, das ist mir völlig gleichgültig“ (2). Der Text untermauert die allgemeine Relevanz der Fragestellung, indem er feststellt: „Gibt es ein Leben nach dem Tode? Das kann uns nicht gleichgültig sein, wenn wir diese ungeheuren Schlachtfelder ansehen“ (ebd.). Zur Vorbereitung eines theologischen Problemlösungsvorschlags referieren die folgenden Passagen den einer rein positivistisch-rationalen Logik folgenden Standpunkt, wonach nach dem Tod alles aus ist. Diesem Standpunkt begegnet der Text mit theologischen Argumenten. Zum einen betont er, dass Gottes Möglichkeiten jenseits menschlicher Vorstellbarkeit liegen: „Auf gar keinen Fall können wir uns das denken, wie weit er kann. Bei ihm fängt's immer erst an, wo wir längst aufhören“ (5). Zum anderen markiert der Text die Begegnungen der Apostel mit dem Auferstandenen als historisch belegbare Tatsache: „Einmal haben Menschen das neue Leben, das Gott gibt, gesehen“ (ebd.). Auf der Grundlage der theologischen Verifikation eines Lebens nach dem Tod befasst sich der Text mit der Frage, wie man sich das Leben der verstorbenen Menschen nach dem Tod konkret vorstellen kann. Dazu wird das Engelmotiv aus dem Predigttext aufgegriffen und festgehalten: „[...] auf keinen Fall dürft ihr dies Leben euch ausmalen mit den Farben, die ihr von dieser Welt kennt. Auf jeden Fall müsst ihr über das eine nachdenken: Wie die Engel Gottes, das heisst ganz anders, als ihr denkt“ (ebd.). Die Schlusspassagen des Textes belassen es nicht bei der auferstehungstheologischen Entproblematierung des Todes im Allgemeinen und des durch den Krieg verursachten Todes im Speziellen. Vielmehr bauen die letzten Sätze des Textes auf der Entproblematierung des Todes auf und münden in eine Glorifizierung des Krieges:

„Wer von uns nun auch auf ein Leben zurückblicken kann, über dem [...] in wunderbarer Weise leuchtend die Sonne geschienen hat über alle Jahre, gerade auf der wird im Blick auf den Krieg, den wir in seiner ungeheuren Grösse und seinem unvergleichlichen Sterben erleben, anbetend sagen: Was ist das für ein Trost, dass wir sagen können: Ganz anders, reicher und frei von Tod und frei von Sünde, ganz für den Willen Gottes, so dass ich tue, was er mich heisst, ganz mit diesem verbunden und die Unsern wieder da sehen“ (ebd.).

In analoger Diktion endet der Text schliesslich:

„Nun können wir auf die Welt hinsehen, auf die Schlachtfelder [...] und brauchen die Frage nicht zu fürchten: Aus? Radikal aus? Lauter Fragmente, alle diese jungen Leben, die so gerne noch gelebt hätten, die erst eigentlich anfangen zu leben. Wie die Engel Gottes! Das ist eine Antwort, die es dann auch uns auf die Lippen treibt, wenn der letzte Schritt getan werden muss: Mit Freud fahr ich von dannen zu Christ, dem Bruder mein, dass ich mög zu ihm kommen und ewig bei ihm sein“ (6).

Die Analyse dieses Textes zeigt in der Zusammenschau eine auferstehungstheologische Argumentation, deren Zielpunkte die theologische Relativierung der Kriegsoffer und die tendenzielle Glorifizierung des Krieges sind. Es ist zu vermu-

ten, dass dieser Text implizit von der Vorstellung des Krieges als Konsequenz eines göttlichen Heilsplans getragen ist, wie sie der Rede anlässlich der Kriegsnotprüfung (vgl. b) explizit zugrunde liegt. Homiletisch gesehen werden die Opfer des Krieges durch diesen Text schönegeredet. Dem Schmerz über den Tod der Getöteten und Gefallen begegnet dieser Text mit einer schlichten Jenseitsvertröstung.

#### 4.2.5. *Deutsche Soldaten als Mitwirkende am göttlichen Heilsplan*

Die sogenannte ‚Hölle von Stalingrad‘ steht im Mittelpunkt der Predigt, die Karl Fezer am 31. Januar 1943 in der Spitalkirche Tübingen über den Vers Mt 6,10 hält.<sup>25</sup> Der Text fasst wesentliche Argumentationsmuster zusammen, die die vorangegangenen Analysen bereits erkennen ließen.

Der situative Ausgangspunkt des Textes ist die Lage der in Stalingrad von der russischen Armee eingeschlossenen deutschen Soldaten. In pathetischer Diktion wird die Lage so geschildert:

„[...] in dieser Hölle sind die Unseren, aufgefordert zu einem Kampf, wie ihn die Geschichte kaum je gesehen hat, gerufen zu einem Opfer für 's Ganze, das zu bringen nur letztes Heldentum imstande ist. Und die Namen bleiben in unseren Herzen [...]. Und jeder Name eine zitternde Sorge“ (1).

Die folgende Passage entfaltet die Reaktion auf diese Sorge:

„So möchten wir doch an ihn [sc. den Namen eines jeden Soldaten] denken [...], dass er tun kann, was die ungeheure geschichtliche Stunde ihn tun heisst: Kämpfen, wachen, hungern, Erschöpfung und Wunden nicht achten und im atemberaubenden Augenblick selbst noch klare Gedanken haben und das Rechte tun und zuletzt als ein deutscher Soldat zu sterben“ (ebd.).

Die folgende Passage greift die nationalsozialistische Ideologie vom Recht des deutschen Volkes auf ‚Lebensraum im Osten‘ auf und legitimiert damit den Krieg gegen Russland. Zusätzlich stellt der Text den Kampf um ‚Lebensraum im Osten‘ in einen gleichermaßen numinos, mystisch wirkenden und unspezifisch bleibenden Kontext der Rede vom ‚Weltengang‘. So wisse niemand, wie lange der Kampf noch gehe, „bis eine Freiheit erstritten ist, die Lebensraum gibt für unser Volk, dass es sich entfalten kann. [...] Aber wer überschaut Völkerschicksal, wer überschaut Weltengang? Das ist viel weiter als die endlosen Weiten Russlands und viel dunkler verhangen, als selbst der dunkelste Wintertag“ (2). Im Folgenden wird die Kategorie des ‚Weltengangs‘ gleichsam personifiziert. Es wird ein nicht näher spezifiziertes „Du“ eingeführt, das Gott, genauer gesagt Jesus Christus, als den Bestimmer des ‚Weltengangs‘ einführt. Somit repräsentiert der ‚Weltengang‘ so etwas wie den göttlichen Heilsplan, in den jede und jeder Einzelne, aber auch ‚die Völker‘ eingewoben sind. Bezogen auf den einzelnen Men-

<sup>25</sup> Vgl. UAT 679/A 77 (Seitennachweise im folgenden in Klammern im Text).

schen betont der Text eine „demütige Einstellung“ gegenüber dem ‚Weltenplan‘: „[...] was willst du, zeig mir, wo der Weg läuft!“ Im Hinblick auf die Rolle, die ‚die Völker‘ im ‚Weltenplan‘ spielen, führt der Text aus: Das Entscheidende seien nicht „die Ziele und Pläne, die die Völker sich selbst machen, sondern die Aufgaben, die den Völkern gestellt werden, das sind die Waagen, auf der die Völker gewogen werden, immer wieder“ (ebd.). Rhetorisch fragend wird nun Jesus Christus explizit als Bestimmer des ‚Weltengangs‘ eingeführt: „Völkerschicksal, Weltengang, wer überschaut dies? Wer zwingt das? Liebe Gemeinde, zu welcher Höhe, zu welcher königlichen Freiheit, in welches helle Sonnenlicht führt Jesus uns, wenn er uns an der Hand nimmt und das Vaterunser uns beten heißt: Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel?“ (3). Die folgenden Passagen befassen sich mit dem Problem, dass die Logik eines göttlichen Heilsplans, in dessen Rahmen der Krieg stattfindet, das Schicksal des einzelnen Menschen zugunsten eines großen Ganzen nahezu vollständig relativiert: „[...] ist Gott nicht der Grosse und Gott nicht der Weise, ist Gott nicht der Ewige? Warum soll er dein vergehendes Leben nicht nehmen dürfen und als Stein hineinbauen in den grossen Bau wie er will? Darum musst du still werden und wissen, dass du klein bist und schweigen“ (ebd.). In problemlösender Absicht präzisiert der Text demgegenüber, dass der einzelne individuelle Mensch, der einzelne Soldat gerade nicht zugunsten des Ganzen in die Unkenntlichkeit aufgehoben wird:

„Gott ist ein anderer. [...] Gott lässt keinen einzigen vom Ganzen verschlungen werden, sondern das ist das Grosse und der Reichtum Gottes, dass er zum einzelnen ja sagt: Du sollst leben und zum Ganzen ja sagt, jeden einzelnen von uns, der sich ihm ergibt, als lebendigen Stein hineinnimmt in sein ewiges Reich“ (ebd.).

Diese Passage löst nicht nur das Problem der Relativierung der gefallenen Individuen. Sie bereitet darüberhinaus sowohl eine theologisierende Glorifizierung der individuellen Kriegsoffer als auch des Krieges insgesamt vor. Würde der Tod eines jeden einzelnen Soldaten als je einzigartiger Beitrag zur Erfüllung von Gottes Heilsplan gesehen werden, könnte auch der Krieg insgesamt in einem positiven Licht gesehen werden:

„Wie ginge schon damit eine helle Sonne auf über allen Kampfplätzen der Erde, wie leuchtete es auch in der Hölle von Stalingrad: Nicht nur Opfer, Opfer dessen man ewig gedenken soll, sondern unvergängliches Leben in Ewigkeit. Nicht nur Mittel, sondern ewiger Zweck, auferweckt und einst hineingestellt in sein ewiges Reich“ (3 f.).

Diese Logik bezieht die folgende Passage noch einmal explizit auf das Schicksal der einzelnen gefallenen Soldaten:

„Siehst du, dich will ich haben, du sollst deine Hand mit an diesem Rad haben, du sollst mir helfen, dass das letzte Ziel verwirklicht, das Ziel, das allein bleiben wird: Das Gottes Wille geschehe in unseren sturmdurchtobten Herzen und auf der blutgetränkten Erde, so geschehe, wie er im Himmel geschieht, so ganz und so als anbetender Lobpreis Gottes. Fassen wir denn das?“ (4).

Die argumentative Linie dieser Predigt zielt auf eine theologische Legitimation sowohl der Kriegsoffer in Gestalt der gefallenen Soldaten als auch des Krieges als Teil des göttlichen Heilsplans. Gott respektive Jesus Christus selbst werden im Text als die Akteure inszeniert, die die Soldaten zur Realisierung des göttlichen Willens in den Krieg führen. Besonders hervorzuheben ist die argumentative Gleichsetzung der Erfüllung des göttlichen Willens mit der nationalsozialistischen Ideologie der ‚Lebensraumgewinnung im Osten‘.

#### 4.2.6. Plädoyer für den Glauben trotz des verlorenen Krieges

Zwei Tage nach Kriegsende, am 10. Mai 1945, am Himmelfahrtsfest, hält Karl Fezer eine Predigt über Joh 14,1–6.<sup>26</sup> Durch die Kriegsniederlage und die bedingungslose Kapitulation Deutschlands haben sich die Rahmenbedingungen, unter denen Karl Fezer predigt, grundlegend geändert. Inwieweit sich diese Änderung in der Predigt niederschlägt, zeigt die folgende Analyse.

Der Text setzt mit der Problemstellung ein, dass es angesichts des verlorenen Krieges nicht mehr möglich sei, an Gott und Jesus Christus zu glauben: „Das, was wir mit angesehen und durchgestanden haben – da ist es einfach unmöglich, hinter all dem noch die Hand Gottes, ja gar die Hand des Vaters unseres Herrn Jesus Christus zu sehen“ (1). Der Text reagiert auf diese Problemstellung mit einem Plädoyer, gerade in dieser schweren Situation, die Option des Glaubens in den Blick zu nehmen: „[...] trotz all dieser Rätsel öffnen sich nun vieler Ohren und warten vieler Herzen auf ein Wort von Gott her“ (ebd.). Die folgende Passage stellt den zurückliegenden Krieg theologisch in ein kritisches Licht. So unterstreicht der Text, dass „die nun immer schärfer ans Licht tretende unheimliche Logik, die furchtbare Folgerichtigkeit, mit der die Verletzung und Verachtung der einfachen Gebote, die Gott gegeben hat für das Zusammenleben der Menschen, ihre Antwort gefunden hat“ (2). Diese Sequenz ist im Vergleich zu den bisher analysierten Predigten bemerkenswert, weil der Eindruck entsteht, dass das Kriegführen hier nicht mehr als Teil des göttlichen Heilsplans gesehen wird, sondern tendenziell als ein Verstoß gegen die Gebote Gottes. Das ist ein Aspekt, der in Karl Fezers Predigten bis zu diesem Zeitpunkt nicht zu finden war. Nach diesem kritischen Votum folgt ein Plädoyer für den Glauben trotz des verlorenen Krieges und der gerade herrschenden perspektivlosen Lage. Thematisch macht der Text das Plädoyer für den Glauben an dem Schicksal der gefallenen Soldaten fest. Der Text fragt: „Was bleibt von ihnen?“ (ebd.) Pathetisch wird darauf die Antwort formuliert: „Liebe Gemeinde, ist's dann nicht wie leuchtende Barmherzigkeit Gottes, wenn es hinklingt über all die Orte, auch über all die, die wir nicht kennen: ‚In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen ...‘ Keiner muss einfach versinken und vergehen. An jeden ist gedacht“ (ebd.). Diese Pas-

<sup>26</sup> Vgl. UAT 679/A 50 (Seitennachweise im folgenden in Klammern im Text).

sage scheint einen weiteren Bezugsrahmen als nur die Lage in Deutschland zu haben. Man könnte die Rede von ‚all den Orten verstehen, die wir nicht kennen‘ als universale Weitung auffassen. Damit könnte dann allerdings auch in diesem Text, der nach der Niederlage Deutschlands verfasst ist, der Gedanke des Krieges und seiner Opfer als Teil des göttlichen Heilsplans im Raum stehen. Die anschließende Passage, die im Blick auf die gefallenen Soldaten das ewige Leben bei Gott auferstehungstheologisch weiter begründet, stützt die These, dass auch hier die Logik eines göttlichen Heilsplans zugrunde liegt. So stellt der Text heraus: Das Kreuz Jesu Christi sei die

„einzigste Macht, die der Welt den Frieden und der einzelnen Menschenseele die Heimat und den Völkern das Land bereitet, das sie nimmer verlieren. In den Staub beugen wir uns und beten die Barmherzigkeit Gottes an, dass wir mitten in dem weltgeschichtlichen Gericht, das über uns ergeht, die Augen aufheben dürfen: Gott sei Lob und Dank, die ewige Heimat ist uns bereitet“ (3).

Sowohl die explizite Rede von den Völkern als auch die Kategorie des weltgeschichtlichen Gerichts passen zur Logik eines göttlichen Heilsplans. Die Schlusspassagen des Textes verorten das Geschehene nun explizit im Kontext eines göttlichen Heilsplans. In einer Situation, in der es so aussehe, als sei alles verlorengegangen, und in der niemand weiß, wie es weitergeht, gebe es nur eine Wahrheit: „Denn der Herr Christus ist die Wahrheit. Die Wahrheit für die ganze Welt. Und das ist die Wahrheit für alle Welt: Dass das letzte Wort nicht die Gewalt hat, sondern das letzte Wort der hat, dessen Mund sie am Kreuz stumm gemacht haben“ (ebd.). Bemerkenswert, weil kritisch gegen das Kriegführen der zurückliegenden Jahre gerichtet, sind Sätze in diesem Abschnitt, die Jesus Christus als Wahrheit für die ganze Welt weiter explizieren:

„Darum ist dieser [sc. Jesus Christus] das Leben. Wie sollte die Wahrheit Gottes etwas anderes sein als das Leben? Vielleicht haben wir in den letzten Jahren etwas davon erfahren, dass Lüge und Tod untrennbar sind. Dass es die grösste Täuschung ist, zu meinen, man könnte auf die Dauer durch Lüge auch nur ein klein wenig sich helfen. Das führt in den Zerfall, in den Tod wie im Leben der einzelnen, so im Leben der Völker“ (4).

An diesem Text fällt auf, dass die in den während des Krieges verfassten Predigten anzutreffende Logik variiert wird. Der Krieg und die Soldaten, die ihm zum Opfer gefallen sind, werden nun nicht mehr als aktiver, vermeintlich konstruktiver Beitrag zur Realisierung des göttlichen Heilsplans gesehen. Zwar scheint der Text noch an der Logik eines göttlichen Heilsplans festzuhalten. Dies jedoch in der Form, dass der Krieg gleichsam in pädagogischer Absicht die Differenz zwischen Gottes Heilsplan und dem, was sich die Menschen darunter vorstellen, vor Augen geführt habe. Faktisch, so die Argumentation des Textes, sei der Weg, den Gott mit den Menschen geht, nicht vorhersehbar, geschweige denn auf kriegerischem Wege für Menschen mitgestaltbar. Den Weg, den Gott mit den Menschen geht, weise allein Jesus Christus. Er könne nur im Glauben gegen-

gen werden. In dieser Hinsicht, so thematisiert es der Text, haben alle am Krieg beteiligten Völker versagt. Dass Deutschland im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg eine besondere Schuld trifft, spricht der Text an keiner Stelle an. In Bezug auf die Schuldfrage impliziert der Text eher eine egalisierende Sichtweise nach dem Motto: Alle haben versagt.

#### 4.2.7. Die ‚Verchristlichung‘ der Welt als Perspektive nach dem Zweiten Weltkrieg

Die Predigt, die Karl Fezer am Christfest 1945 in der Tübinger Stiftskirche zu Tit 2,11 – 14 hält, wirft die Frage auf, wie es angesichts der perspektivlosen Lage, in der sich die Menschen in Deutschland befinden, weitergehen kann<sup>27</sup>. Gleichzeitig bietet die Predigt Einblicke in Karl Fezers Haltung zur Schuldfrage und zum theologischen Verständnis des Zweiten Weltkrieges.

Der Text setzt mit einer Beschreibung der Lage ein, in der sich Deutschland nach dem Kriegsende befindet: „Wir sind vollständig in die Hand der andern gegeben. Und wir haben nichts, gar nichts mehr zu melden“ (1). Schuld seien „nicht irgendwelche Deutsche, sondern solche, die führend waren im Volk“ (1). Problematisierend im Hinblick auf die Schuld aller Deutschen schließt der Text die Frage an:

„Was geschieht nun mit uns, wird nun das alles nicht auf das erschütterndste heimbezahlt und werden durch das Gericht, das nun Gott eben tatsächlich an unserm Volk vollzogen werden lässt, nicht Millionen eigentlich harmlose Deutsche in ein Unglück hinabgestürzt, die an einer unvorstellbaren Unbarmherzigkeit zu Grunde gehen müssen, gegenüber dem die Strafen, die die eigentlichen Schuldigen trifft, ganz in den Schatten gerückt wird?“ (1 f.).

Bemerkenswert an diesem Abschnitt ist dreierlei. Zum einen wird die Schuldfrage als ein Thema inszeniert, das nur die Führenden betrifft. Zum anderen wird die große Masse der deutschen Bevölkerung als nicht schuldig und ‚harmlos‘ qualifiziert. Und schließlich werden der verlorene Krieg und die Verantwortung, die Deutschland nun für diesen Krieg übernehmen muss, als Gericht Gottes inszeniert. Gerade angesichts der Gerichtssituation, in der Deutschland vor den Alliierten und vor Gott stehe, fragt der Text weiter: „Können wir so Christtag halten?“ (2). Die Problemlösung, die der Text an diese Frage anschließt, ist der Verweis auf Gottes Gnade. Diese drücke sich darin aus, dass „Gott in Jesus Christus ganz persönlich sich mit mir beschäftigt und mein Leben aus seiner Verlorenheit und seiner Zerfallenheit in die Sachlichkeit retten will. Und dass hier kein Unterschied ist, sondern dass die allmächtige, barmherzige Hand Gottes alle Menschen und Völker in eine Reihe bringt“ (ebd.). Der Text führt diese Problemlösung weiter aus, indem er sie gleichsam internationalisierend auf alle Völker bezieht und Weihnachten als Datum präsentiert, an dem der

<sup>27</sup> Vgl. UAT 679/A 113 (Seitennachweise im folgenden in Klammern im Text).

„lebendige Gott [...] sichtbar [sc. wird] als der, der jedem Menschen helfen will aus der Katastrophe seines Lebens. [...] Es fallen die Mauern, die die Menschen zwischen sich aufgerichtet haben. Es gibt keinen englischen und amerikanischen und französischen und deutschen Christtag, es gibt einen Christtag für alle Völker und alle Menschen. Und die allmächtige, barmherzige Hand Gottes bringt sie alle in eine Reihe: ihr braucht alle meine Hilfe. [...] Gibt es für die Völker der Erde von 1945 eine Botschaft, die mehr wäre als diese: Christtag dürft ihr miteinander halten, da fallen die Schranken, da seid ihr die eine grosse Gemeinschaft von Menschen, denen Gott durch seinen Sohn Jesus Christus geholfen hat. Ja das ist Evangelium“ (3).

Die hier präsentierte ‚internationalisierende‘ Problemlösung, die auf Jesus Christus als den allein tragfähigen Orientierungspunkt im Leben eines jeden Menschen zielt, wird durch eine alltagsweltlich anmutende Belegerzählung weiter illustriert. Das Leben wird mit dem Lenken eines Autos verglichen. Auf der Fahrt muss es erst zu einigen „in eigener Kraft nicht mehr zu behebende[n] Pannen“ kommen, bis wir uns besinnen, „dass einer da ist, der den Wagen unseres Lebens besser steuern könnte, als wir und der ihn darum auch steuern sollte“ (3 f.). Die folgende Passage identifiziert das Bild der Autopanne mit dem Zweiten Weltkrieg:

„Das ist die Katastrophe unseres persönlichen Lebens und das ist die Katastrophe des Lebens der Völker. Ob wir Deutsche aufwachen in dem erschütternden Gericht, das über uns ergeht in der Katastrophe, in die wir durch dies: Gut ist, was dem Volke nützt und nach Gott braucht man nichts zu fragen! Hineingekommen sind? Ob die andern Völker in diesem Gericht, das nun eine Katastrophe ist, die die ganze Welt umfasst, aufwachen und hören? Aus dieser Katastrophe unseres Lebens will Gott durch den Herrn Christus uns retten, dass unser Leben, dass die Geschichte der Völker nicht unter dem Zorn Gottes bleibe“ (4).

Für den argumentativen Duktus des gesamten Textes erfüllt diese Passage eine zentrale Funktion. Die Schuldthematik, die zunächst hinsichtlich des deutschen Volkes angesprochen wird – um sogleich auf die ‚Führenden‘ reduziert zu werden –, wird nun auf eine argumentativ nicht rekonstruierbare Weise in die Rede einer gleichermaßen persönlichen wie globalen Katastrophe hinein aufgelöst. Als Auslöser für die Katastrophe wird der Versuch – nicht nur der Deutschen, sondern aller Völker – beschrieben, das je eigene Leben und das ‚Leben der Völker‘ selbst bestimmen zu wollen. Die Katastrophe des Krieges war die Konsequenz. Indem der Text Jesus Christus als die Größe inszeniert, die allein in der Lage ist, Menschen und Völker durch das Leben zu führen, wird dem Krieg die Funktion einer pädagogischen Maßnahme Gottes mit dem Ziel einer Bekehrung zu Jesus Christus zugewiesen. Diese Argumentation schlüssig beendend formuliert der Schlussteil der Predigt die Hoffnung, dass durch das „Erziehungswerk“, das Gott „an der ganzen Menschheit tut“ (ebd.), „auch die Völker christlich werden, eins nach dem andern“ (ebd.).

Die Argumentation des Textes lässt erkennen, dass Karl Fezers Predigten auch nach dem Kriegsende der Logik eines göttlichen Heilsplans folgen. Das

Ergehen Deutschlands im Rahmen dieses Heilsplans ist zwar gänzlich anders ausgefallen als während des Krieges erhofft und auch mit großer Überzeugung postuliert. Aber dennoch kann die Heilsplanlogik dem Krieg für Deutschland, aber auch für alle am Krieg beteiligten Völker, etwas Positives abgewinnen: Sie interpretiert den Krieg als pädagogische Maßnahme Gottes, die alle Völker, nicht nur die Deutschen, zum Glauben an Jesus Christus bringen soll. Auf diese Weise werden alle Fragen nach Schuld und Verantwortung der Deutschen, und das heißt aller Deutschen, marginalisiert. Außerdem werden das Leid und die Opfer des Krieges zugunsten der göttlichen Heilsplanlogik relativiert. Dass die Länder, die unter der Aggression Deutschlands zu leiden hatten, durch die argumentative Logik des Textes in die Verantwortung für den Krieg und damit auch implizit in die Schuldthematik mit hineingenommen werden, ist ein besonders heikler Zug dieses Textes.

#### *4.3. Zusammenfassung der Ergebnisse*

In den Predigten Karl Fezers werden klar konturierte Sinn- und Plausibilitätsstrukturen erkennbar. Die sinnstiftende Grundlage ist durchgängig die geschichtstheologische Vorstellung von der Existenz eines göttlichen Heilsplans.

In die Realisierung des göttlichen Heilsplans sind die ‚Großen‘ dieser Erde durch eine Art relativer Teilautonomie involviert: Was den sogenannten Normalbürgern hinsichtlich des göttlichen Plans verborgen bleibt, ist den ‚Grossen‘ dieser Erde zumindest zum Teil bekannt. Adolf Hitler zählt zu denjenigen, die einen solchen partiellen Einblick in Gottes Plan haben. Abschließend kennen aber nur Gott und Jesus Christus diesen Plan. Auf dieser Grundlage kann Karl Fezer während der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland Adolf Hitler hochschätzen und gleichzeitig eine kritische Haltung gegenüber der nationalsozialistischen Politik vor allem in Kirchenfragen einnehmen.

Die Herrschaft Adolf Hitlers und den Zweiten Weltkrieg inszenieren Fezers Predigten als Phänomene, die ganz unmittelbar in Verbindung mit dem göttlichen Heilsplan stehen. Dabei erfüllt der Krieg die Funktion einer Prüfung der Völker. Der Tod von Soldaten wird in dieser Logik als christlicher Liebesdienst jedes einzelnen für die Gemeinschaft interpretiert. Dass im Krieg nicht nur Soldaten, sondern auch Zivilisten sterben, bleibt in Fezers Predigten weitgehend unthematisiert. Die Tatsache, dass die gefallenen Soldaten zu Gott kommen, dient der Entproblematisierung des gewaltsamen Todes der Soldaten. Die während des Krieges entstandenen Predigten sehen im Rahmen der Heilsplanlogik für Deutschland einen positiven, d. h. siegreichen Ausgang des Krieges vor. Aber auch die Niederlage Deutschlands, so zeigen es Fezers Predigten in den Nachkriegsjahren, kann ohne Komplikationen in die Heilsplanlogik integriert werden. Gottes Prüfung der Völker durch den Krieg dient nun nicht mehr dem Erweis, dass Deutschland in Bezug auf seine internationale Bedeutung mit so

etwas wie dem Segen Gottes rechnen darf. Vielmehr wird die Prüfung der Völker durch den Krieg jetzt als pädagogische Maßnahme Gottes zur Bekehrung *aller* Völker zu Jesus Christus in den göttlichen Heilsplan integriert.

Fragt man nach der Rolle, die einzelne Menschen innerhalb der Heilsplanlogik spielen, so treten diese in der Summe als willenlos fremdbestimmt gehorsame Akteure im Modus weitreichender Passivität in Erscheinung. Das betrifft sowohl diejenigen, die politisch Verantwortung tragen, als auch alle weiteren Teile der Gesellschaft. Die Rollenzuweisung der Individuen in den Bereich der Passivität hat zur Konsequenz, dass die Predigten Karl Fezers sowohl die Frage nach Schuld als auch die Frage nach der Verantwortung für die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges nicht reflektieren müssen. Sie können sich ganz darauf beschränken, den göttlichen Heilsplan zu erklären und zu deuten.

Damit befindet sich auch der Prediger in der Rolle des Erklärers und Deuters. Er gleicht dem Kommentator oder Berichterstatter eines Geschehens, hinsichtlich dessen er weder Verantwortung übernehmen noch über eigenes Schuldigwerden nachdenken muss. Sollte dieses auf dem Weg der Predigtanalysen ermittelte Sinn- und Plausibilitätsmuster mit Karl Fezers tatsächlicher Sicht auf die Wirklichkeit und die Geschehnisse seiner Zeit korrespondieren, so erklärt das auf ernüchternd stimmige Weise, warum sich Karl Fezer nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches so gut wie gar nicht zu der Frage nach persönlicher Schuld und Mitverantwortung in Bezug auf die Stützung des NS-Regimes und dessen menschenverachtender Politik geäußert hat und mehr oder minder bruchlos zur Tagesordnung übergehen konnte.

##### *5. Karl Fezers Predigtpraxis als stimmiges Resultat seiner Predigttheorie*

Ist in der problematischen Predigtpraxis Karl Fezers das Resultat seines homiletischen Ansatzes zu sehen? Oder steht seine Predigtpraxis in einer Spannung zur homiletischen Theorie? Die Klärung dieser Fragen kann weiterführende Überlegungen darüber vorbereiten, wie praktisch-theologische Theoriekonstruktionen gestaltet sein sollten, um eine ideologische Vereinnahmung von Theologie und Kirche zu verhindern.

Ausgangspunkt für die homiletische Theorie Fezers ist das Problem einer gemeindegemäßen Vermittlung der aus der Schrift gewonnenen Gotteswirklichkeit. Im Zentrum des Vorschlags, den Fezer zur Lösung dieses Problems unterbreitet, steht die „pneumatisch-sinnliche Persönlichkeit des Predigers“<sup>28</sup>. In Bezug auf den Text hat der Prediger die Aufgabe, den „uns nahekommenen lebendigen Gott zu schauen und dann zu erkennen, wo in der Geschichte, im Leben der Gemeinde, der Menschen der Gegenwart in gleicher Weise der leben-

<sup>28</sup> FEZER: Wort Gottes (s. o. Anm. 3), S. 93.

dige Gott sichtbar wird wie im Schriftwort<sup>29</sup>. Die theoretische Kategorie, die die im biblischen Text dokumentierte Gotteswirklichkeit und die Gotteswirklichkeit in der gegenwärtigen Situation der Hörerinnen und Hörer miteinander verbindet, bezeichnet Fezer als „pneumatische Wirklichkeit“<sup>30</sup>. Diese werde im biblischen Text versinnlicht. Der Prediger müsse zu dieser biblischen Versinnlichung neue Versinnlichungen hinzufügen, „die dazu helfen wollen, dass die Hörer der Predigt vor genau dieselbe pneumatische Wirklichkeit hingeführt werden und vor ihr gemeinsam stillehalten.“<sup>31</sup>

Gott handelt in der Geschichte – so könnte man Karl Fezers homiletische Grundprämisse auf den Punkt bringen. Das göttliche Handeln ist in den biblischen Schriften dokumentiert (biblische Versinnlichung) und kann, der Logik einer zeitlosen pneumatischen Wirklichkeit folgend, auch in der jeweiligen Gegenwart erkannt werden (neue Versinnlichungen). Das Aufzeigen des Zusammenhangs zwischen der Versinnlichung der Gotteswirklichkeit in den biblischen Schriften und den neuen Versinnlichungen der Gotteswirklichkeit in der jeweiligen Gegenwart obliegt dem Prediger.

Unterzieht man diese homiletische Theoriekonstruktion einer kritischen Würdigung, so erweist sie sich lediglich darin als tragfähig und von außen nachvollziehbar, als Gott die Geschichte der Welt und damit die Geschichte der Menschheit im Allgemeinen sowie jedes Einzelnen Menschen im Speziellen begleitet. Doch schon die Antwort auf die Frage, wie die Versinnlichungen der pneumatischen Wirklichkeit in den biblischen Schriften vom Prediger methodisch nachvollziehbar ermittelt und homiletisch nutzbar gemacht werden können, bleibt der Theorieansatz schuldig. Das Gleiche gilt für die neuen Versinnlichungen der pneumatischen Wirklichkeit in der jeweiligen Gegenwart der Hörerinnen und Hörer. Wie werden diese neuen Versinnlichungen ermittelt? Welche Kriterien liegen dieser Ermittlung zugrunde? Wie werden die neuen Versinnlichungen homiletisch aufgegriffen? Aber auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen biblischen Versinnlichungen und je aktuellen Versinnlichungen der pneumatischen Wirklichkeit bleibt unklar. Welche biblisch geschilderten Sachverhalte haben etwas mit heutigen Gegebenheiten zu tun? Warum? Und warum nicht?

Zur Klärung dieser Fragen setzt Fezers Theorieansatz ganz auf die pneumatische Dimension, und auf dieser Grundlage wiederum ganz besonders auf den Prediger als ‚pneumatisch-sinnliche Persönlichkeit‘. Die Logik kann dann so skizziert werden: *Pneumatisch* ermittelt der Prediger die *pneumatische* Wirklichkeit in den biblischen Schriften; ebenfalls *pneumatisch* ermittelt er die neuen Versinnlichungen in der jeweiligen Gegenwart; und wiederum *pneumatisch* ermittelt er das Verhältnis zwischen den beiden *pneumatischen* Wirklichkeiten.

---

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd.

Aus der Logik von Fezers homiletischem Theorieansatz resultiert eine Predigtpraxis, die durch die Zentralstellung der Dimension des ‚Pneumatischen‘ keinerlei Einblick in Bezug auf theologische, homiletisch-methodische sowie gestalterische Entscheidungen gewährt. In letzter Konsequenz können auf dieser Grundlage ausschließlich Predigten entstehen, die sich den individuellen Vorlieben und Schwerpunktsetzungen der Person des Predigers verdanken. Faktisch handelt es sich um ein subjektivistisches Predigtverfahren, das beliebige Zugänge zum Text, zur Situation und zur Vermittlung dieser beiden Größen herausfordert.

In Bezug auf die Frage, ob in der problematischen Predigtpraxis Karl Fezers das Resultat seines homiletischen Ansatzes zu sehen ist, kann festgehalten werden, dass die Kontingenzstruktur seines Theoriekonzepts *auch* diejenige Predigtpraxis zulässt, die in seinen Predigten dokumentiert ist. Da das Theoriekonzept die Herstellung von Bezügen zwischen biblischem Text und Hörsituation in das Belieben des Predigers stellt, ist es durchaus theoriekonsistent, wenn die Predigten Karl Fezers in der völkischen und militaristischen Grundstimmung seiner Zeit sowie im Geschehen des Zweiten Weltkrieges die gleiche Gotteswirklichkeit zum Ausdruck kommen sehen wie diejenige, die in den biblischen Schriften dokumentiert ist. Wohlgemerkt: Dass Fezer genau diese Verbindungslinien zieht, verdankt sich *nicht* seinem Theoriekonzept, sondern seiner persönlichen politischen und religiösen Disposition.

## 6. Plädoyer für eine kritische Praktische Theologie

Das praktisch-theologische Wirken Karl Fezers während der NS-Zeit und in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg wurde hier am Beispiel seiner homiletischen Theorie und Praxis dargestellt. Am Schluss dieses Beitrags steht die Frage, was sich für die praktisch-theologische Forschung und Lehre aus dem Blick auf das Beispiel Karl Fezers lernen lässt.

Aus heutiger Sicht ist es kaum begreiflich, mit welcher Konsequenz und Gradlinigkeit der praktische Theologe Karl Fezer Nationalismus, Militarismus und nationalsozialistisch-völkisches Gedankengut in einen vermeintlich göttlichen Heilsplan integrieren konnte. Seine Praktische Theologie scheint sowohl auf der Theorie- als auch auf der Praxisebene ohne jede kritische Reflexionsperspektive ausgekommen zu sein. Dass die christliche Botschaft von der Liebe Gottes allen Menschen gilt, jenseits von Nation und Rasse, dass Krieg im Widerspruch zur christlichen Friedensethik steht und unmöglich göttlicher Wille ist, sondern schlicht eine menschliche Katastrophe, und dass dem Leid von Menschen in der Sicht des christlichen Glaubens nicht mit heroisierender Verklärung, sondern mit Solidarität, Mitleiden und aller erdenklichen Unterstützung zu begegnen ist, lassen die argumentativen Linien Karl Fezers nicht erkennen.

Fezers Wirken steht für eine Praktische Theologie, die es erlaubt, die gegebenen gesellschaftlichen und politischen Zustände bruchlos als Ausdruck göttlichen Handelns in der Geschichte darzustellen.

Welche Lehre kann die Praktische Theologie in der Gegenwart aus einem Fallbeispiel wie dem Karl Fezers ziehen? Die entscheidende Lehre dürfte wohl darin zu sehen sein, dass eine *kritische* Dimension zu den Prinzipien jeder Form praktisch-theologischen Wirkens zählen sollte. Es gilt zu verhindern, dass sich praktisch-theologische Wirklichkeitswahrnehmungen darauf beschränken, das Wahrgenommene unkritisch in praktisch-theologische Deutungskonstrukte zu übernehmen. In solchen Fällen beteiligt sich die Praktische Theologie an einem Prozess der Legitimation des Gegebenen, ohne die Frage zu erwägen, was sie da eigentlich legitimiert, und ob sich aus christlicher Perspektive nicht eher die Frage stellen würde, wie gegebene Zustände im Sinne des christlichen Gottes- und Weltverständnisses verändert werden könnten.

Die Wahrnehmung einer hochproblematischen Praktischen Theologie wie der Karl Fezers sollte im praktisch-theologischen Alltagsbetrieb die Frage aufwerfen, inwiefern eine ideologiekritische Perspektive Bestandteil neuerer praktisch-theologischer Theoriekonzeptionen ist. Könnten die Theoriekonzepte, die hinter der gegenwärtig anzutreffenden Forschung und Lehre in der Praktischen Theologie stehen, Fehlentwicklungen wie zum Beispiel im Fall Karl Fezers verhindern? Wohnt ihnen eine kritische Reflexionsperspektive inne? Sind Kriterien greifbar, die die praktisch-theologische Reflexion leiten?

Für das Nachdenken über diese Fragen kann die Erinnerung an die praktisch-theologische Theoriekonzeption Gert Ottos hilfreich sein. Gert Otto zählt zu der Generation junger Männer und Jugendlicher, die von Karl Fezer und vielen anderen besten Wissens und Gewissen in den Krieg geschickt wurden und dort Schlimmstes erlebten oder starben. Gert Otto selbst wurde 1944 als Siebzehnjähriger zum Kriegsdienst verpflichtet. Er kam in polnische und sowjetische Kriegsgefangenschaft und kam erst 1947 durch Flucht frei.<sup>32</sup> Vor dem Hintergrund, dass Gert Otto als Jugendlicher selbst mit den Folgen der von weiten Teilen der Bevölkerung befürworteten NS-Ideologie konfrontiert war, ist es vielleicht kein Zufall, dass er später die Dimension der Kritik zum integralen Bestandteil seines praktisch-theologischen Theoriekonzepts machte. In einem programmatischen Aufsatz aus dem Jahr 1974 konzipiert er die *Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis*.<sup>33</sup> In seinem praktisch-theologischen Lehrbuch führt er sein Konzept weiter aus.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Vgl. ALBRECHT GRÖZINGER: Art. „Otto, Gert“ in: BBKL, XXXII. Band – Ergänzungen XIX, Nordhausen 2011, Sp. 1042–1054, 1042.

<sup>33</sup> Vgl. GERT OTTO: *Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis. Thesen zum Verständnis einer Formel*, in: ThPr 9 (1974), S. 105–115.

<sup>34</sup> GERT OTTO: *Praktische Theologie*, Bd. 1, Grundlegung, München 1986; *Praktische Theologie*, Bd. 2, Handlungsfelder, München 1988.

Bei seinem Verständnis von Praktischer Theologie als kritischer Theorie geht es Gert Otto nicht primär um eine praktisch-theologische Applikation der Theoriekonzepte der Frankfurter Schule. Vielmehr geht es ihm ganz grundsätzlich um die Nutzung des Potentials von Kritik mit ihrer *analytischen, wertenden und urteilenden* Funktion. Gert Otto führt dazu aus: Kritik

„ist die Bedingung des nächsten Schrittes, wenn er nicht bewußtlos oder irrational erfolgen soll. Kritik gewinnt ihre Qualität dadurch, daß sie immer zugleich Selbstkritik und Sachkritik ist. Selbstkritik meint die Rückfrage an das (methodologische) Selbstverständnis des eigenen Denkansatzes und seiner Konsequenzen. Sachkritik ist Gegenstandskritik, sie konfrontiert das Erreichte, das Gegebene und Verwirklichte mit dem Möglichen und Nötigen. Insofern muß sie innerhalb gegenwartsbezogener Analysen stattfinden. Die beiden Aspekte der Kritik, Selbstkritik und Sachkritik, bedingen sich gegenseitig und halten einander in Bewegung.“<sup>35</sup>

In Bezug auf Gegenwart und Zukunft, so unterstreicht es der Impuls Gert Ottos, sollte die kritische Dimension der Praktischen Theologie auf jeden Fall immer wieder in Erinnerung gerufen werden, damit sich die Fehler der Vergangenheit nicht wiederholen. An dieser Stelle trägt auch eine wissenschaftliche Disziplin wie die Praktische Theologie eine aus den Erfahrungen des Dritten Reiches und des Zweiten Weltkriegs resultierende bleibende Verantwortung.

---

<sup>35</sup> OTTO: Praktische Theologie, Bd. 1 (s. o. Anm. 34), S. 20 f.