

Praktische Theologie in der Vergangenheitsform

Die Geschichte des Christentums als Geschichte des „gegläubten Gottes“

Andreas Holzem

1. Debatten jenseits des Wortspiels: Christentum praktisch

1.1. Das Konzept Christentumsgeschichte

Spricht man die Geschichte des Christentums als eine Geschichte des ‚gegläubten Gottes‘ an¹, dann ist diese Geschichte letztlich nichts anderes als praktisch gewordene Theologie in der Form ihres Vergangenseins. Diese Einsicht ist mehr als nur ein Sprachspiel; sie markiert vielmehr die Aufgabe meines Fachs für den gesellschaftlichen Diskurs der Gegenwart. Die Geschichte des Christentums reflektiert die praktisch gewordene Gottesrede der Menschen, die vor uns Christen gewesen sind. Ob prominent oder vermeintlich marginal, sprechen sie von Gott und sprechen Gott an, so wie sie ihn geglaubt, geliebt, gefürchtet, erlitten und zurückgewiesen haben, lassen diesen Glauben soziale Gestalten annehmen und sich in Gesellschaft kontextualisieren: in Kirchen und ihren Ritualen, aber darüber hinaus in menschlicher Sozialität, politischen Konzepten, Bauten, Texten und Bildern, nicht zuletzt in Macht und Geld, in Krieg und Gewalt, kurz: in der ganzen Ambivalenz alltäglich gelebten Lebens. Die Geschichte des ‚gegläubten Gottes‘ will das politische, soziale, kulturelle und wirtschaftliche Leben der Menschen in engster Beziehung zu deren christlicher Identität begreifen.

Diese Disziplin hat die gesellschaftliche Aufgabe, auch im Diskurs mit den „religiös Unmusikalischen“ (Max Weber) die volle Partitur religiöser Sinnformationen, Kulturen und gelebter Praxis nicht nur faktisch präsent zu halten, sondern die soziale Geltungsmacht, das ethische und kulturelle Sinnstiftungspotenzial wie auch die metaphysische Hoffnungsqualität der Religion zu explizieren. Es geht dabei keineswegs um museale Aufbewahrung, sondern es geht um „die Artikulationskraft religiöser Sprache“, die von Jürgen Habermas in seiner viel beachteten Friedenspreisrede als „Desiderat der öffentlichen Debatten unserer nachmodernen und tendenziell säkularen Gesellschaft“ reklamiert worden ist.² Ein solches Verständnis von Christentumsgeschichte ist prinzipiell unabschließbar, verweigert sich vor allem jedem Verständnis als Erfolgsgeschichte. Nicht nur das sinnstiftend Verwertbare, sondern auch das Gebrochene, Gescheiterte, in extreme Katastrophen Verwickelte ist hier analytisch durchzubuchstabieren.

Ein solches Verständnis der Christentumsgeschichte als ‚Praktische Theologie in der Vergangenheitsform‘ wirft zwangsläufig die Frage auf, wo sich die Denkformen der beiden Fächer, die hier in einen Dialog miteinander treten, hermeneutisch verzahnen.

1.2. Der Haftpunkt des Dialogs: Die Opfer-Täter-Perspektive

Ottmar Fuchs und ich haben diesen interdisziplinären Testfall mit Studierenden anhand der „Opfer-Täter-Perspektive“ durchgespielt³, die in der Theologie von Ottmar Fuchs als zentrale Grundoption für die Bestimmung Praktischer Theologie, wenn nicht der Theologie überhaupt gilt. Im Kern formuliert diese Perspektive Kreuzestheologie: Der

1 Vgl. Holzem: Die Geschichte des „gegläubten Gottes“.

2 Habermas: Glauben und Wissen.

3 Vgl. den von Studierenden der Katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen organisierten interdisziplinären Diskurs: „Theologie im Widerstreit – Streitfall: Leben in Geschichte“ im WS 2003/04.

Gekreuzigte wird in radikaler Weise Opfer und erleidet Marginalisierung, Machtlosigkeit, äußerste Erniedrigung und Zerstörung und erfährt gerade darin das Rettende des christlichen Gottes. Von hier her entfaltet Fuchs die Opfer-Täter-Perspektive als maßgeblich für eine christliche Perspektivierung nicht nur des intersubjektiven Verhältnisses von Menschen in der heutigen Weltgesellschaft, sondern auch für unser Verhältnis zu den Toten.⁴ Von den ethischen Kernen der Jesus-Verkündigung und vom Kreuz her reflektiert er die uneingelösten Hoffnungen und Versprechungen derer, an deren Schicksal nichts mehr geändert werden kann. Mit Kategorien Walter Benjamins, Paul Ricoeurs und Michel Foucaults stehen die Benachteiligten und Vergessenen und – als brutale Zuspitzung der Unmenschlichkeit – die Getöteten im Zentrum seines Nachdenkens über Schuld und Verantwortung. Von hier her können die Täter nicht verschwiegen werden: die herrschenden Nutznießer, die von der Stabilität des Normalen profitieren und die ihr Privileg durch Wissen und Macht absichern, gar in geschickten Prozeduren und kühl oder rauschhaft eingesetzter Gewalt ausweiten.

Das sensible Nachdenken von Ottmar Fuchs ist dabei zwei Gefahren immer entgegen getreten: Zum einen darf von den Opfern nicht so gesprochen werden, dass eine Aneignung ihrer Erfahrungen ihren Opferstatus gleichsam usurpiert und damit die Frage nach der eigenen Schuld und Verantwortung im Rahmen dieses Sprachspiels bequem entsorgt. Zum anderen will er alle jene nivellierenden Pauschalierungen meiden, die in dichotomischen Unterscheidungen lauernd gegenwärtig sind: Die Opfer-Täter-Perspektive prägt daher eine Hermeneutik des Geschichtlichen aus, in der ich teils mein eigenes Denken ins Wort gebracht, gleichzeitig aber teils fruchtbar herausgefordert sehe.

Studierende nahmen wahr, dass ich die praktische Präsenz des Christentums in den vergangenen Welten anders perspektiviere, indem ich bei der Frage nach der sozialen Geltungsmacht des Religiösen die Dichotomien „Opfer und Täter, Mächtige und Machtlose, Gewalttätige und Leidende“ und die Frage nach Schuld und Verantwortung zunächst analytisch suspendiere. Eine alternative Hermeneutik fasse ich in drei zentrale Begriffe: „Historisierung“, konkretisiert als „Entmoralisierung“, und „Kontextualisierung“. Diese Perspektive trennt zwischen drei Ebenen des historischen Urteils:

Auf der ersten Ebene des *historischen Sachurteils* geht es zunächst nur darum, mittels historischer Kritik Verhalten, Denken und Mentalitäten in möglichster Präzision zu rekonstruieren, ohne sie ethisch zu qualifizieren. Historisierung schließt daher Entmoralisierung ein. Diese Ebene des historischen Sachurteils kann nur erreicht werden, wenn die historisch nachweisbaren Sachurteile und ethischen Klassifikationen der Toten unterschieden werden von jenen, die den heutigen Diskurs prägen.

Von dieser Form des historischen Sachurteils unterscheidet sich das *historisch-moralische Urteil*. Das moralische Urteil kann es nie mit dem Verhalten des Menschen selbst, seinen Ursachen und seinen Erfolgen, sondern nur mit den inneren Intentionen historischer Menschen zu tun haben. Die moralische Qualität eines Verhaltens beurteilen wir nicht von ihrem faktischen Ergebnis, sondern von den damit verbundenen Absichten her: ob ein Mensch aus gutem oder aus bösem Willen handelt, die goldene Regel anerkennt, also bereit ist zur Gerechtigkeit ohne Ansehen der Person, auch gegenüber dem

4 Vgl. Fuchs: Schuldbewusstsein als praktisch-hermeneutische Kategorie. In bestimmten Passagen antwortet dieser Text auf meine Selbstpositionierung im Rahmen einer interdisziplinären Vorlesungsreihe der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen. Ich nehme hiermit die Offerte zum Gespräch auf. Zitate aus diesem Titel werden im Text in Klammern markiert.

Feind. Solche Fragen aber, darum aus meiner Perspektive der Begriff „historisch-moralisches Urteil“, solche Fragen nach der sittlichen Intention – theologisch: nach Schuld und Sünde – sind ihrerseits konsequent zu historisieren auf dem Hintergrund des historischen Menschen auf- und mitgegebenen Erfahrungsraums. „Kontextualisierung“ will den historischen Ort markieren, welcher Handeln kontingent bedingt (nicht bindet oder determiniert, dazu unten): das erreichbare Wissen, die kollektiven Verhaltensformen und kulturellen Muster, die soziale Segmentierung einer Gesellschaft und die Art und Weise, in der diese rationalisiert wird, die Institutionalisierungen der Herrschaft und des Diskurses, der Wirtschaft und der Arbeit, die Zusammengehörigkeit in Familien, Verwandtschaften und Gruppenbildungen, und immer wieder der Reflex dieser faktischen Lebensbedingungen des Einzelnen auf die Entwicklung des gesellschaftlichen und individuellen Bewusstseins.

Diese methodische Herangehensweise verfolgt ganz ähnliche Ziele wie die oben formulierten: den Verzicht darauf nämlich, unsere Gegenwartsoptionen in der Geschichte wieder zu finden, in vermeintlicher Anverwandlung oder anachronistischer Ablehnung. Dieser Weg, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, nötigt, sie nicht als historische Täter oder Opfer zu identifizieren, sondern auch ihnen die ganze Ambivalenz gelebten Lebens zuzugestehen, die auch unsere eigenen Biographien bis hin zu schmerzhafter innerer Zerrissenheit prägt.

Diese Überlegung führt zu einer dritten Ebene des historischen Urteils, des *historischen Folgeurteils*. Es beschäftigt sich mit den Folgen und Wirkungen historischen Handelns und Unterlassens. Menschen mit den besten Absichten unterliegen Irrtümern, begehen Fehler, scheitern an der Übermacht des Faktischen. Eine ganze Gesellschaft geht den Weg in die Katastrophe oder den Massenmord, weil Einzelne oder Gruppen die Kraft gegenzusteuern nicht aufbringen oder weil schlicht ihre Sicht zu kurz ist: weil das Ungeheuerliche nicht vor-gestellt werden kann (nicht, dass es nicht gewusst werden könnte – das Mitgeteilte oder Geahnte findet keinen Glauben!), weil der Blick auf das Leiden und Sterben der anderen getrübt ist durch das, was einem selbst widerfährt. Menschen sind in Diskurse und Systeme eingebunden, die ihnen den Blick auf die Folgen verstellen, die jene vermeintlich selbstverständlichen Bestandteile der Lebenswelt für andere haben, deren je eigene Logiken oder Lebenschancen auf diese Weise ausgehebelt, ins Irrationale oder Unmögliche, gar ins zu Eliminierende verbannt werden – ein Unheilszusammenhang *bona fide*, dem auch Ottmar Fuchs unablässig nachgeht. Es geht auf dieser Ebene des Nachdenkens um Konsequenzen in umfassenden und langzeitlichen Perspektiven. Alle diese Ebenen des historischen Urteils – das haben die Studierenden genau verstanden – stehen einer Perspektivierung der Vergangenheit in Dichotomien sperrig gegenüber. Die allermeisten Menschen sind beides zugleich: Täter und Opfer, passiv Mitlaufende und Erleidende, als aktiv Handelnde von Irrtum und Scheitern bedroht – wie wir selbst ...

Diese Art von Geschichtsbetrachtung lässt die Quellen eines religiös begründeten ethischen Selbstverständnisses offen und kann zeigen, wie sich Menschen in ihrer religiösen Vergangenheit fundamentieren konnten. Gerade weil, wie Habermas schreibt,

die ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne [...] zu glauben [scheinen], einander mehr schuldig zu sein und selbst mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist,

will eine so gefasste Kirchengeschichte die semantischen Potenziale vergangener religiöser Wirklichkeiten als „ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes“ für die

Erinnerungskultur der modernen Gesellschaft retten. Ob diese Präsenzhaltung für die moderne Gesellschaft und für die heutige Praktische Theologie ihrerseits etwas Rettendes impliziert, hängt davon ab, ob diese in der tiefen Ambivalenz und Kontingenz gelebten Lebens ihre eigene Ambivalenz und ihre eigene Verantwortlichkeit wieder erkennt. Der Historisierung, Entmoralisierung und Kontextualisierung des historischen Urteils auf allen seinen Ebenen kann es gerade nicht darum gehen, die Leiden, die Grenzen, die Zerstörungen, die Entsubjektivierungen der Christentumsgeschichte in einer identitätskonkreten Memoria verschwinden zu lassen, wie sie in einer älteren „Heilsgeschichte“ der Kirche gepflegt wurde, die einen unverwandelbaren Wesenskern der Kirche unangreifbar durch die dem Wandel unterworfenen Äußerlichkeiten des Geschichtlichen auf das Eschaton sich zu bewegen sah. Es geht darum, Christentumsgeschichte als schwierigen und konflikträchtigen, nach Sinn tastenden Prozess der Selbst- und Gottesthematisierung vergangener Gesellschaften transparent zu machen, den zu gehen uns heute unter völlig veränderten Bedingungen und mit der Pflicht aufgegeben ist, Frieden und Gerechtigkeit zu wahren.

An ein solches Konzept hat Ottmar Fuchs einleuchtende Anfragen gestellt, die eine behutsame und genaue Auseinandersetzung lohnen. Das Format dieser Publikation zwingt zur Beschränkung auf zwei Aspekte. Dabei stehen – vom Publikationskontext Ottmar Fuchs' her – Fragen einer „katholischen Schuld“ in der NS-Zeit im Hintergrund.

2. Klärungen – Abgrenzungen – Konvergenzen: Christentumsgeschichte und Praktische Theologie im Gespräch

2.1. Kann das „Aussetzen von Verstehen und Erklären“ eine angemessene historische Methode sein?

Positionierungen lassen sich bisweilen besonders markant am Extrem verdeutlichen. Ottmar Fuchs stellt klar:

Die Triebmächte und Wirkungen der menschlichen Handlungen gehen nicht in ihrer Kontextualisierung, in ihrer Historisierung oder ihrer Empirisierung auf. Die Taten der Nazihenker sind auch nicht verstehbar aus ihren Kontexten heraus, können in ihrer Monströsität nicht erklärt werden. Da gibt es einen überdimensionalen Überhang an Verursachungskräften und Auswirkungen, der mit dem Postulat der Verstehbarkeit eher banalisiert als angemessen wahrgenommen wird. Nur das Entsetzen und Erschrecken, das *Aussetzen* von Verstehen und Erklären kann hier die ‚angemessene‘ historische Methode sein.

Dieses „Aussetzen von Verstehen und Erklären“ wird von der „Nicht-Zustimmung“ zu etwas Verstandenem“ klar als ein „mehr“ abgegrenzt. Dabei wird nicht erkennbar, ob diese Abgrenzung hermeneutischer oder ethischer Qualität ist (283f.). Hinter der Forderung, „den Schrecken über das Nicht-Verstehbare weiter zu geben“, höre ich den latenten Verdacht erstens des Determinismus, zweitens der Banalisierung und Verharmlosung des von Menschen willentlich in die Tat umgesetzten Grauens.

Zum Determinismus-Verdacht: Im Anschluss an Paul Ricœur wendet sich Ottmar Fuchs massiv und zustimmungsfähig gegen die Vorstellung, „vergangene Subjekte aufgrund der nicht mehr veränderbaren Vergangenheit“ ihrer damals faktisch kontingenten freien Subjekthaftigkeit zu entkleiden und sie zu Objekten unserer Rekonstruktion von Kausalzusammenhängen zu degradieren. Diese notwendige Erinnerung nimmt er aus einer praktisch-ethischen Perspektivierung, der Frage nach Schuld und Verantwortung vor:

Erst wenn die Vergangenheit in einem solchen ‚Kontakt‘ mit den damaligen Subjekten und nicht nur über die objektive Information dessen, was so und nicht anders geschehen ist, begegnet, ist es möglich, diesen vergangenen Menschen Schuldfähigkeit zuzutrauen und Schuld vorzuwerfen sowie ihnen gegenüber Schuld und Trauer zu empfinden. Kausalzusammenhängen gegenüber könnte dies nicht geschehen. (276)

Fest steht: Menschliches Freiheitshandeln geht in seinen Kontexten nicht auf; Kontextualisierung hilft nur zu klären, wie und von welchen Voraussetzungen her ein Mensch sich in aller subjektiven Freiheit auch zum Schrecklichsten positioniert. Das genaue Hinsehen auf Prägungen durch Sozialisation, Erfahrung, Bildung, Rollen und den Vorrat an kulturellem Wissen und kollektiver Praxis zwingt nicht zu historischem Determinismus, sondern zum Ausloten begrenzter Freiheitsräume bei den Toten und bei uns selbst und zur nachdrücklichen Konfrontation mit eigenen Unfreiheiten, denen wir uns kaum gegenüberstellen können, weil wir sie als selbstverständliche Grundlagen unseres Lebens akzeptieren. Ohne optionale Setzungen gibt es keine Hermeneutik. Aber die jüngere Geschichtswissenschaft lässt deren kontextuelle Bezogenheit geradezu bedrückend sehen.

Zum Verdacht der Banalisierung, Verharmlosung, Marginalisierung: Der Begriff ‚Entmoralisierung‘ ist negativ bezogen auf zwei vorfindliche gegensätzliche Perspektivierungen: einerseits auf eine das Christentum und besonders den Katholizismus geradezu pauschal verteidigende Selbstbespiegelung wie andererseits auf pauschale Verurteilungen des Christentums als Verhängnis der modernen Gesellschaft. Letztere vollzieht sich nicht nur in der Geschichtswissenschaft, sondern auch in den Medien. Sie ist nicht neu, sondern im Gegenteil sehr alt. Sie ist schon anzutreffen in den Beanspruchungen der Geschichte für die Konfessionskämpfe der frühen Neuzeit, in den harten Deutungskontroversen der Aufklärungszeit und der Französischen Revolution zwischen „Klerikalen“ und „Laizisten“, in den „Kulturkämpfen“ der frühen Moderne, im unserem Erfahrungsraum erreichbaren Zeithorizont kulminierend in der Debatte um die Rolle der Kirchen in der NS-Zeit. ‚Entmoralisierung‘ in meinem Verständnis meint daher den – auch in der Argumentation von Ottmar Fuchs mehrfach begegnenden – Verzicht auf den Versuch, durch vorschnelle Entschuldigung oder durch frühe Zuschreibung von Schuld und Sünde die Anstrengung des genauen Rekonstruierens und der Trennung von Typen des historischen Urteils im oben beschriebenen Sinne zu suspendieren. Solche Plädoyers leben stets von Gegenbildern: von Gesamtqualifikationen, die unserer differenzierenden Wahrnehmung nicht förderlich waren oder sind. In ihrem Licht konnte die ganze Christentumsgeschichte beleuchtet werden entweder als Bastion der Unfreiheit, geistigen Repression und (tödlichen) Intoleranz oder als Hort der („wahren“) Humanität und durch sie gebundenen Freiheit gegen die Gewaltpotenziale ketzerischer Spaltungen, aufgeklärter menschlicher Selbstüberhebungen und säkularer Totalitarismen. Die eine wie die andere Gesamtqualifikation ist kurzschlüssig, weil sie interessegeleitet in je aktuelle Debatten über die „Geschichtsqualität“ des Christentums eingefügt wurde und wird. In allen diesen Debatten ging und geht es um die Frage, wie viel Autorität dem Christentum (in seinen jeweiligen Spielarten) im Blick auf aktuelle gesellschaftliche Probleme zugeschrieben werden kann.

Die unfruchtbare Alternative zwischen einer kurzschlüssig apologetischen auf der einen und einer ebenso kurzschlüssig anklagenden Geschichtsperspektive auf der anderen Seite wurde im deutschen Sprachraum meiner und der vorangegangenen Generation erfahrungsnah inszeniert in der sogenannten „Hochhuth-Debatte“ über dessen Dra-

ma „Der Stellvertreter“ zur Rolle Pius XII. bei der Vernichtung der europäischen Juden.⁵ Das durch und durch moralisierende, d.h. schuldhaftige Verantwortung und Unterlassung unterstellende Stück ist mittlerweile durch Historisierung und Kontextualisierung überholt. Die Quellen zu diesem neuen Wissen waren Hochhuth als Autor nicht zugänglich; mittlerweile aber sind sie breit vorgelegt und in der Forschung intensiv diskutiert.⁶ Solche Ergebnisse ignorierend Schuld- und Verantwortungsdebatten neu zu entzünden, wie dies im Bezug auf das oben genannte Beispiel jüngst John Cornwell oder Daniel J. Goldhagen (mit allerdings verhaltener Resonanz) versucht haben – das bezeichne ich als moralisierende Geschichte.⁷

Entmoralisierung meint daher nicht Banalisierung, Verharmlosung, Marginalisierung, sondern: Entkollektivierung von Schuld- und Verantwortungszuschreibung durch einen genauen Blick auf die individuelle Rezeptionsgeschichte kollektiver Sinnbezüge und die Zurechenbarkeit von Orientierung und Verhalten, expliziert und profiliert am historischen Kontext und nicht an aktuellen Wertmaßstäben. Wie aber ist demgegenüber eine „mit der Opfer-Täter-Unterscheidung angeschärfte Gerechtigkeitsperspektive“ (281) zu verstehen? Wird diese Anschärfung gebraucht, damit man mehr und genauer sehen kann? Der obige Verweis auf die *Ambivalenz gelebten Lebens jenseits ihrer Perspektivierung* durch harte Dichotomien hat nichts Egalisierendes in dem Sinne, dass die Täter in irgendeiner Weise immer auch Opfer seien, darum gleichsam ‚entschuldigt‘, gar ‚entsühnt‘, jedenfalls relativ unterscheidungslos eingebunden werden könnten in die *conditio humana* und ihr Verhängnis zum Bösen hin. Das Historisierungs- und Kontextualisierungskonzept (darin keineswegs eine bahnbrechende Neuerfindung historischen Denkens) ist selbstverständlich bezogen auf die „asymmetrischen Dominanzen“ (281) des Erleidens, Wollens und Vollbringens.

Gerade darum vertrete ich entschieden die Meinung, dass „Monströsität“ erklärt werden muss und dass die Erklärung den Schrecken nicht konterkariert. Das „Aussetzen von Verstehen und Erklären“ ist keine angemessene historische Methode – gerade um der Getöteten willen ist zu klären, was die Tötenden eigentlich antrieb. Warum dem Entsetzen eine höhere (ethische oder hermeneutische) Qualität zukomme als der Nicht-Zustimmung zu etwas Verstandenem, erscheint historischem Denken nicht plausibel. Erklären-wollen und Kontextualisieren verlangen ihrerseits eine prinzipiell nicht eingrenzbar Aktualisierung des Schrecklichen – allerdings in einer wissenschaftlichen Form, die sich von jeder Art der existenziellen Nachempfindung oder Einfühlung unterscheidet. Hier sehe ich als Historiker eine Grenze des Dialogs mit den Toten generell.

Gegen die Gefahr einer Dämonisierung der Geschichte sollten nicht einmal die Metaphern ein Sprechen über Monster insinuieren. Selbst extrem Schuldige sind als Menschen zu sehen, um nicht womöglich im Sprachspiel der Monstrosität die Frage nach der Zurechenbarkeit von Handlungen und Willensoptionen zu suspendieren. Was Monster getan haben, ist in keine Opfer-Täter-Asymmetrie einzubauen und damit auch nicht in jenen Verweisungszusammenhang von Schuld und Verantwortung, den die Praktische Theologie so strikt reklamiert. Zur Debatte steht hier das Verhältnis von

5 Hochhuth: *Der Stellvertreter*, 268-273. Vgl. dazu Brechenmacher: *Der Dichter als Fallensteller*.

6 Vgl. Blet: *Actes et documents du Saint Siège*. Blet: *Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg*. Sánchez: *Pius XII. und der Holocaust*.

7 Cornwell: *Pius XII. Goldhagen: Die katholische Kirche und der Holocaust. Die Debatte ist dokumentiert* in: Schoeps: *Goldhagen, der Vatikan und die Judenfeindschaft*.

Entsetzen und ‚kalter‘ Beschreibung. Ottmar Fuchs analysiert zustimmungsfähig, dass historisches Erklären in keiner Weise mit einem in jeder Hinsicht abzulehnenden, hermeneutisch ohnehin unmöglichen „anwärmenden“ Verstehen verwechselt werden kann (284); eben der ‚kalte‘ Blick schließt ein, gerade *in extremis* genau zu registrieren, und zwar besonders jenes Alltägliche, auf welchem das Ent-setzliche, d.h. der Verstoß gegen das Ge-setzte, gegen das kollektiv als human Empfundene sich gründet. Der Versuch, das wissenschaftliche Erklären gerade im Angesicht des Schreckens nicht auszusetzen, argumentiert ebenfalls vom Extremen her: Wenn dieser Ansatz (konkretisiert auf unseren Kultur- und Identitätsraum) versagt vor der Aufgabe, sich mit NS-Diktatur, Holocaust, totem Krieg und der Rolle der Kirche in diesem Geschehen klärend auseinander zu setzen, dann taugt er generell nicht. Gleichzeitig aber gilt ein anderes: Die Kategorie des Grauens und Entsetzens beinhaltet in sich selbst eine zeitgebundene Komponente der verflachenden Entwirklichung, je weiter Vergangenes zurückliegt. Aktuelle Forschungen zur Erinnerungskultur stellen den Zusammenhang von Zeitzeugenschaft, gesellschaftlichen Erzählkontexten und Sprachförmigkeit des Geschichtlichen heraus. Gerade hier kann Historisierung und Kontextualisierung auch das sehr Ferne in seiner „Erfahrungs“-Qualität zugänglich halten.⁸

2.2. Wie ist unser Verhältnis zu den Toten und zur Zukunft in zusammenhängender Verantwortlichkeit zu denken und zu gestalten?

Ottmar Fuchs thematisiert einen direkten Zusammenhang von „geschichtlicher“ und „direktiver“ Schuld: Wer jetzt lebenden Menschen ihre Lebenschancen und Hoffnungen nimmt, verschuldet sich doppelt: an den gegenwärtig Geschädigten wie an den

Geschädigten der Vergangenheit [...], weil er die Klagen ihrer unerfüllten Lebensversprechen zum Schweigen bringt, damit ihre mahnende geschichtliche Bedeutung tötet und die geschichtliche Schädigungsspirale der Menschen nicht unterbricht.

In diesem Zusammenhang konkretisiert er die Begegnung mit den vergangenen Subjekten als „eine Beziehung, in der die Gegenwärtigen die Opfer der nicht eingelösten Lebensversprechen um Vergebung bitten“ (278). Historisch – jenseits einer praktisch- und systematisch-theologischen Perspektive der eschatologischen Hoffnung (vgl. 305ff.) – ist eine solche Auseinandersetzung mit den Toten erneut nicht anders rekonstruierbar als in der Historisierung und Kontextualisierung von Gebet und übernatürlicher Erfahrung.

Wenn daher unser Verhältnis zu den Toten in der Kategorie der Gerechtigkeit gestaltet werden soll, ist m.E. die Unterscheidung von Nutznießern und Benachteiligten nicht durchgängig hilfreich, um menschliches Verhalten in der Vergangenheit zu deuten. Versieht man das Opfer-Täter-Kriterium mit einer Priorität, lassen sich kollektive christliche Lebensorientierungen gerade an Krisenpunkten der Kirchengeschichte nur noch unscharf identifizieren. Was Menschen in der Völkerwanderung, in den Kreuzzügen, in den strukturellen Zusammenhängen der Inquisition und der Hexenverfolgungen oder in den europäischen Religionskriegen der frühen Neuzeit gedacht und getan und wie sie dies interpretierend und erinnernd zu Erfahrungen verdichtet haben, kann auf diesem Wege nicht zureichend geklärt werden. Jenseits aller Fragen nach dem Zusammenhang von Religion und Gewalt, die uns aktuell besonders betreffen, gilt das auch für Geschlechterverhältnisse, für Frömmigkeitsstile zwischen Angst und Zuversicht,

⁸ Zum hier zu Grunde gelegten Erfahrungsbegriff vgl. Buschmann/Carl: Zugänge zur Erfahrungsgeschichte des Krieges; Holzem: Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung.

für die Geschichte der Freiheit und des Gewissens oder für das Verhältnis von Glaubenszwang und Individualität. Ohne dies hier auch an nur einem Beispiel explizieren zu können: Die gewichtigsten Einsichten in diese Problemzusammenhänge wurden in den letzten zwanzig Jahren durch die Verabschiedung von dichotomischen Perspektivierungen gewonnen.

Selbst jene Menschen, die anderen (oft im Namen Christi!) ihre Lebenschancen oder selbst ihr Leben nahmen, taten das nachweislich oft nicht, um für sich, ihre Gruppe oder Ideologie Nutzen daraus zu ziehen. Wenn Nutzen als Hoffnung formuliert wurde, dann häufig in jener eschatologischen Perspektive des Gerichts, die auch die Praktische Theologie unter dem Stichwort der „Differenzierungsverschärfung“ thematisiert. Unsere Vorstellung von den Maßstäben Gottes im Gericht ist ebenso zeitbedingt wie in allen anderen Epochen vorher; und keine Phase der Christentumsgeschichte hat den eschatologischen Code so radikal umgebaut wie die Zeit nach 1945/65.⁹ Kaum einer Generation von Christen hat das Gericht weniger klar, wenn nicht drohend vor Augen gestanden als der unseren.

Was Menschen anderen Menschen geschichtlich zufügten, geschah nicht selten in klarer Voraussicht dessen, was Gott am Jüngsten Tage tun werde und in der Hoffnung und dem Wunsch, diesem Urteil in radikaler Weise zu entsprechen, nur eben so, dass ihnen das Gottesgericht in den je eigenen Optionen ihrer Gesellschaft vor Augen stand. Die Kriterien für eine Existenz nach den Maßstäben Gottes orientierten sich stets an jenen Quellen, nach denen auch wir zu leben versuchen, vor allem an den Endzeittexten der Bibel und einer Interpretation des christlichen Grundereignisses von Kreuz und Auferstehung. Aber das faktisch gelebte Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist aus heutiger Perspektive von extremer Ambivalenz – und darum ist es so schwierig, die Toten zu betrauern „in einer optional gebahnten selektiven Erinnerung um die Benachteiligten und Opfer der Geschichte (mit einer korrespondierenden Erinnerung der Täter)“ (287). Gerade die „optional gebahnte selektive Erinnerung“ birgt meines Erachtens die Gefahr des Vergessens, der Exklusion, der diskursiven Ausgrenzung, selbst dann, wenn sie selektiv auf die Opfer gerichtet ist – wie genau hat nicht gerade Ottmar Fuchs die Umschlag-Mechanismen alter Opferverständnisse in neue Tatlegitimationen analysiert! Nicht zuletzt fürchte ich die Gefahren, die in solcher Selektivität für das Bewusstsein von den Grenzen heutigen Christentumsverständnisses lägen: Wie würden die Toten nach ihrem Christentumsverständnis urteilen über unser Leben? Martin Luther über diesen Aspekt des Gerichts: „Da soll man wohl zittern ...“

3. Perspektiven des gemeinsamen Fragens und Arbeitens

Der hier fortgeführte Disput zwischen Historischer und Praktischer Theologie zeigt das wechselseitige Wissen um die Unabgeschlossenheit christlicher Identitäten und Lebenskonzepte. Unsere gewissensbindend im Mittelpunkt stehenden Kurzformeln (z.B. „Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung“) sind trotz ihrer Rückgebundenheit an normative Quellen unseres Glaubens relativ, weil frühere Christen aus den gleichen Texten andere Normen und eine andere Praxis entwickelt haben. Daraus ergeben sich wechselseitige Verwiesenheiten:

Differenzierte Wahrnehmung als Wahrnehmung des Ausschlusses: Historische und Praktische Theologie bleiben aufeinander verwiesen in der Wahrnehmung macht-, dis-

9 Vgl. Ebertz: „Tote Menschen haben keine Probleme“?

kurs- und gewohnheitsgestützter Exklusionen. Nur im wechselseitigen Gespräch kann die Sensibilität dafür wachsen, wo vergessen und zum Verschwinden gebracht wird.

Wirklichkeitswahrnehmung vom Gekreuzigten her: Kreuz und Auferstehung waren und bleiben die zentralen Orientierungspunkte für ein Praktisch-werden christlicher Gottesrede. Die Geschichte des Christentums ist nicht nur eine hilfswissenschaftliche Quelle für heutige Praxisentwürfe; umgekehrt wird die praktisch-theologische Reflexion immer wieder historische Hermeneutik kritisch anfragen, in welchem Verständnishorizont sie Vergangenheit überhaupt zu befragen beginnt.

Vom Extrem her die Stabilität des Normalen aufbrechen: Praktischer und historischer Theologie ist die Einsicht gemeinsam, in welcher dichten Vernetzung sich Religion in ihrer sozialen Umgebung einhaust und sich mit der dortigen Stabilität des Normalen amalgiert. Soziale Prozesse und ihre religiösen Tiefendimensionen auseinander zu dividieren, Potenziale der Entgrenzung und Veränderung auszumachen, gar religiös oder sozial induzierte Dynamiken „zum Guten“ oder „zum Schlimmeren“ als kleine oder anfängliche Ausformungen des Extrems auszumachen, das dürfte zu den zentralen Gegenständen einer in Zukunft hoffentlich noch weiter auszubauenden Gesprächsfähigkeit zwischen den beiden theologischen Disziplinen führen. Eine der entscheidendsten Fragen dürfte dabei sein, wie der Gesellschaftsbezug des Christlichen definiert wird. In beiden Disziplinen darf eine Vorstellung als überwunden gelten, die kirchen- und konfessionszentriert Religion und Gesellschaft im „Gegenüber“ formulierte: Gesellschaft als Missionsgegenstand, Praktische Theologie als Agentur für Implementierungsstrategien, Geschichtsbezug als Form der Fehlervermeidung durch Erfahrung. Vom Extrem her in die Stabilität des Normalen hineinzufragen erweist sich als ein gemeinsames Anliegen humaner „Haltbarkeit“ des Wechselbezugs von Christentum und Gesellschaft. Denn auch dem historischen Denken ging und geht es stets darum, aus der Krisenerfahrung des Gegenwärtigen das Vergangene so zu befragen, dass menschliche Zukunft daraus zu gewinnen ist.

Literatur

- Blet, Pierre u.a. (Hg.): Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale, 11 Bde., Città del Vaticano 1965-1981.
- Blet, Pierre: Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans, Paderborn 2000.
- Brechenmacher, Thomas: Der Dichter als Fallsteller. Hochhuths Stellvertreter und die Ohnmacht des Faktischen – Versuch über die Mechanismen einer Geschichtsdebatte, in: Ders./Wolffsohn, Michael (Hg.): Geschichte als Falle. Deutschland und die jüdische Welt, Neuwied 2001, 217-257.
- Buschmann, Nikolaus/Carl, Horst: Zugänge zur Erfahrungsgeschichte des Krieges. Forschung, Theorie, Fragestellung, in: Dies. (Hg.): Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg, Paderborn 2001, 11-26.
- Cornwell, John: Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat, München 1999.
- Ebertz, Michael N.: „Tote Menschen haben keine Probleme“? – oder: Der Zwang zum Vergessen und Erinnern. Die Beschneidung des eschatologischen Codes im 20. Jahrhundert, in: Holzem, Andreas (Hg.): Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, 279-300.
- Fuchs, Ottmar: Schuldbewusstsein als praktisch-hermeneutische Kategorie zwischen Geschichte und Verantwortung, in: Bendel, Rainer (Hg.): Die katholische Schuld? Katholizismus im

- Dritten Reich zwischen Arrangement und Widerstand, Münster-Hamburg-London 2002, 274-307.
- Goldhagen, Daniel Jonah: Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne, Berlin 2002.
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Rede zum Friedenspreis 2001, in: Süddeutsche Zeitung 15. 10. 2001.
- Hochhuth, Rolf: Der Stellvertreter, in: Ders.: Alle Dramen, Bd. 1, Reinbek/Hamburg 1991 (Erstdruck ebd. 1963), 9-448.
- Holzem, Andreas: Die Geschichte des „gegläubten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: Leinhäupl-Wilke, Andreas/Striet, Magnus (Hg.): Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen, Münster-Hamburg-London 2000, 73-103.
- Holzem, Andreas: Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: Münch, Paul (Hg.): „Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, München 2001, 317-332.
- Sánchez, José M.: Pius XII. und der Holocaust. Anatomie einer Debatte, Paderborn u.a. 2003.
- Schoeps, Julius H. u.a. (Hg.): Goldhagen, der Vatikan und die Judenfeindschaft (Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 14), Berlin-Wien 2003.