

Reformatorisches Erbe in Praktischer Theologie und Religionspädagogik? Eine systematisch-theologische Perspektive¹

von
Martin Hailer

Abstract

Die an sie gerichtete Frage, ob und wie in der Praktischen Theologie reformatorisches Erbe vorzufinden sei, bringt die Systematische Theologie in Verlegenheit, weil die Frage nach dem Wesen des reformatorischen Erbes alles andere als geklärt ist. Der Beitrag stellt zunächst vier wichtige Modelle für diese Frage vor und plädiert dann dafür, Reformation als Motivensembel, das der Christusbindung der Kirche dient, zu verstehen. Mit diesem heuristischen Instrument wird das Gespräch mit je einem neueren Entwurf von Rang aus der Praktischen Theologie und der Religionspädagogik gesucht. Hierbei zeigen sich nicht zuletzt Rückfragen aus den praxisnäheren Disziplinen an die Systematische Theologie.

Schlagwörter: Dialogismus, effektive Rechtfertigungslehre, Ekklesiologie, Kirche, Moderne, Reformation, Reformationstheorie, Subjekt.

„Tzum ersten bitt ich, man wolt meynes namen geschweygen und sich nit lutherisch, sondern Christen heysen. [...] Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu, das man die kynder Christi solt mit meynem heyloszen namen nennen?“ (WA 8, S. 685)

Das schrieb Martin Luther in seiner *Treuen Vermahnung zu allen Christen sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung* im Jahr 1522. Die Reformation stürmte voran.

„Die Ablassthesen waren gerade einmal vier Jahre alt, die Leipziger Disputation war erst zwei Jahre vergangen, der Bann über Luther noch nicht einmal ein Jahr ausgesprochen, sein Auftritt in Worms lag neun Monate zurück. In dieser kurzen Zeit hatte man gelernt, den Papst für den Antichrist zu halten, das Kirchenrecht abzulehnen und allen Konzilien die Kompetenz der Entscheidung über Glaubensfragen abzusprechen. Alles war ins Gleiten geraten.“ (Leppin, 2006, S. 198)

Entsprechend tumultartig ging es in Wittenberg zu, bis hin zu ungeordneten Bilderstürmen in den Kirchen. Luther, frisch von seinem Wartburgaufenthalt zurück, zieht scharf die Bremse. Er fordert, dass die Reformation allein durch die rechte Predigt und die rechte Lehre voranzubringen ist. Und er wehrt sich gegen die Einrichtung von Parteien. Vorzüglich gegen eine, die seinen heillosen Namen verwendet und die Kinder Christi nach dem stinkenden Madensack ruft.

Wie allgemein bekannt ist, kam es anders. Wir haben dauerhaft und mehr Religionsparteien bekommen, als uns lieb sein kann. Und wir sind in die eigentümliche Lage geraten, dass eine von ihnen meint, A.D. 2017 Jubiläum feiern zu sollen. Luthers Invektive heißt dann mindestens: Was immer die Reformation ist, es geht ihr *nicht um sie selbst*. Reformatorischen Bestrebungen ist wesentlich, dass sie von sich selbst auf etwas ihnen Externes verweisen; nämlich darauf, was es heißen mag, sich

¹ Für Hilfen bei der Niederschrift danke ich meiner nun leider ehemaligen Mitarbeiterin Anna-Christina Wagner.

‚Christen‘ zu nennen. Dieser Verweischarakter leitet auch meine Frage, ob und wie sich in Praktischer Theologie und Religionspädagogik reformatorisches Erbe finde. Mindestens dies ist dafür zu klären: Einmal, was heißt ‚reformatorisches Erbe‘ denn überhaupt? Das ist anders als normativ nicht möglich und muss also über die Grenzen einer Konfessionskunde hinausgehen. Daran schließt sich die stichprobenartige Erkundung an, in welcher Weise sich reformatorisches Erbe in praktisch-theologischer Theoriebildung zeigt. Das ist übrigens nicht das Urteil eines dogmatischen Wächters sehr hoch von den Zinnen. Wie die Durchführung zeigen soll, sind praktisch-theologische und systematisch-theologische Denkversuche immer wieder aneinander verwiesen. Insofern geht es bei meinem Dialogversuch genauso um einen Beitrag zur Selbstklärung meiner eigenen Disziplin. Abschließend sodann zwei Vermutungen, die eine zum eigentümlich unabgeschlossenen Prozess namens ›Reformation‹ und die andere zur ganz erheblichen Nähe von Praktischer und Systematischer Theologie.

1 Was ist ‚reformatorisches Erbe?‘. Einige systematisch-theologische Konfliktlinien

Die Frage klingt selbstverständlicher und einfacher, als sie zu beantworten ist. Der erste Schritt wäre ja ein konfessionskundliches Vorgehen: Reformatorisches Erbe findet sich bei den reformatorischen Kirchen. Es zeigt sich in gottesdienstlichen Übungen, in Sakramentsverständnis, Amtsbegriff, sowie in der Theorie und Praxis des Kircheseins überhaupt. So wird es in den einschlägigen Büchern zur Konfessionskunde beschrieben – und auch auf den Internetpräsenzen nicht weniger Landeskirchen und Dekanate. Das muss nicht falsch sein, ist aber um eine entscheidende Dimension zu wenig. In den Konfessionskunden ist diese entscheidende Dimension zumeist in der Gliederung angelegt: Sie ist nie nur rein historisch, sondern transportiert durch ihre Gliederung des Stoffes bereits Wahrheitsansprüche, indem Nahen und Fernen anderer Konfessionen zur je eigenen fixiert werden.

Außerdem macht es deutlich, dass die Selbstbeschreibung einer Konfession anders als mit normativen Elementen gar nicht möglich ist. Aber warum eigentlich? Stellt sich jemand einem anderen oder einer anderen vor, dann tritt er doch vermeintlich nicht in einen moralischen Diskurs ein. Und doch geht es genau darum. Wenn ich bei meiner Selbstvorstellung mehr sage als Name, Geburtstag und Wohnort, so werde ich von sozialen Beziehungen und mit ihnen zusammenhängenden identitären Ereignissen sprechen: Herkunftsfamilie, Ehe, Freunde. In alledem und noch in vielem mehr habe ich mich empfangen und dieses Empfangen setzt das aus sich heraus, was im amerikanischen Englisch *commitment* genannt wird: Zugewandtheit und soziale Verpflichtung, ohne rechtlich dazu genötigt worden zu sein. Identitäre Momente werden dann unter Verwendung von normativer Grammatik beschrieben.

Man könnte das das Phänomen der *geliehenen Existenz* nennen. Für Kirche und Konfessionen gilt es a fortiori. Kirche existiert als Kirche Jesu Christi, und also nicht aus sich selbst heraus. Sie ist verdankt und geschenkhaft da, und damit ist ihre Existenz auch eine des *commitment*, die ihrer externen Setzung zu entsprechen trachtet. Und deshalb wird die konfessionelle Selbstbeschreibung notwendig normativ. Das ist aufwendig, denn es muss gelingen, nicht lediglich die eigenen Vorlieben und Gewohnheiten zu rechtfertigen. Das ist das normative Dilemma jeder Ekklesiologie: Es handelt sich um Selbstbeschreibung, aber um *Selbstbeschreibung als Fremdbestimmung aus gutem Grund*. Wer nur das Eigene unter Artenschutz stellte, macht es gewiss nicht richtig.

Und damit zu den Inhalten. In der jüngeren Vergangenheit und in der Gegenwart werden wenigstens vier verschiedene Vorschläge unterbreitet, um einer Selbstbeschreibung der geliehenen Existenz reformatorischer Kirchlichkeit näherzukommen. Dies sind:

- 1 Reformatorisches Erbe als Bekenntnisstand: Dies ist vorrangig, jedoch nicht ausschließlich, eine lutherische Position. Das Konkordienbuch von 1580 ist das Zentraldokument. Der weitaus umfangreichste – wenn auch eher selten gelesene – Teil des Buches ist ja die Konkordienformel, also die feierliche Feststellung und Erläuterung einmütigen Lehrens. Wer dem zuzustimmen vermag, gehört unter die Tradenten reformatorischen Erbes. Die Lutheraner haben dies mit dem Ideal der *una doctrina* verbunden und setzen auf möglichst identischen Bekenntnisstand, wo immer eine Kirche sich lutherisch nennt. Die Vielfalt reformierter Bekenntnisse kontrastiert das relativ deutlich. Die naheliegende Kritik an der Definition des reformatorischen Erbes über den Bekenntnisstand ist die damit einhergehende Lehrfixierung. Kaum verwunderlich, dass im Konfessionalismus des 19. und 20. Jahrhunderts ganz überwiegend mit dem Konkordienbuch argumentiert wurde. Freilich ist es kein Phänomen der Vergangenheit. Die Rücknahme der Frauenordination in der lutherischen Kirche Lettlands etwa wird mindestens teilweise auf diesem Weg begründet. Es geht aber auch erfreulicher! So zeigt sich der Denkweg, reformatorisches Erbe über den Bekenntnisstand zu definieren, an den andauernden Debatten über den Status der Barmer Theologischen Erklärung. Dass die Nordkirche sie in ihre Bekenntnisgrundlagen zählt, ist im weltweiten Luthertum neu. Ich halte das für richtig, ebenso die Diskussion in anderen lutherischen Landeskirchen, die Barmer Erklärung mindestens in den jeweiligen Grundartikel aufzunehmen. Hier zeigt sich reformatorisches Erbe wohl auf den Bekenntnistext bezogen, aber nicht als statisch oder gar reaktionär.
- 2 Reformatorisches Erbe als emanzipatorische Dynamik: Dies ist ein stärker inhaltlich ausgerichtetes und auch geschichtstheologisches Modell. In der Reformation – ausdrücklich nicht nur des lutherischen Typs – wurden emanzipatorische Kräfte freigesetzt, die zuvor nicht da waren und die zu Freiheitsgewinnen führten, und zwar innerhalb wie außerhalb der Kirche. Die Freiheit des Individuums steht hier an erster Stelle. Die Reformation befreite es aus kirchlicher Bevormundung und steht seither für die Gottunmittelbarkeit des Einzelnen ein. Dies ist weit wichtiger als bekenntnistheologische Details, etwa aus der Christologie oder der Theologie der Sakramente. Überdies: Die emanzipatorische Dynamik der Reformation wanderte in die Gesellschaft aus. Freiheitliche westliche Gesellschaften sind Säkularisate der Reformation und damit integraler Teil des reformatorischen Erbes. Mit zu diesem Modell gehört, dass es das reformatorische Erbe deutlich von seiner Kontrastfolie abhebt. Der Katholizismus etwa gilt dann als Hüter eines vormodernen und tendenziell unfreien Glaubens- und Politikmodells. Dieser Vorhalt wurde vor einigen Jahren deutlich spürbar: Nach der Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. im Jahr 2005 gab es zahlreiche evangelische Stimmen, die ihm genau dies vorhielten: Die Pflege einer programmatisch vormodernen Theologie und Kirche, in der die Autonomie des Individuums unerwünscht ist (Gräb, 2006). Ganz entsprechend suchen manche von ihnen jetzt bei seinem Nachfolger Franziskus nach Motiven, die diese vormoderne Selbstisolierung durchbrechen. Sie warten also im Grunde darauf, dass die katholische Kirche wenigstens in Teilen aufhört, ihrem – der Beobachter – eigenen Modell des Katholisch-Seins zu entsprechen. Ich glaube nicht, dass dies der innerkatholischen Vielfalt und Dynamik gerecht wird.

- 3 Reformatorisches Erbe als Wahrung einer Basisdifferenz: Dies Modell, mit dem vorigen recht eng verschwistert, hegt keine Hoffnungen auf weitergehende ökonomische Dynamiken und versteht auch das, was unter Franziskus geschieht, lediglich als Detailkorrekturen. Es sieht eine Basisdifferenz zwischen zwei grundverschiedenen Typen von Kirchlichkeit. Man kann sie als ›Kirche wo‹ und ›Kirche wenn‹ charakterisieren. Die Kirchlichkeit katholischen Typs ist sakramental und korporativ. Die Kirche ist die um das sakramentale Bischofsamt versammelte Gemeinde, die die Eucharistie feiert. Die Bestimmung der ekklesialen Qualität geschieht dann lokativ; Kirche ist da, wo Gemeinschaft im apostolischen Glauben, in der Feier der Sakramente und im sakramentalen Leitungsamt besteht. Dagegen steht der evangelische Kirchentyp: Nach ihr ist die Kirche dynamisch und ereignishaft. Die Bestimmung der ekklesialen Qualität geschieht deswegen nicht lokativ, sondern temporal: Kirche geschieht, wenn das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente ihrer Einsetzung gemäß verwaltet werden. Sakramental-korporativ versus dynamisch-ereignishaft, ‚Kirche wo‘ versus ‚Kirche wenn‘. Dies beschreibt einen Basisunterschied zwischen zwei Typen von Kirchlichkeit und von Fundamentaltheologie (Herms, 1989/2003). In einem u.a. in Tübingen lokalisierten Forschungsprojekt wird dies Modell gegenwärtig ausgeschritten (Herms & Zak, 2008; Herms & Zak, 2011).
- 4 Reformatorisches Erbe als christologisches Motivensemble: Dieses Modell ist inhaltlich weniger trennscharf als die anderen drei. Das hat auch programmatische Gründe. Es sieht das reformatorische Erbe als Motivensemble innerhalb der einen Kirche Christi, das ihre Christusbindung wiederentdecken und erneuern will. So funktioniert ein normativ zentrierter Reformationsbegriff: Was auch immer dazu führt, die Bindung der Kirche an ihr Haupt Christus zu erneuern, kann und soll reformatorisch genannt werden. Die Kirche ist geliehene Existenz, die leider immer wieder die Tendenz entwickelt, dies zu vergessen. Wer ihr wieder einschärft, was sie eigentlich ist, verdient Reformator genannt zu werden, ganz gleich aus welcher Konfession oder aus welchem Jahrhundert er nun komme. Der Erlanger Reformationhistoriker Berndt Hamm hat das auf die einprägsame Formel gebracht: Reformation ist ein Ensemble von Impulsen, die der Christusbindung der Kirche dienen wollen (Leppin & Sattler, 2014, S. 51).

Dies vierte Modell hat m.E. die besten Gründe für sich. So ist es zum Beispiel nicht an ein historisches Epochenmodell gebunden und unterliegt auch nicht bestimmten Auffassungen von Säkularisierung, die sich durchaus hinterfragen lassen, wie dies im zweiten Modell der Fall ist. Auch macht es hinreichend deutlich, dass die Reformation keine selbstzweckliche Größe ist. Relevanz und Identität der Reformation liegen nicht in ihr selbst, sondern in dem, worauf sie verweist. Es ist gerade recht, wenn sie weder als Bewegung, noch als Programm, noch als Text eindeutig und zureichend bestimmbar ist. Sie wird im 16. Jahrhundert ein Netz von Bewegungen gewesen sein, reich verzahnt sowohl ins Mittelalter wie in die beginnende Neuzeit. Auch sind bestimmte Textgestalten ihr nicht äußerlich sondern gehören notwendig zu ihr. Falsch wäre es allerdings, sie damit zu identifizieren. Vielmehr: Als Aufmerksamkeit für und Streit um das Evangelium dient die Reformation einer Größe, mit der sie selbst nicht identisch ist. Sie selbst ist ein *confiteor* der Kirche, stellvertretend gesprochen von einer Gruppe von Konfessionen. Nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Eine so umrissene Bestimmung der Reformation wirft auch ein kritisches Licht auf ihre modernitätstheoretische Auffassung als Quellgrund maßgeblicher Signaturen der Moderne. Denn wer so denkt, reklamiert das Neue, zuvor noch nicht Dagewesene für sich. Das klingt einleuchtend, aber es ist nichts weniger als tückisch. Ein kluger Mann

hat diese Auffassung zuerst vertreten, und doch ist sie falsch. Der kluge Mann war Kardinal Cajetan, der im Oktober 1518 Martin Luther in Augsburg verhörte und danach in seinem Bericht notierte: Der Wittenberger Professor kann nicht recht haben, denn dann würde folgen: „Hoc enim est novam ecclesiam construere“, dann hieße das, eine neue Kirche zu bauen (Morerod, 1994, S. 336). Es mag Cajetan so vorgekommen sein. Reformation aber, die die Christusbindung der Kirche zu erneuern trachtet, ist genau das Gegenteil: Es führt die allzu neu gewordene Kirche zu dem zurück, was sie eigentlich sein soll. Nicht zufällig beginnen die lutherischen Bekenntnisschriften nicht mit dem Augsburger Bekenntnis, sondern mit den drei altkirchlichen Symbolen. Und ich meine, Luther sei recht zu geben, wenn er schreibt:

„Darumb können uns die Papisten nicht mit warheit eine andere oder newe Kirche schelten oder Ketzern, weil wir der alten Tauffe kinder sind, so wol als die Apostel selbs und die gantze Christenheit, Eph 4: ‚Einerley Tauffe‘“ (WA 51, S. 479 [Wider Hans Worst, 1541]).

Garantie für die vorgebliche Alterehrwürdigkeit des reformatorischen Erbes ist das nicht. Es ist vielmehr ihre Aufgabenbeschreibung: Was reformatorisches Erbe genannt zu werden verdient, dient der Christusbindung der Kirche und damit dem Ruf zu dem zurück, was sie als von Gott geliehene Existenz sein darf. Damit liegt die Latte hoch, denn an nichts weniger als an dem ist zu messen, was beansprucht, im reformatorischen Erbe zu stehen.

2 Nahes, fremdes Erbeil. Streifzüge durch gegenwärtige praktisch-theologische Theoriebildung

Zum Glück muss ich als Vertreter der systematischen Theologie hier keine konsensfähige Bestimmung vorlegen, was Gegenstand der Praktischen Theologie sei und wie sie vorhat, sich diesem Gegenstand zu nähern. Eine vorläufige Verständigung ist aber nötig, für die ich mich auf die Worte der beiden Vorsitzenden der Fachgruppe Praktische Theologie verlasse: „Gegenstand der Praktischen Theologie ist die religiöse Praxis des protestantisch geprägten Christentums in Geschichte und Gegenwart.“ (Nord & Schlag, o.J.) Das findet im vor drei Jahren vorgelegten Band „Kirche“ von Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong eine Entsprechung, so dass ich vielleicht doch auf sicherem Grund bin. Praktische Theologie fragt demnach: „Wie ist die faktische jetzige Kirche?“ Es gehe um „*empirisch-deskriptive Zuspitzung*“, wobei die Normfrage aber erhalten bleibt (beide Zitate: Hauschildt & Pohl-Patalong, 2013, S. 33). Offenbar haben wir es mit einer Spannung zu tun: Es geht um jetzt vorfindliches evangelisches Christentum und Kirchesein. Zumindest in dieser empirisch-deskriptiven Zuspitzung wird es von den anderen theologischen Disziplinen nicht in den Blick genommen. Freilich aber bleibt die Normfrage erhalten. Das ist einerseits eine hermeneutische Selbstverständlichkeit, weil es keine neutrale Beobachtung gibt, wie wir spätestens seit den spektakulären Krisen des Positivismus im Wiener Kreis wissen (dass sich das bis zu Richard Dawkins und anderen neurofixierten Religionskritikern nicht herumgesprochen hat, ist ärgerlich, macht die Einsicht aber nicht falscher). Andererseits eröffnet das Mit- und Nebeneinander von empirisch-deskriptiver Zuspitzung und Normfrage aber ein eigenes (und doch wohl weites) Feld. Gäbe es dies Feld nicht, wäre die Praktische Theologie von Soziologie, Ethnologie oder Religionswissenschaft nicht zu unterscheiden. Genau auf diesem Feld ist auch die Frage nach dem reformatorischen Erbe in der Praktischen Theologie angesiedelt.

Im Gespräch mit dem erwähnten Werk möchte ich dem nachgehen. Ich beziehe mich auf eine Kernthese des Buches. Sie besagt, dass es drei Perspektiven auf die Kirche

gibt, die jeweils etwas Richtiges über sie aussagen, und die dennoch nicht auf einander abbildbar sind. Dass sie ‚etwas Richtiges sagen‘, heißt, dass sie in nachvollziehbarer Weise Wirklichkeit abbilden und dass sie Wirklichkeit auch in wünschenswerter Weise abbilden. Das hier zu beschreibende esse ist, mindestens in auszuweisenden Teilaspekten, ein *bene esse*. Die drei Perspektiven lauten: Kirche ist erstens als Gruppe, Gemeinschaft oder Bewegung identifizierbar. Zweitens kann sie als Institution, vor allem als volkshirchliche Institution verstanden werden. Und drittens ist Kirche Organisation und also ein Unternehmen. Der Systematiker fragt dann, wie denn normativ vorgegangen werde. In Sachen von Kirche als Gruppe, Gemeinschaft und Bewegung geht es so: „[W]ünschenswert“ und „theologisch begründet“ ist eine Haltung, die Orientierung und Identitätsstiftung durch die Gruppe/Bewegung wohl ermöglicht, aber nicht komplett übernimmt (ebd., S. 155). Gemeinschaften stiften wohl Identität, sie sollen sie aber nicht komplett determinieren. Es geht um „die in sich plurale Gemeinschaft mit insgesamt ‚nur‘ relativer sozialer Vergemeinschaftung“ (ebd., S. 156). Das ist mit soziologischen Worten gesprochen. Ich meine aber, das reformatorische Thema der Freiheit zu hören: Bei allem Charme der deutlich erkennbaren kirchlichen Gemeinschaft – würde sie die Freiheit des Individuums unmöglich machen, so wäre theologischer Widerspruch angezeigt. Hier wäre nun der reformationstheologische Diskurs zu suchen: Ich höre das Motiv von Freiheit als nicht vollständiger Determination durch die Gruppe(n), also eine negative Freiheitsdefinition. Ein reformatorischer Freiheitsbegriff zielt, denkt man an Luthers Freiheitsschrift, vor allem auf das befreite Handeln für den und am Nächsten. Ist diese Brücke hin zum positiven Freiheitsbegriff denkbar? Und ist sie vor allem in christologisch geklärter Weise denkbar? In der Freiheitsschrift verwendet Luther bekanntlich dafür den Kerngedanken der Christumystik. Hat er in der Idee der Gruppe als nicht völlig determinierend Raum?

Wichtiger sind die Rückfragen zur zweiten und zur dritten Weise, mit der Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong Kirche abgebildet sehen, also zu Institution und Organisation. Zur Institution: Sie wird vor allem als entlastende Einrichtung der Gesellschaft verstanden (ebd., S. 159–160). Sie steht für eine eigene Handlungslogik, die weder vom Recht, noch vom Staat, noch von der Wirtschaft abbildbar sind. Evangelische Großkirchen können als intermediäre Institutionen verstanden werden (ebd., S. 173). Dies ist eine klare Absage an Modelle der Staatskirche, die nicht direkt im Reformationsjahrhundert, aber doch unstrittig in die Tradition reformatorischer Impulse gehört. Allerdings frage ich mich, warum ein derart hoch allgemeiner Institutionenbegriff Anwendung findet. Die Institution Kirche ist dies nicht nur als ein Player unter mehreren in der arbeitsteiligen Gesellschaft. Soll sie überhaupt zurecht Institution sein, muss sich das von ihrem Auftrag her abbilden. Ernst Wolf unterbreitete schon 1975 einen meines Erachtens diskutablen Vorschlag für einen theologisch verantworteten Begriff der Institution. Er lautet: Institutionen sind „soziale Daseinsstrukturen der geschaffenen Welt als Einladungen Gottes zu ordnender und gestaltender Tat in der Freiheit des Glaubensgehorsams gegen sein Gebot.“ (Wolf, 1988, S. 173) In knappen Worten ist der theologische Bezug hergestellt und zugleich ist angedeutet, wie eine theologische Ethik wohl verfasst sein müsste. Wenn reformatorisches Erbe der Christusbindung der Kirche zu dienen hat, dann scheint es mir unverzichtbar, es mit einem solchen explizit theologischen Institutionenbegriff zu versuchen.

A fortiori gilt das für die dritte Weise, Kirche zu verstehen, also für die Organisation. Es ist schon so: Kirche ist auch ein Unternehmen (Hauschildt & Pohl-Patalong, 2013, S. 184). Kirche bietet, denkt man so, ein immaterielles, unteilbares, religiöses Gut an,

dessen Anbieter ebenso seine Konsumenten sind wie die, denen es weitergereicht wird (ebd., S. 189–192).

Das sind nun aber überaus heikle Bestimmungen. Die Reformation war doch geradezu angetreten, jeden, aber auch jeden Merkantilismus aus der Rede von Gott auszutreiben und befand, dass die Christusbindung der Kirche nur ohne ihn möglich ist. Entsprechend ist die Idee, die Christusbindung der Kirche als ein so oder so näherbestimmtes ökonomisches Gut vorzunehmen, völlig abwegig. Die Christusbindung der Kirche ist Leben in der Gegenwart Gottes und damit eine singuläre Größe, die keiner Kategorie unterfangen werden kann, besonders keiner ökonomischen. Es ist richtig, dass die Kirche *auch* ökonomisch denken muss und zum Beispiel *auch* Arbeitgeberin ist. Aber gerade der reformatorische Impuls sollte nun wirklich davor bewahren, ihren Kernauftrag ins ökonomische Sprachspiel zu überführen. Das ökonomische Handeln der Kirche ist Diensthandeln an etwas, was sich jeder ökonomischen Logik entzieht.

Hier zeigt sich in extremer Zuspitzung womöglich ein Basisproblem: Geht es bei Kirche wirklich um „die Symbolisierung des Unverfügbaren“ (ebd., S. 120)? Ein so weit gefasster Religionsbegriff lässt sich womöglich schon ökonomisieren. Die christologische Zentrierung des reformatorischen Erbes wird dann aber undeutlich.

Ich habe eine Zuspitzung gewählt, die mitnichten für das Ganze der Kirchentheorie steht. Wie ihre Leserinnen und Leser wissen, wird dort vielmehr ein inhaltlich sehr reiches Spektrum entfaltet und unter anderem für eine stets mehrdimensionale Lehre von der Kirche plädiert. Mein Interesse hier ist: Am Extrem der Übersetzung in ökonomische Sprache soll herausgearbeitet werden, was bei Übersetzung in ein ganz theologiefernes Sprachspiel passieren kann. In der Sprache meiner Disziplin ist das gleichbedeutend mit dem Plädoyer, die eigenen theologischen Vorentscheidungen möglichst offenzulegen.

Das will ich noch durch eine weitere Stichprobe zu erhärten versuchen, diesmal in der Religionspädagogik. Zu ihren Kernthemen gehört mit gutem Grund die Frage nach Individuum und Subjekt. Lernen können nur Individuen, auch wenn sie es in größeren oder kleineren Gruppen tun. Auch, und das ist mindestens ebenso wichtig, niemand kommt als Subjekt auf die Welt. Deshalb gehört die anspruchsvolle Frage ins Zentrum der Religionspädagogik, was es heißen könnte, zum Subjekt zu werden. Zunächst, wo stehen wir beim Subjektivitätsthema eigentlich aus reformationstheologischer Perspektive? Der und die Einzelne vor Gott gehören unstreitig in die Mitte reformatorischer Bemühungen. Das gilt nicht nur für die Glaubensnot des Wittenberger Reformators: ‚Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?‘ Es gilt auch für Unmittelbarkeit zu Gott und die Mündigkeit des Subjekts. Die Reformation gehört in die Traditionslinie, die den Unterschied zwischen Klerikern und Laien beseitigen möchte. Sie beginnt lange vor dem 16. Jahrhundert und sie hat im Säkularismus der Aufklärungszeit auch eine Nachgeschichte, die seitens der Theologie nicht einhellig begrüßt wird (Leppin, 2002, S. 175). Eiserner Kernbestand aber ist: Der Vermittlung eines Weihestandes bedarf es gerade nicht, um mit Gott in Kontakt zu treten. Die Unmittelbarkeit zu Gott und der Bildungsauftrag schießen nun genau zusammen: Aus der Ablehnung eines heilsvermittelnden Standes und den nur ihm zugeschriebenen Fähigkeiten geht unmittelbar der Bedarf an Bildung hervor: Mündig ist niemand von sich aus, dazu muss erzogen werden (Adorno, 1971). Dass die Reformation auch eine Bildungsbewegung war, wird vor allem mit Blick auf Philipp Melanchthon stimmen (Spehr, 2014; Schweitzer, 2016), dass sie – und zwar aus den oben ge-

nannten Gründen der Christusbindung der Kirche – ein intrinsisches Bildungskonzept hatte und noch heute haben muss, scheint mir evident.

Für die Frage, was für eine gegenwärtig verantwortete Religionspädagogik am Subjektbegriff unverzichtbar zu sein scheint, beziehe ich mich auf Bernd Schröders magistrale Religionspädagogik aus dem Jahr 2012. Unter ihre Vorzüge zählt, dass sie den Subjektbegriff nicht isoliert einführt und entsprechend auch nicht der Tendenz erliegt, das Subjekt und seine (angebliche) Religiosität allein in den Mittelpunkt zu rücken. Dem baut unter anderem die unmittelbar auf den Subjekt-Paragraphen folgende Erwägung zu Religionspädagogik und Kirche vor. Nun aber zu einigen der bei Schröder zu lesenden Bestimmungen, was in eine nachbarliche Rückfrage aus der Dogmatik münden soll. Ich finde es zunächst ganz einleuchtend, dass die Paragraphen zum Bildungsbegriff und zum Subjektbegriff aufeinander folgen. Völlig zurecht ist außerdem der Hinweis auf die biblischen Wurzeln des Bildungsbegriffs. Einem zählebigen Missverständnis entgegen ist ein Geschöpf Gottes ja nicht geradehin fertig, sondern im Prozess des Geschöpfseins = Geschöpfwerdens begriffen. Und das gilt nicht nur für die Schöpfungstheologie der Priesterschrift, sondern, wie berichtet, ganz ebenso für Modelle neutestamentlicher Christologie, die davon sprechen, dass die Getauften in das Bild Christi umgeformt werden (2Kor 3,18; Schröder, 2012, S. 216). Es ist vielleicht nicht die behaglichste Aufgabe der Religionspädagogik in der Gegenwart, gerade ihre säkularen Kollegen an diese theologischen Grundlagen des Bildungsbegriffs zu erinnern, vielleicht aber eine der wichtigen. Das gilt zumal in einer Situation, in der die Bildungsforschung mehr und mehr nur noch einzelne Lernvollzüge untersucht und dabei meint, von einem Konzept ‚Bildung‘ Abstand nehmen zu können. Wo das geschieht, verstellt sie sich allerdings die eigenen normativen Grundlagen.

Auf systematisch-theologischer Seite entspricht dem übrigens die Aufforderung, es mit der effektiven Rechtfertigungslehre ernster zu nehmen. Dass es sie gibt, und also die Rede vom gnadenhaft veränderten und ins Bild Christi umgeformten Menschen, ist in den Lehrbüchern und Gesamtdarstellungen der Dogmatik Konsens. Sie auszuführen, wagen aber nur sehr wenige und das muss als Mangel bezeichnet werden. In der evangelischen Theologie jüngeren Datums hat erst die finnische Lutherinterpretation wieder daran erinnert, deren systematische Erschließung aber durchaus noch aussteht (Hailer, 2010, S. 254–267). Unter den modernen Klassikern ist besonders an den in der Religionspädagogik gern gescholtenen Karl Barth zu erinnern: In der Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik und noch deutlicher in den nachgelassenen Fragmenten zur Frage des christlichen Lebens findet sich viel Material. Barth erwägt hier, wie Menschen sich dadurch verändern, dass sie (theologisch, nicht telefonisch) angerufen werden, dass sie sich im Bereich des aktual geschehenden Zuspruchs befinden (Barth, 1964, S. 565–694; Barth, 1976). ‚Anders werden durch anders-angesprochen-werden‘ könnte man das formelhaft nennen. Für die Anliegen einer performativen Religionsdidaktik, aber nicht nur für sie, wären noch aufregende Parallelen zu finden. Karl Barth ist gewiss ein schwieriger Ratgeber der Religionspädagogik – aber ein Ratgeber ist er. So viel zu den Grundlagen des Bildungsbegriffs, in denen sich, wenn ich recht sehe, anregende Rückbezüge auf das reformatorische Erbe finden.

Spannend wird es beim Begriff Subjektivität selbst. „Subjektwerden fördern“ ist laut Bernd Schröder die „Maxime“ der Religionspädagogik, und damit unmittelbar handlungsleitend (im Gegensatz zu ‚Bildung‘, die als Regulativ und damit als mittelbarer Reflexionsbegriff fungiert, Schröder, 2012, S. 224 bzw. S. 241). Der Subjektbegriff zeigt, so mein Eindruck, nicht nur den Bezug zum reformatorischen Erbe, er zeigt

zugleich an, in welcher Weise das reformatorische Erbe denn nun verstanden wird. Unversehens sind die mehreren Reformationsdeutungen, von denen ich berichtete, wieder im Spiel. Was ein Subjekt ist, kommt dabei, wenn ich recht sehe, in charakteristischer Brechung zur Sprache. Einerseits gibt es unaufgebbare theologische Spezifika des Subjektbegriffs, die mit den gängigen Selbstbewusstseinstheorien in Streit stehen. Die Religionspädagogik behauptet mindestens, dass die Beziehung zu Gott vorhanden ist und dass sie Effekte zeitigt: In Relation zu Gott zu stehen, unterbricht Unbefriedigendes, erkennt Fragmentarisches an und vermag vermeintlich Unentschuldigbares zu entschuldigen (Schröder, 2012, S. 234–236). Das ist mit einem Plädoyer für Subjekte als Entwicklungsprozess verbunden. Es gilt die „Maxime: Trage dazu bei, dass die Personen, mit denen Du in Lehr-Lern-Prozessen zu tun hast, Subjekte werden!“ (Schröder, 2012, S. 241).

Zum anderen zeigt sich eine Affinität zur modernitätstheoretischen Lesart der Reformation. Für sie ist das Subjekt wesentlicher Garant der Erschließung religiöser Wahrheit. Freilich läuft dies Programm Gefahr einer Engführung und zugleich einer Übertribunalisierung des Subjekts. Einer der wichtigen gegenwärtigen Vertreter dieser Denkungsart, Dietrich Korsch, findet auch Erwähnung. Nach ihm können alle großen Themen der systematischen Theologie als Varianten der Selbstdeutung des Subjekts vor Gott und von Gott her entfaltet werden. In äußerster Verkürzung gesagt: Das Selbstbewusstsein jedes Menschen ist unbedingt. Weil es unbedingt ist, ist mit der Unbedingtheit Gott mitgesetzt. „Gott ist der Grund der Unbedingtheit des Selbstbewusstseins“ (Korsch, 2015, S. 332). Von diesem Grundgedanken her erschließen sich dem auf sich selbst reflektierenden Subjekt die Gehalte des christlichen Glaubens, von Erwählungslehre über Schöpfungslehre bis zur Rechtfertigung (ebd., S. 333). Das ist als spekulativer Gedanke durchaus beeindruckend, freilich doch abgründig. Denn einerseits hängt es die Plausibilität wesentlicher Glaubensinhalte an eine identitätsphilosophische Spekulation. Sie ist freilich auch *nur* gedacht. Zweitens, und das wiegt wohl schwerer, das Subjekt wird zur alleinigen Instanz der Möglichkeit und Wahrheit religiösen Sprechens. Glaubensaussagen werden zum „Ausdruck des religiösen Selbstverhältnisses“ (Slenczka, 2013a, S. 661). Die Entsubstantialisierung der dogmatischen Aussagen reicht dem Subjekt die Deutungsarbeit weiter (ebd., S. 47), und ich würde sagen: Sie mutet sie ihm allein zu. Es ist dafür verantwortlich, sich als Geschöpf, sich als gerechtfertigt zu deuten, usw. Was hier verloren zu gehen droht, ist die Externität der Gnade, die Externität des Zuspruchs. Das aber ist nichts weniger als eine religiöse Falle (Welker, 2004).

Der Gegenzug ginge so: Nicht ich deute mein Sosein als gerechtfertigt. Ich finde mich in der Situation des Zuspruchs unverdienter Gnade vor, ohne doch recht zu wissen, was und wie mir geschieht. Was die Reformation – und Luther durchaus an erster Stelle – die *vita passiva* nannte (Link, 1984), ist ihr beileibe nicht äußerlich. Im Rahmen des Subjektivitätsparadigmas droht dies Moment aber in der Allzuständigkeit des Subjekts zu verschwinden.

Das Gegenbild ist nun nicht eine Parole „Zurück zu Luther!“, die im konservativen Luthertum zu hören ist und der man die Frakturschrift gleichsam ansieht. Es gibt auch in der neueren Philosophie eine kräftige Gegengeschichte zum Identitätsdenken. Dieser Alteritätsdiskurs beginnt spätestens mit Søren Kierkegaard, hat mit Friedrich Nietzsche den schlimmen Finger der deutschen Philosophie auf seiner Seite und ist im 20. Jahrhundert unter anderem im Dialogismus und wohl am beeindruckendsten von Emmanuel Levinas entfaltet worden. Hier heißt es programmatisch: Was ich bin und sein könnte, dessen werde ich nicht durch Aktionen des Reflektierens auf mich selbst inne, dies wird mir vielmehr zugespielt – vielfältig, fragmentarisch und

gewiss auch verstörend. Manche dieser Quellen werden in der Religionspädagogik genannt (Schröder, 2012, S. 232). Mein Plädoyer ist: Diese Traditionslinie ist nicht nur eine Ergänzung, sie ist eine veritable Gegengeschichte der Moderne. Als solche ist sie sowohl für die Dogmatik als auch für die Religionspädagogik ein vielfältiger und kreativer Gesprächspartner. In der systematischen Theologie diskutieren wir als Leitmetaphern ihrer Jetztgestalt die Termini Anerkennung, Stellvertretung und Gabe (Hoffmann u.a., 2016; Hailer, 2017). Dies sind die vielversprechenden Leitmetaphern, die das reformatorische Erbe vom offenen Subjekt transportieren. Zugleich entkommen sie der Übertribunalisierung des Subjekts in der Identitätsphilosophie und den an sie anschließenden theologischen Konzeptionen.

3 Abschließende Vermutungen

Mein Vorschlag war, den Kernbestand der Reformation als Motivensembel zu verstehen, das der Christusbindung der Kirche dient. Dazu habe ich noch eine inhaltliche und eine formale Vermutung.

Die inhaltliche: Was ‚das Reformatorische‘ ist, lässt sich nicht erschöpfend aus dem evangelischen Lehrbestand des 16. Jahrhunderts ableiten. Die Christusbindung der Kirche muss immer aufs Neue gesucht werden. Das dafür prominenteste Beispiel ist wohl die Selbstkorrektur evangelischer Theologie und Kirche in Sachen des Verhältnisses zu Israel. Dass die Reformation des 16. Jahrhunderts die hergebrachte Verwerfungstheologie schlicht rezipierte, war ein theologischer Fehler. Die Umstellungsbewegung ab der Rheinischen Synodalerklärung im Jahr 1980 ist entsprechend nichts weniger als ein Akt der Reformation. Dieser normative Aspekt dessen, was Reformation genannt zu werden verdient, ist gerade in der Zeit vor dem Jahr 2017 und in ihm wichtig. Denn wenn Feierlichkeiten auf die Schlussgerade einbiegen, verbessert sich erfahrungsgemäß die Fähigkeit zur Selbstkritik nicht.

Und die formale Vermutung: Welches Verhältnis der beiden Disziplinen Systematische und Praktische Theologie ergibt sich, wenn man in etwa so denken dürfte, wie eben vorgeführt? Es ist jedenfalls nicht so, dass die eine fürs Normative und die andere fürs Empirische zuständig wäre. Eine ‚empirische Theologie‘ gibt es nicht. Auch der stärkere Zug zum Vorfindlichen, der die Praktische Theologie ganz zweifellos auszeichnet, kommt nicht ohne die Frage nach dem theologisch Richtigen aus. Umgekehrt ist die Systematische Theologie nicht eine spekulative Theorie des Wesens Gottes, sondern konstitutiv aufs Leben und Handeln der Gläubigen bezogen. Dessen implizite und explizite Regeln versucht sie zu verstehen und, wo nötig, zu verbessern. Der mikrologische Blick unter Beiziehung empirischer Methoden wird gewiss ein Spezifikum der Praktischen Theologie bleiben, wogegen die Systematische Theologie die verschiedenen Codierungen des Normativen (Dogmen, Bekenntnisse, Lehraussagen, Ausführungen Einzelner mit normativem Anspruch) stärker in den prüfenden Blick rückt. Beide Disziplinen aber kommen aus einer Praxis, die nicht mit ihnen identisch ist und sie führen wieder in eine solche Praxis. Wo sie gelingt, geschieht das rechte Lob Gottes.

Literaturverzeichnis

- Adorno, T. W. (1971). *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Barth, K. (1964). *Die Kirchliche Dogmatik IV/2* (2. Aufl.). Zürich: EVZ-Verlag.
- Barth, K. (1976). *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß Vorlesungen 1959–1961*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Gräb, W. (2006). Selbst denken nicht möglich. Der Papst nimmt die Vernunft für die katholische Kirche in Anspruch. Eine protestantische Gegenrede. *Zeitzeichen*, 12, 53–55.
- Hailer, M. (2010). Rechtfertigung als Vergottung? Eine Auseinandersetzung mit der finnischen Luther-Deutung und ihrer systematisch-theologischen Adaption. *Lutherjahrbuch*, 77, 239–267.
- Hailer, M. (2017). *Personsein durch Stellvertretung. Studien zur theologischen Anthropologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, im Druck.
- Hauschildt, E. & Pohl-Patalong, U. (2013). *Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus.
- Herms, E. (1989/2003). *Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökumene*. 2 Bände. Marburg: Elwert.
- Herms, E. & Zak, L. (Hrsg.) (2008). *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Herms, E. & Zak, L. (Hrsg.) (2008). *Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hoffmann, V., Link-Wieczorek, U. & Mandry, C. (Hrsg.) (2016). *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*. München: Karl Alber.
- Korsch, D. (2015). Vom Ende der Pflicht. Gedanken über Autonomie und Unsterblichkeit. *ThLZ*, 140, 322–335.
- Leppin, V. (2002). Wie reformatorisch war die Reformation? *ZThK*, 99, 162–179.
- Leppin, V. (2006). *Martin Luther*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Leppin, V. & Sattler, D. (Hrsg.) (2014), *Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven*. Freiburg: Herder.
- Link, C. (1984). Vita passiva. Rechtfertigung als Lebensvorgang. *Evangelische Theologie*, 44, 315–351.
- Morerod, C. (1994). *Cajetan et Luther en 1518*. Fribourg: Editions Universitaires.
- Nord, I. & Schlag, T. (o.J.). *Die Fachgruppe Praktische Theologie*. URL: <http://www.wgth.de/index.php/fachgruppen/praktische-theologie> [Zugriff: 12.9.2016].
- Slenczka, N. (2013). Das Dogma als Ausdruck des religiösen Selbstverhältnisses. Trinitätslehre bei Schleiermacher, Troeltsch und Tillich. In U. Barth u.a. (Hrsg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich* (S. 661–684). Berlin: de Gruyter. [= 2013a]
- Slenczka, N. (2013). Flucht aus den dogmatischen Loci. *Zeitzeichen*, 14(8), 45–48. [= 2013b]

- Spehr C. (Hrsg.) (2014). *Protestantische Bildungsakzente*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schröder, B. (2012). *Religionspädagogik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schweitzer, F. (2016). *Das Bildungserbe der Reformation. Bleibender Gehalt – Herausforderungen – Zukunftsperspektiven*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Welker, M. (2004). Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle. *Evangelische Theologie*, 64, 239–248.
- Wolf, E. (1988). *Sozialethik. Theologische Grundfragen* (3. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dr. Martin Hailer, Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik, Schwerpunkt Systematische Theologie, an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg. Weitere Informationen unter www.bgmh.de.