

HELMUT SCHWIER

PRAKTISCHE THEOLOGIE UND BIBEL

1. EINLEITUNG

Die Bibel besitzt als grundlegende Urkunde der Gottesbegegnung und des Glaubens und als *norma normans* zentrale Bedeutung für evangelische Theologie und Kirche. Dies führte im Lauf der Geschichte zu einem unübersichtlichen Feld divergierender Verständnisse der Bibel, komplexer Wechselbeziehungen zwischen Theologie und Praxis von Einzelnen und von Gruppen, der Kirche und der Gesellschaft, einschließlich Kunst, Musik, Literatur und Medien, und schließlich zu immer neuen Anstrengungen, die Bibel vor allem in Predigt und Unterricht verantwortlich in Gebrauch zu nehmen.¹ In der Fachgeschichte haben meist Homiletik und Katechetik bzw. Religionspädagogik diese Anstrengungen angeleitet und reflektiert, während das Gesamtfach Praktische Theologie – nicht zuletzt aufgrund der Abwendung eines Verständnisses als bloßer Anwendungsdisziplin – zu keiner eigenständigen und umfassenden Reflexion der prinzipiellen Bedeutung der Bibel durchgedrungen ist. Allerdings gibt es anregende Problembeschreibungen und Versuche einer »praktischen Exegese«. Auch wenn diese sich häufig als Vorbereitung für die Handlungsfelder Predigt und Unterricht versteht, hat sie meist einen weiter reichenden Anspruch, der hier im Mittelpunkt steht.²

2. PROBLEMGESCHICHTLICHE DARSTELLUNG:
PRAKTISCHE THEOLOGIE UND EXEGESE

2.1 Die Phase der Herausbildung der Praktischen Theologie als eigenständige Disziplin

Friedrich Schleiermacher (1768–1834) hat, wie Christian Albrecht in seinem Beitrag in diesem Band herausstellt,³ in der Neugestaltung der Wissenschaftssystematik der Theologie für die Praktische Theologie deren Doppelcharakter in der kunstlehrehaften und der reflexionstheoretischen Dimension spannungsreich entworfen. Eine wesentliche Konsequenz ist, dass die

-
- 1 Vgl. die Überblicke und Darstellungen bei STECK 2000, 434–514, SCHWIER 2005 und DERS. 2007.
 - 2 Zur praktischen Exegese vgl. auch den Überblick bei MEYER-BLANCK 1999a; zur Religionspädagogik vgl. den Beitrag von Bernd SCHRÖDER in diesem Band; zur Homiletik vgl. Abs. 2.5. Eine auf die hermeneutischen Fragen konzentrierte Untersuchung der verschiedenen homiletischen Konzepte bietet LÄMMLIN 2002, 16–122; vgl. weiter GREVEL 2002 und DERS. 2004.
 - 3 Vgl. den obigen Beitrag von ALBRECHT, Abs. 2.

Praktische Theologie (auch) ihre beiden Schwesterdisziplinen beleibt, dabei aber philosophisch-theologische Wesensbestimmungen und historisch-theologisches Material nicht so aufnimmt, dass sie deren Anwendung und Umformung in Kunstregeln bloß pragmatisch herzustellen vermag.⁴ Der Zusammenhang ist komplexer: Die Praktische Theologie ist erst dann in der Lage, ihre Aufgabe sachgerecht zu erfüllen, wenn sie die Bedingungen und Gehalte der Philosophischen und der Historischen Theologie in ihren eigenen Zusammenhängen klassifiziert und rekonstruiert hat.⁵

»Diese Zweckbegriffe selbst, die Aufgaben, sind ... in der philosophischen Theologie in ihrer Beziehung mit der ... historischen enthalten, und die praktische Theologie hat nur die richtige Methode der Lösung anzugeben. Wirklich können die Aufgaben auch nicht in der philosophischen oder historischen Theologie vorkommen, weil sie immer ein schlechthin Einzelnes sind; aber die philosophische und historische Theologie, angewandt auf den gegebenen Kreis der Kirche geben dann die Aufgaben. Wenn nun aber die Aufgaben selbst nicht vorkommen in der philosophischen und auch nicht in der historischen Theologie, – die praktische Theologie muß sie aber doch voraussetzen, wo kommen sie dann vor? Es fehlt hier ein Mittelglied, und ... es scheint notwendig, daß die praktische Theologie die Aufgaben, welche jedem aus seiner philosophischen und historischen Theologie einzeln entstehen, zu subsumieren, und darnach zu classifizieren. Darinn liegt schon die ganze Construction der praktischen Theologie.«⁶

Die Ausrichtung auf die Beleihung der anderen theologischen Disziplinen wie auf die reflexionstheoretische Integrationskraft der Praktischen Theologie ist auch für das gegenwärtige Selbstverständnis des Faches wie für die vorliegende Fragestellung von außerordentlich zentraler Bedeutung, auch wenn sie in der Fachgeschichte (und möglicherweise bei Schleiermacher selbst) nicht immer wirksam war.

Im Rahmen seiner Vorlesungen zur Praktischen Theologie recurriert Schleiermacher auf die Bibel im Rahmen der Reflexionen zur Predigt und zum Religionsunterricht,⁷ also durchaus in traditionellen Kontexten. Dabei formuliert er im Blick auf die Bedeutung der Bibel zunächst grundsätzlich:

»Wenn wir den eigenthümlichen Charakter der evangelischen Kirche in Betrachtung ziehen, die gar nicht einen Gegensatz construiert zwischen Klerus und Laien, sondern beide auf gewisse Weise einander gleichstellt, und namentlich als das erste Princip aufstellt, daß jedem Mitgliede die Bibel gegeben sei um seine religiösen Vorstellungen und Handlungen durch dieselbe zu berichtigen, und wir nehmen dazu, wie schwierig das Verständniß doch ist für

4 Vgl. a. a. O., Abs. 4.2. und GRÄB 2000, 94.96. Zu Schleiermachers Unterscheidung zwischen kritischen und technischen Disziplinen innerhalb der Philosophischen Ethik vgl. FISCHER 2001, 78–83.

5 Vgl. ALBRECHT, Abs. 4.2.

6 SCHLEIERMACHER 1987, 251.

7 Vgl. SCHLEIERMACHER 1850, 222–251.387–400.

den größten Theil: so ist es wesentliche Aufgabe der Kirche die Gesamtheit der Mitglieder in das richtige Verständniß einzuleiten.«⁸

Auf dem Hintergrund der für Schleiermacher wichtigen Aufhebung des hierarchisch bestimmten Gegensatzes von Klerus und Laien⁹ hat die Bibel für beide besondere Bedeutung. Die Gemeinde soll in das »richtige Verständniß« eingeleitet werden; dies geschieht neben Katechese und Veröffentlichung entsprechender Literatur auch durch den öffentlichen Gottesdienst. In ihm ist – zumindest in den Wochengottesdiensten – auch die »exegetische Homilie mit Weisheit einzuführen, sonst können leicht die Gemeinlieder sich solche Leitung für ihr Bibelstudium wählen, welche mit dem Zweck des Geistlichen in Widerspruch steht, und gewiß liegt in der Vernachlässigung der Leitung des Bibelverständnisses der Grund zu vieler Unordnung im kirchlichen Wesen.«¹⁰ Nach einer ausführlichen Erörterung der Stärken und Gefahren der Text- und Themapredigt¹¹ wird für den Prediger gefordert, dass er sowohl »in und mit seiner Gemeinde«¹² zu leben hat als auch »in beständigem Verkehr mit der Schrift begriffen«¹³ sein soll.

»Ein jeder Christ steht in einer Verwandtschaft mit der Schrift und in lebendigem Verkehr mit ihr. Das ist bei vielen einseitig; bei dem Geistlichen soll es die Einseitigkeit verlieren vermöge seiner amtlichen Stellung, weil er an die Totalität der Schrift gebunden ist, aus der allein die Totalität der Gemeine konstruirt werden kann; sodann als Theolog, weil nur ihm die Schrift im Totalzusammenhang verständlich ist.«¹⁴ Als Theologe ist der Pfarrer also ausgebildet, um den Gesamtzusammenhang der Schrift zu kennen, ein einseitiges Schriftverständnis in der Gemeinde zu beheben und um – bei der konkreten Predigtvorbereitung – ein dialogisches Verfahren zu wählen: Es ist »ein Dialog mit seiner Schriftstelle, die er fragt und die ihm antwortet, und mit seiner Gemeine.«¹⁵

Die Bibel ist als Heilige Schrift nach Schleiermacher also ein zentrales Regulativ zur Ausbildung des religiösen Bewusstseins bei allen Christen. Dem hat die Tätigkeit des Geistlichen zu dienen, der dazu ein Gesamtverständnis der Schrift und eine ständige Praxis im Lesen und Bedenken der Schrift benötigt, diesen Vorgang aber wie alle anderen Elemente des Lebens stets in

8 A. a. O., 228.

9 Vgl. auch SCHLEIERMACHER 1982, § 312 (119) und DERS. 1987, 253 sowie insgesamt GRÄB 2000, 89f.99–106.

10 SCHLEIERMACHER 1850, 229.

11 Vgl. auch SCHLEIERMACHER 1987, 253: »Predigt ist die Form, daß eine Schriftstelle zu Grund gelegt, daraus ein Thema abgeleitet und dieß in verschiedenen Theilen abgehandelt wird. Dieß ist eine rein zufällige Form.«

12 SCHLEIERMACHER 1850, 240.

13 A. a. O., 241.

14 Ebd.

15 A. a. O., 248. Diese Dialogizität wird dann noch einmal im Blick auf die Disposition der Rede als Text- oder Themapredigt erörtert (vgl. a. a. O., 249f.).

ihrem religiösen Gehalt erfasst. Seine wissenschaftliche Kompetenz zeigt sich dann darin, dass er sich dessen bewusst ist.¹⁶ In diesem unablässigen und ständigen Erlebens- und Deutungsprozess ist eine ausgeführte praktisch-theologische Schriftauslegung, wie sie später als eigenständige literarische Gattung ausgearbeitet werden wird, weder in Sicht noch notwendig.

In seiner »Kurze[n] Darstellung« grenzt Schleiermacher im letzten Paragraphen zur exegetischen Theologie vielmehr die wissenschaftliche Auslegung streng von bloßer Erbauung ab: »Jede Beschäftigung mit dem Kanon ohne philologischen Geist und Kunst muß sich in den Grenzen des Gebietes der Erbauung halten; denn in dem der Theologie könnte sie nur durch pseudodogmatische Tendenz Verwirrung anrichten.«¹⁷ Die in der 1. Auflage der KD erfolgte Bezeichnung solcher Beschäftigung als »asketisch«¹⁸ wird auch in der 1830/31 als Vorlesung ausgeführten »Theologische[n] Enzyklopädie« noch einmal entfaltet:

»Es hat immer neben der theologischen Literatur eine ascetische gegeben. In den patristischen Zeiten waren beyde bis auf einen gewissen Grad eins ... Aber sobald dieser Zustand aufhörte, hat sich beydes auch getrennt. Eine Zeit lang war das Wissenschaftliche zurückgedrängt aus Unwissenheit, sobald aber dieses aufhörte gieng auch die Unterscheidung an, und diese finden wir gleich von der Reformation an. Nun aber ist wieder eine Vermischung eingetreten, und es will Vieles sich geltend machen auf dem theologischen Gebiet, was doch nur ein ascetisch gültiges Fundament hat, nämlich das Interesse für den christlichen Glauben mit allgemeiner Mittheilungseligkeit verbunden. Aber für das theologische Interesse gehört philologische und ... kritische Bildung, und es ist eine Anmaßung, wenn aus guter Meynung die Ascese sich will geltend machen auf dem wissenschaftlichen Gebiet, und kann nur Verwirrung anrichten.«¹⁹

»Ascetische«, d. h. fromme, Erbauungsliteratur darf mit wissenschaftlicher Theologie nicht verwechselt werden; selbst wenn sie in der Form wissenschaftlicher Untersuchungen auftritt,²⁰ stiftet sie nur Verwirrung, nicht nur weil ihr die wissenschaftlichen Grundvorgänge und Kompetenzen fehlen, sondern vor allem, weil sie letztlich einen Gegensatz konstruiert zwischen echtem religiösen Bewusstsein und wissenschaftlicher Theologie, die ihrerseits philosophisch, historisch und praktisch arbeitet; dadurch würde Theologie als positive Wissenschaft verfehlt und damit deren Leistungsfähigkeit für das »Kirchenregiment«²¹ geschwächt, wenn nicht gar beseitigt.

16 Vgl. a. a. O., 267.

17 SCHLEIERMACHER 1982, § 148 (58).

18 Vgl. a. a. O., 58 Anm. 2.

19 SCHLEIERMACHER 1987, 140f.

20 Vgl. a. a. O., 141.

21 Vgl. dazu GRÄB 2000, 102–106.

2.2 Praktische Exegese

Der »Pektoraltheologe« August Neander (1789–1850), der nicht zuletzt unter dem Eindruck von Schleiermachers »Reden« vom Judentum zum Christentum konvertiert und bereits seit 1813 als Professor für Kirchengeschichte in Berlin Schleiermachers Fakultätskollege war, hat kurz vor seinem Tod in der u. a. von ihm und Carl Immanuel Nitzsch begründeten »Deutsche[n] Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben« eine Abhandlung zur praktischen Exegese veröffentlicht.²²

Während Nitzsch (1787–1868) in seiner Praktischen Theologie die Bedeutung des biblischen Zeugnisses hervorhebt, weil hier Idealität mit Realität zusammenkommt,²³ und daher durchgängig auf Bibelstellen Bezug nimmt, aber gegen jede Trennung von wissenschaftlicher und praktischer Auslegung votiert,²⁴ argumentiert Neander mit anderer Gewichtung und Zielrichtung. Die praktische Exegese oder Auslegung wird von ihm nicht als neuer Terminus gebraucht.²⁵ In einem historischen Rückblick verweist er auf praktische Auslegungen aus der reformatorischen, orthodoxen, pietistischen und rationalistischen Zeit und deren Grundanliegen und Schwächen.²⁶ Prinzipiell hält er daran fest, dass praktische Exegese als Vermittlungsaufgabe notwendig sei:

»Wie die praktische Exegese etwas für die theologische und kirchliche Entwicklung Nothwendiges ist, als Vermittelung zwischen dem in der Geschichte wurzelnden göttlichen Wort und der Beziehung desselben zur Gegenwart, als die Vermittelung zwischen den Aufgaben der Wissenschaft und des Lebens, dem Theoretischen und Praktischen, so finden wir, indem die praktische Exegese aus einem Bedürfnisse des christlichen Geistes und der kirchlichen Entwicklung hervorgehen mußte, etwas derselben Verwandtes, oder das Hinstreben zu einer solchen, von Anfang an in der Kirche«²⁷. Um diese Vermittlungsaufgabe leisten zu können, muss die praktische Exegese notwendigerweise auf der wissenschaftlichen Exegese

22 Vgl. NEANDER 1850; auf diese Schrift macht auch SCHRÖER 1985, 501f. aufmerksam. Zu Neander und seinem Schüler, dem Erweckungstheologen Friedrich A.G. Tholuck, vgl. LAUSTER 2004, 124–132.

23 Vgl. NITZSCH 1847, 39f.: »Die biblische Begründung der praktischen Theologie ist demnach nicht so zu deuten, als sei die Schrift der durch den Theologen auszudeutende und zu ordnende Schatz göttlicher Decrete für das Thun in der Kirche; sondern sie fällt mit der substantiellen und ersten Erscheinung der Kirchenleitung, diese aber in ihrer Realität mit ihrer Idealität also zusammen, daß nun für alle Zeiten die praktische Theologie inhaltlich und wurzelmäßig in der heiligen Schrift begriffen ist.«

24 Vgl. NITZSCH 1851, 105: Seine Begriffsunterscheidung ist »grammatisch-historische« und »theologische« Auslegung; die Abgrenzung verläuft vor allem gegenüber einer durch die Aufklärung überbetonten Rolle der Vernunft und Philosophie (vgl. a. a. O., 107–109).

25 Einen kurzen Literaturüberblick über die »praktische Exegese« im 19. Jh. bietet HOLTZMANN 1898.

26 Vgl. NEANDER 1850, 46f.

27 NEANDER 1850, 46.

füßen, die Gesetze und Bedingungen der geschichtlichen Verständnisse kennen und die Gegenwart erkennen und verstehen.²⁸

Die Erkenntnis der Gegenwart ist nach Neander notwendig und hinreichend durch die Erkenntnis der eigenen Person gegeben: »... dazu finden wir in uns selbst den Schlüssel, insofern wir mit der Gegenwart zusammenhängen, ihre Grundzüge in uns tragen, wie wir die Grundzüge der ganzen Menschheit in uns abgebildet finden. Es kommt also alles darauf an, daß wir bei uns selbst zu Hause sind, und mit dem göttlichen Licht in die Tiefen unseres eigenen Innern eingehen, um in der Selbsterkenntnis den Schlüssel zur Erkenntnis unserer Zeit zu finden.«²⁹

Auslegung in Kenntnis der geschichtlichen Bedingungen bedeutet nach Neander: »In der Vergangenheit die Gegenwart lesen, aus dem göttlichen Handeln in Beziehung auf die Vergangenheit die Wahrheit ableiten, welche auf die entsprechenden Verhältnisse der Gegenwart anzuwenden ist.«³⁰ Dadurch soll das alte Verständnis, das »die Bibel nur als einen Kodex der Offenbarung des heiligen Geistes dachte,«³¹ überwunden werden, da jetzt aller Nachdruck auf dem Handeln Gottes liege, dessen Relationalität in die Gegenwart übertragen und so mit ihr »vermittelt« wird. Neander bemüht sich, dieses Verständnis als Analogie zu dem paulinischen Umgang mit dem AT aufzuzeigen.³²

Abschließend hebt er als Bedeutung und Gewinn solcher Auslegung für Pfarrer und Prediger in ihrer Beziehung zur Gemeinde hervor, dass jene »durch ein wissenschaftlich entwickeltes Bewußtsein den Zusammenhang der Gemeinde mit dem göttlichen Wort in der heiligen Schrift vermitteln, daß sie dadurch die bewußten Träger des göttlichen Wortes für die Gemeinde sind.«³³ Nur die wissenschaftliche Ausbildung haben Geistliche der Gemeinde voraus. Sie ist unverzichtbar und Basis der praktischen Exegese, die allein geeignet ist, »zwischen dem Inhalte des göttlichen Wortes und der Beantwortung aller Lebensfragen der Zeit«³⁴ zu vermitteln, anstatt dogmatische oder ascetische Formeln bloß zu wiederholen.

Neanders Abhandlung bewegt sich einerseits in den Bahnen Schleiermachers, wenn er das religiöse Bewusstsein des Geistlichen und seine wissenschaftliche Bildung als unverzichtbar hervorhebt und alle Praktische Exegese von bloß frommen Darlegungen unterscheidet. Andererseits entfernt er sich von Schleiermacher, insofern hier eine eigene Auslegungsart als für die Praxis der Kirche und Gemeinde notwendig dargestellt wird. Abgesehen von der problematischen Annahme, in jedem Menschen das Ganze der Gegenwart hinreichend verkörpert zu finden, liegt hier der Beginn eines »Zwei-Phasen-Modells«³⁵, dessen begriffliche Unschärfe sich nicht zuletzt der Ein-

28 Vgl. a. a. O., 47–49.

29 A. a. O., 49.

30 A. a. O., 50.

31 A. a. O., 48.

32 Vgl. a. a. O., 50–52.58.

33 A. a. O., 59. »Darauf beruht ihre wahre Würde, nur Organe des göttlichen Wortes für die Gemeinde zu sein, daß nicht sie reden, sondern das Wort durch sie rede, daß sie die Gemeinde dazu anleiten, selbst in das göttliche Wort sich zu vertiefen, und durch dasselbe ihr ganzes Leben leiten zu lassen« (ebd.).

34 A. a. O., 60.

35 Vgl. auch SCHRÖER 1985, 502.

sicht verdankt, nicht mehr schematisch zwischen Auslegung und Anwendung unterscheiden zu können, sondern den Auslegungsvorgang, bei aller Unterscheidung zwischen objektiven und subjektiven Vorgängen, als Bewegung zwischen Geschichte und gegenwärtigem Leben darzustellen.

Diese Linie findet sich in den kirchlich-konfessionell bestimmten Gesamtdarstellungen dieser Zeit nicht wieder. Sie präsentieren zwar durchgehend Bezüge zur Bibel, verbleiben aber meist bei Zitatsammlungen und bieten keine explizite ausführliche Reflexion des Verhältnisses von Exegese und Praktischer Theologie.³⁶ Den »modernen Theologen« erschienen sie daher zu Recht als biblizistisch.

2.3 Liberal-theologische Öffnung: die »modernen Theologen«

Unter den Praktischen Theologen dieser Epoche ist im vorliegenden Kontext Friedrich Niebergall (1866–1932) von besonderer Bedeutung. Hatte Paul Drews 1910 neben dem systematisierend-deduktivem Vorgehen auch den einseitigen Biblizismus einiger Vorgänger kritisiert und dabei explizit auf Nietzsche, v. Zezschwitz und Th. Harnack verwiesen,³⁷ so legte Niebergall »Praktische Auslegungen« des AT und des NT für Prediger und Religionslehrer als mehrbändige Monographien vor³⁸ und reflektierte dort und in seinem zweibändigen Lehrbuch »Praktische Theologie«³⁹ auch die Rolle und Funktion der Bibel.

Bevor Niebergalls Entwurf dargestellt wird, sind jedoch noch einmal Vorgänger und das besondere Umfeld der praktischen Auslegungen zu würdigen. Dabei sind die Beiträge eines Exegeten und eines Praktischen Theologen von Bedeutung.

2.3.1 Heinrich Julius Holtzmann

»Im allgemeinen sind es nur schwächliche Exegeten, welche den Gang ihrer grammatisch-historischen Erklärung mit erbaulichen Betrachtungen durchflechten und vermischen«, so formulierte der bedeutende Neutestamentler Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910) eine Zwischenbilanz⁴⁰ in seinem Aufsatz über die »sog. praktische Auslegung des Neuen Testaments«, der Literaturbericht und eigene Position bietet. Nun gehörte Holtzmann, der

36 Vgl. ZEJSCHWITZ, 1876–1878; HARNACK 1878/1879; OOSTERZEE 1878/1879.

37 Vgl. DREWS 1910, 20.31–37. Otto Baumgarten äußerte sich zur praktischen Exegese, von der er forderte, sie möge, historisch-kritische und philologische Auslegung voraussetzend, »ihr ganzes Gewicht ... auf das Aneignen des bleibend Lebenskräftigen als Norm und Nahrung des inneren Lebens« (BAUMGARTEN 1889, 300) legen. In seinem RGG-Artikel von 1913 gibt er nur einen allgemeinen Hinweis (vgl. DERS. 1972, 274).

38 Vgl. NIEBERGALL 1909 (2 Bde. NT); DERS. 1912/1915/1922 (3 Bde. AT).

39 Vgl. NIEBERGALL 1918 und 1919.

40 HOLTZMANN 1898, 285f.

durch seine historisch-kritischen Untersuchungen und Lehrbücher bis heute in der Erforschung der Synoptiker und der Zwei-Quellen-Theorie wirksam ist,⁴¹ gerade nicht zu den Exegeten, die praktische Auslegung ablehnten. Im Gegenteil: Er widmete sich in Vorträgen und in der Bearbeitung und Herausgabe von verschiedenen Bibellexika und Buchreihen für die Gemeinde intensiv der Vermittlung von Wissenschaft und Gemeindepraxis.⁴² Von ihm stammt außerdem eine praktische Auslegung des ersten Thessalonicherbriefes, die zunächst zwischen 1880 und 1886 in der von seinem Schüler und Kollegen Heinrich Bassermann herausgegebenen »Zeitschrift für praktische Theologie«, dann posthum als Buch veröffentlicht wurde.⁴³

Aus den dortigen Vorbemerkungen werden Anlass und Ort dieser praktischen Auslegung erkennbar: Sie wurden im Heidelberger Predigerseminar vorgetragen,⁴⁴ dienten also der Ausbildung der Kandidaten für das Predigtamt. Das 1838 eröffnete Predigerseminar, in dem die Verantwortung für die Ausbildung den Heidelberger Ordinarien für Praktische Theologie – also u. a. Richard Rothe (seit 1838),⁴⁵ Heinrich Bassermann (seit 1880/83), dann Johannes Bauer (seit 1910), später Rhenatus Hupfeld (seit 1931) – oblag, bot den institutionellen Rahmen von »praktischen Auslegungen«; auch Friedrich Niebergall hat zeitweise am Predigerseminar unterrichtet.⁴⁶

Bereits die Verordnung des Großherzogs zur Errichtung des Predigerseminars vom 25. Januar 1838 regelt im Art. 2 den Kanon der Unterrichtsfächer, zu denen im Kontext der Homiletik auch die praktische Auslegung des AT und NT und darüber hinaus Übungen im Interpretieren des AT und NT

41 Vgl. KÜMMEL 1970a, 185–191.

42 Vgl. BAUER 1967, 302–306; REVENTLOW 2001, 296.

43 Vgl. HOLTZMANN 1911; im Vorwort (III–X) gibt der Hg. Eduard Simons wichtige Informationen zur Genese des Textes und zum Eindruck des Lehrers Holtzmann auf seine Schüler; ebd., V–VI findet sich auch die Würdigung dieser Auslegung durch Bassermann. Eine knappe praktische Erklärung des Hebräerbriefes bietet HOLTZMANN 1891. Zu Holtzmanns praktisch-theologischen Arbeiten vgl. die Zusammenstellung und Würdigung bei BAUER 1967, 322–325. Die ZPrTh hat Holtzmann mitbegründet.

44 Vgl. HOLTZMANN 1911, XII: »Indem ich auf Wunsch der Redaktion [der ZPrTh, H.S.] diese praktische Erklärung eines paulinischen Sendschreibens, wie ich dieselbe früher im Predigerseminar zu Heidelberg vorzutragen pflegte, in den Druck gebe, gedenke ich meines teuren vor drei Jahren verstorbenen Vaters [Karl Julius H., Pfarrer an Hl. Geist und Dozent am Predigerseminar, H.S.], der vor mir an demselben Orte einmal denselben Brief behandelt hatte.« Holtzmann wirkte seit 1859 als Dozent im Predigerseminar, und auch der bedeutendste Heidelberger Theologe jener Zeit, Richard Rothe, hatte dort »Übungen im Interpretieren des NT« gehalten (vgl. BAUER 1967, 292f.296); als Kandidat im Predigerseminar hörte Holtzmann bei Rothe nach dessen Rückkehr aus Bonn 1854 ein Kolleg über das Johannesevangelium (vgl. BAUER 1967, 291.310).

45 Vgl. hierzu WEYEL 2006, 121–134.

46 FROMMEL 1938, 39 vermutet, dass Niebergalls Praktische Auslegung des NT »im Zusammenhang mit dieser Lehrtätigkeit entstanden sein« dürfte.

zählten.⁴⁷ Die genannten »Übungen« werden stärker exegetischen Charakter gehabt haben und wurden später durch Bassermann abgeschafft,⁴⁸ während die »praktischen Auslegungen« nach wie vor in hohem Ansehen standen.⁴⁹ Auch wenn zu dem gesamten Zusammenhang m. W. noch keine Detailuntersuchungen vorliegen,⁵⁰ wird man vermuten dürfen, dass diese institutionellen Bedingungen einen wesentlichen Grund für den auffälligen Befund darstellen, dass seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Zentrum praktischer Exegese in Heidelberg mit seiner engen Verbindung von Theologischer Fakultät und Predigerseminar lag.⁵¹

In seinem o. g. Aufsatz hatte Holtzmann den grundlegenden Unterschied zwischen praktischer Auslegung und historisch-kritischer Exegese hervorgehoben:

»Einen solchen direkten Weg zu suchen, ist nun ebenso sehr Aufgabe der praktischen Auslegung wie es Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese ist, den verschlungenen Weg nachzuzeichnen, welchen der Verfasser [einer biblischen Schrift, H.S.] selbst gegangen ist. Hier treten sich also beide Arten von Auslegung in weitester Entfernung gegenüber und stellt sich demgemäß in aller Schärfe die Forderung, dass das eine Geschäft zuvor ganz erledigt sein will, ehe das zweite in Angriff genommen werden darf.«⁵²

Die historisch-kritische Exegese ist die notwendige Voraussetzung – sie gehört »nur auf des Pfarrers Studierstube«⁵³ – für die praktische Auslegung, die ihrerseits gerade »kein tertium genus neben der interpretatio grammatico-historica bildet«⁵⁴, sondern diese voraussetzend ihr zur Seite tritt. Ihr Ziel liegt darin, die biblischen Gedanken – deren »lebenskräftigen Keim und

47 Vgl. EISINGER 1985, 34 (a. a. O., 33–36 wird der gesamte Text der Verordnung dokumentiert).

48 Vgl. FROMMEL 1938, 40f.; EISINGER 1985, 40. Während an der Universität zu jener Zeit eigentlich nur Vorlesungen gehalten wurden, wurden im Praktisch-Theologischen Seminar auch besagte Übungen in den exegetischen, historischen und dogmatischen Fächern angeboten, die Bassermann 1895 infolge der Reorganisation des Seminars zugunsten der praktisch-theologischen Orientierung veränderte. Auch Dogmatik und Ethik sollten jetzt unter praktischen Gesichtspunkten besprochen und geübt werden.

49 Darauf weist FROMMEL 1938, 48f. emphatisch hin.

50 Zur Rolle exegetischer Vorlesungen in den damaligen Predigerseminaren vgl. auch WEYEL 2006, 87–89.

51 In Straßburg, wohin Holtzmann 1874 berufen wurde, hat er keine Vorlesungen im Bereich praktischer Exegese mehr gehalten (vgl. HOLTZMANN 1911, VI; BAUER 1967, 308f.). Die Bedeutung der praktischen Exegese für Heidelberg belegt auch die spätere Bemühung der Fakultät, einen weiteren Lehrstuhl für NT und praktische Exegese einzurichten; diese Bemühung war aber nicht erfolgreich (vgl. FIX 1994, 232f.).

52 HOLTZMANN 1898, 289; vgl. auch DERS. 1891, 223.

53 HOLTZMANN 1898, 289; vgl. auch DERS. 1891, 223.

54 HOLTZMANN 1898, 286.

Kern«⁵⁵ – dem »religiösen Verständnis der Gegenwart zugänglich und auf ihre Verhältnisse anwendbar zu machen.«⁵⁶

Dieses Ziel verwirklicht Holtzmann in seiner eigenen praktischen Auslegung des 1. Thessalonicherbriefes. Der Bibeltext wird Vers für Vers erläutert, wobei meist philologische Beobachtungen und gesamtbiblische Referenzen einen großen Raum einnehmen. Eingestreut in diese Darlegung sind immer wieder Gedanken, die das »religiöse Verständnis« berücksichtigen und die Anwendbarkeit auf die Gegenwart beschreiben – beispielsweise im Blick auf Frömmigkeit, Religion, Sittlichkeit oder auf unterschiedliche Herausforderungen des pastoralen Gemeindealltags.⁵⁷ Dass immer wieder die Situation von Predigt und Katechese durchscheint, ist aufgrund des ersten Kontextes dieser Vorlesung verständlich. Hinsichtlich der von Paulus verwendeten eschatologisch-apokalyptischen Vorstellungen rät Holtzmann zu vorsichtig vermittelnder, nicht zu radikal kritisierender Vorgehensweise innerhalb der Verkündigung, die jeweils zu einer milden Ethisierung führt.⁵⁸

Diesen praktischen Auslegungen ist abzuspüren, dass die zünftige Exegese vorausliegt, die den »direkten Weg« praktischer Wirkungsabsicht einerseits wohlthuend zu konkretisieren vermag und andererseits bloße Erbaulichkeit verhindert. Allerdings bleibt die Vorstellung eines zeitübergreifenden reinen »Kerns« und einer verunreinigten »Schale«⁵⁹ hier eine hermeneutische Überzeugung, die die älteren Vertreter der liberalen Theologie jener Zeit verbanden. Der enge Zusammenhang von Religion, Sittlichkeit, Kultur und Subjekt prägt Holtzmanns praktische Auslegung durchgehend.

2.3.2 Heinrich Bassermann

Der Heidelberger Praktische Theologe Heinrich Bassermann (1849–1909)⁶⁰ hat ebenfalls auf die Notwendigkeit praktischer Exegese verwiesen und hierbei auch Begriffsprägung und Definition expliziert:

»Diejenige Auslegung der Bibel nun, welche auf Grund der wissenschaftlichen Exegese und nicht etwa im Widerspruch mit ihr es auf die Gewinnung des eigentümlichen Frömmigkeitsinhalts abhebt, der den Ausführungen der biblischen Schriftsteller zu Grunde liegt, nenne ich die praktische und glaube, dass man ihr auch in unserer Zeit das Existenzrecht neben der

55 A. a. O., 284.

56 A. a. O., 284.

57 Vgl. HOLTZMANN 1911, 7ff.15f.21f.31.41.50ff.55f.59f.65f.68f.71ff. u. ö.

58 Vgl. a. a. O., 138f.146ff.

59 Vgl. a. a. O., 52.

60 Bassermann gehörte seit 1876 zunächst als a.o. Professor und seit 1880 als Ordinarius der Heidelberger Theologischen Fakultät an. 1884 wurde er Universitätsprediger und Direktor des Theologischen Seminars. Zu seiner Rezeption der Theologie Richard Rothes vgl. ALBRECHT 2000, 212–223, der wohl zu recht vermutet, dass Bassermann durch seinen Lehrer, den Rothe-Schüler Heinrich Holtzmann, auf die Theologie Rothes aufmerksam wurde (vgl. a. a. O., 214 Anm. 91).

wissenschaftlichen ... nicht wird streitig machen können, wenn sie ihrerseits nur sich von dem alten Vorurteil los zu machen bereit ist, nicht einen dem wissenschaftlichen widerstrebenden Sinn dem Bibelwort willkürlich unterlegen zu wollen, sondern sich vielmehr darauf beschränkt, die wissenschaftlich-exegetischen Resultate in ihre tiefste Tiefe, nämlich bis auf den Frömmigkeitsgehalt hinunter zu verfolgen, von welchem sie eingegeben und durchdrungen sind.«⁶¹

Während Bassermann in seiner Prorektoratsrede von 1896⁶² die Praktische Theologie als selbständige Disziplin im Gesamtzusammenhang der theologischen Wissenschaft darstellt und hierbei auch die kritische neutestamentliche Theologie erwähnt, wird in der gedruckten Ausgabe von 1909, die in den Anmerkungen überarbeitet und erweitert wurde, auch die praktische Exegese erneut ausdrücklich erwähnt: »Als eine der wichtigsten Aufgaben der praktischen Theologie sehe ich deshalb die sog. praktische Exegese an, welche viel eifriger, als es geschieht, gepflegt werden sollte. Denn auf keinem Gebiet ist die Divergenz zwischen den Ergebnissen der Forschung und den Anforderungen des kirchlichen Lebens drückender als auf dem biblischen. Natürlich taugt die praktische Exegese nur unter der Voraussetzung etwas, daß sie die Resultate der rein-wissenschaftlichen (die Kritik mit eingeschlossen) aufrichtig anerkennt, dabei aber nun den kirchlichen Gesichtspunkt fest im Auge behält, unter dem die Bibel praktische Verwendung findet.«⁶³

Die grundlegenden Konstellationen der praktischen Exegese – Ausgang von der wissenschaftlichen Kritik, Betonung des notwendigen inhaltlichen Zusammenhangs der Resultate, Ausdruck von »Frömmigkeitsinhalten« als mögliche bzw. bevorzugte Vermittlungskategorie – werden auch hier formuliert. Allerdings verbleibt Bassermann bei der Problemanzeige, verweist aber in diesem Kontext bereits auf die Arbeiten Friedrich Niebergalls.

2.3.3 Friedrich Niebergall

Der zunächst ebenfalls in Heidelberg und ab 1922 in Marburg Praktische Theologie lehrende Niebergall⁶⁴ fasst in seiner Praktischen Auslegung des NT seine hermeneutische Position prägnant zusammen:

61 BASSERMANN 1885, 383 (im Original ist »die praktische« hervorgehoben); vgl. auch a. a. O., 390f.

62 Eine Prorektoratsrede entspricht heute einer Rektoratsrede, da bis 1918 der Landesherr das Amt des »Rektors« ausübte, während für die professorale Leitung ein »Prorektor« ernannt wurde.

63 BASSERMANN 1909, 31 Anm. 2; vgl. auch den nicht ganz korrekt wiedergegebenen Text bei BASSERMANN 1972, 194 Anm. 28: es fehlt hier der Gedankenstrich bei »rein-wissenschaftlichen«; der ist jedoch notwendig, weil andernfalls durch falsche Assoziationen, als läge hier die Opposition von »rein wissenschaftlich« und »praktisch« zu Grunde, der wissenschaftliche Charakter der Praktischen Theologie, den Bassermann ja gerade darlegt, geschwächt würde; außerdem ist die angegebene Jahreszahl bei der Fundortangabe (a. a. O., 173) zu korrigieren.

64 Vgl. zu Biografie und Werkeinführung PLAGENTZ/SCHWAB 2000, zur politischen Position vgl. FIX 1994, 29–51. Niebergall habilitierte sich 1903 in Heidelberg und wurde dort 1908 zum a.o. Professor ernannt.

»Praktische Auslegung des Neuen Testaments – das heisst doch nichts anderes als dies: Eine geschichtliche Urkunde soll daraufhin angesehen werden, welchen Ertrag sie für die religiös-sittliche Beeinflussung unseres Geschlechtes abwerfen kann.«⁶⁵

Gegenüber einem orthodoxen Offenbarungsverständnis, das »die Vergangenheit in lauter Gegenwart«⁶⁶ wandelt, und gegenüber einer radikal-historischen Sicht, die »allen Nachdruck auf den Charakter der Schrift als einer Urkunde der Vergangenheit«⁶⁷ legt und hierbei vor allem die sonderbaren Vorstellungen der fremden orientalischen Welt hervorhebt, beschreibt Niebergall die Bibel als geschichtliche Urkunde, die einen Ertrag für die gegenwärtige Praxis bereit hält. In seinem explizit subjektivitätsorientierten Zugang begründet er die Möglichkeit, einen solchen Ertrag erheben zu können, durch die beiden, in der Bibel als geschichtlicher Urkunde analysierbaren »grossen hohen Werte der Innerlichkeit und Persönlichkeit.«⁶⁸ Gilt ein solcher Zugang bei jeder Art von »klassischer« Literatur und damit auch für die Bibel,⁶⁹ so ist hier der religiöse Zugang, verstanden als weiteres Aufsteigen im Verständnis, von besonderer Bedeutung:

»Vielmehr ist die religiöse Betrachtung, die alles, was von Bedeutung für das Leben und besonders für unsere Art des Lebens, die geistlich und innerlich ist, von Gott ableitet, auch hier die letzte und tiefste. Die grossen Gestalten der Propheten, Jesu und der Apostel, und was sie alles von Bedeutung für unsere Seele und ihr Heil gesagt haben, das ist von Gott gesagt. Achtet man darauf, dann kann einem unter dem starken Eindruck der grossen Werte und Kräfte der menschliche Ursprung ganz aus dem Sinn kommen. Dann ist es, alskehrten sich die grossen Sprecher der Schrift auf einmal um, als redeten sie nicht mehr auf unserer, der Menschen Seite von ihrem Gott, sondern als sprächen sie von Gottes Seite aus zu uns, den Menschen, von ihrem und unserm Gott. Das ist Glaubensbetrachtung, die die natürlich menschliche Entstehung der Urkunde ebensowenig ausschliesst, wie die gläubige Freude an der uns geschenkten Nahrung ihr Wachsen in der Natur und unsere Arbeit ausschliessen darf.«⁷⁰

Diese »Glaubensbetrachtung« führt Niebergall zu den Konsequenzen, dass der Charakter der Schrift als Wort Gottes »den Ungläubigen und Halbgläubigen« nicht zu beweisen, sondern nur zu bezeugen sei,⁷¹ und dass nur solche Bestandteile der Bibel als »Schrift« bezeichnet zu werden verdienen, die »die grossen Hauptwerte und die mit ihr organisch verbundenen Vorstellun-

65 NIEBERGALL 1909, Bd. 1, 1.

66 A. a. O., 13.

67 Ebd.

68 A. a. O., 17 (i. O. hervorgehoben: »Innerlichkeit« und »Persönlichkeit«). Beide Werte entfaltet Niebergall auch in seiner allgemeinverständlichen Schrift: vgl. DERS. 1907, 40–46.49–67.

69 Vgl. DERS. 1909, Bd. 1, 17–19; DERS. 1906, 184.

70 NIEBERGALL 1909, Bd. 1, 19.

71 Vgl. a. a. O., 19f.

gen«⁷² aufweisen. Zwei Grenzen eines solchen durch Subjektivität gekennzeichneten Zugangs beschreibt Niebergall selbst: Für ihn gibt es keinen Zweifel an der Objektivität des Glaubensobjektes, konzentriert in der Formel »Gott und seine hohe ewige Geisteswelt, wie sie in Christus sich erschlossen hat«⁷³, und gleichzeitig ist der Zugang über das »Vertrauen« ein solcher, der sich von Willkür dadurch unterscheidet, dass es »etwas ganz Persönliches und Subjektives« ist, aber »durch die Macht und Anziehung des Objektes selbst«⁷⁴ entsteht.

Damit hat Niebergall in Aufnahme der Positionen der damaligen liberalen Theologie eine »Absolutheit der Schrift«⁷⁵ abgewiesen und durch eine »entwicklungsgeschichtliche Betrachtung«⁷⁶ ersetzt. Sie bietet ihm die Möglichkeit, historische Entwicklungen und Bedingtheiten – z. B. in den Formen und Stoffen der Bibel – aufzunehmen und deren Tragfähigkeit durch die Ausrichtung auf das religiös-sittliche Ziel zu bestimmen. Dieses soll methodisch dadurch erreichbar sein, dass zwischen »Motiven« und »Quietiven«, also zwischen zur sittlichen Tat anregenden und das Gewissen beruhigenden Gedanken, unterschieden wird.⁷⁷

Diese Linien hat Niebergall auch in anderen, früheren und späteren, Werken ausgeführt⁷⁸ und in seinem bereits genannten Lehrbuch beispielsweise im Kontext von Unterricht und Predigt aufgenommen.⁷⁹ In seiner Gesamtschau der Praktischen Theologie sind für unseren Zusammenhang zwei Grundlegungen von entscheidender Bedeutung: die triadische Struktur der Praktischen Theologie und die Theorie der Beeinflussung.

Die triadische Struktur besteht aus dem Schema »Wirklichkeit/Zustand – Ideal – Mittel/Wege«, die Niebergall, Anregungen von Carl I. Nitzsch aufgreifend, bereits in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung von 1903 entwickelt hatte⁸⁰ und auch seinem Lehrbuch zu Grunde legte.⁸¹ Die hier präsen-

72 A. a. O., 21.

73 A. a. O., 23.

74 A. a. O., 23f.

75 A. a. O., 26 (ohne Hervorhebung des Originals). Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen »liberaler« und »moderner« Theologie hat Niebergall im Rückblick selbst dargestellt: vgl. NIEBERGALL 1929, 51–55.

76 NIEBERGALL 1909, Bd. 1, 26.

77 Vgl. z. B. a. a. O., 58ff.; DERS., 1918, 312f.; DERS. 1919, 75; vgl. hierzu auch PLAGENTZ/SCHWAB 2000, 250f.; zur möglichen Herkunft des Begriffspaars vgl. BOHREN 2005, 201. Bei schwierigen Bibelstellen, die eigentlich nur historisch zu würdigen sind, ist nach Niebergall sogar die Allegorie erlaubt, wenn die Arbeit an Motiven oder zugrundeliegenden Prinzipien nicht gelingt (vgl. NIEBERGALL 1909, Bd. 1, 38–40).

78 Zu den Motiven und Quietiven vgl. bes. NIEBERGALL 1902, 3–63.118–129.136–146. Vgl. weiter NIEBERGALL 1906, 182–190.

79 Vgl. bes. NIEBERGALL 1919, 72–76.134–145.167–171.

80 Vgl. NIEBERGALL 1972, 223–232; PLAGENTZ/SCHWAB 2000, 247f.

81 Vgl. NIEBERGALL 1918, 10ff.

tierte teleologische Ausrichtung der Praktischen Theologie begründet sowohl deren wissenschaftlichen Charakter wie sie auch den empirischen Zugriff der »modernen Theologie« operationalisiert.⁸² Die biblischen Texte präsentieren innerhalb der Trias sowohl den Idealzustand als auch die Mittel.⁸³

Die Theorie der Beeinflussung entfaltet Niebergall in dem Eingangsparagraphen zur Darstellung der Mittel der Praktischen Theologie.⁸⁴ Diese Theorie »verhandelt das Problem der Lehrbarkeit der Religion, das zu den zentralen Fragen der religionspädagogischen Reformbewegungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts gehört, auf einer generalisierenden Ebene als ein Grundproblem des Praktisch-Werdens von Theologie überhaupt.«⁸⁵ Dabei verbindet Niebergall die Grundeinsicht, dass der »Kern der Persönlichkeit ... in einer Wertschätzung geistigen Lebens [besteht], die dauernd den eigenen Besitz des Menschen bildet«⁸⁶, mit der Aufgabe, geistige Reize darzubieten.⁸⁷ Ein wesentliches Mittel bei der Erziehung zum Glauben ist das »Wort« als ein geistiges Mittel.⁸⁸ Die in diesem Kontext vorgenommene Reflexion der Bibel kulminiert in der Einschätzung, dass sie, da sie als geschichtliches Dokument zu gelten habe, vor allem und am stärksten durch die »Persönlichkeiten« wirke.⁸⁹

In solch zirkulären, teils redundanten Argumentationen und Darstellungen, die seinen Stil insgesamt prägen, präsentiert Niebergall die Bedeutung von Bibel und Exegese für die Praktische Theologie. Für die Fachgeschichte bedeutsamer als die konkreten Auslegungen ist der Sachverhalt, dass hier – analog zur eigenständigen praktischen Konstruktion der Dogmatik – auch die Exegese weder nur angewendet werden noch als bloß erbauliche Grundlage dienen soll, sondern als »Praktische Exegese« eigens auszuführen ist. Dies unterscheidet Niebergalls Werk von anderen – teils erbaulichen, teils populären – praktischen Auslegungen seiner Zeit.⁹⁰ »Praktische Exegese«

82 Vgl. den Beitrag von Christian GRETHLEIN im vorliegenden Band.

83 Vgl. NIEBERGALL 1906, 182–186.

84 Vgl. NIEBERGALL 1918, 285–316 (§ 19).

85 PLAGENTZ/SCHWAB 2000, 253.

86 NIEBERGALL 1918, 286 (ohne Hervorhebungen des Originals); vgl. auch DERS. 1906, 184.

87 Vgl. NIEBERGALL 1918, 302f. und PLAGENTZ/SCHWAB 2000, 254f.

88 Vgl. NIEBERGALL 1918, 303f.306–313.

89 Vgl. a. a. O., 307: Die biblischen Persönlichkeiten »sind aus dem Ja und aus dem Nein, Beispiel und Gegenbeispiele, Normen und Gegennormen, Ideale und Gegenideale, also ein reiches anziehendes und bewegendes Bild, wie es sonst kein Buch bietet; immer ist die Phantasie gefesselt, immer das Gemüt beteiligt, immer der Wille in Anspruch genommen.«

90 Vgl. dazu die Rezension von BALTZER 1908, der sich vor allem auf die ersten Lieferungen von Niebergall (1909) bezieht, aber auch die Auslegungen von Adolf Schlatter,

legt die Bibel so aus, »dass von ihr Wirkungen ausgehen«⁹¹, die wissenschaftlich fundiert und religiös-sittlicher Art sind. Als Grundstimmung der Bibel wird ihr »übernationaler und transzendenter sittlicher Optimismus«⁹² hervorgehoben, dessen verschiedene Stufen innerhalb des »mäanderhaften Gelände[s] geistig geschichtlichen Lebens«⁹³ mühsam herausgearbeitet werden müssen und der auf die »Erziehung des Menschengeschlechts« zielt.⁹⁴ Während Niebergall die »Praktische Dogmatik« in seinem Lehrbuch ausführt,⁹⁵ verweist er hinsichtlich der »Praktischen Exegese« dort nur auf die hier skizzierten Grundgedanken und seine materialen Auslegungen.

2.3.4 Religionsgeschichtlich-kritische Exegese

Im Bereich der Biblischen Exegese bildete sich nach den bahnbrechenden Arbeiten von Julius Wellhausen (1844–1918) aus einer Gruppe jüngerer Exegeten, zu denen u.a. Wilhelm Bousset (1865–1920), Hermann Gunkel (1862–1932), Wilhelm Heitmüller (1869–1926), Johannes Weiß (1863–1914) und William Wrede (1859–1906) zählten, um die Jahrhundertwende die sog. »Religionsgeschichtliche Schule«.⁹⁶ Auch wenn nahezu alle ihrer Vertreter intellektuell durch Albrecht Ritschl (1822–1889) geprägt worden waren und in ihren ethischen und politischen Überzeugungen meist in dessen Bahnen blieben, führten ihre exegetischen Forschungen beispielsweise zur Korrektur des gegenwartsethischen Verständnisses der Reich-Gottes-Vorstellung. Dies belegt exemplarisch die Arbeit über die »Predigt Jesu vom Reiche Gottes«

Bernhard Weiß, Johannes Weiß u.a. bespricht und dabei pointiert einsetzt: »Als vor bald 11 Jahren die Theologische Rundschau gegründet wurde, übernahm ich die Berichterstattung über die praktische Schriftauslegung. Ich habe sie aber bald eingestellt aus dem sehr einfachen Grunde, weil zu wenig zu berichten war« (219). Im Unterschied zu den vorausgehenden Berichten, die alle unter dem Titel »Praktische Schriftauslegung« firmieren und ausgesprochen kritisch sind, da zumeist nur erbauliches Schrifttum vorliegt (vgl. BALTZER 1898/1899/1900/1901/1904), wird 1908 bereits durch den Titel »Neue Wege der praktischen Schriftauslegung« ein signifikanter Unterschied markiert, der Niebergalls Auslegungen gilt.

91 BALTZER 1908, 220.

92 NIEBERGALL 1918, 315.

93 A. a. O., 315.

94 Vgl. ebd., 315; Niebergall benennt die Stufen folgendermaßen: national-sittlich, persönlich-sittlich, gemeinschaftlich-geistig, persönlich-geistig; er verweist explizit auf Reformation, Aufklärung und Idealismus (vgl. a. a. O., 313.315f.).

95 Vgl. a. a. O., 313–393: § 20 »Die ewige Welt« (Der Himmel; Gott), § 21 »Das Heil« (Gottes Leitung; Vorsehung und Wunder; Schöpfung; Erlösung von Sünde und Schuld [Sünde – Vergebung – Wiedergeburt – Erlösung von der Welt – Kindschaft Gottes]), § 22 »Jesus Christus« (Der Heiland; Der Sohn Gottes; Heiliger Geist und Dreieinigkeit; Die letzten Dinge).

96 Vgl. die Überblicke bei KÜMMEL 1970a, 259–393 und bei REVENTLOW 2001, 325–365; zu Wrede vgl. LINDEMANN 2003, 16–19.

von Johannes Weiß, dem Schwiegersohn Ritschls, die drei Jahre nach dessen Tod erschien.⁹⁷

Schon früh ist das kritische Potential dieser Exegese samt der neuen Herausforderungen und Konfliktlinien im Blick auf Vermittlungen zur Praxis erkannt worden, allerdings weniger von Praktischen Theologen als von exegetischer Seite.⁹⁸ Während sich die Exegeten der »Religionsgeschichtlichen Schule« durch Vorträge und allgemein verständliche Veröffentlichungen – u. a. durch die Veröffentlichung der »Religiösen Volksbücher«⁹⁹ – an Volksbildung und Verbreitung der neuen Theologie selbst aktiv beteiligten, fasste Ernst v. Dobschütz, ein Exeget, der selbst nicht zur »Religionsgeschichtlichen Schule« zählte,¹⁰⁰ die Herausforderungen hinsichtlich der praktischen Auslegung präzise zusammen. Er benennt drei entscheidende Stärken der neuen Exegese:¹⁰¹

1. Exegese ist eine historische Disziplin, die sich nicht nur wie bisher gegen dogmatische Vorgaben (z. B. die Inspirationslehre) wendet, sondern auch gegen das »Ignorieren und Vertuschen des uns Fremdartigen«¹⁰²;
2. Exegese hebt daher neu den Wirklichkeitssinn, die Realistik biblischer Sprache und Denksammenhänge (z. B. bei Eschatologie und Apokalyptik) hervor;
3. methodisch ist nach wie vor die Literarkritik beherrschend, allerdings werden die unterschiedlichen (mündlichen wie schriftlichen) Traditionen und Schichten auch in ihrer Vorstellungsentwicklung in den Blick genommen.¹⁰³

Diese Stärken sind ein Fortschritt innerhalb der Geschichte der Exegese, aber nicht deren Endpunkt. Nach Dobschütz müssen sie konsequent fortgesetzt werden, um dadurch ihr Potential für die Praxis zeigen zu können:¹⁰⁴

97 Vgl. hierzu auch KÜMMEL 1970a, 286–291 und REVENTLOW 2001, 361–365.

98 In ZPrTh und MKP wird hierzu wenig informiert bzw. rezensiert. Im Blick auf das NT werden vor allem Holtzmanns Arbeiten beachtet (vgl. ZPrTh 19, 1897, 242ff.316ff.; MKP 2, 1902, 192f.). Später werden Gunkels Arbeiten dargestellt (vgl. MKP 3, 1903, 326ff.; 4, 1904, 229ff.), bzw. Gunkel beschreibt selbst Aufgaben und Methoden der Exegese (vgl. GUNKEL 1904). Hin und wieder finden sich Berichte über Auseinandersetzungen zwischen »altem Glauben« und »moderner Theologie« (vgl. MKP 2, 1902, 16ff.69ff.; 5, 1905, 358ff.; 7, 1907, 345ff.).

99 Vgl. REVENTLOW 2001, 329.349.

100 Dobschütz (1870-1934) war durch Martin Kähler und Adolf v. Harnack geprägt, wurde 1904 als Nachfolger Holtzmanns Ordinarius in Straßburg, wechselte 1910 nach Breslau und 1913 nach Halle. Vgl. weiter KÜMMEL 1970a, 399–401.

101 Vgl. DOBSCHÜTZ 1906, 8–19.

102 A. a. O., 11.

103 Vgl. a. a. O., 15f.: »Ein drittes Charakteristikum der neuesten Exegese ... ist die Neigung zum Isolieren. [...] Hier ist die Isolierung durchaus mit historischer Methode verbunden. Sie ist bestimmt durch das Bestreben alles perspektivisch zu schauen, das einzelne sofort in eine Entwicklungslinie einzugliedern.«

104 Vgl. a. a. O., 19–38.

1. Die Herausarbeitung des uns Fremdartigen führt einerseits notwendig zu dem Ergebnis, dass eine einfache Trennung von »Kern« und »Schale« nicht mehr möglich ist; andererseits kommt es mehr als auf das für uns Fremdartige auf das an, was die damaligen Adressaten als fremdartig bzw. als neu verstanden; hier liegen dann wichtige Ansätze für Verkündigung und Bildung;¹⁰⁵
2. auch die biblische Realistik ist so weiter zu führen, dass sie nicht vordergründig bleibt, sondern die geistigen Gehalte, die nicht »hinter« den Texten, sondern »in« ihnen liegen, frei setzt;
3. die Isolierung von Worten und Aussagen muss durch Kontextanalyse ergänzt werden und wird so z.B. die gesamte innere Entwicklung des Paulus als einer religiösen Persönlichkeit vor Augen stellen.

Auch wenn manche dieser Beobachtungen durchaus scharfsinnig Grenzen der religionsgeschichtlich und literarkritisch orientierten Exegese markieren, bleibt deren positives Ergebnis hinsichtlich der praktischen Auslegungen eher blass und konventionell, da auch sie erkennbar die geistige, religiöse und sittliche Ausrichtung der Botschaft Jesu oder Pauli betont und zum Abschluss die »Kongenialität« des Exegeten und Theologen beschwört: »von ihm verlangt die Exegese nicht nur ästhetisches Nachempfinden, sondern innerliches Miterleben. Nur wer den Pulsschlag christlicher Frömmigkeit im eigenen Herzen fühlt, wird ihn auch in den Schriften des Urchristentums finden, durch alle scheinbar störenden fremdartigen Umhüllungen hindurch ... Ob antik oder modern, fromm versteht fromm«¹⁰⁶. Die Forderung nach Kongenialität des Historikers, die in der damaligen Zeit plausibel erschien, wird hier zur Forderung nach Frömmigkeit. Sie ist weder mit den exegetischen Methoden zu verknüpfen – bleibt also in der Schwebelage – noch erweist sie sich als tragfähige Hermeneutik, weil sie Frömmigkeit zur personalen Voraussetzung erhebt und dadurch eine Gewissheit praktikabler Anwendung nur suggeriert.¹⁰⁷

2.3.5 Pneumatische Exegese

Es ist durchaus konsequent, dass v. Dobschütz später auch die sog. »pneumatische Exegese« unterstützt, die in seinem Verständnis gerade keine Methode, sondern – wiederum – eine Forderung an die Person des Auslegers

105 Dieser Aspekt wird im Lehrbuch von Achelis dargestellt und positiv aufgenommen: vgl. ACHELIS 1911, Bd. 2, 160–162.

106 DOBSCHÜTZ 1906, 38.

107 Dies zeigt auch das Schlusszitat: »Wo diese Voraussetzung [fromm versteht fromm, HS] fehlt, da bleibt der Text stumm und würde er mit der besten Methode bearbeitet; wo sie vorhanden ist, da ergibt sich die praktische Ausnutzung der rein wissenschaftlichen Methode fast von selbst. Der Glaube wirkt auch heute noch Wunder, er verwandelt das harte Gestein religionsgeschichtlichen Wissensstoffes in nahrhaftes Brot für die nach Leben hungernden Seelen« (a. a. O., 38).

sei.¹⁰⁸ Die pneumatische Exegese, die von dem Systematischen Theologen Karl Girgensohn 1922 gefordert und wenig später von anderen mit der praktischen Exegese verbunden wurde,¹⁰⁹ will wissenschaftliche Exegese insofern betreiben, als sie ihrem Gegenstand gerecht wird, indem sie Geistliches durch Geistliches versteht und beurteilt. Dies liegt auf der Linie der Forderung nach Kongenialität des Auslegers¹¹⁰ und der Ergänzung historisch-kritischer Exegese auf der Grundlage ihrer Ergebnisse. Insofern ist sie eine Fortsetzung der bisherigen liberalen Frage- und Problemstellungen, obwohl sie gleichzeitig auch mit den Impulsen der frühen Dialektischen Theologie in Verbindung gebracht worden ist. Hinsichtlich der praktischen Exegese wird nun festgehalten:

»Praktische Exegese ist ... der Versuch, das zunächst geschichtlich verstandene Wort unter der Leitung des Geistes Gottes selber zu einer Begegnung mit dem lebendigen Gott werden zu lassen, dessen richtendes und begnadigendes Wort den Menschen im täglichen Leben vor die Entscheidung stellt. Praktische Exegese ist der Versuch, den Menschen von heute vor die Wirklichkeit Gottes zu stellen, der in dem Schriftwort gegenwärtig ist und durch dasselbe seinen Willen kundgibt.«¹¹¹

Die Unklarheiten und grundsätzlichen Schwierigkeiten dieses Modells sind bereits hinlänglich von Henning Schröer benannt worden: »Wie hier metho-

108 Vgl. DOBSCHÜTZ 1927, 63f.

109 Vgl. MARTENSEN 1929: mit zahlreichen Zitaten aus dem schwer zugänglichen Aufsatz von Girgensohn und außerdem bereits in Auseinandersetzung mit der »Theologischen Exegese« der frühen Dialektischen Theologie; zur Kritik von Barth und Bultmann vgl. SCHRÖER 1985, 503. Zu Girgensohn und den Diskussionen im Bereich der alttestamentlichen Theologie vgl. SCHROVEN 1995, 41–59. Zur pneumatischen Hermeneutik bei Joh. T. Beck (1804–1878) vgl. LAUSTER 2004, 140–142. Zur »geistlichen Exegese« im katholischen Bereich vgl. KÖRTNER 2006, 100f. In seinem Lehrbuch verbindet Martin Schian beide Begriffe und votiert für den Vorrang der geschichtlichen Auslegung: »Der Ausleger muß grundsätzlich zu erfassen suchen, was die Bibel sagen wollte. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß die Auslegung sich mit grammatisch-philologischen, dazu etwa religionsgeschichtlichen Methoden begnügen darf. Vielmehr würde die Arbeit mit diesen Mitteln niemals in den tiefsten Sinn der Schrift eindringen können. Es ist daher durchaus berechtigt, wenn man eine Schriftauslegung fordert, die aus innerstem Verstehen heraus die Inhalte der Schrift deutet. Wie man diese Schriftauslegung nennt, ob theologische oder pneumatische Exegese, ist gleichgültig. Sicher aber ist, daß sie nichts Anderes sein kann und darf als die Vollendung der geschichtlichen Auslegung, mit der sie eine Einheit bilden muß« (SCHIAN 1928, 242). Die Kommentierungen der Literaturangaben zeigen, dass Schian hier bereits auf Girgensohn und Bultmann rekurriert, gleichzeitig aber bei der praktischen Exegese Niebergall vorbildlich findet, weil diese Auslegungen geschichtliche und praktische Exegese zusammenführen. (vgl. a. a. O., 264).

110 Vgl. auch HUPFELD 1953, 108f.

111 MARTENSEN 1929, 48.

dische Arbeit und Unverfügbarkeit im Glauben ineinandergreifen, wie alltägliches Leben und wissenschaftliches Studium zusammenhängen, wie Verstehen, Lehre und Tun ineinandergreifen, das bleibt in dieser Zielformulierung und deren Erläuterung unklar, so verständlich das Ziel ist. Mit Widerständen im Stufenprozeß von historischer Arbeit ... pneumatischer Auslegung ... und damit insgesamt praktischer Auslegung als Vorbereitung zu homiletischer Exegese wird anscheinend überhaupt nicht gerechnet ... Ebenso ist die Zirkelstruktur des Wechselverhältnisses von Theorie und Praxis noch gar nicht gesehen.«¹¹² Dass dieses Verständnis praktischer Exegese ununterscheidbar zur Situation der Verkündigung beschrieben wird, ist eine weitere Schwäche.

2.4 Zwischenbilanz

Im 18. und 19. Jahrhundert hat sich nicht nur die Praktische Theologie herausgebildet, sondern alle theologischen Disziplinen haben einen sehr großen Differenzierungsschub erlebt, der auch die Enzyklopädie als immer neu zu bewährende Fragestellung erforderlich machte wie den inneren Zusammenhang der einzelnen Disziplinen fraglich erschienen ließ. Im Blick auf den Zusammenhang zwischen Exegese und Praktischer Theologie sind folgende Problemstellungen und Modelle zu bilanzieren:

- a) Die wissenschaftlich-exegetische Bildung wird grundlegend vorausgesetzt.
- b) Die wissenschaftlich gebildete Persönlichkeit des Theologen ist zunächst die zentrale Vermittlungsinstanz zwischen Exegese und Praxis. Sie ist für Schleiermacher und Nitzsch fraglos in der Lage, den religiösen Gehalt der Bibel zu erkennen und zu vermitteln. Seit Neander fordern die Vertreter Praktischer Exegese diese als notwendiges Hilfsmittel, das spätestens im Predigerseminar zu lehren und von den Kandidaten der Theologie zu üben ist, um die Verbindung zwischen wissenschaftlicher Exegese und Praxis herzustellen; Praktische Exegese wird hier zum notwendig gewordenen Hilfsmittel weiterer (Persönlichkeits-) Bildung des Theologen. Für die Persönlichkeit des Exegeten und Theologen kann aber auch eine besondere geistliche Ausrichtung gefordert werden (Dobschütz), die teilweise mit der Forderung nach pneumatischer Auslegung konvergiert.¹¹³
- c) Das Hilfsmittel »Praktische Exegese« setzt die Ergebnisse zuvor erfolgter kritischer Exegese voraus und lenkt auf dieser Grundlage den Blick auf kirchliche Gegenstände (Holtzmann, Bassermann) und die Herausforderungen in Schule und Gemeinde. Die entwicklungsgeschichtliche Sichtweise der

112 SCHRÖER 1985, 504.

113 Je stärker hier die Unverfügbarkeit der Leitung des Geistes bei der Schriftauslegung betont wird, desto größer ist die Nähe zur Dialektischen Theologie.

Bibel verbindet sich dann mit der Forderung nach religiös-sittlicher Beeinflussung (Niebergall). Hierzu sind in der biblischen Überlieferung Ideal und Mittel zu entdecken und praktisch-theologisch zu rekonstruieren. Während die Werte von Innerlichkeit und Persönlichkeit aufzufinden sind, sind die Fremdheiten biblischer Vorstellungen und Kulturen zu vernachlässigen oder zu allegorisieren. Im Hintergrund steht hier meist die Vorstellung von »Kern« und »Schale«.

d) Die radikale Kritik in der Exegese der Religionsgeschichtlichen Schule destruiert das Modell von »Kern« und »Schale« und lenkt den Blick auf die Fremdheiten, Kontextbedingtheiten und Ableitbarkeiten der biblischen Überlieferungen. Eine Anknüpfung seitens einer auf kirchliche Gegenstände orientierten praktischen Auslegung, die in der Bibel nach Ideal und Mitteln fragt und durch geistliche oder fromme Theologen erfolgt, erscheint hier nicht mehr möglich.

e) Die Praktische Exegese bleibt in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen immer einem »Zwei-Phasen-Modell« verhaftet. Auch wenn – gerade bei den Praktischen Theologen – nicht ein einfaches Verständnis (z. B. explicatio-applicatio) zu Grunde liegt, bleibt aufgrund der stets vertretenen Abgrenzung von der Erbauungsliteratur das Prae der Exegese bestehen; dies führt dann doch zu einem Modell, das von der Theorie – hier: Ergebnisse der Exegese – zur Praxis führt. Hier sind weder die Zirkelstruktur des Verstehens noch eines möglichen Wechselverhältnisses von Theorie und Praxis (genügend) im Blick.

f) Entscheidende Schwäche der Praktischen Exegese ist die durchgängig fehlende Methodik. Das lässt sie gegenüber der zünftigen Exegese als unwissenschaftlich und gegenüber den praktisch-theologischen Herausforderungen der jeweiligen Gegenwart als unwirksam erscheinen.

2.5 Dialektische Theologie, hermeneutische Theologie, Vermittlungstheologie

2.5.1 Karl Barth

Karl Barths (1886–1968) »Römerbrief«, der 1919 in erster und 1922 in stark überarbeiteter zweiter Auflage erschien, war die wirkungskräftige, prophetisch gestimmte Programmschrift der neuen theologischen Richtung der etwas später so genannten »Dialektischen Theologie«. In seinem kurzen Vorwort zur ersten Auflage formuliert Barth gleich zu Beginn die Abgrenzung zur historisch-kritischen Exegese:

»Paulus hat als Sohn seiner Zeit zu seinen Zeitgenossen geredet. Aber viel wichtiger als diese Wahrheit ist die andere, daß er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet. Die Unterschiede von einst und jetzt, dort und hier, wollen beachtet sein. Aber der Zweck der Beachtung kann nur die Erkenntnis sein, daß diese Unterschiede im

Wesen der Dinge keine Bedeutung haben. Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung hat ihr Recht: sie weist hin auf eine Vorbereitung des Verständnisses, die nirgends überflüssig ist. Aber wenn ich wählen müßte zwischen ihr und der alten Inspirationslehre, ich würde entschlossen zu der letzteren greifen: sie hat das größere, tiefere, wichtigere Recht, weil sie auf die Arbeit des Verstehens selbst hinweist, ohne die alle Zurüstung wertlos ist. Ich bin froh, nicht wählen zu müssen zwischen beiden.«¹¹⁴

Nach dieser Abgrenzung, der pointierten Wertschätzung der Leistung der Inspirationslehre, von der sich die moderne Exegese in mühsamen Schritten erst emanzipiert hatte, und des vorgelegten Kommentars, der durch das Historische hindurchstößt und eine Hermeneutik der Gleichzeitigkeit¹¹⁵ vorführt, ist die breite Ablehnung durch die Zunft der historisch-kritischen Exegeten konsequent. Besonders Adolf Jülicher schreibt eine ablehnende Rezension, die für unseren Kontext wichtig ist, weil Jülicher Barths Kommentar als praktische Schriftauslegung einstuft, die von strenger Wissenschaft zu unterscheiden sei, und ihr in dieser Hinsicht durchaus Qualitäten zuspricht,¹¹⁶ während sie sonst eher polemisch-ironische Töne aufweist.¹¹⁷

Barths Entgegnung im Vorwort zur zweiten Auflage klärt nochmals den Gegensatz: Es gehe um den Unterschied zwischen Erklären und Verstehen, wobei das Verstehen das Erklären zwar voraussetzt, sich aber nicht – wie die neueren Kommentare – damit zufrieden gebe zu klären, was da steht, sondern zur »Sache« vorstoße, zum »Wort in den Wörtern«.¹¹⁸ Pointiert zusammengefasst: »Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein!«¹¹⁹ Als Theologe ist nach Barth gerade keine bloße Zuschauerrolle, kein neutraler Standpunkt wertfreier Wissenschaft, möglich; durch historische Erklärungsarbeit können höchstens die Fragen der Urkunde, nicht die der »Sache« gelöst werden;¹²⁰ mit Rückgriff auf Kierkegaards »unendlich qualitativen Unterschied« von Zeit und Ewigkeit verankert Barth allerdings diese Sachbezogenheit theologisch wie philosophisch und zeigt die Voraussetzungen seines Textverständnisses:

»Gott ist im Himmel und du auf Erden«. Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus. Trete ich nun an einen Text wie den Römerbrief heran, so tue ich das unter der vorläufigen Voraussetzung,

114 BARTH 1978, V (ohne Hervorhebungen des Originals).

115 Vgl. JÜNGEL 1982, 85.

116 Vgl. JÜLICHER 1977, 88f.

117 Vgl. hierzu auch JÜNGEL 1982, 83–88.

118 Vgl. BARTH 1978, X–XIV.

119 A. a. O., XII (i. O. hervorgehoben: »Kritischer«).

120 Vgl. LAUSTER 2004, 277: Barth verweist die historisch-kritische Methode »wohlwollend, aber bestimmt in die Vorhöfe der eigentlichen Theologie«.

daß dem Paulus bei der Bildung seiner Begriffe die ebenso schlichte wie unermessliche Bedeutung jener Beziehung mindestens ebenso scharf vor Augen gestanden sei wie mir«¹²¹. Die Annahme, dass Gott Gott ist, ist die Voraussetzung des Kommentars und wird im Zuge der Kommentierung bestätigt. »Paulus weiß nun einmal etwas von Gott, was wir in der Regel nicht wissen, aber durchaus auch wissen könnten. ... Ich habe gefunden, daß man dabei auch *historisch-kritisch* betrachtet, verhältnismäßig am besten fährt. Denn die modernen Paulusbilder sind mir und einigen Andern auch historisch durchaus nicht mehr glaubwürdig.«¹²²

Abgesehen von der durchaus berechtigten Kritik an den damaligen modernen Paulusbildern ist hervorzuheben, dass Barth sein Textverständnis gerade nicht – wie einige Kritiker sicher erwartet hatten – biblizistisch oder pneumatisch engführt, sondern auch auf andere Texte wie solche von Goethe oder Lao-Tse anwenden könnte, denn als allgemeinen hermeneutischen Imperativ benennt er: »Besinn dich«.¹²³

Auch gegen die Zuordnung zur praktischen Exegese wehrt sich Barth energisch und polemisch: »Meinen die Historiker denn wirklich, damit hätten sie ihre Pflicht gegenüber der menschlichen Gesellschaft erfüllt, daß sie *re bene gesta* im fünften Band – Niebergall das Wort erteilen?«¹²⁴ Hier spielt Barth auf die Kommentarreihe »Handbuch zum Neuen Testament« an, in der Niebergalls *Praktische Exegese* (s.o. 2.3.3) den 5. Band bildet. Barth fährt fort: »Ja wohl, aus der Not meiner Aufgabe als Pfarrer bin ich dazu gekommen, es mit dem Verstehen- und Erklärenwollen der Bibel schärfer zu nehmen, aber kann man denn im Lager der zünftigen Neutestamentler wirklich meinen, dies sei nun eben die Sache der »praktischen Theologie«, wie es Jülicher mir gegenüber wieder mit der alten unerhörten Sicherheit ausgesprochen hat?«¹²⁵ Etwas später fällt das inzwischen viel zitierte Bonmot von

121 BARTH 1978, XIII (ohne Hervorhebungen des Originals). Auf dieser Linie liegt auch die bekannte Kommentierung zu Röm 1, 4: »Die Auferstehung ist die Offenbarung, die Entdeckung Jesu als des Christus, die Erscheinung Gottes und die Erkenntnis Gottes in ihm, der Eintritt der Notwendigkeit, Gott die Ehre zu geben und mit dem Unbekannten und Unanschaulichen in Jesus zu rechnen, Jesus als das Ende der Zeit, als das Paradox, als Urgeschichte, als Sieger gelten zu lassen. In der Auferstehung berührt die neue Welt des Heiligen Geistes die alte Welt des Fleisches. Aber sie berührt sie wie die Tangente einen Kreis, ohne sie zu berühren, und gerade indem sie sie nicht berührt, berührt sie sie als ihre Begrenzung, als neue Welt. ... Keine Vermählung und Verschmelzung zwischen Gott und Mensch findet hier statt, kein Aufschwung des Menschen ins göttliche und keine Ergießung Gottes ins menschliche Wesen, sondern was uns in Jesus dem Christus berührt, indem es uns nicht berührt, das ist das Reich Gottes, des Schöpfers und Erlösers.« (a. a. O., 6 – ohne Hervorhebungen des Originals).

122 A. a. O., XIV (Hervorhebung i. O.).

123 A. a. O., XV; vgl. auch JÜNGEL 1982, 92–95.

124 BARTH 1978, XIII.

125 A. a. O., XIII; Barth grenzt sich dann auch gegen Jülichers Vorwurf, er sei »Pneumatiker«, ab.

den »sanften Auen der praktischen Theologie«¹²⁶, in die Barth sich durch jülicher gerade nicht verweisen zu lassen gedenkt.

Gerade als praktisch tätiger Pfarrer hat Barth die Insuffizienz bisheriger akademischer Theologie erkannt und in grandioser Einseitigkeit die theologischen Schwächen der damaligen historisch-kritischen Exegese und der liberalen Theologie benannt. Dass man die biblischen Schriften als literarische »Denkmäler einer vorderasiatischen Stammesreligion des Altertums und die einer Kultreligion der hellenistischen Epoche«¹²⁷ erforschen kann, steht auch für ihn außer Frage. »Aber das ist eine Einsicht, die heute als verkündigt in allen Zungen und geglaubt in allen Zonen vorausgesetzt werden darf. Wir brauchen diese Türen nicht immer wieder einzurennen.«¹²⁸ Demgegenüber ist es jetzt dringlich, nach dem Inhalt, der Sache der Bibel zu fragen, die mit der bereits genannten Voraussetzung, dass Gott Gott ist, Ernst macht. Dies führt zur Einsicht in die krisis, zu »Furcht und Zittern«, zur Abkehr von aller Religion.¹²⁹ Ziel ist, dass Gott selbst redet – in der wirkungskräftigen dialektischen Formulierung: »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.«¹³⁰ Diese zugespitzte These wird dann entfaltet, wobei auch die Unterscheidung zwischen dem dogmatischen, kritischen und dialektischen Weg entwickelt wird.¹³¹ Hierbei ist auch Barths Einschränkung der dialektischen Methode zu beachten: »Aber diese Möglichkeit, die Möglichkeit, daß Gott selbst spricht, wo von ihm gesprochen wird, liegt nicht auf dem dialektischen Weg als solchem, sondern dort wo auch dieser Weg abbricht.«¹³²

Später entfaltet Barth seine Schriftlehre in der »Kirchlichen Dogmatik« auf der schon in den frühen Schriften zu Grunde gelegten Einsicht in die

126 A. a. O., XVII.

127 BARTH 1977a, 55.

128 A. a. O., 55; Barth fährt ebd. fort: »Dem sachlichen Inhalt dieser Einsicht bringen wir unsere ernste, wenn auch etwas kühle Aufmerksamkeit entgegen, die religiöse Begeisterung aber und das wissenschaftliche Pathos zum Kampf gegen »starre Orthodoxie« und »toten Buchstabenglauben« bringen wir nicht mehr auf; es sei an der Zeit, »ein Gefecht abzubrechen, das seine Zeit gehabt, aber nun auch wirklich gehabt hat.«

129 Vgl. bereits a. a. O., 54.58ff. Der hier zitierte Vortrag wurde auf einer Konferenz in Aarau gehalten, an der auch kein Geringerer als Adolf von Harnack, der Hauptvertreter der liberalen Theologie, teilnahm; zur Reaktion Harnacks auf Barths Vortrag vgl. JÜNGEL 1982, 70.

130 BARTH 1977b, 199 (i.O. hervorgehoben). Wie Barth hier u. a. Anstöße Overbecks aufnimmt und weiterführt, zeigt JÜNGEL 1982, 62–83.

131 Vgl. BARTH 1977b, 208ff. und dazu HÄRLE 1981, 686–688.

132 BARTH 1977b, 215 (ohne Hervorhebung des Originals).

Unverfügbarkeit des sich selbst durchsetzenden Wortes Gottes.¹³³ Das Verstehen, das Barth im »Römerbrief« so energisch gefordert und selbst vorgeführt hat, ist und bleibt ein Nach-Denken dieses Gotteswortes und kann daher gerade nicht in historischer Entfernung oder neutraler Position vollzogen werden.

2.5.2 Rudolf Bultmann

Rudolf Bultmann (1884–1976) hat Barths »Römerbrief« ausführlich rezensiert und dessen Kommentierung des paulinischen Radikalismus, »der sich klar ist, über das, was Glaube, was Gnade bedeutet«¹³⁴, zustimmend hervorgehoben. Darüber hinaus fordert er allerdings – anders als Barth – von Exegese und Theologie eine theologische Sachkritik, die aus der »Sache« heraus, »die größer ist auch als Paulus«¹³⁵, die Relativität biblischer Worte bezeichnet. »Nur in solcher Kritik kann die historische Arbeit zu ihrem letzten Ziel gelangen, in dem sie mit der auf anderem Wege wandernden Systematik zusammentrifft: zur Selbstbesinnung auf die Motive und Kräfte, auf den Grund unseres Lebens.«¹³⁶ Bultmann präzisiert seine Position und gelangt zur Forderung nach einer »theologischen Exegese«¹³⁷ oder »Sachexegese«, die sich von den bisherigen idealistischen, romantischen, religionsgeschichtlichen Zugängen ebenso unterscheidet wie von der historisch-philologischen Forschung; in scheinbarer Neutralität fragen sie bloß nach dem, was da steht, nicht nach dem, was gemeint ist,¹³⁸ und benötigen daher als zeitgemäße Auslegung dann eine zusätzliche praktische oder theologische Exegese. Demgegenüber formuliert Bultmann:

»Im tatsächlichen Vorgang der Exegese steht die historische und die theologische Exegese in einem nicht analysierbaren Zusammenhang, weil ja die echte historische Exegese auf der existentiellen Begegnung mit der Geschichte beruht, also mit der theologischen zusammenfällt, wenn anders das Recht dieser eben auf der gleichen Tatsache beruht. Und jene existentielle Begegnung ist ja nicht etwas, was als Unternehmen gemacht werden könnte und als solches seinen Platz in oder hinter der methodischen philologischen-historischen Erklärung

133 Vgl. hierzu LAUSTER 2004, 263–276.

134 BULTMANN 1977, 124.

135 A. a. O., 142. Barth antwortet darauf in seinem Vorwort zur 3. Aufl. des »Römerbriefs«: vgl. BARTH 1978, XX–XXII.

136 BULTMANN 1977, 142 (ohne Hervorhebung des Originals).

137 Barth hatte im Vorwort zur 1. Aufl. seiner Auslegung von 1 Kor 15 (1924) diese als theologische Exegese und Fortsetzung des »Römerbriefs« bezeichnet, aber wohl aufgrund der Apologie gegenüber der hist.-krit. Exegese beide Vorgehensweisen als »in ganz verschiedenen Räumen« (BARTH 1953, III) stattfindend bezeichnet. Dies kritisiert BULTMANN 1967, 72 zu Recht. In seiner ausführlichen Rezension fordert Bultmann auch hier die theologische Sachkritik und zeigt deren Resultate (vgl. BULTMANN 1972b, 44.52.57). Vgl. weiter LINDEMANN 2003, 19–24.

138 Vgl. BULTMANN 1967, 50–54.

erhielte.«¹³⁹ Exegetische Arbeit, die Sachkritik zu vollziehen hat, zielt auf die »Neutestamentliche Theologie«. »Sie macht dann Ernst damit, daß Gottes Wort ein zu den Menschen gesprochenes verhülltes Wort ist, daß die in der Schrift vorliegende Offenbarung verhüllte Offenbarung ist.«¹⁴⁰

Wie Barth hält auch Bultmann daran fest, dass die scheinbare Neutralität der Exegese dem Anspruch der Texte auf uns nicht gerecht wird. Gleichzeitig zeigt er bei aller ungebrochenen Hochschätzung der durch die liberale Theologie vertretenen radikalen Wahrhaftigkeit, wie diese in systematischer Sicht einem häufig banalen »Geschichtspantheismus« verhaftet blieb und auch zu historisch-kritisch nicht haltbaren exegetischen Hypothesen über die biblischen Texte gelangte.¹⁴¹

Bultmann entfaltet seinerseits eine hermeneutische Theologie, die Glauben und Verstehen zu verbinden sucht und als spannungsreiche Einheit entwirft.¹⁴² Der Rückgriff auf Dilthey und Heidegger bezieht sich auf solche philosophischen Hermeneutiken, die bereits über die alten liberalen Konzepte hinausgehen und sich Sinnverstehen und menschliches Selbstverstehen zum Ziel setzen.¹⁴³ Bultmanns existenziale Hermeneutik und sein Entmythologisierungskonzept,¹⁴⁴ das gerade nicht Destruktion biblischer Theologie, sondern falscher Sicherheiten ist,¹⁴⁵ halten am Prae des »Ke-

139 A. a. O., 72. Körtner summiert zu Recht: »praktisch wird die Theologie nicht, indem sie die Einsichten historisch-kritischer Exegese irgendwann hinter sich läßt. Sondern sie ist es oder ist es nicht im Vollzug historisch-kritischer Auslegung« (KÖRTNER 2006, 52, ohne Hervorhebungen des Originals).

140 BULTMANN 1967, 69; vgl. auch DERS. 1984, 169f.

141 Vgl. insgesamt BULTMANN 1972a.

142 Vgl. die instruktiven Überblicke bei SCHMITHALS 1981, 392-394, bei LAUSTER 2004, 277-292 und bei KÖRTNER 2006, 50-55 sowie die kompakte Darstellung im Kontext von Bultmanns Theologischer Enzyklopädie von JÜNGEL 1985.

143 LAUSTER 2004, 278 wertet zu Recht: »Die Gesprächslage des 19. Jahrhunderts setzt sich also darin fort, allerdings gestaltet sich jetzt die Historisierung der Theologie als ihre Hermeneutisierung.«

144 Vgl. vor allem BULTMANN 1968 (zur Auseinandersetzung mit Barth vgl. a. a. O., 233ff.); DERS. 1975a; DERS. 1975b.

145 Vgl. BULTMANN 1975b, 188: »Wir können nur an Gott glauben trotz der Erfahrung, ebenso wie wir die Rechtfertigung nur trotz des Gewissens annehmen können. Entmythologisierung ist in der Tat eine parallele Aufgabe zu der Formulierung von Paulus und Martin Luther in ihrer Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben ohne des Gesetzes Werke. Genauer ausgedrückt, ist Entmythologisierung die radikale Anwendung von der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben auf das Gebiet des Wissens und Erkennens. Wie die Lehre von der Rechtfertigung zerstört die Entmythologisierung jedes Verlangen nach Sicherheit. Es gibt keinen Unterschied zwischen der Sicherheit auf der Basis von guten Werken und der Sicherheit, die auf objektivierendem Wissen beruht.«

rygma« als Gottes direkte Anrede¹⁴⁶ an den Menschen, die ihn zur Buße und zur Entscheidung ruft, fest.¹⁴⁷

Bultmann hat seine Konzeption 1957 in fünf Schritten für die Exegese biblischer Schriften prägnant und allgemeinverständlich zusammengefasst:

- »1) Die Exegese der biblischen Schriften muß wie jede Interpretation eines Textes vorurteilslos sein.
- 2) Die Exegese ist aber nicht voraussetzungslos, weil sie als historische Interpretation die Methode historisch-kritischer Forschung voraussetzt.
- 3) Vorausgesetzt ist ferner der Lebenszusammenhang des Exegeten mit der Sache, um die es in der Bibel geht, und damit ein Vorverständnis.
- 4) Das Vorverständnis ist kein abgeschlossenes, sondern ein offenes, so daß es zur existentiellen Begegnung mit dem Text kommen kann und zu einer existentiellen Entscheidung.
- 5) Das Verständnis des Textes ist nie ein definitives, sondern bleibt offen, weil der Sinn der Schrift sich in jeder Zukunft neu erschließt.«¹⁴⁸

Das »Vorverständnis« besteht als »offenes Vorverständnis« nicht aus dogmatischen Vorgaben, sondern aus dem Bewegtsein durch die existentielle Frage nach Gott – »einerlei welche Form diese Frage jeweils in seinem [des Exegeten, HS] Bewußtsein annimmt«¹⁴⁹. Die »existentielle Entscheidung« kann zum Bekenntnis, aber auch zur Ablehnung, zum ausgesprochenen Unglauben führen, der als existentielle Entscheidung nicht widerlegbar wäre.¹⁵⁰

Während in der Frühzeit der Dialektischen Theologie hier stärker von Gehorsamsforderung und Erwählungslehre die Rede war¹⁵¹ und damit ein – aus heutiger Sicht – autoritärer Grundzug deutlich wird, bleibt die hermeneutische Position Bultmanns offener und in Grenzen diskursiver. Die kritische Arbeit des Exegeten zielt darauf, die Schrift selbst zum Reden zu bringen als eine »in die Gegenwart, in die gegenwärtige Existenz redende Macht.«¹⁵² Dabei ist die »theologische Exegese« gerade nicht als methodi-

146 Vgl. zum Kerygmabegriff bereits BULTMANN 1972c, 172.176.180.186.

147 Vgl. BULTMANN 1975a, 136f.

148 BULTMANN 2002, 264f.

149 A. a. O., 265. Bultmann erwähnt als mögliche Formen dieser Frage die Frage nach Heil, nach Rettung vor dem Tod, nach Sicherheit, nach Wahrheit (vgl. auch DERS. 1968, 232: Fragen nach Glück, Heil, Sinn, Eigentlichkeit). Dass das »Lebensverhältnis eines Interpreten zur Sache« für Bultmanns Verständnis der Wissenschaften eine zentrale Rolle spielt, zeigt JÜNGEL 1985, 19–21; vgl. vor allem BULTMANN 1984, 160f.

150 »Auch im Falle des Nein ist das Verständnis ein legitimes, eine echte Antwort auf die Frage des Textes, die nicht etwa durch Argumentation zu widerlegen ist, weil sie existentielle Entscheidung ist« (BULTMANN 2002, 265). Zur Passivität und Aktivität des Glaubens und zu den indikativen und imperativen Aspekten bei Bultmann vgl. JÜNGEL 1985, 56–59.71f.

151 Vgl. z. B. BARTH 1977a, 53f.76.

152 BULTMANN 1968, 233.

ches Unternehmen zu verstehen, »sondern es kann nur in der Kirche glaubend gewagt werden wie die Theologie überhaupt.«¹⁵³

2.5.3 Leonhard Fendt

Leonhard Fendt (1881–1957) ist ein »Solitär unter den Praktischen Theologen«¹⁵⁴, nicht nur aufgrund seiner Biografie – er war bereits mit 34 Jahren Professor für katholische Dogmatik, konvertierte 1918, war 16 Jahre evangelischer Gemeindepfarrer und wurde mit 53 Jahren evangelischer Theologieprofessor in Berlin – sondern ebenso, weil er in die damaligen theologischen Schulen nicht recht einzuordnen ist. (Kirchen-)Politisch war er während des »Dritten Reichs« nach dem Urteil Günther Dehns »kein Parteigenosse, so doch ein freundlich gesinnter Neutraler«¹⁵⁵; zu seinen Gottesdiensten strömten auch die Parteileute, zu seinen Bibelstunden auch die Mitglieder der Dahlemer Bekennenden Gemeinde.¹⁵⁶ Theologisch ist er am ehesten als lutherischer Vermittlungstheologe einzuschätzen.

Fendt, der in seinem Habilitationsvortrag von 1931 der Praktischen Theologie im Zusammenhang der anderen theologischen Disziplinen die wissenschaftliche Behandlung des »Aktuell-Werdens« und »Aktuell-Seins« der Gesamtheologie für die Kirche und für die Welt durch die Kirche zugewiesen hat,¹⁵⁷ hat in seinem »Grundriß« (1938/39; 2. Aufl. 1949) die Bedeutung der biblischen Tradition, vor allem des Neuen Testaments, für die Praktische Theologie hervorgehoben;¹⁵⁸ außerdem verfasste er – in der Nachfolge Niebergalls – für das »Handbuch zum Neuen Testament« zwei Bände Praktischer Exegesen.¹⁵⁹

Die Abgrenzung gegenüber den Vorwürfen Karl Barths wird im Vorwort Hans Lietzmanns, des Herausgebers des »Handbuchs«, deutlich; der verweist ohne Namensnennung auf die Vorwürfe eines bekannten Theologen, der die historisch-philologische Exegese nur beim Erklären der Urkunde,

153 BULTMANN 1984, 169.

154 ROOSEN 2000, 331. Auch aufgrund weitgehend fehlender Sekundärliteratur ist der Beitrag von Roosen für Biografie und Theologie Fendts maßgeblich. Die ausführliche Dissertation über Fendt von Karl-Friedrich Wiggermann (Erlangen 1981) wurde nicht publiziert; vgl. weiter WIGGERMANN 2000.

155 Zit. nach ROOSEN 2000, 344.

156 Vgl. ebd.; zur theologischen, kirchen- und universitätspolitischen Haltung Fendts im Nationalsozialismus vgl. die Darstellungen und Wertungen a.a.O., 342–345.347–354.365–368.372f.375.379–383 sowie WIGGERMANN 2000, 158–160.

157 Vgl. FENDT 1972, 320–322; dies wird auch von BOHREN 1972, 381 positiv aufgenommen.

158 Vgl. FENDT 1938, 1–9; ebenso: DERS. 1949, Bd. 1, 1–10.

159 Vgl. FENDT 1931 (die alten Perikopen) u. DERS. 1941 (die neuen Perikopen, d.h. gemäß der in Eisenach 1896 beschlossenen neuen Perikopenreihe).

nicht beim Verstehen der Sache ansiedle.¹⁶⁰ Diesen Vorwurf weist Lietzmann in durchaus persönlich gefärbter Weise zurück. Wegen der Notwendigkeit biblischer Predigt sei es jedoch erforderlich, dass auf der Grundlage erfolgter wissenschaftlicher Exegese die Fragestellungen der Gegenwart an die Texte herangetragen werden.¹⁶¹ Bereits hier wird erkennbar, dass die Frontstellung zur Dialektischen Theologie deutlich gezogen wird und der vorliegende Band die Fruchtbarkeit historisch-kritischer als theologischer Exegese belegen soll.

Auch wenn, wie der Untertitel nahelegt, für die »theologische Praxis« erläutert wird, sind durch die Bezugnahme auf die Perikopen eigentlich nur noch das Pfarramt und die Predigt Aufgabe im Blick, während die noch für Niebergall geltende Ausrichtung ebenso auf die Schule verloren geht. Dies zeigt auch die Tatsache, dass Fendt die einzelnen Perikopen entlang des Kirchenjahres behandelt – zunächst das Evangelium, dann die Epistel – und jeweils daran anschließend diese Texte und Aussagen als »Liturgische Einheit« reflektiert und dabei den Zusammenklang der Lesungen und Auslegungen betont.¹⁶²

In den vorgelegten praktischen Auslegungen verfährt Fendt so, dass er die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung meist durch Rekurs auf die entsprechenden Kommentare des »Handbuchs« präsentiert¹⁶³ und aus ihnen – mitunter auch unter Rückgriff auf die Auslegungsgeschichte, vor allem auf Luther – theologische Gehalte für die Applikation entwickelt; in der jeweiligen »Liturgischen Einheit« wird der Zusammenklang der Lesungen meist durch Präsentation eines »Haupt-Skopus«¹⁶⁴ bezeichnet.

In seiner knappen Einleitung präzisiert Fendt seinen theologischen Standpunkt:

»So stehen wir vor der Tatsache: sicherer Besitz des Christentums ist das Kerygma: Jesus ist der Christus Gottes; aber die Historie dieses Jesus ist eine fortwährende und mühevoll Aufgabe.«¹⁶⁵

Trotz der Betonung der Christologie, die eine gewisse Abgrenzung zur älteren liberalen Theologie bedeutet,¹⁶⁶ und der Verwendung des Kerygma-

160 Vgl. FENDT 1931, V (Lietzmann).

161 Vgl. a. a. O., Vif. (Lietzmann).

162 Vgl. FENDT 1931. DERS. 1941 berücksichtigt auch die alttestamentlichen Texte als 3. Schritt und fügt die »Liturgische Einheit« als 4. Schritt an. Hin und wieder werden neben Pfarrern auch Katecheten angesprochen.

163 Auf Barths »Römerbrief« verweist er nur zweimal bei der Auslegung von Röm 2, 1ff., davon einmal kritisch (vgl. FENDT 1931, 226), während sonst Lietzmanns Kommentar zum Römerbrief zu Grunde liegt.

164 Vgl. auch FENDT 1949, Bd. 1, 93.

165 FENDT 1931, 2 (ohne Hervorhebungen des Originals).

begriffs¹⁶⁷ ist erkennbar, dass hier keine Nähe zur Dialektischen Theologie vorliegt, die das Kerygma nie als »sicheren Besitz des Christentums« bezeichnet hätte. Leitend ist hier Fendts Bemühen, Kerygma und Historie in ihrer Spannung zusammenzuhalten:

»Das Kerygma ohne die Historie ist leer; die Historie ohne das Kerygma ist blind. Das Kerygma mit einer willkürlichen Historie ist Gotteslästerung.«¹⁶⁸ Historie ist nicht nur Anschauungs- und Erfahrungsfeld der Botschaft, sondern der Ort, in dem der Heilige Geist »eingehüllt in die Geschichte«¹⁶⁹ wirkt. Daher erscheint alles ahistorische Vorgehen¹⁷⁰ als Lästerung, während die Erforschung der Geschichte, wenn sie über die Analyse der Einzelheiten letztlich das Leben triumphieren läßt, notwendig ist und das Kerygma ans Licht treten läßt.¹⁷¹

Der »Grundriß« Fendts ist als Lehrbuch konzipiert und bietet neben einer knapp gefaßten Geschichte der Praktischen Theologie Lern- und Examensstoff aus den verschiedenen Unterdisziplinen.¹⁷² Fendt definiert sein Verständnis von Praktischer Theologie folgendermaßen:

»Die Praktische Theologie ist die theologische Theorie, welche die im Neuen Testament vorausgesetzte kirchliche Praxis erforscht, darlegt und in die gegenwärtige Lage einzeichnet.«¹⁷³ Den Hauptbegriff präzisiert er wenig später: »Unter »neutestamentlicher kirchlicher Praxis« ist geradewegs jenes Handeln der neutestamentlichen Christenheit gemeint, durch welches diese Christenheit Kirche war!«¹⁷⁴

Hierdurch gewinnt Fendt Kriterium und Inhalt für die beabsichtigte »theologische« Theorie, da Theologie nach seinem Verständnis nach dem Willen Gottes zu fragen hat, »so wie dieser Wille Gottes in Jesus Christus offenbar

166 Fendt setzt z. B. pointiert ein: »Christentum ist Christum. Nämlich der Herrschafts- und Gehorsamsbereich der Verkündigung: Jesus von Nazareth ist der Christus Gottes« (a. a. O., 1). Vgl. auch a. a. O., 78: »Es ist wieder Zeit, »evangelisch« zu werden – man war zu lange »religiös.«

167 Dies ist natürlich von Bultmanns Verwendung unterschieden (s. o.). In Fendts Homiletikkapitel des »Grundrisses« taucht der Kerygma-begriff nicht mehr auf (vgl. FENDT 1949, Bd. 1, 66–130).

168 FENDT 1931, 3.

169 A. a. O., 5 (mit Verweis auf Luther).

170 Um diese zentrale Frage, welche Bedeutung geschichtliches Wissen für den Prediger bzw. historische Forschung für die Theologie hat, kreiste u. a. der (offene) Briefwechsel zwischen Harnack und Barth; vgl. MOLTMANN 1977, 323–347.

171 Vgl. FENDT 1931, 5.

172 Vgl. FENDT 1949, Bd. 1 (Grundlegung, Lehre von der Kirche, vom Amt und von der Predigt), Bd. 2 (Lehre von der Feier, von der kirchlichen Erziehung, vom kirchlichen Unterricht), Bd. 3 (Lehre von der Seelsorge, von der Inneren und Äußeren Mission, vom Kirchenrecht).

173 FENDT 1949, Bd. 1, 4 (gleichlautend: FENDT 1938, 4).

174 FENDT 1949, Bd. 1, 8 (im Original hervorgehoben: »Kirche« – ebenso: FENDT 1938, 8).

wurde«¹⁷⁵; in der Fortsetzung formuliert Fendt dann weniger christologisch und verweist stattdessen auf die Reichtümer der Gestalt Jesu.¹⁷⁶ Der materialen Durchführung liegt eine Einteilung in die Beschreibung der neutestamentlichen kirchlichen Praxis, der kirchlichen Gegenwart und der Einzeichnung der neutestamentlichen Praxis in die gegenwärtige Lage stets zugrunde, auch wenn sie nicht immer schematisch durchgeführt wird.¹⁷⁷ Im Anschluß an die Vorstellung der »Reichtümer der Gestalt Jesu« betont Fendt dann vor allem die Reich-Gottes-Botschaft Jesu, von der beispielsweise das »Kirche-sein« und die Predigtaufgabe abgeleitet werden.¹⁷⁸ Die Bibel, vor allem das NT, bezeugt Gottes Offenbarung in Christus; deren Wirklichkeit hat die Theologie zu erforschen, was sie dann sachgemäß tut, wenn sie auf Gottes Wirken und sein Reich hin denkt:

»Diese Reichsgotteswirksamkeit Gottes schuf aber die Kirche des Wortes und Sakramentes, und in Wort und Sakrament will Gott sein gegenwärtiges Reichswirken tun, laut des biblischen Zeugnisses.«¹⁷⁹

Durch den Rückgriff auf das NT, der infolge der hier skizzierten Fendtschen Grundgedanken nicht biblizistisch erfolgt, kann Fendt die praktischen Herausforderungen immer wieder biblisch fundiert formulieren, dabei in der Regel die reformatorischen Einsichten zur Geltung bringen und häufig praxisnahe und erfahrungsgestützte Lösungen vorschlagen. Die Grundprobleme seines Ansatzes und seiner Durchführung liegen in der fehlenden begrifflichen Präzision der aus dem NT gewonnenen Grundgedanken, wodurch – wie das letzte Zitat zeigt – eine große Unklarheit entsteht,¹⁸⁰ und – aus heutiger Sicht – in der defizienten praktisch-theologischen Theorie-

175 FENDT 1949, Bd. 1, 4 (ohne Hervorhebungen des Originals – ebenso: FENDT 1938, 4). Dass Fendt hier als Vermittlungstheologe wirkte, zeigen der Unterschied wie die strukturelle Gemeinsamkeit in den beiden Auflagen: Hatte er 1938 in diesem Kontext auf die Forderungen von Volkstum, Rasse und Kultur hingewiesen, sie allerdings gerade nicht als eigentliche theologische Aufgabe gewürdigt (vgl. DERS. 1938, 4), so treten später die Forderungen »des gottgewollten Erdenlebens« und die »Natur« an diese Stelle (vgl. DERS. 1949, Bd. 1, 4).

176 Vgl. FENDT 1938, 4; DERS. 1949, Bd. 1, 4.

177 Vgl. FENDT 1949, Bd. 1, 34.

178 Vgl. a. a. O., 40–42.69.71.76–78.80 u. ö.

179 FENDT 1949, Bd. 3, 88.

180 Schon Jannasch weist in seiner Rezension darauf hin: »Ausdrücke wie »Reichsgotteswirksamkeit Gottes«, »Christussache« u. a. haben etwas Verschwommenes an sich« (JANNASCH 1972, 352).

bildung.¹⁸¹ Mit Niebergall vergleichbar ist die Einschätzung der biblischen Grundgedanken als Ideal und Mittel.¹⁸²

2.5.4 *Praktisch-theologische Rezeptionen und Weiterentwicklungen*

Martin Doerne (1900–1970) hat 1965 die (praktische) Theologie der Zeit des ›Kirchenkampfes‹ umfassend und differenziert gewürdigt:

»In diesen Proben und Erfahrungen wurde eine Theologie neu geboren, für die das ›Hangen am Wort‹ nicht nur ein ehrwürdiges Requisit theologischer Überlieferung war. Ähnlich wie zur Zeit der Reformation wurde jetzt die Theologie, eben weil ihr Anfang und Ende das ›Hangen am Wort‹ war, durchweg ›praktische‹ Theologie. Sie stellte ihre Beziehung zur Kirche nicht erst nachträglich reflektierend her, sie hatte von vornherein in der Kirche ihren Lebensort und ihr eigenstes Werk: das Wachen über der Bewahrung des wortgebundenen Seins, Redens und Handelns.«¹⁸³ Nach einer Würdigung Karl Barths heißt es weiter: »Doch der *consensus* über das Wort Gottes als alleinigen Ursprung und Maßstab, darum auch als einzigen Schutz und Trost der Kirche wurde aus vielen Quellen gespeist. Alte ›Liberale‹, die ein halbes Leben lang wider die ›lehrgesetzliche‹ Fassung des christlichen Glaubens und die selbstmächtig gewordene Autorität der Rechtskirche gekämpft hatten (nicht immer, aber oftmals einen guten Kampf), kamen jetzt vielen biblizistisch geschulten Pietisten, auch vielen ›positiven‹ Theologen konfessioneller oder uniert-landeskirchlicher Observanz im aktuellen Bekennen, in der Nüchternheit der Geistesunterscheidung zuvor. Eine ›praktische Theologie‹ des Evangeliums trat auf den Plan, zuerst nicht in Büchern und Doktrinen, vielmehr in der Unbestechlichkeit des Urteils über Wahrheit und Lüge, in der luziden Wachsamkeit des Widerstandes gegen alle Versuche, unter romantisierenden Parolen die ›falsche Kirche‹ als die wahre deutsche evangelische Kirche zu etablieren. Das feste Sammlungszentrum war die Bekennende Kirche. Aber nicht nur innerhalb ihres Ringes wurde die Theologie des Evangeliums im Widerstand gegen die christlich firmierte Lüge praktiziert.«¹⁸⁴

Diese ›praktische Theologie des Evangeliums‹ tendierte nach dem Urteil Doernes zwar zu einer mitunter exklusiven Biblizität;¹⁸⁵ eines ihrer wichtigsten Gegenstände wurde aber die »exegetisch-meditative Predigtrüste, teils in Fortführung der schon vor 1933 von L. Fendt und anderen neu angebahnten homiletischen Textauslegung, teils in Gesamtauslegung biblischer Bücher und Sachzusammenhänge, die wissenschaftliche Fundiertheit und gemeindliche Abzielung zu verbinden suchte.«¹⁸⁶ Doerne selbst veröffentlichte

181 Vgl. SCHRÖER 1997, 195.

182 Gegen dieses Verständnis – allerdings in der Ausprägung der Praktischen Theologie von Emil Pfenningsdorf (vgl. dazu GRETHLEIN/MEYER-BLANCK 2000, 35–38) – hatte schon Adolf Allwohn aus dialektisch-theologischer Perspektive votiert, weil hier die Gefahr bestünde, dass das Wort Gottes instrumentalisiert würde (vgl. ALLWOHN 1931, 32–34).

183 DOERNE 1972, 407.

184 A. a. O., 407f. (ohne Hervorhebungen des Originals).

185 Vgl. a. a. O., 408.

186 A. a. O., 408f.

mehrerer solcher »homiletischer Auslegungen«¹⁸⁷ und prägte damit in Fortführung der »praktischen Exegese« diese Gattung, die später von seinem Schüler Gottfried Voigt weiter ausgebaut wurde.¹⁸⁸

Doerne hat den Begriff »homiletische Auslegung« programmatisch verwandt und sich auch gegen die *captivitas exegetica* der Predigt und der Predigttheorie gewandt.¹⁸⁹ Dennoch ist auch hier die wissenschaftliche Exegese Grundvoraussetzung und findet sich in der homiletischen Auslegung in knapper Zusammenfassung; die ständige Bezugnahme auf Auslegungen Luthers und Calvins dient nicht als direktes Vorbild gegenwärtiger Predigtpraxis, wohl aber der theologischen Substanz.¹⁹⁰ Während ihn der Rückgriff auf die Reformatoren durchaus auch mit Fendt verbindet, ist Doernes Verständnis des Skopos angemessener als Fendts Fokussierung auf den »Haupt-Skopos«. Doerne betont, dass die Arbeit am Skopos eines Textes nicht den ein für allemal festlegbaren Sinn bezeichnet, sondern »die homiletische Integration der Textauslegung mit Einschluß ihrer gesamtbiblischen und menschbezogenen Horizonte«¹⁹¹ meint. Hier ist also – natürlich in anderer Begrifflichkeit – das spätere Bemühen der Homiletik um das Verhältnis von Tradition und Situation zumindest angelegt.

Bleibendes Ergebnis des theologischen Durchbruchs der 1920er Jahre und des Kirchenkampfes ist für Doerne die Abkehr von homiletischem Individualismus und ideologischer Zeitgemäßheit sowie die Entdeckung der biblischen und textlichen »Treibbindung als das Urgesetz evangelischer Predigt«¹⁹². Der enge Zusammenhang von Exegese und Kerygma, den nicht zuletzt Bultmann einschärfte, darf aber laut Doerne mit Bultmann gerade nicht zu deren Gleichsetzung verführen und zu einer mit antihistorischem

187 Vgl. DOERNE 1947, 1961 u. 1967. Im Lehrbuch von Achelis wurde bereits der Begriff »homiletische Interpretation« verwendet (vgl. ACHELIS 1911, Bd. 2, 158f.).

188 Vgl. z.B. VOIGT 1983; Voigt hat zu allen sechs Predigttextreihen homiletische Auslegungen verfasst, die in mehreren Auflagen in Ost- und Westdeutschland erschienen und zwischen 2002 und 2006 als Reprint wieder aufgelegt wurden. Seine an der Wort-Gottes-Theologie orientierte Position zeigt sich im rückblickenden Vorwort des letzten Bandes seiner homiletischen Auslegung: »Wir fragen nach dem einen, mit sich selbst identischen, in seinen Zusagen sich selbst treu bleibenden Gott. ... Schon wahr: wir begegnen Gott nicht anders als im vielfältigen Zeugnis der Zeugen. Aber für ihr Zeugnis interessieren wir uns um des Gottes willen, der darin erkennbar wird. Vielfalt – ja; aber Gott muß als der eine – mit sich selbst identische – Gott in den verschiedenen biblischen Zeugnissen wiedererkannt werden können. Und da er sich zuletzt und letztgültig im ›Sohn‹ offenbart hat (Hebr. 1,1), also konkret, darum auch aussagbar: darum muß im vielfältigen Zeugnis der biblischen Autoren das eine Kerygma vernehmbar werden« (VOIGT 1983, 6, ohne Hervorhebung des Originals).

189 Vgl. DOERNE 1967, 7 und WINTZER 2000, 460.

190 Vgl. DOERNE 1947, 6 und DERS. 1967, 8.

191 DOERNE 1989, 164 (ohne Hervorhebung des Originals).

192 DOERNE 1961, 5 (Vorwort zur 4. Aufl., 1956).

Affekt vorgetragenen Identifizierung von Predigt und theologischer Exegese. Scharf verurteilt er solche Irrwege:

»Indessen erhebt sich gegen diese Anerkenntnis eines historischen Zwischenbereichs heute, im Namen der postulierten Einheit von Exegese und Predigt, ein leidenschaftlicher Widerspruch. Genuin reformatorische Wahrheit wird in diesem Widerstande wunderbarlich vermischt mit Instinkten neuer dogmatisch-kirchlicher Selbstsicherheit. Ein militanter Eifergeist ist auf dem Plan, unter verschiedenen theologischen Panieren derselbe Ungeist der Uniformität, nicht der Geist des Evangeliums Jesu Christi ..., sondern, gerade in seiner trotzigen kirchlichen Selbstgenügsamkeit, Geist vom Geiste dieser Weltzeit, die immer schon ihrem Ende zueilt.«¹⁹³

Die biblisch fundierte Predigt darf also gerade nicht zu formelhafter Rede und pseudo-orthodoxen Aussagen führen, die sich zwar der Sprache der reformatorischen oder der neu-reformatorischen Wort-Gottes-Theologie bedient, aber doch nur in »kirchlicher Selbstgenügsamkeit« endet. Die »homiletische Auslegung« soll ihrerseits als »Hilfsbuch« zur angemessenen Predigtvorbereitung dienen, der »Versteifung und Verkalkung der heutigen Durchschnittspredigt«¹⁹⁴ wehren und daher es den Predigern gerade nicht zu leicht machen, das »Glaubens- und Liebeswagnis des lebendigen Botschafterwortes«¹⁹⁵ je aktuell vor der Gemeinde zu unternehmen. Damit wird das kritische Potenzial der Bibel gegenüber den restaurativen Verfälschungen stark hervorgehoben. Dass seine und ähnliche andere Hilfsbücher dazu nicht in der Lage sein könnten, lässt Doerne selbstkritisch erwägen, ob auf diese Gattung in Zukunft nicht zugunsten gedruckter (und zuvor gehalten) Beispielpredigten zu verzichten sei.¹⁹⁶ Für Doerne waren die Beschäftigung mit dem Gottesdienst und vor allem der Dialog mit der Dichtkunst gegen die Erstarrungen der Predigt hilfreich.¹⁹⁷

Dass hier das kritische Potential der Bibel gesehen und die Gefahr praktischer Exegese zumindest anfänglich in den Blick genommen wird und auch die auf die Menschen bezogenen Aspekte in die Textauslegung zu integrieren sind, bleibt bedeutsam und geht über Fendt hinaus; eine differenzierte Wahrnehmung und Lösungsvorschläge sind dann allerdings erst durch die hier vorliegenden Grenzen überschreitende und die Empirie beachtende Praktische Theologie möglich geworden.

Unter den Gesamtentwürfen Praktischer Theologie dieser Zeit zeichnet sich der von Alfred Dedo Müller (1890–1972) u. a. dadurch aus, dass er in Weiterführung Fendts nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes in den

193 A. a. O., 6 (Vorwort zur 4. Aufl., 1956).

194 Ebd.

195 Ebd.

196 Vgl. a. a. O., (Vorwort zur 4. Aufl., 1956).

197 Vgl. WINTZER 2000, 461–466.

Mittelpunkt stellt und dies als theologische Radikalisierung versteht, die nicht zuletzt angesichts der Herausforderungen durch Kritik an der Kirche und die ›Säkularisierung‹ notwendig ist:

»Dann kann ... unter Praktischer Theologie nur die theologische Lehre von der richtigen Verwirklichung des Reiches Gottes in der Kirche und durch die Kirche in der Welt verstanden werden.«¹⁹⁸

Anders als Fendt formuliert Müller ausgesprochen präzise. Zwar findet sich bei ihm kein programmatischer Hinweis auf ideale oder als Mittel zu verwendende neutestamentliche Grundlagen, jedoch ist die gesamte Darstellung und Argumentation durchgängig biblisch fundiert. Dabei werden die zahlreichen biblischen Bezüge und Zitate gerade nicht nur in den einzelnen historischen Rückblicken innerhalb der Hauptkapitel Kybernetik, Liturgik, Homiletik, Katechetik und Poimenik erwähnt, sondern ebenso innerhalb der dortigen systematischen und praktischen Abschnitte.¹⁹⁹ Die biblischen Grundlagen sind weder historische Relikte noch vorgegebene Normen, von denen bruchlos deduziert werden könnte, sondern sie werden in ihrer systematischen Bedeutung kritischer – und natürlich auch normgebender – Gesprächspartner der Praktischen Theologie,²⁰⁰ ein formaler wie historischer Biblizismus wird auf diese Weise vermieden.²⁰¹ Hier liegt eine – im Sinne Doernes – »praktische Theologie des Evangeliums« vor.

198 MÜLLER 1950, 13 (ohne Hervorhebungen des Originals). Dieser Ansatz ermöglicht es Müller, theologische, kosmologische und anthropologische Fragestellungen eng aufeinander zu beziehen. Dass diese Praktische Theologie als »Theologie der kirchlichen Praxis« (a. a. O., 2) entworfen wird, gleichzeitig aber auch eine »Theologie der Kultur« (ebd.) als notwendige Aufgabe benannt wird, lässt sie bereits als vermittelnde Position zwischen kerygmatischer und empirischer Praktischer Theologie erscheinen (vgl. GRETHELEIN/MEYER-BLANCK 2000, 45f.). Dies belegen auch Müllers Ausführungen, dass die Praktische Theologie stets unbedingt realistisch, unbedingt kritisch und unbedingt konkret zu verfahren habe (vgl. MÜLLER 1950, 47–55). Daher wird man Müllers Grundriß nicht einseitig in die Reihe der älteren Praktischen Theologie (so RÖSSLER 1986, 48f.) einordnen dürfen.

199 Fast alle Hauptkapitel werden bei Müller unterteilt in systematische, historische und praktische Abschnitte; nur die Kybernetik, unter der Müller Kirchenrecht, Amt und Kirchenverfassung zusammenfasst und aufeinander bezieht, ist geringfügig abweichend strukturiert; vgl. zum Ganzen MÜLLER 1950, 67ff.

200 Dass Müllers Verwendung biblischer Grundgedanken und ausführlicher biblischer Zitate auch noch einmal kritisch und detailliert durchgemustert werden müsste, um deren Stellenwert innerhalb der einzelnen Argumentationen nachzuzeichnen, kann hier nur als Desiderat notiert werden. Ausgesprochen kritisch rezensiert Jannasch, der den Bezug auf das ›Reich Gottes‹ und die Verwendung des Gleichnisbegriffs unklar findet und vor allem ein ausgeführtes neutestamentliches Verständnis von ekklesia als Grundlegung vermisst (vgl. JANNASCH 1972, 354–363); positiver wertet DOERNE 1972, 412f.

201 Vgl. MÜLLER 1972, 339.

Wenig später als Müller veröffentlichte Otto Haendler (1890–1981) seinen ›Grundriß der Praktischen Theologie‹.²⁰² Haendler – wie Müller Mitglied der Evangelischen Michaelsbruderschaft – bewertete Müllers ›Grundriß‹ als entscheidende Weitung der praktisch-theologischen Fragestellungen²⁰³ und entwirft auf dieser Linie eine Praktische Theologie als »Strukturtheologie der gegenwärtigen Kirche«²⁰⁴. Weniger in dem von Haendler mit dem Begriffspaar »Organ und Organismus« ausgelegten Strukturbegriff,²⁰⁵ der nicht wirklich für Klarheit sorgte,²⁰⁶ als in dem Rückgriff auf Tiefenpsychologie und Meditation²⁰⁷ sowie in der Aufnahme der gegenwärtigen Anfragen seitens Säkularisierung und Atheismus²⁰⁸ liegt das besondere Profil Haendlers.

Programmatisch klärt Haendler zu Beginn seine Bezugnahme auf das Neue Testament:

»Wir folgen ... den Richtlinien, die das Neue Testament mehr oder weniger bietet, im Gehorsam des Glaubens, nicht im Gehorsam der Imitation. Gehorsam des Glaubens ist zugleich Freiheit des Glaubens. Und wir können die Richtlinien, die das Neue Testament bietet, nicht auf die entsprechenden ›Stellen‹ beschränken, sondern müssen sie dem Geiste des Neuen Testaments als Ganzem entnehmen.«²⁰⁹

202 Vgl. HAENDLER 1957; zu Leben und Werk Haendlers vgl. MEYER-BLANCK 2000.

203 Vgl. HAENDLER 1957, 9f.12f.

204 A. a. O., 1.

205 Vgl. a. a. O., 10f. (ohne Hervorhebungen des Originals): »Alles, was Struktur hat, steht sowohl nach innen wie nach außen in einer doppelten Relation, in einer Relation, die wir am besten mit Ausdrücken aus der organischen Naturwissenschaft bzw. aus der Medizin bezeichnen. Jedes lebendige Ganze ist einmal in sich lebendig und insofern Organismus. Zugleich aber ist es als solcher Organismus nur in einem größeren Ganzen, das wiederum in sich Organismus ist, und in diesem ist es Organ. ... Die Struktur der Kirche ist vollständig umschrieben mit der doppelten und zusammengehörigen Aussage, daß sie zugleich Organismus und Organ ist.«

206 Meyer-Blanck stellt dies ausführlich dar, sieht hier aber auch das Potenzial, Haendlers Anliegen systemtheoretisch zu rekonstruieren und weiterzudenken (vgl. MEYER-BLANCK 2000, 414–417.429).

207 Sie werden bereits im ersten materialen Kapitel (»Die Grundstruktur der Kirche«) ausführlich behandelt: vgl. HAENDLER 1957, 119–143 (zu §10: »Die Person des Amtsträgers«).

208 Diese Fragestellungen hatte auch Müller berücksichtigt, der von 1930–1956 Professor für Praktische Theologie in Leipzig war und dessen ›Grundriß‹ 1954 als Lizenzausgabe in der DDR erschien; zur Situation Haendlers innerhalb der sich konsolidierenden und zunehmend kirchen- und theologiefindlichen DDR vgl. MEYER-BLANCK 2000, 401–403.413.420.

209 HAENDLER 1957, 1 (ohne Hervorhebung des Originals); vgl. auch a. a. O., 24: »Wer wissen und sagen will, was Kirche ist, der muß auf das Neue Testament zurückgehen, und wer ihr Wesen ohne diesen Rückgriff meint bestimmen zu können, der nährt sein Wissen ungewußt und ungewollt von dem, was das Neue Testament aussagt, nur daß er auf Quellen zweiten Ranges sich zurückzieht, ohne deren Zusammenhang mit der Urquelle zu erkennen.«

Daher findet sich hier – im Unterschied zu Müllers »Grundriß« – weitgehend keine explizite Referenz auf Bibelstellen. Die theologische Grundlegung rekurriert auf den Inhalt der Offenbarung und wird trinitarisch gefüllt, wodurch auch die menschlichen Relationen im Blick bleiben und immer wieder Anleihen aus anderen Wissenschaften wie der Psychologie oder Pädagogik ermöglicht werden.²¹⁰ Dass das Ganze des NT bzw. der Bibel beachtet werden soll, belegen auch die Hinweise zu den Prinzipien der Predigtgestaltung und der Textbindung:

»Predigt ist Verkündigung des Evangeliums, und zwar immer letztlich des ganzen Evangeliums. Das erfordert an sich noch keinen Text, sondern Übereinstimmung mit der Wahrheit und Wirklichkeit der Offenbarung. Daß wir sie in normierender Gestalt in den Schriften des Alten und Neuen Testaments besitzen, erfordert ebenfalls nur, daß die Predigt vor der Heiligen Schrift so bestehen kann, daß man ihr ... aus der Heiligen Schrift keine Irrtümer nachweisen kann. Grundsätzlich ist also jede Predigt auf die Heilige Schrift als ganze, und zwar auf sie als Ausdruck der Offenbarung, nicht auf einen bestimmten Abschnitt bezogen und verpflichtet. Der Einzeltext ist somit erst in zweiter Linie, nämlich innerhalb dieses Ganzen und damit relativ, Ausdruck der Bindung der Predigt an das Evangelium, und noch relativer ist sein Wert als Garantie für die Evangeliumstreue der Predigt.«²¹¹

Dem entsprechen auch Haendlers Hinweise zu Meditation und Exegese, die in wechselseitiger Ergänzung erfolgen sollen; Haendler versteht unter Exegese hier die historisch arbeitende Exegese, deren Bedeutung er für die Predigtvorbereitung allerdings erkennbar relativiert:

»Man weiß als Prediger letztlich nicht recht, was man mit der historischen Exegese anfangen soll, sie scheint dem Prediger leicht, abgesehen von einer geringfügigen Korrekturfunktion, homiletisch unfruchtbar zu sein.«²¹² Zwar erwähnt Haendler in diesem Kontext das Stichwort »theologische Exegese«, jedoch hält er die »Meditation« des Textes, als eine zweckfreie, totale innere Bereitschaft für den Text, für den entscheidenden Ort der Predigtarbeit. »Auf Ja oder Nein gestellt und Gewissenhaftigkeit in Exegese (!) und Meditation vorausgesetzt (!) würde ich den radikalen Satz vertreten: Meditation ist für die Predigt wichtiger als Exegese.«²¹³

Abgesehen von der – nicht explizierten – Frontstellung gegenüber der unbedingten Forderung nach Textbindung²¹⁴ wird hier deutlich, dass in die

210 Vgl. a. a. O., 24–42.

211 A. a. O., 247 (ohne Hervorhebungen des Originals).

212 A. a. O., 252.

213 A. a. O., 253 (ohne Hervorhebungen des Originals – Hervorhebung durch Ausrufezeichen wie im Original).

214 In der Dialektischen Theologie wurde diese Frage als Gegensatz zwischen Text- und Themapredigt verhandelt. Kritisch hierzu auch DOERNE 1972, 408 Anm. 13: »Der Bannspruch [gegen die Themapredigt, HS] ist aus den Erfahrungen des Kirchenkampfes zu verstehen; in seiner Verallgemeinerung bleibt er doch ein Fehlurteil.« Die Forderung nach der Textpredigt wurde profiliert von Hermann Diem vertreten; vgl. dazu jetzt

Vermittlungsfunktion zwischen wissenschaftlicher Arbeit und Predigt nicht eine Form »praktischer Exegese« oder »homiletischer Auslegung« tritt, sondern die »Meditation«, die als Meditation des Predigttextes vorgestellt wird, »durch den man die Vertrautheit mit seinem Inhalt und den persönlichen Kontakt mit ihm gewinnt.«²¹⁵ Auch hierbei bleibt »Ganzheit« in Bezug auf den Predigttext und das biblische Zeugnis und in Bezug auf den Meditierenden die wesentliche Kategorie;²¹⁶ im Vollzug der Meditation²¹⁷ werden Person und Bibel füreinander erschlossen; auf diese Weise wird jedoch nicht nur die Predigtarbeit begleitet, sondern die gesamte Existenz der Prediger und Amtsträger geprägt.

2.5.5 Zwischenbilanz

Der Neuaufbruch in der Theologie nach 1918 betrifft auch die Praktische Theologie und ihr Verhältnis zur Bibel.

- a) Durch die Leitkategorien »Offenbarung« und »Wort Gottes« wird die Aufgabe der Theologie neu beschrieben. Dies führte in der Regel zu schroffen Abgrenzungen gegenüber bisherigen Einsichten und Argumentationen.
- b) Den Ernstfall der Theologie und damit auch der Praktischen Theologie bildet die Verkündigung des Wortes Gottes.
- c) Die »praktische Exegese« als eigener Arbeitsschritt erscheint als überflüssig (wenn nicht gar als Indikator falscher Theologie), weil sowohl infolge der Hermeneutik der Gleichzeitigkeit (Barth) als auch der »theologischen Exe-

LÄMMLIN 2002, 16–31. Haendler bietet in seiner knappen Geschichte der Predigt und der Homiletik nur wenige sachliche Hinweise zu den homiletischen Entwürfen von Trillhaas und Schreiner (vgl. HAENDLER 1957, 269) und beschreibt die Predigtpraxis differenzierter und im Urteil zutreffend: »Die ständige Tendenz der dialektischen Predigt ist die Zuspitzung, das dialektische entweder-oder. Bei den Meistern leuchtet dennoch die Synthese durch, bei den Schülern wird es vielfach unbehaglich, weil es gewaltsam und unstimmig wirkt, bei den Stümpfern gibt es Bruch, weil die Dialektik ableiten kann in einen billigen Methodismus mit dem Schein des besonderen theologischen Hintergrundes. Das Recht der dialektischen Predigt liegt darin, daß sie die eine Seite im Grundcharakter des Seins zum Ausdruck bringt, ihre Grenze darin, daß das eben nur die eine Seite ist. In dieser Einseitigkeit liegt Psychologie: die Psychologie, ohne Psychologie zu haben. Einseitigkeit hat fast ebenso starke psychologische Wirkung wie Eindeutigkeit. Die Gefahr der Praktizierung dialektischer Predigt liegt darin, daß sie eine vorschnelle Entscheidung, eine unbewußte Flucht vor der tatsächlich komplizierteren Situation der Wirklichkeit sein kann, bei den Anfängern und Befangenen auch die Sorge um die theologische Deckung ihrer Predigt; Meister sind Barth, Thurneysen, Gogarten u.a.« (a. a. O., 265f.).

215 HAENDLER 1957, 253.

216 Meditation »nimmt den Text in allen Richtungen mit der erschlossenen Hingabe der Person als *ganzer* auf« (a. a. O., 253, Hervorhebung i.O.).

217 Diese Meditation ist eine den Prediger durch die Woche in all seinen Amtspflichten »begleitende Meditation«, nicht eine »Schreibtischmeditation« (a. a. O., 254).

gese« (Bultmann) ein vermeintlich neutraler Beobachterstatus (des Historikers oder Exegeten) als Irrtum erwiesen wird; vielmehr ist alle exegetische Arbeit als theologische Arbeit und damit als auf den gegenwärtigen Menschen zielende zu vollziehen. In dieser Einheitskonzeption, die ihren Fokus nicht wie bei Schleiermacher in der gebildeten Persönlichkeit des Theologen, sondern in der Selbstwirksamkeit des Wortes Gottes oder im Kerygma hat, erübrigen sich alle Vermittlungsversuche.

d) Die z. B. von Fendt vorgelegten Vermittlungsversuche zeigen die weitere Wirksamkeit bisheriger Wissenschaftstradition auch im Bereich »praktischer Exegese«. Durch die neutestamentliche Grundlegung der Praktischen Theologie schreiben sie insofern die bisherigen liberalen Versuche fort, als das NT hier als Ideal und Mittel verstanden wird und gleichzeitig ahistorisches Verstehen-wollen abgewehrt werden soll. Aus der Sicht der Wort-Gottes-Theologie wäre dies eine dem Wort Gottes als krisis nicht gerecht werdende Instrumentalisierung.

e) Die praktisch-theologischen Weiterführungen nach 1945 (Doerne, Müller, Haendler) lenken den Blick wieder auf die Bedeutsamkeit der Wirklichkeit und der Frage nach den Menschen, ohne auf biblisch-theologische und systematisch-theologische Einsichten (Evangelium, Offenbarung, Trinität) zu verzichten. Insofern repräsentieren sie eine praktisch-theologische Übergangszeit. Der Wert »praktischer Exegese« oder »homiletischer Auslegung« wird auch hinsichtlich des konkreten Nutzens für die Predigtvorbereitung – zumindest von Martin Doerne – vorsichtig in Zweifel gezogen. Bei Otto Haendler wird sie durch die Meditation ersetzt.

f) Die immer noch ungeklärten Fragen nach der Methodik werden jetzt zur Frage nach der Hermeneutik, die nun zu einer weitreichenden Theorie wird. Die spannungsreiche Einheit von Glauben und Verstehen verbindet die Frage nach Gott mit der existentiellen Frage nach dem Menschen in seiner Geschichtlichkeit, und zwar auf der Ebene der Textexegese. Dadurch wird gegenüber dieser Hermeneutik der Vorwurf ahistorischen Verstehen-wollens nicht erhoben werden können. Offen bleibt die Frage, ob die von Bultmann geprägte Hermeneutik – zumindest in den Umsetzungen – auf den Einzelnen beschränkt bleibt oder soziale und gesellschaftliche Konstellationen zu berücksichtigen in der Lage ist.

2.6 Praktische Theologie und biblische Exegese von der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis zur Gegenwart

2.6.1 Praktische Theologie

Die Praktische Theologie erlebte seit den 1960er Jahren eine erneute Zuwendung zu empirischen Fragestellungen und durchbrach damit auch ihre Abhängigkeit von dogmatisch geprägten und deduktiven Vorgehensweisen; dadurch konnte die Frage nach der Bedeutung der Wirklichkeit, des wirkli-

chen Menschen, der wirklichen Kirche, der wirklichen Predigt, der Wirklichkeit der Schüler etc., angemessener als bisher gestellt und bearbeitet werden.²¹⁸ Hierzu gingen weitreichende Anregungen von Ernst Lange (1927–1974) und dem praktisch-theologischen Leitbegriff »Kommunikation des Evangeliums« aus.²¹⁹ In der Homiletik, der Religionspädagogik und der Pöimenik war dies häufig verbunden mit einer – zunächst notwendigen – einseitigen Abgrenzung von einer Vorherrschaft der Dogmatik, aber auch der Exegese und des Bibeltextes, die sich in einer von Skopos oder Kerygma beherrschten Predigt, in der »Evangelischen Unterweisung« oder an der Nötigung zur Verkündigung in seelsorglichen Begegnungen zeigte.²²⁰

Auch die neuen Entwürfe und Programmschriften zum Gesamtfach der Praktischen Theologie waren an anderen als den bisherigen wissenschaftlichen Bezügen interessiert: Weder bei Karl-Fritz Daiber (geb. 1931) noch bei Gert Otto (1927–2005) oder bei Dietrich Rössler (geb. 1927) sind im Zusammenhang mit der Bestimmung der Aufgaben des Gesamtfaches vertiefte Auseinandersetzungen und Aufnahmen biblischer oder exegetischer Einsichten erkennbar.²²¹ Allerdings wird die Bedeutung der historisch-kritischen Methode im Allgemeinen und der Hermeneutik sowohl bei Daiber wie bei Otto in deren (ideologie-) kritischen Potentialen gewürdigt.²²² In dem selbst Fragment gebliebenen Entwurf einer Praktischen Theologie des Subjekts erwähnt Henning Luther (1947–1991) wenigstens an zwei Stellen die Zusammenhänge mit biblischer Anthropologie und paulinischer Kreuzestheologie und gelangt zu einer Korrektur neuzeitlich-optimistischer Identitätskonzepte, allerdings ohne dies inhaltlich fortführen zu können.²²³

218 Vgl. hierzu den Beitrag von Christian GRETHLEIN im vorliegenden Band (bes. Abs. 2.5 und 2.6).

219 Vgl. LANGE 1976, 11ff. Zur Bedeutung Ernst Langes vgl. z. B. RÖSSLER 1986, 348–350.452f.514.535; SCHRÖER 1997, 207 und ENGEMANN 2003, 38f.77.155.354f.; zu dessen Bedeutung für die Homiletik vgl. BRÖKING-BORTFELDT 2004, für die Liturgik vgl. jetzt DOBER 2005, 259–272.

220 Der Neutestamentler Gerd Theißen hat dies im Blick auf Exegese und Homiletik mit dem Vergleich eines in eine Beziehungskrise geratenen (alten) Ehepaars beschrieben: »Exegese und Homiletik stehen im Protestantismus in enger Beziehung. Beide bilden ein Paar. Seit einiger Zeit erlebt dieses Paar eine Krise. Es befindet sich im Zustand der Zerrüttung. Warum? Die Homiletik sucht überall Inspiration bei der Predigt – bei Rhetorik und Kommunikationswissenschaft, bei Literaturwissenschaft und Ästhetik, Psychologie und Sozialwissenschaft, aber kaum noch bei ihrer alten »Ehepartnerin«, der Exegese. Vielmehr rebelliert sie gegen den »Primat des Textes«, der indirekt ein Primat der Exegese war.« (THEIßEN 2001, 55; vgl. auch a. a. O., 66f.).

221 Vgl. DAIBER 1977, 73–152 (vgl. auch KLOSTERMANN/ZERFAß 1974); OTTO 1986, 70–80; RÖSSLER 1986.

222 Vgl. DAIBER 1977, 192–206 (Bedeutung der hist.-krit. Methode für die Predigt); OTTO 1986, 85–108 (Hermeneutik als Reflexionsperspektive).

223 Vgl. LUTHER 1992, 174–176.250f. Vgl. auch MEYER-BLANCK 1999b, 204–206.

Auf der anderen Seite repräsentiert Rudolf Bohrens (geb. 1920) Vorschlag und Versuch, Praktische Theologie als theologische Ästhetik zu entwerfen,²²⁴ ein Gesamtverständnis des Faches, das nicht an den empirischen Wissenschaften, aber an der theologischen Tradition vor allem der Wort-Gottes-Theologie, die jedoch pneumatologisch weitergeführt wird, und an Kunst, Poesie und Literatur sowie, vor allem über diese vermittelt, an Wahrnehmung orientiert ist. Hier spielen die biblischen Texte – allerdings mitunter auch in kräftiger Polemik gegen historisch-kritische Exegeten²²⁵ – durchgängig eine Sprache und Erkenntnis gebende Rolle.

Neben wenigen anderen²²⁶ hat vor allem Henning Schröer (1931–2002) die konstruktive und kreative Bedeutung der Bibel betont und hermeneutisch reflektiert:²²⁷

»Meine Überlegungen zielen nicht auf eine Erneuerung des missverständlichen Begriffs »praktische Exegese« als Methodenbegriff. Sie wollen nur aufmerksam machen auf Praxis als eine Dimension der Auslegung und auf Exegese als Funktion der Praxis, die zum Glauben führt.«²²⁸ Diese Wechselbeziehung von Praxis und Exegese konkretisiert Schröer an der Bibel als »theologischer politischer Kommentar«, als »Symbol-Fundus«, als »Quelle für Erzählen«, als »Anleitung zum Singen«, als »Spielpartitur« und als »Sprachschule für Feste«, worin er eine Fülle von Bezügen, beispielsweise zu Ernesto Cardenas »Evangelium der Bauern von Solentiname«, zu Bonhoeffers »Nachfolge«, zur Bibeldidaktik Ingo Baldermanns, zur Symboldidaktik Peter Biehls, zur »narrativen Theologie« sowie zu Feierformen und Liturgien des Kirchentags und zum Bibliodrama, teils andeutet, teils entfaltet.²²⁹ Manche dieser Bereiche haben sich in den Feldern kirchlicher Arbeit und Spiritualität bis heute als wirkungskräftig erwiesen und erscheinen in weiteren Differenzierungen.²³⁰

An die Stelle der »praktischen Exegese« ist hier der plurale praktische Bibelgebrauch getreten, der in der Interdependenz von Praxis und Auslegung hermeneutisch Gestalt gewinnt und die Hermeneutik von der bloßen Texthermeneutik zu einer Hermeneutik gegenwärtigen Lebens und Handelns fortführt.²³¹ Eine weitere Ausweitung mündet dann bei Wilhelm Gräb in

224 Vgl. BOHRENS 1975.

225 Vgl. z. B. a. a. O., 61–67.201–203.

226 Eberhard Winkler entwirft ohne weitere theoretische Auseinandersetzung Praktische Theologie als Lehre von der Mitteilung des Evangeliums (vgl. WINKLER 1997). Christian Möller hat, geprägt durch die Hermeneutik von Ernst Fuchs (vgl. jetzt FUCHS 2003 und dazu MÖLLER 2003), immer wieder den Rekurs auf die Sprache der Bibel (und auf Luthers Theologie) vorgeführt (vgl. zusammenfassend: MÖLLER 2001, 96–109).

227 Vgl. z. B. SCHRÖER 1985; DERS. 1986; DERS. 1994; DERS. 1995; DERS. 1997, 194.214f.

228 SCHRÖER 1985, 515.

229 Vgl. a. a. O., 507–513.

230 Vgl. auch SCHWIER 2005, 20–29 sowie aus katholischer Sicht FUCHS 2004.

231 Vgl. SCHRÖER 1986.

eine Religionstheologie und Kulturhermeneutik, ohne dass hier jedoch ein inhaltlicher Bezug zu Bibel und Exegese erkennbar bleibt.²³²

2.6.2 Hermeneutik und Exegese

Von den 1960er bis zu den frühen 1980er Jahren erlebte die Hermeneutik im Gefolge Bultmanns und der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers (1900–2002) eine enorme Blüte: Hermeneutik war die Leitdisziplin (auch) der Evangelischen Theologie,²³³ wurde dabei jedoch stärker als Verstehens- denn als Interpretationstheorie entworfen, prägte also eher die theologischen Grundsatzfragen als die konkrete Exegese. Diese differenzierte sich aber bis heute in methodischer und forschungspraktischer Hinsicht in enormer Weise, was auch durch die Entdeckung neuer Quellentexte (z.B. Qumran, Nag Hammadi) und die anwachsenden wissenschaftlichen Editionen jüdischer und paganer Quellen aus altorientalischer wie hellenistisch-römischer Zeit gefördert wurde:

- a) Soziologische und sozialgeschichtliche Forschungen knüpften an die aus der Formgeschichte bekannte Frage nach dem »Sitz im Leben« an und konkretisierten die Trägerkreise und Entstehungssituationen der israelitischen und frühchristlichen Literaturen;²³⁴
- b) kulturanthropologische Fragestellungen zeigen – vor allem, wenn sie mit sozialgeschichtlicher Vorgehensweise verknüpft sind – die Besonderheiten der antiken Kultur im Mittelmeerraum;²³⁵
- c) die Neuansätze biblischer Archäologie prägen derzeit verschiedene Grabungskampagnen und Textinterpretationen;²³⁶
- d) ikonographische und kunsthistorische Zugänge gewinnen Aufmerksamkeit und Bedeutung über den Bereich der bloßen Wirkungsgeschichte hinaus;²³⁷
- e) die philosophischen Konstruktivismusdebatten erweitern exegetische Fragestellungen;²³⁸ auch der Dialog mit neueren Geschichtstheorien braucht biblische Exegese als Gesprächspartnerin;²³⁹

232 Vgl. GRÄB 2002, 53–69: »Die religionstheologische Kulturhermeneutik kann nun bestimmt werden als die Hermeneutik der Kultur und ihrer Medien im Blick auf ihren die Unbedingtheitsdimension ansprechenden Sinngehalt. Ihre Aufgabe findet sie in kulturellen Medien, die ihre Materialisierung und somit Wahrnehmbarkeit heute vor allem in den elektronischen Massenmedien haben. Es geht um die Wahrnehmung der religiösen Sinn dimension im Gesamt der kulturellen Medien und um deren theologischen Begriff« (a. a. O., 68, ohne Hervorhebungen des Originals). Vgl. auch LAUSTER 2005.

233 Vgl. den kompakten Überblick bei KÖRTNER 2006, 15–19.55–74 und die Darstellung im Kontext der Bibeldidaktik bei THEIBEN 2003, 63–115. Zu den sich explizit als »antihermeneutisch« bezeichnenden Theorien vgl. KÖRTNER, a. a. O., 20f.

234 Vgl. STEGEMANN/STEGEMANN 1995; THEIBEN 2002 u. DERS. 2004.

235 Vgl. STEGEMANN/MALINA/THEIBEN 2002.

236 Vgl. ALKIER/ZANGENBERG 2003; VIEWEGER 2003; DERS. 2004; ZANGENBERG 2004.

237 Vgl. WEISSENRIEDER/WENDT/GEMÜNDEN 2005.

238 Vgl. LAMPE 2004 u. DERS. 2006.

239 Vgl. REINMUTH 2003.

- f) unterschiedliche Lesetheorien, Textualitäts- und Intertextualitätskonzepte verknüpfen neuerdings biblische Exegese mit Einsichten der Literatur- und Textwissenschaften;²⁴⁰
- g) Fragen des Kanons, der Kanonisierung und Dekanonisierung sowie ihre kulturwissenschaftlichen wie theologischen Diskurse gewinnen Relevanz im Bereich biblischer Exegese und Theologie.²⁴¹

Die methodische Differenzierung berücksichtigt sowohl diachrone (a–d) und synchrone (f–g) Fragestellungen wie verbindende und erkenntnistheoretisch explizierende Positionen (e). Auffallend ist, dass nahezu alle Exegeten interdisziplinär und mit mehreren methodischen Zugängen arbeiten.²⁴² Alte Einseitigkeiten hinsichtlich der diachronen oder der synchronen Fragestellungen sind inzwischen überwunden. Ebenso ist weitgehend anerkannt, dass die wissenschaftliche Exegese von den »engagierten Lektüreformen«, also z. B. den befreiungstheologischen, feministischen und christlich-jüdischen Zugängen und deren kontextuellen Hermeneutiken und Fragerichtungen, enorm profitiert hat und hier unterschiedliche Wechselwirkungen vorliegen.²⁴³ Lektüreform und Exegese sind jedoch darin unterschieden, dass exegetische Methoden »bewährte Dialogregeln über Texte [sind], die Konsens ohne Zwang und Dissens ohne Feindschaft ermöglichen sollen.«²⁴⁴ Gleichzeitig zieht die Exegese innerhalb eines eröffneten Spielraums Grenzen gegenüber unangemessenen Auslegungen und gewichtet wahrscheinliche Interpretationen; auf diese Weise verteidigt sie immer wieder neu den Text.²⁴⁵ Wissenschaftliche Exegese ist auch als »polyvalente Exegese«²⁴⁶ Textinterpretation. Deshalb ist es konsequent – und meines Erachtens sachgemäß –, dass in der gegenwärtigen Exegese Hermeneutik nicht als umfassende philosophische Verstehenstheorie, sondern als an der konkreten Aufgabe der Textinterpretation ausgerichtete Texthermeneutik entworfen wird,²⁴⁷ die gerade dadurch auch einen Beitrag zur philosophischen Hermeneutik leistet.

240 Vgl. REINMUTH 2002; WISCHMEYER 2004, 175–193; ALKIER/HAYS 2005. Die frühe Phase linguistischer Erforschung des NT prägte Erhardt GÜTTGEMANNS (vgl. DERS. 1970 u. DERS. 1971).

241 Vgl. WISCHMEYER 2004, 63–80; KÖRTNER 2006, 86–90. Einen stärker theologischen als kulturwissenschaftlichen Zugang präsentiert RENDTORFF 1999/2001.

242 Vgl. dazu die 36 autobiographischen und themenzentrierten (häufig auch hermeneutischen) Essays in: BECKER 2003.

243 Vgl. THEIBEN 1995.

244 A. a. O., 130.

245 Vgl. DOHMEN 1998, 107f.

246 Vgl. THEIBEN 1995, 137f.; DERS. 2000, 424ff.

247 Dafür votiert entschieden WISCHMEYER 2004.

3. EINSICHTEN UND HERAUSFORDERUNGEN

Die historisch-kritische Exegese hat die altprotestantisch-dogmatische Fassung des Schriftprinzips destruiert und die Texte der Bibel als historische Literatur interpretiert. Die Praktische Theologie hat ihre Eigenständigkeit als Fach ebenso in Abgrenzungen von dogmatischen Vorgaben profiliert und die Einsichten der Exegese rezipiert, aber im Blick auf die Vermittlungsaufgabe in Predigt und Unterricht nochmals bearbeitet. Dies führte zu unterschiedlichen Entfaltungen einer »praktischen Exegese«, die anfangs häufig in institutioneller Verbindung mit dem Predigerseminar vorgenommen wurde. Gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts stellten sich sowohl Exegeten (Holtzmann) wie Praktische Theologen (Bassermann, Niebergall) dieser Aufgabe. Die Vielfalt biblischer Aussagen wurde hermeneutisch durch das Modell von »Kern und Schale«, die Vorstellung überzeitlich geltender allgemeiner Einsichten oder durch Entwicklungstheorien eingeholt. In dem Maße, in dem die biblischen Aussagen als »Ideal und Mittel« galten, wurden sie auch für eine historisch differenzierte Praktische Theologie verwendet (Niebergall, Fendt). Allerdings zeigte sich gleichzeitig, dass die Funktionszuschreibung als »Mittel« methodisch nicht fundiert war, und zwar weder exegetisch noch praktisch-theologisch. Von Anfang an – also seit Neander – krankte die »praktische Exegese« an der ungelösten Methodenfrage; dies führte zu einem hermeneutischen »Zwei-Phasen-Modell« (Schröder), das letztlich der Praktischen Theologie nicht die explicatio, sondern die applicatio übrig ließ.

So unterschiedliche hermeneutische »Ein-Phasen-Modelle« wie die von Schleiermacher, Barth, Bultmann oder Gadamer lassen explicatio und applicatio fast ununterscheidbar werden. Als »Vermittlungsinstanzen« fungieren dann die wissenschaftlich und praktisch gebildete Persönlichkeit (Schleiermacher), der sich im Wort offenbarende Gott (Barth) oder der sachkritische Exeget, der dem existential-theologischen Anspruch der Texte nicht ausweicht (Bultmann). Auch hier zeigt sich jedoch die Tendenz zu einer »zweiten Phase«: Die Aufgaben des Exegeten und Theologen werden um die »homiletische Auslegung« (Doerne) oder die »Meditation« (Haendler) erweitert.

In der gegenwärtigen Fach- und Problemkonstellation ist festzuhalten, dass die bisherige Hermeneutik sowohl als einheitsstiftendes Modell wie als Praktische Theologie und Exegese verbindende Reflexionsperspektive nicht mehr leistungsfähig genug ist: Eine konsensfähige theologische Enzyklopädie ist nicht in Sicht, und die praktisch-theologische Hermeneutik hat sich von der Texthermeneutik weitgehend verabschiedet und tendiert – ihrem Fach gemäß – zu umfassenden Fragestellungen, während umgekehrt die Exegese nach dem Abschied von Bultmanns Einheitsmodell ihre Fragestellungen so sehr differenziert hat, dass die Konzentration auf eine Texthermeneutik – unter Einschluss aller diachronen Fragestellungen – als sachge-

mäß erscheint. Zugespitzt formuliert: Praktische Theologie hat, sofern sie überhaupt biblisch orientiert ist, die Weite des Bibelgebrauchs als Forschungsfeld entdeckt und ignoriert weitgehend die wissenschaftliche Bibelauslegung; biblische Exegese steht immer neu vor der Herausforderung wissenschaftlicher Bibelauslegung und reagiert – teilweise allergisch – auf den kirchlichen Bibelgebrauch.²⁴⁸ Auch hier kehrt also die Unterscheidung von *explicatio* und *applicatio* wieder: Die Exegese arbeitet bewusst applikationsfern, um die Texte (auch in ihrer Fremdheit) zu verstehen, während der praktische Bibelgebrauch in seinen unterschiedlichen »Lektüreformen« auf Einverständnis und Identitätsbegründung zielt. Dass es zwischen beiden Wechselwirkungen gibt, kann nicht bestritten werden, allerdings sind sie eher zufällig als geplant.

Die Einsicht in die hier vorliegenden Wechselwirkungen bedeutet jedoch einen Vorteil gegenüber den bisherigen Modellen. Wenn die wissenschaftliche Exegese als plurale und polyvalente Exegese praktiziert wird und sich als eine (unverzichtbare) Form des Bibelgebrauchs versteht, kann sie mit anderen Formen des Bibelgebrauchs in vielfältige und kreative Wechselbeziehungen treten und so der notwendig pluralen Gestalt der Praktischen Theologie wirksame Gestaltungs- und Reflexionsimpulse liefern.²⁴⁹ Anschlussfähig ist dieses Vorgehen auch zu einer systematischen Biblischen Theologie, die Differenzen und multirelationale Argumentationsmuster zur theologischen Klärung in Dialogen mit Naturwissenschaft, Ökonomie, Moral und Recht ausarbeitet.²⁵⁰ Auf diese Weise gewinnt und liefert Biblische Theologie Orientierungswissen in pluralistischen Kontexten und Diskursen.

Ein weiterer Vorteil einer solchen biblisch orientierten und pluralen Praktischen (und Systematischen) Theologie ist die breitere ökumenische und interreligiöse Sprach- und Dialogfähigkeit. Der kritische Rückbezug auf die Bibel eröffnet eher Verständigungsmöglichkeiten in weltweiten Dialogen als der exklusive – und häufig implizit bleibende – Rekurs auf solche philosophischen oder theologischen Konzeptionen, die allein in Westeuropa und den USA wirkungskräftig waren.

Die gegenwärtig größte und bisher noch nicht gelöste wissenschaftliche Herausforderung der Evangelischen Theologie ist die Arbeit an einer konsensfähigen oder zumindest vielfach anschlussfähigen theologischen Enzy-

248 Vgl. die Beispiele bei WISCHMEYER 2004, 200f.205f.

249 Darauf laufen meine bisherigen Vorschläge hinaus: vgl. SCHWIER 2001, 352f. Vgl. auch DERS. 2005, 31: »Praktische Theologie hat die vielfältigen Zugänge zur Bibel so zu reflektieren und weiter zu entwickeln, dass sie von Einzelnen, Gruppen und Kirchen privat und öffentlich wahrgenommen und praktiziert werden können.«

250 Vgl. WELKER 2005, 26–29.

klopädie. Dies ist nicht die Aufgabe der Systematischen Theologie allein, sondern aller theologischen Disziplinen.²⁵¹

Auch im Blick auf den Bezug zur Bibel ist hier der Vorschlag von Ingolf U. Dalferth weiterführend. Er entwirft als theologische Enzyklopädie ein Verständnis von Evangelischer Theologie als multidisziplinäre Interpretationspraxis der christlichen Kommunikation des Evangeliums.²⁵² Im Rückgriff auf den schon erwähnten Programmbegriff »Kommunikation des Evangeliums«²⁵³ und in hermeneutisch-semiotischer Zugangsweise wird Theologie zunächst erfasst als »Interpretation von Interpretationen von Interpretationen ... , nämlich als theologische Interpretation christlicher Interpretationen des Glaubens von Lebensphänomenen in ihrem Eigensinn.«²⁵⁴ Dann interpretiert »christliche Theologie die Phänomene menschlicher Selbst-, Welt- und Gotterfahrung in ihrem Eigensinn und ihre christliche Glaubensinterpretationen nun aber ihrerseits coram deo, also unter dem Gesichtspunkt von Gottes dynamischer Gegenwart bei ihnen und wirkräftiger Beziehung zu ihnen.«²⁵⁵ Die gesamte christliche Theologie entfaltet sich in solchen Interpretationsprozessen »und nicht etwa im Rückgriff auf etwas ihnen prinzipiell Vorausliegendes«²⁵⁶ und ist daher stets durch den Streit der Interpretationen gekennzeichnet.

Um die besondere Bedeutung des Begriffs der »Interpretation« hervorzuheben, kann man ihn wie Ulrich H.J. Körtner auch in das hermeneutische Dual »explicatio-applicatio« einzeichnen.²⁵⁷ Dadurch können die exegetische Erklärung eines Textes, die praktisch-applikative Auslegung und die theologische Interpretation unterschieden und aufeinander bezogen werden. Exegese hat als Texterklärung stets auf eine theologische Interpretation zu zielen, die ihrerseits zu gewinnen notwendig ist, um an ihnen praktische Auslegungen zu orientieren. Dies erfordert eine Praktische Theologie, die sich nicht auf Wahrnehmung und Deutung beschränkt, sondern sich ebenfalls auf Glauben, Verstehen und Wahrheitssuche ausrichtet.²⁵⁸ Ein solches Verständnis ist als gegenwärtige Weiterführung der Konzeption Rudolf Bultmanns anzusehen.

Im Sinne Dalferths ist jedoch stets die prinzipielle Unhintergebarkeit und Unabschließbarkeit der Interpretationen als Zeichenprozesse zu be-

251 Vgl. DALFERTH 2006.

252 Vgl. DALFERTH 2004.

253 Vgl. auch GRETHLEIN/MEYER-BLANCK 2000; GRETHLEIN 2003; METTE 2005 und den Beitrag von ENGEMANN im vorliegenden Band.

254 DALFERTH 2004, 61f. (ohne Hervorhebungen des Originals).

255 A. a. O., 62.

256 A. a. O., 63. Wie in diesem Denkwortzusammenhang der Glaube als responsorische Gründung im Evangelium gedacht wird, zeigt DALFERTH, a. a. O., 103–109.

257 Vgl. KÖRTNER 2006, 33–36.

258 Vgl. hierzu die Kritik a. a. O., 27–31.

rücksichtigen. Dies ermöglicht es, Exegese und Praktische Theologie als Mitwirkende sowohl an der theologischen Interpretation wie an der christlichen Interpretationspraxis zu verstehen. Das bedeutet auch, dass sie sich nicht im Streit miteinander oder gar im wechselseitigen Ignorieren, sondern im Streit der Interpretationen befinden – einem Streit, in dem sie gemeinsam mit allen theologischen Disziplinen argumentativ und kommunikativ zu handeln haben.

LITERATURVERZEICHNIS

- ACHELIS, Ernst Christian (1911): *Lehrbuch der Praktischen Theologie*, 3 Bde., Leipzig 1911³. – ALBRECHT, Christian (2000): *Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie* (BHTh 114), Tübingen 2000. – ALKIER, Stefan/ZANGENBERG, Jürgen (2003) (Hgg.): *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments* (TANZ 42), Tübingen 2003. – ALKIER, Stefan/HAYS, Richard B. (2005) (Hgg.): *Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre* (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie Bd. 10), Tübingen 2005. – ALLWOHN, Adolf (1931): *Die Stellung der praktischen Theologie im System der Wissenschaften*, Gießen 1931. – BALTZER, Otto (1898): *Praktische Schriftauslegung*, in: ThR 1 (1897/98), 174–180. – DERS. (1899): *Praktische Schriftauslegung*, in: ThR 2 (1899), 364–368. – DERS. (1900): *Praktische Schriftauslegung*, in: ThR 3 (1900), 402–407. – DERS. (1901): *Praktische Schriftauslegung*, in: ThR 4 (1901), 432–436. – DERS. (1904): *Praktische Schriftauslegung*, in: ThR 7 (1904), 426–428. – DERS. (1908): *Neue Wege der praktischen Schriftauslegung*, in: ThR 11 (1908), 219–229. 259–265. – BARTH, Karl (1953): *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15*, Zürich (1925) 1953⁴. – DERS. (1977a): *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke* (1920), jetzt in: Moltmann, Jürgen (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I (TB 17/I), München (1962) 1977⁴, 49–76. – DERS. (1977b): *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922), jetzt in: Moltmann, Jürgen (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I (TB 17/I), München (1962) 1977⁴, 197–218. – DERS. (1978): *Der Römerbrief*, 12. unveränd. Abdr. d. neuen Bearb. von 1922, Zürich (1940) 1978¹². – BASSERMANN, Heinrich (1879): *Die Bedeutung der praktischen Theologie in der Gegenwart*, in: ZPrTh 1 (1879), 3–22. – DERS. (1885): *Handbuch der geistlichen Beredsamkeit*, Stuttgart 1885. – DERS. (1909): *Beiträge zur praktischen Theologie. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Leipzig 1909. – DERS. (1972): *Die Praktische Theologie als eine selbständige, wissenschaftliche theologische Disziplin* (1896), in den Anmerkungen überarbeitet 1909; so wiederabgedruckt in: Krause, Gerhard (Hg.), *Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie*, Darmstadt 1972, 173–199. – BAUER, Walter (1967): *Heinrich Julius Holtzmann* (geb. 17. Mai 1832). *Ein Lebensbild*, 1932, jetzt in: ders., *Aufsätze und kleine Schriften*, hg. v. Georg Strecker, Tübingen 1967, 285–341. – BAUMGARTEN, Otto (1889): *Ueber praktische Auslegung*, in: ZPrTh 11 (1889), 297–311. – DERS. (1972): *Praktische Theologie* (1913), in: Krause, Gerhard (Hg.), *Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie*, Darmstadt 1972, 273–278. – BECKER, Eve-Marie (2003) (Hg.): *Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie*, Tübingen 2003. – BLOTH, Peter C. (1994): *Praktische Theologie*, Stuttgart 1994. – BÖHREN, Rudolf (1972): *Praktische Theologie* (1964), in: Krause, Gerhard (Hg.), *Praktische Theologie. Texte zum*

Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie, Darmstadt 1972, 377–399. – DERS. (1975): Daß Gott schön werde. *Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München 1975. – DERS. (2005): *Auslegung und Redekunst (1976/77)*, unter Mitarbeit von Roger Schmidt hg. u. eingeleitet v. Martin Nicol, Waltrop 2005. – BRÖKING-BORTHELDT, Martin (2004): *Kreuz der Wirklichkeit und Horizonte der Hoffnung*. Ernst Langes Predigten und seine homiletische Entwicklung (PThe 70), Stuttgart 2004. – BULTMANN, Rudolf (1967): *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments (1925)*, jetzt in: Moltmann, Jürgen (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie, Teil II (TB 17/II)*, München (1963) 1967², 47–72. – DERS. (1968): *Das Problem der Hermeneutik (1950)*, jetzt in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. 2*, Tübingen (1952) 1968⁵, 211–235. – DERS. (1972a): *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924)*, jetzt in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. 1*, Tübingen (1933) 1972⁷, 1–25. – DERS. (1972b): *Karl Barth, »Auferstehung der Toten« (1925)*, jetzt in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd.1*, Tübingen (1933) 1972⁷, 38–64. – DERS. (1972c): *Kirche und Lehre im Neuen Testament (1929)*, jetzt in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. 1*, Tübingen (1933) 1972⁷, 153–187. – DERS. (1975a): *Zum Problem der Entmythologisierung (1963)*, jetzt in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. 4*, Tübingen (1965) 1975³, 128–137. – DERS. (1975b): *Jesus Christus und die Mythologie (1958/1964)*, jetzt in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. 4*, Tübingen (1965) 1975³, 141–189. – DERS. (1977): *Karl Barths »Römerbrief« in zweiter Auflage (1922)*, jetzt in: Moltmann, Jürgen (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I (TB 17/I)*, München (1962) 1977⁴, 119–142. – DERS. (1984): *Theologische Enzyklopädie*, hg. v. Eberhard Jüngel u. Klaus W. Müller, Tübingen 1984. – DERS. (2002): *Ist voraussetzungslose Exegese möglich? (1957)*, jetzt in: ders., *Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze*, hg. v. Andreas Lindemann, Tübingen 2002, 258–266. – DAIBER, Karl-Fritz (1977): *Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe*, München 1977. – DALFERTH, Ingolf U. (2004): *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung*, Leipzig 2004. – DERS. (2006) (Hg.): *Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen*, Leipzig 2006. – DOBER, Hans Martin (2005): *»Kommunikation des Evangeliums«*. Die verantwortliche Gestaltung des Gottesdienstes nach Ernst Lange, in: *IJPT 9 (2005)*, 252–272. – DOBSCHÜTZ, Ernst v. (1906): *Der gegenwärtige Stand der N.T.lichen Exegese in seiner Bedeutung für die praktische Auslegung*, in: *ZThK 16 (1906)*, 1–38. – DERS. (1927): *Vom Auslegen des Neuen Testaments. Drei Reden*, Göttingen 1927. – DOERNE, Martin (1947): *Furcht ist nicht in der Liebe. Homiletische Auslegung der alten Episteln*, Berlin 1947. – DERS. (1961): *Er kommt auch noch heute. Homiletische Auslegung der alten Evangelien (1937/1956⁴)*, Berlin 1961⁵. – DERS. (1967): *Die Alten Episteln. Homiletische Auslegung*, Göttingen 1967. – DERS. (1972): *Zum gegenwärtigen Stand der Praktischen Theologie (1965)*, wiederabgedruckt in: Krause, Gerhard (Hg.), *Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie*, Darmstadt 1972, 400–417. – DERS. (1989): *Das Liebeswerk der Predigt. Ein Beitrag zur Predigtlehre (1964)*, jetzt in: Wintzer, Friedrich (Hg.), *Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit*, München 1989, 162–173. – DOHMEN, Christoph (1998): *Die Bibel und ihre Auslegung*, München 1998. – DREWS, Paul (1910): *Das Problem der Praktischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Reform des theologischen Studiums*, Tübingen 1910. – EISINGER, Walther (1985): *Das Heidelberger Praktisch-Theologische Seminar. »Pflanzschule« und Seminar für junge Theologen*, in: Doerr, Wilhelm (Hg.), *Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986*, Bd.

IV, Berlin 1985, 29–48. – ENGEMANN, Wilfried (2003): Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie, Leipzig 2003. – FENDT, Leonhard (1931): Die alten Perikopen für die theologische Praxis erläutert, Tübingen 1931. – DERS. (1938): Grundriß der Praktischen Theologie für Studenten und Kandidaten, Bd. 1, Tübingen 1938. – DERS. (1941): Die neuen Perikopen (der Eisenacher Kirchenkonferenz von 1896) für die theologische Praxis erläutert, Tübingen 1941. – DERS. (1949): Grundriß der Praktischen Theologie für Studenten und Kandidaten, 3 Bde., Tübingen 1949². – DERS. (1972): Die Stellung der Praktischen Theologie im System der Theologischen Wissenschaft (Auszüge), (1932), in: Krause, Gerhard (Hg.), Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie, Darmstadt 1972, 309–325. – FISCHER, Hermann (2001): Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, München 2001. – FIX, Karl-Heinz (1994): Universitätstheologie und Politik. Die Heidelberger Theologische Fakultät in der Weimarer Republik, Heidelberg 1994. – FROMMEL, Otto (1938): Das Heidelberger Praktisch-Theologische Seminar in den hundert Jahren seines Bestehens, in: Hundert Jahre Praktisch-Theologisches Seminar der Universität Heidelberg. Zur Erinnerung an die Gedenkfeier am 16. Juni 1938, Heidelberg 1938, 19–49. – FUCHS, Ernst (2003): Lesebuch, hg. v. Eberhard Jüngel u. Gerd Schunack, Tübingen 2003. – FUCHS, Ottmar (2004): Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart 2004. – GRÄB, Wilhelm (2000): Praktische Theologie als Theorie der Kirchenleitung; Friedrich Schleiermacher, in: Grethlein, Christian/Meyer-Blanck, Michael (Hgg.), Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig (1999) 2000, 67–110. – DERS. (2002): Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002. – GRETHLEIN, Christian/MEYER-BLANCK, Michael (2000): Geschichte der Praktischen Theologie im Überblick. Eine Einführung, in: dies. (Hgg.), Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig (1999) 2000, 1–65. – GRETHLEIN, Christian (2003): Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft, Leipzig 2003. – GREVEL, Jan Peter (2002): Die Predigt und ihr Text. Grundlegung einer hermeneutischen Homiletik, Neukirchen 2002. – DERS. (2004): Der Raum des Verstehens. Anstöße für eine hermeneutische Homiletik, in: PrTh 39 (2004), 213–223. – GÜTTGEMANN, Erhardt (1970): Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze zur Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte, München 1970. – DERS. (1971): Studia linguistica neotestamentica. Gesammelte Aufsätze zur linguistischen Grundlage einer neutestamentlichen Theologie, München 1971. – GUNDEL, Hermann (1904): Ziele und Methoden der alttestamentlichen Exegese, in: MKP 4 (1904), 521–540. – HAENDLER, Otto (1957): Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1957. – HARLE, Wilfried (1981): Art. Dialektische Theologie, in: TRE 8, Berlin 1981, 683–696. – HARNACK, Theodosius (1877/1878): Praktische Theologie, 2 Bde., Erlangen 1877/1878. – HOLTZMANN, Heinrich (1891): Zur praktischen Erklärung des Hebräerbriefs, in: ZPrTh 13 (1891), 219–238. – DERS. (1898): Ueber die sog. praktische Auslegung des Neuen Testaments, in: PrM 2 (1898), 283–291. – DERS. (1911): Praktische Erklärung des 1. Thessalonicherbriefes, neu hg. v. Eduard Simons, Tübingen 1911. – HUPFELD, Renatus (1953): Was ist »praktische« Exegese?, in: Janssen, Karl (Hg.), Dienst unter dem Wort, Festgabe H. Schreiner, Gütersloh 1953, 106–118. – JANNASCH, Wilhelm (1972): Neue Gesamtdarstellungen der Praktischen Theologie (1954), in: Krause, Gerhard (Hg.), Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie, Darmstadt 1972, 349–363. – JÜLICHER, Adolf (1977): Ein moderner Paulus-Ausleger (1920), in: Moltmann, Jürgen (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I (TB 17/I), München (1962) 1977⁴, 87–98. – JÜNGEL, Eberhard (1982): Barth-Studien, Zürich 1982. – DERS. (1985): Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns

(SHAW.PH 1985/1), Heidelberg 1985. – KASCH, Wilhelm (1953): Das Problem der praktischen Exegese, in: *MPTH* 42 (1953), 159–164. – KÖRTNER, Ulrich H.J. (2006): Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006. – KLOSTERMANN, Ferdinand/ZERFAB, Rolf (1974) (Hgg.): *Praktische Theologie heute*, München 1974. – KRAUSE, Gerhard (1972) (Hg.): *Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie*, Darmstadt 1972. – KÜMMEL, Werner Georg (1970a): *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg 1970². – DERS. (1970b): *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert. Ein Forschungsbericht*, Stuttgart 1970. – LÄMMLIN, Georg (2002): *Die Lust am Wort und der Widerstand der Schrift. Homiletische Re-Lektüre des Psalters*, Münster 2002. – LAMPE, Peter (2004): Neutestamentliche Theologie für Atheisten? Konstruktivistische Perspektiven, in: *EvTh* 64 (2004), 201–211. – DERS. (2006): Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie, Neukirchen 2006. – LANGE, Ernst (1976): *Predigen als Beruf. Aufsätze*, hg. v. Rüdiger Schloz, Stuttgart 1976. – LAUSTER, Jörg (2004): *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen 2004. – DERS. (2005): *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005. – LINDEMANN, Andreas (2003): *Grundzüge und Erträge der kritischen neutestamentlichen Wissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Von der Tübinger Schule bis zu Rudolf Bultmann*, in: Wischmeyer, Oda (Hg.), *Herkunft und Zukunft der neutestamentlichen Wissenschaft (Neutestamentl. Entwürfe zur Theol. Bd. 6)*, Tübingen 2003, 1–34. – LUTHER, Henning (1992): *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992. – MARTENSEN, Friedrich (1929): *Praktische Exegese. Ein kritischer Bericht und eine Einführung*, Leipzig 1929. – METTE, Norbert (2005): *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Darmstadt 2005. – MEYER-BLANCK, Michael (1999a): *Art. Exegese VI (Praktisch-theologisch)*, in: *4RGG Bd. 2*, Tübingen 1999, 1794–1796. – DERS. (1999b): *Neuere Entwürfe zur Praktischen Theologie*, in: *ThR* 64 (1999), 197–216. – DERS. (2000): *Tiefenpsychologie und Strukturtheologie: Otto Haendler*, in: Grethlein, Christian/Meyer-Blanck, Michael (Hgg.), *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig (1999) 2000, 389–431. – MÖLLER, Christian (2001): *Auf den Grenzen. Wie sich mein Verständnis von Praktischer Theologie gebildet hat*, in: Lämmelin, Georg/Scholpp, Stefan (Hgg.), *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen 2001, 91–109. – DERS. (2003): *Ein Helfer zur Freude an der Predigt*, in: ders. (Hg.), *Freude an Gott. Hermeneutische Spätlese bei Ernst Fuchs, Waltrip 2003, 237–247*. – MOLTSMANN, Jürgen (1977) (Hg.): *Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I (TB 17/1)*, München (1962) 1977⁴. – MÜLLER, Alfred Dedo (1950): *Grundriß der Praktischen Theologie*, Gütersloh 1950. – DERS. (1972): *Das System der Praktischen Theologie und die Bedürfnisse der kirchlichen Praxis (1954)*, in: Krause, Gerhard (Hg.), *Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie*, Darmstadt 1972, 337–348. – NEANDER, August (1850): *Ueber das Wesen und die Bedeutung der praktischen Exegese*, in: *Deut. Zeitschr. f. christl. Wissenschaft u. christl. Leben* 7 (1850), 46–52.58–60. – NIEBERGALL, Friedrich (1902): *Wie predigen wir dem modernen Menschen? [Erster Teil] Eine Untersuchung über Motive und Quietive*, Tübingen 1902. – DERS. (1906): *Wie predigen wir dem modernen Menschen? Zweiter Teil. Eine Untersuchung über den Weg zum Willen*, Tübingen 1906. – DERS. (1907): *Was ist uns heute die Bibel?*, Tübingen 1907. – DERS. (1909): *Praktische Auslegung des Neuen Testaments für Prediger und Religionslehrer*, 2 Bde., Tübingen 1909. – DERS. (1912/1915/1922): *Praktische Auslegung des Alten Testaments. Methodische Anleitung für seinen Gebrauch in Kirche und Schule*, 3 Bde., Göttingen

1912/1915/1922. – DERS. (1918): *Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage*, Bd. 1 (Grundlagen), Tübingen 1918. – DERS. (1919): *Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage*, Bd. 2 (Die Arbeitszweige), Tübingen 1919. – DERS. (1929): *Die moderne Predigt. Kulturgeschichtliche und theologische Grundlagen, Geschichte und Ertrag*, Tübingen 1929. – DERS. (1972): *Die wissenschaftlichen Grundlagen der Praktischen Theologie* (1903), in: Krause, Gerhard (Hg.), *Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie*, Darmstadt 1972, 223–237. – NITZSCH, Carl Immanuel (1847): *Praktische Theologie. Erster Band (Einleitung und Erstes Buch [Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens])*, Bonn 1847. – DERS. (1851): *System der Christlichen Lehre*, Bonn 1851⁶. – OOSTERZEE, Johannes Jacobus van (1878/1879): *Praktische Theologie. Ein Handbuch für junge Theologen*, 2 Bde., Heilbronn 1878/1879. – OTTO, Gert (1986): *Grundlegung der Praktischen Theologie (Praktische Theologie Bd. 1)*, München 1986. – PLAGENTZ, Achim/SCHWAB, Ulrich (2000): *Religionswissenschaftlich-empirische Praktische Theologie: Friedrich Niebergall*, in: Grethlein, Christian/Meyer-Blanck, Michael (Hgg.), *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig (1999) 2000, 237–278. – REINMUTH, Eckart (2002): *Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments*, Göttingen 2002. – DERS. (2003): *Neutestamentliche Historik. Probleme und Perspektiven*, Leipzig 2003. – RENDTORFF, Rolf (1999/2001): *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, 2 Bde., Neukirchen 1999/2001. – REVENTLOW, Henning Graf (2001): *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 4 (Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert), München 2001. – RÖSSLER, Dietrich (1986): *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin 1986. – ROOSEN, Rudolf (2000): *Reformatrische und historische Praktische Theologie: Leonhard Fendt*, in: Grethlein, Christian/Meyer-Blanck, Michael (Hgg.), *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig (1999) 2000, 331–387. – SCHIAN, Martin (1928): *Grundriß der Praktischen Theologie*, Gießen (1922) 1928². – SCHLEIFERMACHER, Friedrich (1850): *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. v. Jacob Frerichs*, Berlin 1850. – DERS. (1982): *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausgabe hg. v. Heinrich Scholz*, (3. Ausg. Leipzig 1910) Darmstadt 1982⁵. – DERS. (1987): *Theologische Enzyklopädie (1831/32). Nachschrift David Friedrich Strauß*, hg. v. Walter Sachs, Berlin 1987. – SCHMIDT-ROST, Reinhard (2000): *Zwischen den Zeiten. Praktische Theologie im Umfeld der Dialektischen Theologie*, in: Grethlein, Christian/Meyer-Blanck, Michael (Hgg.), *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig (1999) 2000, 501–530. – SCHMITHALS, Walter (1981): *Art. Bultmann, Rudolf*, in: TRE 7, Berlin 1981, 387–396. – SCHRÖER, Henning (1985): *Bibelauslegung durch Bibelgebrauch. Neue Wege »praktischer Exegese«*, in: EvTh 45 (1985), 500–515. – DERS. (1986): *Art. Hermeneutik IV (Praktisch-theologisch)*, in: TRE 15, Berlin 1986, 150–156. – DERS. (1994): *Bibelfrömmigkeit und wissenschaftliche Schriftauslegung. Über die Berechtigung verschiedener Zugänge zur Bibel*, in: PTh 83 (1994), 38–51. – DERS. (1995): *Scriptura sacra est practica. Ansätze zu einer praktisch-theologischen Hermeneutik*, in: ZThK.B 9 (1995), 82–93. – DERS. (1997): *Art. Praktische Theologie*, in: TRE 27, Berlin 1997, 190–220. – SCHROVEN, Brigitte (1995): *Theologie des Alten Testaments zwischen Anpassung und Widerspruch. Christologische Auslegung zwischen den Weltkriegen*, Neukirchen 1995. – SCHWIER, Helmut (2001): *Praktische Theologie und Bibel. Die Rolle von Bibel und Exegese in der derzeitigen Standortbestimmung der Praktischen Theologie*, in: EvTh 61 (2001), 340–353. – DERS. (2005): Ver-

schiedene Arten des Bibelgebrauchs, in: *GLern* 20 (2005), 19–31. – DERS. (2007): Art. Bibel, in: Gräß, Wilhelm/Weyel, Birgit (Hgg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 2007. – STECK, Wolfgang (2000): *Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelten*, Bd. 1, Stuttgart 2000. – STEGEMANN, Ekkehard W./STEGEMANN, Wolfgang (1995): *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christengemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1995. – STEGEMANN, Wolfgang/MALINA, Bruce/THEIBEN, Gerd (2002) (Hgg.): *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002. – SURKAU, Hans Werner (1961): Art. *Schriftauslegung V (Praktische Schriftauslegung)*, in: *3RGG* Bd. 5, Tübingen 1961, 1535–1537. – THEIBEN, Gerd (1995): *Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt. Pluralismus in Exegese und Lektüre der Bibel*, in: Mehlhausen, Joachim (Hg.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995, 127–140. – DERS. (2000): *Die Überzeugungskraft der Bibel. Biblische Hermeneutik und modernes Bewußtsein*, in: *EvTh* 60 (2000), 412–431. – DERS. (2001): *Exegese und Homiletik. Neue Textmodelle als Impulse für neue Predigten*, in: Pohl-Patalong, Uta/Muchlinsky, Frank (Hgg.), *Predigen im Plural. Homiletische Aspekte*, Hamburg 2001, 55–67. – DERS. (2002): *Das Neue Testament*, München 2002. – DERS. (2003): *Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik*, Gütersloh 2003. – DERS. (2004): *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004. – VIEWEGER, Dieter (2003): *Archäologie der biblischen Welt*, Göttingen 2003. – DERS. (2004): *Wenn Steine reden. Archäologie in Palästina*, Göttingen 2004. – VOIGT, Gottfried (1983): *Die lebendigen Steine. Homiletische Auslegung der Predigttexte*, Neue Folge: Reihe VI, Göttingen 1983. – WEISSENRIEDER, Annette/WENDT, Friederike/GEMÜNDEN, Petra v. (2005) (Hgg.): *Picturing the New Testament. Studies in Ancient Visual Images*, Tübingen 2005. – WELKER, Michael (2005): *Sola Scriptura? Die Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen und die interdisziplinäre Biblische Theologie*, in: ders./Schweitzer, Friedrich (Hgg.), *Reconsidering the Boundaries Between Theological Disciplines/Zur Neubestimmung der Grenzen zwischen den theologischen Disziplinen*, Münster 2005, 15–29. – WEYEL, Birgit (2006): *Praktische Bildung zum Pfarrberuf. Das Predigerseminar Wittenberg und die Entstehung einer zweiten Ausbildungsphase evangelischer Pfarrer in Preußen*, Tübingen 2006. – WIGGERMANN, Karl-Friedrich (2000): *Leonhard Fendt als Lehrer der Praktischen Theologie in Berlin*, in: Raschzok, Klaus (Hg.), *Zwischen Volk und Bekenntnis. Praktische Theologie im Dritten Reich*, Leipzig 2000, 151–166. – WINKLER, Eberhard (1997): *Praktische Theologie elementar. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Neukirchen 1997. – WINTZER, Friedrich (2000): *Die Praktische Theologie zwischen Tradition und Neuorientierung. Zum Gedenken an Martin Doerne (1900–1970)*, in: *PTh* 89 (2000), 454–469. – WISCHMEYER, Oda (2004): *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie Bd. 8)*, Tübingen 2004. – ZANGENBERG, Jürgen (2004): *Archäologie und Neues Testament. Denkanstöße zweier Wissenschaften*, in: *Zeitschrift f. Neues Testament* 7 (2004), H.13, 2–10. – ZEJSCHWITZ, Carl Adolf Gerhard v. (1876–1878): *System der Praktischen Theologie. Paragraphen für academische Vorlesungen*, 3 Bde., Leipzig 1876–1878 [durchgehende Paginierung].