

6 Prolongationen aus Scrivers Poimenik

Nachdem Scrivers Biographie erhoben und das Werk Scrivers bibliographisch erfaßt und an signifikanten Quellentexten wirkungsgeschichtlich und poimenisch analysiert wurde, soll nun in einem letzten dritten Schritt versucht werden, die bereits herausgearbeiteten Merkmale Scriver'scher „Seelsorge“ für heutige Poimenik fruchtbar zu machen.

Dabei gilt es zunächst, die in der Einleitung (Kapitel 1) aufgeworfenen hermeneutischen und anthropologischen Fragestellungen vertiefend wieder aufzugreifen und an praktikable Lösungen heranzuführen, die es erlauben, auf nachvollziehbare Weise einen Ertrag zu sichern, bevor dies ansatzweise geschieht.

6.1 Joachim Scharfenbergs historisch-poimenische Dissertation „Johann Christoph Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute“

Wie notwendig es in der Tat ist, eine in sich konsistente theologische Anthropologie und Hermeneutik zu entwickeln und anzuwenden, soll an einem Beispiel aufgezeigt werden:

Als ein früher Beitrag zur historischen Poimenik kritisch zu würdigen ist eine Arbeit, die bereits vor über vierzig Jahren erschienen ist: **Joachim Scharfenbergs** 1959 veröffentlichte Dissertation aus dem Jahr 1953 stellt im Blick auf das Grundanliegen eine zum Teil vergleichbare Arbeit wie die vorliegende dar: Es wird versucht, die Seelsorgetätigkeit einer historischen Persönlichkeit anhand heute aktueller Maßstäbe und Fragestellungen für die gegenwärtige Theorie und Praxis der Kirchlichen Seelsorge (bzw. der später so genannten Pastoralpsychologie) fruchtbar zu machen.

Im Vorwort seiner Schrift thematisiert Scharfenberg zunächst nur sein heuristisches Motiv:

»[...] Das in unseren Tagen erwachte Bemühen der evangelischen Seelsorge, mit den Nachbarwissenschaften wie Psychologie und Soziologie ins Gespräch zu kommen, ist sicher zu begrüßen und zu fördern. Es sollte jedoch darüber nicht übersehen werden, daß die Kirche selbst über einen Schatz seelsorgerlicher Erfahrung verfügt, die auch für unsere Zeit ihre Aktualität bewahrt haben.

Daß diese Schätze seelsorgerlicher Erfahrung weithin in "irdenen Gefäßen" verborgen sind, sollte uns nicht hindern, ihnen doch unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die vorliegende Arbeit bemüht sich darum, den oft geradezu bestürzenden Aktualitätsbezug im Wirken und Denken des lange Zeit vergessenen, jetzt aber wieder im Mittelpunkt des Interesses stehenden Johann Christoph Blumhardt herauszuarbeiten.« [...] ¹

Scharfenberg hält Blumhardt senior zwar für »einen der geistigen Väter der modernen Psychotherapie«, beschränkt sich hier aber darauf, »die theologische Relevanz Blumhardt's für unsere gegenwärtige Lage zu ermitteln« In diesem Vorwort wird aber die hermeneutische Problematik dieses Vorhabens noch nicht reflektiert. Dies geschieht ansatzweise erst im Resümee des 2. Kapitels: »Blumhardt im Spiegel der Blumhardt-Literatur«.

¹ Scharfenberg, Joachim: J. Chr. Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute, 1959, 5.

Den erstaunlich disparaten Befund höchst unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Blumhardt-Interpretationen und -Rezeptionen versucht Scharfenberg mit dem Fehlen einer systematischen Seelsorge-Theologie bei Blumhardt zu deuten und folgert daraus:

»Eine fruchtbare Untersuchung Blumhardts wird ihn also nicht in erster Linie auf seine Theologie, sondern auf seine Seelsorge hin befragen.«²

Wegen der Selbstwidersprüche Blumhardts hält Scharfenberg auch eine widerspruchsfreie werkimmanente Interpretation, also eine objektiv wissenschaftliche Darstellung für unmöglich, die sich als *die eine* gültige Deutung ausweisen könnte. Daraus schließt er:

»Man kann also Blumhardt immer nur von einem bestimmten Blickpunkt aus, von einer schon vorher eingenommenen Position her betrachten.«³ [sic!]

»[...] So wollen wir in dem klaren Bewußtsein, damit wieder nur einen Teil in das Blickfeld zu bekommen, Blumhardt vom Standort der wissenschaftlichen Bemühungen um das Verständnis der Seelsorge aus untersuchen, ein Blickpunkt, der sich aus Blumhardts Lebenswerk heraus ergibt.«⁴

Scharfenberg steuert weiter einen hermeneutischen Schlingerkurs: Bei seinem nun doch dezidiert *wissenschaftlichen*, bewußt *selektiven* Betrachten der Seelsorge Blumhardts will er nun allerdings wieder gerade *nicht* den Blick auf die *Praxis* lenken:

»Es ist uns verwehrt, Blumhardts Bedeutung so zu sehen, als müsse sein seelsorgerliches Handeln bis in die einzelnen Züge hinein vorbildlich werden für unsere heutige Seelsorge, als könnten seine Erlebnisse einfach kopiert werden. Das würde bedeuten, daß man Blumhardts seelsorgerlichen Erfolg nicht als das ansieht, was er in seinen Augen stets war: als ein freies Gnadengeschenk Gottes. Es würde zu einer irgendwie gearteten erlernbaren Technik herabgewürdigt.«⁵

Vielmehr kommt es ihm auf eine synthetische, integrative Betrachtungsweise an; ihre Explikation und Legitimation bleibt Scharfenberg schuldig:

»Die Seelsorge ist die existenzielle Erprobung des theologischen Denkens, von dem sie getragen ist, und umgekehrt wird jenes von dorthier angereichert und in Frage gestellt.«⁶

Dies führt nun dazu, daß Scharfenberg nach Gutdünken »Anregungen« aufnimmt und »Impulse weiterleitet«, wie es ihm seine dezidiert im Vorhinein eingenommene Position jeweils nahelegen mag. Damit ist diese aber verabsolutiert und, mangels rechenschaftsfähiger Spezifikation, leider auch der Überprüfbarkeit entzogen. Inwieweit er Blumhardt damit - vielleicht intuitiv - gerecht werden mag, sei dahingestellt.

Schwerer wiegt, daß die Fülle der beliebigen Interpretationen und Rezeptionen nur um eine weitere vermehrt wird. Eine echte **theologische Kommunikation** wird so aber

² A.a.O., 27.

³ Ebd.

⁴ A.a.O., 27f.

⁵ A.a.O., 28.

⁶ Ebd.

gerade nicht ermöglicht oder auch nur erleichtert.

- Ein demgegenüber fundierterer theoretischer Ansatz ist in **Michael Meyer-Blanck's** „**Hermeneutik historischer Theoriebildungen**“⁷ zu entdecken:

„Auf der Theorieebene ist auch der Umgang mit der Historie in der Praktischen Theologie ein *hermeneutischer*. Zunächst geht es darum, die Theoretiker vor uns zu verstehen und ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Es gibt einen Anspruch der Vergangenen an die Lebenden. Dieser ermöglicht keine objektive Haltung, sondern eine Art Solidarität der Wissenschaftler und der Glaubenden über die Lebensgrenzen hinweg. Darüber hinaus ist aber die historische Forschung in der Praktischen Theologie gerade kein Selbstzweck. Die Lösungen der Praktischen Theologie vor uns sind nicht nur zu beschreiben und zu verstehen, sondern auch weiterzuschreiben. Nicht nur die damaligen Autoren sollen besser verstanden werden, als sie sich selbst verstehen konnten, sondern auch ihre Fragestellungen sind durch das Gespräch über die Generationen hinweg besser zu verstehen, als es damals möglich war.“⁸

Unter dem „Anspruch des Vergangenen“, sprich: Unter dem Anspruch des uns im Glauben, pastoralen Lehren und Handeln vorangegangenen Christian Scriver an unsere wie an jede Generation verstehe ich folglich im Rahmen dieser Arbeit tatsächlich eine charismenabhängige Solidarität aller Gemeindeglieder in der praktischen wie wissenschaftlich reflektierten poimenischen Verantwortung füreinander. Eine intensive Beschäftigung mit Scriver's Werk zeitigt keine neutrale Objektivität, sondern vielmehr die wachsende Einsicht, daß Scriver's weitgehend brachliegender Erfahrungsschatz es verdient, und wir es ihm umgekehrt schulden, aus ihm zu schöpfen.

Diese - nicht objektivierbare - Solidarität selbstkritisch wahrzunehmen und gleichwohl zielstrebig zu üben, verstehe ich nach Meyer-Blanck als legitime Voraussetzung dafür, die von Scriver bezeugten „Lösungen“, Methoden und Inhalte aufzunehmen und im IV. Teil dieser Arbeit auf eine zeitgemäße Poimenik hin „weiterzuschreiben“. Dazu postuliert Meyer-Blanck auf dem Hintergrund seiner Bemühungen im Bereich der Semiotik weiter:

„Auch bei der Hermeneutik der Wissenschaftsgeschichte der Praktischen Theologie geht es also um so etwas wie „Zweisprachigkeit“. Die **historischen Konzepte** von gegenwärtiger theologischer Einsicht her in ihren historisch bedingten Grenzen zu **kritisieren** ist die **begrifflich-theologische** Aufgabe. Daneben gilt es aber, **den historisch entstandenen Glaubenssprachen** für heute noch **weiterführende Impulse zu entnehmen**, ohne deren konkrete Ausprägung wiederholen zu müssen.“⁹

⁷ Meyer-Blanck, Michael: Zweisprachige Hermeneutik christlicher Praxis, 2001, 324.

⁸ A.a.O., 324f. Hervorhebung in *kursiv* im Original.

⁹ A.a.O., 328. (Hervorhebungen in **fett**: H.M.)

Dabei kommt es allerdings darauf an, wissenschaftlich auf der Höhe der heutigen Zeit zu arbeiten, was die (selbst-)kritische Berücksichtigung der Geschichte der eigenen Wissenschaft gerade miteinschließt: Abgesehen von einer nach wie vor praktizierten, durchaus legitimen vorwissenschaftlichen praktischen Rezeptionsästhetik, „dem pastoralen Wissen, das die Praktische Theologie aus der alten Pastoraltheologie übernommen hat und das sie in verschiedener Art und Intensität bis heute beschäftigt“¹⁰, postuliert Meyer-Blanck eine wissenschaftliche Hermeneutik, die heute nur im Verbund aller drei historisch gewachsenen Zugangsweisen vorgehen sollte: „systematisch, historisch und empirisch“.¹¹

Dies könnte etwa eine Hilfe dabei sein, die Genese aktueller Paradigmen konkurrierender theologischer Anthropologen zu analysieren und mittels der postulierten mehrdimensionalen Hermeneutik zu überwinden:

6.2 Theologische Anthropologie im Gefolge Christian Scrivers

Echte **theologische Kommunikation** ist nur dann gegeben, wenn es gelingt, ein rechenschaftsfähig vermittelbares **theologisches tertium comparationis** (oder auch mehrere) herauszuarbeiten, das es erlaubt, die Seelsorge in Geschichte und Gegenwart in einen sachlich fundierten Dialog zu bringen, der für Theorie und Praxis kirchlicher Seelsorge heute fruchtbar zu führen ist: Festzuhalten ist als **Hermeneutische Brücke** unserer Verständigung über die Relevanz historischer Seelsorge-Konzeptionen **die theologische Anthropologie**. Sie ist die **Konstante** gegenüber den verschiedenen konkreten geschichtlichen Situationen für den Seelsorgeauftrag damals und heute, innerhalb derer als gemeinsamem Bezugsfeld es sich je und je neu zu verständigen gilt.

Dazu gehört es, sich selbst Rechenschaft darüber abzulegen, welcher Grundtyp theologischer Anthropologie für die eigene poimenische Theorie und Praxis maßgeblich und virulent ist:

Typisch für die **theologische Anthropologie Eduard Thurneysens**¹² als Vertreter der **Dialektischen Theologie** des 20. Jahrhunderts ist, daß der Mensch gegenüber dem „senkrecht von oben“ auf ihn einwirkenden Kerygma ausschließlich als pneumatologisch *defizitäres* Wesen in den Blick kommt:

Die Seelsorgebedürftigkeit des Menschen stellt sich als gleichbedeutend mit seiner *Erlösungsbedürftigkeit* dar; in Thurneysens Lehre von der Seelsorge begegnet

¹⁰ A.a.O., 325.

¹¹ Ebd. I.e. (cf ebd.): „Der systematische Ansatz dominierte während der Entstehung [i.e. der alten Pastoraltheologie; H.M.] , bei Schleyermacher und Nitzsch und in der sytematisch-theologischen Form während der Zeit der dialektischen Theologie, der historische Zugang markierte den ersten Höhepunkt der neuen Disziplin bei Theodosius Harnack und vor allem bei Achelis, die empirische Methode wurde von Drews um 1900 erstmals vorangetrieben und wurde dann um 1970 zur Mitte der Praktischen Theologie.“

¹² Cf im einzelnen dazu in Kapitel 6.3 dieser Arbeit.

diesbezüglich keine Differenzierung. Dabei handelt es sich um eine christologisch bedingte soteriologische Engführung der theologischen Anthropologie:

In - scheinbar - gut reformatorischer Sichtweise kommt der Mensch entweder als von Gottes Wort geretteter Mensch in den Blick, oder aber als der Sünde ohnmächtig unterliegender, der Erlösung durch Jesus Christus ganz und gar bedürftiger Mensch.

Diese dualistische Sicht des Menschen dürfte kein Zufall sein, sondern entspricht durchaus der zeitweiligen Vernachlässigung des Ersten Glaubensartikels in der Dialektischen Theologie, kann aber den pneumatologischen Anforderungen weder einer theologisch plausiblen Anthropologie im Allgemeinen noch im Rahmen der Poimenik im Besonderen genügen.

Demgegenüber sind **pastoralpsychologische Neuansätze** im Gefolge der empirischen Wende in den 1960er Jahren von einem **anthropologischen Optimismus** geprägt, der auf die im Menschen angelegten Selbstheilungskräfte baut. Es ist zu begrüßen, daß der Mensch mit seinen eigenen psychischen Ressourcen in den Blick kommt; allerdings führt dies hier zu einer fatalen anthropologischen Überforderung.

Theologisch betrachtet liegt dies daran, dass die poimenische Anthropologie hier (selten explizit, meist implizit) ausschließlich schöpfungstheologisch, also wiederum verengt nur vom Ersten Glaubensartikel her und zugleich unter völliger Vernachlässigung des Dritten Glaubensartikels, begründet wird.

Aus dem Blick geraten dabei neben der Pneumatologie auch die vornehmsten Loci der Dialektischen Theologie, die Soteriologie - im Blick auf die Menschen, die geistlichen Beistand in Anspruch nehmen -, und die Christologie - im Blick auf die Menschen, die bereit sind, geistlich Beistand zu leisten: Weder können sich Klientin oder Klient selbst aus eigener Kraft gut zureden, sich heilen oder sich trösten¹³, noch kann die Pastoralpsychologin oder der Pastoral-Psychologe den selbst vertretenen Anspruch tatsächlich erfüllen, das kommunizierte Evangelium in eigener Person zu verkörpern, sprich: als inkarnierte Gestalt des Evangeliums sich mit Christus (deckungsgleich?!) zu identifizieren, zumal dabei der - immer auch durch futurische Eschatologie qualifizierte - *Glaube* vom - durch exklusiv präsentisch-eschatologische Erfüllung definierten - *Schauen* bereits abgelöst würde.

Bei einer **theologischen Anthropologie im Gefolge Christian Scrivers** kommt nun auch die bereits mehrfach vermißte Pneumatologie zu ihrem Recht. Dies geschieht nun nicht etwa unter dem Aspekt einer „Heiligung“ des Christenmenschen in einem qualitativen Unterschied oder in einer temporalen Nachordnung zur „Rechtfertigung des Sünders“. Vielmehr sieht Scriver die ihm anvertrauten Menschen als Gottes Geschöpfe und als

¹³ Vgl. dazu Tacke, Helmut: Glaubenshilfe als Lebenshilfe, ³1993, 99f.: „Trostbedürftig sind Menschen, die mit ihrer ‚Selbsthilfe‘ am Ende sind. [...] Trostbedürftiges Leben ist darauf angewiesen, Hilfe und Halt ‚von außen‘ zu bekommen. [...] Das bedeutet Abhängigkeit von mitmenschlicher Ermutigung und von Geborgenheit in Gottes Treue.“

begnadigte Sünder zugleich an. *Deshalb* gilt diesen ihm anbefohlenen „Seelen“ sein auffällig großes Interesse¹⁴: Er spricht er sie auf die ihnen von Gott bei der Taufe um Christi willen zugesprochenen Verheißungen und Begabungen an, die sich Kraft des Heiligen Geistes erkennen, erschließen und entwickeln lassen und so für den einzelnen getauften Menschen wie für die konkrete Gemeinschaft der Heiligen fruchtbar werden können. Diese pneumatologische Sicht des Menschen ist geprägt von einem Glauben, der angesichts einer widrigen Gegenwart die Spannung zwischen Glauben und Schauen aufgrund seiner eschatologischen Zukunftshaltigkeit erträgt und so die neue Kreatürlichkeit in Jesus Christus (2. Kor 5, 7) nicht nur erglaubt, sondern partiell bereits zur gegenwärtigen Erfüllung kommen sieht.

Als grundsätzlich weiterführend erweist sich eine explizit trinitätstheologisch ansetzende Anthropologie, wie Holger Eschmann sie vorschlägt. Er spricht von einer ...

„Anthropologie, die den Menschen im Licht des dreieinigen Gottes wahrnimmt, eine dynamische und differenzierte Anschauung vom Menschen, die jedem ‚einfältigen‘ Menschenbild wehrt. [...] Weil das Wirken Gottes in Schöpfung und Erhaltung, in Versöhnung, Heiligung und Vollendung zwar unteilbar, aber doch in sich differenziert ist und weil der dem dreieinigen Gott entsprechende Mensch in seiner Mehrdimensionalität ganzheitlich wahr- und ernstgenommen werden muß, bekommt eine in Gottes Wirken und auf den konkreten Menschen bezogene Seelsorgelehre und -praxis eine differenzierte Struktur, die in der Bezugnahme auf die Trinitätslehre ihre Einheit findet. [...]

Die Pointe des trinitätstheologischen Ansatzes ist, daß er zu dieser Bezugnahme auf die empirische Wirklichkeit des Menschen und zur personalen Interaktion *theologisch* nötig ist [...].“¹⁵

In seinem Resümee entfaltet er sein Seelsorgeverständnis, indem er drei Vaterunserbitten trinitätstheologisch interpretiert und sie drei Horizonten zuordnet, anhand derer er drei analoge Bereiche von Seelsorge aufspannt. Da er die Horizonte mit der Terminologie klassischer dogmatischer Loci beschreibt, drängt sich aber der - womöglich ungewollte - Eindruck auf, den drei Seelsorgebereichen entsprächen drei verschiedene Stadien eines Ordo Salutis auf Seiten Seelsorge-bedürftiger Menschen:

„Der Bitte um das tägliche Brot, die mehr als nur die Nahrung im Blick hat, entspricht die geschöpfliche Dimension. Ihr wurde in diesem Buch eine Seelsorge im Horizont von Schöpfung und Erhaltung zugeordnet, die sich vorwiegend als Lebenshilfe versteht. Der

¹⁴ Martin Schmidt meint, den bei Francke konstatierten pietistischen Paradigmenwechsel zuerst bei Scriver registrieren zu können; cf. Schmidt, Martin: A. H. Franckes Katechismuspredigten. (1966) In: Wiedergeburt und neuer Mensch, 1969, (212-237) 215: „Man merkt: Es herrscht nicht mehr die für den Reformator [i.e. M. Luther; H.M.] selbstverständliche Ehrfurcht vor dem Wort. **Nicht zuerst Diener des Wortes will der pietistische Prediger sein, sondern Diener der Seelen.**“⁹ - Anm. 9: „[...] In der Predigtgeschichte ist **diese Wendung mit Christian Scrivers Seelenschatz (1675-1692) eingetreten.** [...]“ - Der Seelenschatz erschien 1675-1696.

¹⁵ Eschmann, Holger: Theologie der Seelsorge. Grundlagen, Konkretionen, Perspektiven, 2000, 49f. Hervorhebung im Original.

Bitte um Vergebung dagegen entspricht eine Seelsorge im Horizont von Offenbarung und Versöhnung, die den christlichen Glauben und die durch ihn geschenkte Möglichkeit der Umkehr und des Neuanfangs thematisiert. Die dritte Vaterunserbitte um Bewahrung vor und Erlösung von dem Bösen weist schließlich in den Bereich einer Seelsorge von Nachfolge und Heiligung, die um die Wichtigkeit spiritueller Erfahrung und Begleitung und gegenseitiger Hilfe und Ermutigung in der Gemeinschaft weiß.“¹⁶

Verstärkt wird der geschilderte Eindruck dadurch, daß Eschmann die Komplexe „Trost in der Seelsorge“ und „Umgang mit Schuld und Vergebung“ im dem der Zweiten Person der Trinität verbundenen Kapitel „Hilfe zu Glaube und Umkehr - Seelsorge im Horizont von Offenbarung und Versöhnung“ in entsprechender Weise behandelt: In dem der Dritten Person der Trinität zugeordneten Kapitel „Hilfe zu Gemeinschaft und Spiritualität - Seelsorge im Horizont von Nachfolge und Heiligung kommen diese Komplexe hingegen nicht mehr zur Sprache, stattdessen die „Gemeinde als Raum der Seelsorge“ und der Zusammenhang von „Spiritualität und Seelsorge“.¹⁷ So einleuchtend die systematische Konstruktion zunächst erscheint, so fragwürdig ist die *getrennte Thematisierung* von *Versöhnung* (bzw. *Rechtfertigung*) und *Heiligung*.

In dieser Hinsicht steht Christian Scriver der Anthropologie Martin Luthers näher, da er wie dieser auf dem unauflösbaren Ineinander von „simul iustus et peccator“ bis zur eschatologischen Vollendung durch Jesus Christus besteht.

Eine theologische Anthropologie im Gefolge Christian Scrivers läßt sich also wie folgt bündeln: Der **begnadigte Sünder** ist als solcher in aller Vorläufigkeit zugleich ein **pneumatologisch neudefiniertes Wesen** und folglich als solches - mit seinen negativen Potentialen als *fortwährender Sünder* und mit seinen positiven Potentialen als bereits *zugleich neue Kreatur in Christus* - ernst zu nehmen, als solches zu behandeln und darauf anzusprechen. Dies geschieht freilich im Sinne einer bruchstückhaft bleibenden, gleichwohl aber wahrhaftigen *Prolepse* der verheißenen *eschatologischen Vollendung* durch Jesus Christus selbst.

6.3 Begriffsverständnisse bei Thurneysen und Scriver

6.3.1 "Satan", "Teufel", "dämonische Mächte"

Die personifizierte Realität des Bösen in Gestalt dämonischer Mächte erkennt Eduard Thurneysen wie Christian Scriver ausdrücklich an, wenn auch, wiederum wie dieser, in polemischer Abgrenzung und Abstufung:

¹⁶ A.a.O., 254.

¹⁷ A.a.O., IX-XI.

»Weder Engel noch Dämonen sind als solche Gegenstand des Glaubens: geglaubt werden kann nur an den dreieinigen Gott, an diesen freilich als an den Schöpfer der "visibilia et invisibilia".«¹⁸

»Weil Vergebung Sieg ist über die Dämonen, darum kommen sie auch für den Glauben in Betracht als eine zwar ernste, aber in Christus erledigte, gestürzte und entmachtete Realität. Ihre ganze Wirklichkeit und Gefährlichkeit ist damit nicht bestritten, sie ist im Gegenteil anerkannt. Weil es "Werke des Teufels" gibt, darum müssen sie "zerstört" werden, wie es an entscheidender Stelle heißt (1.Joh 3, 8). «¹⁹

Thurneysen kann die bleibende Gefährlichkeit der dämonischen Mächte in erstaunlicher Schärfe und Eindeutigkeit formulieren. Dabei könnte man zunächst daran denken, daß er hier das poimenische Problem des Rückfalls in die Sünde thematisiert, doch scheint mir aus dem Zusammenhang klar hervorzugehen, daß er - dogmatisch eingeordnet - nach wie vor im Bereich von Schöpfungslehre und Christologie, und von da her allenfalls (bis) zur Soteriologie²⁰ hin argumentiert, aber eben doch nicht im Bereich der Pneumatologie, innerhalb dessen der Mensch als - nach wie vor fallible - »neue Kreatur« (2.Kor 5, 17) poimenisch in den Blick zu fassen ist.

»Sieht man aber auch nur einen Augenblick davon ab, daß sie [i.e.: die dämonischen Mächte bzw. »falschen Götter« gerichtet sind, weil Christus ihnen die Macht genommen hat, dann stehen sie sofort in ihrer ganzen Gefährlichkeit wieder auf. Außerhalb des Christus ist der Teufel eine unüberwindliche Macht. Ein Narr, wer über ihn lacht! Ohne Christus brennt die Hölle »abgrundtief und weltweit und gibt es kein Entrinnen vor ihr. Darum keine Beschäftigung mit ihr außerhalb des Glaubens. «²¹

Die Rede von »dämonischen Hintergründe[n] der Sünde« scheint sich auf den ersten Blick als poimenisches Mittel zur Entlastung des beschwerten, schuldbeladenen Menschen zu eignen.

Doch Thurneysen verwahrt sich gegen - vom biblischen Gebrauch abstrahierende - Versuche, Sünde mit ihrer Hilfe plausibel zu machen ...:

»[...] weil alle diese Deutungen und Erklärungen letztlich immer darauf hinauslaufen, dem Menschen die **Verantwortung** für seine Sünde **abzunehmen** und sie auf die "himmlischen Mächte" zu überwälzen, die den "Armen schuldig werden lassen". Sie bedeuten also eine **Verharmlosung** der inneren Situation und **hindern** den Menschen, je tiefsinniger sie sind, desto mehr, **an der Buße** und damit an seiner Errettung. [...]«²²

6.3.2 "Besessenheit"

Aus den Berichten der Evangelien über die Heilung von Besessenen und Kardinalstellen

¹⁸ Cf Thurneysen, Eduard, Die Lehre von der Seelsorge, ⁷1994, 285.

¹⁹ A.a.O., 283.

²⁰ Cf a.a.O., 290 (im Gefolge von Eph 6, 10-12.14-19): »Die dämonologische Sicht ist in der Bibel begründet und aufgehoben in der *soteriologischen Sicht*. « (Kursive Hervorhebung im Original)

²¹ A.a.O., 284.

²² A.a.O., 286. (Fett-kursive Hervorhebungen: H.M.)

wie Kol 1, 13 und 1.Joh 3, 8 gewinnt Thurneysen ein »vertiefte[s] Verständnis von Gnade und Sünde« das Besessenheit "nur" als extreme Ausprägung dessen versteht, was alles Sündersein grundsätzlich prägt:

»Laut der summarischen Formulierung in den beiden angeführten neutestamentlichen Briefstellen tritt nämlich die *Besitzergreifung* unseres Lebens durch die Mächte von unten in der Sünde als eine *durchgängige* in Erscheinung. Aber diese Besitzergreifung erfährt dann in besonderen, ausgeprägten und hervorgehobenen Fällen eine *letzte Zuspitzung und Auswirkung* in der Gestalt von eigentlichem *Besessensein*.«

Die »Gebundenheit« durch die Sünde kann sich »in mannigfacher Gestalt ausprägen: als Sucht, als Begierde, als Triebhaftigkeit, als neurotischer Zwang, auch als Verfallensein an Ideen und geistige Einflüsse aller Art, in seltenen, schwersten Fällen aber als *eigentliche, krankhafte Besessenheit*, die in *Wahnsinn*, in *Tobsucht* oder *Schwermut* offen ausbricht.

Wir haben uns ganz gewiß zu hüten, allzu rasch bei der Hand zu sein mit der Feststellung solch krankhafter Besessenheit. Sie ist nichts Alltägliches, sie stellt vielmehr eine äußerste und letzte Manifestation der dunklen Herrschaft des Bösen dar. [...]«

Aber: »Christus [ist] der Herr auch über die Besessenen. Das zu erkennen, dazu sind uns ja die Berichte der Evangelien gegeben. [...] [289] Es darf sogar gesagt werden, daß es eine integrale und endgültige Besessenheit seit der Erscheinung Jesu Christi auf Erden gar nicht mehr geben kann. [...]«.²³

Wie Scriver erlaubt Thurneysen es nicht, der Macht des Bösen Absolutheit und eigenständige Dignität zuzugestehen, die eine unmittelbare Zuwendung oder Lehrbildung rechtfertigen würden.²⁴

»Wir dürfen rechnen mit dem Anbruch des Reiches Christi und darum auch mit einer von ihm ausgehenden Bewahrung und Rettung des Menschenlebens vor allen dämonischen Einbrüchen. Auch der sündige, noch nicht glaubende Mensch ist durch die mächtige Hand des Jesus Christus vor ihnen geschützt und gehalten. Und die Gemeinde hat den Auftrag und die Sendung, diesen Schutz und diese Bewahrung anzukündigen und damit wirksam zu machen in ihrem Wort und ihrem Sakrament.«²⁵

Hier trifft sich Thurneysens Verständnis am ehesten wieder mit Scriver's Insistieren auf der Faktizität der Taufe, in der er die von Thurneysen christologisch bereits begrenzte Macht des Bösen für den Patienten soteriologisch aufweisen und quasi "reanimieren" will. Der Unterschied zwischen beiden Positionen besteht allerdings darin, daß Scriver neben dem gleichermaßen betonten "extra me" des Heils in Jesus Christi Leiden, Sterben und Auferstehen mit gleichem Nachdruck auf der bereits in der Taufe angebrochenen individuellen "Heilsgeschichte" Gottes mit dem Patienten insistiert:

Thurneysen kann mangels anderer Auskünfte eigentlich nur so verstanden werden, daß dem von ihm so genannten "sündigen", "noch nicht glaubenden Menschen", Schutz und Bewahrung vor bzw. unabhängig von der Taufe gilt und ihm die tatsächliche Befreiung von

²³ A.a.O., 288-289. (Fett-kursive Hervorhebungen: H.M.)

²⁴ Cf a.a.O., 285: »Weder Engel noch Dämonen sind also als solche Gegenstand des Glaubens [...]«

²⁵ A.a.O., 289.

der Macht des Bösen - als erstmalige Zueignung der Rechtfertigung und Heiligung des Sünders ein- für allemal - widerfahre.

Scriver hingegen versteht den Zustand seines Patienten - unabhängig von der ebenfalls möglichen Version bei Thurneysen - als verschärfte Lage angesichts der offensichtlich verachteten Taufnadel, von der sich der Patient abgewandt hat: Scriver hat es mit einem "lapsu", einem gefallenem Heiligen zu tun, was die Befreiung einerseits poimenisch erschwert; andererseits kann Scriver aber eben an das vorangegangene Heilshandeln Gottes am Patienten verbal argumentativ und performativ anknüpfen.

6.3.3 Verständnis von "Seelsorge" und "Seelsorgenden"

Das seelsorgerliche Gespräch wird für Thurneysen aufgrund der Behandlung der Seelsorge als Exorzismus zu einem »Kampfgespräch« in dem nun auch - endlich - vom Heiligen Geist die Rede ist, allerdings ausschließlich in soteriologischer Funktion:

»Das heißt *die ganze Seelsorge* [!] ist nun zu betrachten als ein Feld, auf dem in der Kraft Christi sehr real gestritten wird gegen die Mächte von unten. Es geht in ihr wirklich um eine Austreibung der Geister, "die in der Finsternis dieser Welt herrschen"²⁶, durch den Geist Gottes, der vom Wort her Besitz ergreifen will vom Leben des von ihm abgefallenen Menschen. [...]

Es wird [...] da, wo Seelsorge in echter Verantwortung geübt wird, sehr nüchtern, sehr undramatisch zugehen. Es handelt sich ja nicht um eine von uns aufzubringende psychische Dynamik, sondern um die *schlichte Ausrichtung des Wortes* unter Gebet und Flehen um den Heiligen Geist²⁷. *Bibel und Gebet* und nochmals Bibel und Gebet sind die Waffen, mit denen hier gefochten wird. «²⁸

Mit ernüchternder Stringenz kehrt Thurneysen die beiden einzigen - gottesdienstlichen - Dimensionen heraus, die in allen poimenischen Bemühungen einzig und allein zur Verfügung stehen: Das biblische Zeugnis und das in Gottes Heilswillen einstimmende Gebet als Antwort auf Gottes Anrede.

So sehr in der Zuspitzung die Seelsorge Sündenvergebung für den Sünder verspricht und in dieser Konstellation notwendiger Gegenstand der Seelsorge ist, führt sie Thurneysen zu einem eigentümlich beschränkten **Seelsorge**-Begriff, unter dem aber die theologisch-anthropologische Bestimmung von Seelsorger und Gemeindeglied in eine inakzeptable Schiefelage geraten:

Der hilfeschuchende Mensch kommt nirgends als *Schwester oder Bruder im Glauben* in den Blick. Dadurch wird ein statisches Gefälle zwischen »dem Seelsorger« und ihr bzw. ihm festgeschrieben. Die von Thurneysen selbst beschriebene missionarische Dimension von Seelsorge greift lediglich in einem sachlichen und zeitlichen *Nacheinander* von zunächst

²⁶ Cf Eph 6, 12.d (wörtlich nach Luther 1912)

²⁷ Thurneysen spielt hier (Lehre von der Seelsorge (II f), 292) nochmals auf ein Motiv aus Eph 6 an, variiert es dabei allerdings signifikant: »Betet allezeit mit Bitten und Flehen *im Geist* [...]« Eph 6, 18a.

²⁸ Thurneysen, Eduard: Die Lehre von der Seelsorge, ⁷1994, 292. (Fett-kursive Hervorhebungen: H.M.)

selbst erfahrener und dann gegenüber Anderen praktizierter Seelsorge, wenn er schreibt:

»Es liegt darum in jeder Erweisung von Hilfe und Errettung Gottes, deren wir in der Seelsorge teilhaftig werden, ein Aufruf zur Mitarbeit. Diese Mitarbeit ist der Glaube und die daraus geborene Hoffnung auf den Weitergang der Sache Gottes nicht nur bei uns, sondern bei den Vielen um uns, die wir noch gebunden dahingehen sehen in ihren Sünden. Echte Seelsorge erkennt man daran, daß sie die von ihr Angesprochenen in solche Mitarbeit hineinruft. [...] Echte Seelsorge hat immer etwas Missionarisches an sich.«²⁹

Der "Seelsorger" kommt dabei gerade nicht als Nutznießer der Mitarbeit derart Angesprochener in den Blick, weder im auslösenden Seelsorgegespräch, noch irgendwann später. Dies hat wiederum Folgen für Thurneysens Einschätzung von »Niederlagen in der Seelsorge«, die er merkwürdig einseitig allein der »uns [Seelsorgern] anhaftende[n] Schwachheit und Unkraft« anlastet, um dann ausgerechnet diese so interpretierte Defiziterfahrung als - den einzig angeführten - Grund für die eigene Suche nach einem »Seelsorger für uns selber« hinzustellen, »um von ihm getröstet und ermahnt zu werden und neugestärkt und ausgerüstet an unsere eigene Seelsorgearbeit zurückzukehren.« So, und zwar erst und nur so führt Thurneysen dann die Erkenntnis der ständigen Abhängigkeit (eigentlich aller Glaubenden, hier aber explizit nur anhand) der Seelsorger von der Gnade Gottes ein, die dabei aber unter der Maxime »Seelsorge beruht auf Demut.« seltsam funktionalisiert anmutet:

»Wer erkannt hat, daß er selber auf dem letzten Loch pfeift, d.h. daß er selber immer neu der Gnade bedarf und von Gnade lebt und sich auf solche Gnade hinweisen lassen muß durch einen Bruder, dem er sich anvertraut, der wird dann auch Andere recht trösten, lehren und ermahnen können.«³⁰

Die in diesem Exkurs angestellten Begriffsvergleiche lassen erkennen, daß Scrivers Verständnis von Poimenik demjenigen von Thurneysen theologisch nicht nur ebenbürtig ist, sondern in etlichen Aspekten weiter führt, breiter fundiert ist und sich in der heutigen Seelsorgepraxis als tragfähiger erweisen könnte.

²⁹ A.a.O., 295.

³⁰ A.a.O., 302f.

6.4 Das poimenische Tetraeder

Es wäre unangemessen, hier von einem Dualismus von Gutem und Bösem zu sprechen; mein Befund ergibt vielmehr ein asymmetrisches Bild, das sich annäherungsweise in einem „dreidimensionalen“ Poimenischen Tetraeder³¹ darstellen läßt:

Dies geschieht in Anlehnung an das klassische "**Homiletische Dreieck: Text - HörerIn - PredigerIn**", das sich per Analogieschluß in ein "**Poimenisches Dreieck überführen läßt: Hilfesuchender Mensch - beistehender Mensch - Gottes Geistesgegenwart**".

Dieses poimenische Modell klagt ein, daß einer **bilateralen Gesprächsachse** zwischen einem Hilfe suchenden und einem beistehender Menschen insofern seelsorgliche Qualität zukommt, als es (zunächst womöglich kaum nur von einem der Beteiligten, im Zielhorizont aber von beiden, u. U. auch erst nachträglich) **coram Deo** verstanden wird, in dem Gott selbst heilsam wirksam wird,³² und zwar - aktiv und rezeptiv - an beiden und durch beide beteiligten Menschen.³³

Eduard Thurneysen führt dagegen allerdings ein anderes Bild an, das auch theologisch gravierend vom "poimenischen Dreieck" abweicht, weil er ein bezeichnend verengtes Verständnis von Seelsorge und Seelsorge-bedürftigem Menschen zugrundelegt: von "Seelsorge" ist offenbar ausschließlich beim mit Sünde belasteten, unerlösten Menschen die Rede; dieser wiederum kommt - ausschließlich als Sünder in den Blick. Dafür, daß der von ihm als „sündiger Mensch“ Angeredete nicht als Hilfe suchender, weil z. B. angefochtener Christ im Sinne von Martin Luthers doppelter Qualifikation als „simul iustus et peccator“ angesehen wird, spricht, daß Thurneysen demgegenüber den „Seelsorger“ gerade nicht auch ausdrücklich als Sünder bezeichnet, sondern ihm eine eigene Rolle und somit implizit auch andere Qualität zuweist:

»Wer Seelsorge übt, muß wissen, daß er damit an einen besonderen Ort tritt. Es ist der Ort, der bildlich gesprochen, zwischen dem Worte Gottes und dem sündigen Menschen liegt. Das Wort steht auf der einen Seite, der Sünder auf der anderen Seite, und nun will das Wort hinübergehen, um den Sünder anzureden. Dazu bedarf es eines Trägers, eines Vermittlers. Dieser Träger und Vermittler, der das Wort ausrichtet, ist *der Seelsorger*.«³⁴

In seinem Schlußwort spricht Thurneysens schließlich explizit von einer **priesterlichen Funktion des Seelsorgers**:

»Beten heißt hier [im seelsorgerlichen Gespräch] daß *man* sein Hören auf den *Nächsten* wie

³¹ Soweit ich es überschaue, existiert ein Modell mit dieser Bezeichnung bislang in der Fachliteratur nicht.

³² Cf - in der Zuspitzung auf die evangelische Beichte - Thurneysen, Eduard: Die Lehre von der Seelsorge, ⁷1994, 252: »Beichten, wenn es recht geschieht, ist kein Selbstgespräch, ist auch nicht nur ein Gespräch zwischen zwei Menschen, sondern es ist, vielleicht in der Form eines Gespräches zwischen zwei Menschen, ein Bekennen und Bejahen der Sünde vor Gott. [...] Es gibt keine echte Beichte, die nicht vor Gott stellen würde.« (252) Und (a.a.O., 291): »Das Ergreifen der Vergebung ist das allein Zureichende. Es ist der Akt eines neuen Jasagens, eines Jasagens nicht mehr zur Sünde, sondern zu Jesus Christus, der den Menschen freispricht [...].«

³³ Mehr dazu siehe unten, Teil 7.1.

³⁴ A.a.O., 298 (Hervorhebung im Original).

sein Reden mit ihm *priesterlich* hineinstellt in das Hören und Reden zu *Gott* hin. Dieses Hören und Reden des Gebetes bewirkt den mächtigen Schutz, die große Hilfe, die befreiende, reinigende Klarheit, die das ganze seelsorgerliche Gespräch umgeben, durchdringen und tragen müssen. Dann sind die *Dämonen* abgewehrt, [...].³⁵

In diesem Zusammenhang tauchen bei Thurneysen selbst eng beieinander **vier** Aktanten auf, die sein eigenes Bild vom Seelsorger als priesterlichen (Über-)Mittler oder "Brückenbauer" sprengen: Gott, priesterlicher Seelsorger, Nächster (bzw. Sünder) - und die Dämonen.

Doch auch bereits **Scriver's** Ansatz erweitert - wie unzählige vor und nach ihm - das Modell des "poimenischen Dreiecks" nun im Gefolge von Eph 6, 10-13 um die **vierte wesentliche Komponente**, die auf einer Zwischenebene, "zwischen Himmel und Erde", zwischen Gott und Mensch angesiedelt ist: Die **Macht des Bösen** wird ausdrücklich thematisiert, allerdings, und das unterscheidet Scriver wiederum von Thurneysen und vielen anderen, von vornherein von Gott wie vom Menschen qualitativ grundlegend unterschieden und deutlich abgesetzt.

Für einen seelsorgerlich verantwortlichen und hilfreichen Umgang mit der Kategorie der "Macht des Bösen" gelten implizit folgende grundlegenden systematisch-theologischen Voraussetzungen, die *dann* auch *explizit* zum Tragen kommen, wo die Macht des Bösen im seelsorglichen Gespräch von einer der beteiligten Personen *thematisiert* wird:

1. **Gottes heilsame Macht übersteigt die Macht des Bösen entscheidend.**

Daraus folgt poimenisch: Erst die Verkündigung, Annahme und Erfahrung von Gottes heilsamer Macht erlaubt es, gleichsam vom rettenden Ufer aus die Macht des Bösen, der eigenen und der fremden Sünde, vor Gott in ihrer wahren Abgründigkeit ansatzweise zu erahnen und dies auch zu thematisieren: Erst coram Deo muß sie nicht weiterhin verharmlost werden. Umgekehrt verbietet sich aber auch dann jede ausgeführte Dämonologie oder Satanologie, weil jeglicher Strukturalismus beidem zu viel Spielraum einräumt und Ehre erweist - gegenüber Gottes allein konstruktiv strukturbildender und lebensförderlicher Macht.³⁶

2. **Die Macht des Bösen kann nie kongruent mit dem Menschen identifiziert werden, weder individuell noch kollektiv. Dies entspricht hamartiologisch der systematischen und poimenisch relevanten Unterscheidung zwischen Sünde und sündigendem Menschen.**

Diese erlaubt die unschätzbare heilsame Entflechtung der von Gott geliebten und

³⁵ A.a.O., 306 (Fett-kursive Hervorhebungen: H.M.).

³⁶ Vgl. dazu Schlink, Edmund: Ökumenische Dogmatik, ²1985, 183f., bes.: „Das Interesse an den dämonischen Mächten ist auf ihre Entmächtigung, nicht auf ihren Bestand und damit auch nicht auf ihre Beschreibung gerichtet.“ (183) und: „, Dies alles bedeutet, daß von den Verderbensemächten nur so viel zu lehren ist, daß deutlich ist, wem gegenüber das totale Nein geboten ist.“ (184)

angenommenen Person einerseits und ihrem vor Gott verurteilungswürdigem Verhalten in Denken, Tun und Lassen andererseits, weil dies zur Entlastung durch Zuspruch und Empfang von Gottes Vergebung zu führen vermag.

3. Darüber hinaus existiert die Macht des Bösen auch unabhängig vom Menschen in einer Dimension extra hominum: Sie muß partiell auch extra nos verortet werden.

Denn dies ermöglicht eine weitere legitime Entlastung des Sünders coram Deo: Kein Mensch ist in Wahrheit allein „an allem schuld“, noch sind die Menschen in ihrer Gesamtheit an allem Bösen schuld, das in der Welt geschieht, so unüberschätzbar groß das Maß menschlich möglichen und zu verantwortetem Bösen auch ist: Die ganze Schöpfung erleidet *und* transportiert in *diesem* Äon eine der (Selbst-)Zerstörung und dem Tod zuneigende Eigendynamik des Bösen, auch abgesehen von Zutun oder Zulassen des Menschen.

4. Neben ihrer als charakteristisch wahrgenommenen quasistrukturellen und elementaren Gewalt wird die Eigendynamik des Bösen auch als "intelligente", personal agierende Daimonia empfunden. Dies wird adäquat durch ein personifizierendes Verständnis des Bösen artikuliert.

Poimenisch korreliert damit die Beobachtung, daß nach über zweihundert Jahren Aufklärung und damit verbundener Entmythologisierung des Bösen die personale Rede vom Bösen bis heute nicht aus dem aktiven Sprachschatz verschwunden ist. Vielmehr ist gegenwärtig geradezu eine gewisse „Remythologisierung“ des Bösen zu verzeichnen, die bereits wieder bedenklich stimmen muß. Dies korrumpiert aber keineswegs eine betont sachliche und nüchterne poimenische kritische Rezeption und Auseinandersetzung mit dem Phänomen eines personal agierenden Bösen, dezidiert außerhalb der teilweise überzogenen Praxis in charismatischen Kreisen.³⁷

Die **vier** genannten ungleichen Komponenten, oder präziser ausgedrückt, **Aktanten im seelsorglichen Gespräch** lassen sich in einem Verstehensmodell darstellen, in dem sie in **drei** - ebenfalls ungleiche - **Dimensionen** eingeordnet werden:

Zum *einen* durch die alles umgreifende, durchdringende und letztlich alles beherrschende **Dimension des Dreieinigen Gottes**;

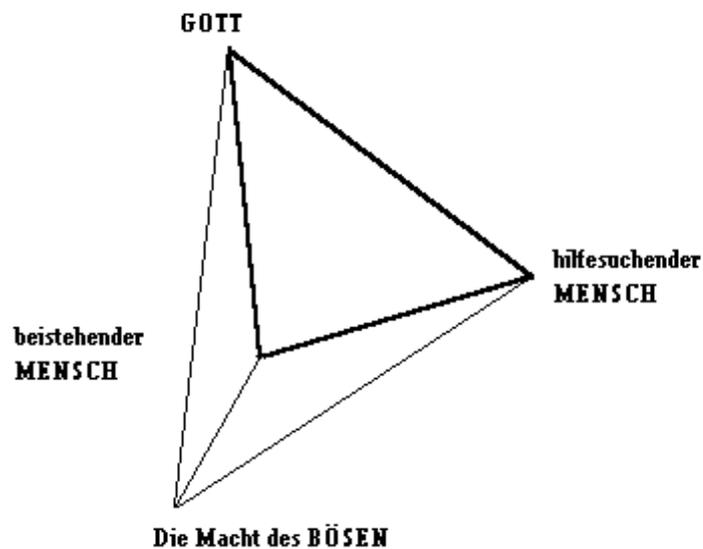
zum *andern* durch die **Dimension der zwischenmenschlichen Beziehungen**;

und zum *dritten* die destruktive **Dimension der Daimoniai des Bösen**: Letztere muß, im Gegensatz zu den ersten beiden konstruktiven, lebensförderlichen Dimensionen, als

³⁷ Cf dazu: Zimmerling, Peter: Die Charismatischen Bewegungen, 2001, 281, insbesondere die dort angegebene außer-charismatische wissenschaftliche - poimenische und psychologische - Literatur wie: Goodman, Felicitas: Ekstase, Besessenheit, Dämonen, 1991; Peck, Morgan Scott: Die Lügner. Eine Psychologie des Bösen und die Hoffnung auf Heilung., 1990; sowie Wink, Walter: The Powers; Bd. 1: Naming the Powers, 1984; Bd. 2: Unmasking the Powers, 1986; Bd. 3: Engaging the Powers, 1992.

ausschließlich kontraproduktiver Faktor in den Blick kommen, als eine Störungsebene, die die Beziehungsebenen zwischen Gott und den Menschen und zwischen den Menschen untereinander zu durchbrechen und lebensfeindlich zu demontieren sucht.

Ein Stück weit mag ein "**Poimenisches Tetraeder**" die Konstellation der Polaritäten zwischen den vier ungleichen "Aktanten" verdeutlichen. Dabei stellt die klassisch-dreidimensionale geometrische Symmetrie solch eines Modells natürlich eine Vereinfachung im Interesse der Anschaulichkeit dar, die die wesentliche grundsätzliche Verschiedenartigkeit der geschilderten drei Dimension vernachlässigen muß, trotzdem aber der Anschaulichkeit dient:



GRAFIK: POIMENISCHES TETRAEDER

6.5 Aktuelle liturgische Rezeption „Zufälliger Andachten“

Das Genre der Kurzandachten³⁸ im Gefolge von „Gottholds Zufälligen Andachten“ (cf oben *Kapitel 3.1*) fand seine Fortschreibung in verschiedenster Ausprägung bis hin zu den heute recht verbreiteten täglichen Kurzandachten z.B. auf den Tages-Blättern der nach wie vor verbreiteten Abreißkalender, die aber meines Wissens von der praktisch-theologischen Wissenschaft bislang noch nicht mit einer kritischen Analyse gewürdigt wurden.

Den *"Zufälligen Andachten"* Scriver's ähneln der Struktur nach heute am ehesten die klassischen *Zwei-Minuten-Andachten* im *Rundfunk* oder auch das *„Wort zum Sonntag“* im *Ersten Deutschen Fernsehen*: 1. Aufhänger, 2. Theologische bzw. spirituelle Wendung und Vertiefung, 3. Doxologischer oder zumindest deprekativer Schluß in Gestalt eines mehr oder weniger frommen (Segens-) Wunsches oder sogar eines Gebetes. Diese Gattungen erfreuen sich trotz aller Reduktion und regelmäßiger grundsätzlicher Infragestellung nach wie vor erstaunlicher Vitalität und hat meiner Einschätzung nach durchaus Zukunft.

Etliche eigene Versuche des Autors in den vergangenen zehn Jahren, "Zufällige Andachten" als Hauptinhalt liturgischer Kleinformen zu präsentieren, erregten bei fast allen ausgewählten Texten und Anlässen eine positive Resonanz bei den Teilnehmenden. Am ausführlichsten praktiziert habe ich dies bei Abendandachten in der Kurseelsorge³⁹.

Zwei Dinge sind dafür meiner Analyse zufolge jedoch unumgänglich und entscheidend für eine hermeneutisch verantwortbare Verwendung der Scriver-Texte:

Zunächst ist eine kurze **Vorstellung von Leben und Intention des Autors** für die zum Teil täglich erstmals hinzustoßenden Teilnehmenden obligatorisch, um einerseits den historischen Abstand klarzustellen und andererseits doch die menschlichen Gemeinsamkeiten mit diesem Christen nahezubringen und so seelsorgliche Nähe zu ermöglichen. Dies geschieht durch etwa zweiminütige Miniporträts Christian Scriver's.

Darin enthalten sind etwa seine geographischen Lebensstationen, seine dramatische Familiengeschichte mit der - zeittypisch - hohen Sterblichkeit bei Kindern und vielfach gebärender Mütter und Ehefrauen oft bereits im Kindsbett; seine beiden wichtigsten Werke, der „Seelen-Schatz“ - und „Gottholds Zufällige Andachten“, aus deren ebenso originellem wie zunächst mißverständlichem Titel Scriver's Konzept und Selbstverständnis entwickelt wird.

³⁸ Zum Genre der Andacht cf: Ratzmann, Wolfgang: *Der kleine Gottesdienst im Alltag: Theorie und Praxis evangelischer Andacht*, 1999; speziell zu Scriver: 57f.

³⁹ Im Spätsommer 1992 auf der Insel Wangerooge. Es wurden in neun Abendandachten an Werktagen folgende "Zufällige Andachten" gehalten:
I, 62. Das Kind; III, 44. Das Seufzen; III, 70. Das Stimmen; III, 95. Der Wein; III, 99. Die Vaterstadt; IV, 11. Das gute Wetter; IV, 14. Die Kreide; IV, 72. Der beste Buchstabe; IV, 99. Das Reisen.

Sodann ist im Blick auf die Sprachgestalt zu berücksichtigen, daß die Scriver'schen Vorlagen im liturgischen Rahmen lediglich ein Mal mündlich vorgetragen werden können und sie deshalb beim ersten Hören in Wortwahl und Diktion auf Anhieb verständlich klingen mußten, gerade auch für in alten Texten ungeübte Hörerinnen und Hörer.

Deshalb fertige ich zu diesem praktisch-liturgischen Zweck von ausgewählten, betont seelsorglich gehaltenen Andachten sprachlich behutsam geglättete Fassungen an, was angesichts der überraschenden Inhalte dankbar registriert wird, auch wenn die abweichende Orthographie des Originals nur bei der gelegentlichen Umlautung von Vokalen herauszuhören wäre.

Eine Abschrift stelle ich den Hörerinnen und Hörern gerne auf Anfrage zur Verfügung, bewußt allerdings erst nach der Erfahrung eines unmittelbaren Hörens, damit der erste Eindruck durch ein konzentriertes Mit-Hören gewonnen wird, das analog zur Dramaturgie des Textes fortschreitet. Unter einer Asynchronität von mündlichem Vortrag und Mit-Lesen eines Hand-out hingegen könnte die Pointe leiden.

An einer kurzen „Zufälligen Andacht“ Scriver's möchte ich mein Vorgehen demonstrieren⁴⁰:

LXXX.

DIE MUSIK.

1 Als Gotthold ein paar wohlge-stimmter Lauten / welche mit einem Dulcian vorgesellschaftet waren / von ferne hörete / empfand er drüber eine sonderbahre Ergetzlichkeit / und sagte zu einem guten Freunde / ich wundere mich nicht / warumb der Prophet Elisa / als er weissagen solte / einen Spielmann begehret hat. (2. Buch Kön. III, 15.) Alldieweil diese edle Gottes Gabe so eine wundersame Krafft hat / deß Menschen Gemüth auffzuklären und munter zumachen.

Immer schade / daß auch dieses Geschöpf Gottes / wie die andere / der Eitelkeit muß unterworfen seyn wider seinen Willen / und den üppigen Welt=Kindern zu fleischlicher Ergetzlichkeit dienen.

LXXX.

DIE MUSIK.

1 Als Gotthold einmal von ferne ein paar wohlgestimmte Lauten hörte, in Gemeinschaft mit einem Dulzian (Fagott), empfand er darüber eine sonderbare Ergötzung und sagte zu einem guten Freunde:

Ich wundere mich nicht, warum der Prophet Elisa einen Spielmann verlangt hat, als er weissagen sollte (2.Kön 3, 15), wo doch diese edle Gabe Gottes eine so wundersame Kraft hat, das Gemüt des Menschen aufzuklären und munter zu machen.

Nur schade, daß auch dieses Geschöpf GOTTES so wie die anderen gegen seinen Willen der Eitelkeit unterworfen sein und den üppigen Weltkindern zu fleischlicher Ergötzlichkeit dienen muß.

⁴⁰ Gottholds Zufällige Andachten, Das erste Hundert, 1663, die 80. Andacht; S. I / 135-136. Übertragung in die zweite Fassung in geläufiger Orthographie und Interpunktion sowie Gliederung: Holger Müller 1993.

2 Dencket aber hiebey / was vor Lebens Krafft
in dem Worte Gottes stecket / welches ich billig
mit einer wohlgestimmten Laute vergleiche /
weil das Alte mit dem Neuen Testament / und ein
iedweddes Buch mit sich selbst und andern / so
eigentümlich einstimmt / ein iedweddes Capittel /
ein iedweder Spruch ist eine wohlklingende Seite
/ vom Finger Gottes / dem Heiligen Geist /
gereg:

Wohl dem / der diese Hertzens=Musick liebet
/ und ihren kräftigen Schall im Geist vernimmt!

*Mein GOtt / wenn ich betrübt bin /
so laß mich dieses Seitenspiel hören /
daß ich in dir erfreuet und getröstet werde!*

2 Bedenkt dabei aber, was für eine Lebenskraft
im Wort Gottes steckt, das ich mit Fug und Recht
mit einer wohlgestimmten Laute vergleiche, weil
das Alte mit dem Neuen Testament und ein jedes
Buch mit sich selbst und anderen so
eigentümlich einstimmt. Ein jedes Kapitel, ein
jeder Spruch ist eine wohlklingende Saite, vom
Finger Gottes, dem Heiligen Geist, gereg:

Wohl dem, der diese Herzens-Musik liebt und
ihren kräftigen Schall im Geist vernimmt!

*Mein GOtt, wenn ich betrübt bin,
so laß mich dieses Saitenspiel hören,
daß ich in dir erfreut und getröstet werde!*

Für das *Lesen* gelten tatsächlich andere Spielregeln als für das Hören: Am wirkungsvollsten empfinde ich selbst Scrivers Sprache, wenn ich sie in der ursprünglichen Interpunktion und Orthographie lese, da ja erstere sehr viel stärker den Regeln des mündlichen Vortrags als denen der grammatikalischen Konstruktion folgt. Natürlich erfordert das einiges Einlesen, gerade in die doch ungewohnte Diktion mit recht komplizierter Syntax.

Doch auch eine Übertragung in heutige Diktion, Orthographie und Interpunktion macht sehr wohl Sinn, wenn das Original nicht unterschlagen, sondern zugleich zumindest ein Stück weit zugänglich gemacht wird:

Liegen die sprachlichen und die sachlichen Unterschiede zwischen damals und heute durch eine gut vorbereitete Konfrontation mit ihrer **Fremdheit** erst einmal klar auf der Hand, dann drängen sich die gleichwohl vorhandenen Gemeinsamkeiten und Anknüpfungspunkte um so leichter auf.

Umgekehrt gilt: Erlaubt die hermeneutische Hinführung der Hörerin und dem Hörer, den alten Text sachgemäß einzuordnen, kann er gerade in der Fremdheit seiner Gestalt zu sprechen beginnen, zum Zeichen für die wohltuende Fremdheit des Evangeliums werden und in dessen Kraft den HörerInnen-Alltag heilsam verfremden.