

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Zur Relevanz öffentlicher Theologie

Aufsätze

- Frederike van Oorschot*: **Die Bedeutung der öffentlichen Theologie für die Freikirchen. Thesen in einem offenen Diskussionsfeld** 3
- Michael Kißkalt*: **Islam und Demokratie. Wahrnehmungen und Impulse aus einer christlichen Perspektive** 18
- Rezensionen** 44

PREDIGTWERKSTATT

- David Schultze: Was trägt mein Leben? Predigt über Jesaja 46, 1–4 33
- Kommentar zur Predigt von David Schultze (Simon Werner) 39

ISSN 1431-200X

2018 • Heft I

42. JAHRGANG

Zur Relevanz öffentlicher Theologie

Theologie reflektiert nicht nur den Glauben und die Praxis innerhalb der Kirche. Theologie ist auch eine Kommunikation in die Gesellschaft hinein. Interessanterweise hat schon Karl Barth (KD IV/3, § 72) die Theologie als eine Dienstform der Kirche, als „Sprechen an die Welt“, auf eine Ebene gestellt mit Evangelisation und Mission. Durch ihre theologische Arbeit tritt Kirche an die Öffentlichkeit und mischt sich in öffentliche Themen ein. Diese Dimension der Theologie wird auch im freikirchlichen Raum zunehmend erkannt. Nicht zuletzt darum haben die drei traditionellen Freikirchen in Deutschland, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, der Bund Freier evangelischer Gemeinden und die Evangelisch-methodistische Kirche ihre Theologischen Seminare in Elstal, Ewersbach und Reutlingen den Weg der staatlichen Anerkennung gehen lassen. Die Freikirchen entdecken ihren Auftrag in der Gesellschaft und treten auch theologisch in die Öffentlichkeit.

So entfaltet Dr. FREDERIKE VAN OORSCHOT, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Theologie und Religionswissenschaft der Leibniz Universität Hannover, in ihrem Aufsatz „Die Bedeutung der öffentlichen Theologie für die Freikirchen“ die Entstehung der „öffentlichen Theologie“ in Deutschland und mahnt in sechs Thesen die Fortführung dieses Weges einer „öffentlichen Theologie“ auch im freikirchlichen Raum an.

Wie öffentlichkeitsrelevant sich Theologie darstellt, zeigt der zweite Aufsatz zum Thema „Islam und Demokratie“. Dr. MICHAEL KISSKALT, Professor für Missionswissenschaft und interkulturelle Theologie an der Theologischen Hochschule Elstal, diskutiert die Frage, inwiefern der Islam mit freiheitlich-demokratischen Werten vereinbar ist. Dabei deckt er einerseits die Wurzeln der Vorurteile gegen den Islam auf und eröffnet andererseits einen Blick in die Vielfalt der islamischen Religion, in der sich manche Brücken zu einem modernen Demokratieverständnis finden. Aufgabe der Kirche ist es, die von den Medien genährten negativen Vorurteile aufzudecken und abzubauen sowie muslimisch geprägtes Engagement für Freiheit und Demokratie wahrzunehmen und zu fördern.

Ergänzt werden diese Aufsätze in gewohnter Weise mit der Predigtwerkstatt, der in diesem Heft eine Predigt von DAVID SCHULTZE, Pastor der Freien evangelischen Gemeinde in Frankfurt a. M., zu Grunde liegt. Die Predigt zu dem prophetischen Text aus Jesaja 46 wird kommentiert von Pastor SIMON WERNER, Referent für Bildung im Gemeindejugendwerk des BEFG in Elstal. Die Predigtwerkstatt lenkt die Aufmerksamkeit auf die Basis allen theologischen Wirkens: Die Erfahrung des gnädigen Gottes, wie er sich im biblischen Wort bezeugt.

Michael Kißkalt (Schriftleitung)

Die Bedeutung der öffentlichen Theologie für die Freikirchen

Thesen in einem offenen Diskussionsfeld

I Einführung

Unter der Bezeichnung „öffentliche Theologie“ oder „public theology“ findet seit Mitte der 1970er Jahre eine lebhafte Diskussion um die Bedeutung von Religion und Theologie im öffentlichen Raum statt. Beteiligt sind daran Vertreter verschiedener Konfessionen weltweit, sodass die Geschichte dieser Diskussion sehr unterschiedlich erzählt werden kann.¹ Das grundlegende Anliegen wird bereits bei der ersten Nennung des Begriffs deutlich: Martin Marty bezeichnete 1974 mit public theology die Arbeit Reinhold Niebuhrs als den Versuch, Themen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit auf der Basis biblischer oder dogmatischer Quellen zu thematisieren.² Vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Pluralisierungsprozesse, der Säkularisierung demokratischer Gesellschaften oder der Entstehung neuer Demokratien erfuhr der Begriff in den 1990er und 2000er Jahren eine weite Verbreitung in verschiedenen Kontexten.³ Heute wird er von einer Vielzahl sehr unterschiedlicher Theologen in nahezu unübersehbarer Pluralität genutzt und in zahlreichen Forschungszentren, Forschungsverbänden (insb. Global Network for Public Theology), und Fachzeitschriften (insb. International Journal for Public Theology [IJPT]) bearbeitet.⁴

¹ Vgl. SMIT, DIRK J.: The Paradigm of Public Theology. Origins and Development, in: BEDFORD-STROHM, HEINRICH/HÖHNE, FLORIAN/REITMEIER, TOBIAS (Hg.): Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference 23.-25.06.2011 (Theology in the Public Square/Theologie in der Öffentlichkeit 4), Münster 2013, 11-24. Zur öffentlichen Theologie in den USA und in Deutschland vgl. VAN OORSCHOT, FREDERIKE: Öffentliche Theologie angesichts der Globalisierung. Die public theology von Max L. Stackhouse (ÖTh 30), Leipzig 2013, 21-66.

² Vgl. MARTY, MARTIN E.: Reinhold Niebuhr. Public Theology and the American Experience, in: The Journal of Religion 54 (1974), 332-359, 333.

³ Vgl. VAN OORSCHOT, FREDERIKE: Public theology facing globalization, in: BEDFORD-STROHM, HEINRICH/HÖHNE, FLORIAN/REITMEIER, TOBIAS (Hg.): Contextuality and Intercontextuality in Public Theology, 225-231 (wie Anm. 1).

⁴ Vgl. einführend HÖHNE, FLORIAN: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (ÖTh 31), Leipzig 2015. Einen Überblick über verschiedene Stimmen öffentlicher Theologie weltweit bietet VAN OORSCHOT, FREDERIKE (Hg.): Grundtexte öffentliche Theologie, Leipzig 2015.

Wenn im Folgenden nach der Bedeutung der öffentlichen Theologie für die Freikirchen gefragt wird, sind angesichts dieser Breite der Begriffsverwendung drei Einschränkungen notwendig. Erstens kann weder über die öffentlichen Theologien noch über die Freikirchen ein einführender Überblick gegeben werden.⁵ Zweitens liegt der Fokus auf dem deutschen kirchlichen Kontext und drei zentralen Definitionen öffentlicher Theologie aus der deutschen Diskussion. Andere Kontexte kommen nur ergänzend in den Blick. Drittens wird die Bedeutung der öffentlichen Theologie für die Freikirchen zugespitzt auf die Frage, an welchen Stellen die Entwicklung der öffentlichen Theologien für Themen gegenwärtiger freikirchlicher Theologie in Deutschland fruchtbar gemacht werden und Relevanz entfalten kann.

Nur am Rande soll darauf hingewiesen werden, dass die Fragestellung durchaus auch umgekehrt ihren Reiz hat: Wird nach der Bedeutung der Freikirchen für die öffentliche Theologie gefragt, so zeigt sich, dass diese v. a. im Kontext der USA große Relevanz entfaltet haben. Viele Vertreter öffentlicher Theologie in den USA betonen, dass ihre Arbeit sich wesentlich aus den Impulsen der *Social-Gospel*-Bewegung speist.⁶ Auch der Baptist Walter Rauschenbusch wird als Vorvater einer public theology genannt.⁷ Dabei wird die Überzeugung des konstitutiven Bezugs von Öffentlichkeit und Theologie als historischer Vorläufer der Anliegen gegenwärtiger öffentlicher Theologie aufgegriffen und methodisch und inhaltlich aktualisiert.⁸ Inwieweit diese historische Verbindung zwischen öffentlicher Theologie und Freikirchen genuin freikirchliche theologische Im-

⁵ Dies ist angesichts der vorhandenen Literatur nicht notwendig: Vgl. einführend zur öffentlichen Theologie die Hinweise aus den Fußnoten 1 und 4. Zu den Freikirchen vgl. GELDBACH, ERICH: Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung (BensH 70), Göttingen 2005; VOIGT, KARL HEINZ: Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6, Leipzig 2004.

⁶ Vgl. z. B. ANDERSON, VICTOR: The Search for Public Theology in the United States, in: LONG, THOMAS G./FARLEY, EDWARD (Hg.): Preaching as a Theological Task. World, Gospel, Scripture. In Honor of David Buttrick, Louisville 1996, 19-31, 20.25; DOAK, MARY: Reclaiming Narrative for Public Theology. Albany 2004, 2; STACKHOUSE, MAX L.: Art. Public Theology, in: LOSSKY, NICHOLAS et al. (Hg.): Dictionary of the Ecumenical Movement, Genf 2002, 1131-1133, 1131. Vgl. zum Hintergrund VAN OORSCHOT, FREDERIKE: Reinhold Niebuhrs Einfluss auf die public theology, in: SCHÖSSLER, DIETMAR/PLATHOW, MICHAEL (Hg.): Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs (Transatlantische Beziehungen Band 1), Wiesbaden 2013, 75-94. Die Prägung deutscher Freikirchen durch Rauschenbusch nennt auch Voigt, ohne sie auszuführen, vgl. VOIGT, Freikirchen 43 (wie Anm. 5).

⁷ Vgl. STACKHOUSE, Art. Public Theology 1131 (wie Anm. 6). Zum Einfluss Rauschenbuschs vgl. OELSCHLÄGEL, CHRISTIAN: Die amerikanische Diskussion um „public theology“. Ein Beitrag zur Untersuchung der Positionen von Walter Rauschenbusch und Max Stackhouse (Beiträge zur Diakoniewissenschaft 142), Diplomarbeit am Diakoniewissenschaftlichen Institut Heidelberg 2003, Fakultätsbibliothek Theologie S BOK 303 (unveröffentlicht), insb. 19-35.

⁸ Vgl. ANDERSON, Search 24.29 (wie Anm. 6); CADY, LINELL E.: A Model for a Public Theology, HThR 2.80 (1987), 193-212, 193; DIES.: Niebuhr, H. Richard and the Task of a Public Theology, in: THIEMANN, ROBERT F. (Hg.): The Legacy of H. Richard Niebuhr, Minneapolis 1991, 107-129, 109; DOAK, Reclaiming Narrative 1 f (wie Anm. 6).

pulse in die Debatten eingetragen hat, müssen historische Arbeiten zeigen. Wie diese im Kontext der USA und ihrer grundlegend anders strukturierten kirchlichen Landschaft eingeordnet und für die deutsche Diskussion fruchtbar gemacht werden können, ist ebenfalls eine offene Forschungsfrage.

2 Öffentliche Theologie in Deutschland

Unter dem Begriff „öffentliche Theologie“ findet sich in Deutschland seit etwa Mitte der 2000er Jahre ein wachsendes Diskursfeld.⁹ Stand zu Beginn v. a. die Auseinandersetzung mit dem Begriff und den verbundenen Konzeptionen aus anderen Kontexten im Vordergrund, so mehren sich inzwischen die Versuche der Bestimmung eines eigenen Begriffs öffentlicher Theologie und der Einordnung der eigenen theologischen Arbeit in dieses Forschungsfeld.¹⁰ Daneben ist, ähnlich wie in der US-amerikanischen Entwicklung, das steigende Interesse an diesem Begriff auch auf die seit den 1990er Jahren geführte Debatte um den Öffentlichkeitsbegriff zurückzuführen.¹¹

Die bislang ausführlichsten eigenständigen Bestimmungen dieses Begriffs im deutschen Raum finden sich bei Wolfgang Huber, Wolfgang Vögele und Heinrich Bedford-Strohm. Den deutschen Begriff „öffentliche Theologie“ verwendete zum ersten Mal Wolfgang Huber 1973 im Zusammenhang mit der politischen Theologie: Zwar räumt er diesem neuen Begriff den Vorzug für die Beschreibung der Anliegen der politischen Theologie ein, verzichtet aber zunächst auf die Nutzung, da ihm die „nötige Trennschärfe“ fehle.¹² 1992 greift Huber ihn in seinem Vorwort

⁹ Für einen Überblick vgl. HÖHNE, Öffentliche Theologie 27-31 (wie Anm. 4); VAN OORSCHOT, Öffentliche Theologie 54-62 (wie Anm. 1). Dies spiegelt sich daneben in der Gründung verschiedener Forschungszentren zum Thema (2007 in Bamberg, 2016 in Nürnberg, voraussichtlich 2017 in Berlin), der Etablierung der wissenschaftlichen Publikationsreihe „Öffentliche Theologie“ (herausgegeben von WOLFGANG HUBER und HEINRICH BEDFORD-STROHM), sowie der Einrichtung eines Masterstudienganges „Öffentliche Theologie“ an der Universität Bamberg wider.

¹⁰ Die Rezeption des Begriffs orientiert sich weitestgehend an den US-Amerikanischen Debatten um den Begriff, aber auch die Ausprägungen in anderen Kontexten wie Brasilien oder Südafrika finden Beachtung. Einordnungen finden sich z. B. bei POLKE, CHRISTIAN: Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates (ÖTh 24), Leipzig 2009, 17 f; HOGAN, LINDA/MAY, JOHN D.: Interkulturelle, interreligiöse und öffentliche Theologie. Visionen der Ökumene, in: Concilium 47 (2011), 58-69; LEFEBVRE, SOLANGE: Eine öffentliche Theologie der Vielfalt, in: Concilium 46 (2010), 425-434; MIGGELBRINK, RALF: Öffentliche Theologie. Neues zur gesellschaftlichen Ortsbestimmung von Religion und Theologie, in: ThRv 107 (2011), 443-456.

¹¹ Vgl. VAN OORSCHOT, Öffentliche Theologie, 30-66 (wie Anm. 1); DIES.: Öffentliche Theologie und öffentliche Vernunft. Zur Entwicklung der public theology in den USA auf dem Hintergrund des politischen Liberalismus, in: ETZELMÜLLER, GREGOR/SPRINGHART, HEIKE (Hg.): Gottes Geist und menschlicher Geist, Leipzig 2013, 317-324.

¹² Vgl. HUBER, WOLFGANG: Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, 478; vgl. VÖGELE, WOLFGANG: Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994, 421. Zuvor ist dieser

zum ersten Band der Reihe „Öffentliche Theologie“ auf und füllt ihn inhaltlich.¹³ Vögele definiert den Begriff 1994 zum ersten Mal in seiner Dissertation, während Bedford-Strohm ihn 2001 als Leitperspektive seiner Sozialethik aufgreift.¹⁴

Vögele definiert: „Öffentliche Theologie ist die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein; das schließt ein sowohl die Kritik und die konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und Christinnen, dem eigenen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identität, Ziele, Aufgaben und Krisen der Gesellschaft geführt werden.“¹⁵ Die öffentliche Theologie kreise daher elliptisch um die Pole „Christentum“ und „Öffentlichkeit“, zum einen im Sinne der empirischen Analyse und Kritik und zum anderen im Sinne der normativen Entwicklung eigener Wirkungsmodelle.¹⁶ Vögele benennt vier Momente öffentlicher Theologie:¹⁷ Öffentliche Theologie habe erstens ein gesellschaftliches Moment, da sie auf die Vermittlung der christlichen Botschaft in eine komplexe, stark ausdifferenzierte und zunehmend unübersichtliche Gesellschaft abziele. Das ökumenische Moment gründe in der Tatsache, dass die Reflexion auf Christinnen und Christen bezogen sei und daher nicht auf die Verlautbarungen der Amtskirche beschränkt werden könne. Die Reflexion der Übereinstimmung und Differenz zwischen dem öffentlichen Wirken der Kirche und ihrem Öffentlichkeitsauftrag bilde das dritte ekklesiologische Moment. Das „orientierend-dialogische Moment“ beschreibt die Art und Weise der Äußerungen in öffentlichen Debatten. Öffentliche Theologie ist für

Begriff nach Vögele bereits 1969 in Aufnahme des französischen Begriffs *théologie publique* von Hans Maier in der Debatte um die politische Theologie verwendet worden. Vögele merkt jedoch an, dass der Begriff bei Maier offenbleibe, sodass weder eine Konzeption der *théologie publique* erkennbar, noch die Verbreitung und Geläufigkeit des Begriffs im französischen Sprachraum plausibel sei, vgl. VÖGELE, a. a. O. 419 f.

¹³ HUBER, WOLFGANG: Vorwort, in: BIRCH, BRUCE L./RASMUSSEN, LARRY L.: Bibel und Ethik im christlichen Leben, Gütersloh 1993, 9-12. Vögele weist darauf hin, dass zwischen 1972 und 1992 der Begriff im deutschen Sprachraum nur einmal beiläufig in einem Buch der Brüder Boff erwähnt wird, ohne näher bestimmt zu werden, vgl. VÖGELE, Zivreligion 421 (wie Anm. 12).

¹⁴ In seiner Habilitationsschrift „Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit“ arbeitet Bedford-Strohm 1999 mit dem Begriff der „öffentlichen Kirche“. Da diese in der Reihe „Öffentliche Theologie“ erschienen ist, ist bereits hier eine Verbindung deutlich. Vgl. BEDFORD-STROHM, HEINRICH: Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag (ÖTh 11), Gütersloh 1999, 455-460. Der erste explizite Bezug auf den Begriff findet sich in: BEDFORD-STROHM, HEINRICH: Öffentliche Theologie, in: KATHOLISCHE SOZIALAKADEMIE ÖSTERREICHS (Hg.): Zuviel zivil? Kirchen in der Zivilgesellschaft. Nachrichten und Stellungnahmen der Katholischen Sozialakademie Österreichs 3, Wien 2001, 6-9.

¹⁵ VÖGELE, Zivreligion 421 f (wie Anm. 12).

¹⁶ Vgl. a. a. O. 422; DERS.: Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000, 16.

¹⁷ Vgl. VÖGELE, Zivreligion 422 f (wie Anm. 12).

Vögele daher Orientierungswissenschaft nach innen und nach außen: „Öffentliche Theologie gewährleistet eine Verknüpfung und Vermittlung zwischen der internen Aufgabe, die Stellungnahmen von Christen und Kirchen an eigenen normativen Maßstäben, nämlich dem Öffentlichkeitsauftrag, zu messen und der externen Aufgabe, sich in der Öffentlichkeit an den Debatten über Ziele und Normen der Gesellschaft zu beteiligen.“¹⁸

Zentral für Hubers Verständnis öffentlicher Theologie ist sein Begriff der „öffentlichen Kirche“, welche der Gesellschaft zugewandt lebt.¹⁹ Huber definiert öffentliche Theologie im Anschluss an Vögele als das „theologische Vorhaben, die Fragen des gemeinsamen Lebens und seiner institutionellen Ausgestaltung in ihrer theologischen Relevanz zu interpretieren und den Beitrag des christlichen Glaubens zur verantwortlichen Gestaltung unserer Lebenswelt zu ermitteln“.²⁰ Sie beziehe sich auf alle Bereiche der pluralen Öffentlichkeit und biete ein Gegengewicht zur „kommunikativen Enthaltensamkeit über Wahrheitsfragen“.²¹ Sie verbinde die Reflexion über die Wirkungen des Christentums mit dem Engagement in der Diskussion um Identität, Krisen, Ziele und Aufgaben der Gesellschaft.²² Drei Absichten verbinden sich für Huber in dem Begriff öffentliche Theologie.²³ Zum einen rufe er in Erinnerung, dass das Thema der Theologie nicht auf die private Sphäre beschränkt sei. Zum zweiten frage er nach dem Ort der Kirche in der Öffentlichkeit. Drittens verbinde sich damit eine bestimmte Erwartung an die Darstellungsform theologischen Denkens, welche „um allgemeine Verständlichkeit wie um Kommunikation mit anderen Wissenschaften bemüht“ ist.²⁴ Öffentliche Theologie ist für Huber „Theologie im Übergang“, zum einen in das ökumenische Zeitalter der Christenheit, zum anderen zu einer weltweiten Vernetzung.²⁵

Der Schüler Hubers und heutige EKD-Ratsvorsitzende Bedford-Strohm beschreibt öffentliche Theologie als „Versuch, im interdisziplinären Austausch mit den anderen Wissenschaften an der Universität und im kritischen Gespräch mit Kirche und Gesellschaft in gesellschaftlichen Grundfragen Orientierung zu geben und dabei Ressourcen der Kommunikation zu erarbeiten, die die Relevanz religiöser Orientierungen in der pluralistischen Gesellschaft deutlich machen“.²⁶ Ihre Notwendigkeit erwachse aus dem immer deutlicher werdenden

¹⁸ VÖGELE, Menschenwürde 42 (wie Anm. 16).

¹⁹ HUBER, WOLFGANG: Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten, in: *EvTh* 54 (1994), 157–180, 159.

²⁰ HUBER, WOLFGANG: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 2006, 12f.

²¹ HUBER, Öffentliche Kirche 175 (wie Anm. 19).

²² Vgl. ebd.

²³ Vgl. HUBER, Vorwort 9 (wie Anm. 13).

²⁴ HUBER, Gerechtigkeit 13 (wie Anm. 20); DERS., Vorwort 9 (wie Anm. 13).

²⁵ HUBER, Vorwort 9 (wie Anm. 13).

²⁶ BEDFORD-STROHM, HEINRICH: Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, in: *EvTh* 69 (2009), 329–341, 331.

Orientierungsbedarf der Öffentlichkeit in der modernen Zivilgesellschaft.²⁷ Diesem begegne die öffentliche Theologie, indem sie Fragen öffentlicher Bedeutung im Licht theologischer Traditionen reflektiert und ihr Zeugnis bewusst in gesellschaftliche Öffentlichkeiten spricht.²⁸ Träger der öffentlichen Theologie ist für Bedford-Strohm die Kirche, deren aktives Engagement auf dieser theologischen Basis gründe.²⁹ Er benennt dazu fünf Leitlinien öffentlicher Theologie.³⁰ Erstens müsse das Reden der Kirchen in ihrer Tradition gegründet sein. Zweitens sei ein zweisprachiges Reden der Kirche im Sinne der biblischen Begründung und der Vernunftbegründung notwendig. Drittens müsse das Reden der Kirche sachgemäß sein, weswegen Bedford-Strohm die Bedeutung der Interdisziplinarität öffentlicher Theologie betont. Viertens müsse das kirchliche Reden konstruktiv-kritisch angelegt sein. Bedford-Strohm betont fünftens, dass das Reden der Kirche in einem globalen ökumenischen Kontext stehe, weswegen sich die öffentliche Theologie durch eine spezifische Verbindung von Universalität und Kontextualität auszeichne.

Die skizzierten drei Definitionen öffentlicher Theologie in Deutschland zeigen, dass der Begriff weniger stark durch neue Anliegen, Frontstellungen oder Inhalte geprägt ist als z. B. in den USA.³¹ Vielmehr wird er als organische Weiterführung bestehender Traditionen der Sozialethik oder politischen Theologie in Anspruch genommen. Dies wird besonders deutlich in der retrospektiven Zuordnung von theologischen Konzeptionen zur öffentlichen Theologie³² oder auch in der engen Verbindung dieses Begriffs zu bestehenden ethischen Traditionen z. B. bei Jürgen Moltmann.³³

²⁷ Vgl. BEDFORD-STROHM, HEINRICH: Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: GABRIEL, INGBORG (Hg.): Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, 340-366, 345; Vgl. DERS.: Bonhoeffer, 331 (wie Anm. 26).

²⁸ Vgl. BEDFORD-STROHM, HEINRICH: Kirche – Ethik – Öffentlichkeit. Zur ethischen Dimension der Ekklesiologie, VF 51 (2006), 4-19, 7; DERS., Öffentliche Theologie, 345 (wie Anm. 27).

²⁹ Vgl. BEDFORD-STROHM, Bonhoeffer 331 (wie Anm. 26); vgl. DERS., Zivilgesellschaft 344 (wie Anm. 27).

³⁰ Vgl. BEDFORD-STROHM, Zivilgesellschaft 347-351 (wie Anm. 27); vgl. DERS.: Politik und Religion – Öffentliche Theologie, in: VuF 54 (2009), 42-54, 53.

³¹ Vgl. zum US-Amerikanischen Kontext VAN OORSCHOT: Öffentliche Theologie 30-53 (wie Anm. 1).

³² Beispiele sind Bedford-Strohms Beschreibung Dietrich Bonhoeffers als öffentlichen Theologen oder Harastas Einordnung Barths unter diesen Begriff. Vgl. BEDFORD-STROHM, Bonhoeffer 330. 333.336 (wie Anm. 26); HARASTA, EVA: Karl Barth, a Public Theologian? The One World and Theological ‚Bilinguality‘, in: IJPT 3 (2009), 188-203.

³³ Obschon Moltmanns Theologie meist im Kontext der „politischen Theologie“ verhandelt wird, beschreibt er sein theologisches Anliegen der Verbindung von Reich-Gottes-Theologie und „öffentlichen Angelegenheiten“ auch mit dem Begriff öffentliche Theologie. Vgl. MOLTSMANN, JÜRGEN: Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie, Gütersloh 1999, 16; DERS.: Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh 1997, 15. Vgl. BEDFORD-STROHM, Zivilgesellschaft 344 (wie Anm. 27); PAETH, SCOTT R.: Jürgen Moltmanns Public Theology, in: Political Theology 2 (2005), 215-234.

3 Öffentliche Theologien und Freikirchen in Deutschland – sechs Thesen zur Diskussion

Welche Impulse lassen sich nun aus diesen Entwürfen öffentlicher Theologie für freikirchliche Theologien in Deutschland gewinnen? Wo liegen gemeinsame Anliegen und Fragen und somit eine Grundlage für fruchtbare Diskussionen? Die Relevanz der skizzierten Positionen lässt sich im Blick auf das Verständnis von Öffentlichkeit ebenso entfalten wie im Blick auf den Theologiebegriff. In sechs Thesen werden je drei Implikationen zum Theologie- und Öffentlichkeitsbegriff entfaltet und zur Diskussion gestellt. Die ersten drei Thesen zum Theologiebegriff entfalten, in welchem Sinn die Theologie als öffentlich verstanden wird und verhandeln somit fundamentaltheologisch-hermeneutische Fragen. Die folgenden drei Thesen zum Öffentlichkeitsbegriff zeigen die Implikationen des Verständnisses der „Öffentlichkeiten“ der Theologie auf und bewegen sich somit im Bereich sozioethisch-analytischer Fragen.

3.1 Theologie ist ihrem Wesen nach öffentlich und macht sich um des Evangeliums willen Themen der Öffentlichkeit als theologische Themen zu eigen.

Öffentliche Theologie ist „öffentlich“ im Gegensatz zu privat oder intern. Dies ist die inhaltliche Dimension öffentlicher Theologie, die aufgrund ihrer breiten Zustimmung eine Kerndimension öffentlicher Theologie bildet.³⁴ So bringt Vögele dies mit dem Bild der Ellipse zwischen Öffentlichkeit und theologischen Themen zum Ausdruck. Diese Charakteristik wird aus beiden Polen der Ellipse begründet. Zum einen gründet der Öffentlichkeitsanspruch aus dem Thema der Theologie selbst, wie Huber formuliert. Auch nach Bedford-Strohm gründet der öffentliche Charakter der Theologie in ihrer Tradition selbst, wie er in seiner ersten Leitlinie postuliert. Der Öffentlichkeitsanspruch der Theologie wird zum anderen aus der Öffentlichkeit selbst begründet: Der Orientierungsbedarf der Gesellschaft fordert die Theologie nach Bedford-Strohm und Vögele heraus, aus ihrer Botschaft heraus öffentlich zu sprechen.³⁵ Öffentliche Theologie darf dabei jedoch nicht mit Formen von Zivilreligion vermischt werden: Die Kirchen sind

³⁴ Vgl. z. B. BEDFORD-STROHM, Bonhoeffer 331 (wie Anm. 26); FORRESTER, DUNCAN: Forrester on Christian ethics and practical theology. Collected writings on Christianity, India, and the Social Order, Farnham 2010, 441; STACKHOUSE, MAX L.: Public Theology and Political Economy. Christian Stewardship in Modern Society, Grand Rapids 1987, 17-33; THIEMANN, RONALD F.: Constructing a Public Theology. The Church in a Pluralistic Culture, Louisville 1991, 19.

³⁵ Diese Argumentation findet sich auch in zahlreichen US-Amerikanischen Definitionen öffentlicher Theologie. Vgl. z. B. ANDERSON, Search 24 (wie Anm. 6); BENNE, ROBERT: The Paradoxical Vision. A Public Theology for the Twenty-first Century, Minneapolis 1995, 12; CADY, Model 193 (wie Anm. 8); STACKHOUSE, MAX L.: Globalization and Grace (God and Globalization 4), Harrisburg 2007, 95-100; THIEMANN, RONALD F.: Public Theology. The Moral Dimension of Religion in a Pluralistic Society, ZEE 42 (1998), 176-190, 178-183.

vielmehr eine politische Kraft im öffentlichen Raum, die dezidiert für eine spezifische Botschaft stehen.³⁶

Diese Überlegungen sind in der freikirchlichen Tradition anschlussfähig; Ausgangspunkt ist die Grundüberzeugung der Relevanz des Evangeliums für die Welt, die in der freikirchlichen Tradition als Frage nach Evangelisation und Mission verhandelt wird.³⁷ Grundlage christlichen Missionsverständnisses ist die Überzeugung, dass das Evangelium für alle Menschen Relevanz hat und daher alle Menschen betrifft. Wenn das Evangelium in diesem Sinne als „öffentlich“ verstanden wird, ist die Formulierung einer öffentlichen Theologie eine logische Folge. Diese zieht notwendigerweise eine (auch) positive Verhältnisbestimmung zur (politischen) Welt nach sich.³⁸

Auf dieser Grundlage nimmt öffentliche Theologie die Anliegen der umgebenden Gesellschaft auf. Für die theologische Arbeit folgt daraus zweierlei: Erstens müssen beide Pole der Ellipse im Kontext öffentlicher Theologie mit derselben Sorgfalt und demselben Sachverstand bedacht werden. Die Analyse der Öffentlichkeiten und ihrer Themen ist nicht das Präludium zur eigentlichen theologischen Arbeit, sondern genuiner Teil der Theologie. Bedford-Strohm bringt dies in seiner dritten und vierten Leitlinie zum Ausdruck: Öffentliche Theologie muss sachgemäß und daher interdisziplinär aufgestellt sein. An dieser Stelle erweist sich das Priestertum aller Gläubigen als besondere Ressource, da es die Interdisziplinarität zum integralen Bestandteil der Kirche macht.³⁹ Da dieses in den Freikirchen besonders deutlich zum Tragen kommt, liegt hier ein großes Potential.⁴⁰ Diese Forderung umfasst nach Bedford-Strohm zudem die konstruktiv-kritische Prüfung aller politischen Optionen: Öffentliche Theologie sei nicht von einem bestimmten politischen Programm geprägt, sondern wisse sich primär der vorrangigen Option für die Armen als kritischem Maßstab verpflichtet.⁴¹ Nach kritischer Prüfung müsse sie für das jeweils geeignetste Programm eintreten, wobei Entschiedenheit und Revisionsoffenheit gleicher-

³⁶ Vgl. BEDFORD-STROHM: *Zivilgesellschaft* 346 (wie Anm. 27); DERS., *Politik* 48 (wie Anm. 30); HUBER, *Vorwort* 9 (wie Anm. 13); VÖGELE, *Zivilreligion* 424 (wie Anm. 12). Diese Abgrenzung wird v. a. vor dem Hintergrund der Entstehung des Begriffes im Kontext der US-amerikanischen Debatte um die *civil religion* verständlich. Vgl. einleitend VAN OORSCHOT, *Öffentliche Theologie* 34-41 (wie Anm. 1); DIES., *Öffentliche Theologie und öffentliche Vernunft* (wie Anm. 11).

³⁷ Vgl. GELDBACH, *Freikirchen* 94-102 (wie Anm. 5); VOIGT, *Freikirchen* 96-116.234-237 (wie Anm. 5).

³⁸ Vgl. zur biblischen Begründung und freikirchlichen Tradition einer solchen Verhältnisbestimmung DZIEWAS, RALF: *Eine freie Kirche in einem freien Staat. Sozialethische Perspektiven zur politischen Verantwortung einer Freikirche in der Bundesrepublik Deutschland*, *ZThG* 4 (1999), 312-338.

³⁹ Vgl. BEDFORD-STROHM, *Zivilgesellschaft* 350 (wie Anm. 27). Vgl. zum freikirchlichen Selbstverständnis VOIGT, *Freikirchen*, 41 f.248 (wie Anm. 5).

⁴⁰ Vgl. VOIGT, *Freikirchen* 39 ff.110 ff (wie Anm. 5).

⁴¹ Vgl. BEDFORD-STROHM, *Zivilgesellschaft* 350 (wie Anm. 27).

maßen von Nöten seien. Dieses kritisch-konstruktive Anliegen dürfte den in einer „Protestbewegung“ gründenden freikirchlichen Theologien nicht fremd sein.⁴² Das Bewusstsein für die Sündhaftigkeit der Welt und ihrer notwendigen Veränderung bildet die theologische Grundlage dieses Protestes.⁴³ Zweitens weist Vögele darauf hin, dass die theologische Auseinandersetzung mit der Öffentlichkeit auch die Theologie selbst verändere, wenn er öffentliche Theologie als Orientierungswissenschaft nach innen und nach außen beschreibt. In Auseinandersetzung mit sozialen, politischen, wirtschaftlichen und anderen Fragen wird auch das Verständnis des Evangeliums für hier und heute verändert und konkretisiert. In diesem Sinne bewirkt der Öffentlichkeitsbezug der Theologie zugleich eine Vertiefung und Konkretion des Missionsverständnisses. Die Implikationen eines solchen Missionsbegriffs für die freikirchliche Theologie zu erheben, ist ein Desiderat des Gesprächs freikirchlicher Theologien mit öffentlichen Theologien.

3.2 Öffentliche Theologie ist öffentlich im Sinne von allgemein verständlich, zugänglich und nachvollziehbar.

Aus der inhaltlichen Dimension öffentlicher Theologie folgt, dass diese allgemein verständlich, zugänglich und nachvollziehbar formuliert werden muss und in diesem Sinne öffentlich ist.⁴⁴ Dies ist die hermeneutische Dimension öffentlicher Theologie, welche in die Frage nach der Rationalität der Theologie selbst (im Sinne der Wissenschaftlichkeit der Theologie) und nach der öffentlichen Zugänglichkeit der Theologie (im Sinne der Verstehbarkeit oder „Zweispachigkeit“ der Theologie) unterschieden werden kann. Letztere betont Bedford-Strohm durch die Verbindung von biblischer Begründung und Vernunftbegründung: Öffentliche Theologie kennzeichnet sich also für ihn durch den Versuch, die eigenen Traditionsquellen in größtmöglicher Verständlichkeit mit dem politischen und gesellschaftlichen Diskurs zu verbinden.⁴⁵ Denn dem Christentum kommt keine

⁴² GELDBACH, Freikirchen 36 f (wie Anm. 5).

⁴³ Vgl. einfürend DZIEWAS, RALF: Die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Perspektiven für eine freikirchliche Interpretation der Gesellschaft, ZThG 1 (1996), 80-94; DERS.: Von der ‚Sünde der Welt‘ zur ‚Sündhaftigkeit sozialer Systeme‘. Sünde als Kategorie der Gegenwartsanalyse aus freikirchlich-baptistischer Sicht, in: LEONHARD, ROCHUS (Hg.): Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 86), Frankfurt a. M. 2010, 95-119.

⁴⁴ Vgl. BEDFORD-STROHM, Politik 53 (wie Anm. 30); HUBER, Vorwort 9 (wie Anm. 13); VÖGELE, Zivilreligion 421 f (wie Anm. 12).

⁴⁵ Vgl. BEDFORD-STROHM, Zivilgesellschaft 345.349 (wie Anm. 27); vgl. DERS.: Nurturing Reason. The Public Role of Religion in the Liberal State, in: Ned Geref Theologiese Tydskrif 48 (2007), 25-41, 38; DERS.: Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 2001, 175 f. In diesem Sinne müssen die religiös begründeten Beiträge in der Öffentlichkeit mit der öffentlichen Vernunft vereinbar sein. Vgl. DERS., Politik 48.50 (wie Anm. 30). Zum Verhältnis von öffentlicher Vernunft und öffentlicher Theologie vgl. VAN OOR-

fraglos anerkannte Autorität in moralischen Fragen mehr zu und das in ihm enthaltene Orientierungswissen kann nicht vorausgesetzt werden. Zugleich wird der Blick auf die produktive Kraft religiöser Traditionen gelenkt.⁴⁶ Ähnliches bringt Vögele als orientierend-dialogisches Moment öffentlicher Theologie ein – orientierend, da die Aussagen mit bestimmten Wahrheitsansprüchen verbunden seien, und dialogisch, da diese Wahrheitsansprüche nicht autoritativ, sondern in Rezeption, Auseinandersetzung und Kritik mit anderen Weltanschauungen vorgetragen würden. Dieses Moment beeinflusst auch die sprachliche Gestaltung der Texte öffentlicher Theologie.⁴⁷ Auch Huber betont, dass öffentliche Theologie um eine verständliche Darstellungsform theologischen Denkens bemüht sein müsse.

Diese aus der Verbindung von Evangelium und Öffentlichkeit erwachsende hermeneutische Dimension ist für viele freikirchliche Theologien eine Selbstverständlichkeit: Nicht nur in homiletischer Hinsicht, sondern auch in der Katechese wird die Sprachfähigkeit in Bezug auf den eigenen Glauben angeleitet und eingeübt.⁴⁸ An dieser Stelle liegt ein großes Potential für die Entwicklung öffentlicher Theologien im freikirchlichen Kontext und zugleich ein möglicher Beitrag freikirchlicher Theologien für den Diskurs der öffentlichen Theologien.

3.3 Öffentliche Theologie wird im Handeln von Gemeinden und Kirchen zu öffentlichem Engagement.

In einem dritten Sinn bezeichnet „öffentlich“ das gesellschaftlich wahrnehmbare Engagement der Theologie und Kirche. In den Überlegungen aus Europa und den USA spielt diese handlungsleitende Dimension meist eine untergeordnete Rolle, mit Ausnahme von Duncan Forrester und Heinrich Bedford-Strohm.⁴⁹ In der Zivilgesellschaft stellt die Kirche, so Bedford-Strohm, aufgrund ihres Öffentlichkeitsauftrags und ihres öffentlich-rechtlichen Status einen wichtigen

SCHOT, FREDERIKE: Verstehst du auch, was du da liest? Übersetzung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum im Anschluss an Schleiermacher, in: HOFHEINZ, MARCO/ NOORMANN, HARRY (Hg.): Was ist Bildung im Horizont von Religion? FS Friedrich Johannsen zum 70. Geburtstag (Religion im kulturellen Kontext 3), Stuttgart 2014, 175-188.

⁴⁶ Vgl. GELDBACH, Freikirchen 43 (wie Anm. 5).

⁴⁷ Vgl. VÖGELE, Zivilreligion 423 (wie Anm. 12).

⁴⁸ Vgl. insb. VOGT, Freikirchen 98-102.111 f.115 f (wie Anm. 5).

⁴⁹ Vgl. BEDFORD-STROHM, HEINRICH: Sozialethik als öffentliche Theologie. Wie wirksam redet die Evangelische Kirche über wirtschaftliche Gerechtigkeit?, in: DERS. et al. (Hg.): Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell, Gütersloh 2007, 329-347; DERS., Zivilgesellschaft, 352-356 (wie Anm. 27); FORRESTER, Collected writings 441 (wie Anm. 34). Dieser Aspekt steht z. B. in Theologien aus Südafrika und Australien im Zentrum. Vgl. GRUCHY, JOHN DE: Public Theology as Christian Witness. Exploring the Genre, in: IJPT 1 (2007), 26-41, 40; MADDOX, MARION: Religion, Secularism and the Promise of Public Theology, in: IJPT 1 (2007), 82-100, 93; SMIT, DIRK J.: Notions of the Public and Doing Theology, in: IJPT 3-4.1 (2007), 431-454, 443.

Akteur dar.⁵⁰ Hier wird die konstitutive Verbindung öffentlicher Theologie zur Institution Kirche deutlich: Nahezu alle Theologen benennen die Kirche zum einen als Trägerin einer explizit werdenden öffentlichen Theologie.⁵¹ So schiebt Bedford-Strohm: „Damit Kirche von ihren eigenen Überlieferungen her begründet und kompetent zu diesen Fragen öffentlich Stellung nehmen kann, braucht sie öffentliche Theologie.“⁵² Die Kirche ist also in ihrem Sein und Tun Trägerin der öffentlichen Theologie. Handlungsfeld und Rahmen der öffentlichen Theologie ist für Bedford-Strohm die Zivilgesellschaft.⁵³ In dieser stelle die Kirche aufgrund ihres Öffentlichkeitsauftrags und ihres besonderen öffentlich-rechtlichen Status in Deutschland einen wichtigen Akteur dar.⁵⁴ Ähnlich ist für Huber die öffentliche Theologie konstitutiv mit einer öffentlichen Kirche verbunden. Neben diesen expliziten Funktionen der Kirche wird dem kirchlichen Leben insbesondere von US-Amerikanischen Theologen auch eine implizite Wirkung zugeschrieben. So dient die Gemeinde erstens als Lernraum für ethische Entscheidungsfindung, in Bedford-Strohms Worten als Ort für einen Diskurs über Ethik.⁵⁵ Zweitens wird der Gläubige in der Kirche in seinen persönlichen Überzeugungen geprägt und verändert aus dieser Prägung heraus die Gesellschaft im Sinn der öffentlichen Theologie.⁵⁶

Diese handlungsleitende Dimension ist freikirchlichen Theologien nicht fremd.⁵⁷ Jedoch liegt der Schwerpunkt aus ekklesiologischen Gründen auf der impliziten Bedeutung kirchlicher Gemeinschaft für die ethische Orientierung der Gemeindeglieder vor dem Hintergrund der Bedeutung des Heiligungsgedankens.⁵⁸ Zugleich sind unter Gemeindegliedern Vorbehalte gegen ethische Orientierungen der institutionalisierten Leitungsgremien erkennbar, auch wenn diese in vielen Freikirchen verbreitet sind.⁵⁹ Aus der Perspektive der skizzierten öffentlichen Theologien ist jedoch daran zu erinnern, dass auch die Freikir-

⁵⁰ Vgl. BEDFORD-STROHM, Zivilgesellschaft 344 (wie Anm. 27).

⁵¹ Vgl. als Überblick: VAN OORSCHOT, FREDERIKE: Making Public Theology Operational. Public Theology and the Church, in: IJPT 2018 [im Druck].

⁵² BEDFORD-STROHM, Bonhoeffer 331 (wie Anm. 26). Vgl. DERS., Zivilgesellschaft 344 (wie Anm. 27).

⁵³ Vgl. BEDFORD-STROHM, Zivilgesellschaft 343-344 (wie Anm. 27).

⁵⁴ Vgl. a. a. O. 334.

⁵⁵ Vgl. BEDFORD-STROHM, Gemeinschaft 458 (wie Anm. 14). Vgl. z. B. STACKHOUSE, Political Economy 32 (wie Anm. 34); THIEMANN, Constructing 43 (wie Anm. 34).

⁵⁶ BENNE, Vision 185.187 (wie Anm. 35); SMIT, Notions 452f. (wie Anm. 49); STACKHOUSE, Globalization 228 (wie Anm. 35).

⁵⁷ Vgl. einführend: PRÄSIDIUM DER VEF: Die Freikirchen und ihr gesellschaftlicher Beitrag. Beiträge von Jörg Swoboda, Erich Geldbach und Walter Klaiber (Schriftenreihe der VEF 1), Stuttgart 1995; DZIEWAS, RALF: Botschafter des Erbarmens. Zur diakonischen und gesellschaftspolitischen Aufgabe freikirchlicher Gemeinden, in: ORTMANN, YVONNE/RÖSLER, KLAUS/SEIBERT, THOMAS (Hg.): Glaube – Liebe – Hoffnung. Christen im 21. Jahrhundert, Kassel 2009, 174-180.

⁵⁸ GELDBACH, Freikirchen 45 f. 113 (wie Anm. 5).

⁵⁹ Zum Hintergrund in freikirchlichen Kirchen- und Gemeindeverständnissen vgl. VOIGT, Freikirchen 31-40 (wie Anm. 5). Zum historischen Hintergrund vgl. a. a. O. 118-124.

chen in Deutschland einen besonderen öffentlich-rechtlichen Status genießen, der sich nicht nur aus der Abgrenzung zu den Landeskirchen konstituieren soll. Aus freikirchlicher Perspektive können die freikirchlichen Gemeindebünde zwar nicht den Hauptakteur bilden, aber eine wichtige und gesellschaftlich wahrnehmbare Stimme freikirchlich-ethischer Orientierung neben den umrissenen impliziten Wirkungen des Glaubens und der Gemeinde. Freikirchliche Theologien wiederum können durch die traditionell hohe Bedeutung des Individuums, des individuellen Glaubens und seines Zeugnisses, sowie der Ortsgemeinden die Diskussion um die handlungsleitende Dimension öffentlicher Theologie entscheidend erweitern.

3.4 Öffentliche Theologien implizieren eine multifaktorielle Bestimmung der öffentlichen Verortung von Theologie.

Bereits im Namen wird deutlich, dass die soziostrukturelle Analyse öffentlicher Theologien nicht auf dem institutionellen Gegenüber von „Kirche“ und „Staat“ liegt. Vielmehr wird die gesellschaftliche Öffentlichkeit als Ausgangspunkt verstanden, die sich u. a. in staatliche und zivilgesellschaftliche Bereiche differenziert.⁶⁰ Theologie und Kirche, Staat und Gesellschaft, Religion und Öffentlichkeit bilden daher die Faktoren, die den öffentlichen Ort der Theologie bestimmen. Öffentliche Theologie entwickelt sich dann zwischen der Analyse der Gesellschaft und der theologischen Reflexion derselben. Dabei steht die Theologie der Gesellschaft nicht gegenüber, sondern versteht sich immer als Teil derselben. Trotzdem geht sie nicht in der Gesellschaft auf, sondern hat einen externen Bezugspunkt, von dem aus sie in die Gesellschaft hineinspricht. Dieser konstituiert sich durch ihren theologischen Bezug auf Gott, wie aus der Metapher der Ellipse bei Vögele deutlich wird.

Diese multifaktoriell zu bestimmende Verortung der öffentlichen Theologie ermöglicht eine differenzierte Beschreibung kirchlichen und theologischen Handelns im öffentlichen Raum, die gerade für freikirchliche Theologien Anschlussmöglichkeiten bei ihrer soziostrukturellen Selbstverortung bietet.⁶¹ Das bereits erwähnte freikirchliche Bewusstsein für die pluralen Verkörperungen des Christentums in Individuum, Ortsgemeinde und Gemeindebund kann in diesen Modellen ebenso abgebildet werden wie die Vielfalt der religiösen Akteure allein im freikirchlichen Spektrum (aber auch darüber hinaus). Auf der

⁶⁰ Vgl. z. B. BEDFORD-STROHM, *Zivilgesellschaft* 345 (wie Anm. 27); HUBER, *Gerechtigkeit* 12f (wie Anm. 20); VÖGELE, *Zivilreligion* 422 (wie Anm. 12). Vgl. ein ähnliches Anliegen bei STACKHOUSE, MAX L.: *Christian Social Ethics in a Global Era*, in: DERS. et al. (Hg.): *Christian Social Ethics in a Global Era* (Abingdon Series on Christian Ethic and Economic Life 1), Nashville 1995, 11-73, 65.

⁶¹ Eine Skizze einer solchen Verortung freikirchlich-diakonischen Handelns im Anschluss an Luhmann bietet z. B. DZIEWAS, *Botschafter* (wie Anm. 57). Zur biblischen und historischen Begründung vgl. DERS., *Freie Kirche* (wie Anm. 38).

Grundlage dieser multifaktoriellen soziostrukturellen Analyse können dann auch konkrete Fragen, z.B. um das Religionsverfassungsrecht neu diskutiert werden, die auch von freikirchlicher Seite immer lauter werden: Wie kann die im Grundgesetz verankerte Funktion der institutionellen Kirchen angesichts der wachsenden religiösen Pluralität ausgelegt werden? Das Feld reicht von Fragen des konfessionellen Religionsunterrichts über die Militärseelsorge bis hin zu Debatten um die Etablierung freikirchlicher oder nichtchristlicher theologischer Fakultäten an deutschen Universitäten. Daher ist eine differenzierte Bestimmung der in Anspruch genommenen „Öffentlichkeit“ der Theologie zur Profilierung des Begriffes geboten und angesichts der historisch gewachsenen und staatskirchenrechtlich verankerten Verbindungen zwischen Kirche, Gesellschaft, Staat, Theologie und Öffentlichkeit in Deutschland von besonderer Bedeutung.

3.5 Öffentliche Theologien differenzieren zwischen unterschiedlichen Öffentlichkeiten der Theologie.

Für die Schärfung des Begriffes der Öffentlichkeit ist ein Blick über die Grenzen der deutschen Diskussion hinaus erforderlich, der sowohl die skizzierten Definitionen öffentlicher Theologie als auch die Diskussion mit freikirchlichen Theologien erweitert. Ansatzpunkt ist David Tracys Unterscheidung von drei Öffentlichkeiten, in denen sich die Theologie bewegt.⁶² Tracy unterscheidet die gesellschaftliche Öffentlichkeit, die Öffentlichkeit der Akademie und die Öffentlichkeit der Kirche. Die gesellschaftliche Öffentlichkeit gliedert sich nach Tracy in den techno-ökonomischen Bereich, den politischen Bereich und den Bereich der Kultur. Die zweite Öffentlichkeit bildet die Akademie, welche die Theologie auf ihre Wissenschaftlichkeit hin befragt. Die dritte Öffentlichkeit der Theologie ist nach Tracy die Kirche. Diese verlange erhöhte Aufmerksamkeit, da die Theologie selbst in die Reflexion der eigenen Bindung an die Kirche verwickelt sei. Allen drei Öffentlichkeiten müsse der Theologe sich sowohl von soziologischer als auch von theologischer Seite nähern, um beide Sichtweisen miteinander zu korrelieren. Vor diesem Hintergrund muss der Frage, wann ein Theologe in und zu welcher Öffentlichkeit spricht, entscheidendes Gewicht zukommen. Insbesondere das Bewusstsein für soziale Medien und die immer wieder neu entstehenden digitalen Öffentlichkeiten muss dafür geschärft werden, wie der baptistische Theologe Ralf Dziewas betont.⁶³ Die oben ausgeführten Bestim-

⁶² Vgl. TRACY, DAVID: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981, 7-27; vgl. VAN OORSCHOT, *Öffentliche Theologie* 30-34 (wie Anm. 1).

⁶³ DZIEWAS, RALF: *Aus dem Glauben leben. Gesellschaftliche Herausforderungen für Spiritualität und Leben freikirchlicher Gemeinden*, in: NEUMANN, BURKHARD/STOLZE, JÜRGEN (Hg.): *Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven*, Paderborn 2014, 189-222, 215-220.

mungen zur inhaltlichen, hermeneutischen und handlungsleitenden Dimension öffentlicher Theologie müssen jeweils in Bezug zu der in den Blick kommenden Öffentlichkeit konkretisiert werden.

3.6 Die Öffentlichkeit der Theologie ist eine global vernetzte Öffentlichkeit und verlangt daher nach einer ökumenischen öffentlichen Theologie.

Die Analyse der gesellschaftlichen Öffentlichkeiten hilft nicht nur zur Differenzierung, sondern auch zur Aufweitung des Blickfelds. Zahlreiche gesellschaftliche Fragen sind nicht mehr nur national, sondern nur international und zum Teil global zu beantworten. So verweisen viele Vertreter öffentlicher Theologie auf die Bedeutung der vielfältigen Globalisierungen der pluralen Öffentlichkeiten als analytischem Bezugsrahmen ihrer Arbeit.⁶⁴ Entsprechend wird der ökumenische und oft auch interreligiöse Charakter öffentlicher Theologien betont, wie Vögeles ökumenisches Moment und Hubers Hinweis auf die „Theologie im Übergang“ verdeutlicht. Bedford-Strohm hebt in seiner fünften Leitlinie das besondere Potential der Kirchen in dieser Situation hervor: Da sich der Orientierungsbedarf der Zivilgesellschaft nicht auf den nationalen Bereich beschränken lasse, biete die Kirche durch ihre weltweiten Zusammenschlüsse ein „ungewöhnliches Potential der Vorreiterschaft“, da sie wie kein anderes Netzwerk global orientiert und organisiert sei.⁶⁵ Bedford-Strohm folgert: Die „globale Zivilgesellschaft als starke Öffentlichkeit im Werden bietet wichtige Anknüpfungspunkte für die öffentliche Theologie.“⁶⁶ Als praktische Konsequenz verweist er auf eine stärkere Berücksichtigung ethischer Urteilsbildung weltweiter Zusammenschlüsse bei der Erstellung eigener Stellungnahmen.⁶⁷

Diese Mahnung gilt sowohl für bestehende Diskussionen öffentlicher Theologie als auch im Blick auf freikirchliche Theologien: In Auseinandersetzung mit öffentlichen Theologien kann nicht die Entwicklung einer dezidiert freikirchlichen öffentlichen Theologie das Ziel sein. Angesichts der vielfachen Vernetzungen der Öffentlichkeiten der Theologie (z. B. kirchliche Zusammenschlüsse, theologische Internationalisierung) und ihrer Themen (z. B. Ökologie, Religionsfreiheit) ist vielmehr eine ökumenische und internationale Vernetzung theologischer Urteilsbildung gefragt.⁶⁸ Gerade der oft eher überschaubaren frei-

⁶⁴ Neben den folgenden Verweisen auf die deutsche Debatte vgl. insbesondere STACKHOUSE, Globalization 1-34.230-250 (wie Anm. 35). Für einen breiteren Überblick vgl. VAN OORSCHOT, Public Theology (wie Anm. 3).

⁶⁵ BEDFORD-STROHM, Gemeinschaft 456 (wie Anm. 14).

⁶⁶ BEDFORD-STROHM, Politik 5 (wie Anm. 30).

⁶⁷ Vgl. BEDFORD-STROHM, Zivilgesellschaft 351 (wie Anm. 27).

⁶⁸ Inwiefern diese Durchlässigkeit auch eine Herausforderung für theologische Diskurse und freikirchliches Gemeindeleben darstellt, führt Dziewas aus: vgl. DZIEWAS, Aus dem Glauben leben, 210-215 (wie Anm. 63). Zum ökumenischen Engagement deutscher Freikirchen vgl. VOIGT, Freikirchen 125-136.252-254 (wie Anm. 5).

kirchlich-theologischen Fachwelt bietet sich diese Möglichkeit zu internationalem Austausch in besonderem Maß.

4 Fazit

Die Thesen zeigen die vielfältigen Überschneidungen öffentlicher Theologie mit Themen und Anliegen freikirchlicher Theologien. Die skizzierten Schnittstellen markieren Diskussionseinstiege zum Theologie- und Öffentlichkeitsbegriff, an denen im gemeinsamen Gespräch die Bedeutung der öffentlichen Theologien für die Freikirchen – und die Bedeutung der Freikirchen für die öffentlichen Theologien – in den Blick genommen und fruchtbar gemacht werden können.

Summary

Public theology has been discussed since the 1970's and in Germany since 2000. Its relevance to free churches is investigated here in 6 theses: that theology is essentially public; that public theology is generally understandable; that it leads to public action; that public theologies are multifactorially located in the area of theology; public theology differentiates between various public domains; and that public theology requires an ecumenical direction owing to the global interconnectedness of public life. The basic approach of public theology is seen as fruitful for future discussions because of its overlapping with themes and concerns of free church theology.

Dr. Frederike van Oorschot, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Theologie und Religionswissenschaft der Leibniz Universität Hannover, Appelstraße 11a, 30167 Hannover; E-Mail: frederike.van.oorschot@ithrw.uni-hannover.de

Michael Kißkalt

Islam und Demokratie

Wahrnehmungen und Impulse aus einer christlichen Perspektive

Die folgenden Darlegungen haben die Intention, die christlichen Kirchen zu ermahnen und zu ermutigen, Muslime und ihre Verbände wertschätzend zu unterstützen, wenn sie sich auf die freiheitlich-demokratische Gesellschaft einstellen und sich in ihr engagieren wollen.¹ Die Formulierung dieser Intention impliziert die These, dass der Islam Traditionen und Strömungen in sich birgt, die voll und ganz kompatibel mit der Gesellschaftsform der freiheitlichen Demokratie sind, wie sie sich im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland abbilden. Dem mag entgegenstehen, dass in gewissen muslimischen Kreisen demokratiekritische oder gar demokratiefeindliche Haltungen zutage treten, die vielen Menschen Angst machen. Ohne demgegenüber die Augen zu verschließen, ist es die Aufgabe der Kirche, für den Frieden in der Gesellschaft einzutreten und von daher alle Kräfte zu unterstützen, die diesen Frieden mitgestalten wollen. Demokratiestützende Tendenzen in der muslimischen Community in Deutschland gilt es wahrzunehmen und mit ihnen zu kooperieren.

I Die Herausforderung

Wie gelingt die Integration der wachsenden Anzahl von muslimisch geprägten Menschen in die demokratisch-freiheitliche Gesellschaft in Deutschland und Europa? Mit dieser Frage berühren wir ein wichtiges Thema, weil in unserer Welt sehr viele Menschen die islamische Religion praktizieren. Gesellschaftlicher Friede ist ohne die vielen Muslime weltweit nicht möglich. In Deutschland leben gegenwärtig circa 5 Millionen Menschen, die sich nominell als Muslime sehen, davon praktizieren nach Schätzungen 1,3 Millionen ihren Glauben aktiv, indem sie zum Beispiel die fünf Säulen der Glaubenspraxis des Islam (Bekenntnis, Gebet, Almosen, Ramadanfasten und die Wallfahrt nach Mekka) theoretisch für gut halten oder diese auch in ihrer Lebenspraxis umsetzen. Europaweit – dies betrifft vor allem die Länder England, Frankreich und Deutschland – wird der Anteil von Muslimen von etwa 6 % in 2010 auf 8 % in 2030 ansteigen, in Deutschland von 4,1 Millionen (5 %) in 2010 auf 5,5 Millionen (7 %) in

¹ Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, der in Wittenberge (Januar 2017) und Bochum (April 2017) gehalten wurde.

2030.² Auch wenn sich das Bevölkerungswachstum in der islamischen Welt, vor allem auch in Europa, stark verlangsamt, muss man aufgrund der Migrationsentwicklungen von diesen wachsenden Zahlen ausgehen.

Für europäische Gesellschaften stellt sich damit die Frage, wie sie mit dieser Entwicklung umgehen. Stellt die wachsende muslimische Präsenz in Deutschland tatsächlich eine Gefahr für den Rechtsstaat dar? Wie viel Reform- und Integrationspotential findet sich in der islamischen Religion? In der öffentlichen Berichterstattung hat man den Eindruck, dass Muslime mit ihrem Pochen auf die Scharia in Distanz stehen zur freiheitlichen Demokratie. Im Folgenden soll dargelegt werden, dass man gegenüber allen pauschalisierenden Vorverurteilungen jeweils nachfragen muss, was Muslime nun genau unter „islamisch“ oder unter „Scharia“ verstehen. Vom Islamverständnis und damit einhergehend vom Schariaverständnis her kann man erahnen, in welchem Sinne Muslime sich gesellschaftliches Leben wünschen und damit eventuell die deutsche Gesellschaft und ihr politisches System verändern wollen oder auch nicht. Als Mitbürger haben sie das Recht, ihre Vorstellungen zu äußern und, im Rahmen der freiheitlichen Grundordnung, ihre Ziele zu verfolgen. Hier muss man genau anhören und hinsehen, versuchen zu verstehen und sich dann als Staat und Gesellschaft und auch als engagierte Christen dazu verhalten. Wenn rechtspopulistische Bewegungen aufgrund ihrer Vorurteile gegenüber dem Islam dunkle Szenarien an den Horizont malen und von daher mit den Ängsten in der Bevölkerung spielen, raten Christen demgegenüber zum Respekt gegenüber den muslimischen Mitmenschen und zur Nüchternheit in der Einschätzung der Situation.

Auch unter Christen mag es einige geben, die eigentlich schon die feste Meinung haben, dass Islam und Demokratie unvereinbar sind. Diese Einschätzung lässt sich auf die öffentliche mediale Diskussion zurückführen, die die Komplexität der Situation unangemessen und einseitig vereinfacht. Da in der öffentlichen Berichterstattung überwiegend von islamistischen und islamisch-extremistischen, oft von gewalttätig terroristischen Bewegungen die Rede ist, können sich viele gar nicht vorstellen, dass es eine friedliche, freiheitliche Form des Islam geben könnte. Das Vorurteil ist stark und wird mit einzelnen persönlichen, tendenziell negativen Erfahrungen gestützt, dass der islamische Glaube und Lebensentwurf gar nicht oder nur sehr schwer mit einer freiheitlich-demokrati-

² Vgl. <http://www.citizenimes.eu/2011/02/01/muslimische-bevoelkerungsentwicklung-1990-2030/> (Einsicht am 11.11.2017); ausführlich analysiert in: WROGEMANN, HENNING: Muslime und Christen in der Zivilgesellschaft. Religiöse Geltungsansprüche und die Frage der Toleranz aus religions- und missionswissenschaftlicher Sicht, Leipzig 2016, 55f; vgl. dazu die europaweiten Zahlen in: NEUGEBAUER, VIVIEN: Europa im Islam – Islam in Europa. Islamische Konzepte zur Vereinbarkeit von religiöser und bürgerlicher Zugehörigkeit, Reihe für Osnabrücker Islamstudien 23, Frankfurt a. M. 2016, 27-31. Zur Problematik der statistischen Erhebungen vgl. das Buch des Islamwissenschaftlers und Juristen ROHE, MATHIAS: Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, München 2016, 75-80.

schen Ordnung in Einklang zu bringen ist.³ Dieses Denken sowie die Bedeutung der einzelnen persönlichen Erfahrung gilt es im Folgenden zu relativieren und gleichzeitig dazu aufzurufen, islamisch glaubende Menschen in gesellschaftliche Prozesse miteinzubeziehen.

2 Die Macht der Medien

Durch die mediale Berichterstattung über den Islam sind Meinungen und Vorurteile entstanden, die sich teilweise sehr verfestigt haben. Vorurteile sind nicht zu vermeiden, aber man muss bereit sein, sie in Frage zu stellen. Diese Vorurteile beruhen in der Regel zunächst auf öffentlich medialen Berichterstattungen und Diskussionen. Das Bild des Islam in den Köpfen wird also zuerst durch die vorherrschenden Medien geprägt. Deren Berichte zum Islam sind aber nachgewiesenermaßen tendenziell negativ,⁴ obwohl nur einzelne Muslime oder muslimische Gruppen für die negativen Schlagzeilen Anlass geben. Von den gesellschaftlich integrierten islamischen Milieus wird aber weniger berichtet, denn schlechte Nachrichten „verkaufen sich“ besser als gute. Das Ergebnis dieser medialen Großwetterlage zeigt sich in einem wachsenden grundsätzlichen Misstrauen oder sogar in Feindschaft gegenüber dem Islam und damit gegenüber Muslimen in der Gesellschaft. Die muslimischen Mitbürger werden mit bestimmten negativen Islambildern zusammen gesehen. Paradoxerweise werden sie durch diese Stigmatisierungen subtil dazu gedrängt, sich selbst mit diesen Negativbildern zu identifizieren. Dies führt wiederum dazu, dass sie in der deutschen Fremde konservativer werden, als sie es in ihrer Herkunftsregion waren, und zunehmend misstrauisch gegenüber der deutschen Gesellschaft.⁵ Diesen Teufelskreis gilt es zu durchbrechen!

Dieses von Misstrauen geprägte Denken ist in Frage zu stellen. Empirische Umfragen unter Muslimen in Deutschland sowie neuere Entwicklungen in der islamischen Theologie und von Veröffentlichungen der bisher schweigenden demokratiebejahenden muslimischen Mehrheit nötigen zu dieser Infragestellung des Vorurteils. Das Vorurteil der pauschalen Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie wird sich als falsch erweisen. So zeigt zum Beispiel „die ‚Sonderauswertung Islam‘ aus dem ‚Religionsmonitor‘ der ‚Bertelsmann-Stiftung‘, dass

³ Vgl. ZICK, ANDREAS: Das Vorurteil über Muslime; in: ANTES, PETER/CEYLAN, RAUF (Hg.): Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen, Wiesbaden 2017, 39-57.

⁴ Vgl. WOLF, MAXIE/HALM, DIRK: Perceptions of Islam in Western Publics. Between Orientalism, Islamophobia and Multiculturalism, in: ANTES/CEYLAN, a. a. O. 7-38; vgl. im selben Sammelband: EL-MENOUAR, RASEMIN: Muslimische Religiosität: Problem oder Ressource?, 225-264, 229-236; vgl. ROHE 278 u. ö. (wie Anm. 2).

⁵ Neugebauer macht dies am Beispiel der muslimischen Community in Großbritannien im Spiegel der Ereignisse um Salman Rushdie deutlich, vgl. NEUGEBAUER 34-36 (wie Anm. 2).

die Einstellungen und Sichtweisen von hierzulande lebenden Muslimen heute mit den Grundwerten der deutschen Gesellschaft übereinstimmen.“⁶ Demgegenüber belegt wiederum eine Studie im Rahmen des Religionsmonitors, dass „der Islam von der deutschen Mehrheitsgesellschaft primär nicht als Religion, sondern als demokratiefeindliche und extremistische Ideologie wahrgenommen wird.“⁷ Dass Menschen Vorurteile entwickeln, auch das negative Vorurteil der Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie, kann man nicht verhindern. Jeder Mensch versucht, seine Wirklichkeit zu verstehen, in Begriffe zu fassen und Ereignisse darin einzuordnen. Doch ist es notwendig, diese Konstruktionen von Wirklichkeit, die auf Vorurteile angewiesen sind, immer wieder zu überprüfen und gegebenenfalls zu revidieren.

Meine These

Der Islam ist genauso demokratiefähig oder unfähig wie das Christentum oder jede andere Religion oder Weltanschauung. Im Islam wie im Christentum und in anderen Weltanschauungen gibt es im Blick auf Demokratie und freiheitliches Selbstverständnis Anknüpfungspunkte und Gegenpole.

Das Christentum war in seiner Hauptströmung bis in die Neuzeit hinein demokratiekritisch. Menschen, die im Konflikt mit den bestehenden kirchlichen Hierarchien standen, wurden von der gesellschaftlichen Gestaltung ausgeschlossen. In der Geschichte der „Freikirchen“ in Europa findet man dazu zahlreiche Beispiele. Die Erhaltung eines erträumten „christlichen Staates“ und damit der eigenen Macht wollten die Staatskirchen dadurch gewährleisten, dass sie sich mit den politischen und gesellschaftlichen Mächten verbänden und andere Bewegungen exkludierten. Eine freiheitliche Demokratie, in der auch antikirchlich eingestellte Menschen hätten Einfluss gewinnen können, wäre für dieses Selbstverständnis eine Gefahr gewesen. Mit der Philosophie der Aufklärung und dem damit verbundenen Postulat der Freiheit des denkenden und zweifelnden Individuums veränderten sich die Gesellschaft und ihre Machtkonstellationen. Mit der Zeit hat sich die christliche Theologie und Kirche mit diesen Veränderungen arrangiert und das freiheitliche Denken auch als Grundströmung in ihren theologischen Grundlagen entdeckt, sodass sich viele Kirchen zu Trägern und Verteidigern des freiheitlichen, demokratischen Denkens entwickelt haben.⁸

⁶ EL-MENOUAR 227 (wie Anm. 4), mit Bezug auf: VOPEL, STEPHAN/EL-MENOUAR, YASEMIN: Religionsmonitor – Sonderauswertung Islam 2015, Gütersloh 2015; im Internet: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf (Einsicht 3.11.2017).

⁷ EL-MENOUAR 228 (wie Anm. 4); vgl. auch HAFEZ, KAI/SCHMIDT, SABRINA: Die Wahrnehmung des Islam in Deutschland, Gütersloh 2015.

⁸ Vgl. dazu besonders zwei Aufsätze in: GRESCHAT, MARTIN/KAISER, JOCHEN CHRISTOPH: Christentum und Demokratie im 20. Jahrhundert, (Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeit-

Eine solche Entwicklung ist auch für den Islam denkbar, besonders dort, wo Muslime in freiheitlichen Gesellschaften leben und darin ihre Theologie und religiöse Praxis kontextualisieren. Der Islam, wie viele andere Religionen, ist nicht auf ewig in *einem* bestimmten Verständnis festgeschrieben, sondern dazu ausgelegt, sich je nach Kultur besonders auszuprägen. Darum kann sich der Islam in Europa demokratiefähig und menschenrechtsfreundlich entwickeln, anders als in manch anderen Kontexten wie z. B. in Nordafrika bzw. im Nahen und Mittleren Osten, die von ihrer Geschichte und Kultur her keine freiheitlich-demokratische Gesellschaftsform entwickelt haben.

3 Islam – welcher Islam?

Mit dem Islam hat man keine monolithische, unveränderbare Größe vor sich, sondern eine große kulturelle und religiöse Vielfalt von Haltungen und Praktiken, so wie es auch im Christentum sehr unterschiedliche Konfessionen gibt, die sich aufgrund ihrer Geschichte und ihrer Kontexte sehr vielfältig manifestieren.

Der Islam kennt die zwei *Denominationen* der Sunna und der Schia. Circa 90% der Muslime halten sich an den sunnitisch geprägten Islam, die anderen 10% an die Schia, die vor allem im heutigen Iran Verbreitung gefunden hat.⁹ Innerhalb dieser großen islamischen Hauptrichtungen haben sich viele Untergruppen herausgebildet; diese Gruppierungen sind geschichtlich gewachsen und haben mit Machtkonflikten und kulturellen Ausprägungen zu tun.¹⁰

Neben den Denominationen sind für den Islam die jeweiligen *Volkskulturen* prägend. Hier sind aufgrund ihrer Geschichtsmächtigkeit vor allem arabische, persische und türkische Kulturen zu nennen. Darüber hinaus ist der Islam inzwischen weltweit auch in anderen Kulturen heimisch: z. B. unter den europäisch geprägten Bosniern, den Muslimen in Südafrika oder besonders auch im indonesischen Islam.¹¹ Indonesien ist das Land mit den meisten Muslimen weltweit. Die drei großen orientalischen Kulturen standen in der Geschichte bis heute in einem Wettstreit und Machtkampf gegeneinander. Der wahhabitisch geprägte Islam in Saudi-Arabien zeigt sich als sehr konservativ, aber es gibt auch sehr fortschrittlich denkende arabische Muslime, vor allem in Nordafrika. Auch

geschichte 4), Stuttgart/Berlin/Köln 1992: NOVAK, KURT: Protestantismus und Demokratie in Deutschland, 1-18; HÖLSCHER, LUCIAN: Kirchliche Demokratie und Frömmigkeitskultur im deutschen Protestantismus, 187-205.; vgl. auch die dem Christentum gegenüber sehr wohl meinnende Darstellung von MAIER, HANS: Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum – was wäre anders?, in: BROCKER, MANFRED/STEIN, TINA (Hg.): Christentum und Demokratie, Darmstadt 2006, 15-28.

⁹ Vgl. HEINE, PETER: Der Islam. Erschlossen und kommentiert, Düsseldorf 2007, 202-210.

¹⁰ Vgl. a. a. O. 12-37.

¹¹ Vgl. a. a. O. 26-28.

die persische Schia ist nicht von Haus aus so rückwärtsgewandt, wie es die politischen Machtverhältnisse im Iran suggerieren. Vor allem im Umfeld der großen Universitäten findet sich auch modernes und liberales Gedankengut, das sich mit der islamischen Praxis verbindet. Der türkische Islam ist aufgrund der modernen säkularen Geschichte der Türkei und des heutigen hohen Bildungsstandes offen für Dialog und Moderne. Gebremst wird diese sich öffnende Bewegung durch die Verbindung des türkischen Nationalbewusstseins mit dem Islam.¹²

Die Ausprägungen des Islam in diesen Kulturen gehen zuerst auf die jeweiligen kulturellen Gepflogenheiten und Werte zurück. Das betrifft Themen wie die Stellung der Frau, den Brauch der Kopfbedeckung oder der Verhüllung für Frauen, den hohen Wert der Familienehre; auch Christen in diesen Kulturen teilen diese Werte!¹³ Diese Kulturen kennen im Großen und Ganzen keine demokratisch-freiheitliche Tradition, d. h. alle Zuwanderer aus diesen Gebieten müssen erst verstehen und lernen, was eine demokratisch-freiheitliche Gesellschaft bedeutet.¹⁴ Wenn wir also gewisse gesellschaftliche Konflikte in unserem Land vor Augen haben, mag das weniger an der islamischen Religiosität liegen, als an der kulturellen Prägung der zugewanderten Menschen. Da der Islam sich in ihren Herkunftsregionen nicht mit freiheitlichen, sondern eher mit monarchischen oder aristokratischen Gesellschaften auseinandersetzen musste, kann ihnen ihre geschichtlich-religiöse Erfahrung im mitteleuropäischen demokratischen Kontext nur wenig helfen.

Schließlich gibt es auch im Islam, wie im Christentum, divergierende *Frömmigkeitsstile*. Muslime leben ihren Glauben individuell sehr unterschiedlich. Manche nennen sich Muslime, praktizieren ihren Glauben aber nicht; andere beten ab und zu, manche beten fünfmal am Tag wie vorgeschrieben, wieder andere halten sich an alle fünf Säulen des Glaubens. Einige Muslime tun noch mehr, indem sie Koranstellen auswendig lernen oder mithilfe ihrer Gebetskette regelmäßig die 99 Namen Allahs anrufen. Wieder andere orientieren sich an den Regeln der Sufiorden und bewegen sich in einer Art von Hauskreisen, in denen die Gottese Erfahrung oder das starke Glaubensgefühl im Mittelpunkt stehen.¹⁵ Manchen Muslimen ist die Aufgabe des Rufs zum Glauben (Da'wa) ganz wichtig, anderen gar nicht.¹⁶ Einige engagieren sich an islamischen Büchertischen vor

¹² Vgl. a. a. O. 256 f.

¹³ Vgl. GEMEIN, GISBERT (Hg.): Kulturkonflikte – Kulturbegegnungen. Juden, Christen und Muslime in Geschichte und Gegenwart, Bonn 2001.

¹⁴ In meiner Zeit als theologischer Leiter und Lehrer in Kamerun (1995-1999) traf ich als Direktor eines theologischen Instituts unter den Studierenden anfangs auf völliges Unverständnis gegenüber mir selbstverständlichen demokratischen Haltungen und Verhaltensweisen. Ich musste sie ihnen ausdrücklich erklären und sie davon überzeugen.

¹⁵ Vgl. HEINE 237-255 (wie Anm. 9).

¹⁶ Vgl. SCHMID, HANSJÖRG/ BAŞOL-GÜRDAL, AYŞE/MIDDELBECK-VARWICK, ANJA/UCAR, BÜLENT (Hg.): Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum-Islam 2010), Regensburg 2011; WROGEMANN, HENNIG: Missionarischer Is-

Universitäten oder in Fußgängerzonen, manche sind auch gesellschaftlich und politisch aktiv, um die Welt islamischer zu machen. Unter Letzteren wenden sich manche den Lehren und Bewegungen des Islamismus oder gar des Djihadismus zu, der um der Verbreitung des wahren Glaubens willen auch vor Gewalt nicht zurückschreckt. Es gilt aber zu unterscheiden zwischen der breiten und vielfältigen Bewegung des Islam, dem Islamismus, der politisch, kulturell oder religiös motiviert sein kann, und dem gewaltbereiten Djihadismus.

Die Frage, was diese vielen unterschiedlichen muslimischen Strömungen *gemeinsam* haben, ist nicht einfach zu beantworten. Sicherlich gilt aber für alle, dass der Islam eine *Religion der Praxis* ist. Nicht eine bestimmte Glaubenslehre steht im Mittelpunkt, sondern das praktische Ausleben des Glaubens. Der Gehorsam gegenüber Gott zeigt sich zuerst im Einhalten der Fünf Säulen des Glaubens. Der Glaube an den Einen Gott ist entscheidend. In den Gebeten und Ritualen wird er immer wieder genannt und angerufen. Doch wird der Gottesglaube theoretisch-theologisch kaum inhaltlich oder differenziert ausgeführt, weil Gott für das menschliche Denken als nicht fassbar oder erklärbar gilt. Im Zentrum des Islam stehen also dieses Bekenntnis „Gott allein“ und sein Wort, das er durch seinen Propheten Mohammed offenbart hat. Darüber, was dieses „Gott allein“ (Tauhid) aber nun konkret bedeutet, gehen die Meinungen und Praktiken wieder sehr auseinander. Nach einem mystischen Verständnis des Islam geht es im Tauhid darum, dass *Gott an sich* das ganze Leben, die ganze Welt durchdringt. Neben Gott gibt es hier keine Wirklichkeit. Diese mystische Interpretation hat zu Bewegungen wie den Sufis geführt, die das Erleben Gottes, das Wahrnehmen Gottes im Alltag betonen. Demgegenüber durchdringt nach einer eher orthodoxen Interpretation des Tauhid *das Gesetz* des Einen Gottes das ganze Leben, die ganze Gesellschaft. Darum sind Muslime dazu berufen, sich für die Durchsetzung dieses Gesetzes in der Gesellschaft, in der sie leben, zu engagieren. Offen bleibt hier, was das Gesetz Gottes genau ist. Das zuletzt genannte Verständnis führt unvermeidlich zu Konflikten mit nicht-islamischen Gesellschaften. Aber nur Teile der islamischen Welt sind von dieser Tauhid-Theologie geprägt.

4 Diskussion um das rechte Islamverständnis

Thomas Bauer hat in seinem Buch „Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams“¹⁷ eindrucksvoll gezeigt, dass „der Islam“ bis zu seiner Begegnung mit dem christlich geprägten neuzeitlichen Europa sowohl in seinen theologischen Strömungen als auch in seinen ethischen Werten oder ju-

lam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam, Frankfurt a. M. 2006.

¹⁷ BAUER, THOMAS: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

ristischen Leitlinien eine große Pluralität und Mehrdeutigkeit an den Tag legte. Im 19. Jahrhundert wurde die islamische Welt aufgrund des zunehmenden Einflusses europäischer Mächte und dem mit ihnen verbundenen theologischen und philosophischen Denken zur Eindeutigkeit herausgefordert. Islamwissenschaftler sehen hier den Beginn des Islamismus, der deutlich zwischen Wahrheit und Unwahrheit unterscheidet.¹⁸ Dieser eindeutig gewordene Islam war dann das Gegenüber zu den europäischen Gesprächspartnern. Aufgrund des europäischen Einflusses oder gar Drängens ist darum diese ideologisch geprägte Form des Islamismus zur islamischen Grundform hochstilisiert worden. Wenn heute Bücher über den Islam geschrieben werden, dann wird diese islamistisch geprägte Theologie, Philosophie und Ethik thematisiert und diskutiert. Eben diese Bereiche weisen aber in der islamischen Geschichte eine sehr viel größere Vielfalt auf, die es wiederzuentdecken gilt. Die heutigen islamistischen Tendenzen im Islam sind Ergebnis der Begegnung mit der christlichen europäischen Welt. Für die Zukunft wird viel davon abhängen, ob der Islam zu einem positiven Verhältnis der Mehrdeutigkeit und Ambiguität zurückfindet, die eine Neuausrichtung im Kontext einer demokratischen Gesellschaft erlauben würde.

Auf diesem Hintergrund und aufgrund der oben beschriebenen Vielfalt in der islamischen Religion ist die Behauptung, dass es das eine, gemeinsame Wesen des Islam gibt, umstritten.¹⁹ Ein solches *essentialistisches Islamverständnis* impliziert, dass es eine Essenz, ein Wesen des Islam gibt, das konstant bleibt und sich immer wieder reproduziert.²⁰ Wenn dem so ist, kann man die Grenzen des Islam deutlich bestimmen. Wenn man z. B. behauptet: „der Islam ist Friede!“, kann man daraus folgern, dass islamistische Terrorgruppen nicht zum Islam gehören. Andersherum gilt für diejenigen, die postulieren: „zum Islam gehören Scharia und Kalifat“, dass islamische Reformdenker keine richtigen Muslime sind. Nach dem essentialistischen Islamverständnis wird das Nicht-Passende einfach abgespalten. Hier stellt sich dann aber die entscheidende Frage, wer den Islam richtig definiert.

Wer demgegenüber nun, wie Navid Kermani²¹, ein *diskursives Islamverständnis* vertritt, der versteht den Islam als religiöse Gemeinschaft im Gespräch. Im Gespräch der Gläubigen entwickelt sich der Islam immer weiter. Nichts ist absolut, aber alles verändert sich in der Praxis und damit auch in der Theorie. Diesem sehr

¹⁸ Vgl. hierzu besonders das Kapitel „Islamisierung des Islams“ im Buch von BAUER, a. a. O. 192-223. Wie ein islamistisches Islamverständnis bis heute politisch instrumentalisiert wird und gravierende Auswirkungen hat, zeigt Bauer am Beispiel der amerikanischen Irakpolitik (vgl. a. a. O. 219 f).

¹⁹ Vgl. HEINE 24 f (wie Anm. 9).

²⁰ So zum Beispiel Tilman Nagel, der die Positionen des Islamismus für zutiefst islamisch und von daher die Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus für einen Irrweg hält; vgl. NAGEL, TILMAN: Islam oder Islamismus? Probleme einer Grenzziehung, in: ZEHETMAIR, HANS (Hg.): Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog, Wiesbaden 2005, 19-35.

²¹ Vgl. KERMANI, NAVID: Wer ist wir? Deutschland und seine Muslime, München 2009; zusammengefasst als „Konzept der De-Essentialisierung“, in: NEUGEBAUER 287-320 (wie Anm. 2).

offenen Islamverständnis wäre entgegenzuhalten, dass es doch weltweit gemeinsame Praktiken und Überzeugungen gibt, z. B. die Verweigerung der Konversion vom Islam weg.

Der Wirklichkeit näher kommt wohl der Mittelweg²² eines *dynamischen Islamverständnisses*. Es gibt bei aller Vielfalt des Islam einige gemeinsame Grundlinien, aber angesichts der menschlichen, religiösen und kulturellen Vielfalt im Islam ist auch vieles in Bewegung, in der Entwicklung und im Gespräch. So besteht die Hoffnung, dass Muslime in Deutschland und Europa eine Form des Islam entwickeln, die mit unserer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft vereinbar ist. Dieses Islamverständnis ist für das Folgende sehr grundlegend, weil nur unter dieser Voraussetzung gehofft und erwartet werden kann, dass sich Muslime dem modernen Demokratieverständnis öffnen.

5 Aber die Scharia ...?

Dass der Islam nicht festgeschrieben werden kann, sondern in Bewegung ist und sich weiterentwickelt,²³ sieht man auch im Umgang und in der Diskussion über die islamische Scharia. „Das Wort [Scharia] bedeutet ursprünglich ‚Weg zur Wasserstelle‘. Daraus wird deutlich, dass die Scharia nicht zuerst ein Corpus von einzelnen rechtlichen Regeln ist, sondern vielmehr ein Regelwerk zur Rechtsschöpfung.“²⁴ Traditionell gehören der Koran als das Mohammed geoffenbarte Gotteswort und die Sunna, die Sammlung der „Traditionen des Propheten“, zu den normativen Grundlagen der islamischen Religion. Beide Dokumente spiegeln die Zeit des 7. Jahrhunderts im arabischen Kontext und bedürfen der Auslegung in anderen Kontexten und in anderen Zeiten. Diesbezüglich haben sich im Islam im Laufe der ersten Jahrhunderte nach seiner Entstehung die Methoden der Idjma, des Konsenses, die übereinstimmende Meinung der Gelehrten, und des Qiyas, des Analogieschlusses, herausgebildet. In Auslegungsfragen gilt die übereinstimmende Meinung der Gelehrten, und im konkreten Fall gilt die Erlaubnis des Analogieschlusses. Inwiefern dieser Prozess der neu angepassten Meinungsbildung und des Analogieschlusses im 10. Jahrhundert abgeschlossen wurde oder bis heute weitergeht, wird unter den muslimischen Schulen diskutiert. Weil das Zusammenwirken dieser vier Normgrößen die Scharia ergeben, ist auch die Scharia in ihrer inhaltlichen Füllung und in ihrer Bedeutung Thema heftiger Kontroversen, aus denen sich im Laufe der Jahrhunderte eine Reihe von Rechtsschulen entwickelt haben.²⁵

Im eher „orthodoxen“ islamischen Verständnis ist die Scharia göttliches Recht. Basierend auf Koran und Sunna wird hier von Gott her festgelegt, was unverrück-

²² Ähnlich WROGEMANN, *Muslime und Christen* 65 f (wie Anm. 2).

²³ Vgl. KRÄMER, GUDRUN: *Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*, bzb Schriftenreihe 1203, München 2011, 40 f.

²⁴ HEINE 185 (wie Anm. 9).

²⁵ Vgl. HEINE 186-199 (wie Anm. 9); Krämer 97-100 (wie Anm. 23).

bar gilt. Die Scharia ist von daher, in der Theorie, kein menschliches Konstrukt, sondern eine göttliche Satzung. Das Problem besteht allerdings darin, dass es von Menschen nur mehr oder weniger korrekt verstanden, abgeleitet und umgesetzt werden kann. So entsteht gegenüber der *Scharia* als göttlicher Norm und Rechtsetzung die *Fiqh* als menschliche Rechtsfindung, die stets von der Scharia her abzuleiten ist.²⁶ Die Frage nach dem Verhältnis von Gottesrecht und Juristenrecht beschäftigt die islamischen Universitäten und liefert genug Stoff zur Diskussion zwischen Islamisten und anderen islamischen Denkern. In islamistischen Kreisen wird Scharia und Fiqh gleichgesetzt, so dass eine Rechtskritik und eine flexible Anpassung des Rechtswesens an unterschiedliche Kontexte nicht denkbar sind.²⁷ Während nach islamistischem Verständnis das Gottesrecht nur wenige Lebensbereiche im Vagen lässt, pochen reformorientierte Muslime darauf, dass die Sunna nur zweitrangig sei und der allem zugrundeliegende Koran nur wenige deutliche Aussagen zu politischen und gesellschaftlichen Haltungen und Verhaltensweisen enthält, sodass in vielen aktuellen Fragen das Gottesgeschenk des menschlichen Verstandes gefordert ist. Das in alten Zeiten gebräuchliche menschliche Analogisieren des Gottesrechts in moderne Kontexte hinein sei also unbedingt weiterhin notwendig: Das Idjihad-Tor sei wieder offen!²⁸ Auch im schiitischen Islam kann man eine Offenheit für neue Auslegungen der Normquellen wahrnehmen, weil Schiiten von ihrer Grundüberzeugung her der charismatischen Neuauslegung, insbesondere durch das Imamats, große Bedeutung beimessen.²⁹

Unter den hier angedeuteten Scharia-Verständnissen werden zusammenfassend drei Varianten unterschieden:³⁰ Nach dem *fundamentalistischen Ansatz* hat das im 10. Jahrhundert entstandene Recht seine Gültigkeit bis heute. Es ist demnach der unveränderliche Orientierungspunkt einer wahrhaft islamischen Gesellschaft. Dem *historisierenden Ansatz* folgend muss man die Aussagen des aus der Scharia abgeleiteten Rechts auf dem Hintergrund der damaligen Zeit verstehen und dessen Grundgedanken in die heutige Zeit übertragen.³¹ Nach dem *abstrahierenden Ansatz* spiegelt die Scharia allgemeine Normen und Werte wie Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit, Verantwortung und Partizipation wider, die im Einklang mit den sich wandelnden Lebensumständen sensibel und fle-

²⁶ Vgl. KRÄMER 49-52 (wie Anm. 23).

²⁷ Vgl. die Schiadiendiskussion auf Wikipedia: <https://de.wikipedia.org/wiki/Diskussion:Scharia> (Einsicht am 11.11.2017).

²⁸ Vgl. KRÄMER 72 f (wie Anm. 23); VON STOSCH, KLAUS: Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn 2016, 105 f.

²⁹ Vgl. NAGEL, TILMAN: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994, 63; zu modernen Interpretationsansätzen im Blick auf den Koran vgl. HEINE 92-99 (wie Anm. 9).

³⁰ Zu dieser Unterscheidung vgl. KRÄMER 71-75 (wie Anm. 23).

³¹ Wenn z. B. die in Sure 4,3 erlaubte Polygamie als Akt zur Versorgung der Witwen der im Kampf verstorbenen Anhänger Mohammeds erkannt wird, dann geht es auf heutige Verhältnisse übertragen um die Aufgabe, Wege zur Versorgung der Witwen zu finden.

xibel umgesetzt werden sollten, auch wenn dies dazu führen mag, dass Einzelbestimmungen der Scharia und des Fiqh überlagert, relativiert oder zeitlich ausgesetzt werden. Im Spiegel dieser offenen Schariadeutung ist das Ergebnis des Forschungsprojekts zur Umsetzung der Scharia, durchgeführt im Jahre 2014 in der Universität Teheran, zu verstehen, dass die Scharia am besten in Neuseeland, Luxemburg und in den skandinavischen Ländern umgesetzt wird, also in christlich geprägten Ländern, in deren Gesetzgebung die Scharia explizit keine Rolle spielt. Doch spiegeln diese Gesetzgebungen die oben genannten grundlegenden Normen und Werte der Scharia offensichtlich am angemessensten wider. Die explizit muslimischen Länder rangieren im Ranking der Schariagemäßigkeit von Staatsgesetzen eher auf den hinteren Plätzen.³²

Schon im 12. Jahrhundert hat der islamische Philosoph und Theologe Al-Ghazali (gest. 1111) die *Finalitäten* der Scharia als wegweisend hervorgehoben: den Schutz von Religion, Leben, Nachkommenschaft, Eigentum und Vernunft. Zur Erfüllung der Scharia müsse die obrigkeitliche Gesetzgebung diesen fünffachen Schutz gewährleisten.³³ Von dieser Lehre der Finalitäten bzw. der *Intentionen* der Scharia zu dem oben erwähnten abstrahierenden Schariaverständnis ist es nicht weit.³⁴ Nach den „liberalen“ muslimischen Denkern kommt man bei dieser Auffassung von der Scharia als moralischer Richtschnur los vom rückwärtsgewandten, ahistorischen, unfreien Geist des islamistischen Diskurses.³⁵ Demgegenüber erheben konservativere Muslime hier den Vorwurf des Utilitarismus: Ein solch offenes Schariaverständnis stelle das göttliche Recht ins Abseits.

Diese Ausführungen sollten deutlich machen, dass der Begriff Scharia an sich nicht demokratie- oder freiheitsgefährdend ist.³⁶ Nur eine islamistisch gefüllte Scharia steht einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft feindlich gegenüber.

6 Islamistisches Verständnis von Religion und Staat

Die westliche Kultur ist geprägt durch den hohen Wert der Freiheit des Individuums. Über Jahrhunderte hat dieser Wert in Europa an Bedeutung gewonnen und wurde dann von den Philosophen der Aufklärung auf den Leuchter gehoben. Die eminente Bedeutung der Individualität, verbunden mit den Bemühungen, die Freiheit dieser Individualität zu schützen, wird von vielen Muslimen kritisch

³² Vgl. VON STOSCH 107 (wie Anm. 28).

³³ Vgl. KRÄMER 74-77 (wie Anm. 23).

³⁴ Vgl. AL-DAILAMI, SAID: Gelebte Paradoxie. Muslimische Identität und moderner Verfassungsstaat, in: BOHRMANN, THOMAS/KÜNZLEN, GOTTFRIED (Hg.): Religion im säkularen Verfassungsstaat, Münster 2012, 57-78, 65-68.

³⁵ Vgl. KHORCHIDE, MOUHANAD: Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion (bpb 10074), Bonn 2017, 158-161.

³⁶ Dementsprechend wagt der römisch-katholische Theologieprofessor Klaus von Stosch die provozierende Kapitelüberschrift „Mehr Scharia wagen?“ (vgl. VON STOSCH 107-111 [wie Anm. 28]).

betrachtet. Gegenüber der als aggressiv-übergreifig erlebten westlichen Welt betonen selbstbewusste Muslime die eigene kulturelle Identität mit ihren Werten der sozialen Gerechtigkeit und der kollektiven Einheit und Stärke. Unter dem Motto „Gemeinwohl vor Eigennutz“ wird eine recht verstandene Individualität dem Gemeinwesen untergeordnet. Welche Gemeinschaft aber nun das Gemeinwohl definiert, bleibt im Unklaren. Im Zweifelsfall orientiert man sich an einem konservativen Schariaverständnis und lehnt von daher individuelle Lebensformen entschieden ab, die der eigenen Herkunftskultur nicht entsprechen. Individualität, Pluralismus und Meinungsfreiheit als Grundelemente einer freiheitlichen Demokratie sind folglich für so geprägte Muslime nicht akzeptabel.

Religiöse Islamisten deuten die Tauhid Gottes, seine Einheit und Einzigkeit, auf die geforderte religiöse Durchdringung allen Lebens und damit auch aller staatlichen Strukturen. Nach dieser Weltsicht sind Religion, Recht und Politik untrennbar miteinander verbunden: Der Islam ist Religion und Staat. Das „göttliche Gesetz“ soll alleinige Grundlage individuellen Verhaltens und öffentlicher Ordnung bilden, das heißt: Die Scharia muss angewandt werden. Das ist das grobe Argumentationsmuster, mit deren Hilfe sich Islamisten von ihren Widersachern von innen (liberale Ausleger der Scharia) und außen („Westen“) abgrenzen. Je stärker der christlich-säkular geprägte Westen Normen und Werte wie Toleranz, Menschenrechte, Demokratie, Aufklärung und säkulare Ordnung als unverzichtbare Grundlage einfordert, umso mehr distanzieren sich islamistisch geprägte Muslime. Außerdem nehmen sie sehr wohl wahr, dass diese Werte auch in der westlichen Welt oft nicht wirklich umgesetzt werden. In ihrem Selbstbewusstsein fühlen sie sich gekränkt und missachtet, seitdem die europäischen Mächte die islamisch geprägten Regionen kolonisiert haben. Von daher wollen sie nicht westliche Modelle importieren und sich assimilieren, sondern eine eigene Ordnung entwickeln, in der kulturelle Authentizität, soziale Gerechtigkeit sowie kollektive Einheit und Stärke ihren Raum bekommen. Dabei kommen, vor allem unter den eher gemäßigten Islamisten, rechtsstaatliche Prinzipien und politische Partizipation durchaus vor, auch eine unabhängige Justiz. Selbst in islamistischen Kreisen hört man den Ruf nach guter Regierungsführung, Rechtsstaatlichkeit und Achtung der Menschenrechte. Die spannende Frage ist, ob sich in diesem Diskurs Elemente einer freiheitlich-demokratischen Verfassung finden lassen. Die Mehrheit der Muslime will keinen islamischen Staat, aber eine Gesellschaft, in der sie ihre islamischen Werte leben können. Nach Gudrun Krämer kann man mit gesprächsbereiten Islamisten weniger auf der Grundlage einer Kalifatsidee in einen Dialog treten als auf der Basis der Schariathematik, wenn sie denn eine flexible, angepasste, eher ethische Auslegung der Scharia zulassen.³⁷

Ein gutes Beispiel eines Vertreters dieser Haltung ist Tariq Ramadan, ein moderner islamischer Denker, der islamistisch geprägt ist. Er wurde 1962 in Genf

³⁷ Vgl. KRÄMER 42-46,105-110 (wie Anm. 23).

geboren; seine Eltern sind Ägypter. 1999 veröffentlichte er seine Gedanken in seinem Buch „Etre Musulman Européen“³⁸. Er lehnt die klassische Einteilung der Welt in „Haus des Friedens“ und „Haus der Gewalt“ ab und schlägt vor, die ganze Welt als „Haus der Schahada“, des Glaubenszeugnisses, zu verstehen. Muslime sollen „mit Selbstvertrauen und Selbstsicherheit ihren Mitmenschen Gott und die Spiritualität in Erinnerung rufen und sich im Bereich des Sozialen für Werte und Moral, Gerechtigkeit und Solidarität einsetzen“.³⁹ Muslime können daher gut Europa als ihre Heimat ansehen, weil sie hier in Freiheit ihren Glauben leben, die religiöse Praxis erfüllen und ihren Glauben bezeugen und weitertragen können. Europa gewähre ihnen dafür den nötigen sozialen, ökonomischen und politischen Schutz.⁴⁰ Die Haltung Ramadans wurde vielfältig kommentiert und auch kritisiert,⁴¹ aber immerhin wird hier sichtbar, dass auch engagiert-konservative Muslime die freiheitlich-demokratische Gesellschaftsordnung öffentlich wertschätzen können.

7 Koranische und theologische Anknüpfungspunkte

In den grundlegenden normativen Texten des Islam, in Koran und Sunna, wird man explizit zu den Themen Demokratie und Menschenrechte wenig finden, weil diese Themen zur Zeit der Entstehung dieser Texte nicht relevant waren. Aber man findet im Koran und in der islamischen Theologie einige Grundaussagen, aus denen man dann folgern kann, dass Muslime eine demokratisch-freiheitliche Ordnung auch im Rahmen ihres Glaubens gut denken und leben können. Eine erste Argumentationslinie könnte sein, dass jeder Mensch als Geschöpf Gottes auch „khalifa Gottes“ (Sure 2,30), Stellvertreter Gottes auf Erden ist. Als solcher hat er den Auftrag, diese Erde zu verwalten und zu gestalten, verantwortlich und ethisch zu denken, zu entscheiden und zu leben, und das alles immer im Bewusstsein, dass Gott allein souverän ist. Der Mensch kann seine *Khalifa*-Berufung nur leben und gestalten, wenn er seine Mitmenschen auch als „khalifas“ achtet, seine Vernunft einsetzt und auf das Wohl der Gemeinschaft achtet. Diesen Khalifa-Status kann er nicht verlieren, selbst wenn er das ihm von Geburt an eingepflanzte Gebot Gottes vergisst. Ein zweiter Ansatz setzt an bei der Gründung der *Schura*, der beratenden Gruppe um den Herrscher.⁴² Gott

³⁸ Auf Deutsch: RAMADAN, TARIQ: Muslimsein in Europa, Marburg 2001.

³⁹ A. a. O. 180.

⁴⁰ Eine konzise, zusammenfassende Darstellung der Position Ramadans bietet NEUGEBAUER, Europa im Islam 153-186 (wie Anm. 2). Daneben beschreibt die Autorin noch die politischen Haltungen von Mustafa Cerić und Navid Kermani und arbeitet deren unterschiedliche Ansätze des Verständnisses von Integration des Islam in Europa heraus.

⁴¹ Wie man im Internet verfolgen kann, vgl. den ausführlichen Wikipedia-Artikel zu Ramadan: https://de.wikipedia.org/wiki/Tariq_Ramadan (Einsicht am 1.11.2017)

⁴² Vgl. KRÄMÉR (56f [wie Anm. 23]), die das Parlament als moderne Form der Schura vorschlägt.

allein ist souveräner Herrscher; demgegenüber sind menschliche Herrscher fehlbar und brauchen Beratung.⁴³ Kein Herrscher darf autark herrschen, er braucht vernunftgeleitete Beratung und Gespräch; wie diese Beratung strukturiert ist, ist offen. Sunnitische Fundamentalisten haben eine Kalifenherrschaft vor Augen; im Iran bestimmt eine klerikale Riege das Verhalten der Regierung, aber auch demokratische Formen der Beratung sind denkbar. Zuwanderer aus den muslimischen Regionen haben das nur deshalb nicht vor Augen, weil es in ihren Herkunftsländern keine freiheitliche Staatsform gibt. Drittens ist jeder Mensch, und damit auch jeder Herrscher, vor Gott und zu Lebzeiten auch vor seinem Volk Rechenschaft schuldig. Die Herrschenden müssen Rechenschaft ablegen und können gegebenenfalls abgelöst werden. Viertens ist das göttliche Gesetz der Scharia unverfügbar und damit ist auch das von der Scharia abgeleitete konkrete menschliche Gesetz veränderbar. Darum braucht es neben den weltlichen Herrschern eine unabhängige Justiz. Die Umsetzung dieser Prinzipien ist in verschiedenen Regierungsformen denkbar, eben auch in einer Demokratie.⁴⁴

8 Fazit: Wege der Annäherung zwischen Islam und Demokratie gehen

Diese Darstellungen zeigen nicht nur, dass in Deutschland viele Muslime mit großer Dankbarkeit in der freiheitlich-demokratischen Gesellschaft leben, sondern auch, dass es im Islam Strömungen und Bewegungen gibt, die grundsätzlich mit der freiheitlich demokratischen Gesellschaftsform kompatibel sind. Vieles von dem hier Dargestellten ist auch Muslimen in Deutschland nicht bekannt, auch nicht den muslimischen Zuwanderern, die hier Christen wurden. Im Ringen um ihre kulturelle und religiöse Identität im fremden Deutschland suchen sie ihren Weg. Auf diesem Weg gehen sie durch Lern- und Dialogprozesse, auf die man sich auch als hier geborener Mitbürger geduldig einlassen muss. Denn viele Muslime haben ihren Glauben bisher kaum im Rahmen dieser Gesellschaftsform gelebt. Den hier dargestellten Wahrnehmungen steht die massive mediale Berichterstattung über den Islam gegenüber, die einseitig islamistische oder gar djihadistische Tendenzen des Islam thematisiert. Dazu scheint das Erleben von gettoisierenden Entwicklungen der muslimisch geprägten Community in den deutschen Städten zu passen, die aber zuallererst auf soziale Notstände und kulturelle Fremdheitserfahrungen zurückzuführen sind. Die islamische Religion wird in diesem Kontext politisch instrumentalisiert, sowohl von den Zuwanderern, die sich von der „Gesellschaft der Ungläubigen“ abgrenzen wollen, als auch von den Einheimischen,

⁴³ Das Argument des souveränen Gottes wird allerdings auch in kurzschlüssiger Weise antidemokratisch vorgebracht: als Abwehr der Rede vom „Volk als Souverän“ oder vom souveränen Parlament.

⁴⁴ Vgl. KRÄMER 118f (wie Anm. 23).

denen die kulturelle und religiöse Fremdheit dieser Mitbürger Angst macht. Der Angst vor gewalttätigen Islamisten, die der freiheitlichen Gesellschaft schaden oder sie gar zerstören wollen, um eine islamische Gesellschaft nach ihrer engen Scharia-Interpretation aufzurichten, ist die Kraft der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, die Straftätern oder auch taktierend handelnden Fanatikern ihre Grenzen aufzeigt, entgegenzusetzen. Auf dem Weg des Zueinanderfindens darf man sich durch religiös-kulturell bedingte Probleme nicht entmutigen lassen; auf keinen Fall darf man Muslime auf den medial allgegenwärtigen Islamismus fest-schreiben. Der Islam erweist sich als flexible Religion, die sich verändern, weiter-entwickeln und anpassen kann. Diesen Prozess gilt es auch von christlicher Seite her wahrzunehmen und zu unterstützen. Das Projekt eines europäischen Islam steht erst am Anfang seines Weges. Sofern es Muslimen auf diesem Weg wichtig ist, die Scharia in ihrer ethischen Intention weiterzuentwickeln und in gesell-schaftliche Prozesse einzubringen, kann dies mit Offenheit gehört werden. Im Umgang mit muslimischen Mitmenschen sollten sich Christen vor Stigmatisie-rungen hüten wie sie in der Gesellschaft üblich sind. Muslime leben ihren Glauben sehr individuell; gesellschaftliche Konflikte gehen eher auf soziale und kulturelle Reibungspunkte zurück als auf religiöse. Von daher kann man das Projekt der Integration der muslimischen Mitbürger in unsere demokratische Kultur hoff-nungsvoll begleiten oder gar mitgestalten. Die Alternative der Nicht-Integration aufgrund einer postulierten Nicht-Integrierbarkeit führt in eine gesellschaftliche Sackgasse. Die dahin führenden Vorurteile können aber durch offene Begegnun-gen, auch in zivilgesellschaftlichen Kooperationen z.B. mit Moscheevereinen, widerlegt werden. Um des gesellschaftlichen Friedens willen sind Christen auf-gerufen, ihren muslimischen Mitbürgern auf diesem Weg ein respektvoller, konstruktiver Gesprächspartner zu sein, immer in dem demütigen Bewusstsein, dass Christsein und eine freiheitlich-demokratische Grundhaltung für die Breite des Christentums erst seit einigen Jahrzehnten als vereinbar gelten.

Summary

In view of the growing Muslim population in Germany and the rest of Europe, the question arises as to the participation of the Muslim communities in the democratic life of state and society, which is often made difficult owing to prejudices among native Europeans and Moslems, which are often aggravated by the media. The author points to the various confessions, ethnic cultures and devotional forms, as well as differing concepts on the essentials of Islam and the Sharia law, to show that Islam is not a monolithic block, but has many streams. Some of these are capable of adapting to democratic social structures. The Christian churches are encouraged to support actively such Muslims and their communities who wish to engage with and participate in democratic processes.

Prof. Dr. Michael Kißkalt, Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie und Rektor, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de

David Schultze

Was trägt mein Leben?

Predigt über Jesaja 46, 1-4

Von den alten Römern wird überliefert, dass sie ihre Brückenbauer bei der Einweihung einer Brücke an eine ganz bestimmte Stelle gestellt haben: Genau unter den Brückenbogen, während über ihren Köpfen die ersten Menschen die Seiten wechselten.¹ Der, der diese Brücke gebaut hatte, der hatte also ein elementares Interesse daran, dass diese Brücke tragfähig ist – dass sie hält. Und diese Frage, ob ein Bauwerk tragfähig ist, die ist natürlich wichtig, wenn wir selbst eine Brücke benutzen.

Aber noch tiefer geht die Frage: Wie tragfähig ist eigentlich das, worauf ich mein Leben baue? Wie tragfähig ist das, woran ich mein Leben hänge und was mein Vertrauen bekommt?

Darum soll es heute in der Predigt gehen. Wir hören auf Worte aus dem Propheten Jesaja, die zunächst nicht bekannt klingen. Der Bibeltext klingt zu Beginn eher fremd, und es kommen Namen vor, die uns heute nicht mehr vertraut sind. Obwohl der Text aus einer fernen und abständigen Zeit kommt, liegt darin eine tiefe Wahrheit verborgen, die uns helfen kann zu erkennen, was unser Leben trägt. Ich lese zunächst die ersten beiden Verse aus Jesaja 46 in Anlehnung an die Luther-Übersetzung 1984:

„Bel bricht zusammen, Nebo krümmt sich am Boden. Babels Götter werden auf Tiere geladen. Eine Last seid ihr, eine aufgebürdete Last für das ermüdete Vieh. Die Tiere krümmen sich und brechen zusammen, sie können die Lasten nicht retten; sie müssen selbst mit in die Gefangenschaft ziehen.“

I Nicht tragfähig!

Der Prophet Jesaja sieht in diesen Versen den Untergang der Herrschaft Babylons. Das Südreich von Israel wurde um ca. 600 vor Christus von den Babyloniern besiegt und viele Bewohner wurden weggeführt in die Gefangenschaft. Und während sie in der Gefangenschaft sind, hat der Prophet dieses Bild: Das babylonische Reich, das Jerusalem zerstört hat und den Großteil des Volkes Israel nach Babylon zwangsumgesiedelt hat, wird fallen. Es wird fallen und das Volk Gottes

¹ Die Predigt wurde am 16. Juli 2016 in der Freien evangelischen Gemeinde Frankfurt a. M., Oeder Weg, gehalten. Siehe auch: <http://www.fegfrankfurt.de/sermon/was-traegt-mein-leben> (MP3 und Folien).

wird nach 70 Jahren endlich wieder frei sein! Der Prophet beschreibt diesen Untergang Babylons mit einem Bild. Die Götzenbilder der zwei größten Götter Babels – Bel und Nebo – müssen fluchtartig auf Lasttiere verfrachtet werden. Eine fremde Militärmacht nimmt Babel ein und die Menschen müssen samt ihren Göttern fliehen. Im Alten Orient verstand man den Krieg zwischen zwei Staaten vor allem als Krieg ihrer Gottheiten. Wenn also die Götzen auf Viehkarren gepackt werden, ist das ein Bild für den Sturz Babylons, der sicher kommen wird.

Aber in der Situation, in der der Prophet diese Worte spricht, stehen diese Statuen noch, die Macht der Götter und damit auch die Macht Babylons ragen noch in den Himmel. Und Jesaja wird hier also zum Sprachrohr Gottes, indem er jetzt schon ein Siegeslied anstimmt über ein Ereignis, das mit Sicherheit kommen wird, weil Gott handelt. Gott wird handeln und sein Volk befreien, indem er die Babylonier einem anderen Volk in die Hände fallen lässt, weil sie stolz, hochmütig und unterdrückend waren.

Und wie wird dieser Fall beschrieben? Auf der Flucht, im Ernstfall des Lebens, da müssen die Verehrer der Götzen auf einmal ihren Gott selbst retten. Dann trägt nicht mehr ihr Gott sie, sondern auf einmal müssen sie ihn tragen. Dann beschützt nicht mehr ihr Gott sie, sondern sie müssen ihre Götterstatue beschützen. Derjenige, der ihre Last tragen sollte, kann nicht einmal sich selbst tragen und wird seinen Anbetern zur Last.

Bisher habe ich im öffentlichen Raum in Frankfurt oder bei euch zu Hause nirgendwo babylonische Statuen von Bel und Nebo gesehen. Hat sich das Thema also erledigt? Doch was der Prophet über die Götzen der Babylonier gesagt hat, ist aktuell. Denn es gibt auch heute Dinge in unserem Leben, die enttäuschen uns genauso wie diese Götzen die Babylonier: Dinge, von denen wir denken, dass sie uns tragen, aber die sich auf Dauer nicht als tragfähig erweisen. Das können unterschiedliche Sachen sein, und ich möchte beispielhaft vier nennen.

Wir können uns als Menschen zum Beispiel an unsere Leistung hängen, an das, was wir können. Dass wir stark sind, dass wir etwas umsetzen können. Vielleicht sage ich im Blick auf meinen Beruf und meinen guten Job: „Bitte, bitte trag mich! Trag mich, denn meine Arbeit wird mich glücklich machen und erfüllen.“ Jeder sucht ja einen Job, der ihn erfüllt und der ihm Sinn gibt. Aber auch da sieht die Realität nicht selten anders aus. Da sind die Überstunden, der Stress, die hohe Belastung, der Burnout. Viel Flucht in die Freizeit. Und was mache ich eigentlich, wenn der Job weg ist, weil die biologische Uhr vor meiner Arbeitskraft nicht haltgemacht hat oder weil ich arbeitslos geworden bin? Vielleicht sind der Beruf und der Arbeitsplatz nicht die beste Option, wenn es darum geht, was unser Leben trägt.

Anderen fällt daher gar nicht ein, sich an so etwas wie die Arbeit zu hängen. Sondern sie wissen, dass Menschen wichtig sind. Wir sagen zu unseren Familien und Partnern: „Bitte, bitte trag mich!“ Das ist schon lohnenswert, in Beziehungen zu investieren, denn jedes wirkliche Leben ist Begegnung und Beziehung. Aber trotzdem sieht auch in dieser Hinsicht die Realität unterschiedlich aus.

Da lässt der Partner die Unterhosen und Socken herumliegen, wo sie nicht hingehören. Die Kinder sind nicht immer goldig, sondern sie stressen. In der Familie schlagen wir uns mit unglaublich vielen Dingen herum, und spätestens in der Pubertät sind die Eltern in ein komisches Alter gekommen und nicht mehr normal. Und es ist auch Realität, dass Beziehungen zerbrechen. Dass sie auseinandergehen und dass Menschen aus unserem Leben scheiden, letztendlich irgendwann auch durch den Tod. Nicht selten überfordern wir uns, wenn wir zu einem Menschen sagen: „Ich bin so unglücklich. Ich möchte, dass du mein Leben trägst und mich glücklich machst!“ Und oft können Beziehungen das in dieser Tiefe gar nicht.

Na gut, dann bleiben uns noch die schönen Dinge oder unser Status, zu denen wir sagen können: „Bitte tragt mich! Ich komme schon irgendwie klar in meinem Leben, aber so richtig glücklich bin ich erst, wenn ich dieses oder jenes habe. Wenn ich nicht sozial abgerutscht bin gegenüber meinen Eltern. Wenn ich die nächste Gehaltserhöhung habe. Wenn ich diese neuen Schuhe, das neue Kleid, den größeren Flatscreen habe ...“ oder was auch immer wir haben wollen. Auch hier zeigt sich eine andere Realität. Wir beginnen, vielen Wünschen hinterherzurennen – und genau das macht uns noch unglücklicher. Es scheint immer so viele Wünsche zu geben, dass sie genau für unser Portemonnaie nicht erreichbar sind. Diese erschreckende Tendenz, dass unsere Wünsche mit unserem Budget organisch mitwachsen und dieses immer wieder übersteigen. Auch die schönen Dinge scheinen auf Dauer nicht tragfähig zu sein.

Vielleicht sind wir aber auch von etwas anderem getäuscht worden. Etwas, auf das wir unser Vertrauen gesetzt haben und das uns nachher zu einer ungläublichen Last wird. Es geschieht, dass wir uns Dingen zuwenden, von denen wir denken, sie lenken uns ab – etwa von den Problemen, die uns belasten. Da wünschen wir uns endlich mal einen Abend oder eine ganze Nacht, an denen mal nichts ist. Und dann trinken wir ein bisschen: ein, zwei Gläser Rotwein, vielleicht auch eine Flasche. Wir trinken ein bisschen Bier und Schnaps und – es hilft. Es hilft! Manche sagen: „In diesen Momenten bin ich wirklich frei. Ich spüre nichts mehr, meine Probleme sind weg. Ich stehe über den Dingen – für eine kurze Zeit.“ Und danach? Dann kommt alles wieder zurück. Ich wünsche mir so sehr Ablenkung und Linderung, dass ich mich in etwas hineingebe, von dem ich danach sagen muss: „Es lindert nichts, sondern es wird nur noch schlimmer.“ Das, wovon ich mir Ablenkung versprochen habe, kippt am Ende in eine Sucht. Von der Hoffnung, frei und sorglos zu sein, ist nur noch geblieben: „Wo kriege ich meine nächste Befriedigung her?“ Spürt ihr das? Jemand sucht etwas und investiert sein Vertrauen, aber schlussendlich enttäuscht es ihn und wird ihm zu einer schweren Last.

Alle vier Beispiele beziehen sich auf wichtige und sehr gute Dinge. Arbeit ist im besten Fall erfüllend für uns. Eine gesunde Beziehung und eine Familie sind wertvoll und schön. Ein verantwortlicher Konsum und Alkoholgenuss sind Gaben des Schöpfers, unser geschenktes Leben zu feiern und zu genießen. Es ist

alles gut – aber das alles trägt unser Leben nicht! Das alles erweist sich als unfähig, unser Leben auf Dauer zu tragen. Das zeigt die Erfahrung vieler Menschen. Diese Dinge können uns letztendlich nicht halten. Dass viele Menschen sich dennoch daran klammern, liegt nicht daran, dass sie nicht wüssten, dass zum Beispiel Jack Daniels sie am Ende nicht durchs Leben tragen wird. Es liegt daran, dass sie Gott vielleicht noch nicht so erfahren haben, wie er sich uns durch den Propheten vorstellt: als einen tragfähigen Gott. Bei Gott ist es nämlich genau andersherum. Gerade in schwierigen Situationen enttäuscht er nicht und wird nicht zur Last. Sondern er erweist sich als Gott, der treu ist und uns trägt.

2 „ICH bin tragfähig!“, sagt Gott.

„Hört auf mich, ihr vom Haus Jakob, und ihr alle, die vom Haus Israel noch übrig sind, die mir aufgebürdet sind vom Mutterleib an, die von mir getragen wurden, seit sie den Schoß ihrer Mutter verließen. Ich bleibe derselbe, so alt ihr auch werdet, bis ihr grau werdet, will ich euch tragen. Ich habe es getan und ich werde euch weiterhin tragen, ich werde euch schleppen und retten.“ (Jesaja 46, 3 f)

Hier zeigt sich ein starker Kontrast. Ganz anders als die Götter Babels ist Gott seinem Volk in der Gefangenschaft trotzdem nahe. Ganz ohne Statue oder Gottesbildnis, sogar ganz ohne Tempel und Opferriten. Gott versichert hier seinem Volk, dass es bei ihm eben anders ist! Während die Götter der Babylonier getragen werden müssen, sagt Gott: „Ich trage euch!“ Während die Götter Babels das Vieh beim Transport durch ihr Gewicht erdrücken, verspricht Gott: „Ich werde euch schleppen!“ Während die Götter noch nicht einmal ihre eigenen Götzenbilder retten können, verspricht Gott: „Ich werde euch retten!“

Gott erinnert sein Volk an die gemeinsame Geschichte, die sie bereits miteinander erlebt haben. Wie ein Kind nach der Geburt auf den Arm des Vaters genommen wird, um zu zeigen: „Du gehörst zu mir!“, so hat auch Gott sein Volk von Anfang an getragen, als er Abraham berufen hat und als er das Volk aus Ägypten befreite.

Die Geburt unseres Sohnes liegt erst ein paar Monate zurück und ich kann mich noch gut an diesen Moment erinnern. Nach der Geburt reichte die Hebamme mir unser Kind und ich habe es angenommen, habe es auf den Arm genommen, es zum ersten Mal getragen. Und das ist wie ein kleines Bekenntnis und ein Versprechen: „Unsere beiden Geschichten gehören untrennbar zusammen. Wir gehören zusammen. Du gehörst zu mir!“ Daran erinnert Gott sein Volk durch dieses Bild: „Wir gehören doch von Anfang an zusammen. Ich werde euch auch jetzt tragen, obwohl ihr in Gefangenschaft seid. Auch hier trage ich euch und ich werde euch befreien.“

Dabei war diese Gefangenschaft kein Versehen, sondern sie war die Folge ihrer Abkehr von Gott, weil sie nicht mit Gott leben wollten. Und dennoch verspricht Gott: „Ich werde euch tragen und retten.“ Gott erinnert sein Volk an den Anfang ihrer Geschichte und gibt eine Verheißung für ihr Ende: „Ich werde

euch tragen, bis ihr grau werdet.“ Damals gab es keine Rollstühle oder kaum besondere Fortbewegungsmittel für Menschen, die aus eigener Kraft nicht mehr gehen konnten. Was hat man gemacht, damit auch sie am Leben in der Familie und der Gesellschaft noch teilhaben konnten? Man hat sie getragen. Die Menschen, die einem anvertraut waren, die hat man auch im Alter getragen. Und Gott spricht das seinem Volk zu: „Schaut her, so macht ihr es doch auch. Ihr nehmt euer Kind auf den Arm und ihr stützt und tragt eure Alten – und genauso werde ich euch tragen bis zum Schluss.“

Das heißt: Gott gibt an dieser Stelle seinem Volk keine Schönwetter-Zusage, sondern er zeigt ihnen, wie ernst es ihm ist! „Seht doch her! Sogar als ihr euch von mir abgewendet habt, als ihr eure eigenen Wege gegangen seid, als ihr die Folgen durch die Gefangenschaft spüren musstet, habe ich euch getragen! Selbst als ihr mir zur Last geworden seid, habe ich euch nicht fallen gelassen – nicht früher, nicht jetzt, nicht in der Zukunft!“

Ich weiß nicht, ob Sie das, was vom Volk Israel gesagt wurde, auch für Ihr Leben unterschreiben würden. Ich tue es. Ich denke, auch ich bin, auch wir sind in unserem Leben manchmal für andere Menschen, für uns selbst und für Gott eine Last. Nicht unkompliziert, nicht immer toll, nicht immer heilig, nicht immer fromm, nicht immer in der Spur und nicht immer mit den Gedanken da, wo sie hingehören. Wir sind eine Last! Und wir sind Gott trotzdem nicht lästig! Gott ist bereit, uns zu tragen.

Diese Verheißung an Israel, die gilt nicht nur damals. In Vers 4 verheißt Gott: „*Ich habe es getan und ich werde euch weiterhin tragen, ich werde euch schleppen und retten.*“ Auch in der weiteren Geschichte seines Volkes ist Gott da. Er befreit sein Volk aus der Gefangenschaft in Babel und wendet sich hunderte Jahre später in einer ganz neuen Weise seinem Volk und der ganzen Menschheit zu. Die Zusage, die Gott hier macht, wird für uns sichtbar und greifbar in Jesus Christus. In Jesus macht Gott mit dieser Zusage für alle Menschen ernst. Wenn wir auf das Kreuz von Golgatha schauen, an dem Jesus für die Sünden der Welt gestorben ist, dann erkennen wir den tragenden Gott. Gott geht mit dieser Zusage bis an das Äußerste. Er nimmt uns auf sich.

[Veranschaulichung: Der Prediger bittet eine/n Gottesdienstteilnehmer/in, eine andere Person hochzuheben, zu tragen.]

Wir können hier erkennen, dass wenn man jemanden trägt, man ihn ganz auf sich lädt. Gott lädt uns auf. Er trägt alles von uns. Nicht nur unsere Stärken, sondern eben auch unsere Schattenseiten und unsere Schuld. Er nimmt das auf sich. Sogar wenn ihn diese Last alles kostet, auch wenn sie ihn sein Leben kostet. So weit geht die Liebe Gottes, der wir uns anvertrauen dürfen.

Und wenn wir dieser Liebe Gottes glauben, wie wir sie in Jesus sehen, dann gilt uns diese Verheißung Gottes ganz persönlich. Dann sind wir Gottes Kinder! Dann nimmt Gott uns auf den Arm wie ein Neugeborenes und sagt: „Du gehörst zu mir!“ Dann übernimmt Gott die tragende Rolle in deinem Leben, und er wird nicht aufhören, dich zu tragen, selbst, wenn du ihm zur Last wirst. Dann müs-

sen wir unser Leben nicht länger selbst tragen und auch nicht andere mit dieser Last überfordern. Sondern wir dürfen Gott vertrauen, der uns verspricht: „Ich werde dich tragen.“ Und genau das bedeutet es zu glauben: Zu erfahren und zu begreifen, dass letztendlich Gott es ist, der mein und dein Leben trägt, und nicht wir. Und wenn wir getragen werden, dann sind wir frei. Frei von der Last, unser Leben selbst tragen zu müssen. Und wir haben selbst die Hände frei, uns Gott und anderen Menschen zuzuwenden.

„Hört auf mich, die ihr mir aufgebürdet seid vom Mutterleib an, die von mir getragen wurden, seit sie den Schoß ihrer Mutter verließen. Ich bleibe derselbe, so alt ihr auch werdet, bis ihr grau werdet, will ich euch tragen. Ich habe es getan und ich werde euch weiterhin tragen, ich werde euch schleppen und retten.“

Amen.

Pastor David Schultze (BFeG), Oeder Weg 6, 60318 Frankfurt a. M.;
E-Mail: david.schultze@fegfrankfurt.de

Kommentar zur Predigt von David Schultze

David Schultze predigte im Frühsommer 2016 den Text aus Jesaja 46, 1-4. Er ist nicht in der Perikopenordnung enthalten – deshalb bin ich neugierig, was die Ursache für die Textwahl ist. Die Predigt selbst gibt jedenfalls keine weitere Auskunft über besondere Anlässe oder ähnliche Gründe. Texte zu predigen, die abseits der Perikopenordnung und nicht im „allgemeinen Bewusstsein“ sind, kann produktiv für die Katechese sein.

I Aufbau

Die Predigt beginnt mit einem recht eindrücklichen Bild, nämlich dem Bild des römischen Brückenbauers, der bei der Einweihung unter der Brücke stehen muss und dem die Qualität der eigenen Arbeit so zur Lebensversicherung wird. Allerdings wird schon im ersten Absatz die von diesem Bild aufgeworfene Frage „Ist das Bauwerk tragfähig?“ wieder zurückgenommen und die eigentliche Frage „Wie tragfähig ist das, worauf ich mein Leben baue?“ eingeführt. Ob also das Bild den Hörer*innen die weiterführenden Assoziationen entlockt oder sie auf eine Kopfreise schickt, die sie die eigentliche Frage überhören lässt, muss hier kritisch fragend angemerkt werden. Ebenfalls zur Einleitung – gewissermaßen als eine zweite Einleitung – gehört die Hinführung zum Predigttext und die Lesung der ersten Verse (V. 1-2). Darin warnt der Prediger die Hörer*innen vor der Fremdheit des Textes – m. E. ein probates Mittel, die Aufmerksamkeit auf das Kommende zu richten.

Sehr klar und für die Hörer*innen gut nachvollziehbar besteht die Predigt dann aus zwei großen Hauptteilen. Unter der Überschrift „Nicht tragfähig!“ steht der erste Hauptteil, der zunächst eine kurze, fast zu kurze Einordnung des Textes in die Exilszeit und die Thematik des Deuterocesaja vornimmt. Dann stellt der Prediger die Frage, was im Leben der Hörer*innen nicht tragfähig sei. Vier Möglichkeiten werden beispielhaft illustriert: die eigene Leistung und Arbeit, Beziehungen zu anderen Menschen, Konsum und Status und schließlich der Genuss des Alkohols. Alle vier Beispiele sind als Erfahrungsräume vieler Menschen skizziert. Sie bleiben deshalb allgemein, bieten aber zugleich Identifikationsfläche an. Mehr als die Hälfte des ersten Hauptteils ist den Beispielen gewidmet, und mit der Überschrift waren sie schon von vornherein als „nicht tragfähig“ qualifiziert. Den letzten Absatz des ersten Hauptteils verwendet der Prediger für eine kurze Differenzierung und fragt, warum sich Menschen an bekanntermaßen nicht tragfähige Dinge klammern. Die Antwort: Sie haben Gott noch nicht als tragfähigen Gott erlebt.

Der zweite Hauptteil thematisiert die Verse 3-4 und ist überschrieben mit „ICH bin tragfähig!“, sagt Gott.“ Der Prediger steht hier mit einem Fuß im Text

und nimmt immer wieder die Formulierungen und Kontexte des biblischen Textes auf. Und mit dem anderen Fuß steht er in der heutigen Zeit und formuliert anschaulich, was das Tragen, Schleppen und Retten in unserer Zeit sein kann. Dies geschieht zunächst mit dem Bild des Tragens eines Neugeborenen. Die Veranschaulichung findet ihren Höhepunkt in der Bitte an die Gemeinschaft der Hörer*innen, eine Person möge sich von einer anderen Person hochheben und tragen lassen. Unvorbereitet kommt eine kurze Sequenz christologischer Aussagen in das Gespräch zwischen Text und Gegenwart hinein, die in dem Satz Ausdruck findet: „In Jesus macht Gott mit dieser Zusage für alle Menschen ernst.“

Unwillkürlich stellt sich die Frage, ob Gott denn nicht auch schon im Exil und in der nachexilischen Zeit mit seiner Zusage Ernst gemacht hat, ja, ob er nicht immer schon mit seiner Zusage Ernst gemacht hat. In dieser Formulierung und dem sich damit vermittelnden hermeneutischen Ansatz liegt m. E. eine gewisse Entwertung des Jesajatextes, die so sicher nicht intendiert war. Eine andere Formulierung, die das „Ernst machen“ Gottes an unterschiedlichen Stellen – vielleicht auch in der je individuellen Glaubensgeschichte der Hörer*innen – aufgenommen hätte, wäre m. E. angemessener gewesen.

Der Prediger beendet die Predigt mit einer gelungenen Verbindung von Getragenwerden und Freiheit so: „Und wenn wir getragen werden, dann sind wir frei. Frei von der Last, unser Leben selbst tragen zu müssen. Und wir haben selbst die Hände frei, uns Gott und anderen Menschen zuzuwenden.“ Und schließlich bildet die wiederholt verlesene Zusage des Textes (Verse 3.4) das letzte Wort der Predigt.

2 Der Text und die Predigt

Zunächst fällt auf, dass der gewählte Text ein Teil der JHWH-Rede in Kapitel 46 ist. Der Alttestamentler Ulrich Berges¹ teilt diesen Text in fünf Strophen auf. Es stellt sich die Frage nach der Textabgrenzung und dem Grund, warum in der Predigt nur die ersten beiden dieser fünf Strophen zur Geltung kommen. Die Abgrenzung ist legitim – die Auslegung hat trotzdem den größeren Kontext zu beachten.

Interessant ist insbesondere der religionsgeschichtliche Hintergrund: Die größte Feierlichkeit der Babylonier zu Ehren von Marduk-Bel und Nebo, die Neujahrsprozession des Akitu-Festes, ist der zeremonielle Hintergrund dieses Textes. Alljährlich gingen die babylonischen Götter auf eine Reise durch das Land auf Prunkwagen und Götterschiffen. Ihr Ziel war die Hauptstadt Babel und die Teilnahme an der Prozession hin zum Akitu-Tempel außerhalb der Stadt und wieder zurück in den städtischen Bereich der Zivilisation. Restauration und Perpetuierung der alten Ordnung in Kult und Politik² sind das Ziel.

¹ BERGES, ULRICH: Jesaja 40-48, in HTHK.AT, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008, 444.

² Vgl. a. a. O. 449.

Längst war Babylon aber von den Persern eingenommen. Kyrus (ab 550 v. Chr.) hatte allerdings die baylonischen Götter nicht vernichtet, sondern ihnen gehuldt. Als dessen Nachfolger Darius I. um 522/521 v. Chr. Aufstände von Nachkommen des letzten babylonischen Königs Nabonid niederschlug³, war endgültig klar, dass die babylonischen Götter obsolet geworden waren, dass Marduk-Bel und Nebo „in die Knie gegangen und gekrümmt“ sind.⁴ Jesaja 46, 1-2 nimmt das Motiv des großen Festes auf und inszeniert nun die vollkommene Hilf- und Nutzlosigkeit der vormals übermächtigen babylonischen Götter als Parodie⁵. Einst auf Prunkwagen und von ihren Verehrern getragen, sind sie jetzt gekrümmt, auf dem Weg in die Gefangenschaft und dem Vieh als Last aufgebürdet, das darunter elend zusammenbricht.

Was für ein religionsgeschichtlicher Hintergrund! Dazu eingebaut in die „geschichtstheologische Komposition“⁶ von Jesaja 40-55. In einem „dramatischen Text [...] erlebt der Leser/Hörer den dramatischen Fortgang des Plots mit [...], der darin besteht, das [sic!] JHWH seinem tauben und blinden Knecht Jakob/Israel Augen und Ohren für die neue Heilsinitiative der Befreiung aus Babel durch den Perser öffnet. [...] Im Moment des Lesens/Hörens vollzieht sich die Handlung, wie auch bei einer Theateraufführung alles *in actu* geschieht, und zwar in der Sequenz der Akte und Szenen!“⁷

In einer Predigt ist all das schwer zu transportieren, will man die Predigt nicht in ein akademisches Seminar verwandeln. In erzählender Form hätte es möglicherweise gelingen können. Dem Prediger gilt die Anerkennung, den geschichtlichen Kontext kurz angerissen zu haben, ohne den der Text unverständlich bleibt, und ihn nicht zu weit ausgebreitet zu haben, sodass die Predigt zu einer Vorlesung geworden wäre. Trotzdem bleibt die Frage im Raum stehen, ob die Predigt den Text tatsächlich auslegt, oder ob sie ihn als Stichwortgeber benutzt.

Vom Prediger wird in der Hauptsache das Wortfeld „tragen, schleppen, aufladen“ als Anknüpfungspunkt für die Verkündigung gewählt. Daraus entsteht die Gegenüberstellung „nicht tragfähig für das eigene Leben“ und „tragfähig für das eigene Leben“. Mit dem Text wäre m. E. zu fragen, ob hier das Leben des Einzelnen überhaupt im Fokus des Textes steht, oder ob dieser Text nicht ein Anspruch JHWHs an Israel als Volk ist: „Schaut her, ihr vom Haus Israel, ich trage euch, obwohl ihr eigentlich eine große Last seid.“ Die Aufforderung, auf JHWH zu hören (V. 3a und 12a), und das auch im Kontext immer wiederholte und betonte „Ich“ JHWHs (V. 4c; 9b; 11c.d; 13a.c) machen diesen Anspruch deutlich. Israel ist vor die Herausforderung gestellt, sich in der Rolle der aufgebürdeten Last (V. 3c) zu finden – ganz so, wie die Götter dem Vieh aufgebürdet sind. Die

³ Vgl. a. a. O. 448.

⁴ Vgl. die Übersetzung von Jes 46, 2 von BERGES, a. a. O. 443.

⁵ Vgl. a. a. O. 451 ff.

⁶ A. a. O. 27.

⁷ A. a. O. 71.

Parallelität der Strophen des Textes fällt auf. In V. 1c sind es die Götterstatuen, die aufgeladen sind und in V. 3c ist es der Rest Israels. Die Verse 2 und 4 sind dann als Entgegensetzungen formuliert: In V. 2 ist es das Nicht-retten-können und der Gang in die Gefangenschaft. In V. 4 ist dem zunächst das ausdrückliche „Ich“ JHWHs entgegengesetzt, das mit den Verben tragen, schleppen und retten verbunden wird.

Die Predigt beschränkt sich im Wesentlichen auf die existenzielle Zusage Gottes an Israel in den Versen 3-4, wobei die eben genannte Herausforderung an Israel nur nebenbei bedacht wird. Fast schon am Ende eröffnet der Prediger diese Anspruchsperspektive, wenn er sehr schön formuliert: „Wir sind eine Last! Und wir sind Gott trotzdem nicht lästig!“ Diese Spannung ist Evangelium. Unser „Zur-Last-fallen“ ist uns unangenehm, ist gegen unser Selbstverständnis, stark und potent zu sein. Die Erkenntnis ist eine Zumutung – vielleicht die Zumutung des Evangeliums schlechthin. Sie ist schwer zu hören und noch schwerer persönlich zu verarbeiten. Möglicherweise hätte es sich gelohnt, die Predigt mehr auf die innere Auseinandersetzung rund um diese Zumutung hin zu entwerfen. Hier hat der Prediger eine Schwerpunktsetzung vorgenommen, die dem Text zwar nicht unangemessen ist, die in dem Text aber um den (m. E. schwer zu predigenden) Anspruch JHWHs ergänzt wird, was durch den religionsgeschichtlichen Hintergrund mehr als deutlich wird.

3 Die Hörer*innen der Predigt

Die Predigt ist nach dem Schema Negation (Hauptteil 1) – Position (Hauptteil 2) aufgebaut. Der Prediger erwähnt in den Beispielen des ersten Hauptteils wesentliche Lebensbereiche seiner Hörerinnen und Hörer, konfrontiert sie mit der Frage „Sind sie tragfähig?“ und versieht sie mit dem negativen Attribut „nicht tragfähig“. An dieser Stelle frage ich mich, ob diese Strategie – auch weil sie so breiten Raum einnimmt – wirklich eine gewinnende Strategie ist. Vielmehr enthält die Predigt m. E. in diesem Teil ein großes Potential, Hörer*innen zu verlieren, sofern sie aus ganz unterschiedlichen Gründen nicht in das Gesagte einstimmen können, weil sie sich nicht in der Art und Weise der Schilderung wiederfinden können. Der Grund dafür liegt m. E. darin, dass der Prediger nicht die Ebene anspricht, auf der die Erfahrung, dass etwas nicht tragfähig war, bei den Hörer*innen abgespeichert ist. Wenn jemand in Bezug auf einen der genannten Lebensbereiche zu dem persönlichen Resümee „nicht tragfähig“ gelangt ist, dann ist damit vermutlich meistens eine emotional sehr wirksame Ebene der inneren Auseinandersetzung verbunden. Diese innere Auseinandersetzung und die oben schon genannte Zumutung in dem Satz „Ich bin nicht tragfähig – ich bin eine Last“ wird von dem Prediger zunächst nicht aufgenommen und formuliert. In ihrer allgemeinen Formulierung können die Beispielskizzen nicht die existenziellen Dimensionen möglicher Erfahrungen der Hörer*innen tragen. Durch eine „scheinbare Blickverengung“ auf individuellere und bestimmtere Situatio-

nen hätte die Predigt eher diese emotionale Ebene tragen und auf diese Weise Hörer*innen gewinnen können.

Hinzu kommen zwei Stellen in der Predigt, die ebenfalls dazu beitragen könnten, die Hörer*innen in dem Predigtgeschehen zu distanzieren: In der Überleitung von der Texterläuterung zur Frage, was denn das nicht Tragfähige in unserem Leben sei, formuliert er: „Bisher habe ich im öffentlichen Raum in Frankfurt oder bei euch zu Hause nirgendwo babylonische Statuen von Bel und Nebo gesehen. Hat sich das Thema also erledigt?“ Formulierungen dieser Art tragen die Gefahr in sich, dass sich Hörer*innen nicht Ernst genommen fühlen, denn natürlich hat niemand erwartet, dass der vom Prediger ausgesuchte Text sich mit dieser Frage erledigt habe. Mir scheint, hier kommt es auch auf Gestik, Mimik und Sprachmelodie an, damit die Hörer*innen die Frage als rhetorische Frage verstehen und mit dem Prediger die Antwort formulieren „Natürlich nicht!“.

Auch die Veranschaulichung im zweiten Teil der Predigt birgt einige Fallstricke. Wenn eine Person eine andere hochheben soll, geschieht in unserem Kulturkreis, sofern es nicht die Eltern eines Kindes tun, in der Regel eine physische Grenzüberschreitung, die auch von den nicht unmittelbar beteiligten Personen empfunden wird. Es mag eine persönliche Note sein: Ich würde mich damit unwohl fühlen, die Gemeinde in eine solche Situation hinein zu führen.

4 Fazit

David Schultze legt eine Predigt vor, die sich um einen nicht ganz einfachen, weil religionsgeschichtlich hoch aufgeladenen Text müht. Schon dieser Tatsache gebührt Anerkennung. Er predigt die Zusage Gottes an Israel als Zusage an die heutige Gemeinde, die in Jesus Christus ganz besonders sichtbar ist. M. E. hätte die Predigt dadurch noch gewinnen können, dass der erste Hauptteil nicht die Tragfähigkeit bestimmter Teile von Lebensentwürfen infrage stellt, sondern die Hörer*innen in die Auseinandersetzung mit ihrer eigenen und sehr persönlichen Erfahrung führt, nicht (ihrem Anspruch entsprechend) tragfähig zu sein. Nicht die Frage nach den „Dingen, die uns tragen“ ist dann wichtig, sondern die Frage, ob ich selbst tragfähig bin. Mit dieser kleinen Akzentverschiebung hätte die Predigt ihr Ziel noch konsequenter erreicht, das der Prediger eigentlich ansteuert, wenn er am Schluss evangeliumsgemäß formuliert: „Und wenn wir getragen werden, dann sind wir frei. Frei von der Last, unser Leben selbst tragen zu müssen. Und wir haben selbst die Hände frei, uns Gott und anderen Menschen zuzuwenden.“

Simon Werner (BEFG), Referent für Bildung im Gemeindejugendwerk, Julius-Köbner-Straße 4, 14641 Wustermark; E-Mail: swerner@baptisten.de

Rezensionen

ROLAND GEBAUER, Die Apostelgeschichte. Teilband 1: Apostelgeschichte 1-12, Die Botschaft des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2014, kt., 231 S., ISBN 978-3-7887-2864-9, € 17,00; Die Apostelgeschichte, Teilband 2: Apostelgeschichte 13-28, Die Botschaft des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2015, kt., 279 S., ISBN 978-3-7887-2890-8, € 18,00.

In der Reihe „Die Botschaft des Neuen Testaments“ hat der Reutlinger Neutestamentler Prof. Dr. Roland Gebauer, Rektor der dortigen Theologischen Hochschule, eine beeindruckende Auslegung der Apostelgeschichte in zwei Bänden vorgelegt. Wie andere Kommentarreihen bietet auch die Reihe „Die Botschaft des Neuen Testament“ mit den gewählten Schwerpunkten einerseits besondere Möglichkeiten für die Auslegung, zeigt aber auch Grenzen.

Durchgängig betont Gebauer zu Recht Gottes Handeln in der Erzählung der Apostelgeschichte. Was in ihr geschildert wird, ist lediglich der Anfang einer Geschichte, die bis zum heutigen Tag andauert und über ihn hinausgehen wird: die Ausbreitung des Evangeliums und seiner heilend-rettenden Macht unter den Völkern der Welt. Und doch hat diese Geschichte gerade als solche eine bleibende Bedeutung. Sie veranschaulicht nämlich in eindrucksvoller Weise, dass das, was Gott in der Geschichte Jesu begonnen hat, in der Tat für die Menschen aller Völker fortan die Eröffnung des Lebens mit sich bringt, zu dem sie von Gott geschaffen sind – indem sie sich „von der Finsternis zum Licht hinwenden“ und „Vergebung der Sünden“ und Anteil am ewigen Leben empfangen (so in Anlehnung an Apg 26, 18). Dass dies keine Geschichte ist, die von Menschen geschrieben wird – so sehr es eine Geschichte von Menschen unter Menschen ist –, sondern ein Geschehenszusammenhang, in dem letztlich Gott am Werk ist, macht die Apostelgeschichte von der ersten bis zur letzten Seite deutlich. Auch hierin beschreibt sie eine Wirklichkeit, mit der wir es, Gott sei Dank, bis heute noch zu tun haben (S. 7).

Zugleich berichtet die Apostelgeschichte vom Widerstand gegen das Evangelium. Damit wirft sie eine bis heute brennende Frage auf: Wie ist es zu erklären, dass unzählige Menschen vom Evangelium, und damit vom Heil Gottes, nicht erreicht werden, obwohl es ihnen begegnet? (ebd.) Die Antwort der Apostelgeschichte ist dabei so eindeutig wie rätselhaft: „weil in der Geschichte des Evangeliums nicht nur Menschen handeln, sondern Gott selbst am Werk ist“ (S. 8).

Zu Beginn des ersten Bandes erscheinen knapp die Einleitungsfragen: zunächst die Apostelgeschichte als Geschichtsdarstellung (als Darstellung der sich aus der Jesus-Geschichte heraus entwickelnden Geschichte des Zeugnisses von Jesus, S. 11), Unterschiede zur antiken Historiografie durch die ständige Einbeziehung der Wirklichkeit und Wirksamkeit Gottes und Ähnlichkeiten zur alttestamentlichen Geschichtsbüchern. Als Verfasser gilt trotz „schwerwiegenden Problemen“ (Unterschiede zwischen Apostelgeschichte und Galaterbrief, die sich allerdings lösen lassen, wenn man Gal 2, 1-10 nicht mit Apg 15 gleichsetzt, sondern mit dem sogenannten Hungerhilfebesuch aus Apg 11, 27-30; nach Gebauer lassen sich die Differenzen durch die verwendeten Quellen oder deren fehlerhaften Gebrauch erklären) der Paulusbegleiter Lukas. Ferner diskutiert Gebauer unterschiedliche Quellen der Apostelgeschichte. Zum methodischen Vorgehen schreibt

Gebauer: „Um dem Erzählstil gerecht zu werden, wird die Auslegung von den genannten Personen und ihren Handlungen, Worten und Widerfahrnissen ausgehen. Auf einer zweiten Ebene bezieht sich die Auslegung freilich auf Lukas als den Erzähler und eigentlichen Akteur der Darstellung, sodass immer wieder zwischen den Erzählfiguren und dem Erzähler hin und her zu wechseln sein wird.“ (S. 14)

Nach den Vorgaben der Reihe steht die theologische Interpretation im Vordergrund, historische Fragen erscheinen nur am Rand. Ziel ist die Erhellung der Frage: „Welche Botschaft, und das heißt letztlich: welche Inhalte des Evangeliums von Jesus Christus, will Lukas mit seiner Darstellung vermitteln?“ (ebd.)

Die eigentliche Kommentierung (Band 1: S. 17-231, Band 2: S. 11-238) besteht jeweils aus eigener Übersetzung, knapper Hinführung (inhaltliche Zusammenfassung, Gliederung, Quellen), der Kommentierung und – grau unterlegt – theologischer Botschaft, gelegentlich mit Aktualisierung. Am Ende von Band 2 fasst Gebauer den theologischen Ertrag gekonnt zusammen („Die Botschaft der Apostelgeschichte – einige Leitlinien und Aspekte“, S. 239-262): Gott – der Herr der Geschichte; die eine Geschichte – eine Heilsgeschichte; Jesus – der nach seiner irdischen Geschichte zu Gott erhöhte weltweite Heilsbringer; der Heilige Geist – die Kraft Gottes im Menschen und in der Mission; das Heil Gottes – die Rettung des Menschen; Wesen und Vermittlung des Heils und das Ankommen des Heils im Leben der Menschen. Am Ende reflektiert Gebauer herausfordernd und provokant Fragen der Hermeneutik und Anwendung der Apostelgeschichte (S. 262-267): Gott als Herr der Geschichte; Zentralität Jesu Christi für den christlichen Glauben; Bedeutung der Verkündigung des Evangeliums (Lukas schildert „die Geschichte der Ausbreitung des Jesuszeugnisses nicht als Geschichte einer Sozialbewegung, sondern der Verkündigung und des Zum-Glaubens-Kommens“, S. 264); Bedeutung und Legitimität von Judenmission („Wo Kirche auf Judenmission verzichtet, enthält sie daher dem Gottesvolk die Botschaft des ihm nach wie vor geltenden Heilshandelns Gottes vor“ [S. 265], dabei ist Zeugnis als Ausdruck persönlichen Erlebens und Überzeugt-Seins die angemessene Kommunikationsweise); der exklusive Heilsanspruch des Evangeliums (Jesus als der eine, verbindliche Heilsanspruch Gottes an die Welt) und die urchristliche Verkündigung als Maßstab aller weiteren legitimen Evangeliumsverkündigung. Gebauer konkretisiert: „So ist das Evangelium seinem Wesen nach göttliches Macht-Wort, das im menschlichen Leben ein Heil-Werden bewirkt, in dem alles Suchen und Sehnen seine Erfüllung findet. ... Von daher greifen alle (post)modernen Charakterisierungen des Evangeliums als Deute-Wort zu kurz. Die Heilsbotschaft von Jesus ist mehr und anderes als ein bloßes Angebot zur Deutung des Lebens und der Welt, das einem hilft, besser mit sich und seiner Existenz zurechtzukommen. Es geht um mehr und anderes als Sinnstiftung, es geht auch um mehr und anderes als die Etablierung einer Kultur der Nächstenliebe, der Toleranz und des Friedens (so wichtig und wertvoll sie ist) – es geht um das Erfasst- und Durchdrungen-Werden mit der alles verändernden Lebenskraft des lebendigen Gottes.“ (S. 267)

Gebauer wird den Vorgaben der Kommentarreihe voll gerecht. Immer wieder schlägt er gute Brücken vom Text in die Gegenwart. Inhaltlich bleibt Gebauer im Wesentlichen den Fragestellungen und Anliegen der deutschsprachigen Acta-Forschung treu, auch wenn er an vielen Stellen eigenständig und gut begründet zu anderen, konservativen Ergebnissen kommt. Mit seiner Betonung des Handelns Gottes und damit eines theozentrischen Geschichtsverständnisses knüpft Gebauer an ältere Fragestellungen der Heilsgeschichte bei Lukas an, vermeidet aber deren Aporien und betont auf diese Weise wichtige Aspekte, die in der aktuellen Forschung vernachlässigt werden.

Zu den erwähnten Grenzen dieser Reihe gehört, dass Gebauer die aktuellen Tendenzen der Acta-Forschung (etwa die Grundfragen von Historiografie, Fiktionalität und Literatur) nicht eigens thematisieren (indirekt in der Betonung der theozentrischen Geschichte), das kritische Gespräch aufnehmen und eigene Positionen detailliert begründen (was normalerweise in der Einleitung geschieht), sondern lediglich in die Auslegung einfließen lassen kann. Neben den Angaben in der knappen Einleitung und der prägnanten Zusammenfassung der Theologie der Apostelgeschichte fehlt die umfassende Reflektion der eigentlichen Absicht der Apostelgeschichte (zusammen mit dem Lukasevangelium) als narrative Apologie der paulinischen Mission. Der Fokus auf der soliden Erarbeitung der theologischen Botschaft der Apostelgeschichte und ihrer durchgehend theozentrischen Ausrichtung ist eine willkommene Ergänzung zu den vielen Einzelstudien zur Apostelgeschichte, aber auch zu einer Gesamttendenz der internationalen Bibelwissenschaft, sich auf historische und sozialwissenschaftliche Fragestellungen mit einer bunten Methodenvielfalt zu stürzen und theologische Fragen absichtlich oder beiläufig zu vernachlässigen oder bewusst auszuklammern.

Angesichts des Mangels an neueren Bänden in den großen deutschen Kommentarreihen und aufgrund der theologischen Ausrichtung sind Gebauers Bände uneingeschränkt zu empfehlen für Studierende und interessierte Bibelleser. Auch wer sich wissenschaftlich mit der Apostelgeschichte beschäftigt, wird interessante und weiterführende Perspektiven finden, die Gebauers Auslegung punktuell oder im Ganzen bestimmen.

Prof. Dr. Christoph Stenschke (BEFG), Dozent der Biblisch-Theologischen Akademie, Forum Wiedenest, Eichendorffstraße 2, 51702 Bergneustadt, Professor extraordinarius am Department of Ancient and Biblical Studies, University of South Africa (Pretoria); E-Mail: stenschke@wiedenest.de

REINHARD SCHWARZ, Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion, 2. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, kt., XIII, 544 S., ISBN 978-3-16-154411-8, € 39,00.

Dieses Buch ist ein Glücksfall. Das ist eigentlich schon sicher, bevor man es zur Hand nimmt, denn sein Autor ist einer der renommiertesten Luther-Kenner der letzten Jahrzehnte. Und so kann sich das interessierte Publikum glücklich schätzen, dass der emeritierte Münchner Kirchengeschichtler mit diesem Werk eine Summe seiner Beschäftigung mit Luther vorlegt. Die Lektüre bestätigt dieses positive Vorurteil. Reinhard Schwarz hat eine Theologie Luthers verfasst, die das große Jubiläumjahr aufgrund ihrer unaufgeregten Souveränität und gelehrten Kompetenz zweifelsfrei weit überdauern wird.

Zunächst zum Titel, der nicht ganz gewöhnlich ist: Als „Lehrer der christlichen Religion“ wird Luther hier vorgestellt. Dahinter verbirgt sich allerdings weniger eine bestimmte religionsphilosophische Tendenz (sei es Schleiermacherscher oder Pannenbergischer Provenienz), als vielmehr das Anliegen, Luthers Theologie in ihrer konkreten Gestalt und das heißt: in ihrer Bezogenheit auf das kirchliche Leben darzustellen. Seine Theologie ist demnach nicht als System von dogmatischen Sätzen, sondern als Verkündigung des Evangeliums zu begreifen, das Gestalt gewinnt in der christlichen Religion und ihren „grundlegenden Gütern“: Schrift, Taufe, Abendmahl, Schlüsselamt, Predigt, Katechismus. All dies gehört nach Schwarz zur „Grundgestalt“ des Christentums, die Luther bei aller Abgrenzung auch der Papstkirche nicht streitig gemacht hat. Luthers refor-

matorische Einsicht führt allerdings zu einem veränderten „Grundverständnis“ dieser „Grundgestalt“ – so wird Luther in ökumenischer Perspektive als Lehrer der christlichen Religion und damit als Ausleger des gemeinsamen Erbes der Kirche profiliert (S. 7-22).

Dieses „Grundverständnis“ entfaltet Schwarz im Durchgang durch acht Brennpunkte der Theologie Luthers: Heilige Schrift (2.), die elementaren Relationen in Luthers Theologie (3.), Gesetz (4.), Evangelium (5.), Jesus Christus (6.), Glaube (7.), Liebe (8.), Kirche (9.).

Hier kann aus der dichten und zitatsättigten Darstellung nur selektiv besonders Bemerkenswertes hervorgehoben werden: Das Kapitel zur Schrift weiß durch die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament besonders zu fesseln. Hier wird auch die notorisch schwierige Polemik Luthers gegen die Juden thematisiert. Schwarz gelingt es, sowohl unmissverständlich Stellung zu beziehen („[Luther] äußert sich in einer abstoßenden Weise“, S. 70), als auch durch historische Kontextualisierung Luthers Antijudaismus von modernen Antisemitismen zu unterscheiden und schließlich die theologische Bruchstelle anzugeben, an der Luther seiner eigenen Einsicht in die Konstitution von Glaubensgewissheit untreu wird, wenn er versucht, Juden die Christuswahrheit durch Schriftbeweise als Vernunftwahrheit anzudemonstrieren. Das Gesetzeskapitel führt Luthers komplexe und bisweilen aporetisch erscheinende Auffassung von der Funktion des Gesetzes durch treffende Textauswahl (Genesis-Vorlesung, Mose-Unterrichtung, Katechismen) als geschlossene Einheit vor Augen. Als Brennpunkt der Soteriologie dient Schwarz in Kapitel 5 ein Holzschnitt Lucas Cranachs, der den Heilsweg von Gesetz, Sünde, Tod und Hölle zum Christusglauben als Befreiung aus den Unheilsmächten ins Bild fasst. Historisch wie systematisch präzise wird hier angegeben, an welcher Stelle Luthers Soteriologie von der überlieferten Konzeption des Würdigkeitsverdienstes abweicht. Das auffällige Fehlen eines Kapitels zur Gotteslehre erklärt sich aus der christologischen Konzentration der Gotteslehre Luthers, die deshalb ins umfangreiche 6. Kapitel zur Christologie integriert wird, einem Höhepunkt der Darstellung, weil hier Luthers provokante Sicht auf die gottmenschliche Kommunikation in der Person Christi anschaulich zur Darstellung kommt. Das Glaubenskapitel beleuchtet besonders die Erfahrungsdimension der Theologie Luthers und enthält schöne Beispiele seiner Briefseelsorge an zweifelnden und angefochtenen Menschen. Die Ethik, im 8. Kapitel sachgemäß rekonstruiert unter dem Begriff der Nächstenliebe, wird nicht nur in ihrer Grundlegung, sondern erfreulicherweise auch in ihren gesellschaftlichen Konkretionen (Hausstand, Kirche, weltliche Rechtsgemeinschaft) nachgezeichnet. Die Abständigkeit der historischen Situation sperrt sich hier zwar gegen schnelle Übertragungen, im Verzicht auf allzu eilige Aneignung liegt jedoch gerade ein Vorzug dieses Buches. Die Lehre von der Kirche schließlich thematisiert u. a. auch die Tauffrage; die Täufer erscheinen als Rationalisten, die die Vernunft dem Glauben vorordnen und tendenziell als Synergisten, die die Glaubensentscheidung dem Wort vorordnen. Das ist bekannt, gibt getreu Luthers eigene Argumente wieder, zeigt allerdings auch wenig Interesse am gegenwärtigen Dialog mit den Positionen der Glaubensstufe. Die Darstellung schließt mit einer differenzierten und erhellenden Erklärung der Christuspräsenz im Abendmahl, in der auch klar markiert wird, wo „objektivierende“ Missverständnisse drohen.

Luther-Theologien gibt es inzwischen nicht zu knapp, von der möglichst historisch genauen, quellennahen Darstellung im Kontext des 16. Jahrhunderts bis zur hermeneutisch intendierten Aktualisierung des Reformators für die Gegenwart, mit allen verschiedenen Abstufungen zwischen diesen Polen. Schwarz ist sicher der ersten Richtung zuzurechnen, ähnlich wie etwa die Darstellungen von Paul Althaus oder Bernhard Lohse

und anders als die stärker vergegenwärtigenden Theologien wie etwa die Luther-Einführungen Gerhard Ebelings und Dietrich Korsch oder die so unterschiedlichen Luther-Theologien Oswald Bayers und Hans-Martin Barths.

Schwarz' Luther-Buch ist ein verlässlicher Führer durch Luthers Theologie, dessen besonderer Wert nicht zuletzt auch in seiner Auswahl und kondensierten Präsentation der Quellentexte liegt. Erkennbar geht es dem Verfasser darum, Luther möglichst unverstellt und ausführlich selbst zu Wort kommen zu lassen. Über die immer wieder behandelten Klassiker hinaus werden auch weniger bekannte Texte einbezogen und dabei auch Spuren verfolgt, die in den herkömmlichen Darstellungen fehlen – etwa im Rahmen des Schriftkapitels „Luthers Bezug auf das Protevangelium Gen 3,15 in den Wandlungen seiner Theologie“ (S. 48-55). Die Einbettung in den theologiegeschichtlichen Kontext des Spätmittelalters komplettiert die präzise und umfassende Darstellung. So erweist dieses Buch seinen Wert nicht zuletzt auch als eine kompetente Hinführung zu Luthers Texten, die durchweg ihrem Anliegen treu bleibt, sich nicht zwischen Luther und den Leser zu stellen, sondern Luther an seinem historischen Ort theologisch aussagekräftig werden zu lassen. Hermeneutisch stärker auf die Gegenwart ausgerichtete Luther-Theologien wird man auf Basis einer solchen quellennahen Darstellung dann mit Gewinn ergänzend hinzuziehen können.

Der Anmerkungsapparat bleibt, dies ist vom Verfasser ausdrücklich gewollt, von Sekundärliteratur fast völlig frei. Dürfte man sich angesichts einer solch umfassenden und gelehrten Darstellung noch etwas wünschen, so wären es vielleicht doch mehr Hinweise und Positionierungen des erfahrenen Luther-Forschers innerhalb der Fachdiskussion. Im Anhang wird jedenfalls überblicksweise wichtige Literatur zu den Themen der Kapitel aufgelistet. Ein Sachregister fehlt und wäre ein Zugewinn für künftige Auflagen. Sehr hilfreich ist das Register behandelter Luthertexte: So eignet sich das Buch auch als Nachschlagewerk für die Beschäftigung mit Luthertexten und stellt als eine Art Kompendium gewissermaßen die ideale Ergänzung zur sukzessive erscheinenden Reihe der „Kommentare zu Schriften Luthers“ dar.

Dieses Buch dürfte für theologisch interessierte Leser tatsächlich, wie Dietrich Korsch in der Theologischen Literaturzeitung bemerkte, die wichtigste Erscheinung im Meer der Literatur zum Reformationsjahr darstellen und sich schnell als Standardwerk für jede Beschäftigung mit Luthers Theologie etablieren.

Dipl. Theol. Alexander Kupsch, Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Hermeneutik und Dialog der Kulturen, Eberhard Karls Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen; E-Mail: alexander.kupsch@uni-tuebingen.de

JOCHEN WAGNER (Hg.), Ehe.leben. Ökumenische Ermutigungen, Trier 2017, 180 S., ISBN 978-3-7902-1844-2, € 19,90.

Nicht erst aufgrund der vom Bundestag am 30. Juli 2017 beschlossenen „Ehe für alle“ ist es lohnenswert, über die Ehe nachzudenken, und zwar auch in praktischer Hinsicht.

Der von Jochen Wagner herausgegebene Band „Ehe.leben“ ist eine Sammlung verschiedener Beiträge aus der Ökumene, die Fragen der Paarbeziehung aus unterschiedlichsten Perspektiven bedenken und zu einer solchen Beziehung ermutigen wollen. Die Beiträge sind erfreulicherweise sehr verständlich und in konziser Kürze abgefasst, ohne

dabei wissenschaftliche Fundierung und gedankliche Tiefe vermessen zu lassen. Man könnte nonchalant vom Text gewordenen Espresso sprechen – klein und intensiv. Die ökumenische Weite ist bereichernd, und auch die Beiträge, denen ein anderes Verständnis als das eigene zugrunde liegt, bieten viel Anwendbares, weil es in dem Band vor allem um „die Praxis der Ehe – eben das Ehe.leben“ (S. 8) geht.

Im eröffnenden Beitrag bedenkt der römisch-katholische Praktische Theologe MANFRED BELOK (S. 13-25) die Chancen und Risiken der Ehe in der Gegenwart. Dabei erkennt er eine Chance in der gegenwärtigen Wertschätzung von Partnerschaft, Ehe, Familie und Freundschaft und sieht diese aus dem Grundwunsch des Menschen nach „nahen und ganzheitlichen, verlässlichen und dauerhaften Beziehungen“ (S. 15) erwachsen. Nach einem Blick in die Statistik beschreibt er die Ehe als ein „Hochrisiko-Lebensmodell“ und weiß dann auch präzise einige Risikofaktoren dieses Lebensmodells zu umreißen.

Auf sieben wichtige Aspekte oder Bedingungen einer gelingenden Paarbeziehung geht der katholische Psychotherapeut und Theologe NORBERT WILBERTZ (S. 27-41) ein. Er erläutert dabei die trainierbare Kommunikation, die Notwendigkeit von entschlossener Struktur, die Balance von gegenseitigem Geben und Nehmen, die Bedeutung des lebensgeschichtlichen Hintergrundes, Konfliktlösungsfähigkeit inklusive der Vergebungsbereitschaft, die Fähigkeit zur Metakommunikation und letztlich die motivationalen Aspekte.

Im Beitrag des katholischen Praktischen Theologen CHRISTOPH GELLNER wird anschaulich die Herausforderung der Beziehungsfähigkeit in der „Generation Maybe“ und ihrer überfordernden Freiheit anhand von Beispielen aus der gegenwärtigen Literatur vor Augen geführt. Dabei verdeutlicht Gellner auch den notwendigen Entscheidungscharakter von stabilen Beziehungen und postuliert, dass die religiös-spirituelle Sinn-dimension der kirchlichen Eheschließung angesichts des alles menschliche Planen und Wollen transzendierenden Wagnisses der Ehe darin liege, dem Paar durch die Wegweisung und den Segen Gottes Halt und gemeinsame Ausrichtung zu geben.

Der Frage, ob man Liebe lernen kann, geht der katholische Professor für Moraltheologie JOHANNES BRANTL in seinem Beitrag nach. Diese Frage und das Lernen der Liebe mache Sinn, da im Versprechen des Trauspruches des römisch-katholischen Ritus ein vorbehaltloses Wollen der guten gemeinsamen Zukunft zum Ausdruck komme, was eben nicht nur eine belanglose Zusage des gegenseitigen Bemühens sei. Der Begriff der Liebe wird dabei im Anschluss an „*Deus caritas est*“ Benedikts XVI. formuliert und anhand des Doppelgebotes der Liebe entfaltet.

Der katholische Moraltheologe MICHAEL ROSENBERGER (S. 71-79) zeigt auf, dass die Ehe nicht im Sinne der aristotelischen Freundschaftsdefinition des zweckfreien Wohlwollens verstanden werden könne. Nach katholischem Verständnis habe die Ehe diverse Zwecke und könne nur in diesem Sinne einem freundschaftsähnlichen Projekt gleichen.

Über den Begriff der Kontrast-Harmonie zeichnet der zum Bund Freier evangelischer Gemeinden gehörende Pastor JOCHEN WAGNER (S. 81-91) ein zukunftsfähiges Bild der Ehe. Diese Ehe wird geprägt von Kommunikation, Vertrauen, dem richtigen Verhältnis von Harmonie und Streit sowie Nähe und Distanz und ist in diesem Sinne letztlich mit Gelassenheit gegenüber jeder Idealisierung ausgestattet.

In den ersten beiden Beiträgen des Psychologen ULRICH GIESEKUS (S. 93-101, 103-109) geht es um die Kommunikation in der Paarbeziehung, was auch explizit die Notwendigkeit des Streitens miteinschließt. Dazu gibt Giesekeus theoretisches Hintergrundwissen durch die Theorien von Friedemann Schulz von Thun und Carl Rogers sowie lebensnahe

Hilfestellungen. Ein dritter Beitrag von Giesekeus (S. 115-127) widmet sich dem Thema der Sexualität und führt die Unterschiedlichkeit der Sexualität von Frauen und Männern vor Augen. Für die Analyse von Störungen gibt Giesekeus dann die hilfreiche Unterscheidung von ungünstigen Vorbedingungen, auslösenden Faktoren und aufrechterhaltenden Bedingungen an die Hand.

Die psychologische Beraterin FELICITAS A. LEHNERT und ihr Mann, der evangelische Pfarrer VOLKER A. LEHNERT, widmen sich in ihrem ersten gemeinsamen Beitrag (S. 111-114) der Bedeutung der Herkunftsfamilie und der damit einhergehenden Konditionierung und Prägung. Diese müsse bewusst gemacht und in ihrer Bedeutung ernst genommen werden.

Eine Ermutigung zum Investment in die Ehe bieten sie in ihrem zweiten Beitrag (S. 137-140). Sie führen eindrucksvoll die ungemeine Bedeutung der Ehe vor Augen, da sie der Ort der eigenen Unersetzbarkeit sei.

Pastoralreferent und Ehe-, Familien- und Lebensberater KLAUS SCHMALZL (S. 129-136) wirbt für die Kraft der Vergebung in Beratungsprozessen und macht die Paarberatung als Ort dieser Vergebung stark.

Die Vielfalt und die jeweiligen Besonderheiten der Eheverständnisse führt der Beitrag von MARTIN BRÄUER, MICHAEL HARDT und WILLY WEBER (S. 141-149) aus. Dabei werden neben dem evangelisch-landeskirchlichen und katholischen Verständnis auch das freikirchliche und das orthodoxe Eheverständnis erläutert. Angesichts dieses umfassenden Programms leidet die Tiefe und Verständlichkeit des Beitrages unter seiner Kürze, wenn auch die großen Linien gut erkennbar werden.

MANFRED BELOK (S. 151-164) bietet eine Vision von Ehe und Partnerschaft im Horizont des christlichen Glaubens. Dazu sieht er mit Luther die Ehe als ein weltlich Ding und insofern gerade darin einen Hinweis darauf, „dass die Liebe ... eine Lebens- und Überlebenschance nur dann hat, wenn die/der andere in der Liebe nicht mit einer religiösen Überfrachtung überfordert wird, nicht zu meinem Gott gemacht wird.“ (S. 155) Er sieht das spezifisch Christliche einer Ehe im spezifisch Christlichen der Existenz, das er im „entschieden Menschlichen“ erkennt (S. 156). Seine Beschreibungen „des Menschlichen“ sind sicherlich für eine christliche Ehe hilfreich, auch wenn seine Gleichsetzung von „christlich“ und „menschlich“ zu hinterfragen ist.

Abgeschlossen wird der Band durch zwei Predigten: mit einer Traupredigt von JOCHEN WAGNER (S. 165-169) zu Hohelied 8, 6-7 und einer Predigt zum Valentinstag von ANJA WAGNER (S. 171-178) über 1. Korinther 13.

Insgesamt liegt hier ein beeindruckendes Buch zum Thema „Paarbeziehung“ vor, das den Lesern sehr hilfreiche Impulse gibt, sei es für das eigene Leben oder für Beratung und Seelsorge.

M.A. Moritz Groos, Rektoratsassistent Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 49-53, 35716 Ewersbach; E-Mail: moritz.groos@the.feg.de

Geschichten erzählen –

FASZINIEREND UND HERAUSFORDERND

Ein Arbeitsbuch zum Genießen

Bibelgeschichten sind Lebensgeschichten. Aber hören Menschen sie wirklich so? Wie können wir biblische Geschichten so erzählen, dass sie etwas mit unserem Leben zu tun haben? Sie sollen ja mehr sein als nur Berichte von anderen. Martina Steinkühler macht auf faszinierend einfache Weise deutlich, wie wir unser Erzählen verändern können. Und sie gibt den Erzählenden nicht nur das nötige Hintergrundwissen an die Hand, sondern auch 21 ganz konkrete Vorschläge, wie biblische Geschichten zu Lebensgeschichten werden.

Zielgruppe: Haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter in einer Kirche/ Gemeinde, Eltern und Großeltern und alle, die gerne Geschichten erzählen.

Dr. Martina Steinkühler ist Theologin und Religionspädagogin

288 Seiten, Softcover, 155 x 232 mm,
Inkl. umfangreichem Zusatzmaterial zum Download

Bestell-Nr. 639 631 000 **22,95 Euro**



J. G. Oncken Nachf. GmbH | Tel.: 0561.520 05-88 | www.oncken.de
zzgl. Versandkosten 3,90 €, ab 29 € (Onlineshop 19 €) versandkostenfrei



Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 42. Jahrgang • 2018 • Heft 1 • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

Herausgeber: Prof. Dr. Michael Kißkalt und Prof. Dr. Volker Spangenberg (Theologische Hochschule Elstal – Fachhochschule des BfEG); Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BfEG).

Akademischer Beirat: Prof. Dr. Jörg Barthel (Reutlingen), Prof. Dr. Carsten Claußen (Elstal), Prof. Dr. Ralf Dzienwas (Elstal), Prof. Dr. Holger Eschmann (Reutlingen), PD Dr. Claudia Jahnel (Erlangen), Prof. Dr. Ulrike Schuler (Reutlingen), Prof. Dr. Uwe Swarat (Elstal).

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Kißkalt, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74 310, E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de.

Redaktionsassistent: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,- jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10.

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.
Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 2001 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-24, Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de

Vertrieb: Oncken Verlag, Kassel, und Bundes-Verlag, Witten.

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 20 05-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: τ-lexis · O. Lange, Langer Anger 72, 69115 Heidelberg.

Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.



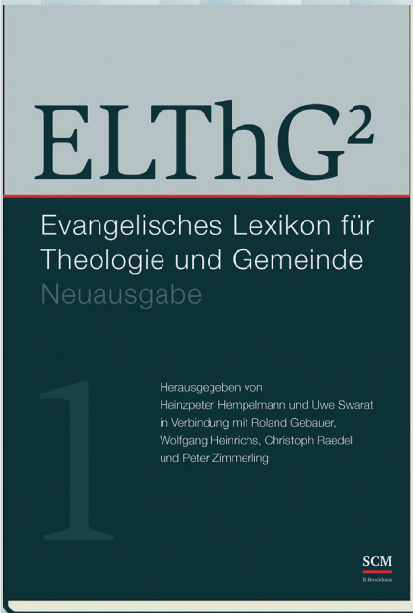
ONCKEN:

SCM

Bundes-Verlag

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.

Heinzpeter Hempelmann (Hrsg.) • Uwe Swarat (Hrsg.) • Roland Gebauer (Hrsg.)
Wolfgang Heinrichs (Hrsg.) • Christoph Raedel (Hrsg.) • Peter Zimmerling (Hrsg.)



EVANGELISCHES LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE

Band 1

Das neue ELThG² ist ein vierbändiges, breit angelegtes Lexikon, das alle Felder der Theologie aus protestantischer Perspektive in ökumenischem Horizont darstellt. Es richtet sich an Theologen in Wissenschaft und Praxis, kirchliche Mitarbeiter und theologisch interessierte Gemeindeglieder.

Es ist ein hochgeschätztes Standardwerk der Theologie. Nun wurde es komplett überarbeitet und auf den neuesten Stand der Forschung gebracht. Seine besonderen Kennzeichen sind die überkonfessionelle Ausrichtung, der interdisziplinäre Ansatz (Teilartikeln aus den Bereichen Biblische Theologie, Kirchengeschichte, Philosophie, Dogmatik, Ethik, Ökumene und Konfessionskunde, Missionswissenschaften, Soziologie sowie Praktische Theologie) und die Allgemeinverständlichkeit der Artikel.

1008 S., 17 x 25 x 5,4 cm
geb., m. Schutzumschlag
ISBN 978-3-417-26801-0

128 €*



Bestellungen an:
J. G. Oncken Nachf. GmbH | www.oncken.de
buchhandlung@oncken.de | Tel.: 0561.52005-88



THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Musik und Theologie

Aufsätze

Hans Riphagen: **Jesus, You Are My King. Eine Analyse vorherrschender Glaubensnarrative in modernen Anbetungsliedern** 55

Martin Buchholz: **Was (freikirchliche) Christen singen. Wahrnehmungen eines Liedermachers** 76

Jan Primke: **Was die Zukunft eint, ist ihre Vielseitigkeit. Eine Betrachtung der heutigen Worshipmusik- und Anbetungsszene aus der Sicht eines 35jährigen Musikers** 85

Rezension 105

PREDIGTWERKSTATT

Joachim Gnep: „Siehst du diese Frau?“ Predigt über Lukas 7,36-50 93

Kommentar zur Predigt von Joachim Gnep (Philipp Herrmannsdorfer) 99

ISSN 1431-200X

2018 • Heft 2

42. JAHRGANG

Musik und Theologie

Zu einem lebendigen christlichen Glauben gehören sowohl die theologische Reflexion als auch der Gottesdienst mit seinen affektiven Elementen wie z. B. dem gottesdienstlichen Gesang. Bei den alten Kirchenliedern, die man auf einer Gesangbuchseite vor Augen hat, fällt einem der theologische Gehalt sehr schnell auf, nicht zuletzt wegen ihrer alten Sprachformen. Bei den neueren christlichen Liedern kann man den theologischen Gehalt nicht so leicht erfassen, denn sie erscheinen meist nicht als komplettes Lied, sondern nur zeilenweise auf der Leinwand. Außerdem sind die modernen Anbetungslieder oft recht kurzlebig. Dennoch transportieren diese Lieder theologische Inhalte, die man als Christ beim Singen in sich aufnimmt. Dementsprechend kann christliche Musik die Vernunft und die Emotion der Menschen lenken: im negativen Sinne einengen oder auch positiv weiten. Den Verantwortlichen in den Kirchen und Gemeinden obliegt die Aufgabe, auf eine Ausgewogenheit der theologischen Botschaft der Anbetungslieder im Gottesdienst zu achten. Darum lohnt es sich, Musik und Theologie zusammen zu denken. Diesem Desiderat versucht diese Ausgabe des THEOLOGISCHEN GESPRÄCH nachzukommen, indem sie die musiktheologische Forschungsarbeit eines holländischen Theologen in deutscher Übersetzung veröffentlicht und diesem Aufsatz die Reflexionen von zwei christlichen Musikern zur Seite stellt.

In seinem Aufsatz analysiert HANS RIPHAGEN, Missionssekretär des niederländischen Baptistenbundes und Doktorand an der Vrije Universiteit Amsterdam, die im Jahr 2012 fünfzig beliebtesten Anbetungslieder in den USA hinsichtlich ihrer theologischen Inhalte. Auch für den deutschen Kontext sechs Jahre später sind seine Wahrnehmungen sehr relevant. Die Analysen schärfen den Blick für das in den Gemeinden heute gebräuchliche Liedgut und ermutigen dazu, für die Auswahl der Lieder im Gottesdienst auch theologische Gesichtspunkte geltend zu machen.

Wie sich das christliche Liedgut besonders in den deutschen Freikirchen in den letzten Jahrzehnten verändert hat und welche theologischen Verschiebungen hier zu beobachten sind, stellt der Liedermacher und Journalist MARTIN BUCHHOLZ dar. JAN PRIMKE, ebenfalls in der christlichen Szene als Musiker unterwegs, führt ein in die verschiedenen Vernetzungen und Strukturen des christlichen Musikbetriebs, wie sie sich im deutschen Raum in den letzten Jahren entwickelt haben, und ermutigt zum Dialog über Musikvorlieben in den Gemeinden.

Die Predigtwerkstatt bietet eine Predigt von JOACHIM GNEP, Leiter des Dienstbereichs Mission im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, zu der Geschichte der Salbung Jesu durch die Sünderin (Lk 7,36-50). Den Kommentar dazu liefert PHILIPP HERRMANNSDÖRFER, Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Düsseldorf.

Zum Schluss noch der wichtige Hinweis, dass das THEOLOGISCHE GESPRÄCH beim Oncken-Verlag zu einem reduzierten Preis auch digital als PDF bezogen werden kann.

Michael Kießkalt (Schriftleitung)

Hans Riphagen

Jesus, You Are My King

Eine Analyse vorherrschender Glaubensnarrative in modernen Anbetungsliedern

I Einführung¹

Ein Bericht über Anbetung in den USA von 2010 hat festgestellt, dass Kirchen, die einen modernen oder innovativen Anbetungsstil pflegen, in den letzten Jahren stärker gewachsen sind als andere.² Die Anzahl der Kirchen, die oft oder immer elektrische Gitarren oder Schlagzeug benutzen, ist von 28,6% im Jahr 2000 auf 42,8% in 2010 gestiegen.³ In den letzten Jahrzehnten hat sich moderne Anbetungsmusik aufgrund der technologischen Fortschritte und aufgrund des besonderen Bedarfs nach dieser Musik schnell zu einem globalen Phänomen entwickelt. Ihre besondere charismatische Spiritualität verbindet Menschen in der ganzen Welt und macht neue Gemeinschaftsformen möglich, die die Grenzen traditioneller Kirchen durchbrechen. Moderne Anbetungsmusik wurde zu einem der sichtbarsten Identitätsmarker der evangelikalen und pentekostalen Bewegung.

Auf dem Hintergrund dieser Dynamik stellt sich die grundlegende Frage nach der Theologie, die implizit in den Texten dieser Anbetungslieder enthalten ist. Um diese Lieder zu untersuchen, werde ich die Liedtexte aus einer dreifachen Perspektive diskutieren: (1) der Geschichte, die die Texte selbst erzählen; (2) der Anteile der biblischen Geschichte, auf die sie sich beziehen; (3) der wichtigsten Metaphern, die sie benutzen. Um den Kontext der Thematik zu erhellen, wird zuerst ein Überblick über die Geschichte der modernen Anbetungslieder und einige ihrer Grundlinien gegeben, dann wird in die Methodik der Analyse eingeführt, um anschließend die Lieder selbst zu studieren.

¹ Dieser Artikel ist eine Übersetzung (von Michael Kießkalt) des Aufsatzes „Jesus, You Are My King: An Analysis of the Dominant Faith Narratives in Popular Contemporary Worship Songs“, in: KLAVER, MIRANDA/PAAS, STEFAN/VAN STAALDUINE-SULMAN, EVELINE (Hg.): *Evangelicals and Sources of Authority* (VU University Press), Amsterdam 2016, 97-119.

² Vgl. ROYLE, MARJORIE H.: *Facts on Worship: 2010* (www.faithcommunitiestoday.org, Einsicht am 12.11.2014).

³ Vgl. ROOZEN, DAVID A.: *A Decade of Change in American Congregation 2000-2010* (www.faithcommunitiestoday.org, Einsicht am 12.11.2014), 3-4.

2 Moderne Anbetungsmusik

Die Begriffe „moderne Anbetungsmusik“ oder „Lobpreis“ können am ehesten als zusammenfassende Termini für einen besonderen Anbetungsstil dienen, der in den 1970ern seinen Ursprung in den USA hatte, besonders in evangelikalen, charismatischen und pentekostalen Kirchen und Gruppen. So werden ihre gemeinsamen Charakteristika, weniger ihre Unterschiedlichkeiten, in den Blick genommen.⁴

Die Ursprünge dieser Anbetungsmusik können bis in die Erweckungsbewegung des späten 18. und des 19. Jahrhunderts zurückverfolgt werden. Die methodistische Erweckung unter der Leitung der Wesley Brüder und von George Whitefield brachte eine bedeutende Veränderung in der Art der Anbetung mit sich. Ihre erwecklichen Open-Air Veranstaltungen brachten das Evangelium zu Menschen, die sich von den etablierten Kirchen und deren offiziellen Liturgien entfremdet hatten. Lieder spielten dabei eine bedeutende Rolle, wie es im Werk von Charles Wesley sichtbar wurde, der allseits bekannte Liederdichter dieser Bewegung, der zeitlebens über 6.000 Lieder geschaffen hat. Dadurch, dass er die Lieder so einfach wie möglich komponierte, wurde durch das gemeinsame Singen die aktive Beteiligung der Versammelten angeregt. Viele waren der trockenen und festgelegten liturgischen Formen sowohl der Gebetsbücher wie auch der äußeren Sakramente müde geworden. In den evangelikalen Gebetsliedern fanden sie eine zwanglose, enthusiastische und innere Anbetungserfahrung.⁵ Die Lieder richteten sich direkt an Gott und beschrieben eine persönliche Beziehung zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung. Sie bildeten eine persönliche, erfahrungsgetränkte Antwort auf die biblischen Geschichten.⁶ Diese erweckliche Tradition setzte sich fort im 19. und 20. Jahrhundert, in Zeltversammlungen, evangelistischen Kampagnen und in späteren Jugendfestivals, die das kirchliche Leben im britischen und amerikanischen Protestantismus belebten. Dabei gingen evangelistisches Predigen und Singen Hand in Hand, wie es in wiederholten und intensiven Kooperationen zwischen Evangelisten und Songschreibern deutlich wurde.⁷

Ein anderer früher Einfluss auf die Entwicklung des evangelikalen Liedguts war das Entstehen der Pfingstbewegung im frühen 20. Jahrhundert. Die Pfingstbewegung stellte eine singende Erweckung dar, geprägt durch afrikanisch-ame-

⁴ Im englischen Originaltext Zitat nach BARNARD, MARCEL: *The Praise and Worship Movement and Its Relation to Culture: An Exploration of New Fields of Research in Liturgical Studies*, in: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 22 (2006), 79.

⁵ Vgl. REDMAN, ROBB: *The Great Worship Awakening: Singing a New Song in the Postmodern Church*, San Francisco 2002, 22-24.

⁶ Vgl. ARNOLD, RICHARD: *Trinity of Discord: The Hymnal and Poetic Innovations of Isaac Watts, Charles Wesley, and William Cowper*, New York, 2012, 63.

⁷ Zum Beispiel John Wesley mit seinem Bruder Charles, Dwight Moody und Ira Sankey, Billy Sunday und Homer Rodeheaver, Billy Graham und George Beverly Shea.

rikanische Gospelmusik und charakterisiert durch eine hohe Partizipation und emotionale wie physische Ausdrucksformen. Dabei wurden im Pentekostalismus neue Formen der musikalischen Begleitung eingeführt. Die traditionelle Orgel wurde manchmal durch andere Instrumente ersetzt, wie zum Beispiel Gitarre, Schlagzeug und Klavier.⁸ Sowohl die Erweckungstradition als auch die Pfingstbewegung zeigen die Tendenz innerhalb des Evangelikalismus, den Musikstil ihrer Umgebung für den missionarischen Zweck zu nutzen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die christliche Jugendarbeit verstärkt. Es entstanden neue überkirchliche Organisationen (wie „Jugend für Christus“), um junge Menschen und Studierende zu erreichen. Um die neue Generation zu erreichen, erwiesen sich neue Lieder in modernem musikalischen Stil als Schlüsselfaktor. Diese neue junge Musik blieb allerdings marginal, bis seit den 1970ern die Jesusbewegung und die charismatische Bewegung populäre Musik in den Hauptstrom des evangelikalen Lebens hineinbrachten.⁹

Die Jesusbewegung war das christliche Element in der Hippiekultur der 1960er und 1970er Jahre. Eine Gruppe junger Leute wandte sich einem radikalen, „hippen“ Christentum zu, und nannte sich „Jesus Freaks“. Jetzt tauchte eine Vielzahl von Jesus-Marken auf, wie „Jesus Revolution“-Autoaufkleber, Fischanhänger und „Smile, Jesus loves you“-Anstecker.¹⁰ Als einflussreichstes Produkt der Bewegung wurde die „Jesus music“ geboren. Künstler wie Barry McGuire, Larry Norman und Keith Green verbanden eine radikale Evangeliumsbotschaft mit charismatischer Spiritualität und Rockmusik.¹¹

In enger Beziehung zur Jesusbewegung als ausdrucksstarker Gegenkultur stand die charismatische Erneuerungsbewegung. Sie brachte den Pentekostalismus mit seinem besonderen begeisterungsfähigen Anbetungsstil in die traditionellen etablierten Kirchen: „Dynamische, meist von Gitarren begleitete Musik, oft wiederholte Refrains, Unterbrechen des Singens durch gesprochene Gebete, Aussprechen von prophetischen Worten, Sprachenrede und ihre Auslegung, und alles in großer Länge, das alles war typisch für den charismatischen Stil.“¹² Als sein Hauptcharakteristikum kann vielleicht die Bedeutung der Körperlichkeit in der Anbetung gesehen werden, zum Beispiel durch Händeklatschen, Niederknien und Händeheben.¹³

⁸ Vgl. REDMAN, *Worship Awakening* 26-34 (wie Anm. 5).

⁹ Vgl. WARD, PETE: *Selling Worship: How What We Sing Has Changed the Church*, Waynesboro, 2005, 33.

¹⁰ Im englischen Originaltext Zitat nach WARD, PETE: *Participation and Mediation: A Practical Theology for the Liquid Church*, London, 2008, 144.

¹¹ Vgl. GERSZTYN, BOB: *Jesus Music*, in: CUSIC, DON (Hg.): *Encyclopedia of Contemporary Christian Music: Pop, Rock and Worship*, Santa Barbara, 2010, 269-277, vgl. WARD, *Selling Worship*, 35-39 (wie Anm. 9).

¹² Im englischen Originaltext Zitat nach BEBBINGTON, DAVID W.: *Evangelicalism in Modern Britain: A History From the 1730s to the 1980s*, London, 1989, 238.

¹³ Vgl. BEBBINGTON, *Evangelicalism*, 227-231, 238-240 (wie Anm. 12).

Durch die Jesus- und die charismatische Bewegung wurde die moderne Anbetungsmusik zu einem weltweiten Phänomen: Für Evangelikale wurde zeitgemäße Musik zu einem wichtigen Weg, um die umgebende Kultur mit einer theologisch konservativen Evangeliumsbotschaft zu verbinden.¹⁴ In den 1980ern und 1990ern waren es die Gemeindegrowthbewegung, die „Seeker-Services“ und die wachsende Popularität einer Reihe von Megakirchen, die den Einfluss der modernen Anbetungsmusik vergrößerten. Ein aktueller Bericht in den USA zeigt auf, dass moderne Anbetungsmusik sich weiter ausbreitet, so dass jetzt mehr als vier von zehn christlichen Ortsgemeinden oft oder immer elektrische Gitarren oder Schlagzeug im Gottesdienst benutzen.¹⁵

Die Wende zur Populärkultur in den 1960ern setzte die evangelikale Tradition der Zuwendung zur zeitgemäßen Kultur und ihren Medien fort. Was anfangs als Mittel zur Kommunikation des Evangeliums diente, veränderte jedoch letztlich den Charakter und die Praxis des Evangelikalismus selbst, indem es den Entwicklungen des breiten Stroms der Kultur folgte. Vielleicht ist gerade die innovative Anbetungsindustrie, die sich in einen Multimillionen-Dollar-Markt entwickelt hat, das herausragendste Beispiel für diese Veränderung.¹⁶ Pete Ward merkt an: „Als Evangelikale ihr Glaubenszeugnis von Christus mit jungen Leuten teilen wollten, fingen sie an, parallele Kulturen von christlichen Musikstudios, Festivals und Organisationen zu schaffen.“¹⁷ Diesbezüglich sind besonders zwei überkonfessionelle Netzwerke herausragend: Die Vineyard-Bewegung und Hillsong.¹⁸ Beide haben ihre eigenen Musikstudios und sehen ihre Aufgabe im

¹⁴ Im englischen Originaltext zitiert nach LUHR, EILEEN: *Witnessing Suburbia. Conservatives and Christian Youth Culture*, Berkeley (University of California), 2009, 5. Vgl. auch SPINKS, BRYAN D.: *The Worship Mall. Contemporary Responses to Contemporary Culture* (Alcuin Club Collections 85), London, 2010, 93. Die modernen Anbetungslieder sollte man von der zeitgenössischen christlichen Musik unterscheiden, die die Botschaft stärker betonte und für Solo-Auftritte geschrieben wurde. Beide haben ihren Ursprung in der Jesusbewegung. Vgl. INGALLS, MONIQUE: „Contemporary Worship Music“, in: HORN, DAVID (Hg.), *The Continuum Encyclopedia of Popular Music of the World, Volume VIII: North American Genres*, New York/London, 2012, 148.

¹⁵ Vgl. ROOZEN, *Decade of Change 3* (wie Anm. 3).

¹⁶ Die derzeitigen Marktdynamiken in der amerikanischen populären Religion, besonders im Blick auf die Musik, sind kein neues Phänomen. Schon im 19. Jahrhundert verdienten Verlags-häuser mit dem Verkauf von beliebten Liederbüchern viel Geld. Dabei nutzten sie die neuesten Drucktechniken und die modernsten Methoden des Marketings. Vgl. MARINI, STEPHAN: *From Classical to Modern: Hymnody and Development of American Evangelicalism, 1737-1970*; in: BLUMHOFER, EDITH L. et al. (Hg.), *Singing the Lord's Song in a Strange Land: Hymnody in the History of North American Protestantism*, Tuscaloosa, 2004, 6-7.

¹⁷ Im englischen Originaltext Zitat nach WARD, *Selling Worship* 13 (wie Anm. 9).

¹⁸ Die Vineyard-Bewegung hat ihren Ursprung im charismatischen Dienst von John Wimber in den 1970iger Jahren. Heute zählen sich weltweit mehr als 1500 Gemeinden zu dieser Bewegung (vgl. WARD, *Participation* 151 [wie Anm. 10]). Die Hillsong Kirche begann 1983 durch den Dienst von Brian und Bobbie Houston und ist eng verbunden mit der pentekostalen Denomination der Assemblies of God, vgl. EVANS, MARK: *Open up the Doors. Music in the Modern Church* (Studies in Popular Music), London, 2006, 87-109.

Dienst an der weltweiten Kirche, damit diese die charismatische Form des Gottesdienstes und der Glaubenserfahrung in Anspruch nehmen kann.¹⁹ Sie produzieren viele Konsumartikel, wie Bücher, Konferenzaufnahmen, CDs und DVDs, Lehrmittel, Musikblätter und Internetseiten, von denen man Musik und Video-clips herunterladen kann.

Eine weitere Veränderung, die moderne Anbetungsmusik im Anschluss an die Populärkultur brachte, ist die Orientierung an der Jugendkultur.²⁰ Seit den Anfängen in den Jugendbewegungen der 1960er Jahre wird moderne Anbetungsmusik zu einem großen Teil von dieser Ausrichtung geformt und angetrieben. In den späten 1990er Jahren zum Beispiel, als eine neue Art der Anbetungsmusik auftauchte – ein hipper, rockiger Stil, wie er von den britischen Rockbands U2 und Radiohead geprägt wurde und besonders junge Leute inspirierte,²¹ wurde dieser in christlichen Jugendfestivals wie Passion and Soul Survivor popularisiert.²² Ihre Anbetungsleiter wurden zu den Produzenten von Liedern, die von da an in den Kirchen weltweit gesungen wurden. Unter den gegenwärtigen Stars des neuen Stils, der sogenannten „modern worship music“ sind vor allem Chris Tomlin, Matt Redman und Tim Hughes zu nennen. Die Genannten sowie einige wenige andere Anbetungsleiter und ihre Musikstudios beherrschen geradezu die populäre Szene der Anbetungsmusik.

Auch technologische Fortschritte spielten für die massenhafte Verbreitung im evangelikalen Gottesdienst und dessen Gestaltung eine große Rolle, vor allem seit neue Medienformen möglich wurden. Der Overhead-Projektor und noch mehr dann der Beamer, machten diese Lieder außerhalb der traditionellen Liederbücher zugänglich; gleichzeitig eröffneten die Entwicklungen in der Aufnahme und die Play-back-Technologie (von Schallplatten und Musikkassetten zu CDs, iPods und Smartphones) eine neue Welt des persönlichen, privaten Musikhörens. Das private Anhören von Anbetungsmusik schafft eine private, individuelle charismatische Gottesdiensterfahrung im Alltag.²³ Das Internet und soziale Medien erzeugen virtuelle Gemeinschaften, die den raschen Austausch von neuen Liedern, Videos, Ideen und Liederblättern zulassen. Der kirchliche Gottesdienst hat sich durch die Einführung neuer Instrumente (z. B. Gitarren und Schlagzeug), die für die moderne Anbetungsmusik notwendig sind, geändert.

¹⁹ Im englischen Originaltext Zitat nach WARD, Participation 153 (wie Anm. 10).

²⁰ Vgl. a. a. O. 145.

²¹ Im englischen Originaltext Zitat nach INGALLS, MONIQUE M.: *Awesome in This Place: Sound, Space, and Identity in Contemporary North American Evangelical Worship* (Unpublished PhD Dissertation), Philadelphia, 2008, 140.

²² Beide sind zeitgenössische Jugendfestivals, vgl. www.soulsurvivor.com und www.268generation.com.

²³ Vgl. NEKOLA, ANNA: *I'll Take you There: The Promise of Transformation in the Marketing of Worship Media in US Christian Music Magazines*, in: INGALLS, MONIQUE M. (Hg.): *Christian Congregational Music: Performance, Identity and Experience*, Farnham, 2013, 117-136.

Diese Entwicklungen zeigen den bedeutenden Wandel, der im evangelikalen Gottesdienst in den letzten Jahren vor sich gegangen ist. Eine ganze Reihe neuer Anbetungspraktiken hat sich entwickelt, basierend auf der Jugendkultur und dem Gebrauch der neuesten Technologie. Es hat den Anschein, dass es einen grundlegenden Wandel in der kirchlichen Gebetsmusik gegeben hat. Was in der Kirche gesungen wird, wird weniger durch diese selbst entschieden, sondern durch den beherrschenden Markt von Anbetungskünstlern und Musikstudios. So wurde moderne Anbetungsmusik zum Identitätsmerkmal des globalen Evangelikalismus und Pentekostalismus, indem sie eine gemeinsame Glaubenserfahrung und damit auch eine gemeinsame Glaubensform schuf.²⁴

Der Fokus des nun Folgenden wird auf den vorherrschenden Glaubensnarrativen liegen, die für die moderne Anbetungsmusik wesentlich sind.

3 Analyse der vorherrschenden Glaubensnarrative in der modernen Anbetungsmusik

Christian Copyright and Licensing International (CCLI) hat die beliebtesten Anbetungslieder in den USA in 2012 aufgelistet.²⁵ Diese global tätige Organisation besitzt das Copyright von über 300.000 Anbetungsliedern, die, gemäß den Angaben auf der Homepage, in 158.000 Kirchen allein in Nordamerika gesungen werden.²⁶ Die Liste beruht auf einigen Umfragen und auch auf Angaben von Kirchen und zeigt auf, was gegenwärtig gesungen wird und besonders beliebt ist. Die Texte der fünfzig beliebtesten Lieder von dieser Liste bilden die Basis der hier vorliegenden Untersuchung. Die Liste, einschließlich der Informationen zum Copyright, findet sich als Anhang am Ende dieses Aufsatzes. Interessanterweise zeigen die CCLI-Listen zu englischsprachigen Ländern wie Australien, Kanada und England sehr viele Übereinstimmungen mit der Liste zu den USA.²⁷ Leider gibt es keine Angaben zu nicht englischsprachigen Ländern, so dass die weltweite Reichweite dieser Lieder schwer zu bestimmen ist.²⁸ Eine schnelle Durchsicht über YouTube

²⁴ Vgl. HARTJE-DÖLL, GESA: (Hillsong) United Through Music: Praise and Worship Music and the Evangelical „Imagined Community“, in: INGALLS, MONIQUE M. (Hg.), *Christian Congregational Music: Performance, Identity and Experience*, Farnham, 2013, 137-152.

²⁵ Die Liste ist veröffentlicht unter: www.praisecharts.com/ccli-top-100 (Einsicht am 29.4.2013).

²⁶ Vgl. die Homepage von CCLI: www.ccli.com (Einsicht am 9.8.2013).

²⁷ Auf der Homepage von CCLI: www.ccli.com/Support/LicenseCoverage/Top25Lists.aspx (Einsicht am 29.4.2013), kann man eine kleine Datenbank finden, die die TOP 25 Listen der letzten Jahre in einigen Ländern enthält.

²⁸ Eine niederländische Liste ist zugänglich unter: <http://ccli.nl/gebruikers/top25> (Einsicht am 18.3.2014). Sie enthält einige Übersetzungen von beliebten englischsprachigen Liedern, oft älteren Datums, neben einigen original holländischen Liedern. Ein niederländischer Evangelikaler wird wahrscheinlich in diesem Aufsatz einige Lieder aus dem Gesangbuch *Opwekking* (Erweckung) wiedererkennen, das zur Verbreitung der modernen Anbetungslieder in den Nieder-

zum beliebten Lied *How Great is Our God* zeigt allerdings Übersetzungsversionen dieses Liedes in Spanisch, Hindi, Mandarin, Koreanisch, Farsi und Arabisch. Monique Ingalls merkt an, dass moderne Anbetungsmusik im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts zu einem globalen Phänomen wurde und inzwischen auch in Megakirchen in Nigeria, in Pfingstkirchen in Zentralamerika und in chinesischen Hauskirchen gespielt und gesungen wird.²⁹

Die CCLI-Liste zu den USA in 2012 zeigt auch einen beachtlichen Überhang bei den Liedern: 66 % der Lieder wurden nach 2000 geschrieben, und nur zwei Lieder sind älter als 25 Jahre.³⁰ Hier wird die evangelikale Orientierung an der Jugendkultur sichtbar; man ist ständig auf der Suche nach dem Neuen und Aktuellen.

In hymnologischen Forschungsarbeiten oder auch in anderen Studien zu populären kulturellen Formen werden drei methodische Zugänge unterschieden: der autorenfokussierte Zugang, der textbasierte Zugang und der ethnografische oder hörerrezeptorische Zugang.³¹ Um die vorherrschenden Glaubensnarrative in den Liedtexten der Anbetungslieder herauszuarbeiten, wähle ich einen textbasierten Zugang,³² auch wenn die Liedtexte selbst kurz sind und nur schwerlich Narrative genannt werden können. Ich folge hier dem nützlichen Vorschlag von Miranda Klaver, sich den Texten als Narrativfragmenten („fragments of narratives“³³) zu nähern. In der Zusammenschau bilden sie einen bestimmten Blick auf das menschliche Selbst, auf Gott und die Welt.

Um die vorherrschenden Glaubensnarrative zu untersuchen, blicke ich auf die Liedtexte aus drei Perspektiven. Zuerst werde ich die Story, wie sie in den Texten selbst erzählt wird, beschreiben und analysieren und dabei Konzepte der narrativen Analyse verwenden, wie Perspektive, Setting, Charakterisierung und Aktion. Zweitens werde ich fragen, wie sich die Liedtexte auf die besonderen Ele-

landen beigetragen hat. Jedes Jahr veröffentlicht die niederländische Organisation ungefähr 15 Lieder in Niederländisch. Von den 50 Liedern, die in der US-Liste von 2012 auftauchen, finden sich 24 in holländischer Übersetzung in *Opwekking*. Weitere sechs erschienen ohne Übersetzung in ihrer englischen Ursprungsversion.

²⁹ Vgl. INGALLS, *Contemporary Worship Music* 150-152 (wie Anm. 14). Sie bezieht sich dabei auf einige nicht-veröffentlichte Dissertationen, die die Verbreitung der modernen Anbetungslieder in anderen Teilen der Welt zum Thema haben.

³⁰ Diese sind *Give thanks* und der alte Hymnus *How Great Thou Art*. Auch die Lieder *The Wonderful Cross* und *Amazing Grace* erscheinen in der Liste. Ich betrachte alle diese Hymnen als Teil der breiter verstandenen zeitgenössischen Anbetungsmusik, während ihr Auftauchen auf dieser Liste unzweifelhaft der Tatsache geschuldet ist, dass Anbetungsleiter wie Michael W. Smith, Paul Baloche und viele andere kürzlich neu popularisierte und erweiterte Versionen herausgebracht haben.

³¹ Vgl. LYNCH, GORDON: *Understanding Theology and Popular Culture*, Malden, 2005, 113-117. Vgl. auch WARD, *Participation* 82 (wie Anm. 10), der diese Zugänge mit Untersuchungen zu „Production, Representation and Consumption“ in kulturellen Studien verbindet.

³² Vgl. LYNCH, *Understanding* 144-146 (wie Anm. 31).

³³ KLAVER, MIRANDA: *This is my Desire: A Semiotic Perspective on Conversion in an Evangelical Seeker Church and a Pentecostal Church in the Netherlands*, Amsterdam, 2011, 209.

mente des gesamtbiblischen Narrativs beziehen. Schließlich werde ich die in den Liedtexten verwendeten Wurzelmetaphern in den Blick nehmen. Paul Ricoeur folgend evozieren Wurzelmetaphern ein ganzes Netzwerk von untergeordneten Bildern, Metaphern und Ideen. Zum Beispiel kann Gottes Königreich als Wurzelmetapher bezeichnet werden, die Bilder hervorruft wie Herrschaft, Königtum, Krone und Thron. Wurzelmetaphern enthalten in sich selbst Geschichten und sind wichtige Indikatoren für die vorherrschenden Glaubensnarrative.³⁴

Liedtexte zu studieren, ohne den Kontext in Betracht zu ziehen, führt zu einer Abstraktion von der Wirklichkeit. Wenn ein Lied in einem besonderen Kontext gesungen wird, wird die Bedeutung nicht nur durch seinen Liedtext geschaffen, sondern auch durch eine Reihe anderer Faktoren. Man benötigt eine ethnografische Analyse im besonderen Kontext, um wirklich verstehen zu können, wie Lieder aufgenommen und angeeignet werden.³⁵ Da dies die Thematik dieses Aufsatzes überschreitet, werde ich mich auf die Texte der Lieder beschränken. Natürlich spielen diese Texte in der Anbetung eine wichtige Rolle. Sie vermitteln sich immer jeweils neu in jeder örtlichen Anbetungshandlung. Sie stehen für eine grundlegende Theologie und Spiritualität, die von den meisten Teilnehmenden akzeptiert und geteilt wird. In dem kreativen Akt der Anbetung formen sie Anbetungsgemeinschaften, in denen Gott, das Individuum, die Gemeinschaft und die Welt einen neuen Sinn erhalten.

4 Die Begegnung mit Gott

Ich beginne meine Analyse, indem ich auf die Story schaue, die in den Liedern selbst erzählt wird, zuerst in grammatikalischer Hinsicht, dann im Blick auf das Setting und auf die Art und Weise, wie Gott und das Tun der anbetenden Person beschrieben werden.

In grammatikalischer Hinsicht werden alle Anbetungslieder vom Anbetenden her gesungen: 27 Lieder werden vom individuellen „Ich“ gesungen, 13 von einem kollektiven „Wir“ und in 10 Liedern wird sowohl auf das Ich als auch auf das Wir Bezug genommen. Auch wenn die individualistische Tendenz der modernen Anbetungslieder manchmal kritisiert wurde,³⁶ ist doch wahrzunehmen,

³⁴ Vgl. RICOEUR, PAUL: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, 1976, 64.

³⁵ Beispiele für einen ethnografischen Zugang in der Anbetung finden sich bei VERSTEEG, PETER G. A.: *Draw Me Close: An Ethnography of Experience in a Dutch Charismatic Church*, Amsterdam, 2001, und bei ROELAND, JOHAN: *Selfation: Dutch Evangelical Youth Between Subjectivation and Subjection*, Amsterdam, 2009. Eine ähnliche, interessante Perspektive bietet ADNAMS, GORDON A.: *The Experience of Congregational Singing: An Ethno-Phenomenological Approach*, Edmonton, 2008.

³⁶ So zum Beispiel WEBBER, ROBERT E.: *Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative*, Grand Rapids, 2008, 84.

dass fast die Hälfte aller Lieder zumindest ein kollektives Anbetungsverständnis hat.³⁷ Die meisten Lieder richten sich direkt an Gott, der mit dem Pronomen der zweiten Person „Du“ angesprochen wird. Nur neun Lieder singen *über* Gott; auf Gott wird in der 3. Person Bezug genommen.³⁸ Doch sogar diese Lieder sind in der Perspektive der Anbetenden und ihrer Beziehung zu Gott und zueinander geschrieben.³⁹ Alle Lieder evozieren die Möglichkeit einer Begegnung zwischen dem oder den Anbetenden und Gott. Gott ist immer der gegenwärtige Eine, direkt zugänglich für die Anbetenden. Pete Ward nannte die modernen Anbetungslieder „narratives of encounter“, was den oben genannten Fakten entspricht.⁴⁰

Das Setting dieser Begegnungen wird immer abstrakt beschrieben. Keines dieser Lieder nennt besondere Orte und Zeiten oder konkrete Lebenssituationen der Anbetenden. Vielmehr rufen die Liedtexte vorstellbare oder mögliche Lebenssituationen auf, wenn zum Beispiel allgemein von „when“ gesprochen wird.⁴¹

Even when I'm caught in the middle of the storms of this life ...
When the darkness closes in, Lord, still I will say ...
Blessed be your name, when the sun's shining down on me ...⁴²

In ähnlicher Weise spielen die Lieder in und an imaginären Zeiten und Orten. Die Anbeter besingen sich selbst als solche, die auf das Kreuz schauen, wo Jesus starb, als durch einen Wald gehend oder vor dem Thron Gottes stehend; wieder wird das Imaginäre durch das Wort „when“ ausgedrückt, während man sich zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bewegt:

When I survey the wondrous cross, on which the prince of glory died ...
When through the woods, and forest glades I wander ...
When I stand in that place, free at last meeting face to face ...⁴³

³⁷ Vgl. EVANS, *Open up the Doors* 137 (wie Anm. 18). Er erstellte einen ähnlichen Überblick in den 1990ern. Er fand 66 % exklusiv individueller Lieder (über 54 % jetzt). Der prozentuale Anteil von Liedern mit einem sowohl individuellen als auch kollektiven Blickwinkel war in seinem Überblick viel niedriger: 5 % gegenüber 20 % jetzt. Dies könnte eine neue Tendenz bei den modernen Anbetungsliedern zu mehr kollektiven Liedtexten anzeigen.

³⁸ 62 % der Lieder richten sich exklusiv an Gott. Bei weiteren 20 % wechselt die Perspektive von der dritten zur zweiten Person oder umgekehrt. EVANS (s. o. Anm. 37) kam zu ähnlichen Ergebnissen.

³⁹ Die Verwendung von Imperativen wie „come“, „sing“ und „shout“ zeigt an, dass in vielen Anbetungsliedern die Anbetenden auch miteinander kommunizieren, immer zugleich in der Haltung der Anbetung Gottes.

⁴⁰ Vgl. WARD, *Selling Worship 197-198* (wie Anm. 9). Er beschreibt Lieder mit charismatischer Spiritualität als Mittel zu einer persönlichen Begegnung mit Gott.

⁴¹ Die einzige Ausnahme ist das Lied *Trading my sorrows*, das die Haltung des Anbetenden beschreibt als „pressed but not crushed, but not abandoned, struck down, but not destroyed“. Dies ist ein biblisches Zitat aus einem Paulusbrief (2 Kor 4, 8-9). Es wäre aber extrem problematisch, diese Situation auf westliche Kontexte zu übertragen.

⁴² Aus *You Never Let Go* und *Blessed Be Your Name*.

⁴³ Aus *The Wonderful Cross, How Great Thou Art* und *Happy Day*.

Ähnlich wird auch die Gegenwart transformiert und mit Bedeutung aufgeladen:

These are the days of Elijah, declaring the Word of the Lord
 And these are the days of his servant, Moses, righteousness being restored.
 I see a new revival stirring as we pray and seek, we're on our knees ...⁴⁴

Diese Beispiele zeigen, dass das Setting der Anbetungslieder hoch abstrakt und imaginativ ist. Die Lieder können in jeder Situation an jedem Ort gesungen werden, weil sie sich nicht auf konkrete Lebenssituationen, besondere Orte und geschichtliche Ereignisse beziehen. Von daher kann man die modernen Anbetungslieder als geschichts- und kontextlos bezeichnen.

Als Narrative der Begegnung beschreiben die Lieder die Interaktion zwischen Ich/Wir und Gott. Die anbetende Person erscheint als reflexives Selbst, das immerzu über sein Anbetungstun reflektiert, über seine Gottessicht und sein Erleben in der Begegnung mit Gott. Nach Clive Marsh und Vaughan Roberts zeigt das „reflexive Selbst“ die Erkenntnis an, dass Menschen sich ihrer eigenen Existenz bewusst sind und darüber nachdenken.⁴⁵ Diese Selbstreflexion kann in unterschiedlichen Bereichen festgestellt werden. In einer Reihe von Liedern findet man Vokabeln des Erstaunens, wie „amazed“, „filled with wonder“ and „awesome“. Dieses reflektive Element zeigt sich auch in Ausrufen wie „how great is our God?“ and „how can it be?“ Darüber hinaus bringt die anbetende Person auch explizit zur Sprache, was sie in der Anbetung tut: singen, sich nähern, sprechen, sich beugen, sich hinknien, Hände heben usw. Ein Beispiel ist das Lied *The Heart of Worship*:⁴⁶

When the music fades, all is stripped away
 and I simply come, longing just to bring,
 something that's of worth, that will bless your heart.

Der hohe Anteil der Selbstreflexion in diesem Lied wurde oft kritisiert, weil der Fokus so stark auf sich selbst gerichtet ist. Ward argumentiert, dass, obwohl die Intention die Anbetung Gottes sein mag, der Fokus hauptsächlich auf die anbetende Person gerichtet ist, die ihren Akt der Anbetung zur Sprache bringt.⁴⁷ Michelle Baker-Wright merkt an, dass diese Lieder den Eindruck erwecken, dass man in einen Zerrspiegel schaut, indem man über das eigene Nachdenken über Gott nachdenkt.⁴⁸

⁴⁴ Aus *These Are the Days of Elijah* und *Hosanna* (Brooke Ligertwood).

⁴⁵ MARSH, CLIVE/ ROBERTS, VAUGHAN S.: *Personal Jesus. How Popular Music Shapes Our Souls*, Grand Rapids, 2012, Kapitel 7. Dieses Buch bietet eine anregende theologische Untersuchung von populärer Musik, im Gespräch mit vielen anderen akademischen Disziplinen wie Musikwissenschaft, Anthropologie sowie Medien- und Kommunikationswissenschaften.

⁴⁶ Weitere Beispiele sind *I Give You My Heart*, *You Are Worthy Of My Praise* und *The Stand*.

⁴⁷ Vgl. WARD, *Selling Worship* 209-210 (wie Anm. 9).

⁴⁸ Im englischen Originaltext Zitat nach BAKER-WRIGHT, MICHELLE: *Intimacy and Orthodoxy. Evaluating Existing Paradigms of Contemporary Worship Music*, in: *Missiology* 35 (2007), 169-178, 175.

In vielen Liedern wird das Erleben der Anbetenden explizit thematisiert: Erfahrungen wie die des Findens von Stärke, wenn man sich schwach fühlt, des Findens von Liebe, des Empfangens von Gnade und Vergebung, von Freude, des Findens von Hoffnung und kindlichem Erstaunen im Blick auf die Schönheit Gottes. Manchmal ist die Erfahrung eine Antwort auf ein Element einer biblischen Geschichte, wie wir unten sehen werden. Ein anderes Mal ist die Erfahrung ganz losgelöst von jeglicher Geschichte und spielt im unmittelbaren Hier und Jetzt.⁴⁹ Diese Erfahrung wird dann sinnlich beschrieben; man fühlt das Göttliche, man sieht, hört und berührt es.⁵⁰

Hear the sound of hearts returning to you ...
I see the king of glory coming down the clouds with fire, the whole earth shakes ...
I've tasted, and I've seen, come once again to me ...⁵¹

Die Anbetenden in den Liedern wollen ganz bewusst und intensiv Gott anbeten; dieser Wille kommt in Anbetungshaltungen oder in der Sprache von Anbetung, Gebet und Lobpreis zum Ausdruck. Die folgenden Sätze illustrieren dieses Gefühl der Hingabe mit dem Wunsch, Gott zu gefallen: „the art of losing myself in bringing you praise“, „all I have within me, I give You praise“ und „break my heart for what breaks yours“.⁵² Diese anbetende Hingabe bringen manchmal sehr emotionale Worte zum Ausdruck wie „I'm desperate for you“ oder „My heart and flesh cry out“.⁵³ Wenn man diese Eigenschaften des anbetenden Ich/Wir zusammenfasst, dann ist hier einerseits jemand, der Gott braucht, der manchmal schwach ist und bedürftig nach Gnade und Liebe, oder andererseits jemand, der sich ganz hingeben will, um Christus zu folgen.

Wenn wir jetzt einen Blick auf die Eigenschaften Gottes werfen, dann ist dieser Gott zuerst und zumeist Jesus. 29 Lieder richten sich exklusiv an Jesus, 20 weitere erwähnen Gott allgemein als „Herr“ oder „Gott“. Gott der Vater taucht nur in sechs Liedern auf, der Geist in vier, meist am Rande. Jesus wird so stark hervorgehoben, dass die anderen Personen der Trinität dahinter verschwinden oder überflüssig erscheinen.⁵⁴ Oft haben Kritiker die trinitarische Leerstelle in den modernen Anbetungsliedern angemerkt.⁵⁵ Dies zieht bedeutende Konse-

⁴⁹ Wie zum Beispiel in dem Liebeslied *How He Loves Me*: „He is jealous for me, loves like a hurricane, I am a tree, bending beneath the weight of his wind and mercy.“

⁵⁰ Vgl. auch KOENIG, SARAH: *This is My Daily Bread. Toward a Sacramental Theology of Evangelical Praise and Worship*, *Worship* 82 (2008), 141-161, 149.

⁵¹ Aus den nacheinander erschienenen Liedern *Hosanna* (Brooke Ligertwood), *Hosanna* (Paul Balloche) und *Better Is One Day*.

⁵² Zitate aus: *Inside Out, I Give You My Heart* und *Hosanna* (Brooke Ligertwood).

⁵³ Aus *Breathe* und *Better Is One Day*.

⁵⁴ Vgl. GOODLIFF, ANDREW: *It's All About Jesus. A Critical Analysis of the Ways in Which the Songs of Four Contemporary Worship Christian Songwriters Can Lead to an Impoverished Christology*, *Evangelical Quarterly* 81 (2009), 254-268, 261.

⁵⁵ Vgl. besonders PARRY, ROBERT A.: *Worshipping Trinity. Coming Back to the Heart of Worship*, Waynesboro, 2005, und RUTH, LESTER: *How Great is Our God. The Trinity in Contemporary*

quenzen nach sich, nämlich in der Art und Weise wie die biblischen Geschichten erzählt werden, was ich unten zeigen werde, und für die christologische Tendenz, die sehr stark oder fast exklusiv zu einer „Christologie von oben“ neigt.

Der Fokus vieler moderner Anbetungslieder liegt auf den Eigenschaften Gottes. Einige betonen die Transzendenz Gottes, indem sie seine Macht und Stärke hervorheben. Diese Eigenschaften stehen oft in einem engen Zusammenhang mit Gott als Schöpfer, als Retter, als unvergleichlicher Herr über alles. Andere Lieder akzentuieren Gottes Nähe, seine immanenten Qualitäten, Gottes Gnade, Liebe und Nähe. Interessanterweise thematisiert eine Reihe von Liedern die Schönheit Gottes, wenn sie von seinem Glanz, seiner Majestät und Heiligkeit sprechen, und deuten damit ein ästhetisches Gotteserlebnis an (z. B. *Beautiful One, Here I Am To Worship* und *Better Is One Day*). Dieser Aspekt zeigt, dass die Anregung der bildlichen Vorstellungskraft eine wichtige Rolle spielt. Die Beschreibungen des Charakters Gottes nähren sich aus der biblischen Sprache, besonders aus den Psalmen, auch wenn auffallender Weise Begriffe wie Treue, Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit in den modernen Anbetungsliedern nur am Rande auftauchen.

Diese Analyse macht klar, was in den Liedern im Blick auf die Begegnung zwischen der anbetenden Person und Gott passiert. Dabei konstruieren die Liedtexte bestimmte Bilder von Gott und dem Anbeter. Im folgenden Kapitel werde ich untersuchen, wie sich dieses Ergebnis zum gesamtbiblischen Narrativ verhält.

5 Gottes Geschichte erzählen

Theologen haben die Geschichte der Bibel als die eines Dramas beschrieben, mit folgenden Akten: Schöpfung, Fall, Geschichte Israels, Geschichte Jesu: Inkarnation, sein Leben und Lehren, Leiden und Auferstehung, Himmelfahrt, Pfingsten, und schließlich als finalen Höhepunkt: die neue Schöpfung und die Wiederkunft Jesu.⁵⁶ Die Frage in diesem Teil der Untersuchung ist, welche besonderen Elemente des umfassenden biblischen „großen Narrativs“ in den untersuchten Anbetungsliedern thematisiert werden. Vier entscheidende Momente sind hier aufzuführen: Schöpfung, Kreuz, Auferstehung und Zukunft.

Erstens bekennen die Lieder Gott als Schöpfer.⁵⁷ Der Anfang des Heilsdramas wird in den Liedern deutlich thematisiert. Gott wird geschildert als Ur-Anfang,

Christian Worship Music, in: WOODS, ROBERT/WALRATH, BRIAN (Hg.): *The Message in the Music. Studying Contemporary Praise and Worship*, Nashville, 2007, 29-38. Das einzige Lied in der Liste, das alle Personen der Trinität erwähnt, ist *How Great Is Our God*.

⁵⁶ Vgl. zum Beispiel WRIGHT, NIGEL T.: *How Can The Bible Be Authoritative?*, in: *Vox Evangelica* 21 (1991), 7-32; HORTON, MICHAEL: *The Christian Faith. A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*, Grand Rapids, 2011, 14.

⁵⁷ Sechs Lieder erwähnen explizit Gott als Schöpfer (*Indescribable, Here I am to Worship, How Great Thou Art, God Of Wonders, The Stand, Glory To God Forever*), fünf weitere tun das eher implizit.

der „vor der Schöpfung war“ (*The Stand*). Er ist der Herr, der über allem regiert.⁵⁸ Zwei Lieder stechen besonders als Schöpfungslieder hervor: *God Of Wonders* und *Indescribable*. Letzteres umschreibt das Erstaunen des Anbeters vor Gottes majestätischer Schöpfung:

From the highest of heights to the depths of the sea,
creation's revealing your majesty.
From the colors of fall to the fragrance of spring,
every creature unique in the songs that it sings,
all exclaiming: (Indescribable ...)

Andere Lieder widmen Gottes Schöpfungswerk einen Vers oder eine Zeile. Die Schöpfung ist Quelle für Erstaunen und Lobpreis,⁵⁹ aber sie offenbart und verkündet auch selbst Gottes Majestät (vgl. *God of Wonders*). Die ganze Erde wird ermutigt, mit den Anbetern zu singen; Berge neigen sich, und das Meeresrauschen ist ein Widerhall des Gottesnamens (vgl. *Shout to the Lord*). So bekennen die Anbetungslieder umfänglich, dass Gott der Schöpfer von allem ist und alles seinen Sinn in ihm findet.

Das zweite Thema der biblischen Narrative ist das Leiden Jesu. Fast ein Drittel der Lieder bezieht sich auf das Kreuz, den Tod Jesu oder auf das Lamm, das geschlachtet wurde. Sehr bildhaft und treffend wird der Anbeter unter das Kreuz mit dem sterbenden Jesus geführt: Er blutete und starb (vgl. *How Great Thou Art*) und sein Blut wurde vergossen (vgl. *Lead Me To The Cross*). Im Blick auf das Kreuz reflektiert die anbetende Person: „I'll never know how much it cost to see my sin upon that cross“ (vgl. *Here I am to Worship*). Der Anbeter sieht sich selbst in der spottenden Menge: „Ashamed I hear my mocking voice, call out among the scoffers“ (vgl. *How Deep the Father's Love for us*). In all diesen Referenzen wird klar, dass das Kreuz in dem Sinne theologisch interpretiert wird, dass Christus für den konkreten Anbeter etwas getan hat. In den meisten „Kreuzes“-Liedern singt die anbetende Person als „Ich“, weniger als gemeinschaftliches „Wir“, sodass die Individualität des Heils betont wird:

From the earth to the cross, my debt to pay ...
Your cross has spoken mercy over me ...
His dying breath has brought me life ...⁶⁰

Wie oben erwähnt, wird die biblische Geschichte hier durch die fast exklusive Thematisierung Jesu umgeformt. So kommt die theologische Vorstellung von Christus als dem Mittler zwischen Gott und der Menschheit gar nicht vor, denn

⁵⁸ Wie in *Glory To God Forever*: „Before the world was made, before you spoke it to be, you were the King of kings (...) and now you're reigning still.“

⁵⁹ Der alte Hymnus *How Great Thou Art* zeigt dies sehr bildhaft: „When through the woods and forest glades I wander, and hear the birds sing sweetly in the trees. When I look down from lofty mountain grandeur, and see the brook, and feel the gentle breeze.“

⁶⁰ Aus *Lord, I lift Your Name On High, Beautiful One* und *How Deep the Father's Love for Us*.

der Vater wird überhaupt nicht erwähnt.⁶¹ Die in den Liedern vorherrschende „Christologie von oben“ und die theologische Interpretation des Kreuzes überlagert das historische Bild des jüdischen Messias des ersten Jahrhunderts, der von römischen Soldaten gekreuzigt wurde. Ein sehr einseitiges Bild des göttlichen Jesus wird gezeichnet, bei dem der Mensch Jesus von Nazareth, der umstrittene Prophet, verschwindet.⁶²

Der einseitige Fokus auf Jesus kann auch beim dritten Schlüsselthema, der Auferstehung, aufgezeigt werden, das in sieben Liedern erwähnt wird. Auferstehung wird hier verstanden als Jesu Sieg über den Tod und das Grab. Dabei erzählen die Lieder eine besondere Version des „Christus-Victor“ Motivs, nämlich, dass Christus die Mächte entwapfnet, fast wie ein Eroberungsheld, der ganz allein aus eigener Kraft die Mächte des Bösen vernichtet:⁶³

There in the ground his body lay, Light of the world by darkness slain.
Then bursting forth in glorious day, up from the grave he rose again.
And as he stands in victory, sin's curse has lost its grip on me.⁶⁴

Eine ähnlich heroische Darstellung der Auferstehung als Sieg über den Tod findet sich in den Liedern *Mighty to save* („He rose and conquered the grave“), *Happy Day* („The empty cross, the empty grave, life eternal, You have won the day“) und *Forever Reign* („You are life, You are life, in You death has lost its sting“). Wer Jesus mit solchen Siegesbildern darstellt, befindet sich näher an der damaligen jüdischen Messiasvorstellung als daran, wie Jesus seine Rolle verstanden haben mag. Kann es sein, dass Worte wie Leiden, Gerechtigkeit, Gericht und Rechtfertigung in der Theologie der modernen Anbetungslieder keinen Platz haben, weil ihre Auferstehungstheologie im Sinne einer *theologia gloriae* diese Begriffe obsolet macht?

Das letzte zentrale Thema der biblischen Geschichte ist schließlich die Zukunft, die in zehn Liedern als Ende des irdischen Leidens und als Hoffungsgrund besungen wird. Unter „Zukunft“ verstehen die meisten dieser Lieder den Tag der Wiederkunft Christi:⁶⁵

⁶¹ Nur in den zwei eher hymnischen Liedern *How Deep The Father's Love For Us* und *In Christ Alone* findet sich eine klare Unterscheidung zwischen Gott-Vater und Jesus. GOODLIFF (All about Jesus 261 [wie Anm. 54]) argumentiert, dass in den Liedern das „durch den Sohn“ in der Doxologie „Ehre dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“ verschwindet.

⁶² Vgl. meinen Aufsatz: RIPHAGEN, HANS: Wie is ‚our God‘? Een kritische analyse van de Godsbeelden in hedendaagse aanbiddingsliederen, *Soteria* 30 (2013), 6-16.

⁶³ Das Johannesevangelium stellt Jesus als Subjekt der Auferstehung dar. Die anderen Schriften des Neuen Testaments verstehen die Auferstehung als Werk Gott-Vaters, der an Jesus gehandelt hat, in einem Akt der Gerechtsprechung. Die Idee der Gerechtsprechung fehlt in den modernen Anbetungsliedern völlig.

⁶⁴ Aus *In Christ Alone*.

⁶⁵ Z. B. *In Christ Alone*, *How Great Thou Art*, *Sing to the King* und strittig auch in *Hosanna* (Brooke Ligertwood) und *Days of Elijah*.

Sing to the King, who is coming to reign.
 Glory to Jesus, the Lamb that was slain.
 Life and salvation his empire shall bring,
 and joy to the nations when Jesus is king.⁶⁶

Während in den meisten untersuchten Liedern die Zukunft etwas ist, was noch vor uns liegt, sprechen einige Lieder im Sinne einer präsentischen Eschatologie von Gott, der in das „jetzt“ kommt:

Behold he comes, riding on the clouds,
 shining like the sun, at the trumpet's call.
 Lift your voice, it's the year of jubilee,
 out of Zion's hill salvation comes.⁶⁷

Andere Aspekte des biblischen „großen Narrativs“ finden wenig Aufmerksamkeit. Die Geschichte Israels, Pfingsten, die Kirche und ihre Mission werden gar nicht erwähnt. Die Inkarnation Christi wird marginal thematisiert, lediglich in den Liedern „*In Christ Alone*“ und „*Here I Am To Worship*“. Dasselbe gilt für das Thema des irdischen Lebens Jesu, mit leichten Andeutungen wie „water you turned into wine“ (*Our God*) oder „you were as I, tempted and tried“ (*Lead Me To The Cross*). Die Himmelfahrt wird in dem Lied *Lord I Lift Your Name On High* („from the grave to the sky“) am Rande angedeutet. Diese Lücken in der Gottesgeschichte, wie sie in den modernen Anbetungsliedern erzählt wird, offenbaren eine selektive Theologie, die sich von der Geschichte der Bibel und der Kirche weg bewegt, was erklärt, warum Themen wie Gottes Treue und Gerechtigkeit kaum auftauchen.

6 Die Geschichte in einigen Metaphern

In diesem letzten Abschnitt schaue ich auf die in den Liedern verwendeten Wurzelmetaphern und verwende dabei das von Paul Ricoeur eingeführte Konzept. Wurzelmetaphern erzählen in sich selbst Geschichten und werfen dadurch ein besonderes Licht auf die vorherrschenden Glaubensnarrative. Mein Kriterium für eine Wurzelmetapher ist, dass sie andere Metaphern und Ideen entwickeln und sich darauf beziehen muss, und dass sie in wenigstens fünf Liedern vorkommt. So habe ich fünf solche Wurzelmetaphern eruiert: Königreich, Licht/Finsternis und drei metaphorische Interpretationen des Kreuzes: Rettung, Erlösung und Opfer.⁶⁸

⁶⁶ Aus *Sing To The King*.

⁶⁷ Aus *Days of Elijah*, vgl. auch *Hosanna* (Brooke Ligertwood).

⁶⁸ Die Metapher „Lord“ wird in den modernen Anbetungsliedern oft benutzt, meistens als formelle Anrede Gottes, ohne eine tiefere metaphorische Bedeutung.

Die am meisten verbreitete Metapher in den modernen Anbetungsliedern ist die des Königtums; sie erscheint in mehr als der Hälfte der untersuchten Lieder.⁶⁹ Viele Königtum-Lieder besingen Jesus. Sein Königtum wird zusammengedacht mit Glanz, Herrschaft und Allmacht. Dabei wird sehr hervorgehoben, dass Jesus König ist und über die Welt herrscht. So findet die anbetende Person Hoffnung, Stärke und Liebe sowie die Verpflichtung zu Hingabe und Gehorsam. Interessanterweise wird Christi Herrschaft weniger mit Gerechtigkeit verbunden, was, biblisch gesehen, eine der bedeutendsten Charakteristiken seiner Herrschaft darstellt (vgl. z. B. Mt 6, 33). Diese Tendenz in den modernen Anbetungsliedern, Gottes Königsherrschaft zu spiritualisieren, verstehe ich so, dass Gottes Königsein von den Gläubigen unmittelbar genossen werden kann, auch wenn es mit dem konkreten Weltkontext, in dem wir leben, nichts mehr zu tun hat.

Die nächste Metapher ist der Kontrast von Licht und Finsternis. Sie taucht in ungefähr 40 % der Lieder auf.⁷⁰ An manchen Stellen wird die Metapher in der Schöpfungsthematik benutzt, zum Beispiel in dem Lied *Indescribable*: „Who imagined the sun and gives source to its light? Yet conceals it to bring us the coolness of night.“ Zumeist jedoch hat die Metapher eine tiefere Bedeutung: Licht steht für das, was Gott mit sich bringt in seiner Heiligkeit und Pracht; Dunkelheit steht für irdische Probleme und Sorgen.

And I can see a light that is coming for the heart that holds on,
a glorious light beyond all compare.
And there will be an end to these troubles, but until that day comes,
we'll live to know You here on the earth.⁷¹

Manchmal bezieht sich „Dunkelheit“ auf die geistigen Mächte des Bösen. Die Licht-Dunkelheit-Metaphern nehmen dann die Sprache des kosmischen Kampfes an:

He wraps himself in light, and darkness tries to hide, and trembles at his voice.
There in the ground His body lay, Light of the world by darkness slain.⁷²

Diese Kriegsrhetorik erscheint unter anderem auch im Kontrast von Dunkelheit und Licht. „Satan is vanquished and my Jesus is king“ (vgl. *Sing to the King*), und wenn der Name Jesu ausgesprochen wird, muss der Feind weichen (vgl. *Your Great Name*). Jesus hat das Grab erobert (vgl. *Mighty To Save*), „stands in victory“ (vgl. *In Christ Alone*), so „death is beaten“ (vgl. *Happy day*). Die Kriegssprache wird nur im Blick auf Gott gebraucht, nicht im Blick auf die Anbetenden.

Die letzten drei Wurzelmetaphern dienen zur theologischen Interpretation des Kreuzes oder einer Sühnetheologie: Rettung (salvation), Erlösung (redemption) und Opfer (sacrifice). Die Metapher „Rettung“ beschreibt die Tat der Ret-

⁶⁹ Bezüge zu König, Herrschaft, Majestät, Prinz, Hof oder Krone.

⁷⁰ Referenzen zu Licht, Finsternis, Glanz, Tag und Nacht.

⁷¹ Aus *You Never Let Go*.

⁷² Aus *How Great Is Our God* und *In Christ Alone*.

tung von jemandem aus einer Situation der Gefahr oder des Verderbens. Sie wird in einem Drittel der Lieder benutzt.⁷³ Sie verweist auf Gott, der Menschen aus Sünde und Tod und vom Bösen befreit. Eng damit verbunden ist die Metapher der Erlösung, die in einem Fünftel der Lieder Verwendung findet. Sie beschreibt die Tat des Befreiens durch die Zahlung eines Preises.⁷⁴ Eine weitere Gruppe von Metaphern, in sechs Liedern, betrifft das Opfer Jesu als Lamm Gottes. Diese Metaphern erscheinen zumeist ohne Präzisierungen: Jesus kann „Retter“ genannt werden, ohne zu erklären, was man damit meint oder warum er so genannt werden sollte. Wenn man das alles zusammen sieht, geben diese Beobachtungen eine bedeutsame Einsicht in die Story der modernen Anbetungslieder. Sie weisen auf ein besonderes Verständnis von Sühne hin, das in erster Linie aus den Werken des Anselm von Canterbury abgeleitet wird. Eine Genugtuungstheorie von Sühne und Strafübernahme, die, nach David Hilborn, Jesu Kreuzigung als stellvertretendes Opfer darstellt, das Gottes Zorn über die Sünde befriedet und beruhigt, indem die angemessene Strafe für diese Sünde bezahlt wird, die in Leiden, Tod und Verdammnis besteht. Während die sündige Menschheit die Strafe verdient hätte, nahm der sündlose Christus diese auf Golgatha für uns auf sich.⁷⁵

Der folgende Vers illustriert klar dieses Sühneverständnis:

Till on that cross as Jesus died,
the wrath of God was satisfied.
For every sin on Him was laid;
Here in the death of Christ I live.⁷⁶

So wird der Blick auf den Gedanken gelenkt, den Luther den „wunderbaren Wechsel“ genannt hat. Dies findet sich in einigen Liedern, zum Beispiel in *Jesus Messiah*:⁷⁷

He became sin, who knew no sin,
that we might become his righteousness.
He humbled himself and carried the cross.

Das Kreuz wird so im Sinne einer stellvertretenden Sühne interpretiert. Auch wenn sie im Evangelikalismus nicht unstrittig ist, bleibt es die einflussreichste Kreuzesdeutung unter Evangelikalen heute.⁷⁸

⁷³ Wenn man alle Lieder zählt mit textlichen Bezügen zu „salvation“, „rescuing“ und „saving“.

⁷⁴ Wenn man alle Lieder zählt mit textlichen Bezügen zu „ransom“, being set „free“, „debt“ und „redeeming“.

⁷⁵ Im englischen Originaltext zitiert nach HILBORN, DAVID: Atonement, Evangelicalism and the Evangelical Alliance, in: TIDBALL, DEREK u. a. (Hg.): The Atonement Debate: Papers from the London Symposium on the Theology of Atonement, Grand Rapids, 2008, 15-33, 19.

⁷⁶ Aus *In Christ Alone*.

⁷⁷ Vgl. auch *How Deep The Father's Love For Us* und *Jesus, You Are My King*.

⁷⁸ Vgl. GRENZ, STANLEY J.: *Theology for the Community of God*, Grand Rapids, 2000, 345. Dass diese Sicht nicht unbestritten bleibt, illustriert die Diskussion über das Lied *In Christ Alone* (s.o.), das nicht in ein presbyterianisches Gesangbuch übernommen wurde. Die Begründung

Es muss allerdings angemerkt werden, dass die theologische Frage, wofür man Rettung braucht, in den Liedern recht unterschiedlich beantwortet wird. Einige Lieder, wie *Amazing Grace*, *Here I am to Worship* und *In Christ Alone* deuten Sünde als das Problem zwischen Mensch und Gott, wofür Christus die Lösung brachte. Andere Lieder geben der Rettung eine eher psychologische Deutung:

Everyone needs compassion, love that's never failing,
let mercy fall on me. Everyone needs forgiveness,
the kindness of a Saviour, the hope of nations.⁷⁹

Das Lied spiegelt den Wunsch wider, Liebe und Ganzheit zu erfahren, und das alles im Sinne von Intimität und Not kombiniert mit dem Bedürfnis nach Vergebung (von Sünde?). Pete Ward hat auf diese Bewegung hin zu einem eher beziehungsmaßigeren oder therapeutischen Verständnis von Rettung hingewiesen:

„For the Soul Survivor generation baptism in the Spirit had been largely replaced by the idea of intimacy with God in worship. The effect of this was that encounter with God as a past event at conversion, or even with a baptism in the Spirit had been replaced by a more regular and continual communion with God.“⁸⁰

7 Fazit

Die hier dargebotene Analyse zeigt, dass in den fünfzig beliebtesten Anbetungsliedern in den USA eine Reihe von Glaubensnarrativen erkannt werden kann. Die Wurzeln dieser Musik reichen in die Jesusbewegung und in die Charismatische Erneuerungsbewegung. Den Einfluss dieser Bewegungen kann man in der Anbetungsspiritualität als Weg der persönlichen Gottesbegegnung bis heute wahrnehmen. Diese Begegnung findet zu einer imaginären Zeit an einem imaginären Ort statt, weit weg von einem besonderen geschichtlichen Kontext. Die Lieder erweisen sich als höchst selbstreflexiv: Die Anbetenden zeigen ein ständiges Bewusstsein dessen, was in ihnen passiert. Gott ist in der Anbetung immer unmittelbar gegenwärtig, oft in erfahrbarer und sinnlicher Art und Weise.

Theologisch kreisen die Lieder um Jesus, es sind Jesus-Lieder, da sie sich hauptsächlich auf die zweite Person der Trinität beziehen, während der Vater und der Geist im Hintergrund verblassen. Im Rahmen des gesamtbiblischen Narrativs wird vor allem auf die Jesusgeschichte Bezug genommen, wobei vier Grundele-

für die Ablehnung lag in der theologischen Interpretation des Todes Jesu als Sühnegeschehen. Gemäß dem Herausgeberkreis würde die Botschaft, dass das Kreuz zuerst Gottes Bedürfnis der Befriedung seines Zornes dient, sich negativ auf die Bildung des Gottesdienstbesuchers auswirken (vgl. www.christianitytoday.com/gleanings/2013/august/wrath-of-god-in-christ-alone-blocked-pcusa-hymnal.html (Einsicht am 8.8.2013).

⁷⁹ Aus *Mighty to Save*.

⁸⁰ WARD, *Selling Worship* 202 (wie Anm. 9).

mente der Geschichte besonders hervortreten: der Anfang und das Ende (Schöpfung und Christi Parusie), das Kreuz und die Auferstehung. Das Kreuz ist das wesentliche Moment der Anbetungslieder; gemäß den Metaphern Rettung, Erlösung und Opfer wird es ausgelegt und angeeignet im Sinne einer Strafstellvertretung: Christus starb für meine Sünden, damit ich leben kann. Paradoxerweise erweist sich die Zentralität Jesu und des Kreuzes als theologisch problematisch, da die vermittelnde Rolle Christi zwischen Gott und der Menschheit durchweg verdunkelt wird. Ein ähnliches Problem zeigt sich hinsichtlich der Theologie der Auferstehung in den Liedern. Jesus wird zum zentral Agierenden, er vernichtet Tod und Sünde aus eigener Kraft. Das passt gut mit der Königtum-Metapher zusammen, die sich in mehr als der Hälfte der Lieder findet. Letztendlich bieten die modernen Anbetungslieder eine Herrlichkeitstheologie, die (pastorale) Aspekte wie Gerechtersprechung, Leiden, Gottvergessenheit, Gericht und Gerechtigkeit unter den Tisch fallen lassen.

Da nur Teile der biblischen Geschichte erzählt werden, haben die modernen Anbetungslieder enthistorisierende und dekontextualisierende Tendenzen; Andeutungen der biblischen oder der Kirchengeschichte kommen kaum vor, auch keine Sorge um Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Mission in der Welt. Dazu passt die Art und Weise, wie Gott charakterisiert wird: als mächtig und stark, mit Liebe und Gnade im Überfluss, aber Hinweise auf Gottes Treue und Gerechtigkeit fehlen.

Die vorherrschenden Glaubensnarrative, die in dieser Studie erarbeitet wurden, zeigen, dass sie Teil eines selektiven Anbetungsdiskurses sind. Dieser Diskurs hat seine besondere Art und Weise, das Evangelium, Gott, den individuellen Menschen und die Welt zu verstehen. Es spiegelt wider, was in den evangelikalen und pfingstlichen Kirchen auf der ganzen Welt gesungen wird. Dabei ist durchaus anzuerkennen, dass viele Menschen in diesen Liedern eine Stimme finden, Worte, die sie befähigen, eine Spiritualität zu leben, die einfach ist, direkt und optimistisch: Es ist die Sprache des Gebetes, der Anbetung und des Glaubens in Beziehung zu Gott. Es wird allerdings deutlich, dass in diesem Liedgut vieles thematisiert und hinterfragt werden muss, vor allem im Blick auf die selektiv einseitige theologische Botschaft, die mit diesen Liedern transportiert wird. Das ist besonders dann problematisch, wenn die modernen Anbetungslieder zum vorherrschenden Musikstil in einer Ortsgemeinde werden. Die große Herausforderung, vor die diese Studie Kirchen stellt, die moderne Anbetungslieder singen, besteht darin, Raum für theologische Vielfalt zu finden, und zwar im Kontext eines „Anbetungs-Marktes“, in dem der finanzielle Einsatz hoch ist, und oft die Konsumdynamik zu bestimmen scheint, was gesungen wird.

Anhang: Liederliste

1	How Great Is Our God	Chris Tomlin, Jesse Reeves, Ed Cash	© 2004 worshiptogether.com songs
2	Mighty To Save	Ben Fielding, Reuben Morgan	© 2006 Hillsong Music Publishing
3	Our God	Matt Redman, Chris Tomlin, Jonas Myrin, Jesse Reeves	© 2010 Thankyou Music
4	Blessed Be Your Name	Matt and Beth Redman	© 2002 Thankyou Music
5	Here I Am To Worship	Tim Hughes	© 2000 Thankyou Music
6	Revelation Song	Jennie Lee Riddle	© 2004 Gateway Create Publishing
7	Everlasting God	Brenton Brown, Ken Riley	© 2005 Thankyou Music
8	Amazing Grace (My Chains Are Gone)	Chris Tomlin, Louie Giglio, John Newton	© 2006 worshiptogether.com songs
9	Jesus Messiah	Chris Tomlin, Daniel Carson, Jesse Reeves, Ed Cash	© 2008 Vamos Publishing
10	In Christ Alone	Stuart Townend, Keith Getty	© 2001 Thankyou Music
11	Your Grace Is Enough	Matt Maher	© 2003 spiritandsong.com
12	Forever	Christ Tomlin	© 2001 worshiptogether.com songs
13	Open The Eyes Of My Heart	Paul Baloche	© 1997 Integrity's Hosanna! Music
14	Forever Reign	Reuben Morgan, Jason Ingram	© 2009 Hillsong Music Publishing
15	How He Loves	John Mark McMillan	© 2005 Integrity's Hosanna! Music
16	You Are My King	Billy Foote	© 1996 worshiptogether.com songs
17	Holy Is The Lord	Chris Tomlin, Louie Giglio	© 2003 worshiptogether.com songs
18	From The Inside Out	Joel Houston	© 2005 Hillsong Music Publishing
19	Hosanna (Praise Is Rising)	Paul Baloche, Brenton Brown	© 2005, 2006 Integrity's Hosanna! Music
20	Shout To The Lord	Darlene Zschech	© 1993 Wondrous Worship
21	Come Now Is The Time To Worship	Brian Doerksen	© 1998 Vineyard Songs (UK/Eire)
22	The Stand	Joel Houston	© 2005 Hillsong Music Publishing
23	Hosanna	Brooke Ligertwood	© 2006 Hillsong Music Publishing
24	Lord I Lift Your Name On High	Rick Founds	© 1989 Maranatha Praise, Inc.
25	Glory To God Forever	Steve Fee, Vicky Beeching	© 2009 Worship Together Music
26	How Great Thou Art	Stuart Wesley Keene Hine	© 1949. 1953 Stuart Hine Trust
27	We Fall Down	Chris Tomlin	© 1998 worshiptogether.com songs
28	How Deep The Father's Love For Us	Stuart Townend	© 1995 Thankyou Music
29	Days Of Elijah	Robin Mark	© 1996 Song Solutions Daybreak
30	The Heart Of Worship	Matt Redman	© 1999 Thankyou Music
31	You Never Let Go	Matt and Beth Redman	© 2005 Thankyou Music
32	Happy Day	Ben Cantelon, Tim Hughes	© 2006 Thankyou Music
33	God Of Wonders	Marc Byrd, Steve Hindalong	© 2000 New Spring
34	Beautiful One	Tim Hughes	© 2002 Thankyou Music

35	Your Name	Paul Baloche, Glenn Packiam	© 2006 Integrity's Hosanna! Music
36	You Are My All In All	Dennis Jernigan	© 1991 Shepherd's Heart Music, Inc.
37	Sing To The King	Billy Foote, Charles Silvester Horne	© 2003 worshiptogether.com songs
38	Lead Me To The Cross	Brooke Ligertwood	© 2006 Hillsong Music Publishing
39	I Give You My Heart	Reuben Morgan	© 1995 Hillsong Music Publishing
40	The Wonderful Cross	Jesse Reeves, Chris Tomlin, J. D. Walt, Isaac Watts, Lowell Mason	© 2000 worshiptogether.com songs
41	Better Is One Day	Matt Redman	© 1995 Thankyou Music
42	Your Great Name	Krissy Nordhoff, Michael Neale	© 2008 Integrity's Praise! Music
43	Breathe	Marie Barnett	© 1995 Mercy / Vineyard Publishing
44	Indescribable	Laura Story, Jesse Reeves	© 2004 worshiptogether.com songs
45	Give Thanks	Henry Smith	© 1978 Integrity's Hosanna! Music
46	Sing Sing Sing	Chris Tomlin, Jesse Reeves, Matt Gilder, Daniel Carson, Travis Nunn	© 2008 worshiptogether.com songs
47	Trading My Sorrows	Darrell Evans	© 1998 Integrity's Hosanna! Music
48	You're Worthy Of My Praise	David Ruis	© 1991 Maranatha Praise, Inc.
49	I Will Follow	Reuben Morgan, Chris Tomlin, Jason Ingram	© 2010 SHOUT! Music Publishing
50	Your Love Never Fails	Chris McClarney, Anthony Skinner	© 2008 Thankyou Music

Summary

After a short introduction into the origins of modern worship music, from the Methodist revival to the charismatic renewal, the texts of the fifty most popular worship songs in the USA in 2012, according to the CCLI, are subjected to a textual analysis. The investigation treats the texts as “fragments of narratives”. Frequently occurring derived narratives are the individual encounter with God, particularly in the person of Jesus Christ, and reflections on God. Often the person of the worshipper is in focus, so that the praxis of worship becomes a theme. Root metaphors with special significance are Kingdom, light / darkness, and three metaphorical interpretations of the cross: salvation, ransom and sacrifice. In all this, the author recognizes theological unilateral tendencies which should be corrected through a balanced choice of worships songs by the churches.

Pastor Hans Riphagen, Missionssekretär des niederländischen Baptistenbundes, PhD-Kandidat an der VU Universität Amsterdam, Postjesweg 150, 1061 AX Amsterdam; E-Mail: hans.riphagen@baptisten.nl

Martin Buchholz

Was (freikirchliche) Christen singen

Wahrnehmungen eines Liedermachers

Zunächst eine Beobachtung und eine Entschuldigung. Die Beobachtung: Christen singen. Der Satz klingt einfach, ist aber bemerkenswert. Denn abgesehen von den Fangesängen in den Fußballstadien oder den schunkelnden Gesängen im Karneval sehe ich in unserer Gesellschaft des 21. Jahrhunderts kaum einen anderen lebensweltlichen Kontext, in dem das gemeinsame Singen so selbstverständlich verankert ist, wie in den Zusammenkünften von Christen, in Gottesdiensten und auf Kirchentagen, vom Kindergottesdienst bis zum Seniorenkreis, in Jugendgruppen, auf Festivals und Freizeiten. Wenn Christen zusammenkommen, dann singen sie auch. Und das ist gut so, wie der Reformator Martin Luther schon vor 500 Jahren befand. Denn: „Wer singt, der sorgt sich nicht viel. Er ist fröhlich und schlägt alle Sorgen mit Singen in die Flucht!“

Dass Singen „glücklich“ macht, haben Psychologen längst bestätigt. Doch bei den Liedern der Christen geht es um weit mehr als nur um gute Stimmung. Lieder stiften Gemeinschaft, untereinander und vor Gott. Sie sind eine unverzichtbare Lebensäußerung des Glaubens. Zwar sagt der aufrechte Protestant: „Der Glaube kommt aus dem Hören“, und meint damit zunächst das gesprochene Wort. Doch die Sprache des Herzens ist zuerst die Musik. Unsere Seele will singen. „Singt dem Herrn ein neues Lied!“ beginnt Psalm 98; und nicht: „Haltet dem Herrn einen neuen Vortrag!“ Lieder bergen ein Geheimnis. Sie gehen tiefer als bloße Worte. Es gibt Lieder, die uns auf der Lebensreise begleiten, uns immer wieder trösten, stärken und ermutigen. Und andere, die uns dauerhaft ärgern, die wir aber trotzdem nicht los werden, weil sie uns stets wieder begegnen.

Welche Lieder sind das – vor allem im freikirchlichen Kontext? Und wie haben sie sich verändert von den 1970er Jahren bis heute: musikalisch und theologisch, in Gottesdiensten, Konzerten und anderen Zusammenhängen?

Dazu nun gleich die Entschuldigung: Wer hier eine wissenschaftlich fundierte Untersuchung zu der Rolle von Musik im Gottesdienst und der Entwicklung der christlichen Musikszene erwartet oder gar einen auch nur annähernd „vollständigen Überblick“, den muss ich enttäuschen. Es geht hier um meine subjektiven, biografisch gefärbten Erfahrungen als Christ, Gemeindeglied, Liedermacher und Prediger. Entsprechend kritisch sollten Sie meine Beobachtungen bitte mit Ihren eigenen abgleichen und ergänzen. Für typisch freikirchlich in Sachen Musik halte ich an meiner Biografie vor allem die Erfahrung von Gemeinde als Lernfeld.

Ich bin als Kind in den 1970er Jahren in der Freien evangelischen Gemeinde Cuxhaven aufgewachsen, schrieb als Teenager 1980 in Norderstedt bei Hamburg meine ersten eigenen Lieder zur Gitarre, die ich mit einem „Sing-Team“ auch in meiner Gemeinde ausprobieren (und hinterher verbessern) konnte. Ich begleitete das gemeinsame Singen im Jugendkreis und auf Freizeiten, sang ab 1986 in dem Gummersbacher Jugendchor „Con-Takte – Chor und Band“ und studierte ab 1989 evangelische Theologie in Bonn. 1991 gründete ich mit Carola und Eberhard Rink die Kleinkunstformation „Quodlibet“, mit der ich – neben meiner Arbeit als Hörfunk- und TV-Journalist – zehn Jahre lang mit eigenen Liedern bundesweit zu Konzerten unterwegs war. Seit 2001 gestalte ich meine Programme aus Songpoesie und Geschichten solistisch oder mit musikalischem Begleiter, gebe bis heute Konzerte in Kirchengemeinden, Kleinkunsttheatern oder auf Kirchentagen, predige und singe in Gottesdiensten von Kirchengemeinden und Freikirchen und referiere mit thematischen Impulsen und meinen Liedern u. a. bei „Frühstückstreffen für Frauen“.

2017 ist meine siebte Singersongwriter-CD erschienen mit dem Titel: „Kein Herz, das liebt, bleibt unverehrt.“ Eine Reihe meiner Lieder wie „Das wünsch ich dir“, „Halt deine Hand über unsere Kinder“, „Gnädiger Gott“ oder „Mich wundert, dass ich fröhlich bin“ sind in verschiedenen Liederbüchern veröffentlicht worden und Ihnen darum vielleicht schon in Ihrer Gemeindegarbeit begegnet.

So ziemlich alle christlichen Musiker, die ich kenne, sind in ihrer Kindheit und Jugend durch ihre Gemeinde auf ähnliche Weise geprägt worden. Dass in Freikirchen die Musik nur selten ausschließlich hoch qualifizierten Fachleuten überlassen wird und man stattdessen das „musikalische Priestertum aller Gläubigen“ pflegt, sorgt zwar gelegentlich für schlechte Musik im Gottesdienst, ist aber trotzdem gut und hilfreich für die Nachwuchsförderung. Dass für die Entwicklung und Persönlichkeitsreife der nachwachsenden Begabten auch immer wieder die konstruktive Kritik aus der Gemeinde und von erfahrenen Musiker-Kollegen nötig ist, versteht sich hoffentlich von selbst.

Zurück zur Frage: Welche Lieder sind mir im gemeindlichen Kontext begegnet und begegnen mir heute? Was nehme ich wahr an Kontinuität und Wandel? Beginnen wir in der Gegenwart: Im Januar 2018 war ich als Prediger eingeladen zu einem ökumenischen Gottesdienst in Weinstadt bei Stuttgart. Jedes Jahr treffen sich hier circa tausend Christen aus der evangelischen und katholischen Kirche sowie aus diversen Freikirchen der Region zu einem gemeinsamen Gottesdienst in der Turnhalle. Was würde mich hier musikalisch erwarten? Rechts neben der Bühne saßen an die 50 Bläser, auf der linken Seite stand ein mindestens ebenso großer gemischter Chor, auf der Bühne platzierte sich eine Band mit Schlagzeug, Bass, Gitarren, einem Geiger und einigen Sänger*Innen. Ein solch buntes musikalisches Aufgebot kenne ich sonst nur von Großveranstaltungen auf Kirchentagen. Die Bläser intonierten ein Intro und begleiteten dann die Gemeinde bei einem Choral aus dem 16. Jahrhundert: „Nun jauchzt dem Herren alle Welt“. Band und Chor spielten dann gemeinsam und mit der Gemeinde den

Worship-Song „10.000 Gründe“, ein ursprünglich englisches Lied von 2011, das in seiner deutschen Fassung hierzulande durch die „Outbreak-Band“ bekannt geworden ist: „Komm und lobe den Herrn, / meine Seele sing. / Bete den König an! / Sing wie niemals zuvor, / nur für Ihn / Und bete den König an.“ Danach übernahm der Chor die Führung und sang mit Band-Begleitung ein flottes geistliches Lied mit jazzig angehauchten Akkorden von 1979, ein typischer Kirchentagsong, der inzwischen auch im Evangelischen Gesangbuch steht: „Ich lobe meinen Gott, der aus der Tiefe mich holt, damit ich lebe ...“

Kurz: In diesem Gottesdienst kam musikalisch – bis auf Gospel und Orgel – alles zusammen, was derzeit in der kirchlichen Szene gesungen und musiziert wird, sich aber abseits ökumenischer Gottesdienste nach meiner Wahrnehmung immer noch eher in getrennten Welten abspielt. Denn es wird Sie kaum überraschen zu erfahren: Bläser und Chor kamen aus den Landeskirchen, das „Lobpreis-Team“ der Band aus den Freikirchen. Denn so gut wie jede Freikirche, die musikalisch etwas auf sich hält, hat mittlerweile eine eigene Lobpreis-Band für ihre Gottesdienste.

Da sind wir heute. Von wo sind wir hierher gekommen? Dazu einige „historische“ Streiflichter aus dem freikirchlichen Umfeld.

Aus meiner Kindheit in den 1970er Jahren erinnere ich mich spontan an vier Lieder aus vier gemeindlichen Kontexten, die ich auch heute noch zumindest teilweise auswendig singen kann. Am Lagerfeuer schmetterten wir zur Gitarre: „Macht Platz, räumt auf! / Gott will neu beginnen! / Macht Platz, räumt auf! Gott fängt neu mit uns an.“ – frische Aufbruchsstimmung mit einer schmissigen Melodie von DDR-Liedermacher Jörg Swoboda.

Im Kindergottesdienst lernte ich: „Hast du den rechten Kurs für dein Leben? / Sag, kennst du Jesus? Kennst du sein Wort? / Wie nur ein Kompass Richtung kann geben, / führt es zu neuem Leben aus Gott! / Wiedergeboren zu neuem Leben – sprich durch dein Wort zu mir!“ – eine heitere Melodie mit klarer religionspädagogischer Ermahnung von Ilse Fromme aus dem Diakonissen-Mutterhaus Aidlingen (1964).

Im Gottesdienst bei den Erwachsenen erklang neben den alten Chorälen gelegentlich auch schon einmal der schnell berühmt gewordene erste Schlager aus Kirchenkreisen: „Danke für diesen guten Morgen ...“ von Martin Gottward Schneider, ein Song, der 1961 für Aufruhr sorgte. Christliche Inhalte als Schlager? „Unwürdig und lächerlich“, ukten viele. Doch bis heute ist der Song das einzige Kirchenlied, das sich für sechs Wochen in den Charts der deutschen Hit-Parade platzieren konnte.

Für meine Eltern und Großeltern sehr bedeutsam war die alljährliche „Glaubenskonferenz“ der Freien evangelischen Gemeinde am Hamburger Holstenwall. Wir Kinder mussten mit. Meine bleibende Erinnerung: Jede Glaubenskonferenz wurde stehend und inbrünstig mit diesem Lied beendet: „Wenn nach der Erde Leid, Arbeit und Pein / ich in die goldenen Gassen zieh ein, / wird nur das Schauen meines Heilands allein / Grund meiner Freude und Anbetung sein. /

Das wird allein Herrlichkeit sein, / wenn frei von Weh ich sein Angesicht seh!“ Dieses Lied von Charles H. Gabriel aus Iowa, USA, hat Hedwig von Redern 1905 ins Deutsche übertragen. Die Adelstochter von Redern war inspiriert worden von dem schwäbischen Erweckungsprediger Elias Schrenk. Die schmerzhaft erfahrene Erde als Jammertal ist allerdings nach meiner Wahrnehmung auch unter freikirchlichen Christen heute nicht mehr sonderlich populär.

Zwischenfazit zu diesen vier Liedern: ein „erweckliches Heilslied“, ein Folksong, zwei Schlager-Melodien. Schon in den 1970er Jahren hatten also auch die jüngeren geistlichen Lieder ihren Platz im Gesang der Gemeinde und ihrer Gruppen gefunden. Doch nur eines dieser vier Lieder wurde 1978 ins offizielle Gesangbuch „Gemeindelieder“ der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden und des Bundes Freier evangelischer Gemeinden aufgenommen. Es war: „Das wird allein Herrlichkeit sein ...“ (Lied-Nr. 454). Sogar „Danke für diesen guten Morgen ...“ schaffte den Sprung ins Gesangbuch erst 25 Jahre später, 2003 im neu herausgegebenen Liederbuch „Feiern und Loben“. Die Debatte, welche Lieder in ein aktuelles, zeitgemäßes Gesangbuch für die Gemeinden gehören, ist also keineswegs neu. In den „Gemeindeliedern“ von 1978 findet sich jedenfalls kein einziges der frühen Lieder von Manfred Siebold oder Peter Strauch, ja, noch nicht einmal die damals schon weithin bekannte Melodie von Siegfried Fietz zu Bonhoeffers Text „Von guten Mächten wunderbar geborgen“. Dass ein christliches Lied im Gemeindekontext gerne und häufig gesungen wird, ist nach meiner Beobachtung bis heute immer noch eher selten ein entscheidendes Kriterium für die Liedauswahl von Gesangbuch-Kommissionen. Außerdem brauchen sie für eine neue Edition häufig so lange, dass das Liederbuch, wenn es endlich in den Druck geht, schon wieder überholt ist. Als die Kommission für das Evangelische Gesangbuch (EG) 1993 ihre Arbeit abschloss, hatte sie 149 Mal getagt. Wie lange die nächste Kommission brauchen wird und mit welchem Ergebnis – man darf gespannt sein.

Und schon in den 1970er Jahren scherten sich Gemeindegruppen wenig darum, welche Lieder im offiziellen Gesangbuch stehen. Heute, im Zeitalter von PowerPoint und Beamer, stellt sich erst recht die Frage, wie aussichtsreich der Versuch sein kann, ein neues Gebrauchsliederbuch für die Gemeinden aufwendig zu erarbeiten, das den unterschiedlichen Kontexten der Gemeindegliederarbeit halbwegs gerecht wird.

Weiter in der Zeitreise: In den frühen 1980er Jahren haben vor allem die neuen Gemeindelieder von Peter Strauch einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen. Strauch war bis 1983 Leiter der Bundesjugendarbeit, bis 1991 Bundespfleger, danach bis 2008 Präses im Bund Freier evangelischer Gemeinden. Seine eingängigen, leicht singbaren Lieder waren fast immer als persönliche Gebete formuliert und in diesem Sinne durchaus Vorläufer der späteren „Lobpreis-Lieder“, die in den 1990er Jahren entstanden. Doch – ich greife vor: Während die Bilder und Metaphern vieler Worship-Songs oft gewaltige weltumspannende kosmologische Ausmaße haben (der große König, Ewigkeit, alle Nationen ...), geht es in

den Liedern von Peter Strauch meist in einfacher Sprache um „Jesus und mich“ und also um die persönliche Jesus-Beziehung: „Jesus, wir sehen auf dich. / Deine Liebe, sie will uns verändern, / und in uns spiegelt sich deine Herrlichkeit. / Jesus, wir sehen auf dich.“ (1982). Es geht um den Zuspruch *und* den Anspruch von Jesus in seiner Beziehung zu uns: „In das Leid der Welt hast du uns gestellt, / deine Liebe zu bezeugen. / Lass uns Gutes tun und nicht eher ruhn, / bis wir dich im Lichte sehn“ (1979).

Als Lied-Dichter und Prediger auf Bundesjugendtreffen, Konferenzen und Festivals wurde Peter Strauch zu einer der prägenden Figuren der Freikirchen. Meine bleibende Erinnerung an ihn ist zuerst sein stetes menschenfreundliches Lächeln, mit dem er von Jesus erzählte. Wer ihm zuhörte, dachte unwillkürlich: „Toll, der ist so nett. Dann muss auch was Gutes dran sein an dieser persönlichen Jesus-Beziehung.“ Dabei war die Botschaft seiner Predigten und Lieder durchaus anspruchsvoll und fordernd. Denn die Liebe Jesu, „sie will uns verändern“! Die Gegenfrage aber muss erlaubt sein: Was ist, wenn diese Liebe uns *nicht* nachhaltig „verändert“? Was, wenn meine innige Jesus Beziehung (und was genau ist das eigentlich?) mich nicht zu einem „besseren“ Menschen macht? Dann ist offenbar an dieser Beziehung etwas faul? Welches Konzept von Heiligung des Lebens durch Christus steckt dahinter? Andererseits hat mich Peter Strauch auch beeindruckt mit seinem Mut, persönliche Niederlagen und Durststrecken des Glaubens offen zu thematisieren, besonders eindrucksvoll in seinem Buch „Entdeckungen in der Einsamkeit“ (12. Auflage 2003). In diesem Zusammenhang hat er 1981 ein Lied geschrieben, das nach meinem Empfinden auch künftig weiterwirken wird: „Meine Zeit steht in deinen Händen. / Nun kann ich ruhig sein, / ruhig, Herr, in dir. / Du gibst Geborgenheit, / du kannst alles wenden. / Gib mir ein festes Herz. / Mach es fest in dir.“

Anfang der 1980er Jahre machte eine neue Generation christlicher Bands mit anderen Tönen und Texten auf sich aufmerksam. Als Teenager übte ich 1980, die Lieder von „Arno und Andreas“ auf der Gitarre nachzuspielen: „Man sagt, er war ein Gammler ...“ oder: „Es ist ein guter Weg, den Gott mit mir geht ...“. Ich behaupte: Für meine freikirchlich aufgewachsene Generation waren besonders „Arno und Andreas“ so etwas wie eine kleine Kulturrevolution. Der Sozialarbeiter Arno Backhaus und der baptistische Theologiestudent Andreas Malessa lieferten uns mit ihren Liedern und Konzerten die Identifikationsfläche für ein christliches Lebensgefühl, das wir gut fanden: Mit Ernst fromm sein, muss nicht humorlos und weltfremd heißen. Das offene Bekenntnis zu Jesus Christus war bei den beiden keine Kampfparole *gegen* „die böse, verlorene Welt da draußen“, sondern das Angebot konkreter Lebenshilfe mitten *in* der Welt und im Alltag. Interessant ist, dass nach meiner Beobachtung zwar vergleichsweise wenige Lieder von „Arno und Andreas“ den Weg in die Gottesdienste der Gemeinden gefunden haben, aber dass umso mehr freikirchlich sozialisierte Freunde und Bekannte meiner Generation bis heute zahlreiche ihrer Lieder noch spontan auswendig singen können. Einige Beispiele: Dass Christsein und soziale Ver-

antwortung zusammengehören, klang bei ihnen so: „Wir saßen in der Kirche und sangen stille Nacht, / und im Stadtpark hat sich jemand umgebracht. / Man entdeckte ihn zu spät, denn Heilig Abend sind ja alle zu Hause (...) Frohes Fest, frohes Fest, / welch ein wirkungsloser Rest! Gott wird ein Mensch, weil er uns liebt. / Und seit es diese Nachricht gibt, gibt es Hoffnung.“ (Frohes Fest, Andreas Malessa, 1980). Als die Partei „Die Grünen“ 1980 gegründet wurde, da sangen „Arno und Andreas“ bereits als Christen auf ihre Art über den Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung: „Ich ess’ so gerne Thunfisch, / aber neulich sagte jemand, / da sei Silber drin aus Japans Elektronikindustrie (...) Also ess’ ich keinen Thunfisch, / bin um eine Freude ärmer, / bin als menschliches Geschöpf ohne den Schöpfer bald erschöpft.“ (Thunfisch, Andreas Malessa, 1980)

Mal frech und pointiert, mal seelsorglich tröstend, immer ganz nah dran an dem, was Menschen in ihrem Leben bewegt, haben die beiden mit ihren Liedern, LPs und einigen Tausend Konzerten zwischen 1972 und 1991 bei zahlreichen Menschen prägende Spuren hinterlassen, die bis heute nachwirken. Ihre beachtliche Popularität in kirchlichen Kreisen der 1980er Jahre erklärte Andreas Malessa einmal so: „We are big fish in a small pool.“ „Große Fische in einem kleinen Teich“ wurden die beiden zusammen mit der Dieter-Falk-Band auch deshalb, weil die christliche Musikszene mit evangelistisch-missionarisch orientierten Konzerten damals noch ein relativ neues und überschaubares Phänomen war. Die Anzahl der reisenden christlichen Musiker war klein, die finanzielle und PR-Unterstützung durch christliche Verlage für die Musikproduktionen viel beschäftigter Künstler wie Arno und Andreas umso größer.

30 Jahre später hat sich dieses Verhältnis umgekehrt. Die Gründe dafür sind ein großes Thema, das ich hier nur streifen kann. Ein geändertes Musik-Nutzerverhalten, vor allem durch die Gratisangebote des Internets (spotify, Youtube u. a.) und radikal gesunkene Absatzzahlen bei CDs sorgen dafür, dass heute so gut wie kein christlicher Verlag noch bereit ist, das finanzielle Risiko einer Musikproduktion zu tragen. Die meisten christlichen Künstler (und nicht nur sie) produzieren ihre CDs darum längst auf eigene Rechnung und gänzlich ohne Verlagsunterstützung. Was diese Entwicklung auf Dauer für die kreative Vielfalt und die Förderung von begabten Nachwuchskünstlern bedeutet, wird sich zeigen.

Zurück zur Zeitreise: Anfang der 1990er Jahre begegnete ich in Gottesdiensten zum ersten Mal den Liedern von Graham Kendrick, dem Sohn eines Baptistenpastors aus Northamptonshire. Sein Lied „Shine, Jesus shine“, 1987 verfasst und inzwischen längst weltweit verbreitet, markiert für mich den Beginn einer neuen Lieder-Tradition, die sich schnell durchgesetzt hat und bis heute eindeutig die freikirchlichen Gottesdienste dominiert: Die „Lobpreis“-Lieder, auf neudeutsch: Worship-Songs, die ihren Ursprung in der charismatischen Bewegung haben. Grob vereinfacht würde ich den Wandel der prägenden Lieder von den 1980er zu den 1990er Jahren in ihrer theologischen Ausrichtung so beschreiben: von horizontal zu vertikal.

Auf das „gesungene Traktat“ über persönliche Glaubenserfahrungen von Mensch zu Mensch folgt nun das steile christologische Bekenntnis. Auf die kleinen, alltäglichen und aktuell lebensweltlichen Bilder von „Arno und Andreas“ oder Clemens Bittlinger folgen nun die großen, uralten mythologischen und kosmologischen Metaphern aus der alttestamentlichen Zions-Tradition oder der Offenbarung des Johannes. Arno und Andreas sangen von Glaubenserfahrungen und persönlichen Begegnungen in Kneipen oder beim gemeinsamen Spiele-Abend, Graham Kendrick bittet Jesus Christus, gleich das *ganze Land* mit Gottes Ehre zu füllen, und den Heiligen Geist, die Nationen mit Gnade und Barmherzigkeit zu überfluten: „Shine, Jesus, shine / Fill this land with the Father’s glory / Flow, river, flow / Flood the nations with grace and mercy.“

Zwei bis heute weit verbreitete „Hits“ der kirchlichen Szene verdeutlichen für mich ebenfalls diese inhaltliche Trendwende: 1988 erschien dieses Lied von Johannes Nitsch und Jürgen Werth: „So ist Versöhnung, / so muss der wahre Friede sein! / So ist Versöhnung! So ist Vergeben und Verzeihn!“ 1995 veröffentlichte Lothar Kosse diesen Song: „Groß ist unser Gott! Herr der Ewigkeit. / Er allein regiert über Raum und Zeit. / Souverän herrscht er, Schöpfer dieser Welt, / der in seiner Hand unser Leben hält.“ Ich kenne und mag beide Lieder schon lange, gestehe aber auch: Mir persönlich sind die gewaltigen, Zeit, Ewigkeit und Kosmos umspannenden Bilder vieler Lobpreis-Lieder fremd geblieben. Ich finde darin wenig, wo ich mit meinem Leben und seinen täglichen Konflikten und Erfahrungen innerlich andocken kann. Den meisten freikirchlichen Christen, darunter auch und gerade vielen jungen Leuten, geht es offenbar anders. Denn heute hat jede halbwegs funktionstüchtige Freikirche auch eine Lobpreis-Band, die mit Vorliebe genau diese Lieder singt. Ich nehme das zur Kenntnis. Und bin damit schon beinahe wieder im Jahr 2018 angekommen. Mit der – zugegeben – schlichten, aber offenbar immer wieder schwer im Gemeindealltag zu realisierenden Erkenntnis: Die Mischung macht’s!

Es muss nicht immer alles bis zur Langeweile ausgewogen sein. Doch so lange wir Jesus Christus bekennen als „wahren Menschen und wahren Gott“, möchte ich auch beides in unseren Liedern gewahrt sehen. Viele Lobpreislieder wirken auf mich so, dass sie zwar die erhabene Gottheit Jesu preisen, aber den im Garten Gethsemane Blut und Wasser schwitzenden verängstigten Menschen Jesus nicht sehen. Ich höre in diesen Liedern viel von Siegen, aber wenig von unseren Niederlagen im Glauben und Leben.

Natürlich hat jede Gemeinde ihre identitätsstiftende Tradition und Ausprägung, die sich auch in den von ihnen bevorzugten Liedern zeigt. Dennoch ist musikalische und inhaltliche Vielfalt in den Liedern der Gemeinde kein Zeichen von Beliebigkeit, sondern von Reichtum und Herzensweite. Singen stiftet Gemeinschaft, und die Lieblingslieder meines Nachbarn im Gottesdienst mitzusingen, auch wenn ich damit nicht viel anfangen kann, ist ein schöner Ausdruck für das, was die Christenheit weltweit immer noch übt: versöhnte Verschiedenheit.

Ein erfreuliches Beispiel für keineswegs beliebige Vielfalt ist für mich „Das Liederbuch“, 2013 unter diesem Titel herausgegeben von Gottfried Heinzmann und Hans-Joachim Eißler für das Evangelische Jugendwerk in Württemberg. Denn für dieses Liederbuch hatten die Herausgeber den Mut, nicht zu fragen, welche Lieder ihrer württembergischen Frömmigkeits-Tradition theologisch korrekt entsprechen. Sie fragten stattdessen, welche alten und neuen Lieder im Lebensgefühl und im Glauben der Jugendlichen und jungen Erwachsenen vorkommen. Im Ergebnis enthält das Buch Choräle von „Oh Haupt voll Blut und Wunden“ bis „Der Mond ist aufgegangen“, Worship-Songs von Albert Frey und Lothar Kosse, geistliche Lieder wie „Unser Vater“ (Christoph Zehender/Hans-Werner Scharnowski) bis hin zu zeitgenössischen säkularen Hits von den „Toten Hosen“ („An Tagen wie diesen“) oder dem tiefgründigen Song „What if God was one of us“. Denn auch das haben die Herausgeber meines Erachtens richtig erkannt: Lieder, die uns Christen bei unserer Lebensdeutung helfen und begleiten, müssen nicht zwangsläufig von Christen geschrieben worden sein. Bis heute halte ich für wahr, was Paul Simon 1964 in seinem berühmten Lied „Sound of silence“ so formuliert hat: „The words of the prophets are written on the subway-walls“.

Ich singe gern die alten Choräle von Paul Gerhardt wie „Befehl du deine Wege“, weil sie mich daran erinnern, dass unser Glauben, Lieben und Hoffen nicht mit uns begonnen hat. Ich singe gern die Lieder der Brüder aus Taizé wie „Meine Hoffnung und meine Freude“, weil sie mit schlichten Worten und Melodien eine Zuversicht ausstrahlen, in die ich mich bergen kann. Ich versuche sogar, das nicht ganz einfache Lied „Privileg zu sein“ meines weit jüngeren Singersongwriter-Kollegen Samuel Harfst mitzusingen, weil meine inzwischen erwachsene Tochter es sich zu ihrer Taufe wünschte: „Ist es nicht wunderbar, / an diesem Tag zu sein. / Es ist ein Privileg, / erachte es nicht als klein. / Wenn du nicht weiterweißt, / sich Wahrheit als falsch erweist / und deine Philosophie, / bleibt nur tote Theorie. / Auch wenn du nicht mehr glaubst, / Erwartungen zurück schraubst / und sagst ‚an Gott glaub ich nicht‘, / sag ich dir ‚Gott glaubt an dich!‘ / Und er tut auch heute noch Wunder, / Stunde um Stunde, / Tag für Tag. / Tut der Herr heute noch Wunder.“

Mit Fragezeichen im Herzen aber singe ich im Gottesdienst eher aus christlicher Solidarität ein inzwischen recht populäres Lied wie dieses von Tobi Wörner (2008): „Mein Freudeschenker, mein Heimatgeber, / mein Glücklicher und mein Schuldvergeber, / mein Friedensbringer und mein Wortehalter, / mein Liebesspender bist Du. / Du tust im Innern meiner Seele gut, / und Du tust, was Balsam auf den Wunden tut, / und Du suchst mich, wenn ich mich in mir verlier.“ Nach meinem Empfinden bedienen die Bilder dieses Liedes zu sehr ein narzisstisches Bedürfnis nach einem Wohlfühl-Evangelium, das Jesus Christus zum kuscheligen Freund und Erfüllungsgehilfen meiner privaten Glückssehnsucht degradiert. Der herausfordernde, kantige, rätselhafte und mich in Frage stellende Christus kommt nicht vor. Das stört mich. Aber vielleicht würde es

weiterhelfen, wenn ich mich nicht im Stillen über dieses Lied ärgern, sondern meine Mitchristen fragen würde, warum genau sie es so lieben.

Was ich mir – nicht nur, aber auch – für unsere Gemeindelieder wünsche, ist eine von Gottes Frieden beschützte offene Streitkultur: Worüber singen wir zu viel, worüber zu wenig? Welche Glaubens- und Lebensthemen blenden unsere Lieder aus und warum? Meine Meinung dazu lautet so: Ich halte unser gegenwärtiges Leben auf Erden nicht für ein „Jammertal“, finde aber trotzdem, dass wir zu wenig geistliche Lieder haben, die den Mut aufbringen, wie die Psalm-Sänger des Alten Testaments die Brüche und Verletzungen unseres Lebens und unsere bohrenden Fragen ohne Antwort vor Gott zu beklagen.¹

Summary

The author, who is a theologian, journalist and song writer, gives an autobiographical overview of his own encounters with Christian songs of differing origins. He experienced as formative the singing of old hymns, Christian youth songs, revival songs, Christian pop songs as well as modern worship songs. Significant thereby were the manifold spiritual and pedagogical orientations. The changed economic conditions of music production has affected Christian music too (downloads and streaming), so that publishers are less willing to finance productions in advance. The long term effects of this are not yet clear. Church congregations should strive for a reconciled variety in their musical repertoire. Narcissistically oriented texts of the nature of a feel-good gospel are nevertheless problematic.

Martin Buchholz, Magister der Evangelischen Theologie, freier TV-Journalist für ARD und ZDF, Liedermacher und Prediger; Scharrenbroicher Straße 67b, 51503 Rösrath; E-Mail: info@martinbuchholz.com

¹ Wie z. B. das Lied „Ich weiß es nicht“ von Martin Buchholz (2001).

Jan Primke

Was die Zukunft eint, ist ihre Vielseitigkeit

**Eine Betrachtung der heutigen Worshipmusik- und Anbetungs-
szene aus der Sicht eines 35jährigen Musikers**

Als Co-Leiter der Musikarbeit in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Dortmund Christuskirche engagiere ich mich neben Schulungen der Bandleiter für die Musik in den Kindergottesdiensten und dem Kinderchor. Im Alltag arbeite ich freiberuflich als Bassist, Sänger und Werbesprecher für TV und Radio. In den letzten Jahren war ich an rund fünfzig CD Produktionen und unzähligen TV- und Radiospots beteiligt. Ich spiele unter anderem in der ProChrist Band, der Worship Café Band Witten und als Bassvertretung beim Starlight Express Musical in Bochum. Seit 2011 bin ich musikalischer Leiter der Bundesratstagung in Kassel und bundesweit in Gemeinden als Coach und Impulsgeber für Lobpreismusik und Visionsentwicklung zu Gast. Seit 2016 bin ich Mitglied im Leitungskreis des Arbeitskreises Musik und Gemeinde im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden.

Hintergrund und Prägung

Aufgewachsen in der musikalischen Welt der Gruppe *Theophiles* (mit den Mitgliedern: Vater Manfred Primke, Onkel Bernd Primke und Christoph Kolbe) wurde mir der Blick auf Bands, die durch das Land ziehen, in die Wiege gelegt. Eine Musik, die neue, eigene Texte und Formulierungen findet, um sich auszudrücken und dem gelebten Glauben Ausdruck zu verleihen, ist meine Prägung. *Theophiles* spielte von 1971-1986 als Folk-Pop Trio hunderte Konzerte und nahm im Laufe seiner Bandgeschichte vier Alben auf. Der besondere Klang ihres dreistimmigen Gesanges, begleitet durch zwei Gitarren und Schlagzeug, prägte spätere Bands und Komponisten. Neben einigen weiteren Bands schufen sie faktisch ein neues Genre im Bereich populärer Sakralmusik.¹

Neue Welt

Im Vergleich zu heute waren in den 1980-1990er Jahren verhältnismäßig wenig Bands unterwegs. Durch die steigende Vernetzung ist zumindest die Wahrnehmung heute anders. Bands können sich durch soziale Medien schneller und effektiver einem breiten Publikum präsentieren. Günstige Technik macht es möglich, schnelle und qualitativ gute Aufnahmen im Heimstudio zu machen. Hier

¹ Quelle und fortführende Infos, Hörproben und Filme: www.theophiles.com.

findet eine spürbare Verlagerung von teuren und hochqualitativ ausgestatteten Tonstudios zu kleineren Projektstudios statt. Eine 30.000 DM Produktion kann heute schon für etwa 5.000 EUR ähnlich gut klingen.

Hinzu kommt eine ganz neue Verbreitungsmöglichkeit der Streamingangebote, wie z. B. Spotify, Apple Music oder Amazon mp3. Kostengünstige Audioproduktionen bieten Songschreibern, Bands und Produzenten viele Möglichkeiten, die sich ganz unterschiedlich ausprägen. Diese Entwicklung versetzt nicht nur die explizit christlichen Verlage in neue Situationen, da sie als zunehmend digitaler Aggregator in Zugzwang kommen. Für die klassischen Vertriebswege werden jederzeit neue Modelle gesucht und erfunden, was die Medienwelt aktiv und vital hält. Durch den immensen Druck der digitalen Veröffentlichungen und der kostengünstigen Möglichkeiten im Herstellungsverfahren sind Musikschaffende nicht mehr zwingend auf die Kosten-Hilfe von Verlagen angewiesen. Das ist wirtschaftlicher für den Musiker bzw. die Band, kostet den gesamten Markt jedoch eine Vielfalt, die zu erhalten es wert wäre. Doch es gibt mehr und mehr Künstler, die es aus der überschaubaren explizit christlichen Nische heraus zu Bekanntheit bringen. Die Outbreak Band, die Gruppe Könige & Priester, Johannes Falk, Grenzgänger und „Weltenspringer“ wie Dieter Falk finden mit ihren Produktionen großes Interesse und Anklang in der öffentlichen Wahrnehmung – eine gute Entwicklung, die beweist, dass sich gute Musik auf hohem künstlerischem Niveau in keinerlei Hinsicht verstecken muss. Ganz im Gegenteil: Viele Musiker mit erstklassigen Ausbildungen, z. B. an der Popakademie in Mannheim, Enschede oder neuerdings der evangelischen Popakademie in Witten, spielen in Bands, die international große Erfolge feiern. Den Berufsstand des christlichen Musikers scheint es nicht zu geben; ein Musiker, der Christ ist, ist in erster Linie Musiker, der seinen Lebensunterhalt in der Musik verdient. Das mag ein scheinbar engstirniger Unterschied in der Formulierung sein, stellt jedoch für den Sprung aus der Hobby-Gemeinde-Welt in die Profiszene eine wichtige Erkenntnis dar. So fließen auch Musikströme zurück in unsere Gemeinden, die auf diese Weise gute Ausbildung, Weitsicht und Orientierung an großen Produktionen genießen und feiern dürfen.

Großveranstaltungen auf dem Weg der Superlative

Was die Konferenzen der letzten wenigen Jahre zeigen, ist eine deutliche Orientierung an Großveranstaltungen oder auch an großen Hallenkonzerten. Die MEHR-Konferenz, der Kongress christlicher Führungskräfte, ProChrist, Dynamissio, der Willow Creek Leiterschaftskongress zeigen, dass sich die Seh- und Hörgewohnheiten des Publikums geändert haben. Eine große Veranstaltung lebt auch von ihrer Inszenierung. Was wir im kleinsten Rahmen in der Gemeinde erleben, erfährt im großen Konferenzstil seine Zuspitzung. Auch wenn diese Veränderungen von manchen kritisch gesehen werden, ist die Erwartung eines sich ständig entwickelnden Publikums ein guter Zugzwang für Veranstalter, die offen

sein wollen für neue Besucher und Suchende. Mit dem erhöhten Grad der Inszenierung werden von den Hörern auch starke Inhalte und Botschaften erwartet. Die Erwartungen, die Veranstalter mit großen Introvideos, mit einer großen Lobpreisband oder der üppigen Lichtshow schüren, müssen sie erfüllen und im Predigt- oder Impulsteil weiter steigern. Die Show ist wie ein großer Rahmen, der nun auch von einem guten Bild, also guten Inhalten, gefüllt werden muss. Dass diese Idee und die damit verbundene Praxis funktioniert, zeigt sich auch daran, wie sehr diese christlichen Konferenzen in der Öffentlichkeit wahrgenommen werden und es bis in die TV-Nachrichten und auf prominente Nachrichten-Seiten schaffen.

Die Creative Kirche in Witten.

Veranstalter und Eventkirche für das breite Publikum

Die Creative Kirche (als Gemeinde der Evangelischen Landeskirche Westfalen angeschlossen) sieht sich als Event-Kirche, die regelmäßige Gottesdienste wie den Stadtgottesdienst „Himmelwärts“, den Familiengottesdienst „einfach“ und die Lobpreisgottesdienste „Worship Café“ und das Jugendevent „Grow“ veranstaltet. Die Stiftung Creative Kirche ist im Bereich Veranstaltungen und Verlagswesen seit über 25 Jahren aktiv. Entstanden aus einem Chorprojekt, ist die „Crea“ zu einem der größten Veranstalter in der europäischen Gospelszene gewachsen. Ihre Installation „Gospelkirchentag“ in die deutsche Musikszene ist ein genialer Einfall und ein wichtiger Impuls für inzwischen über 6.000 Gospelchöre in Deutschland. Der Gospelkirchentag ist ein großes Musikevent mit mehreren tausend Teilnehmern. Ganze Chöre reisen an, um neue Lieder zu lernen und sich Impulse für eigene Konzerte zu holen: Mass-Choir-Workshops mit international bekannten Künstlern wie Helmut Jost, Miriam Schäfer, Hanjo Gäbler, André Crouch, dem Oslo Gospel Choir mit Tore W. Aas, Hans-Christian Jochimsen, Joakim Arenius mit Praise Unit und vielen weiteren Musikern begeistern Teilnehmer aller Altersklassen.

Mit großen Musicalproduktionen wie „10 Gebote“, „Amazing Grace“ und „Luther“ füllt die Creative Kirche die ganz großen Hallen wie z. B. die Westfalenhallen Dortmund oder den ISS-Dome in Düsseldorf und schafft es auch ins Fernsehen (Luther Live im ZDF, Dezember 2017). Bekannte Komponisten wie Tore W. Aas (Oslo) oder Dieter Falk (Düsseldorf) sind langjährige Partner der Creative Kirche. Das Besondere an diesen Großveranstaltungen ist, dass es sich stets um die Grundidee „Chor“ handelt. Bis zu 4.000 Sänger/innen waren Teil der Luther-Pop-Oratorium-Aufführungen.

Die Creative Kirche beschäftigte Anfang 2017 rund 25 Personen, die mit einem erweiterten Mitarbeiterkreis von über 50 Helfern Großveranstaltungen durchführen. Damit ist die „Crea“ sicher einer der maßgebenden Veranstalter für die aktuelle deutsche Gospelszene. Ohne den Einsatz dieser wenigen Mitarbeiter hätte es die Gesamtentwicklung, auch im Hinblick auf die aktuell rund 6.000 selbsternannten Gospelchöre deutschlandweit, nicht gegeben. Mit für den Gemeindegemeindechor kompatiblen Chormaterial, Noten, Workshops, Einzel-, Chor-

leiter- und Chorcoaching, dem Organisieren von Konzerten mit national und international bekannten Künstlern vorwiegend aus Skandinavien, bringt die Creative Kirche reichhaltige Impulse in die deutsche Chorszene. Von dieser Arbeit profitieren die Gemeinden im BEFG, da auch der Wunsch nach weiterführenden Workshops und die Suche nach neuen Songs auf eine breite Mehrheit im eigenen Chor und in der Gemeinde stößt.

Christliches Musikertreffen

Seit über 30 Jahren stellt das christliche Musikertreffen für die deutsche christliche Musikszene einen wichtigen Treffpunkt für überregional aktive Musiker dar. „Du bist überregional unterwegs und Jesus hat Einfluss auf dein Leben“ ist die Präambel, unter der sich inzwischen über 200 Teilnehmer einmal im Jahr treffen, um sich auszutauschen, sich kennenzulernen und sich für das Jahr stärken zu lassen. Von diesem Wochenende im Januar gehen wichtige Impulse und neue Songs aus, die sich über das Jahr hinweg in Gemeinden etablieren und als neues Liedgut geistlich inspirieren.

Die Promikon – Projekt missionarische Konzertarbeit

Die Promikon wurde 1992 in der Kirchengemeinde Kaarst-Büttgen gegründet und arbeitet als Verein für die Vernetzung zwischen christlichen Künstlern und Veranstaltern. Mit ihrem Promikon-Künstler-Katalog tragen sie zu einer wertvollen Übersicht der Angebote im Segment Musik, Künstler, Solisten, Chöre, Kleinkunst, GEMA-Recht, Veranstalter-Tipps etc. bei. Auch eine Messe gehört zu den Angeboten. Viele Künstler spielen live, und Veranstalter haben einen konkreten Einblick in das angebotene Programm. So wurden hunderte, gar tausende Kontakte hergestellt, die ein Reisen der Musiker und ein Durchführen von gelingenden Veranstaltungen begünstigen. Christoph Buskies als Betreiber der Promikon findet über die Jahre immer wieder neue Wege, Künstler und Veranstalter zusammenzuführen, Touren zu planen und mit innovativem Design den Künstler-Katalog für ein breites Publikum ansprechend zu gestalten. Die Promikon dient vielen Künstlern zur Vernetzung – auch unter denen, die sich noch nicht kennen. Neben Künstlern und Veranstaltern haben Instrumentenbauer, Medienhäuser, Startups und Selbstständige die Messe für sich und ihre Angebote entdeckt.

Katholische und Evangelische Kirche im Trend der Popkantoren: Jugendkirchen mit Leuchtturm-Projekten – auch Freikirchen ziehen nach

In der katholischen und evangelischen Kirche steigt die Anzahl der Popkantoren stetig an. Explizit eingerichtete Stellen für die Entwicklung von Popmusik in Gottesdiensten ergänzen dieses Angebot. Popkantoren sind mit dem Auftrag im Kirchenkreis oder ihrer Kirchengemeinde angestellt, die musikalisi-

sche Bandbreite der Kirche zu erweitern und zu bereichern. Eine fundierte Ausbildung, die breites Wissen in die kirchliche Musikwelt spült, bringt für viele Generationen neue Lust auf das gemeinsame Musizieren. Die Chance, die in diesen Stellen liegt, ist überragend und seit vielen Jahren ein großer Wunsch. Das nicht nur flankierende, sondern theologisch und geistlich bereichernde Angebot für die Gemeinde ist ein wichtiger Entwicklungsschritt hin zu einer zeitgemäßen musikalischen Bandbreite in Gottesdiensten. Auch hier zeigt sich die gewaltige Reichweite von Chorprojekten, die für große wie kleine Gemeinden geradezu existenziellen Wert bekommen kann. In ihrer Vielfalt der Angebote werden neue Menschen für Gott begeistert und in ihrer Beziehung zu ihrer oder einer Gemeinde bestärkt. Auch kleinere Workshops wie „Kurse für Lehrer und Pastoren im Religionsunterricht“, „Komponieren eigener Lobpreisongs“, „Ausbildungskurse für Kirchenmusiker“, „Freies Begleiten am Piano / Gitarre etc.“ sind Möglichkeiten des eigenen Ausdrucks und identitätsstiftend sowohl für die einzelnen Teilnehmer wie auch für ganze Gemeinden.

Jugendkirchen, mehrheitlich synodal organisiert, schaffen besondere Angebote für Teenies und junge Erwachsene, sich als Musiker, Moderatoren und Organisatoren auszuprobieren. Ökumenische Breite ist hier eine Selbstverständlichkeit. Die überregionale Arbeit von Jugendkirchen bietet einen unkomplizierten Blick über den Tellerrand der eigenen Gemeinde, weitet das Denken und ermutigt zu engagiertem Christsein. Eigene Liederbücher oder CDs mit eigenen Liedern, Fahrten zu großen Konferenzen und das Erleben von Schulungen für die persönliche Entwicklung bringt der eigenen Ortsgemeinde eine wohltuende Kraft, möglicherweise aus anderen denominationellen Bereichen, die man im Geist einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit gut akzeptieren kann.

Die Worship-Akademie Westfalen als Teilarbeit der evangelischen Jugend „juenger“ ist seit 2007 diesem Wunsch nach Schulungen für den Populärmusikbereich bereits einige Schritte voraus. Teams aus ganz Deutschland vereinigen sich zu Coachingteams und begleiten Bands in ihrer Entwicklung. Vier bis sechsmal im Jahr werden über das Haus Villigst in Schwerte mit professionellen Musikern Worship-Akademie Wochenenden für Kirchenmusiker organisiert; alle drei Jahre wird die Veranstaltung erweitert über eine Woche als Worship-Akademie XXL angeboten. Sie findet oft in Schulen statt, so dass zehn bis zwölf Bands gleichzeitig gecoached werden können. Ein großes Abschlusskonzert mit Moderation und Videos beendet eine impulsreiche Woche.

Die Sprache moderner Lobpreislieder

Die Sprache der moderneren Lobpreislieder hat eine andere Ausrichtung. Was in den 1980er und 1990er Jahren als erzählende, biblisch-narrative Richtung empfunden werden konnte, hat sich zu einem himmelwärts gerichteten persönlichen Blick gewandelt. Aus „Gott führt uns durch die Wüste“ wurde „Gott, du hast große Pläne für uns“ – aus „Herr, deine Liebe ist wie Gras und Ufer“ wurde

„Grenzenlose Liebe“. Die aktuelle Sprache lässt dem Singenden Raum für persönliche Interpretationen, für Übertragungen auf persönliche Erfahrungen und Situationen. Sie bleibt in dieser Haltung aber auch unspezifischer und hinterlässt zum Teil einen orientierungslosen Anbeter, der auf der Suche nach neuen und inspirationsreichen Formulierungen ist. Dieser Trend kommt meines Erachtens nach stark aus der täglichen Hörerwartung des Radiohörers. Mit vielen Wort-hülsen auf der einen Seite, mit tollen Arrangements auf der anderen Seite finden Songs ihren Weg in die Charts, die weiten Raum für eigene Bilder lassen. Sie nehmen weniger stark in konkrete Situationen mit hinein und sind von daher weniger sinnstiftend. Doch dort wird die Reise nicht enden.

Die Sprache über Musik in den Gemeinden

Bei meinen Besuchen in Gemeinden des BEFG stelle ich fest, dass den Gemeinden im Laufe der Zeit die gemeinsame musikalische Sprache verloren geht. Dabei fehlt es im kommunikativen Bereich der Musik an verbindenden Verantwortlichen. Wir haben sehr viele Gemeinden, die in ihrer Musik gut aufgestellt sind, oft mit der spannenden Bandbreite zwischen Musik aus den vergangenen Jahrhunderten und Musik, die nach 1990 komponiert wurde. Dies geht bis zu einem gewissen Punkt über Jahre gut und ist für alle Beteiligten sehr schön. Doch dann schleicht sich ein Gefühl der Trennung ein. Die Lobpreiszeit im Gottesdienst wird als eintönig empfunden, während die „alten“ Lieder vermisst werden. Die Band ist zu laut und die Orgel spielt nur Lieder, die keiner kennt. In diesem Moment türmen sich unbemerkt Mauern auf, die nicht nur der Gemeinde als Mitsingende, sondern auch den aktiven Musikern nicht gut tun. Die Flucht nach vorn in die Kommunikation wird schwerer, je länger dieser Zustand besteht. Ein einfaches Modell nämlich „jeder unter 30 Jahren sucht sich jemanden über 60 Jahren, um sich mit ihm über seine Musik, seinen Musikgeschmack und seine Vorlieben und Intentionen zu unterhalten“ hat an dieser Stelle schnellen und heilsamen Effekt. Der Lerneffekt auf beiden Seiten ist groß und – noch wichtiger: Die Fähigkeit, sich selbst über seine Haltung auszudrücken, erhöht sich. So reflektiert man ein scheinbar unlösbares Thema in der Situation der jeweiligen Gemeinde. Das stärkt das Miteinander und fördert das Wissen voneinander. Dieser Prozess ist allerdings ein Dauerthema und nicht in ein bis zwei Jahren abgeschlossen. Ich für meinen Teil kann sagen, dass ich dieses Thema kenne, seit ich in Gemeinden Musik mache.

Arbeitskreis Musik und Gemeinde (BEFG)

Der AK Musik und Gemeinde (ak-musik.de) trägt mit seinen Angeboten zum Wohle der Musik in Gemeinden bei. 2017 sind wir sechs Personen im Leitungskreis und zwischen Dortmund und Hamburg beheimatet. Einmal im Jahr bietet der AK ein Jahrestreffen aller interessierten Musiker im Bund an. Zwischen fünfzig bis sechzig Personen unterschiedlichster Art kommen zusammen und

lernen übereinander und die jeweiligen Gemeinden und erfahren von neuen Songs, neuen Methoden und Ansätzen für die Entwicklung der Musik im BEFG. Die Bandbreite der aktuellen Angebote reicht über Lehrgänge für Chorleiter, Instrumentalisten (Klavier, Gitarre, Bass, Schlagzeug, Gesang etc.), Organisten, Arrangements schreiben, Gospelchorschulungen und Gospelchorleitung bis hin zu Bandleitertreffen und Bandcoachings. Über die Leiter des AK Musik hinaus gibt es weitere Möglichkeiten, die eigene Gemeinde zu unterstützen:

Netzwerk Musikcoachings

Für 2018-2020 ist der Aufbau eines bundesweiten Netzwerkes auf der Tagesordnung, das für kontinuierliche Schulungen aller Bereiche der Musik angeboten werden soll. Die Mischung aus professionellen und semi-professionellen Coaches ermöglicht eine erschwingliche Bereitstellung von Lehrern, die kleine und große Gemeinden in ihrer musikalischen Entwicklung und Fortbildung unterstützen. Über das Angebot der Akademie in Elstal (Zweig: Akademie vor Ort) können musikalische Leiter, Pastoren und Verantwortliche nach geeigneten Personen für ihre Anliegen suchen und sie über den AK Musik einladen. Wir versprechen uns einen spürbaren Unterschied der musikalischen und inhaltlichen Bildung in den nächsten Jahren. Besondere Angebote gibt es im Hinblick auf Treffen mit der ganzen Gemeinde in Form eines vorbereiteten „Forum Musik“. So soll die ganze Gemeinde in eine neue Form des Miteinander-Redens über ein zentrales Gut des Gemeindelebens kommen. Ein weiterer Schwerpunkt in diesem Netzwerk soll die theologische Bildung der Musiker werden.

Bands als Hauskreise

In dem Wissen, dass Musiker in der Gemeinde ihren Dienst an Gitarre, Klavier oder Orgel tun, ist die Haltung der Beteiligten in ihrer persönlichen Verortung in der Gemeinde ein besonderes Anliegen. Wenn sich Bands und kleinere Formationen als Hauskreise mit dem Zweck des Musikmachens verstehen, entsteht ein neuer Horizont, der spürbar Veränderung in der Ausrichtung auf den Dienst bringt. Ist der Musiker in seiner geistlichen Haltung in einem kleinen, persönlichen Kreis aufgefangen, ist er weitsichtiger und offener für weitere Impulse für und rund um die musikalischen Dienste. Eine kleine Familie entsteht, die der Gemeinde durch gemeinsames Erfahren des Evangeliums auf neue Art und Weise geistliches Singen ermöglicht.

Christliche Musik und Musiker in der Öffentlichkeit

Bands wie Silbermond, entstanden aus einer CVJM Gruppe, sind im Radio mit Liedern zu hören, die wir auch mit dem Gottesdienst-Ohr hören dürfen. Es geht um Sicherheit, Orientierung, Schutz und Begleitung. Im Repertoire vieler Gos-

pelchöre ist ein fast inflationärer Trend zu spüren, sich der Songs dieser oder ähnlicher Bands zu bedienen. Robbie Williams, PINK, Ed Sheeran, Phillip Poisel, Adel Tavil, u. v. a. sind Künstler, die in ihren Songs zwischenmenschliche Töne anschlagen, die sich für den Einsatz in Gottesdiensten anbieten. Diese Lieder schließen zum Teil den Kreis zwischen dem „weltlichen Radio“ und dem „geistvollen Gotteslob“.

Meine persönliche Betrachtung der Worshipmusik- und Anbetungsszene in Deutschland und besonders im Hinblick auf den BEFG erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie ist ein Versuch der Einordnung verschiedener Einflüsse auf die Musik und Musiker in Gemeinden der Gegenwart.

Summary

The author gives a very personal insight in the current modern German Christian music scene. Social networks, inexpensive technology, and the possibilities of digital distribution are conducive to the formation of many Christian bands, whereby the general public is becoming increasingly aware of such bands. Fine opportunities for young musicians to acquire a musical education are nurturing this development. The author presents some of these initiatives. Tensions arising from differing expectations in music styles can often be reduced through dialogue. Songs by secular artists can also find a place in congregational worship, as these often have spiritual and inter-personal themes.

Jan Primke, Musiker, TV- und Radiosprecher, Am Knappenberg 73,
44139 Dortmund; E-Mail: mail@janprimke.de

Joachim Gnep

„Siehst du diese Frau?“

Predigt über Lukas 7, 36-50

Liebe Gemeinde,

ärgert Ihr Euch eigentlich auch so oft über Etiketten – an einer solchen CD zum Beispiel?¹ Ich halte sie hoch, damit Ihr sie alle sehen könnt. Kennt jemand diese CD? Dazu müsste man vermutlich näher dran sein. Eine andere Frage: Wer erkennt, dass auf dieser CD Etiketten kleben? Es ist offensichtlich bis in die letzten Reihen zu erkennen, dass hier zwei kleine neonfarbene Etiketten drauf sind.

Die zu entfernen, ist enorm mühsam und nervig. Mich macht das manchmal richtig hibbelig! Irgendetwas bleibt immer zurück – und wenn es die Kratzspuren sind. Besonders ärgerlich ist es, wenn man so eine CD oder ein Buch oder was auch immer anschließend verschenken möchte. Noch schlimmer ist es, wenn dann auf dem Etikett dummerweise auch noch „Sonderpreis“ steht – wie auf dieser CD hier. Oder: „2. Wahl“.

In der heutigen Predigt geht es auch um Etiketten. Allerdings um solche, die man noch viel schwerer los wird. Um Etiketten nämlich, die Menschen tragen. Die man ihnen einmal verpasst hat. Oder die man sich selbst anheftet. Und es geht um die Wahrung der Etikette bei Tisch. Konkret geht es um den Tisch eines Pharisäers, bei dem Jesus zu Gast ist. Wir haben es gerade in der Lesung des Predigttextes gehört. Habt Ihr beim Zuhören das Etikett bemerkt?

„Die Sünderin“ – steht da drauf. Dieses Etikett klebt an der Frau. Der Gastgeber Simon hat es sofort erkannt: „Wenn Jesus wirklich ein Prophet wäre, müsste er wissen, was das für eine Frau ist, von der er sich berühren lässt; er wüsste, dass sie eine Sünderin ist.“

Auch Lukas stellt sie uns so vor als „eine Frau, die in der Stadt eine Sünderin war“ (V. 37), so der eigentliche Wortlaut. Damit ist dezent umschrieben, dass sie eine stadtbekannte Sünderin war. Worin ihre Sünde bestand, erfahren wir zwar nicht konkret. In vielen Kommentaren und modernen Bibelübertragungen wird die Frau aber ganz selbstverständlich als Prostituierte bezeichnet. Auch wenn es vereinzelt andere Auslegungen gibt: Ich halte diese Deutung ebenfalls für die wahrscheinlichste. Dafür spricht einiges: ihr öffentlicher Bekanntheitsgrad, ihr offensichtlicher Reichtum – das Salböl im Alabastergefäß war sündhaft teuer! Auch ihr ganzer Umgang mit Jesus und die Reaktion des Gastgebers

¹ Die Predigt wurde am 11. August 2013 in der EFG Oldenburg gehalten und für die Veröffentlichung nur leicht überarbeitet.

passen dazu. Wenn es so war, dann platzt da also eine stadtbekannte Hure in die Männerrunde. Ausgerechnet in das Haus eines Pharisäers! Klar, dass er sie sofort erkennt und es für ihn wie mit Leuchtschrift auf ihrer Stirn geschrieben steht: „Die Sünderin! Die! Hier! In meinem Haus! Ausgerechnet jetzt!“

Den letzten Bissen noch im Hals bringt er nicht heraus, was er jetzt eigentlich schreien möchte: „Raus mit dir, du unreine Unperson! Hau ab!“ Aber zu spät. Schon mit ihrem ersten Schritt über die Türschwelle hat die Sünderin sein Haus kultisch unrein gemacht – so Simons Überzeugung. Er ist so verdutzt, dass er erstarrt. Er kann nur noch zusehen, was jetzt geschieht. Er ist entsetzt, und seine Herzklappe kann seinem Puls kaum hinterherkommen.

Die Frau geht schnurstracks auf Jesus zu. Der liegt, wie alle anderen und wie bei Gastmählern im Orient üblich, zu Tisch, die Beine nach hinten gestreckt. Schon ist die Frau dort angekommen. Jetzt stellt sie ihre Vase mit dem kostbaren Salböl auf den Boden. Wie in einem Film sieht Simon, wie die Frau, die Sünderin, eine Provokation nach der anderen vollzieht. „Unerhört, wie sie da auf dem Boden an den Füßen meines Gastes herumkriecht! Jetzt fängt sie auch noch an zu weinen und ... oh nein!“

Innerlich gelähmt muss er zusehen, wie ihre Tränen auf die Füße von Jesus tropfen. Sein Bissen im Hals kann sich immer noch nicht entscheiden, ob nun rauf oder runter, als es immer noch schlimmer kommt: „Unglaublich: sie küsst seine Füße! Was tut sie da ... sie wird doch nicht ... doch! Sie löst ihre Haare – und das vor fremden Männeraugen! Unerhört! Mein Haus ist doch kein Bordell! Und da! Mit ihren langen Haaren tupft und wischt sie zärtlich die feuchten Stellen ...“

Spätestens jetzt empfindet er Ekel, Abscheu. Da liegt eine wahrlich nicht unerotische Schwüle über seiner Männerrunde. Simon muss tief schlucken – der Bissen hat dabei mühsam seinen Weg gefunden. Wusste er schon lange, was das für eine Frau ist, so ist er jetzt endgültig mit ihr durch. Und mit jeder weiteren Sekunde auch zunehmend mit Jesus. Der sagt kein einziges Wort. Jesus lässt ganz ruhig zu, dass sie jetzt auch noch das teure Salböl über seine Füße gießt. Eine ungewöhnliche Geste, die damals vor allem dem Milieu dieser Frau zugeordnet wurde. Das war etwas für „Lüstlinge und Weichlinge“. In wenigen Sekunden verbreitet sich der Duft des Salböls im ganzen Raum. Er klebt förmlich in der Atemluft und lässt Simon fast ersticken. „Unmöglich, diese Frau! Diese Sünderin! Das war's dann wohl! Mein Gastmahl ist jedenfalls ruiniert, ja: besudelt. Und dieser Jesus: wie kann man nur so tief sinken! Sagt nichts, tut nichts – lässt sich das einfach so gefallen. Ja, womöglich gefällt ihm das sogar! Da lade ich den ein, um mir mal ein eigenes Bild von ihm zu machen – naja, das hat er mir ja nun auch sehr eindrücklich vermittelt! Wenn der wirklich ein Prophet wäre, wüsste er, was das für eine Frau ist, die ihn da betatscht: eine Sünderin!“

Simon, der Mann, über den wir ansonsten nur wissen, dass er ein Pharisäer war, reduziert die Frau auf ihr Etikett und ist endgültig fertig mit ihr. Mehr in-

teressiert ihn nicht; mehr will er auch – weiß Gott! – nicht wissen. Und mehr erfährt er darum auch nicht von ihr.

„Pharisäer“, das ist für uns ja auch schon so ein Etikett geworden. Man muss gar nicht mehr so genau hinschauen, um schon ein festes Urteil zu haben: Ein Pharisäer ist superfromm, heuchlerisch, gesetzlich, verbohrt – pharisäisch eben. Etikett drauf, und fertig. Wie gut, dass wir nicht so sind wie dieser Pharisäer! Sind wir doch nicht, oder?

Mal ehrlich: Wie hätten wir eigentlich an seiner Stelle reagiert? Es ist vielleicht nicht ganz einfach, sich eine ähnliche Situation heute vorzustellen. Aber wenn da jetzt so eine Frau hier im Gottesdienst auftauchen würde? Ich fürchte, ich könnte nicht stolz sein auf meine ersten Gedanken.

Was sehe ich zuerst und vor allem? Irgendein Etikett? Oder den Menschen, an dem es klebt? Menschen ein Etikett zu verpassen, ist ja so einfach! Jesus hat übrigens auch gerade wieder eines bekommen: „Kein Prophet!“ – steht da drauf. „Der weiß ja nicht mal, was das für eine ist! Und den soll ich ernst nehmen?“ Auch dieses Etikett hat seinen Zweck erfüllt: Man kann den anderen in eine Schublade stecken – und diese Schublade dann schließen: Schublade zu – und weg bist Du!

Aber Jesus bleibt nicht in dieser Schublade. Simon hat sich innerlich gerade von ihm abgewendet. Jesus dagegen wendet sich ihm zu. Er sieht seinem Gastgeber tief in die Augen, die von einem hochroten Kopf umrahmt sind. Jesus weiß genau, was darin vorgeht: Er sieht tiefer, als es dem Pharisäer lieb ist. Er spricht ihn mit seinem Namen an: „Simon, ich möchte dir etwas sagen.“ Wahrscheinlich so, als steckte ihm immer noch ein Bissen im Hals, presst der leise heraus: „Sprich, Meister!“ Die kurze Beispielgeschichte, die Jesus ihm dann erzählt, hat es in sich: „Ein Geldverleiher hatte zwei Schuldner; der eine war ihm fünfhundert Denare schuldig, der andere fünfzig. Als sie ihre Schulden nicht bezahlen konnten, erließ er sie beiden. Wer von ihnen wird ihn nun mehr lieben?“ (V. 41)

Es geht es um Schuld, Vergebung und Liebe. Mit nur ganz wenigen Worten hat er Simon an dem Punkt, wo er zumindest verstehen könnte: Es geht gar nicht um die Schwere oder Menge der Schuld. Wenn er nur könnte, könnte Simon jetzt erkennen: Auch mein Konto steht hoffnungslos im Minus, auch wenn ich vergleichsweise vielleicht besser dastehe als die Frau. Auch ich lebe von dem Erlass der Schuld, auch ich lebe von der Vergebung.

Aber nicht nur das will Jesus ihm deutlich machen. Er nimmt sowohl die Frau als auch Simon wirklich ernst. Und darum will er ihm auch erklären, warum die Frau so handelt, wie sie es gerade getan hat: „Als sie ihre Schulden nicht bezahlen konnten, erließ er sie beiden. Was meinst du: wer von ihnen wird ihn nun mehr lieben?“ (V. 42) Jesus fragt angesichts der Vergebung, von der ja auch Simon lebt, nach der Liebe. Simon, der in Gedanken gerade noch vom inneren Lehrerpult aus seine Zensuren verteilt hatte, wird zum Schüler, der fürs Leben lernt. Zumindest bekommt er die Chance dazu und zwar durch die Antwort, die

er Jesus und letztlich sich selbst gibt: „Ich nehme an, der, dem er mehr erlassen hat.“ (V 43)

Das klingt aus Simons Mund noch sehr kleinlaut, aber Jesus kann nur nicken: „Du hast recht.“ Ja, wem viel vergeben wurde, der liebt auch mehr. Das ist ein geistlicher Zusammenhang, der eine eigene Predigt wert wäre. Aber Simon hat noch mehr zu lernen. Nämlich, wie anders Jesus diese Frau und ihr Handeln sieht. Jesus packt Simon bei seiner Ehre als Gastgeber und spricht über Willkommenskultur. Ich lese den Bibeltext: „Dann wandte er sich der Frau zu und sagte zu Simon: Siehst du diese Frau? Als ich in dein Haus kam, hast du mir kein Wasser zum Waschen der Füße gegeben; sie aber hat ihre Tränen über meinen Füßen vergossen und sie mit ihrem Haar abgetrocknet. Du hast mir (zur Begrüßung) keinen Kuss gegeben; sie aber hat mir, seit ich hier bin, unaufhörlich die Füße geküsst. Du hast mir nicht das Haar mit Öl gesalbt; sie aber hat mir mit ihrem wohlriechenden Öl die Füße gesalbt. Deshalb sage ich dir: Ihr sind ihre vielen Sünden vergeben, weil sie (mir) so viel Liebe gezeigt hat. Wem aber nur wenig vergeben wird, der zeigt auch nur wenig Liebe.“ (V. 44-47)

Das alles klingt wie ein Vorwurf. Und tatsächlich hält Jesus dem Simon vor: „Diese Frau hat nicht nur etwas an mir getan, was Du versäumt hast. Nein: Sie hat viel mehr getan – aus Liebe!“ Nur noch einmal zur Klarheit: Der Gastgeber Simon soll in dem völlig unwillkommenen Gast eine vorbildliche Gastgeberin erkennen! Und zwar in seinem eigenen Haus. Vielleicht denkt Simon zwar etwas beschämt, aber immer noch in seiner Welt gefangen: „Okay, ich habe dich nicht unbedingt wie einen Ehrengast behandelt. Ich war nicht übermäßig herzlich, aber: Ich war korrekt! Was soll das?“

Vielleicht bekommt er aber auch gerade eine Ahnung von dem, worauf Jesus eigentlich hinaus will. Mich beeindruckt, wie Lukas uns das erzählt: „Dann wandte er sich der Frau zu und sagte zu Simon: Siehst du diese Frau?“ (V. 44) Er spricht immer noch mit Simon, aber er wendet sich der Frau zu. Normalerweise ist das ja unhöflich, sich von einem Menschen abzuwenden, während man mit ihm spricht. Ich mache das jetzt mal und rede in diese andere Richtung. Wie fühlt sich das an? Nicht so schön, oder? Für mich übrigens auch nicht, zumal da niemand ist, wo ich jetzt hinschauen.

Bei Jesus ist das anders: Jesus wendet sich der Frau zu, als er mit Simon spricht. Er sieht diese Frau an, die Sünderin – und verschafft ihr dadurch Ansehen. Das ist so: Wen ich ansehe, dem verschaffe ich Ansehen! Aber es ist noch mehr als das: Es ist die Einladung an Simon und auch an uns, richtig sehen zu lernen. „Simon, siehst du diese Frau?“ Nein, bisher hat er sie nicht gesehen. Bisher hat er nur das Etikett gesehen: Sünderin! Ihre Vergangenheit, ihre Geschichte, ihren Ruf. Das, was man von ihr so sagt, ohne es je gesehen zu haben: Sie ist eine Dirne! Aber Jesus lenkt den Blick von Simon in die Gegenwart, ins Hier und Jetzt: „Siehst du diese Frau?“

Ich verstehe das so, als würde Jesus sagen wollen: „Du musst sie nur einmal mit meinen Augen sehen! Dann siehst du hinter diesen anrühigen Gesten und

allem, was sie tut, ihre Verzweiflung. Ja, sie weiß sehr wohl, dass sie eine Sünderin ist – und ich weiß es auch. Aber siehst du nicht die Sehnsucht in ihr, ihr Etikett endlich los zu werden, das an ihr klebt? Siehst du nicht die Sehnsucht nach einem neuen Anfang, nach einem neuen Leben? Nach echter Liebe? Sieh doch, was sie alles einsetzt, um mir ihre Liebe zu zeigen. Sie tut es auf ihre Weise – auf eine Weise, die dir die Schamesröte ins Gesicht treibt. Aber wenn du richtig hinschaust, dann wirst du sofort den Unterschied erkennen zwischen der Liebe, die sie bisher verkauft hat und der Liebe, die sie mir schenkt. Nicht nur an ihren Tränen. Siehst du ihren Mut, ausgerechnet in dein Haus zu kommen, in diese Männergesellschaft, von der sie nur Verachtung zu erwarten hat? Siehst du ihr unglaubliches Vertrauen, das sie mir schenkt? Und ihre unverstellte Spontaneität, all das auszudrücken, was in ihr ist? Sieh doch, wie sie mir ohne Worte ihre Sehnsucht nach Leben und Liebe zeigt. Wie sie sich mir ganz und gar anvertraut – mit allem, was sie ist und hat. Mit dem Kostbarsten, zu dem sie es im Leben bisher gebracht hat: mit dem Salböl, dass sie wie viele andere als Rentenversicherung aufheben und für sich behalten könnte. Sie aber legt mir ihre Zukunft mit allen eigenen Sicherheiten buchstäblich zu Füßen. Siehst Du diese Frau?“

Liebe Gemeinde, Jesus sieht anders. Ganz anders! Er sieht tiefer. Und deshalb kann er etwas sagen, was Simon und den anderen Gästen wie ein Stich durchs Herz gehen muss. Es fehlt noch der Schluss, den Lukas uns erzählt: „Dann sagte er zu ihr: Deine Sünden sind dir vergeben. Da dachten die anderen Gäste: Wer ist das, dass er sogar Sünden vergibt? Er aber sagte zu der Frau: Dein Glaube hat dir geholfen. Geh hin in Frieden!“ (V. 48-50)

Um es ganz deutlich auf den Punkt zu bringen: Jesus nennt das, was die Frau getan hat, Glauben. Er sieht anders als Simon in ihrem Verhalten ein Zeichen der Liebe, weil sie die Vergebung empfangen hat. Er sieht darin ihr ganz persönliches Glaubensbekenntnis. Ohne dass die Frau auch nur ein einziges Wort redet. Ein Glaubensbekenntnis „mit Haut und Haaren“. Ja, völlig unkonventionell. Sogar gegen alle Konventionen. Jesus sieht das, weil er anders sieht! Und weil er keine Berührungängste hat. Er legt die Frau nicht fest auf ihre Vergangenheit. Auch bei Dir und mir tut er das nicht. Was jetzt ist, zählt. So hart er gegenüber den Frommen oft ist: Der Frau gegenüber redet und verhält er sich äußerst behutsam und liebevoll: „Geh hin in Frieden!“ (V. 50) sagt er, und schenkt ihr damit eine ganz neue Perspektive. Typisch Jesus!

Jesus lässt sich nicht von Etiketten beeindrucken, egal, was da an uns klebt. Egal, ob andere uns dieses Etikett verpasst haben oder wir selbst. Jesus schreibt dieser Frau nicht vor, wie sie ihre Bitte um Vergebung, ihr Vertrauen, ihre Liebe zum Ausdruck bringen soll. Wie ist das bei uns? Muss jemand, der von außen – zumal von ganz außen! – kommt und Zugang haben möchte, sich nicht erst mal richtig benehmen? Und dann eindeutig und mit unseren Worten und Gesten Buße tun? Auf *unsere* Weise den Glauben bekennen, seine Liebe zu Jesus zum Ausdruck bringen? Hätte so eine Frau in unserer Gemeinde mit ihrem wortlosen Glaubensbekenntnis eine Chance?

Ein Etikett sieht man schon von weitem. (Die CD noch einmal hochhalten.) Einen Menschen und das, was wirklich in ihm ist, nicht. Aber Gott sei Dank: Jesus sieht es! Richtig sehen lernen – von Jesus. Ich denke, darum geht es Lukas, wenn er uns diese Geschichte vor Augen malt. Sie spiegelt ein Geschehen wider, das sich bis heute wiederholt.

Mir geht es jedenfalls so, dass ich mich durchaus wiederentdecke in Simon. Ich will von Jesus lernen, Menschen wichtiger zu nehmen als alles, was ihnen anhaftet. Ich will genauer hinschauen und aufhören, andere zu etikettieren und in Schubladen zu stecken. Und ich will mehr lieben, weil ich ja selbst von der Vergebung lebe – das wäre doch ein guter Plan.

Andere hier im Raum sind vielleicht der Frau viel näher, von der wir keinen Namen kennen, nur ihr Etikett. Jesus sieht sie an und lässt sie in einem ganz neuen Licht erscheinen: Was für eine Frau! Was für ein Vertrauen. Bewundernswert, anrührend. Aus meiner Sicht ist sie eine großartige Mut-Macherin. Bis heute!

Nein, die Frommen machen es nicht immer leicht, zu Jesus zu kommen. Aber diese Frau nimmt die Sehnsucht in sich ernster und wichtiger als alles andere. Vielleicht denkst du: Ich ahne wie die Frau, dass sich mit Jesus in meinem Leben alles ändern könnte. Ich weiß nicht, wie. Auch nicht, wie ich es anstellen soll. Ich bin religiös nicht so musikalisch. Mir fehlen die richtigen Worte. Ich weiß nur, dass ich Vergebung brauche. Einen neuen Anfang. Ich sehne mich nach innerem Frieden. Danach, angenommen zu sein, so wie ich bin. Tief in mir spüre ich seltsamerweise ganz viel Vertrauen, dass Jesus mir das schenken kann. Wenn ich ihm das doch nur zeigen könnte! All meine Hoffnung setze ich auf ihn.

Heute ist ein guter Tag dafür! Weil Jesus da ist, der dich sieht. An ihm wird es nicht scheitern. Ganz sicher nicht!²

Amen.

Pastor Joachim Gnep (BEFG), Leiter Dienstbereich Mission, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: jgnep@baptisten.de

² Im Anschluss an die Predigt finde ich eine kurze Zeit der Stille oder ein Instrumentalstück hilfreich. Daran anschließend gibt es passende Lieder, z. B. „Jesus, zu dir kann ich so kommen wie ich bin“ (Feiern und Loben Nr. 373).

Sehr gute Erfahrungen mache ich mit Gebeten aus unterschiedlichen Perspektiven, die vorher kurz erklärt werden: „Wir werden jetzt zwei Gebete sprechen. Eines für solche unter uns, die sich in der Frau wiederentdecken und den Wunsch haben, sich Jesus heute ganz anzuvertrauen. Ein zweites Gebet kann eine Hilfe sein für die, die von Jesus ‚richtig sehen lernen‘ möchten. Zwischen den einzelnen Gebetssätzen ist immer eine kleine Pause, so dass es möglich ist, die Sätze innerlich nachzusprechen oder zu bekräftigen, die stimmig und passend sind.“

Kommentar zur Predigt von Joachim Gnep

I Beobachtungen beim ersten Lesen der Predigt

Ich beginne die Predigt zu lesen und habe das Gefühl, sofort „mittendrin“ zu sein. Gleich im ersten Satz werde ich angesprochen. Zu Beginn rätele ich noch, worauf der Prediger mit den CD-Etiketten hinaus will. Spätestens als er auf die metaphorische Bedeutung von Etiketten im zwischenmenschlichen Bereich zu sprechen kommt, ist mein persönliches Interesse geweckt. Er spricht von etwas, das ich aus eigener Erfahrung kenne. Spontan richten sich meine Gedanken auf „Etiketten“, die mir selbst in den Augen anderer Menschen wohl anhaften. Und auf solche, die ich selbst mir und anderen Menschen aufklebe. Das Kinderbuch „Du bist einmalig“ von Max Lucado kommt mir in den Sinn, das ich selbst vor einiger Zeit bei einer Predigt in einem Familiengottesdienst verwendet habe und in dem die Figuren sich gegenseitig Sterne und Punkte aufkleben, um sich zu bewerten.

Das Spielen des Predigers mit der doppelten Bedeutung von „Etikett“ bzw. „Etikette“ lenkt meine Aufmerksamkeit wieder auf die Predigt und macht mir Lust, weiter zu lesen. Ich werde vom Prediger direkt mit hineingenommen in die Geschichte, die sich da abspielt. Eine Nacherzählung der Begegnung zwischen Jesus, Simon, dem Pharisäer, und der Sünderin. Der Prediger gibt mir dabei vor allem (fiktive) Einblicke in die Gedankenwelt Simons. Was geht ihm durch den Kopf, als die stadtbekannt Sündlerin plötzlich in seinem Haus auftaucht, ausgerechnet als er Jesus zu Gast hat? Die spannende Erzählweise sorgt dafür, dass die Geschichte wie ein Film vor meinem inneren Auge abläuft. Gerade an den Beschreibungen von körperlichen Vorgängen bei dem Pharisäer Simon bleibe ich immer wieder hängen: wie ihm der Bissen fast im Hals steckenbleibt, er fast am Duft des Salböls erstickt. Ich habe das Gefühl, mit am Tisch zu sitzen und Simon dabei zu beobachten, wie das Verhalten der Frau ihn zur Weißglut treibt.

Plötzlich wendet sich das Blatt! Der Prediger zeigt mir das Etikett auf, das ich selbst im Verlauf der bisherigen Predigt meinerseits dem Pharisäer Simon aufgedrückt habe. Und auf einmal merke ich: Ich bin ja eigentlich nicht besser! Ich war mir sicher, dass ich die Frau nicht verurteilt hätte, wäre ich an Simons Stelle gewesen. Vielleicht hätte ich das auch nicht. Dafür wird mir nun deutlich, dass ich aber Simon selbst vorschnell verurteilt habe.

Bei der Schilderung des Gesprächs zwischen Jesus und Simon bleibe ich an der Frage hängen, von der ich von Beginn an wusste, dass sie kommen muss. Schließlich steht sie als Überschrift über der Predigt: „Siehst du diese Frau?“ Und während diese Frage anfangs Fragen aufwarf, zeigt sich nun ihr tieferer

Sinn. Jesus spricht nicht nur von einem äußeren Sehen, sondern er fragt Simon: „Siehst du diese Frau wirklich? Schaust du richtig hin?“ Diese Frage berührt mich, ohne dass ich zunächst genau benennen kann, warum. Vielleicht ist es die Sehnsucht danach, von anderen Menschen wirklich wahrgenommen zu werden. Vielleicht ist es die Ahnung, dass auch mein eigener Blick bei anderen Menschen zu oft an dem hängen bleibt, was vor Augen ist. Obwohl der Prediger immer noch von Jesus, Simon und der Sünderin spricht, habe ich schon längst das Gefühl, dass es um mich und um die Gemeinde geht, die diese Predigt zu hören bekommt. Und schließlich setzt die Predigt auch „uns“ explizit ins Bild dieser biblischen Erzählung. Sie tut das in einer angenehmen, seelsorgerlichen Art. Mir kommen Predigten in den Sinn, in denen der Prediger etwas von „uns“ gesagt hat, mit dem ich mich ganz und gar nicht identifizieren konnte. Hier habe ich das Gefühl, in angemessener Weise angesprochen zu sein. Sicherlich auch, weil der Prediger dann noch einmal von sich selbst spricht und beschreibt, was er selbst aus dieser Geschichte lernen möchte, anstatt mich mit Appellen zu bombardieren. Ganz ohne zu vereinnahmen beschreibt er noch einmal die verschiedenen „Identifikationsmöglichkeiten“, die die Erzählung bietet: Jesus, Simon, die Sünderin. Wo stehe ich mit meiner Geschichte? Die Predigt entlässt mich mit einem Gefühl der Befreiung und einer neuen Begeisterung für diesen Jesus, der so ganz anders sieht und hinsieht.

2 Zum Kontext der Predigt

Die vorliegende Predigt ist die leicht überarbeitete Fassung einer Predigt, die Joachim Gnep in Oldenburg gehalten hat. Die Textwahl folgte dabei der normalen Perikopenordnung, die den Predigttext für den 11. Sonntag nach Trinitatis vorsieht. Die Predigt wurde also ziemlich genau in der Mitte des „langen“ Wegs von Pfingsten bis Advent gehalten, auf dem im Blick auf das Kirchenjahr nichts „Besonderes“ geschieht. Nach Auskunft des Predigers war bei der Überarbeitung der Predigt besonders eine evangelistische Zuspitzung beabsichtigt.

3 Analytische Annäherungen an die Predigt

3.1 Die exegetisch-theologische Dimension

Schon beim ersten Lesen fällt auf, dass die Predigt sehr nahe beim zugrundeliegenden Bibeltext aus Lk 7,36-50 bleibt. Schließlich folgt sie in ihrer Struktur weitestgehend dem Erzählverlauf der Geschichte und skizziert diesen nach. Dabei geht der Prediger den Bibeltext nicht Vers für Vers durch, sondern verpflichtet ihn geschickt mit den eigenen Ausführungen. Er erzählt den Text also nicht einfach nach, sondern reichert die Geschichte an, im ersten Teil der Predigt vor allem durch den (fiktiven) inneren Monolog des Pharisäers Simon. Dieser innere Monolog ist aber nicht völlig frei erfunden, sondern hat seinen Haftpunkt in Lk

7, 39, wo Lukas uns beschreibt, was Simon „bei sich selbst“ spricht. Der Prediger gebraucht diesen inneren Monolog des Simon, um den Hörer*innen einige exegetische Detailbeobachtungen zu nennen: Um was für eine Frau es sich hier wahrscheinlich handelt; warum es so bemerkenswert ist, dass die Frau die Füße Jesu mit teurem Salböl salbt; die Vermutung, dass der Pharisäer Simon auch wegen der kultischen Unreinheit der Frau so entrüstet darüber ist, als sie sein Haus betritt; auch die mögliche Sitz- bzw. Liegeordnung beim Gastmahl und die Anzüglichkeit des Verhaltens der Frau für die geladenen Gäste werden beschrieben.

Auch an späterer Stelle wird die biblische Perikope mit vom Prediger selbst formulierten Dialogen (zwischen Jesus und Simon, Jesus und der Frau) und inneren Monologen verschränkt. Dabei entsteht allerdings nie das Gefühl, dass dem Bibeltext in der Sache etwas hinzugefügt würde, das ihm ursprünglich fremd ist. Auch dass die Frau, deren Zuwendung zu Jesus in der Perikope wortlos geschieht, in der Predigt nicht mit einem fiktiven inneren Monolog zu Wort kommt, ist aus meiner Sicht schlüssig.

Dieses Entlanggehen an der Struktur der biblischen Erzählung wird hier im besten Sinne ihrer eigenen Stimme gerecht. Worin liegt diese? Die exegetische Analyse der Perikope zeigt, dass für Lukas wohl vor allem die Frage nach der umstrittenen Person und Bedeutung Jesu, seiner Vollmacht zur Sündenvergebung und seiner Hinwendung zu den Randfiguren der Gesellschaft den ursprünglichen Horizont der Erzählung absteckt. Der Evangelist verbindet diese Geschichte, die in dieser Form in den anderen Evangelien nicht begegnet, inhaltlich aber große Nähe zu anderen „Salbungsgeschichten“ (Mk 14, 3-9; Mt 26, 6-13; Joh 12, 1-8) hat, kompositionell mit dem Zeugnis Jesu über den Täufer Johannes (Lk 7, 24-35) sowie mit einer redaktionellen Notiz über einige Frauen, die Jesus nachfolgten (Lk 8, 1-3). Unsere Perikope liest sich dabei in gewisser Weise wie ein Kommentar zum Logion von Lk 7, 34f: „Der Menschensohn ist gekommen, isst und trinkt; so sagt ihr: Siehe, dieser Mensch ist ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder! Und doch ist die Weisheit gerechtfertigt worden von allen ihren Kindern.“ Die anschließende Erzählung zeigt, inwiefern Jesus ein „Freund der Zöllner und Sünder“ ist und dass dies seine moralische Glaubwürdigkeit nicht vermindert. Der Faden, der in Lk 5, 30 mit der Erzählung von der Berufung des Levi und vom Mahl mit den Zöllnern gesponnen wird, wird hier nun erneut aufgenommen. Gleichzeitig spitzt sich die Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten und Pharisäern um die Person Jesu und um seine Vollmacht zur Sündenvergebung weiter zu. Wie in Lk 5, 21 fragen die Zeugen des Geschehens hier in 7, 49 „Wer ist dieser, der auch die Sünden vergibt?“

Diese Frage nach der umstrittenen Identität Jesu, die bei Lukas in der Erzählung mitschwingt, wird in der Predigt von Joachim Gnep immer wieder angedeutet. Dies geschieht in einer den meisten Hörer*innen wohl leicht zugänglichen Art und Weise, indem auf theologisches Fachvokabular verzichtet wird und stattdessen das Bild des Etiketts an verschiedenen Stellen aufgerufen wird. Besonders eindrücklich ist in diesem Zusammenhang, wie die Predigt das in-

nerer Abstempeln Jesu durch Simon schildert: „Simon hat sich innerlich gerade von ihm [d. i. Jesus; P. H.] abgewendet. Jesus dagegen wendet sich ihm zu.“ Diese gegenläufige Bewegung in der Predigt setzt die Predigthörerinnen selbst in Bewegung und damit vor die Frage: Welches Etikett habe ich eigentlich diesem Jesus aufgedrückt?

Eine weitere exegetische Beobachtung steht im Zentrum des zweiten Teils der Predigt. Als ein Schlüsselwort des Textes macht sie das „Sehen“ der Frau durch Simon bzw. Jesus in 7,44 aus. Jesus fragt Simon: „Siehst du diese Frau?“ und will damit nicht einfach nur Simons Aufmerksamkeit auf sie lenken, sondern ihn dazu auffordern, richtig hinzusehen. Dass Gott (der im Übrigen in unserer Perikope gar nicht explizit vorkommt) uns Menschen sieht (vgl. Gen 16, 13), uns sein Angesicht freundlich zuwendet (Num 6, 26), dass er dabei mehr sieht als das, was vor Augen ist (1Sam 16, 7), und dass es zu unserem Heil geschieht, wenn Gott uns ansieht (Ps 33, 13-19), spielt in der alttestamentlichen Tradition immer wieder eine Rolle. Dieses zugleich entlarvende und heilsame Hinsehen Jesu, das mehr sieht, als Menschen von uns wahrnehmen, wird vom Prediger anschaulich beschrieben.

Eine theologische Frage, die die Perikope bei mir aufwirft, bleibt durch die Predigt allerdings unbeantwortet. Wenn Jesus zu Simon über die Sünderin sagt: „Ihre vielen Sünden sind vergeben, denn sie hat viel Liebe gezeigt“ (V. 47), ist dies dann so zu verstehen, dass sie sich durch ihre gezeigte Liebe die Vergebung der Sünden durch Jesus „verdient“ hat? Und wie verhält sich das zu dem, was Jesus am Ende der Geschichte zur Sünderin selbst sagt: „Dein Glaube hat dich gerettet“? Eine ganze Wolke an theologischen Diskussionen über das Verhältnis von Glaube und Werken und um den „Glauben, der in der Liebe tätig ist“ (Gal 5, 6) taucht am Horizont auf. Wie verhalten sich Glaube und Liebe zueinander? Und ist eine Liebe ohne in Sprache gefassten Glauben (die Frau spricht in der Erzählung kein Wort!) auch „ausreichend“? Doch es ist wohl besser, dass die Predigt sich nicht auf diese zugegeben äußerst spannenden Fragen konzentriert; schließlich stehen sie auch für Lukas nicht im Mittelpunkt.

3.2 Die anthropologische Dimension

„Siehst du diese Frau?“ – schon der Titel der Predigt verrät, über welche Dimension des Menschseins der Prediger die Verbindung zwischen der Lebenswelt der Geschichte und der der Hörer*innen herstellt. Bereits mit ihrer körperlichen Erfahrung des Sehens (oder eben des Nicht-genau-Sehens) sind sie mittendrin in der Geschichte. Und damit in dem, worum es ja auch in der Erzählung selbst geht: dem menschlichen bzw. göttlichen Blick. Der Blick auf das Augenscheinliche, die erste Wahrnehmung, ein Etikett: „der Pharisäer, die Sünderin, kein Prophet“. Der Blick des Pharisäers auf die Frau, mit dem er sofort erkennt, um was für eine Frau es sich handelt. Und mit dem er erkennt, dass Jesus unmöglich ein Prophet sein kann: „Dann wüsste er, was für eine Frau das ist.“ Und der

Blick Jesu, der tiefer geht, der die Fassade des mit den Augen Wahrnehmbaren durchdringt. Zuerst bei Simon, dem Pharisäer. Dann bei der Frau. Er blendet nicht ihre Sünde aus. Aber er sieht die Verzweiflung und die Sehnsucht nach echter Liebe, die dahinterstecken. Durch dieses Wahrnehmen des Blicks Jesu, der so anders ist, eröffnet die Predigt auch für die Hörer*innen einen Raum der Freiheit. Der Freiheit zum Neuanfang und zum Abschied von alten Etiketten bei sich selbst und bei anderen.

Eine zweite anthropologische Dimension, die in der protestantischen Tradition eine zentrale Rolle spielt, bleibt in der Erzählung merkwürdig unterbelichtet – jedenfalls aus Sicht eben dieser Tradition: das Hören (des Wortes) und das Sprechen (der Antwort des Glaubens).¹ Der Prediger weist darauf hin, dass diese Erzählung damit quer zu mancher Schwerpunktsetzung unseres eigenen Glaubensverständnisses liegt. Die Frau bringt ihr Vertrauen auf Jesus und ihre Liebe zu ihm nicht – wie wir das vielleicht gerne hätten – mit Worten zum Ausdruck, sondern körperlich. Schön, dass der Prediger diese Spannung nicht auflöst, sondern uns auf ein Defizit in unserem eigenen Begreifen von Glauben hinweist, ohne schon mit einer einfachen Antwort um die Ecke zu kommen. Seine Fragen, ob wir nicht auch erwarteten, dass jemand, der von außen in unsere Gottesdienste und Gemeinden komme „auf *unsere* Weise den Glauben bekennen, seine Liebe zu Jesus zum Ausdruck bringen“ müsse [Hervorhebung im Original], nehme ich als Aufforderung mit, neu darüber nachzudenken, wie sich Glaube äußern kann und welche Maßstäbe ich anlege. Jesus jedenfalls spricht der Frau zu: „Dein Glaube hat dir geholfen!“, ohne ein einziges Wort des Bekennens von ihr.

3.3 Die rhetorisch-kommunikative Dimension

Die Predigt bleibt ganz bei der biblischen Geschichte, von der sie erzählt. Und ist doch schon von Beginn an nahe bei den Hörer*innen der Predigt. Das gelingt, weil der Prediger gleich zu Beginn über das Bild des „Etiketts“ eine Brücke zwischen dem Ort der Geschichte und dem Ort der Predigt baut. Über diese Brücke können Hörer*innen mit ihren eigenen Erfahrungen und Gedanken auch dort andocken, wo der Prediger explizit nur von der biblischen Erzählung spricht. Dazu hilft ihnen seine abwechslungsreiche und prägnante Sprache, die viel mit wörtlicher Rede, Interjektionen, Fragen und kurzen Sätzen arbeitet.

Wenn, wie der Prediger selbst schreibt, die Predigt mit der Absicht überarbeitet wurde, sie evangelistisch zuzuspitzen, dann ist dies in angemessener Weise

¹ Hier mag der kurze Hinweis genügen, dass z. B. die klassische „Anthropologie des Alten Testaments“ von Hans-Walter Wolff im § 9 („*Das Wesen des Menschen*“) unter 1. *Sehen und Hören* durchweg die Prävalenz des Hörens gegenüber dem Sehen betont: „Hören, hören [...], das macht den Menschen, und entsprechend den Mund öffnen, antworten können.“ (H.-W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* [1973]. Mit zwei Anhängen neu hg. v. Bernd Janowski, Gütersloh 2010, 122f.)

gelingen: Die Predigt ergeht sich nicht in endlosen Imperativen und Aufrufen, sondern malt einfach Jesus vor Augen. Und die Frau, die „Sünderin“, wie sie sich mit allem, was sie ist und hat, auf Jesus einlässt, weil sie spürt: Da ist einer, der mich wirklich sieht!

Pastor Philipp Herrmannsdörfer (BFeG), Pastor in der Freien Evangelischen Gemeinde Düsseldorf; Bendemannstraße 16, 40210 Düsseldorf;
E-Mail: p.herrmannsdoerfer@duesseldorf.feg.de

Rezension

ANDRÉ HEINZE: Exegese. Spiritualität. Theologie. Beiträge zu einer Theologie im Hier und Jetzt, hg. v. CHRISTIAN WEHDE/SIMON WERNER, Leipzig 2016, kt., 280 S., ISBN 978-3-374-04291-3, € 34,00.

Das zur Rezension anstehende Buch ist ein von Christian Wehde und Simon Werner herausgegebener Sammelband zu Ehren des 2013 verstorbenen Elstaler Dozenten für Neues Testament Dr. André Heinze. Die Sammlung vereint insgesamt 17 Fachaufsätze, Vorträge, Predigten und persönliche Stellungnahmen, die etwa die letzten zehn Jahre seiner Schaffenszeit überblicken. Die verschiedenen Beiträge sind den Themenschwerpunkten Exegese, Spiritualität und Theologie zugeordnet. Zur Ausstattung des Bandes gehören weiterhin eine Liste aller Publikationen des Autors sowie ein nützliches Stellenregister.

Dass Heinze von einem betont baptistischen Standpunkt im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden aus argumentiert, geht unmittelbar aus diversen Titelfassungen (z. B. „Das Magnifikat im freikirchlichen Verständnis“) hervor und gewinnt durch die Lektüre an inhaltlichem Profil.

Das verbindende theologische Element der ersten Einheit kann mit einem Leitsatz des Autors auf den Punkt gebracht werden: „Die Freiheit [sc. des Menschen] ist damit getragen in einem Raum der zuwendenden Gegenwart Gottes.“ (S. 126) Die durch die Herausgeber für den ersten Hauptteil gewählte Überschrift „Exegese“ weckt unstimmmige Leseerwartungen, da es sich beim versammelten Inhalt nicht um exegetische Beiträge im engeren Sinne handelt. Dieses Problem betrifft freilich nicht die Ausführungen Heazines selbst, die zumeist beim neutestamentlichen Befund ansetzen und sich davon ausgehend auf weite Bereiche der Theologie erstrecken. So diskutiert beispielsweise der Aufsatz „Die Jesusforschung seit Bultmann und ihre methodischen Probleme“ keine exegetischen Problemfelder, welche die Rückfrage nach der irdischen Person Jesus von Nazareth betreffen. Es werden vielmehr systematisch-theologische Reflexionen über Möglichkeit und Grenzen dieses Zweigs der historisch-kritischen Forschung angestellt. Im Vordergrund stehen weitgehend ekklesiologische („Nicht nur Gemeinden, sondern auch Kirche“), soteriologische („Markus 5, 1–20: Zum Menschsein befreit“) oder praktisch-theologische („Urchristliche Impulse für unsere Evangelisation heute“) Interessen und weniger Ausführungen rein exegetischer Natur.

Der zweite Hauptabschnitt mit dem Titel „Spiritualität“ steht im Zeichen dreier Predigten und der persönlichen Auseinandersetzung des Autors mit seiner Krebserkrankung. Den in Elstal gehaltenen Predigten liegen die Perikopen Joh 1, 35–51, Joh 10, 10f. und Lk 8, 1 zugrunde. Besonders eindrücklich wirkt die Auslegung des mittleren Textes; sie liest sich als Plädoyer für die „Lust am Leben“. Jesu Verheißung, Leben in Fülle zu schenken, ist „allein eine Frage der Beziehung“, so der Prediger Heinze (S. 157). Zwei eindrucksvolle persönliche Reflexionen über die Krebserkrankung des Autors runden den Abschnitt ab. Dabei wird auf Anhieb erkennbar, dass Heinze seine Krankheit als theologische Herausforderung zu bewältigen suchte. Heilung meint demnach eben nicht nur die Gesundung des Körpers, sondern „die Erfahrung von Lebensfülle“ (S. 153) als Beziehung zu anderen und Gott, der eigenen Krankheit zum Trotz.

Den Abschluss bilden sechs unter der Überschrift „Theologie“ subsumierte Beiträge, die vorrangig der Frage nach einer begründeten Bibelhermeneutik im freikirchlichen Kontext nachgehen. Ein Großteil der Überlegungen fällt in den Bereich wechselseitiger Interpretationsbedingungen. Für Heinze wird das Verständnis der Bibel im Wesentlichen durch drei Faktoren bestimmt: die narrativen Strategien der Erzählungen selbst, die Vorprägungen, mit denen jeder Ausleger bzw. jede Auslegerin den Text rezipiert, und den kirchlichen Rahmen, in dem das biblische Wort entfaltet wird. Das Bemühen um „eine eigene hermeneutische Position“, die noch dazu den „eigenen Glauben“ einbezieht (S. 213), sei darum unerlässlich. Schließlich zieht Heinze die Konsequenzen aus seinen Ausführungen und schreibt: „Das Verständnis des Autors, das der ersten Leser und das des heutigen Lesers *müssen nicht mehr identisch sein*, um einen Text als verstanden zu beschreiben.“ (Hervorhebung durch den Rezensenten)

So modern die letzte Feststellung klingen mag, birgt sie doch einige Schwierigkeiten und fordert zur kritischen Rückfrage heraus. Besteht hier nicht die Gefahr der Entkontextualisierung biblischer Texte und des Trends zu einer gewissen Beliebtheit? Darf das Schriftwort wirklich noch als verstanden gelten, wo es an der Intention des Textes und der Lebenswelt der ersten Leserinnen und Leser vorbeigeht? Wengleich Heinze hier moderne Rezeptionstheorien aufnimmt, bleibt doch kritisch zu überprüfen, inwieweit sie sich auf biblische Texte anwenden lassen. Denn sowohl für den persönlichen Glauben als auch die öffentlich-kirchliche Meinungsbildung wäre es fatal, wenn allein die „eigene Vorstellungswelt“ als Leitlinie der Schriftinterpretation fungiert. Die vorgelegten Ausführungen offenbaren die Notwendigkeit eines pluriformen und intensiven Diskurses über die theologisch hochrelevante Frage nach einer ebenso textgerechten wie zeitgemäßen Hermeneutik biblischer Erzählungen.

Alles in allem handelt es sich um einen lesenswerten Sammelband, der zur Auseinandersetzung mit einer ganzen Fülle anregender Thesen herausfordert. Auf der einen Seite fallen die exegetischen und theologischen Impulse weniger deutlich ins Gewicht, als man nach der Titelfassung des Bandes erwarten könnte. Gleichwohl zeigt der zuletzt genannte Punkt, dass Heinze ebenso kontroverse wie anregende Thesen auf diesem Gebiet vertritt. Auf der anderen Seite liegt die große Stärke des Buches in den persönlichen Reflexionen des Autors über die eigene schwere Krankheit. Sie dürften als authentisches Lebenszeugnis den theologischen Diskurs über dieses Thema bereichern. Trotz der beträchtlichen Fortschritte, die die jüngere Medizin erzielt hat, bleibt ihr Wirkungsbereich letztlich auf den materialen Körper beschränkt. Es ist daher als Gewinn anzusehen, wenn Heinze die ganzheitliche Heilung des Menschen als Wahrnehmung geistlicher Lebensfülle durch Gottes- und Nächstenbeziehung betont. Insgesamt bleibt den Herausgebern für ihre Mühen zu danken und dem verstorbenen Autor zu wünschen, dass seine Arbeit gerade im Bereich des zuletzt Gesagten viele Früchte tragen wird.

Darius Müller, Mag. theol., Märkische Straße 48, 58239 Schwerte; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Septuaginta- und biblische Textforschung der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel; E-Mail: mueller@ibstf.de

Ganz anders könnten wir leben

Margot Käßmann schreibt über ihr großes Vorbild Martin Luther King, dessen Ermordung sich am 4. April 2018 das 50. Mal jährte. In vielen Textauszügen lässt sie Martin Luther Kings Botschaft für heute lebendig werden – und ist sich sicher: „Ganz anders könnten wir leben!“

Die besondere Art von Martin Luther King, seine Friedfertigkeit und gleichzeitig sein entschlossenes Handeln haben Margot Käßmann schon als junge Frau beeindruckt und inspiriert. Er war fromm und politisch zugleich, jemand der sich mit den herrschenden Gegebenheiten nicht abfinden wollte. Seine Vision von einer anderen Welt hat eine große Kraft.



Margot Käßmann
**Ganz anders
könnten wir leben**
Warum Martin Luther King mein großes Vorbild ist
bene! Verlag
Geb., 98 S., 12,5 x 19,5 cm
ISBN 978-3-96340-002-5
12,99 Euro*



Bestellungen an:

J. G. Oncken Nachf. GmbH | shop.oncken.de
buchhandlung@oncken.de | Tel.: 0561.52005-88

* zzgl. Versandkosten 3,90 €, ab 29 € (Onlineshop 19 €) versandkostenfrei

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 42. Jahrgang • 2018 • Heft 2 • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

Herausgeber: Prof. Dr. Michael Kißkalt und Prof. Dr. Volker Spangenberg (Theologische Hochschule Elstal – Fachhochschule des BEFG); Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BFeG).

Akademischer Beirat: Prof. Dr. Jörg Barthel (Reutlingen), Prof. Dr. Carsten Claußen (Elstal), Prof. Dr. Ralf Dzienwas (Elstal), Prof. Dr. Holger Eschmann (Reutlingen), PD Dr. Claudia Jahnel (Erlangen), Prof. Dr. Ulrike Schuler (Reutlingen), Prof. Dr. Uwe Swarat (Elstal).

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Kißkalt, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74 310, E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de.

Redaktionsassistent: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,- jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10. In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

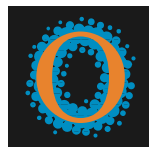
Verlage: Oncken Verlag, Postfach 2001 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 2005-24, Telefax: (05 61) 5 2005-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 3093-680, Telefax: (0 23 02) 9 3093-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de

Vertrieb: Oncken Verlag, Kassel, und Bundes-Verlag, Witten.

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 2005-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: τ-lexis · O. Lange, Langer Anger 72, 69115 Heidelberg.

Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.



ONCKEN:

SCM

Bundes-Verlag

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.

DIE NEUE BONHOEFFER-BIOGRAFIE

70 Jahre nach seinem Tod scheint Bonhoeffers Geschichte erzählt, sein Leben begriffen zu sein. Aber stimmt das auch? Charles Marsh blickt hinter die Verklärung Bonhoeffers und bringt in seiner kritischen Biografie unter Berücksichtigung bisher unveröffentlichter Quellen dessen Fremdheit neu zur Geltung. Ein intimes und überraschendes Porträt von einem verletzlichen und witzigen, erfolgsverwöhnten und zweifelnden, entschlossenen und doch immer wieder zaudernden Mann auf dem Weg zu sich selbst. Fesselnd und unterhaltsam erzählt.



Gütersloher Verlagshaus
Geb., 591 S., 15x22,7 cm
Mit Schutzumschlag,
Leosebändchen, s/w-Bildern
ISBN 978-3-579-07148-0
29⁹⁹ Euro*



Bestellungen an:

J. G. Oncken Nachf. GmbH | www.oncken.de
buchhandlung@oncken.de | Tel.: 0561.52005-88

ONCKEN:

* zzgl. Versandkosten 3,90 €, ab 29 € (Onlineshop 19 €) versandkostenfrei

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Pfingstkirchliche Theologie und Frömmigkeit

Aufsätze

- Werner Kahl:* Geisterfahrung als Empowerment. Transformationsprozesse innerhalb der weltweiten Pfingstbewegung mit einem Fokus auf Westafrika 111
- Peter Zimmerling:* Pfingstlich-charismatische Theologie im Spiegel neuerer Veröffentlichungen. Eine Bereicherung aktueller theologischer Diskurse 129
- Bernhard Olpen:* Pfingstkirchliche Frömmigkeit und ihre Praxis im Wandel 141

PREDIGTWERKSTATT

- Winfried Glatz: Bitter-Süß oder Lady in Black. Predigt über Rut I 152
- Kommentar zur Predigt von Winfried Glatz (Ulrich Ahrens) 157

ISSN 1431-200X

2018 • Heft 3

42. JAHRGANG

Pfingstkirchliche Theologie und Frömmigkeit

Seit den Anfängen ihrer Geschichte wird die christliche Kirche durch charismatische Strömungen herausgefordert und belebt. Während die moderne, am Anfang des 20. Jahrhunderts entstandene pfingstliche Bewegung über Jahrzehnte von den etablierten christlichen Kirchen ignoriert oder ausgegrenzt wurde, findet man heute ein verstärktes Bemühen um Begegnung und gegenseitige Bereicherung. Beflügelt wird diese neue Entwicklung durch theologische, historische und soziologische Forschungsarbeiten, die z. B. die kontextuelle Flexibilität und Relevanz der verschiedenen pfingstkirchlichen Bewegungen herausstellen. Darüber hinaus legen immer mehr Pfingstkirchen zunehmend großen Wert auf theologische Bildung und Sprachfähigkeit ihrer Leiter. Angesichts dieser Veränderungen geht der Ökumenische Rat der Kirchen schon seit vielen Jahren auf Pfingstkirchen weltweit zu und sucht den Dialog. Man kann von pfingstkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nicht nur etwas in Bezug auf die Emotionalität des Glaubens lernen, sondern zum Beispiel auch im Hinblick darauf, wie man kontextuell Kirche entwickelt und Menschen in ihrer Persönlichkeit und in ihrem Glauben stärkt. Dazu wollen die Beiträge in diesem Heft anregen.

In seinem Aufsatz „Geisterfahrung als Empowerment“ stellt Prof. Dr. WERNER KAHL, Studienleiter an der Missionsakademie an der Universität Hamburg und Lehrbeauftragter für Neues Testament an der Goethe-Universität Frankfurt, die wichtigsten Entwicklungen der Pfingstbewegung seit ihrem Entstehen zusammen und thematisiert die aktuellen Transformationsprozesse in den Pfingstkirchen, vor allem im Blick auf Ghana.

Prof. Dr. PETER ZIMMERLING, Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, sichtet und kommentiert in seinem Beitrag neuere Forschungsarbeiten im Umfeld charismatischer und pfingstkirchlicher Bewegungen. Dass auch nichttheologische Forscher sich mit dem Thema beschäftigen, zeigt die gesellschaftliche Relevanz dieser Gruppen und ihrer Spiritualität.

Dem folgt dokumentarisch eine Selbstdarstellung von Dr. BERNHARD OLPEN, Pastor des Christlichen Zentrums Düsseldorf und Vorstandsmitglied des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden in Deutschland. In seinem Aufsatz bringt er die Spiritualität der Pfingstkirchen in eine Linie mit protestantischer Theologie und verweist auf grundsätzliche Veränderungen in vielen Pfingstkirchen hin zu missionalen Gemeindeformen, die nur schwer mit den pfingstlichen Ursprungsimpulsen am Anfang des 20. Jahrhunderts in Übereinstimmung zu bringen sind.

Der Predigtwerkstatt in diesem Heft liegt eine Erzähl-Predigt über Ruth 1 von WINFRIED GLATZ, Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Pankow, zugrunde. Kurz kommentiert wird die Predigt von Pastor i. R. ULRICH AHRENS aus der Freien evangelischen Gemeinde Solingen.

Michael Kießalt (Schriftleitung)

Werner Kahl

Geisterfahrung als Empowerment

Transformationsprozesse innerhalb der weltweiten Pfingstbewegung mit einem Fokus auf Westafrika

I Einführung

Anhänger der Pfingstbewegung sehen sich in Kontinuität mit frühchristlichen Erfahrungen der Präsenz und des Wirkens des göttlichen Geistes. Dieser Überzeugung kann zum Beispiel im westafrikanischen Pfingstchristentum typischer Weise Ausdruck verliehen werden durch die theologische Feststellung: „God is the same – yesterday, today and tomorrow.“ Pfingstler machen tatsächlich auf eine Dimension frühchristlicher Erfahrung aufmerksam, die in den Schriften des Neuen Testaments in vielfältiger Weise als *wesentlich* für die Entstehung und Verbreitung des „christlichen Glaubens“¹ bezeugt ist. So gilt der sich mitteilende Heilige Geist etwa in der Apostelgeschichte als das entscheidend agierende Subjekt schlechthin. Dieser Tatsache ist in westlicher Theologie und Kirche über weite Strecken wenig Rechnung getragen worden. Ihre mögliche Bedeutung für die Gestaltung des Glaubens- und Gemeindelebens wurde eher an den Rändern bzw. jenseits der verfassten Großkirchen bedacht.

Längst aber haben sich die Parameter des globalen Christentums verschoben und die etablierten west- bzw. nordeuropäischen Versionen des Christlichen nehmen weltweit nur noch eine Minderheitenposition ein, mit der sich zunehmend weniger Menschen auch in diesen Breitengraden zu identifizieren vermögen.

In diesem Beitrag werde ich zunächst die Entstehung und Entwicklung der Pfingstbewegung weltweit skizzieren. Anschließend werde ich am Beispiel Westafrikas die Attraktivität, die Dynamik und neueste Entwicklungstendenzen des Pfingstchristentums zu veranschaulichen suchen. Dabei hebe ich insbesondere ab auf dort verbreitete Interpretationen des Neuen Testaments. Die Fokussierung auf Westafrika legt sich mir aus den folgenden zwei Gründen nahe:²

¹ Vom „christlichen Glauben“ im ersten Jahrhundert zu sprechen, ist in mehrfacher Hinsicht problematisch, denn dies wäre ein Anachronismus: Weder gab es bereits eine Religion Christentum, noch existierten Konfessionen. Hinzu kommt: Die christlichen Glaubensbekenntnisse sowie trinitarische und christologische Klärungsprozesse entwickelten sich erst ab dem 2. Jahrhundert. Die ersten und für die Verkündigung im ersten Jahrhundert maßgeblichen Christusgläubigen waren – und blieben! – Juden. Der Ausdruck „christlicher Glauben“ kann insofern für die Zeit des Frühchristentums nur verweisen auf einen Glauben, der in *irgendeiner* Weise auf Christus Bezug nimmt.

² Hinzu kommt nicht zuletzt meine intensive und langjährige Erfahrung in der Begegnung mit pfingstlichen bzw. charismatischen Christen in und aus Ghana.

a) Bei der allgemeinen Verlagerung des numerischen Schwergewichts des Christentums vom Norden in den globalen Süden ist es dort stärker als in anderen Regionen der Welt zu einem enormen Zuwachs von Christen gekommen. Dies geschah übrigens aufgrund eigener „unkontrollierbarer“ Initiativen „von unten“, die gleichzeitig mit der mehr oder weniger *durchgängigen Charismatisierung* des gesamten dortigen christlichen Spektrums einhergegangen sind.³

b) Aufgrund globaler Migrationsprozesse sind jene Versionen des Christlichen seit den 1980er Jahren in Europa und auch in Deutschland angekommen, d. h. in Form von pfingstlich-charismatischen Migrationsgemeinden.⁴ Für Deutschland ist mittlerweile mit einer Zahl von etwa *eintausend* Gemeinden allein westafrikanischer Herkunft zu rechnen, die vor allem ab den 1990er Jahren entstanden sind. Nicht nur in – ferner – weltweiter Perspektive, auch in der Nähe sind die Christen, die in den Migrationsgemeinden ihre Gottesdienste feiern und die Bibel lesen, zu einem nicht mehr zu vernachlässigenden Faktor geworden. So dürften allein in Hamburg, mit seinen über einhundert gezählten afrikanischen Migrationsgemeinden, sonntäglich einige tausend afrikanische Christen ihre Gottesdienste besuchen. Im *Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP)* machen afrikanische Migrationsgemeinden mittlerweile mehr als 30% der Mitgliedskirchen aus.

Die Bedeutung, die dem Heiligen Geist zuerkannt wird, ist unter pfingstlich-charismatischen Christen afrikanischer Herkunft – sei es in Westafrika oder innerhalb der *ersten Migrationsgeneration* in Europa – weithin identisch und es lassen sich eindeutige Tendenzen aufzeigen. Zweierlei sollte allerdings beachtet werden: Zum einen handelt es sich in der hier vorgelegten Darstellung um den Versuch der *fokussierten Momentaufnahme* einer sich dynamisch entwickelnden Bewegung. In der Migrationssituation etwa deuten sich bereits erhebliche Verschiebungen im derzeit sich vollziehenden Übergang von der ersten zur zweiten, d. h. in Europa aufwachsenden Generation an. Das betrifft insbesondere die in Westafrika weit verbreitete Angst vor den Attacken lebensschädigender Geistwesen und die damit verbundene Bedeutung, die dem Wirken des Heiligen Geistes zuerkannt wird. Die Intensität dieser Angst nimmt in der zweiten Migrationsgeneration deutlich ab. Zum anderen ist die Darstellung der westafrikanischen Pfingstbewegung nur eingeschränkt repräsentativ für die weltweite Pfingstchristenheit, welche äußerst heterogen ist und sich in jeweils disparaten Lebenskontexten in Lateinamerika, in Nordamerika, in Asien, in Ozeanien und in Europa in unterschiedlicher Weise ausgeprägt hat. Das Kennzeichen der Pfingstbewegung in und aus Westafrika besteht im Allgemeinen in

³ Vgl. OMENYO, CEPHAS N.: Pentecost outside Pentecostalism. A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana, Zoetermeer 2002.

⁴ Vgl. dazu exemplarisch die Darstellung von WÄHRISCH-OBLAU, CLAUDIA: The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Leaders From the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel (Global Pentecostal and Charismatic Studies), Leiden 2009.

der besonders starken Akzentuierung der Dämonen abwehrenden göttlichen Wunderkraft, die durch den Heiligen Geist zugänglich geworden ist. Bei dieser Feststellung handelt es sich aber auch für Westafrika um eine Verkürzung, denn selbstverständlich ist das Pfingstchristentum dort innerhalb des gesamten christlichen Spektrums ausdifferenziert und hier und da lassen sich interessante Schwergewichtsverschiebungen beobachten.⁵

Ich versuche in diesem Beitrag, dem Pfingstchristentum in der hier vorgenommenen Fokussierung auf Westafrika als deutscher Nicht-Pfingstler gerecht zu werden, indem ich es aus der Binnenperspektive angemessen darzustellen trachte. Dabei werde ich mich an dieser Stelle der Kritik enthalten.⁶ Aus landeskirchlicher, aber auch aus baptistischer Perspektive ist die Pfingstbewegung lange Zeit ausschließlich negativ bewertet worden. Anlass dazu boten Exponenten der Pfingstbewegung genug. Sie ist aber nicht auf problematische Tendenzen zu reduzieren. Deshalb werde ich im Folgenden besonders solche Aspekte der Pfingstbewegung würdigen, die bislang weithin übersehen worden sind. Es sind dies subversive, befreiende und emanzipatorische Impulse, die insbesondere in der Entstehungsphase der modernen Pfingstbewegung wesentliche Motive des Frühchristentums aktualisieren, welche sowohl in den etablierten Kirchen des Westens als auch innerhalb des gegenwärtigen weltweiten Pfingstchristentums oft genug ausgeblendet werden.

2 Zur Geschichte der weltweiten Pfingstbewegung

Im Jahr 2006 wurde in Atlanta, Georgia, das einhundertjährige Jubiläum des Beginns der weltweiten Pfingstbewegung begangen. 2009 folgten in Valparaiso in Chile Feierlichkeiten, bei denen auf die Anfänge der Pfingstbewegung vor einhundert Jahren in Lateinamerika zurückgeblickt werden konnte. In der Forschung ist es durchaus umstritten, wie bzw. ob überhaupt ein definitiver Ausgangspunkt der Pfingstbewegung in der Moderne festgelegt werden könne, ohne Mythen und damit bestimmte Interessen zu bedienen.⁷

⁵ Vgl. KAHL, WERNER: Jesus als Lebensretter. Westafrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft (Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese 2), Frankfurt a. M. 2007, 320-327.

⁶ Zur Kritik vgl. KAHL, Lebensretter 336-342 (wie Anm. 5); DERS.: Prosperity preaching in exegetical perspective: A critical assessment of a contemporary ideology among charismatic Christians in, and from, West-Africa, in: Ghana Bulletin of Religion (2007/2), 135-162; DERS.: „Jesus became poor so that we might become rich.“ A critical review of the use of biblical reference texts among prosperity preachers in Ghana, in: HEUSER, ANDREAS (Hg.): Pastures of Plenty: Tracing religiouscapes of prosperity gospel in Africa and beyond (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 161), Frankfurt a. M. 2015, 101-115.

⁷ Vgl. zum Thema den umsichtigen Beitrag von BERGUNDER, MICHAEL: Der „Cultural Turn“ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung; in: EvTh 4/69 (2009), 245-269.

Soviel aber wird sich akademisch verantwortet sagen lassen:⁸ Bei dem hier zur Diskussion stehenden Phänomen handelt es sich um eine sich rasant ausbreitende *Bewegung*, die als einen wirkmächtigen *Kristallisationspunkt* bestimmte Erlebnisse in einer kleinen, zunächst afro-amerikanischen Gemeinde um den schwarzen Prediger William J. Seymour in Los Angeles (Azusa-Street Mission) voraussetzt. Seymour hatte, wie viele durch die Heiligungsbewegung geprägte Christen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, in Orientierung vor allem an der Apostelgeschichte eine sogenannte endzeitliche Ausgießung des Heiligen Geistes ersehnt. Eben diese wurde in seiner Gemeinde im Jahr 1906 erlebt bzw. bezeugt. Insbesondere die vermeintliche Fähigkeit, sich nach Apg 2 unvermittelt in Fremdsprachen artikulieren zu können, galt als Evidenz der Durchwirksamkeit mit dem Heiligen Geist. Über diese Erlebnisse wurde in den zeitgenössischen Printmedien berichtet, mit dem Resultat, dass sich innerhalb weniger Monate viele, auch internationale Besucher in jener Gemeinde einfanden, von denen wiederum einige ähnliche Geisterfahrungen machten. Sie deuteten dies als grundlegendes persönliches Transformationserlebnis. Unter diesem Eindruck kehrten sie in ihre jeweilige Heimat zurück, so dass die Pfingstbewegung noch in jenem Jahr in Europa, d. h. zunächst in Norwegen, Fuß fasste. Von Christiania, dem nachmaligen Oslo, aus gelangte die Kunde von jenen Geschehnissen durch Missionare bereits 1907 nach Hamburg. Und in Kassel erfasste sie noch im selben Jahr eine Evangelisationsveranstaltung, die schließlich von der Polizei aufgelöst wurde. Dies sorgte damals für einigen Aufruhr im freikirchlichen Bereich und an den Rändern der Landeskirchen.⁹

Aufgrund einer starken *missionarischen* Deutung jener insbesondere zur *Xenolalie* (Fremdsprachen) befähigenden Geisterfahrungen, die sich wiederum der Lektüre von Apg 2 verdankte, verbreitete sich diese Version des Christlichen in wenigen Jahren über den gesamten Globus, mit dem Resultat, dass in der Gegenwart – also nach einem Jahrhundert – etwa ein Viertel der Weltchristenheit zur Pfingstbewegung bzw. zum charismatischen Christentum (innerhalb etablierter Kirchen) gezählt wird, und zwar mit weiter anwachsender Tendenz insbesondere im globalen Süden.¹⁰ Auch die anfängliche Desillusionierung angesichts der Tatsache, dass zu evangelisierende Menschen in fernen Ländern die durch den Geist eingegebenen Fremdsprachen, die die Missionare zu sprechen glaubten,

⁸ Zur Geschichte der Pfingstbewegung und zu ihren wesentlichen theologischen Entscheidungen vgl. SUURMOND, JEAN-JACQUES.: *Word & Spirit at Play. Towards a Charismatic Theology*, Grand Rapids/Michigan 1994; SCHMIDGALL, PETER: *Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung 1907-2007*, Nordhausen 2007. Vgl. auch das wichtige Lexikon zur Pfingstbewegung: BURGESS, STANLEY M./VAN DER MAAS, EDUARD M. (Hg.): *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids/Michigan 2002.

⁹ Dies ist z. B. erkennbar an der sog. *Berliner Erklärung* der Gemeinschaftsbewegung aus dem Jahr 1909, siehe dazu unten.

¹⁰ Vgl. BARRETT, DAVID B. / KURIAN, GEORGE T. / JOHNSON, TODD M.: *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, New York 2001.

nicht zu verstehen vermochten, tat der Ausbreitung der Pfingstbewegung keinen Abbruch: Die pneumatische Stimmenbegabung konnte – unter Verweis auf andere Passagen der Apostelgeschichte sowie auf 1Kor 12 und 14 – als *Glossolalie*, etwa als ein Reden in Engelszungen und damit als Erweis der Gegenwart des Geistes Gottes gedeutet werden. Neben die Glossolalie konnten weitere pneumatisch gewirkte Phänomene treten, die ebenfalls die Involvierung des göttlichen Geistes anzuzeigen vermochten. Diese Phänomene können im Allgemeinen als das Unterscheidungsmerkmal des Pfingstchristentums im Vergleich zu anderen Versionen des Christlichen gelten, sodass die folgende Definition von Pfingstbewegung, wie sie der ghanaische Theologe Kwabena Asamoah-Gyadu vorgelegt hat, auch diesem Beitrag zugrunde liegen soll: „Der Begriff Pfingstbewegung bezieht sich auf jene christlichen Gruppierungen, welche die Rettung in Christus als durch den Heiligen Geist bewirkte transformative Erfahrung betonen. In diesen Gruppierungen werden pneumatische Phänomene – u. a. ‚Zungenrede‘, Prophezeiungen, Visionen, ‚Heilung und spirituelle Befreiung‘ und überhaupt Wunder, welche in historischer Kontinuität mit den Erfahrungen des Frühchristentums, wie sie sich besonders in der Apostelgeschichte finden, gesehen werden – ersehnt, akzeptiert und geschätzt. Mitglieder werden bewusst dazu ermutigt, sich für diese Phänomene zu öffnen, zumal letztere die Gegenwart Gottes und seines Geistes anzeigen.“¹¹

In ihrer über einhundertjährigen Geschichte haben sich in der Pfingstbewegung bemerkenswerte Wandlungen vollzogen. Die von der Azusa-Street Mission ausgehenden Impulse führten in den USA zu Gemeindegründungen, aus denen Großkirchen hervorgingen, wie die heute zu den *klassischen Pfingstkirchen* in den USA zählende *Church of God in Christ* oder die *Assemblies of God Church*. Erstere ist mit etwa 6,5 Millionen vor allem afro-amerikanischen Mitgliedern die größte Pfingstkirche der USA,¹² gefolgt von der *Assemblies of God Church*, die sich 1914 durch die Abtrennung weißer Prediger von der *Church of God in Christ* aufgrund rassistischer Erwägungen formierte. Letztere konnte sich als größte weiße Pfingstkirchendenomination der USA etablieren. Ab den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts machten sich in der römisch-katholischen und in protestantischen Großkirchen zunächst in den USA *charismatische Erneuerungsbewegungen* bemerkbar. Ab den siebziger Jahren sind als dritter Strang des Pfingstchristentums weltweit unzählige unabhängige *neu-pfingstliche Gemeindegründungen* um charismatische Leiter (im doppelten Wortsinn) herum entstanden, von denen einige zu international agierenden Mega-Churches angewachsen sind.

Alle diese kirchlichen Erscheinungen, die in der wissenschaftlichen Forschung zur Pfingstbewegung z. T. noch weiter ausdifferenziert werden, können unter den Begriff *pfingstlich-charismatische Bewegung* gefasst werden; eine Bewegung, mit

¹¹ ASAMOAH-GYADU, J. KWABENA: *African Charismatics. Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*, Leiden 2005, 12 (Übersetzung: W. K.).

¹² Selbstauskunft (2018): <http://www.cogic.org/about-company>.

der sich weltweit über 500 Millionen Menschen identifizieren. Als gemeinsamer Nenner dieser hier zusammengefassten verschiedenen Formen von Kirche aus ganz unterschiedlichen Regionen der Welt in Geschichte und Gegenwart lässt sich benennen „die *Erfahrung* des Wirkens des heiligen Geistes und [...] die *Praxis* der Geistesgaben“,¹³ und zwar in Orientierung an entsprechenden neutestamentlichen Zeugnissen. Insofern spielen in diesem so fluiden wie dynamisch sich entwickelnden weltweiten *Beziehungsgeflecht* weniger theologische Reflexion und Lehrinhalte als vielmehr Spiritualität und Erfahrung die tragende, Menschen untereinander und sie vorgeblich mit den Frühchristen verbindende Rolle.¹⁴

In der Pfingstbewegung ist es gelungen, auf dieser Grundlage an Erfahrungen und Bedürfnisse von Menschen in äußerst disparaten Lebenskontexten anzuknüpfen. Schon zu Beginn dieser Bewegung dürfte es religionssoziologisch keinen Zufall darstellen, dass es in den USA ausgerechnet in der Generation von *Afroamerikanern*, deren Eltern noch Sklaven waren (bis 1865), zu ersten kollektiven Geisterfahrungen gekommen ist (William J. Seymour lebte von 1870-1922).¹⁵ Hier wirkten möglicherweise versteckt weitergepflegte Traditionen afrikanischer Spiritualität nach, die aufgrund einer entsprechenden, besonders an Geisterfahrungen interessierten Re-Lektüre der Bibel mit frühchristlich bezeugten pneumatischen Erfahrungen, die in den protestantischen Großkirchen wenig Beachtung fanden, in eins gesetzt, als befreiend erlebt und jetzt in den öffentlichen Raum hineingetragen werden konnten. Aus dieser Perspektive erschienen die in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen zuhauf begegnenden Referenzen auf die vielfältige Wirkung des Heiligen Geistes in frühchristlicher Zeit – sei es in der allgemeinen Befähigung zur Christusverkündigung oder in Bezug auf Heilungswunder, Zungenrede, Traumoffenbarung, Prophetie etc. – weder als beiläufig noch als obsolet, sondern als so *wesentlich wie plausibel* für einen lebendigen christlichen Glauben, der *in der Gegenwart relevant* ist. Seymour etwa sah im Kontext einer durch Rassendiskriminierung gespaltenen und beschädigten Gesellschaft die durch den Heiligen Geist gewirkte „Zungenrede als ein Zeichen an, mit dem Gott die Menschen Gottes dazu bringt, Grenzen zu überwinden: ‚Gott macht keinen Unterschied zwischen den Nationalitäten; Äthiopier, Chinesen, Inder, Mexikaner und andere Nationalitäten beten gemeinsam an.‘“¹⁶ Die Taufe mit dem Heiligen Geist erfüllt nach Seymour die Gläubigen mit göttlicher Liebe, welche sie in barmherzige

¹³ FISCHER, MORITZ: Die Geschichte der Pfingstbewegung – ihre Theologie und die Migrationsgemeinden (unveröffentlichtes Manuskript), 8.

¹⁴ Damit sei nicht unterstellt, dass theologische Reflexion und Ausbildung in der Pfingstbewegung ohne Bedeutung wären – das Gegenteil ist der Fall, insbesondere seit Beginn des neuen Jahrhunderts, siehe dazu unten.

¹⁵ Das gilt auch für Charles Harrison Mason (1864-1961), Gründer und erster Bischof der *Church of God in Christ*.

¹⁶ MACCHIA, FRANK D.: Das Reich und die Kraft. Geisttaufe in pfingstlerischer und ökumenischer Perspektive, in: *EvTh* 4/69 (2009) 287-299, 296, mit einem Zitat von Seymour aus dem Jahr 1906.

Menschen verwandelt – „Göttliche Liebe, die sich als Barmherzigkeit erweist. Barmherzigkeit ist der Geist Jesu.“¹⁷ Die sich daraus ergebende antirassistische Haltung wurde für Seymour im Laufe seines Lebens „sogar zum wichtigsten Zeichen der Geisttaufe“.¹⁸ Nach der Parole „The ‚color line‘ has been washed away by the blood“¹⁹ wurden die Gemeindeveranstaltungen in der Azusa-Street Mission ausgerichtet, d. h. in der Zusammenarbeit und im Zusammensein von Menschen unterschiedlicher Hautfarbe und Herkunft. Das stellte in der damaligen US-amerikanischen Öffentlichkeit eine unerhörte Provokation dar, und ab 1914 war auch die Pfingstbewegung in den USA nach Hautfarbe gespalten. Diese Trennung ist von Seiten der nur weiße Pfingstkirchen umfassenden *Pentecostal Fellowship of North America (PFNA)* erst im Jahr 1994 auf einer Veranstaltung, die als das „Wunder von Memphis“ bekannt wurde, öffentlich bedauert, aufgehoben und durch die Auflösung jener pfingstlerischen Dachorganisation untermauert worden.

3 Zur Geschichte der Pfingstbewegung in Deutschland

Die folgende Skizzierung deckt bei weitem nicht die Pfingstbewegung in Deutschland in Geschichte und Gegenwart ab. Ich fokussiere die Aspekte *Deutung der beginnenden Pfingstbewegung* und den *Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP)* als größte und bedeutendste pfingstkirchliche Dachorganisation, der sich zudem viele Migrationsgemeinden angeschlossen haben.

3.1 Rezeption und Deutung der beginnenden Pfingstbewegung

In der ersten Auflage des maßgeblichen protestantischen Lexikons *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) gibt es bereits einen Eintrag „Pfingstbewegung“ (Band 4, 1464 [aus dem Jahr 1913]). Er ist aber nicht ausgeführt, sondern mit einem Verweis auf den Artikel „Gemeinschaftschristentum“ versehen, der bereits 1910 in Band 2 erschienen war.²⁰ In diesem Artikel wird auf die Anfänge der Pfingstbewegung in Deutschland, markiert durch die Ereignisse in Kassel 1907, Bezug genommen: „Eine neue Erweckungsbewegung brach 1907 in Zungenreden aus. Von Los Angeles (Kalifornien) über Norwegen kam die Bewegung nach Deutschland, wo sie besonders in Hessen die Gemüter erregte [...]“. Dann

¹⁷ Zitiert a. a. O. 294.

¹⁸ FISCHER, Geschichte 19 (wie Anm. 13).

¹⁹ Ebd.; Übersetzung dieses auf Frank Bartleman zurückgehenden Zitats (W. K.): „Die Trennung nach der Hautfarbe ist durch das Blut (Christi) weggewaschen worden.“ Vgl. SUURMOND, Word 12 (wie Anm. 8).

²⁰ Erst ab der zweiten Auflage der RGG (Band 4, 1930) erscheinen eigenständige Artikel zum Stichwort.

einige Zeilen weiter, nach der Transkription einer Liedstrophe in Zungenrede, heißt es: „Das Zungenreden wurde begleitet von *nervösen Zuckungen*. Die Versammlungen entbehrten jeglicher *Ordnung und Zucht* und nahmen oft einen jeglicher Beschreibung spottenden Verlauf“ (1267; Hervorhebungen W.K.). Dann an späterer Stelle: „Es muß anerkannt werden, dass in den Gemeinschaftskreisen die fremdländischen Einwirkungen vielfach von ihren für deutsches Empfinden unerträglichen Einseitigkeiten befreit worden sind“ (1275).²¹ Die Pfingstbewegung wird hier als kulturell fremd und befremdlich eingeschätzt. Sie erscheint als körperlich irritierendes Phänomen, das geltende Verhaltensregeln unterläuft und sich einer Kontrolle entzieht, kurzum: Die Pfingstbewegung ist sozial subversiv und verdächtig.

Diese Ausführungen reflektieren bereits die sogenannte *Berliner Erklärung* von 1909, mit der Vertreter der aus dem Pietismus hervorgegangenen Gemeinschaftsbewegung die Gläubigen, die sich mit den Ereignissen in Kassel 1907 identifizierten, ausgrenzten. Einige Zitate aus jener wirkmächtigen Erklärung illustrieren, dass – jenseits theologischer Begründungszusammenhänge – einige Phänomene als störend und die kirchlichen Ordnungen und Konventionen unterminierend empfunden wurden:

„Die sogen. Pfingstbewegung ist nicht von oben, sondern von unten; sie hat viele Erscheinungen mit dem Spiritismus gemein. Es wirken in ihr Dämonen, welche, vom Satan mit List geleitet, Lüge und Wahrheit vermengen, um die Kinder Gottes zu verführen. In vielen Fällen haben sich die sogenannten ‚Geistbegabten‘ nachträglich als besessen erwiesen.“

„Der Geist dieser Bewegung bringt geistige und körperliche Machtwirkungen hervor; dennoch ist es ein falscher Geist. Er hat sich als solcher entlarvt. Die hässlichen Erscheinungen wie Hinstürzen, Gesichtszuckungen, Zittern, Schreien, widerliches, lautes Lachen usw. treten auch diesmal in Versammlungen auf. Wir lassen dahingestellt, wie viel davon dämonisch, wie viel hysterisch oder seelisch ist, gottgewirkt sind solche Erscheinungen nicht.“

„Überhaupt liegt in diesen Weissagungen eine große Gefahr; nicht nur haben sich in ihnen handgreifliche Widersprüche herausgestellt, sondern sie bringen da und dort Brüder und ihre ganze Arbeit in sklavische Abhängigkeit von diesen ‚Botschaften‘. In der Art ihrer Übermittlung gleichen die letzteren den Botschaften spiritistischer Medien. Die Übermittler sind meist Frauen. Das hat an verschiedenen Punkten die Bewegung dahin geführt, dass gegen die klaren Weissagungen der Schrift Frauen, sogar junge Mädchen, leitend im Mittelpunkt stehen.“²²

Die Pfingstbewegung wird als dämonisch gekennzeichnet und ihre Anhänger und Anhängerinnen werden pathologisiert. Die Berliner Erklärung markiert den Bruch zwischen Pfingstbewegung und Gemeinschaftsbewegung bald nach

²¹ Verfasser ist ein Pfarrer Benser aus Gotha.

²² <http://www.glopent.net/iak-pfingstbewegung/Members/GerhardBially/berliner-erklaerung>.

den initialen Ereignissen von Kassel. Erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts kam es zu einer Übereinkunft zwischen der Deutschen Evangelischen Allianz und dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, in der das Gemeinsame in den Vordergrund gehoben wurde. Auf dieser Grundlage wurde eine Zusammenarbeit angestrebt. Diese Entwicklung ist dokumentiert in der sog. Kasseler Erklärung von 1996.²³

3.2 Der Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP)

Der BFP firmiert unter diesem Namen seit 1982. Als Gemeindeverband ist er seit 1974 eine Körperschaft des öffentlichen Rechts. Seinen Ursprung hat der BFP in der „Erweiterten Brüderkonferenz“ von 1947.

Der BFP umfasste 2017 nach eigenen Angaben²⁴ 820 Gemeinden (1. März 2018: 831) mit etwa 50 000 Zugehörigen und hochgerechnet 150 000 Mitgliedern insgesamt (Zugehörige und deren Angehörige). Von den Gemeinden werden 504 als deutsche Gemeinden gezählt und 361 als „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ (EKD-Sprachregelung!). Damit handelt es sich bei beinahe 40 % der BFP-Gemeinden in soziologischer Terminologie um Migrationsgemeinden, und zwar mit einem Großteil afrikanischer Gemeinden. Nicht gesondert erfasst sind in der Statistik unter den deutschen Gemeinden solche, die einen zum Teil erheblichen Anteil von Christen nicht-deutscher Herkunft aufweisen, wie das z. B. der Fall ist bei der mittlerweile internationalisierten Elim-Gemeinde in Hamburg.

Zur Entwicklung der Mitgliedsgemeinden ist ein Vergleich der gegenwärtigen Zahlen mit denen von vor 25 Jahren aufschlussreich: Im Jahr 1992 zählte der BFP weniger als die Hälfte der Anzahl heutiger Gemeinden (351). Von diesen wurden 13 als Gemeinden anderer Sprache und Herkunft identifiziert, also weniger als 4 %.

4 Zwischenfazit:

Die Pfingstbewegung als Emanzipationsphänomen

In Deutschland wie global kann die Pfingstbewegung seit ihren Anfängen über weite Strecken als Emanzipationsphänomen beschrieben werden. Vertreter kirchlicher Großorganisationen haben sie durchaus zu Recht als subversiv und also bedrohlich registriert. In den Gemeindeversammlungen in Los Angeles wie in Kassel erhoben insbesondere Menschen, denen gesellschaftlich kein Gehör geschenkt wurde, ihre Stimme. Sie wussten sich dazu vom Heiligen Geist ermächtigt (vgl. dazu etwa die durch den Heiligen Geist bewirkte

²³ Vgl. die vorangehende Fußnote.

²⁴ <https://www.bfp.de/statistiken-und-zahlen-zum-bfp.html>.

Ermächtigung zu freimütiger Rede der als ungebildete „Idioten“ – so wörtlich im Griechischen – erachteten Apostel nach Apg 4, 13). In den Gemeinden wurde Gemeinschaft der gesellschaftlich Getrennten erfahrbar: Junge und Alte, Männer und Frauen, Weiße und Schwarze feierten Gottesdienst zusammen. Jeder und jede konnte zum Medium des Heiligen Geistes werden. Der Chronist der frühen Pfingstbewegung in Los Angeles, Frank Bartleman, bringt diese Erfahrung auf den Punkt und vertieft sie theologisch: „Wir wollten Gott lauschen, durch wen auch immer er sprechen mochte: Wir hatten keine ‚Achtung vor der Person‘. Die Reichen und die Gebildeten waren den Armen und Unwissenden gleich.“²⁵

Es ist bezeichnend, dass in Analogie zu Zeitungsberichten aus Los Angeles, in denen die Grenzen überwindende, von einem afro-amerikanischen Prediger angeleitete Gottesdienstgemeinschaft von Schwarzen und Weißen rassistisch denunziert wurde, die Berliner Erklärung empört auf die zum Teil leitende Rolle von Frauen und „sogar junge(n) Mädchen“ während der Kasseler Versammlung abhebt. Dass in dieser Funktion der, zwischenmenschliche Grenzziehungen überschreitenden, Geistbefähigung ein *wesentliches* Motiv des frühchristlichen Erlebens und Verstehens der Bedeutung Christi realisiert wird, ist evident (vgl. Gal 3, 28; Apg 11, 19-26; 13, 1-3; Eph 2, 11-22).²⁶ Ähnliches ließe sich konstatieren für eigenständige afrikanische Gemeindegründungen bereits ab dem Ende des 19. Jahrhunderts in Westafrika – etwa an der vormaligen sog. Goldküste in Ausgrenzung von Gebetszirkeln aus der methodistischen Kirche. Das gilt auch für das Entstehen von sog. *African Independent Churches* seit dem zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts in Loslösung von den europäischen Missionskirchen, und schließlich für das Aufkommen der neo-pentekostalen Gemeinden und charismatischen Bewegung im Jahrzehnt nach dem Ende der Kolonialzeit etwa in Ghana. Diese „afrikanischen Initiativen im Christentum“ (Asamoah-Gyadu) bilden Versionen des Christlichen als spezifische Verwebungen von bestimmten biblischen Traditionen, traditioneller Kultur und westlich-europäischen Impulsen. Diese Kirchen und Gemeinden erscheinen in Westafrika als kulturell plausibel und als lebensgeschichtlich relevant.

Dass das subversive Element und egalitär-emanzipatorische Merkmal frühchristlicher und modern-frühpfingstlicher Gemeindeerfahrung innerhalb der weltweiten Pfingstbewegung vielerorts in Vergessenheit geraten ist, ist allerdings auffällig.

²⁵ Zitiert in SUARSANA, YAN : Die Pfingstbewegung als Kind der Globalisierung, in: AGAN, POLYKARP ULIN SVD (Hg.): Pentekostalismus – Pfingstkirchen (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin 38), Sankt Augustin 2017, 11-32, 20.

²⁶ Vgl. dazu KAHL, WERNER: Transkulturelle Gemeindeformate als Realisierungen des grenzüberschreitenden Evangeliums, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 2/37 (2017), 169-180.

5 Geisthermeneutik aus westafrikanischer Perspektive

Um die überwältigende Attraktivität der Pfingstbewegung in Westafrika angemessen würdigen zu können, ist es notwendig, sich Folgendes zu vergegenwärtigen: Nach dem in Tradition und primärer Religiosität gründenden Weltwissen auch von afrikanischen Christen ist die sichtbare Welt eingebettet in ein unsichtbares Wirkungsfeld spiritueller Mächte. Damit Leben gelingen kann, ist es unabdingbar, dass dieser Absicht entgegenstehende spirituelle Kräfte abgewendet werden bzw. dass ich mich im Bunde mit einer spirituellen Macht weiß, die mich schützt, indem sie antagonistische Kräfte wie Lokalgotheiten, Ahnengeister, Schadenzauber („Juju“) oder Flüche in Schach hält bzw. überwältigt. Nach Auskunft der Bibel ist der Schöpfer- und Universalgott – die stärkste spirituelle Kraftquelle im Kosmos – in Jesus den Menschen barmherzig, d. h. zu deren Nutzen nahe gekommen. Er steht ihnen im spirituellen Kampf auf Erden – „spiritual warfare“ – zur Seite. Aus dieser Perspektive wird insbesondere an den Wunderheilungen, die von Jesus erzählt werden, anschaulich, dass die Präsenz des Heiligen Geistes göttliche Kraft verleiht, die lebensschädigende böse Geister zu vertreiben vermag. Die Wundererzählungen der Apostelgeschichte bezeugen ihnen – im Einklang mit entsprechenden Vorhersagen Jesu etwa in Mk 16, 9-20, Apg 1, 8 – die anhaltenden Wirkungen des Heiligen Geistes in der Zeit nach Jesu Auferweckung. Da „Gott derselbe ist, gestern, heute und morgen“, wie Pfingstler nicht müde werden zu wiederholen, gilt es als selbstverständlich, dass, wie in apostolischer Zeit so auch heute, Gott die Seinen mit der Kraft des Heiligen Geistes ausstattet, damit sie in Überwindung antagonistischer Geister ein „Leben in Fülle“ (nach Joh 10, 10b) genießen können. Der Heilige Geist schafft also eine Verbindung zur lebenspendenden göttlichen Kraftquelle. Das Evangelium von der Nähe Gottes ist in diesem Kontext nicht nur plausibel; es wird als konkret (über-)lebensrelevant erachtet. Das gilt umso dringlicher, als dort die Fragilität menschlicher Existenz ständig vor Augen geführt wird: eine Krankheit, ein Unfall kann den schnellen Tod bedeuten.

Auf diesem Hintergrund wird es verständlich, dass etwa im Krankheitsfall in Anknüpfung an Jak 5 die *Salbung* praktiziert werden kann, und zwar erstens aufgrund der möglichen dämonologischen Ätiologie jeglicher Krankheit und zweitens aufgrund der Annahme, dass durch die Salbung die *Kraft des Heiligen Geistes* vermittelt werde, angesichts dessen Dämonen fliehen müssen. Unter diesem dämonologischen Interesse wird Öl in Gottesdiensten „geheiligt“, d. h. mit dem Geist Gottes versehen:

„Father, in the name of Jesus, I bring this oil before you. I pray that you sanctify this oil for it to be a channel of the Holy Spirit. I call it done in Jesus' name, Amen.“²⁷

²⁷ Ein Gebet des in Ghana bekannten Gründers einer Mega-Kirche, Rev. C. Agyin Asare, tontechnisch aufgezeichnet in Ghana im Dezember 2000.

Entscheidend an dem Salbungsakt ist die Übertragung der durch den Heiligen Geist gegebenen Wundermacht Gottes.²⁸ Davon zeugt etwa das folgende Lied:

Anointing fall on me,
Let the power of the Holy Ghost
Fall on me.

Diese *Power* dient zum Schutz vor und zur Abwehr von bösen Geistern. Sie bewirkt wie zu Lebzeiten Jesu so heute unter den Gläubigen „Wohltaten“ und Heilungen derer, „die vom Teufel unterjocht werden“ (vgl. Apg 10, 38b). So wird von der Salbung im Heiligen Geist aufgrund der Dämonenabwehr die Befriedigung aller möglichen sich in der globalisierten Moderne einstellenden Bedürfnisse erwartet, wie das folgende in einem Salbungsgottesdienst in Accra aufgezeichnete Gebet bezeugt:²⁹

Father,
In the name of Jesus,
I pray
That *the power of the Holy Spirit*
Will come *mightily* upon your people
To break every *power of the devil*
On their lives.
I *cause* them to be released
From every shackle of the evil one,
To release them from their predicament.
Cause the one who needs a visa to obtain favour before the consulat,
Restore broken marriages,
Let the business man or woman flourish
And everybody going in for an examination,
Let him excel.
With the power of the anointing of the Holy Ghost,
I remove every barrier.
I call it done
In Jesus' name,
Amen.

Da nach traditioneller Auffassung Dämonen, Hexen, Ahnenflüche usw. ein gelingendes Leben zu verhindern vermögen, diese Mächte aber durch die seit Jesus durch den Geist Gottes vermittelte göttliche Wundermacht überwunden werden können, besteht unter charismatischen Christen die durch die Lektüre entsprechender Bibelpassagen genährte Zuversicht, dass Hindernisse wie Krankheiten und Misserfolge in allen nur denkbaren Lebenslagen zusammen mit der ihnen zugrunde liegenden dämonischen Ursache zu beseitigen seien.

²⁸ Auch Apg 1, 8 wird in dieser Hinsicht als bedeutsam erachtet, so des Öfteren als „prooftext“ in ADDAE-MENSAH, MATTHEW: *Walking in the Power of God. Thrilling Testimonies about Supernatural Encounters with God*, Belleville/Canada 2000.

²⁹ Rev. Agyin Asare, Dezember 2000 (siehe Anm. 27).

6 Die Bedeutung der Bibel aus westafrikanischer Perspektive

Die Bibel gilt nach populärem Verständnis durchweg als Wort Gottes, und zwar im wörtlichen Sinn. Als solche wird sie als irrtumsfrei und ohne Widerspruch erachtet. Ihr wird die Würde einer „supreme source of authority“³⁰ beigemessen, da sich in ihr der allmächtige Gott selbst mitteilt. Deshalb dürfe sie weder verändert noch „falsch ausgelegt“ werden. Der Bibel als mit *Power* ausgestattetem Wort Gottes kann eine quasi magische Bedeutung zur Dämonenabwehr zukommen.

Auf biblischer Grundlage wird gebetet, nach Lebensschutz und nach Lebensorientierung gesucht, und es werden Schwüre getan.³¹ Gerne wird sie an einer Stelle „blind“ aufgeschlagen, um göttliche Weisung in einer bestimmten Situation zu erhalten. Darin kommt die *Subjekthaftigkeit* zum Ausdruck, die der Bibel zugeschrieben wird, während sich die Lesenden in der Begegnung mit dem in der Bibel gegenwärtigen Wort Gottes als Objekte des göttlichen Willens begreifen.

Diesem Verständnis entspricht ein Zugang zur Bibel, der unter dem Anspruch einer *geistgelenkten wörtlichen Interpretation* ergeht. Das gilt umso mehr, als sich heutige Rezipienten in der Erwartung, dass sich Gott durch die Bibel direkt an sie wendet, mit den in biblischen Schriften adressierten Subjekten *identifizieren*. Dieser direkte Zugang zur biblischen Überlieferung wird begünstigt durch tatsächliche wie scheinbare Affinitäten hinsichtlich der Lebensbedingungen und des Wirklichkeitsverständnisses zwischen der biblischen und der gegenwärtigen, westafrikanischen Erfahrung von Welt. Westafrikanischen Christen etwa kann in der Bibel Alten und Neuen Testaments ihre *eigene* Welt begegnen, insbesondere in spiritueller Hinsicht. Aufgrund dieser Gleichzeitigkeit und der Annahme wie Erwartung, dass Gott sie hier anspricht, ist diesen Christen die Übertragung bestimmter biblischer Erfahrungen und Vorgaben in die eigene Lebenswelt problemlos möglich. Aus dieser Perspektive ergibt sich nicht die Problematik eines „Glaubens an die Bibel“. Angemessener ist von einer „spirituality of vital participation“ an der biblischen Welt und der der Bibel zuerkannten Wahrheit zu sprechen.³² Gegenwärtige Erfahrungen der machtvollen und zum Leben reichenden Präsenz des Geistes Gottes erscheinen wie Aktu-

³⁰ LARBI, EMMANUEL K.: Pentecostalism. The Eddies of Ghanaian Christianity, Accra 2001, 424.

³¹ Vgl. ANUM, ERIC: The Reconstruction of Forms of African Theology: Towards Effective Biblical Interpretation (University of Glasgow: PhD Thesis, 1999), 159ff. Vgl. für Nigeria UKPONG, JUSTIN: Popular Readings of the Bible in Africa and Implications for Academic Readings: Report on the Field Research Carried out on Oral Interpretation of the Bible in Port Harcourt Metropolis, Nigeria under the Auspices of the Bible in Africa Project, 1991–94, in: WEST, GERALD / DUBE, MUSA W. (Hg.): The Bible in Africa, Transactions, Trajectories, and Trends, Leiden 2000, 582–594: „The bible is used to ward off evil spirits, witchcraft and sorcery, it is placed under the pillow at night to ensure God’s protection against the devil, it is put in handbags and cars when travelling to ensure a safe journey, it is used in swearing to bring God’s wrath upon culprits“ (587).

³² Vgl. SHANK, DAVID A.: Prophet Harris, The „Black Elijah“ of West Africa (Studies of Religion in Africa 10), Leiden 1994, 171.

alisierung biblischer und insbesondere neutestamentlicher Ereignisse bzw. als deren *re-enactment*. So konnte eine Evangelisationsveranstaltung in Berlin in der folgenden Erwartung angekündigt werden:

„A crusade where miracles take place
as in the days of Jesus Christ on earth.
The blind see,
The cripples walk,
The broken hearted is restored,
The gospel is preached to all the world.
Come and receive from the almighty God.“³³

Heutige Gläubige sehen sich in *Kontinuität* zur in der Bibel beschriebenen Geschichte Gottes mit seinem Volk. Dabei spielt die Apostelgeschichte eine besondere Rolle, zumal in ihr die Geschichte von den Anfängen der weltweiten Kirche gesehen wird, in deren Tradition sich Christen aus Afrika hineingestellt wissen: So erweist sich etwa für Agyin-Asare – Begründer einer Mega-Church in Accra – der Umstand, dass die Apostelgeschichte nicht mit „Amen“ endet, als bedeutsam, indiziere dies doch, dass „the Acts of the Holy Spirit have not ceased or did not die with the Apostles“.³⁴ Die Apostelgeschichte werde fortgeschrieben im Leben der heutigen Gemeinde, d. h. innerhalb des charismatischen Christentums. In diesem Geschehen führen wortgewaltige und charismatische Prediger als „anointed men of God“ die Mittlerfunktion der frühchristlichen Apostel fort. Entsprechend kann der pfingstliche Bischof Addae-Mensah mit Petrus und Paulus nach ihrer Darstellung in der Apostelgeschichte verglichen werden: „Hearing and reading what God is doing through him is like reading another volume of the Acts of the Apostles.“³⁵

Die Lektüre der Bibel selbst ergeht unter dem Eindruck der Präsenz des Heiligen Geistes. Er leitet als „supreme Biblical teacher“ die Lesenden an, führt sie hin zu relevanten Passagen und erklärt deren Bedeutung.³⁶ Für dieses Verständnis berufen sich charismatische Christen auf biblische Vorbilder, insbesondere auf Jesus nach Lk 4, 14-18.

³³ Es handelt sich hierbei um die Einladung der charismatischen Migrationskirche *Christian Church Outreach Mission*/Berlin zur Veranstaltung *Miracle Explosion 2003* mit dem in Ghana sehr bekannten Evangelisten Rev. Dr. Lawrence Tetteh.

³⁴ AGYIN-ASARE, CHARLES: *It is Miracle Time. Experiencing God's Miracle Working Power*, Bd. 2, Accra 1997, 140.

³⁵ So der kalifornische Pfingstler K. Fletcher im Vorwort zum Buch von ADDAE-MENSAH, *Walking 11* (wie Anm. 28).

³⁶ LARBI, *Pentecostalism* 423 (wie Anm. 30).

7 Zusammenfassung zur westafrikanischen Bibellektüre

Im Rahmen der Parameter, die durch die traditionelle Religiosität gegeben sind und im gegenwärtigen pfingstlich-charismatischen Christentum in Westafrika stark weiterwirken, wird ein Glaube an Gott so nutz- wie sinnlos erachtet, der keine Veränderung der konkreten Lebenssituation erwarten lässt. Eine Präferenz Gottes für die Armen, wie sie exegetisch als theologische Grundannahme insbesondere für das Lukasevangelium nachgewiesen werden kann, verfängt nicht, wenn sie bloß ideell bleibt und sich nicht auch konkret im Leben der Gläubigen manifestiert. Ein Aushalten von Armut und Leid in der Hoffnung auf ein eschatologisches Leben, wie es von den europäischen Missionskirchen, insbesondere aber von den pentekostalen Großkirchen lange Zeit gepredigt worden war, geht an den Plausibilitätsannahmen und Bedürfnissen westafrikanischer Bevölkerungen vorbei. Eine solche Forderung erscheint aus der Perspektive einer der traditionellen Kosmologie verhafteten charismatischen Lektüregemeinschaft als Zugeständnis an dämonische Mächte und ist deshalb inakzeptabel, da Armut im Allgemeinen auf das Wirken eben dieser Mächte zurückgeführt wird.³⁷

Attraktiv ist die Botschaft des Neuen Testaments vor allem deshalb, weil sie von der Erfüllung der Möglichkeitsbedingung jenes überfließenden Lebens erzählt, die mit der Nähe Gottes aufgrund seiner zum Leben reichenden Vollmacht in Jesus gegeben bzw. durch den Heiligen Geist vermittelt ist. Da auf diese Weise *Gott selbst* in Jesus konkret im Weltgeschehen wie im alltäglichen Lebensvollzug als involviert vorgestellt wird, und er an seiner Fülle partizipieren lässt, beschränkt sich die an diese Nähe geknüpfte Erwartung nicht auf ein „bisschen Leben“; sie richtet sich vielmehr auf ein *überfließendes Leben*, das *sämtliche* Aspekte menschlicher Existenz betrifft.³⁸ Deshalb ist im Hinblick auf die populäre Theologie in Westafrika insgesamt aus der Binnenperspektive angemessener von einer „*Theologie der Lebensfülle*“, die *spirituelle Befreiung von bösen Geistern*

³⁷ Zur hier involvierten Frage der Deutungsmacht vgl. die wichtige Studie von JAHNEL, CLAUDIA: Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie, Stuttgart 2016 sowie KAHL, WERNER: Power of interpretation – interpretation of power. Gospel and Bible as contested spaces in global Christianity, in: LONGKUMER, ATOLA / SØRENSEN, JØRGEN S. / BIEHL, MICHAEL (Hg.): Mission and Power: History, Relevance and Perils (Regnum Edinburgh 2010 Series, vol. 30), Edinburgh 2016.

³⁸ Vgl. dazu analog BERGER, KLAUS: Historische Psychologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1991, 113, der hinsichtlich des Frühchristentums beobachtet, dass „die von Jesus verkündete Nähe Gottes auf mindestens drei Ebenen greifbar [ist]: auf der personalen (Eröffnung eines neuen, kindlichen Vertrauensverhältnisses gegenüber Gott), auf der räumlichen Ebene (Wunder als direkter Kontakt mit göttlicher Kraft) und in der zeitlichen Dimension (Naherwartung). Diese drei Ebenen interferieren.“ Dass eben auch die Evangelisten Jesus als denjenigen verstanden, der in bestimmter Hinsicht das mit der Reich-Gottes-Nähe einhergehende „überfließende“ Leben aktualisiert, davon zeugen die Erzählungen von den überreichen Speisungen (Mk 6, 30-44 par. und 8, 1-10 par.), der vollständigen Herstellung eines Blinden (Mk 8, 22-26) sowie die Summarien, nach denen Jesus viele, bzw. alle, die zu ihm kamen, heilte (Mk 3, 7-12 par.).

voraussetzt, als von einer „Überlebenstheologie“ oder von einem „Reichtumsevangelium“ zu sprechen.

Der Fokus in westafrikanischer Interpretation und Applikation des Neuen Testaments kommt auf der gegenwärtigen, konkreten Lebenserfahrung insbesondere in körperlich-materieller Hinsicht zu liegen, wenn auch nicht unter Ausschluss der Erwartung eines zukünftigen bzw. jenseitigen Heils.³⁹ Diese körperlich-materielle Zuspitzung der Heilerwartung gründet kontextuell in der bedrängenden Erfahrung körperlichen Unheils (Krankheit) und materiellen Mangels (Armut). Von Jesus als dem mit Wundermacht ausgestatteten *göttlichen Lebensretter* erwarten diese Christen – vermittelt durch den Heiligen Geist – eine Herauslösung aus jeglichen lebensbedrohenden bzw. -einschränkenden spirituellen Bindungen.

8 Gegenwärtige Entwicklungen im weltweiten Pfingstchristentum am Beispiel Ghanas

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts bildeten sich in der weltweiten Pfingstbewegung ausgesprochen anti-intellektualistische und anti-kulturelle Attitüden aus. Die alleinige Bezogenheit auf den sich mitteilenden und ermächtigenden Heiligen Geist schien für den Glauben und die Gemeindegestaltung zu genügen, alles andere schien in die Irre zu führen. Dass ein solcher Glaube anfällig wird für Verirrungen und Verführungen verschiedenster Art, ist insbesondere durch die Lehre und Lebensführung einer ganzen Reihe charismatischer Leiter neupfingstlicher Gemeinden ab dem letzten Quartal des 20. Jahrhundert eindrücklich veranschaulicht worden. Hier konnten äußerst umstrittene Lehren verbreitet werden (z. B. prosperity gospel, seed-sowing), und Menschen wurden in emotionale und finanzielle Abhängigkeiten gebracht.

Ab dem Beginn des 21. Jahrhunderts vollziehen sich in der Pfingstbewegung bemerkenswerte Transformationsprozesse:

a) Der Wert solider theologischer Ausbildung ist positiv gewürdigt worden. So heißt es etwa in einer Publikation aus dem Jahr 2000 von maßgeblicher theologischer Seite aus der Perspektive der *Assemblies of God Church* in den USA:

„Yet today, in spite of its vitality and growth, the future of the movement is uncertain. This is largely due to the fact that theology gives direction to our experience and praxis, and the theological legacy of Pentecostalism is ambiguous. Pentecostals have been known for their spiritual vitality, not their theological prowess or intellectual rigor. But history tells us that without a strong theological base, enthusiastic movements dissipate or evolve in other directions. [...] Will Pentecostals be able to hand on to the next generation a solid rationale for their belief and practice?“⁴⁰

³⁹ Der letztgenannte Aspekt ist jedoch nach dem Jahrtausendwechsel deutlich in den Hintergrund getreten.

⁴⁰ MENZIES, WILLIAM W. and ROBERT P.: Spirit and Power. Foundations of Pentecostal Experience, Grand Rapids 2000, 1.

Der Wert theologischer Ausbildung ist nicht nur unter Pfingstlern in den USA neu entdeckt worden, sondern auch im globalen Süden. So sind etwa in Ghana theologische Seminare von Pfingstkirchen eröffnet worden, deren Programme von Theologen der „mainline“ Kirchen mitentwickelt und begleitet werden.⁴¹ Und am *Trinity Theological Seminary*, der Ausbildungsstätte der „mainline“ Kirchen in Ghana, studiert eine Vielzahl von Pfingstlern zusammen mit Methodisten und Presbyterianern. Einige leitende Persönlichkeiten des Pfingstchristentums in Ghana haben in Europa studiert und einen theologischen Doktorgrad erworben. So z. B. und besonders prominent Opoku Onyina, der Leiter der größten Pfingstkirche Ghanas, der *Church of Pentecost* – eine klassische Pfingstkirche, deren Entstehung in die Mitte des 20. Jahrhunderts zurückgeht.

Die Fähigkeit zu theologischer Reflexion zeitigt u. a. folgende Wirkungen in Westafrika:

b) Die bis dato vorherrschende Negativbewertung der eigenen kulturellen und religiösen Traditionen, die unter einen generellen Dämonenverdacht gestellt wurden, wird revidiert und einer differenzierten Kritik unterworfen:

„[T]he demonisation of Akan culture by the proponents of ‚witchdemonology‘ brings Akan Christians into tension with their traditional people and their extended family system, and promotes the Western concept of the ‚nuclear family‘. The result is the indirect promotion of individualism, motivating some Christians to avoid the support of the extended family on the grounds of witchcraft issues. In addition, the demonisation of other religions does not promote ecumenism or advance of a peaceful atmosphere in Ghana, a country of different religions. Thus the church needs to address these two areas.“⁴²

In Pfingstkirchen in Westafrika entstehen zunehmend Initiativen, um das Verhältnis zu traditionellen Kulturen und Religionen zu überdenken und neu zu justieren.⁴³

c) In diesem Zusammenhang ist auch eine positive Würdigung der gesellschaftlichen und diakonischen Relevanz der christlichen Botschaft zu nennen. Einige größere Pfingstkirchen etwa in Ghana haben mittlerweile sozial-diakonische Programme installiert (Krankenpflege, Initiativen im Bildungssektor, Besuche von Gefängnissen und Hilfe bei der Wiedereingliederung von vormaligen

⁴¹ Vgl. dazu auch ASAMOAH-GYADU, J. KWABENA: *Sighs and Signs of the Spirit. Ghanaian Perspectives on Pentecostalism and Renewal in Africa*, Oxford 2015, 178.

⁴² ONYINAH, OPOKU: *Pentecostal Exorcism. Witchcraft and Demonology in Ghana* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 34), Dorchester 2012, 288. Es handelt sich bei dieser Publikation um die Doktorarbeit (Universität Birmingham 2002) des Leiters der Church of Pentecost.

⁴³ Vgl. die Doktorarbeit (Universität Frankfurt a.M. 2018) von EMMANUEL KUMI-AMOAH, die 2018 in der Reihe Studien zu Interkultureller Theologie an der Missionsakademie (SITMA) erscheinen wird: *Pentecostalism, Chieftaincy and Festivals in Ghana: Engagement between Pentecostals and the Fellowship of Christian Chiefs and Queens (FCCQ) as a shift in Mission Strategy*.

Häftlingen, Auffang- und Begleitprogramme für aus Europa deportierte Landsleute). Hierbei handelt es sich um neuere Initiativen, zu denen sich Pfingstpastoren zuweilen von den sog. „mainline“ Kirchen haben anregen lassen. Insofern lässt sich eine *criss-cross fertilization* und damit einhergehend eine Ausbalancierung der Extreme zwischen beiden Kirchentypen beobachten (nachdem sich zunächst die „mainline“ Kirchen der Charismatisierung geöffnet hatten).

Das Pfingstchristentum in Westafrika durchläuft also wie in der Vergangenheit, so auch gegenwärtig massive Transformationsprozesse. Dieses Pfingstchristentum hat sich ausdifferenziert: Einige Vertreter heben ausschließlich auf die Manipulation von „supernatural power“ zur Problembewältigung ab, wohingegen andere sich zunehmend auch Erkenntnisse der Theologie, der Medizin und der Sozialwissenschaften zunutze machen. Einige Pfingstler lehnen die Zusammenarbeit mit Muslimen auch in entwicklungspolitischer Hinsicht ab, während etwa Pfingsttheologinnen, die sich im ökumenischen und interreligiösen *Centre for Women in Gospel and Culture* (um Mercy Amba Oduyoye am *Trinity Theological Seminary*) zusammen geschlossen haben, ein solches Zusammenwirken für unverzichtbar halten zur effektiven Mitgestaltung der Gesellschaft im Hinblick auf die Implementierung gerechter Strukturen und die Förderung der Lebensumstände.⁴⁴

Summary

The emergence and development of the Pentecostal movement are depicted with an emphasis on church in West Africa. There the traditional fears of demonic powers are set against power of the Holy Spirit. The expectation of miracles and also material blessing in the lives of the faithful are also in focus. During the last few years a turning towards a stronger theological reflection has been perceptible.

The impulses accruing from the Azusa Street Church in Los Angeles have brought forth in the last 100 years a large number of churches in the the USA and have influenced other churches (e. g. the Roman Catholic Church). In Germany the dealings of the various denominations, in particular of the free churches, with the pentecostal fellowships was characterised until 1996 by the dissociating form of the „Berlin Declaration“ of 1909.

Prof. Dr. Werner Kahl, Studienleiter an der Missionsakademie an der Universität Hamburg, Rupertstraße 67, 22609 Hamburg;
E-Mail: werner.kahl@missionsakademie.de

⁴⁴ Diese neuesten Entwicklungen sind bisher noch kaum schriftlich erfasst und reflektiert worden. Sie wurden wahrgenommen und diskutiert auf zwei entwicklungspolitisch ausgerichteten Tagungen 2017: *Brot für die Welt* in Ghana; Humboldt Universität in Berlin.

Peter Zimmerling

Pfingstlich-charismatische Theologie im Spiegel neuerer Veröffentlichungen

Eine Bereicherung aktueller theologischer Diskurse

Pfingstlich-charismatische Bewegungen bilden nach dem übereinstimmenden Urteil von Beobachtern den gegenwärtig am schnellsten wachsenden Zweig der Weltchristenheit, wobei sich dieses Wachstum regional sehr unterschiedlich verteilt.¹ Lateinamerika, Afrika und bestimmte Regionen Asiens (wie etwa Südkorea) stellen ihre Zentren dar.² Im deutschsprachigen Raum sind die Bewegungen immer klein geblieben.³

Pfingstlich-charismatisches Christentum stellt sich sehr unübersichtlich dar. Ich unterscheide zwischen zwei Hauptrichtungen:⁴ 1. Die traditionellen selbstständigen Pfingstkirchen, hervorgegangen aus dem Aufbruch der modernen Pfingstbewegung 1906 in Los Angeles und ihnen theologisch verwandte neuere pentekostale Aufbrüche, die sich meist in unabhängigen Zentren und Gemeinden organisieren. Ein solches Zentrum ist z. B. das „Gospel Forum“ in Württemberg mit dem leitenden Pastor Peter Wenz (früher „Christliche Glaubensgemeinde“ in Stuttgart). 2. Die am Beginn der 1960er Jahre in den USA entstandene charismatische Bewegung, die im Rahmen der traditionellen Kirchen und Freikirchen verblieb.⁵ Die Initiatoren und viele führende Mitglieder erlebten ihre charismatische Grunderfahrung im Zusammenhang mit den traditionellen Pfingstkirchen.

Ich möchte im Folgenden zunächst die Rolle der wissenschaftlichen Theologie in den pfingstlich-charismatischen Bewegungen skizzieren. In einem zweiten Punkt

¹ Zum Gesamtbereich des pfingstlich-charismatischen Christentums habe ich mich bereits mehrfach geäußert: z. B. ZIMMERLING, PETER: Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch, Göttingen ²2002; eine gekürzte Neuauflage stellt dar: DERS.: Charismatische Bewegungen, UTB 3199, Göttingen ²2018 (mit aktualisiertem Forschungsüberblick).

² Belege bei ZIMMERLING, Charismatische Bewegungen 11 (wie Anm. 1).

³ Vgl. hier und im Folgenden: KAY, WILLIAM K. / DYER, ANNE E. (Hg.): European Pentecostalism, Global Pentecostal and Charismatic Studies 7, Leiden/Boston 2011 nennen im Anhang speziell für Deutschland 1 660 000, für Österreich 240 000 und für die gesamte Schweiz 290 000 Mitglieder. Die Auflistung insgesamt zeigt, dass die pfingstlich-charismatischen Bewegungen in ganz Europa ein marginales Phänomen darstellen.

⁴ Vgl. zu den unterschiedlichen Einteilungsmöglichkeiten: ZIMMERLING, Charismatische Bewegungen, 21-28 (wie Anm. 1); HOLLENWEGER, WALTER J.: Handbuch der Pfingstbewegung, 10 Bd., Genf 1965/67 (vervielf.); BURGESS, STANLEY M. / VAN DER MAAS, EDUARD M. (Hg.): The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, Grand Rapids/Michigan 2002.

⁵ Vgl. REIMER, HANS-DIETHER: Wenn der Geist in der Kirche wirken will. Ein Vierteljahrhundert charismatische Bewegungen, Stuttgart 1987.

werden ausgewählte Beispiele für wissenschaftlich-theologische Arbeiten vorwiegend aus dem deutschsprachigen Raum untersucht. Im dritten Abschnitt sollen speziell Arbeiten zu pfingstlich-charismatischen Migrationsgemeinden in Deutschland betrachtet werden. Im vierten Punkt wird der Blick auf nicht-theologische wissenschaftliche Arbeiten geweitet. Der fünfte Abschnitt zeigt, dass pfingstlich-charismatische Bewegungen im Verlauf der vergangenen Jahrzehnte nicht nur in der wissenschaftlichen Theologie, sondern auch in der Kirche einen Akzeptanzprozess durchgemacht haben. Der letzte Punkt zieht ein Resümee und fragt, worin pfingstlich-charismatische Theologie eine Herausforderung und Bereicherung in gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskursen darstellen könnte.

I Pfingstlich-charismatische Theologie – eine Standortbestimmung

Die frühe Pfingstbewegung distanzierte sich zunächst von der traditionellen Schultheologie: „Während die ‚stummen Besessenen‘ der Universitäten auf ihren Marmorkathedern um jedes Wort ringen müssen, fließen von den gesalbten Lippen des Bus-Schaffners die leichtfaßlichen, göttlich beglaubigten Trostworte zum Heil und zur Befreiung.“⁶ Traditionelle Pfingstler, die auf das unmittelbare Wirken des Geistes Gottes setzten, nahmen einen Gutteil ihrer Identität aus der Ablehnung wissenschaftlich-theologischer Reflexion. Seitdem sind über 100 Jahre vergangen. Inzwischen hat sich eine pfingstlich-charismatische Theologie etabliert, die allerdings in den unterschiedlichen Strömungen verschieden stark ausgeprägt ist. Dazu kommen geographische Unterschiede: „Wie die protestantische wird auch die pfingstliche Theologie stark von Vertretern aus Nordamerika und Europa dominiert. Für die Pfingstbewegung ist dies besonders bedauerlich, weil ihre gegenwärtigen Zentren eindeutig in Afrika, Asien und Lateinamerika liegen. Es kann kein Zweifel bestehen, dass theologische Stimmen aus diesen Regionen sich zunehmend Gehör verschaffen und vielleicht die Diskussion noch einmal in herausfordernder Weise verschieben werden.“⁷

Pfingstlich-charismatische Theologie wird von einer langsam, aber stetig wachsenden Anzahl von Theologen betrieben, die aus den Bewegungen selbst stammen (von denen sich manche im Lauf ihrer theologischen Arbeit einer der traditionellen Kirchen angeschlossen haben). Außerdem gibt es eine beachtliche Anzahl akademischer Theologen, die, ohne selber Pfingstler zu sein, gleichwohl das Projekt einer

⁶ HORTON, HARALD: Gifts, ⁶1960, 209, zit. nach HOLLENWEGER, WALTER J.: Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Wuppertal/Zürich 1969, 538. Zum antiintellektuellen Einfluss auf die Bewegung, dargestellt am Beispiel Myanmars vgl. auch JAPS 17 (2014), 188.

⁷ MICHAEL BERGUNDER, in seinem Vorwort zu: HAUSTEIN, JÖRG / MALTESE, GIOVANNI (Hg.): Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen 2014, 13.

pfingstlich-charismatischen Theologie vorantreiben.⁸ Eine entscheidende Ursache für diese Entwicklung war die Entstehung innerkirchlich-charismatischer Bewegungen in den 1960er Jahren. Diese Bewegungen waren gezwungen, die besonderen Geisterfahrungen mit der traditionellen theologischen Lehre der jeweiligen Herkunftskirchen in Einklang zu bringen, wenn sie auf Dauer in ihren Denominationen verbleiben wollten. Die traditionelle Pfingstbewegung war genötigt, sich zu diesem zweiten charismatischen Aufbruch und dessen theologischen Überlegungen zu positionieren. Die akademische Theologie schließlich konnte angesichts weltweit wachsender pfingstlich-charismatischer Gruppen in und außerhalb der traditionellen Kirchen nicht umhin, wenigstens damit zu beginnen, deren Spezifika theologisch zu reflektieren.

2 Pfingstlich-charismatische Theologie – Beispiele wissenschaftlich-theologischer Arbeiten aus der jüngeren Vergangenheit

Trotz der skizzierten Entwicklung werden wissenschaftlich-theologische Texte pfingstlich-charismatischer Autoren in der deutschsprachigen Theologie noch immer vergleichsweise selten rezipiert. Ein Grund könnte die sprachliche Hürde sein, da die meisten der bedeutenden Veröffentlichungen aus dem angelsächsischen Raum stammen. Einen ersten Schritt, diesem Hindernis zu begegnen, gehen Jörg Haustein und Giovanni Maltese mit dem „Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie“, indem sie darin deutsche Übersetzungen ausgewählter Texte anbieten. Sie haben die weltweiten wissenschaftlich-theologischen Veröffentlichungen – vorwiegend aus dem angelsächsischen pfingstlich-charismatischen Bereich – nach Themen abgesucht, die im Zentrum des Interesses gegenwärtiger Diskurse im theologischen Mainstream stehen: Exegese, Geschichte, Ethik, Ekklesiologie, Ökumene, Mission und interreligiöser Dialog. Dabei ist leicht zu erklären, wieso im Handbuch die Themen dominieren, die den theologischen Mainstream bestimmen: Pfingsttheologen, die sich an wissenschaftlich-theologischen Diskursen beteiligen, werden entsprechende Themen aufnehmen, schlicht weil sie wahrgenommen werden wollen und zeigen möchten, dass sie sich theologisch auf der Höhe der Zeit befinden. Ich habe allerdings die begründete Vermutung, dass die Stärken pfingstlich-charismatischer Theologie nicht primär in diesen Themen liegen.⁹ Es bleibt also noch weitere Arbeit zu leisten, um die Spezifika pfingstlich-charismatischen Christentums in den wissenschaftlich-theologischen Diskurs einzubringen.

Giovanni Maltese hat bereits ein Jahr vor der Herausgabe des Handbuchs in seiner Untersuchung „Geisterfahrer zwischen Transzendenz und Immanenz. Die Erfahrungsbegriffe in den pfingstlich-charismatischen Theologien von Terry L. Cross

⁸ In Europa: European Research Network on Global Pentecostalism (www.glopent.net) mit der Zeitschrift „PentecoStudies“.

⁹ S. u. Abschnitt 5f.

und Amos Yong im Vergleich¹⁰ den Versuch unternommen, zur Rezeption charismatisch-pfingstlicher theologischer Entwürfe beizutragen. Soweit ich weiß, untersuchte er erstmals im Raum der deutschsprachigen Theologie zwei maßgebliche pentekostale theologische Entwürfe auf ihre philosophischen Grundlagen hin. Beide Entwürfe stammen aus dem US-amerikanischen Raum. Terry Cross ist Professor für systematische Theologie und Philosophie an der Lee University (Cleveland, Tennessee; Träger ist die Gemeinde Gottes, Church of God, eine der ältesten Pfingstkirchen). Amos Yong ist seit 2014 Professor für Theologie und Mission am Fuller Theological Seminary, einem evangelikalen Seminar (Pasadena, Kalifornien), das sich früh charismatischen Einflüssen geöffnet hat. Im Fokus der Studie steht der jeweilige Erfahrungsbegriff der beiden Theologen. Die persönliche Erfahrung des Heiligen Geistes ist der Ausgangspunkt ihres theologischen Denkens, wobei weder Cross noch Yong den Erfahrungsbegriff in ihren Arbeiten selbst systematisch diskutieren. Methodisch orientiert sich Cross an Karl Barth, indem er dialektisch ansetzt. Yongs Denken knüpft an am US-amerikanischen Pragmatismus und an katholischer Metaphysik und geht daher trialektisch vor. Die Erfahrungsbegriffe beider zielen auf die Ethik. Am Schluss der kritischen Auseinandersetzung mit den zwei Entwürfen resümiert Maltese hinsichtlich eines theologisch verantworteten Erfahrungsbegriffes: „Eine Erfahrungstheologie darf nicht darüber hinwegsehen, dass Erfahrung in erster Linie als Erfahrung mit der Erfahrung *coram deo et hominis* [!] [vor Gott und Menschen] (Ps 139), im Sinne einer Erfahrung mit sich selbst, mit den eigenen Götzen und ergo als Selbstkritik geschieht.“¹¹ Mit dem Erfahrungsbegriff hat Maltese einen verheißungsvollen Topos pfingstlich-charismatischer Theologie aufgegriffen.

3 Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland – eine Herausforderung an das einheimische Christentum

Eine zunehmende Säkularisierung und damit verbundene Entkirchlichung macht auch vor pfingstlich-charismatischen Gruppen nicht Halt. Eine Ausnahme bilden Migrationsgemeinden. Entsprechend stellen pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden die einzigen Gemeinden dar, die im deutschsprachigen Raum signifikant wachsen.¹² Claudia Währisch-Oblau, derzeit Leiterin der Abteilung Evangelisation der Vereinten Evangelischen Mission, gehört zu den besten Kennern der Situation von pfingstlich-charismatischen Migrationsgemeinden in Deutschland. Aus ihren Veröffentlichungen habe ich zwei ausgewählt. Die Autorin versteht ihren Aufsatz „Die Spezifik pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden in Deutschland und ihr

¹⁰ Göttingen 2013.

¹¹ MALTESE, Geisterfahrer 215 (wie Anm. 10).

¹² Zum Phänomen pfingstlich-charismatischer Migrationsgemeinden vgl. m. W. zuerst FISCHER, MORITZ: Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche „Nzambe Malamu“ mit ihren transnationalen Verflechtungen, Göttingen 2011.

Verhältnis zu den ‚etablierten‘ Kirchen¹³ als „Werkstattbericht“, dessen Ziel es ist, Beobachtungen und Fragen zusammenzutragen. Dabei liegt der Fokus auf afrikanischen Migrationsgemeinden, weil pentekostal-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, neben tamilischen und italienischen, überwiegend afrikanisch geprägt sind. Währisch-Oblau stellt fest, dass die Entstehungsgeschichte der jeweiligen Gemeinde kaum etwas über deren weitere Entwicklung und konfessionelle Identität aussagt, weshalb sie für eine Typisierung die Orientierung an Organisations- und Zugehörigkeitsstrukturen vorschlägt. Zwar gibt sie zu bedenken, dass eine solche Typenbildung wohlmöglich aufgrund des jungen Alters der Bewegungen zu früh kommt, schlägt aber trotzdem vier Kategorisierungsformen vor: Reverse Mission Churches, New Mission Megachurches, New Mission Church Networks, Independent Local New Mission Churches. Für die Beziehung der Gemeinden untereinander konstatiert sie das Vorherrschen von Unkenntnis, darüber hinaus einerseits charismatische Vernetzungsstrukturen und andererseits Konkurrenz. Wobei letztere v. a. zwischen den Gruppierungen eines Sprach- und Kulturraumes zu beobachten ist, da hier der Wettbewerb um Mitglieder besonders intensiv ist. Die Gemeinden selbst wollen nicht aufgrund ihrer Herkunft verstanden und eingeordnet werden. Sie sehen vielmehr gerade ihre Verortung in Deutschland als göttlichen Auftrag, den es zu erfüllen gilt. Währisch-Oblau spricht von einer Landnahmetheologie. Das Verhältnis zu deutschen Landes- bzw. Freikirchen ist deshalb ambivalent. Die Autorin konstatiert bei Migrationsgemeinden gegenüber den deutschen Kirchen ein spirituelles Sendungsbewusstsein, was auch für deren Beziehung zu den deutschen Pfingstkirchen zutrifft.

In ihrer Dissertation „The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing back the Gospel“,¹⁴ geht Währisch-Oblau einen Schritt weiter. Sie entwickelt darin die Vision einer Vertiefung der Zusammenarbeit von den in Europa alteingesessenen protestantischen Kirchen und den neuen pentekostalen bzw. charismatischen Migrantenkirchen. Die Grundlage der Untersuchung bilden Interviews, die während neunjähriger Forschung in über hundert verschiedenen Kirchen geführt worden sind. Die Autorin begibt sich auf die Suche nach dem missionarischen Selbstverständnis der Gemeindeleiter. Dabei entsteht ein detailliertes Porträt einer Gruppe von Migranten, die sich selbst als „Auslandsentsandte“ verstehen mit einer klaren Berufung und der Vision, Europa geistlich zu verändern.

Die Zusammenarbeit zwischen den alteingesessenen und den Migrantenkirchen sieht die Autorin aktuell durch verschiedene soziale und finanzielle Gründe erschwert. Gravierende Unterschiede zwischen den Lebenswelten führen zu gegenseitigem Unverständnis und Vorurteilen. Das trifft auch für das Verständnis von Amt und Funktion der Gemeindeleitenden und den theologischen Dialog zu. Indem Währisch-Oblau ihre Forschungsergebnisse mit dem europäisch-protestantischen Diskurs zu diesen Themen vergleicht, steckt sie die theologischen

¹³ Erschienen in: BERGUNDER, MICHAEL / HAUSTEIN, JÖRG (Hg.): Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Beiheft der Zeitschrift für Mission 8, Frankfurt a. M. 2006, 10-39.

¹⁴ Leiden 2009.

Felder ab, in denen der Dialog dringend intensiviert werden sollte. Dabei legt sie die Annahme zugrunde, dass beide Seiten voneinander lernen und durch diese Begegnung verändert werden können. So müssen nach Meinung der Autorin die europäischen Kirchen lernen, die Migranten nicht als Opfer, sondern als Akteure zu begreifen. Umgekehrt täte es deren Wirken gut, neben der starken Konzentration auf individuelle spirituelle Erfahrungen auch die gesellschaftlichen Gegebenheiten mit in den Blick zu nehmen.

Aus diesen Überlegungen heraus formuliert Währisch-Oblau im letzten Teil der Arbeit vier weiterführende Fragen, die sie kurz entfaltet: Wessen Religion ist das Christentum in Europa? Wer hat das Recht zu definieren, was Protestantismus in Europa bedeutet? Fördert oder hindert eine missionarische Perspektive die Integration der Migranten? Sind die europäischen Kirchen bereit, evangelisiert zu werden? Im Nachdenken über die vierte Frage nimmt sie ein notwendiges Umdenken des Selbstverständnisses der protestantischen Kirchen von gebenden zu empfangenden Kirchen in den Blick. Abschließend formuliert sie: „... if the European Protestant Churches, in their encounters with migrant pentecostals and charismatics, allow themselves to be reminded that they, too, are strangers in this world and citizens first and foremost of the Kingdom of God, a real dialogue and learning process may ensue.“¹⁵

4 Wissenschaftlich-theologische Arbeiten zu pfingstlich-charismatischen Bewegungen außerhalb der Theologie

In den vergangenen Jahren haben zunehmend auch Nichttheologen wie Soziologen, Religionssoziologen, Kulturosoziologen und Ethnologen die charismatischen Bewegungen als Forschungsgegenstand entdeckt – nicht zuletzt aufgrund der Rückkehr der Religion in die Öffentlichkeit. In Deutschland steht die diesbezügliche Forschung noch weithin am Anfang, während sie im angelsächsischen Raum bereits weit verbreitet ist. Als Beispiel möchte ich zunächst auf die Dissertation der Ethnologin Julia Thiesbonenkamp-Maag „Wie eine Quelle in der Wüste“. Fürsorge und Selbstsorge bei der philippinisch-charismatischen Gruppe El Shaddai in Frankfurt¹⁶ näher eingehen. Während einer zweijährigen Feldforschung nahm die Autorin am Leben der Ortsgemeinde der philippinischen charismatischen El Shaddai-Bewegung in Frankfurt am Main teil. Die „El Shaddai DWXI Prayer Partners Foundation Inter-

¹⁵ WÄHRISCH-OBLAU, *Missionary Self-Perception* 336 (wie Anm. 14).

¹⁶ Berlin 2014. Vgl. auch die Dissertation des Soziologen THOMAS KERN: *Zeichen und Wunder. Enthusiastische Glaubensformen in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. u. a. 1997. Die Arbeit versteht sich als kulturosoziologischen Beitrag zur Theorie der Moderne. Die Grundlage bilden empirische Untersuchungen der Lebenswelt unterschiedlicher charismatischer Gruppierungen in Frankfurt am Main. Einen soziologischen Zugang zur Erforschung von Geisterfahrungen in charismatischen Bewegungen wählt auch der Theologe ERICH NESTLER in seiner Habilitationsschrift: *Pneuma. Außeralltägliche religiöse Erlebnisse und ihre biographischen Kontexte*, Konstanz 1998.

national“ wurde von Mike Velarde nach einem mit einer Heilungserfahrung verbundenen Erweckungserlebnis 1984 gegründet und fand seitdem rasch Verbreitung unter philippinischen Migranten in aller Welt. Kern der Verkündigung ist das sog. Wohlstandsevangelium.¹⁷ Anhand ihrer Beobachtungen und dem engen Kontakt zu einigen Mitgliedern der Frankfurter Gemeinde arbeitet Thiesbonenkamp-Maag die besondere Bedeutung der Konzepte von Fürsorge und Selbstsorge für die Identität der Gemeinschaft heraus. Dabei stellt sie zunächst fest, dass der ethische Aspekt der Fürsorge in der Frankfurter El Shaddai-Gruppe religiös motiviert ist. Des Weiteren weist sie auf deren leiblichen Aspekt hin: „Fürsorge und Selbstsorge realisieren sich durch die Ergriffenheit des Heiligen Geistes, die die zentrale Erfahrung im Catholic Life in the Spirit Seminar und im Heilungsgebet und ein zutiefst körperliches Erlebnis ist.“¹⁸ Zum dritten erkennt sie die Notwendigkeit einer Ausweitung des Blicks auf Personengruppen, die in vorherigen Untersuchungen aufgrund geringerer Bedürftigkeit nicht beachtet wurden.

Martin Petzkes soziologische Dissertation „Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum“,¹⁹ begibt sich auf die Suche nach einem globalen Zusammenhang der unterschiedlichen religiösen Sinnsysteme. Zunächst entwickelt er anhand der Prüfung von Differenzierungs- und Weltgesellschaftstheorien auf ihre religionssoziologische Eignung hin einen im Rahmen einer Weltgesellschaftstheorie sinnvollen Differenzierungsbegriff. Es schließt sich ein fallanalytischer zweiter Teil an. Darin untersucht Petzke die Wahrnehmung anderer religiöser Gruppen durch pfingstlich-evangelikale Organisationen. Indem Konversionen statistisch veranschaulicht und ausgewertet werden, konstruieren diese Institutionen, so seine Beobachtung, unter Gesichtspunkten der Konkurrenz andere Religionen als Mitgliedschaftsreligionen. Der Autor sieht darin die Übertragung von Positionen, die aus einem US-amerikanischen denominationalen Pluralismus stammen, auf den weltweiten Zusammenhang, also die Totalisierung eines Sinnsystems. Inwieweit das sinnvoll bzw. überhaupt möglich ist, da eben nur ein ganz bestimmtes und nicht allgemein anerkanntes Verständnis von Religion zugrunde liegt, nimmt Petzke kritisch in den Blick.

Francis Müller legt mit seiner explizit einem abduktiven Ansatz folgenden Dissertation „Selbsttransformation und charismatisch evangelikale Identität. Eine vergleichende ethnosemantische Lebenswelt-Analyse“,²⁰ eine ethnografische Fallstudie über zwei charismatisch-evangelikale Gemeinden vor, die in Zürich lokalisiert sind. In der Gegenüberstellung sind für ihn dabei besonders die kulturellen Differenzen von Interesse, handelt es sich neben einer schweizerischen bei der anderen doch um eine Bewegung ghanaischen Ursprungs und somit bei ihren Mitgliedern mehrheitlich um Migranten. Von zentraler Bedeutung sind in beiden Gemeinden die Kon-

¹⁷ Wonach der Glaube reich mache; vgl. dazu im Einzelnen: ZIMMERLING, Charismatische Bewegungen 174-177 (wie Anm. 1).

¹⁸ THIESBONENKAMP-MAAG, Wie eine Quelle in der Wüste 244 (wie Anm. 16).

¹⁹ Bielefeld 2013.

²⁰ Wiesbaden 2015.

version und der damit zusammenhängende Prozess der Selbsttransformation. Da Müller Konversion als linguistischen Sozialisationsprozess versteht, geht er in seiner Untersuchung von der Analyse von Predigten aus. Auf welche Weise versuchen die Predigenden, durch die Sprache auf die Identität der Zuhörenden einzuwirken und eine gemeinschaftliche Identität herzustellen? Müller resümiert: „Diskontinuität wird zum Dauerzustand. Sie wird zum dauernden Arbeiten am eigenen Selbst, zur Selbstdisziplinierung und Selbstdomestizierung. Den charismatisch evangelikalen Identitäten ist daher Prozesshaftes inhärent: Es geht um ein Werden und weniger ein Sein. Dieses ständige Werden widerlegt die klassischen Konversionstheorien, die davon ausgehen, dass die Spannungen in der Zeit danach gelöst sind.“²¹ Funktion der Religion und speziell der Predigten ist es, den Mitgliedern Techniken der alltäglichen Bewährung innerhalb der Gesellschaft zu vermitteln. Das führt zu einer Steigerung von Individualität und Subjektivität.

Die von David Thurfjell und Adrian Marsh herausgegebene Aufsatzsammlung „Romani Pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity“²² geht auf Vorträge zurück, die auf einer Tagung präsentiert wurden, die an der Södertörn Universität in Stockholm vom 5.-6. November 2009 stattfand. Den Aufsätzen ist eine Einführung der Herausgeber vorangestellt, in der die Begriffe „Roma“ und „Pfingstbewegung“ geklärt, ein kurzer Forschungsüberblick über die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Pfingstbewegung im Rahmen der Sinti und Roma gegeben und der Aufbau der Untersuchung erläutert wird. Bei den Autoren handelt es sich um Mitglieder unterschiedlicher Fachrichtungen, vor allem um Religionswissenschaftler und Ethnologen, wobei die Forscher z. T. selbst zu den Sinti und Roma gehören.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem pfingstlich-charismatischen Christsein unter den Sinti und Roma steckt immer noch in den Kinderschuhen. Dem Buch von Thurfjell und Marsh gebührt das Verdienst, die Forschung hier vorangebracht zu haben. Durch die verschiedenen Artikel des Sammelbandes wird gleichzeitig die Weite des Untersuchungsgegenstandes deutlich und damit die Notwendigkeit weiterer Forschungsarbeit. Viele der Artikel stellen nicht mehr als eine erste Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Situation pfingstlich-charismatisch geprägten Christseins unter den Sinti und Roma im jeweiligen Land bzw. in der jeweiligen Gruppe von Roma dar.

Die inhaltlich unterschiedlich ausgerichteten Artikel des Buches bestätigen allesamt eine These, die der Altmeister der wissenschaftlichen Erforschung der Pfingstbewegung, Walter J. Hollenweger, schon vor einem halben Jahrhundert aufgestellt hat: Dass pfingstlich geprägtes Christsein gerade Menschen am Rand der Gesellschaft ihre Würde zurückzugeben vermag – nicht zuletzt indem es diese sprachfähig macht und im Glauben eine positive Zukunftsperspektive eröffnet.²³ Zwei weitere Beobachtungen sind damit unmittelbar verbunden: Dass

²¹ MÜLLER, Selbsttransformation 215 (wie Anm. 20).

²² Frankfurt a. M. u. a. 2014.

²³ HOLLENWEGER, Enthusiastisches Christentum 519 (wie Anm. 6).

pfingstlich-charismatisches Christsein auf den einzelnen Roma identitätsstärkend, ja sogar identitätsstiftend wirkt, hat Konsequenzen für das Selbstverständnis der Roma insgesamt. Es führt dazu, dass sie sich ihrer Würde als Volksgruppe einschließlich ihrer kulturellen Traditionen bewusst werden. Außerdem zeigen die Beiträge, dass pfingstlicher Glaube mit seiner Konzentration auf das Wirken des Geistes Gottes eine innere Nähe zur Lebens- und Weltauffassung der Roma besitzt. Diese „Anschlussfähigkeit“ scheint für den Erfolg der Pfingstbewegung unter den Sinti und Roma mitverantwortlich zu sein.

5 Gewachsene Akzeptanz

In den letzten Jahrzehnten lässt sich eine gewachsene Akzeptanz pfingstlich-charismatischen Christentums nicht nur in der wissenschaftlichen Theologie, sondern auch in den traditionellen Kirchen und Freikirchen insgesamt erkennen. Ein Beispiel für den Raum der katholischen Kirche sind die Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI., die besonders die Bedeutung der innerkatholischen charismatischen Bewegung zusammen mit den sog. neuen geistlichen Bewegungen für die Neu-Evangelisation immer wieder hervorhoben und sich hinter deren Aktivitäten stellten.²⁴ Papst Franziskus wird von der katholischen charismatischen Bewegung sogar als einer der Ihren verstanden. Trotz gewachsener Akzeptanz hat sich jedoch die Erwartung charismatischer Gruppen nicht erfüllt, dass die vorfindlichen Kirchen insgesamt vom charismatischen Aufbruch erfasst würden. Das gilt erst recht im Hinblick auf die Gesamtgesellschaft. Diese ist in den vergangenen Jahrzehnten trotz aller geistlichen Erneuerungsbemühungen unkirchlicher und gleichzeitig säkularer geworden. Die Rückkehr der Religion in die deutsche Öffentlichkeit ist weniger dem Christentum in seinen unterschiedlichen Ausprägungen als vielmehr der wachsenden Präsenz nicht-christlicher Religionen und hier vor allem des Islam geschuldet.

Für die gewachsene Akzeptanz pfingstlich-charismatischen Christentums während der vergangenen Jahrzehnte sind neben den genannten theologischen auch nicht-theologische Gründe verantwortlich. Der gesellschaftliche Pluralisierungsprozess ist mittlerweile bis auf die Ebene von Theologie und Spiritualität durchgeschlagen.²⁵ Die damit verbundene kontinuierliche Ausdifferenzierung des innerkirchlichen theologischen und spirituellen Spektrums erhöhte die Bereitschaft, sich mit pfingstlich-charismatischem Christsein auseinanderzusetzen und Impulse daraus in das traditionelle Christentum zu integrieren. Dazu kam eine wachsende gesellschaftliche Globalisierung, die auch vor Theologie und Kirche nicht halt machte. In der Folge intensivierten sich etwa im Rahmen des Ökumenischen Rates

²⁴ Vgl. z. B. BITTLINGER, ARNOLD: Papst und Pfingstler. Der römisch katholisch-pfingstliche Dialog und seine ökumenische Relevanz, Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 16, Frankfurt a. M. u. a. 1978.

²⁵ Vgl. BECK, ULRICH: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986 (seitdem viele Auflagen).

der Kirchen, der konfessionellen Weltbünde und nicht zuletzt auf der Ebene der weltweiten Evangelischen Allianz Begegnungen und offizielle Dialoge mit pfingstlich-charismatischen Bewegungen, die außerhalb Europas in Amerika, Afrika und Asien die am schnellsten wachsende christliche Gruppierung darstellen.²⁶ Schließlich spielte auch die wachsende Erlebnisorientierung der Gesellschaft für die zunehmende Akzeptanz eine Rolle.²⁷ Da pfingstlich-charismatisches Christsein sich – auch in der Eigenwahrnehmung – durch eine starke Erlebnisorientierung und hohe „Erlebnisqualität“ auszeichnet, besitzt es eine innere Nähe zu dem in unserer Gesellschaft vorherrschenden Lebensgefühl.²⁸ Pfingstlich-charismatische Spiritualität bildet ein Gegengewicht zur Erlebnisarmut des Alltags vieler Zeitgenossen. Dabei entspricht die sinnliche Orientierung pfingstlich-charismatischer Spiritualität einer gesellschaftlichen Bedürfnislage: Selbstvergewisserung geschieht wesentlich auf dem Wege der Körperlichkeit.

6 Pfingstlich-charismatische Theologie und Spiritualität als Herausforderung und Bereicherung in gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskursen – ein Resümee

Durch eine Intensivierung der Auseinandersetzung mit pfingstlich-charismatischen Spezifika würde die traditionelle Schultheologie selber profitieren. Letztlich geht es um die Aufgabe, die in den pfingstlich-charismatischen Bewegungen bezugten Geisterfahrungen theologisch zu reflektieren und auf diese Weise mit der traditionellen Theologie und Kirche zu vermitteln. Dass diese Reflexion umgekehrt auch für das pfingstlich-charismatische Christentum auf Dauer unerlässlich ist, versteht sich von selbst.

Folgende Fragestellungen scheinen mir besonders fruchtbar zu sein: Wo lässt sich von der theologischen Bedeutung lernen, die die Kategorie der Erfahrung in pfingstlich-charismatischen Bewegungen besitzt? Welche Konsequenzen ergeben sich aus der Wiederentdeckung der charismatischen Dimension für die individuelle Spiritualität und für das Verständnis von Kirche und Gemeinde? Der Gottesdienst wird in pfingstlich-charismatischen Bewegungen als pneumatisches Geschehen erlebt und interpretiert. Das führt nicht nur zur Hochschätzung von Lobpreis und Anbetung, sondern auch zur Rückkehr des ekstatischen Moments in den Gottesdienst. Welche Erkenntnisse lassen sich daraus für gegenwärtige Diskurse zum Gottesdienst gewinnen?

Ich möchte meine These von der Bereicherung der traditionellen Theologie durch pfingstlich-charismatisches Christentum noch am zuletzt genannten Themenbereich

²⁶ Vgl. BAUMERT, NORBERT / BIALLY, GERHARD (Hg.): Pfingstler und Katholiken im Dialog. Die vier Abschlußberichte einer internationalen Kommission aus 25 Jahren, Düsseldorf 1999.

²⁷ Vgl. SCHULZE, GERHARD: Die Erlebnis-Gesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M./New York 1992 (seitdem viele Auflagen).

²⁸ Vgl. ZIMMERLING, Charismatische Bewegungen 36-39 (wie Anm. 1).

erläutern.²⁹ Durch die Beschäftigung mit dem pfingstlich-charismatischen Gottesdienstverständnis könnte den traditionellen Kirchen und ihrer Theologie eine Horizonterweiterung zuteilwerden, indem sie sich von der ausschließlichen Beschäftigung mit den Traditionsbeständen verabschieden und nach einer möglichen Erneuerung ihres Gottesdienstes fragen. Wie die sinkende Gottesdienstteilnahme zumindest am landeskirchlichen Sonntagsgottesdienst zeigt, steckt dieser in einer Krise. Menschen sind heute in einer von Erfahrungsarmut geprägten Alltagskultur auf der Suche nach Erlebnissen.³⁰ Sie möchten im Gottesdienst etwas erfahren, was sie über sich hinausführt. Der christliche Glaube beinhaltet eine solche Perspektive, die zumindest ansatzweise durch spontane ekstatische Erfahrungen im Gottesdienst emotional-sinnlich erfahrbar sein sollte. Für viele erstaunlich, weist der traditionelle evangelische Gottesdienst an verschiedenen Stellen durchaus „ekstatische“ Aspekte auf. Das gilt zum einen für eine Vielzahl an Liedern aus dem Evangelischen Gesangbuch, die mystischen Inhalts sind (z. B. „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ [EG 70] von Philipp Nicolai oder „Ich steh an deiner Krippen hier“ [EG 37] von Paul Gerhardt). Einige traditionelle liturgische Stücke gehen davon aus, dass das irdische gottesdienstliche Handeln am himmlischen Gottesdienst der Engel teilnimmt (z. B. dass Dreimalheilig in der Abendmahls-liturgie). Viele liturgische Formeln stellen quasi geronnene Geisterfahrungen dar.

Voraussetzung dafür, dass Impulse aus der pfingstlich-charismatischen Gottesdienstkultur in den traditionellen Gottesdienst einfließen können, ist die Erkenntnis, dass der Geist Gottes sowohl durch traditionelle liturgische Formen als auch auf spontane ekstatische Weise zu wirken vermag. Spontane ekstatische Geisteswirkungen besitzen keine besondere „theophanic quality“.³¹ Vielmehr sichert die Erkenntnis, dass das Wirken des Geistes durch Predigt und Sakramente das „ritual field“, Inspirationsraum und Bezugsrahmen auch für das spontane Wirken des Geistes in Lobpreis, Zeugnis und Charisma darstellt, gerade die Freiheit des spontanen ekstatischen Geisteswirkens. Inspirationsquelle und Kriterium des spontanen ekstatischen Geisteswirkens bleiben Gottes Handeln in Jesus Christus und der Glaube an den in ihm offenbar gewordenen dreieinigen Gott.

Konkret sind fünf Impulse pfingstlich-charismatischer Gottesdienstkultur es wert, in ihrer Bedeutung für den traditionellen Gottesdienst bedacht zu werden. Dazu gehört erstens die Öffnung des Gottesdienstes für das spontane Wirken des Geistes in Zeugnissen, in Charismen und in Lob und Anbetung Gottes. In den traditionellen Gottesdienstordnungen sollten Freiräume für das spontane Wirken des Geistes geschaffen werden. Zweitens ist die aktive Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienstgeschehen zu fördern, um die vielfältigen Begabungen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer zur Geltung zu bringen. Drittens geht es um eine ganzheitlich ausgerichtete Gottesdienstkultur, in der das Wirken des Geistes nicht allein auf den Verstand und den Willen ausgerichtet ist, sondern auch Emotionalität und Körperlich-

²⁹ Vgl. hier und im Folgenden ZIMMERLING, *Charismatische Bewegungen* 123-164 (wie Anm. 1).

³⁰ SCHULZE, *Erlebnis-Gesellschaft* 38 u. ö. (wie Anm. 27).

³¹ Vgl. dazu BOONE, R. JEROME: *Community and Worship: The Key Components of Pentecostal Christian Formation*, in: *Affirming Diversity, 24th Annual Meeting of the Society of Pentecostal Studies*, 10.-12. Nov. 1994, Wheaton/Illinois, 1994 (Konferenzband), 14.

keit angesprochen werden. Viele, gerade im Beruf intellektuell geforderte Menschen wollen den Glauben heute nicht nur denken, sondern auch emotional und sinnlich erfahren.³² Viertens zeigen charismatisch geprägte Gottesdienstformen im Rahmen der lutherischen, anglikanischen und katholischen Kirche, dass sich traditionelle und spontane ekstatische liturgische Formen gegenseitig befruchten können.³³ Einerseits führt das zu einem zunehmenden geistlichen Verständnis der traditionellen liturgischen Formen: Die Predigt wird lebendiger, die Sakramente werden tiefer verstanden und öfter in Anspruch genommen. Andererseits wird der charismatische Gottesdienst von seiner Fixierung auf das spontane ekstatische Geisteswirken befreit.³⁴ Fünftens geht es um eine Rezeption des charismatischen Liedgutes.³⁵ Zu Recht ist die Einfachheit, bisweilen die Primitivität der charismatischen Melodien und die theologische Einseitigkeit der Liedinhalte kritisiert worden, auch von mir. Jugendliche und junge Erwachsene finden jedoch gegenwärtig kaum Zugang zum evangelischen Choral. Zu weit hat sich deren von der Populärmusik geprägter Geschmack von diesem entfernt. Zu wenig spricht der traditionelle Choral die Emotionalität und Sinnlichkeit der nachwachsenden Generation an. Anders das charismatische Liedgut, das viele junge Menschen berührt und diesen einen Weg zum gottesdienstlichen Singen und damit zum Lobpreis Gottes eröffnet. Zu Recht gehen Charismatiker davon aus, dass sich im Singen Erkenntnisse auf eine Weise erschließen, in der die Emotionen integriert sind, wodurch eine Vergewisserung des Glaubens erfolgt.

Summary

Based on a detailed study of literature on the Pentecostal-charismatic movement (with an emphasis on the German-speaking regions, in particular on churches with a strong immigration background) the following phenomena have been identified: A Pentecostal-charismatic theology has arisen following a period of rejection of theological reflection. This is dominated by authors from North America and Europe, although the centres of the movement are located in Africa, Asia and Latin America.

Pentecostal-charismatic immigrant churches are multifaceted and are largely isolated from one another and from the established Christian gatherings in Germany. Using the example of the Sinti-Roma congregations it can be shown that membership of a Pentecostal-charismatic church supports the growth of a cultural identity. Within other Christian groups like the Roman Catholic Church and the Evangelical Alliance a growing acceptance of the Pentecostal-charismatic movement can be observed.

Prof. Dr. Peter Zimmerling, Professor für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Seelsorge an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, Lortzingstraße 13, 04105 Leipzig; E-Mail: zimmerling@theologie.uni-leipzig.de

³² Vgl. MEYER-BLANCK, MICHAEL: Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuernten Agende, Göttingen 1997, 52.

³³ Vgl. KOPFERMANN, WOLFRAM: Charismatische Gemeindeerneuerung. Eine Zwischenbilanz, Charisma und Kirche, Heft 7/8, Hochheim 1983, 44.

³⁴ Mit HOLLENWEGER, Enthusiastisches Christentum 15f (wie Anm. 6).

³⁵ Vgl. hier zum Folgenden: ZIMMERLING, Charismatische Bewegungen 137-164 (wie Anm. 1).

Bernhard Olpen

Pfingstkirchliche Frömmigkeit und ihre Praxis im Wandel

Angesichts der Weite und Breite des pfingstlich-charismatischen Spektrums ist es kaum möglich, von einer einheitlichen pfingstlich-charismatischen Frömmigkeit zu sprechen, auch nicht durch Eingrenzung auf den rein pfingstkirchlichen Raum. Pentekostale Frömmigkeit basiert auf dem Grundanliegen unmittelbarer Erfahrung des sich existentiell offenbarenden Gottes und verbindet sie mit mystisch-erwecklichen Frömmigkeitsformen der Christentumsgeschichte. Entsprechend zielgerichtet vollzieht sich kollektiv zelebrierte Frömmigkeit im Gottesdienst und nähert sich schrittweise dem „Berührtwerden von Gott“ an. Dazu gehört sowohl der Einbezug aller Sinne in die Anbetung als auch die grundsätzliche Bereitschaft, sich intuitiv und spontan auf die aktuellen atmosphärischen Entwicklungen im Gottesdienst einzulassen. In der westlichen Welt machen sich in den letzten Jahren allerdings, entgegen diesem Grundanliegen pentekostaler Frömmigkeit, zunehmend Tendenzen in pfingstkirchlichen Kreisen bemerkbar, die vormalig als konstitutiv angesehene Bereitschaft zu Spontanität und intuitiver Gottesdienstgestaltung zugunsten einer attraktionalen und durchgeplanten Choreographie zurückzudrängen.

I Weite und Unschärfe des Begriffs: Die globale pentekostale Szene

Bedenkt man die konfessionelle und kulturelle Vielgestaltigkeit der Einbettung pentekostaler Frömmigkeit, wird leicht erkennbar, dass von einer einheitlichen Form und eindeutigen Definition pfingstlich-charismatischer Spiritualität kaum gesprochen werden kann. Nachdem die Pfingstbewegung nach ihrer Entstehung Anfang des 20. Jahrhunderts zunächst über Jahrzehnte eine Randerscheinung des Christentums darstellte, setzte in den 1960er Jahren eine Pentekostalisierung der verfassten Kirchen ein,¹ die im Falle der katholischen Kirche dazu ge-

¹ Von einer Pentekostalisierung des Christentums gehen inzwischen auch führende protestantische und katholische Theologen aus; vgl. KAHL, WERNER: Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden. Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens (Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie 9), Hamburg 2016, 12, 50, 117. Vgl. auch die Aussage des Präsidenten des Päpstlichen Einheitsrats, Kardinal KURT KOCH, 2013 auf einer Tagung der Deutschen Bischofskonferenz, vgl. <https://www.domradio.de/nachrichten/2013-04-11/tagung-ueber-neue-religioese-bewegungen-beendet> (29.12.2017); vgl. auch:

führt hat, dass sich heute etwa 10 % aller Katholiken, mithin rund 100 Millionen Gläubige, weltweit mit einer pentekostal-charismatischen Frömmigkeit identifizieren.² Sie machen damit rund 20 % des pentekostal-charismatischen Spektrums aus, zu dem heute etwa 500-600 Millionen Christen, mithin ein Viertel der Gesamtchristenheit, zählen.³ Besonders stark äußert sich die pentekostale Durchdringung in Afrika und Lateinamerika, mit regional durchaus beachtlichen Schwankungsgraden. Nach Angaben des PEW Research Centers geben 71 % der Katholiken Panamas an, mit pentekostal-charismatischer Frömmigkeit vertraut zu sein, während es in Uruguay nur 17 % sind.⁴ Deutlich stärker als im römisch-katholischen Raum zeigt sich die pentekostale Durchdringung in den protestantischen Kirchen. In den meisten Ländern Südamerikas liegt der Pentekostalisierungsgrad hier bei rund 80 %, während er in afrikanischen Ländern niedriger ausfällt und stärker schwankt. In Kenia rechnet das PEW Research Center mit einem Anteil von 72 %, in Nigeria von 60 % und in Südafrika von 43%.⁵ Seit Ende der 1970er Jahre kommt es weltweit zu einer rasanten Neubildung pentekostaler Denominationen. Die in diesem Zusammenhang als „neo-

KOBYLIŃSKI, ANDRZEJ: Die globale Pentekostalisierung des Christentums und ihre ethischen Konsequenzen, in: Forum Katholische Theologie 31 (2015), 198-214.

- ² Die Katholisch-charismatische Erneuerungsbewegung (CE) rechnet mit 120 Millionen Charismatikern innerhalb der katholischen Kirche. Für Deutschland gibt sie dagegen lediglich 12000 Anhänger an. Das entspricht etwa 0,05 % aller Katholiken in Deutschland ([http://www.erneuerung.de/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=7&Itemid=17; \[30.9.2011\]](http://www.erneuerung.de/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=7&Itemid=17; [30.9.2011])). Der katholische Neutestamentler Norbert Baumert rechnet mit 90 Millionen katholischen Charismatikern, vgl. BAUMERT, NORBERT: Anstößig oder Anstoß. Zur Charismatischen Erneuerung, 2001 https://www.sankt-georgen.de/fileadmin/user_upload/personen/Baumert/Norbert_Baumert__Anstoessig_oder_Anstoss_-_Zur_Charismatischen_Erneuerung.pdf (16.04.2018). Eine gekürzte Fassung der ersten vier Kapitel des Artikels findet sich in: Stimmen der Zeit 216 (1998), 594-606, das 5. Kapitel in: Gemeinde-Erneuerung 70 (1998), 10-12. Die Zahlenangaben in der Onlineversion stammen aus dem Jahr 2001.
- ³ David Barrett rechnet in seiner Statistik aus dem Jahre 2001 mit insgesamt 524 Millionen Pfingstlern/Charismatikern, vgl. BARRETT, DAVID / KURIAN, GEORGE T. / JOHNSON, TODD M.: World Christian Encyclopedia. A comparative survey of churches and religions in the modern world (Second Edition), Volume 1: The world by countries: religionists, churches, ministries, New York 2001, 9-11. Todd M. Johnson rechnet für 2010 mit etwa 614 Millionen Anhängern weltweit, vgl. JOHNSON, TODD M.: Atlas of Global Christianity. 1910-2010, Edinburgh 2009, 103. Michael Bergunder rechnet wegen angenommener Mehrfachzählungen, speziell bei Barrett, mit etwa 400 Mio. Pfingstlern/Charismatikern weltweit, vgl. BERGUNDER, MICHAEL: Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums 113), Frankfurt a. M. u. a. 2005, 1. Einen sachkundigen Überblick über das gesamte pfingstlich-charismatische Spektrum im deutschsprachigen Raum bieten: SCHMID, GEORG / SCHMID, GEORG OTTO (Hg.): Kirchen, Sekten, Religionen, Religiöse Gemeinschaften, weltanschauliche Gruppierungen und Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum, Zürich 2003.
- ⁴ PEW RESEARCH CENTER: Religion in Latin America. Widespread Change in a historically Catholic Region, 2014, 64. (<https://www.compassion.com/multimedia/religion-in-latin-america-pew-research.pdf> [29.7.2017]).
- ⁵ PEW RESEARCH CENTER (Hg.): A 10-Country Survey of Pentecostals, Washington D. C., 2006, 4. <http://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/> (13.7.2017).

pentekostale Kirchen“ der „Dritten Welle“ bezeichneten Gruppierungen, die zahlenmäßig die klassischen Pfingstkirchen bereits hinter sich gelassen haben, prägten gegenüber den Kirchen der klassischen Pfingstbewegung eine deutlich größere Offenheit für die Kultur und Lebensweise der sie umgebenden Mehrheitsgesellschaft. Hierin dürfte ein nicht unwesentlicher Grund für ihren beispiellosen Erfolg liegen.⁶

Lukas Lingenthal von der Konrad-Adenauer-Stiftung führt in diesem Zusammenhang beispielhaft die neopentekostale Kirche „Igreja Universal do Reino de Deus“ in Brasilien an, die 1977 gegründet wurde und heute mit mehreren Millionen Mitgliedern die zweitgrößte Pfingstkirche Brasiliens ist. Einer der wesentlichen Gründe ihrer Entstehung ist in der bewussten Akzeptanz der modernen gesellschaftlichen Ausdrucksformen zu suchen.

„Die Kirchen des Neopentecostalismus brechen mit den sehr strengen Verhaltensregeln der ‚klassischen‘ Kirchen des Pentecostalismus. Voreheliche Enthaltsamkeit und das Verbot von Drogen und Alkohol werden aufrecht erhalten, doch gelten beispielsweise nicht mehr strenge Kleidungs Vorschriften und das Verbot von Make-up für Frauen. Die ursprünglich große Divergenz zwischen der afro-brasilianischen Volksreligiosität und Lebenskultur auf der einen Seite und den strengen Verhaltensregeln der Pfingstkirchen auf der anderen Seite ist somit aufgeweicht. Daher sprechen die Neopfingstkirchen auch von ihrem Verhaltenskodex her mehr Brasilianer an, als es noch die älteren Pfingstgemeinden taten.“⁷

Von einem theologischen oder spirituellen Sondergut der konfessionellen Pfingstbewegung kann heute angesichts der pentekostalen Durchdringung des römisch-katholischen und protestantischen Raumes nicht mehr gesprochen werden. So vielfältig die konfessionellen Rahmenbedingungen der pfingstlich-charismatischen Bewegung sind, so unterschiedlich sind auch Intensität und spezifische Ausprägung der gelebten charismatischen Frömmigkeit. Ob man zu einer moderaten europäischen Pfingstkirche wie dem deutschen Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden gehört oder zu einer hochcharismatischen, neopentekostalen Kirche Lateinamerikas oder Westafrikas, macht einen nicht zu unterschätzenden Unterschied. Dabei spielt die jeweils unterschiedliche Einbettung in den kulturellen Gesamtkontext eine entscheidende Rolle. Während die klassische, von der Azusastreet-Erweckung geprägte pentekostale Frömmigkeit in der südlichen Hemisphäre auf eine deutlich aufnahmefähigere Kultur trifft, ist sie in den westlichen Gesellschaften deutlich stärker von dem Gefühl einer Fremderfahrung begleitet.

⁶ Vgl. dazu LINGENTHAL, LUKAS: Die Pfingstbewegung in Brasilien. Kirchen, Unternehmen und Parteien, in: KAS Auslandsinformationen 2012, 42-60, 46; vgl. auch: BOBSIN, ONEIDE: Gott spielt ein anderes Spiel. Zur Bedeutung von Religion und Fußball in Brasilien, in: weltbewegt, März-Mai 2014, 18 f.

⁷ LINGENTHAL, Pfingstbewegung 46 (wie Anm. 6).

2 Theologische Grundlage und kirchengeschichtliche Einordnung

Trotz des hohen Variationsgrades in Ausformung und Ausprägung verbindet das pentekostale Spektrum eine übereinstimmende Perspektive in Bezug auf die reale Erfahrung des Transzendenten. Folgt man dem reformierten Theologen Lesslie Newbigin, der bereits 1953 vorgeschlagen hat, die theologische Bandbreite des geschichtlich gewachsenen Christentums in drei großen Traditionslinien darzustellen – die katholische Sicht, nach der das Heil priestertlich-sakramental vermittelt wird, die protestantische Sicht, nach der das Heil worthaft personal vermittelt wird und die pfingstliche Sicht, nach der das Heil prophetisch unmittelbar vermittelt wird – gehört die Pfingstbewegung wesensmäßig zur letzten Gruppe.⁸ Sie steht auf dem Boden von Pietismus und Erweckungsbewegung und teilt mit beiden die Überzeugung der Notwendigkeit einer persönlichen, existentiellen Aneignung des Glaubens. Diese ereignet sich in einem „Geistesfrühling“ (Newbigin), der zur subjektiven Aneignung des Heils führt. Die in einer „Vielzahl liturgischer Formeln [...] geronnene Geisterfahrung“⁹ der Traditionskirchen wird dabei aktualisiert und zum Leben erweckt.

Newbigin unterstreicht, dass das primäre Anliegen dieser dritten Traditionslinie nicht ekklesiologisch, sondern pneumatologisch motiviert ist. Sie drängt nicht in erster Linie zu kirchlichen Neubildungen, sondern zur Erneuerung eines geistlosen Gewohnheitschristentums und einer weithin geistlosen Theologie. Kirchengebilde, die nur auf die „Reinheit der Lehre“ oder die „Fehlerlosigkeit der Amtsnachfolge“ setzen, stellen, nach Newbigin, in dieser Perspektive nur noch „bloße Schale“ dar, haben lediglich die „Gestalt einer Kirche [...] nicht aber deren Leben.“¹⁰ Aus pfingstkirchlicher Sicht, und hier durchaus in einer Traditionslinie mit Pietismus und Erweckungsbewegung, ist dies eine durchaus zutreffende Standortbeschreibung, die grundlegende Folgen für die gelebte Spiritualität hat.

⁸ NEWBIGIN; LESSLIE: *The Household of God*, London 1953, 113. Deutsche Ausgabe unter dem Titel: *Von der Spaltung zur Einheit*, Stuttgart 1956, zit. bei: HEMPELMANN, REINHARD: *Die Pfingstbewegung als Teil der Weltchristenheit und ökumenische Herausforderung*, in: GEMEINHARDT, ALEXANDER F. (Hg.), *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung* (Bensheimer Hefte 103), Göttingen 2005, 7-25, 7f.

⁹ ZIMMERLING, PETER: *Die Ästhetik charismatischer Gottesdienste*, in: DAHLGRÜN, CORINNA (Hg.): *Die Spiritualität der pfingstlichen und charismatischen Bewegungen* (Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität [AGTS], Studien zur Theologie der Spiritualität 1), 2017, 83-95, 93. www.theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/tagungsbaende (29.7.2017).

¹⁰ NEWBIGIN, Von der Spaltung 116f (wie Anm. 8). Newbigin zitiert dazu die treffende Frage George Fox' an Margaret Fell: „Was hat jemand mit der Schrift zu tun, wenn er nicht zu dem Geist kommt, der sie hervorgebracht hat? Ihr sagt: Christus sagt das, die Apostel jenes, aber was kannst denn du sagen?“ Für Newbigin korrespondiert diese Aussage Fox' mit den Worten des Dämons an die sieben Söhne des Skevas: „Jesus kenne ich wohl, und auch Paulus ist mir bekannt; doch wer seid ihr?“ (Apg. 19, 15, Menge-Übersetzung).

Auf die persönliche und unmittelbare Beziehung zu Gott kommt es auch Emil Brunner und Karl Barth an. In Anlehnung an Martin Luthers Postille „Von beider Gestalt des Sakraments“ (1522)¹¹ betont Brunner die notwendige subjektiv-individuelle Aneignung der Gnade gegenüber der Objektivität göttlicher Gnadenmitteilung durch Amt, Schrift und Sakrament.¹² Er sieht in beidem keinen Gegensatz, sondern eine notwendige Ergänzung und Komplettierung. In der Lösung vom rein heteronomen und objektiven Glaubensimpuls erkennt er, trotz des Schriftprinzips, durchaus auch eine Errungenschaft der Reformation. Brunner sieht in der einseitigen Berufung auf die Schrift durch die lutherische Orthodoxie einen Rückfall gegenüber den Reformatoren, eine Rekatholisierung des Protestantismus, eine Rückwendung zum heteronomen Autoritätsglauben.¹³ Weder hat der Christ zuerst den Aposteln und ihren Nachfolgern zu glauben, noch der Schrift als Zeugnis der Apostel, so zuverlässig beide auch sein mögen.

„Der christliche Glaube ist nicht Glaube an das geschlossene, sondern an das geöffnete Bibelbuch [...] Ich glaube nicht an Jesus Christus, weil mir ein Apostel sagt, er sei der Sohn Gottes, so daß ich also an Jesus Christus glaube, weil ich zuerst an den Apostel glaube; sondern ich glaube an Jesus Christus, weil Gott selbst ihn mir als den Christus bezeugt, genauso wie er ihn dem Apostel bezeugte.“¹⁴

Von eben dieser theologischen Grundperspektive ausgehend entfaltet sich pentekostale Frömmigkeit. Durchaus enthusiastischer, emotionaler und ausdrucksstärker als in anderen Kreisen des Erweckungschristentums, aber im Kern auf der gleichen individuell-unmittelbaren Grundlage. Das unmittelbare und existentielle Ergriffenwerden vom transzendenten Gott ist das Leitmotiv und Ziel pentekostaler Spiritualität. Die Pfingstbewegung sieht sich mit diesem Anliegen in einer kirchengeschichtlichen Kontinuität.

3 Ausdrucksformen und Erwartungen pentekostaler Spiritualität

Zutreffend betont Oskar Föller, langjähriger Leiter des Lebenszentrums Adelshofen, den Moment der Erfahrung als Kernanliegen pentekostaler Spiritualität:

¹¹ WA 10 II,11-41.

¹² Brunner zitiert Luther: „Und is nit gnug, das du sagist: Luther, Petrus odder Paulus hatt das gesagt, ßondern du must bey dyr selbs ym gewissen fühlen Christum selbs und unwenglich empfinden, das es gottis wort sey, wennauch alle welt da widder stritte.“ „Da kombt nu diss dritte stuck, das Gott den heiligen geist In die hertzen ausgeusst, der es In die hertzen saget, das wir wissen, das es in der wahrheit so ist und nicht anderst ... das der heilig geist unserem Geist ein Zeugnis gibt, und der mensch so weyt kompt, das ers fulet, das es also sey, und gar kein zweifel dran habe, es sey gewisslich also“, in: BRUNNER, EMIL: Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis, Zürich 1961, 191 (vgl. auch WA 10 II,23 und WA 45,22).

¹³ Vgl. BRUNNER, Offenbarung 187 (wie Anm. 12).

¹⁴ A. a. O. 188.

„Das Transzendente wird hier und jetzt vernehmbar, spürbar, realpräsent [...] Hier wird im Unterschied zur vorwiegend kognitiven Glaubensvermittlung das Göttliche unmittelbar, emotional und intuitiv beseligend und erschreckend erlebt [...] Der Gottesdienst dient dazu, die pfingstlerisch-charismatische Erfahrung immer wieder zu aktualisieren und die Relevanz des Evangeliums und seine übernatürliche Kraft im Vollzug zu erleben. Auf diese Weise wird der ganze Gottesdienst zum ‚existentiellen Argument‘ und zum effektiven Mittel der Bekehrung und Rekrutierung neuer Mitglieder.“¹⁵

Ebenso muss Andreas Hahn, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evangelischen Kirche von Westfalen, zugestimmt werden, wenn er das Wesen pfingstlich-charismatischer Spiritualität darin sieht, dass „*emotionale und enthusiastische Erfahrungen und Begabungen in den Mittelpunkt*“ gestellt und „*aus der Bibel als sichtbare Manifestationen des Heiligen Geistes*“¹⁶ gedeutet werden.

Der klassische pfingstliche Gottesdienst hat zwar keine eigentliche Liturgie, folgt aber im Wesentlichen nichts anderem als dem schrittweisen Hineinfinden in die „Gegenwart Gottes“, vergleichbar dem Stufencharakter des Gebets bei Johann Arndt oder mittelalterlichen Mystikern. Sprechen die Mystiker von einer „Vereinigung mit Gott“ als Ziel des Gebets, spricht man in zeitgenössischen Pfingstkreisen in diesem Zusammenhang gerne von einer „Begegnung“ oder einer „Berührung“ mit Gott. Stilprägend für diesen Ansatz ist das Wort des Alt-Präses des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), Reinhold Ulonska, geworden: „Beten heißt nicht, Gott umzustimmen, sondern sich auf Gott einzustimmen.“

Entsprechend ist die Liturgie- und Gebetsstruktur eines klassischen pfingstlichen Gottesdienstes aufgebaut, was ihm mitunter den Vorwurf einer suggestiven oder gar manipulierenden Grundtendenz eingebracht hat. Nach pfingstkirchlicher Überzeugung ist es die Aufgabe von Verkündigung, die objektiven Heilstaten ins Bewusstsein zu rufen. Aufgabe des Gebetes ist es dagegen, einen Raum zu schaffen, in dem diese Wahrheiten individuell und durchaus subjektiv ergriffen und erfahren werden können. So wie die Verkündigung mit rhetorischen Mitteln arbeitet, um die Botschaft möglichst verständlich, berührend und lebensnah zu vermitteln, geht pentekostale Anbetungskultur bestimmte Schritte, um Herz und Gemüt des Menschen anzusprechen und dadurch das Gesagte auch im Inneren des Zuhörers zum Klingen zu bringen. Dadurch unterscheidet sich pfingstliche Spiritualität noch nicht von anderen christlichen Frömmigkeitsformen. Sie geht diese Schritte jedoch zielgerichteter, fast exerzitienhaft voranschreitend, und gibt dem emotionalen Erlebnisraum deutlich weitere Grenzen.

¹⁵ FÖLLER, OSKAR: Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich, Wuppertal 1994, 21.

¹⁶ HAHN, ANDREAS: Sichtbare Manifestationen des Heiligen Geistes oder erlebnisorientierter Szenen-Trend? Evangelische Perspektiven auf das charismatische Christentum, in: DAHLGRÜN, CORINNA (Hg.): Die Spiritualität (wie Anm. 9), 29-48, 30.

Der Lobpreisleiter hat die Aufgabe, durch passende Lied- und Textauswahl den Gottesdienstbesucher mit auf eine spirituelle Reise zu nehmen. Am Anfang des Gottesdienstes stehen meist rhythmische und stimmungsvolle Lieder, die zum Aufstehen, Klatschen und Mitsingen einladen. Ihnen folgen in einer zweiten Phase getragenere, hymnenartige und vom Text her oft auf den unmittelbaren Kontakt mit Gott zielende Stücke, die mitunter mehrmals wiederholt werden. Eine zunehmende Tiefe der Andacht geht damit einher, während der es zum gemeinsamen Gebet in Zungen kommen kann, zu prophetischen Eindrücken oder spontanen glaubensstärkenden Zusprüchen. Früher galt das Erreichen eines gemeinsamen Zungengesangs als Ausdruck einer gelungenen Gottesdienstleitung in Pfingstkirchen. Auch heute noch wird es praktiziert. Wenn auch das gemeinsame „Singen im Geist“ an sich oft nicht mehr als eine Minute in Anspruch nimmt, so bewirkt es doch eine gesteigerte atmosphärische Offenheit, in deren Folge es häufig zu spontanen prophetischen Zusprüchen oder Weisungen kommt. Hierin sieht man eine Verwirklichung des apostolischen Gottesdienstes nach 1. Korinther 14, in der das Zungenreden seinen Platz hat. Nach pentekostaler Überzeugung bereitet die Glosolie den Einzelnen und die Gemeinde so vor, dass Gottes prophetisches Wort gehört werden kann.

Die häufig als existentiell erfahrene „Lobpreis- und Anbetungsphase“ vor der Verkündigung stellt mit der „Ministry-Time“ im Anschluss daran ein weiteres Proprium des pentekostalen Gottesdienstes dar. Der Begriff „Ministry-Time“ bezeichnet die Zuwendung des Predigers zur Gemeinde nach der Predigt. Begleitet von musikalischer Untermalung und oft auch einem assistierenden Segnungsteam, ruft der Prediger zum Gebet nach vorne – meist nicht die gesamte Gemeinde, sondern gezielt Gruppen oder Personen. Das setzt eine gewisse prophetische bzw. intuitive Grundbegabung des Predigers voraus. Er oder sie folgt dabei spontanen „Eindrücken“, was Gott jetzt konkret am Einzelnen oder an Gruppen tun möchte. Das können konkrete seelische Verletzungen sein, die Menschen erlitten haben und denen Gott jetzt aktuell heilsam begegnen möchte. Das können konkrete gesundheitliche Beeinträchtigungen sein, denen Gott speziell an diesem Tag begegnen will. Das können aber auch Appelle und Aufrufe sein, sich Gott zur Verfügung zu stellen, sein Leben Christus zu weihen, sich zu versöhnen oder Gottes Segens-Zusagen aktiv zu ergreifen. Je nach Begabung des Predigers - man spricht dann gerne von „Salbung“ oder „Vollmacht“ - und des assistierenden Teams und je nach Aufnahmebereitschaft der Anwesenden kann es in der Ministry-Time zu starken emotionalen Reaktionen kommen wie Zittern, Umfallen („Ruhem im Geist“) oder Weinen. Sie sind nicht immer vorauszusehen, ebenso wenig die Motivlage des Einzelnen dabei. Um Peinlichkeiten zu vermeiden, verlegen westliche Gemeinden zunehmend die „Ministry-Time“ in die Zeit nach Ende des Gottesdienstes, um einen geschützten und nicht-öffentlichen Rahmen dafür zu schaffen. Die Stärke von konkreten Aufrufen und prophetischen Eindrücken liegt darin, dass sie aus der Bandbreite des möglichen Handelns Gottes konkrete Aspekte fokussieren. Das gibt dem Gottesdienstbesucher das Gefühl, dass Gott gerade seine

Situation sieht und nicht einfach nur ganz allgemein den Leidenden oder Kranken helfen möchte. Und eben das ist ja das Hauptanliegen pfingstlicher Spiritualität: dass sich der Einzelne von Gott konkret erkannt und ergriffen fühlt. „Du bist gemeint!“ „Dich hat Gott gesehen!“

Während eine „Ministry-Time“ meist mit dem Auftreten eines besonders begabten und bevollmächtigten Gastsprechers einher geht, also nur gelegentlich vorkommt, gehört eine allgemeine Segnungszeit für die meisten Gemeinden zum gewöhnlichen Programm eines Gottesdienstes oder zum Angebot unmittelbar nach Ende desselben. Unter Handauflegung kommt es hierbei zum Gebet für Kranke, oft begleitet durch eine Salbung mit Öl nach Jakobus 5, 14. Für Menschen mit inneren Verletzungen oder Fragen in Bezug auf anstehende Entscheidungen wird gerne das sogenannte „Hörende Gebet“ angeboten. Hierbei betet in der Regel ein Team aus zwei Personen für einen Ratsuchenden und bittet Gott um konkrete prophetische Impulse. Dabei kann es zu längeren Wartezeiten kommen, währenddessen man gemeinsam auf Gott hört. Es kann in diesem Zusammenhang auch zu Lösungen von Blockaden oder Verletzungen kommen, die mitunter von physischen Reaktionen begleitet sind. Was hier geschieht, spielt sich überwiegend im emotionalen Bereich ab und wird auch nicht anders verstanden. Es kann aber auch zu paranormalen Reaktionen kommen, die diesen Rahmen überschreiten und dann vor dem Hintergrund der Wirklichkeit einer uns umgebenden unsichtbaren Welt gedeutet werden. Pfingstler beten um die Gabe der Geisterunterscheidung, um die tiefere Ursache des Leidens der betreffenden Person erfassen zu können. Man hat ihnen in diesem Zusammenhang vorgeworfen, damit in ihrem Weltbild hinter die emanzipatorischen Fortschritte der Aufklärung zurückzufallen und einem Anti-Modernismus, wenn nicht gar einem Dualismus, anzuhängen. Hier gab es und gibt es fraglos ernst zu nehmende Grenzüberschreitungen, und eine entsprechende kritische Begleitung ist erforderlich und nötig und wird in vielen Kreisen auch entsprechend praktiziert. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass die streng rationalistische Wirklichkeitserklärung der westlichen Welt ihrerseits defizitär ist und kein angemessenes ganzheitliches Erklärungsmuster der Wirklichkeit menschlichen Daseins zur Verfügung stellen kann. An dieser Stelle, wie auch in ethischen Fragestellungen, entdecken Pfingstler zunehmend eine Nähe zur Katholischen Kirche, in der sowohl Exorzismus, Heilungen, übernatürliche Erfahrungen sowie das Mysterium einer uns umgebenden Welt lebendiger sind als im nüchternen lutherischen oder reformierten Protestantismus.¹⁷ Walter Hollenweger spricht daher nicht zu Unrecht von einer katholischen Wurzel im Pentekostalismus.¹⁸

¹⁷ Zur wachsenden Nähe zwischen Römisch-Katholischer Kirche und Pfingstkirchen vgl.: HEMPELMANN, REINHARD: Koalition der Missionare?, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 90-94.

¹⁸ Neben der katholischen Wurzel der Pfingstbewegung macht Hollenweger freilich auch noch andere historische und theologische Wurzeln aus: die mündliche, die schwarze, die evangelikale, die kritische und die ökumenische. Die vielfachen Konvergenzen in Spiritualität, Struktur,

4 Pfingstliche Spiritualität im Wandel

In den letzten Jahren vollzieht sich in vielen Pfingstgemeinden der westlichen Welt ein tief greifender Paradigmenwechsel. Das gilt allerdings nicht im gleichen Maße für die pentekostale Szene der südlichen Hemisphäre. Ausgelöst durch die sogenannte „Dritte Welle“ seit Ende der 1970er Jahre war es in der klassischen Pfingstbewegung Nordamerikas und Europas zu einer Neubelebung der Spiritualität der Frühzeit gekommen. Begriffe wie „power evangelism“, „Geistliche Kriegsführung“, „Toronto-Segen“ oder „Healing-Rooms“¹⁹ zeigen diese Revitalisierung an, zugleich aber auch ihre kontroverse Sprengkraft. Die Erweckung in Pensacola, die sich zwischen 1995-2000 über mehrere Jahre auf dem Boden einer Assemblies of God Gemeinde in Florida entfaltete, steigerte die allgemeine Erwartung einer Erweckung mit pfingstlichem Antlitz in der westlichen Welt noch weiter. Diese Erwartung fand auch markanten Ausdruck in der Jesus-Marsch-Bewegung, die in den 1990er Jahren weltweit große Erfolge feierte.²⁰ Im Verlauf des ersten Jahrzehnts des neuen Jahrhunderts erlahmte die Dynamik dieser Neubelebung zusehends. Angesichts mangelnder Fortschritte in der „Neuevangelisation Europas“²¹ stellte sich Ernüchterung ein. Die Kirchen und auch die pfingstlichen Freikirchen mussten feststellen, dass sie sich immer weiter von der gesellschaftlichen Wirklichkeit fortbewegen und sowohl Säkularisierung als auch Relativierung immer stärker zunehmen.²² Angesichts

Amtsverständnis und Rechnen mit der paranormalen Dimension und selbst im „ordo salutis“ lassen die Pfingstbewegung stärker in der katholischen als in der reformatorischen Tradition verorten, vgl. HOLLENWEGER, WALTER: Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen, Göttingen 1997, hier vor allem 165. Die Schultheologie sieht die Pfingstkirchen dagegen weiter als Teil der reformatorischen Kirchen, vgl.: FLEISCHMANN-BISTEN, WALTER: Freikirchen, in: LACHMANN, RAINER u. a. (Hg.): Christentum und Religionen elementar. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer 5), Göttingen 2010, 63-82, 76. Zimmerling betrachtet die Pfingstkirchen als „vierte Denomination“ neben Katholiken, Orthodoxen und reformatorischen Kirchen, vgl. ZIMMERLING, PETER: Die Theologie pfingstlich-charismatischer Bewegungen. Annäherungen, in: ThLZ 140 (2015), 1190–1207.

¹⁹ Vgl. <http://www.healingrooms.de/index.html> (4.12.2017).

²⁰ Vgl. zu den Entwicklungen der letzten 35 Jahre und den begrifflichen Definitionen überblicksartig HAHN, Manifestationen 35-40 (wie Anm. 16).

²¹ Der Begriff wurde durch die Ansprache Papst Johannes Pauls II. vor den Teilnehmern der 6. Synode der europäischen Bischöfe am 11.10.1985 geprägt, Die Ansprache Johannes Pauls II. findet sich in: SCHWARZ, JÜRGEN (Hg.): Die katholische Kirche und das neue Europa. Dokumente 1980-1995, Teil 1, Mainz 1996, 202-214.

²² Einer unveröffentlichten Studie zufolge, an der 135 deutsche Gemeinden des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) teilnahmen und die von Pastor Lothar Krauss auf der 112. BFP Bundeskonferenz im September 2007 vorgestellt wurde, konnten die damals rund 475 deutschen Gemeinden im BFP im Jahre 2006 hochgerechnet zusammen 501 neue Mitglieder gewinnen. Von diesen 501 neuen Mitgliedern hatten aber nur 116 Personen eine Erstentscheidung für den christlichen Glauben getroffen. Andere Zugewinne waren auf Zuzug, Eintritt von bereits entschiedenen Christen und Taufen von christlichen Jugendlichen zurückzuführen. Für das

dieser Analyse wandten sich in Deutschland und Europa viele Gemeinden sog. attraktionalen (anziehenden) Gottesdienst-Konzepten zu, wie sie weltweit etwa von der Hillsong-Bewegung vertreten werden. Während die Muttergemeinde von Hillsong sowohl Frucht als auch integraler Bestandteil der klassischen Pfingstbewegung ist, kommt die im deutschen Sprachraum entstandene, im attraktionalen Ansatz durchaus vergleichbare ICF-Bewegung ursprünglich nicht aus pfingstlich-charismatischem Hintergrund,²³ wirkt aber spürbar in das pfingstkirchliche Spektrum hinein. Das Konzept dieser modernen, sich stark am Lebensgefühl einer urbanen, gebildeten und mobilen jungen Generation orientierenden Bewegung läuft konträr zum klassisch-pfingstlichen Gottesdienst-Ansatz. Wird im klassischen pfingstlichen Gottesdienst das Ideal des unvorhergesehenen, spontanen Geisteswirkens in den Mittelpunkt gestellt, mit der Folge, dass Gottesdienste gerade nicht komplett durchgeplant sind, so ist der attraktionale Gottesdienst in allen Einzelheiten genau durchdacht, getaktet und konzipiert. Abweichungen vom Konzept sind ebenso unerwünscht wie unkontrollierte Gefühlsausbrüche im Rahmen einer Ministry-Time. Das ekstatische Element tritt nahezu vollständig hinter ein choreographisch ausgefeiltes Bühnen- und Gesamtprogramm zurück, und es wird, wenn überhaupt, auf interne Veranstaltungen verwiesen. Der attraktionale Gottesdienst ist hochdynamisch, laut, baut auf modernste Technik und setzt auf Exzellenz und Professionalität in der Darbietung der einzelnen Gottesdienstelemente. Die Akteure auf der Bühne repräsentieren die moderne, westliche Lebensart und reduzieren dadurch radikal die traditionelle kulturelle Kluft zwischen „pietistischer Weltabgewandtheit“ und säkularer Mehrheitsgesellschaft. Gemeinden mit diesem Ansatz schießen im pentekostal-charismatischen Bereich zur Zeit wie Pilze aus dem Boden und sind aktuell etwa im größten deutschen Pfingstgemeinde-Verband, dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), die prägenden Trendgemeinden. Der Gottesdienst ist hier nicht mehr ausdrücklich ein pfingstlicher, sondern ein öffentlicher Gottesdienst, der anstrebt, sowohl kulturell als auch kommunikativ auf der Höhe der Zeit zu stehen. Eingerahmt wird dieser Gottesdienstansatz von

Wachstum waren jedoch weniger als die Hälfte aller Gemeinden verantwortlich; 53,1 % der deutschen Gemeinden stagnierten und oder schrumpften.

²³ Die Neuorientierung der attraktionalen Gemeinden in Kommunikation, Auftreten und geistlicher Schwerpunktsetzung kommt allgemeingültig im „styleguide“ der ICF-Bewegung von 2014 zum Ausdruck, vgl. www.icf-avantgarde.com/wp-content/uploads/2014/05/ICF-CI-2014-DE.pdf (19.8.2017). Hier wird auch erkennbar, dass sich die Verkündigung stärker an einem positiven Menschenbild orientiert als in der klassischen Pfingstbewegung, die aus der Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts hervorgegangen ist. Stand hier die persönliche Heiligung und das Streben nach Vollkommenheit im Vordergrund, rückt in attraktionalen Gemeinden wie der ICF-Bewegung stärker das Potenzial des Menschen ins Blickfeld, das es zu entwickeln gilt. Symptomatisch für diesen Paradigmenwechsel ist das Motto von ICF. Lautet der Claim der in den 1990er Jahren in Zürich entstandenen Gemeindebewegung auf Deutsch „Kirche neu erleben“ und auf Englisch „a new kind of church“, heißt er auf französisch „Parce que Dieu croit en toi“ (Weil Gott an dich glaubt), vgl. ebd.

einem exzellenten Willkommens- und Kirchen-Café-Dienst und folgt einer effektiven „Follow Up“²⁴-Integrationsstrategie.

Dem Trend der Zurückdrängung von ursprünglich typisch pentekostalen Elementen geht Angelo Ulisse Cettolin in seiner Untersuchung der australischen Assemblies of God nach, der Mutterkirche der Hillsong-Bewegung. Er beschäftigt sich dabei vor allem mit der Korrelation zunehmender Institutionalisierung der Kirche einerseits und Nachlassen des pfingstlichen Momentes andererseits.

„The Pentecostal movement emerged at the turn of the twentieth century stressing the experience of the Holy Spirit evidenced by glossolalia. It passionately advocated a return to a pristine early Christianity in which empowerment by the Spirit was seen as essential. Recent practice in the Assemblies of God in Australia (AOG) appears to be playing down features of historic or classical Pentecostalism. It gives the impression of moving towards more mainline expressions of the Christian life.“²⁵

Abzuwarten bleibt, ob sich dieser Trend innerhalb des westlichen Pentekostalismus durchsetzt. Das könnte zu einem deutlichen Zurückdrängen pfingstlicher Spiritualität aus dem pfingstkirchlichen Raum führen. Denkbar ist aber auch, dass ein erfolgreicher attraktionaler Ansatz auf breiterer Front im Verlauf der Entwicklung wieder mehr typisch pentekostale Anteile in sich aufnimmt und es zu einer Symbiose zeitgemäßer Kommunikations- und Präsentationsformen mit pentekostaler Spiritualität kommt.

Summary

Pentecostal piety has many expressions, as global forms of Pentecostal faith exist in new and traditional denominations and differing cultural environments. Common to these forms is that salvation and knowledge of God are not primarily based on priestly mediation or on the foundation of the bible, but rather sought in personal experience.

Church worship services function to convey such experiences. This is typically characterized by a procedure (which some criticize as being manipulative) that intends to lead, step by step, into the presence of God. This is facilitated in particular by the choice and sequence of worship songs and a ministry time, in which spiritual services are offered under the leadership of the preacher for specific groups that may have been chosen by means of prophetic utterances. Besides this, other ecstatic manners of behaviour can occur.

Dr. Bernhard Olpen, Pastor Christliches Zentrum Düsseldorf, Bruchstraße 111, 40235 Düsseldorf, E-Mail: bernhard.olpen@czd.de

²⁴ Man geht gezielt auf neue Gottesdienstbesucher zu und hält den Kontakt mit ihnen.

²⁵ CETTOLIN, ANGELO U.: AoG Pentecostal Spirituality in Australia: A comparative Study of the Phenomena of Historic Pentecostal Spirituality and its Contemporary Developments Within the Assemblies of God in Australia, Diss. Australian College of Theology, Melbourne 2006, Abstract: www.mst.edu.au/wp-content/uploads/2014/12/ACettolin.pdf (25.10.2017).

Winfried Glatz

Bitter-Süß oder Lady in Black

Predigt über Rut I

Heute nehme ich euch mit hinein in eine Erzählung aus der Frühzeit Israels, die ein ganzes kleines Buch füllt – *das Frauenbuch* des Alten Testaments. Es ist eine Geschichte in vier Akten, ein Buch von vier Kapiteln, eine Serie von vier Predigten.¹

Eine Frau mit dem schönen Namen Noomi, „die Süße“, ein Mann, Elimelech, und zwei Jungen in einem Dorf. Die Familie kommt in Schwierigkeiten aufgrund einer massiven Wirtschaftskrise – zu den Zeiten hieß das noch Hungersnot, weil es da wirklich ans Essen ging, und zu den Zeiten konnte tatsächlich keiner etwas dafür, dass die Hungersnot ausgebrochen war.

Das Dorf hieß Bethlehem. Dieser Name: „Brothaus“ oder „Haus des Lebens“ – in letzter Zeit kam der ihnen wie ein Hohn vor. Das haben sie Bethlehem nicht mehr zugetraut für die Zukunft. „Wenn alles noch schlimmer wird ...“ – haben sie sich vorgestellt und so haben sie geredet – und so haben sie beschlossen: „Gehen wir weg aus diesem Brothaus“, von dem sie enttäuscht waren, von dem sie nichts mehr erwarteten.

Aber was war die Alternative? Ins Ausland nach Moab, heute in Jordanien? Es hatte einen sehr schlechten Ruf. Trotzdem halten sie das Leben in Moab für zukunftssicherer als in Bethlehem. So wandern sie aus, und es gelingt ihnen tatsächlich, sich eine Existenz aufbauen in Moab; eine Familie von Wirtschaftsflüchtlingen, die wieder Fuß gefasst hat.

Dann passiert etwas – der Erzähler berichtet es extrem knapp: „Da starb Elimelech, der Mann Noomis.“² (Rut 1, 3) Keine näheren Angaben: War es ein Unfall oder war es eine Krankheit? Ging es schnell oder hat es sich hingezogen? War es abzusehen oder hat es sie überrascht? Bleibt alles offen – wir erfahren nur das Ergebnis: „Da starb Elimelech, der Mann Noomis; und sie blieb zurück mit ihren beiden Söhnen.“ (V. 3) „Sie blieb zurück.“ Natürlich mit Trauer, mit Schmerz, wer weiß, wie viele Jahre die beiden zusammen waren. Und dann die praktischen Fragen – wer versorgt jetzt die Familie, wer bietet ihnen Schutz? In einem Land, in dem sie keine Rechte haben, sie als Frau schon gar nicht. „Sie blieb zurück mit ihren beiden Söhnen.“ Die Jungen waren zum Glück inzwischen herangewachsen, so dass es irgendwie doch weiterging.

Aber bald hat Noomi neue Sorgen: der Große bringt eine Freundin mit nach Hause. Das ist Noomi überhaupt nicht recht. *Ihr* Sohn und eine Ausländerin? Sie selber hatte von Kindesbeinen an gehört: Als Ehepartner für israelitische Männer kommen nur israelitische Frauen in Frage. Keine Ausländerinnen mit ihren anderen Religionen

¹ Die Predigt wurde am 11. August 2013 in der Gemeinde Berlin Pankow (Niederschönhausen) gehalten.

² Hier und im Folgenden wird die revidierte Elberfelder Übersetzung verwendet.

und anderen Göttern. Das geht nicht gut, hat sie gelernt. Aber was will man machen, in Moab gibt es ja nur moabitische Frauen, und wenn sie die Kinder in diese Welt gebracht haben, leben die halt auch, wie man in dieser Welt lebt. Schließlich hat sie zugestimmt und ihr Ältester hat seine Freundin Orpa geheiratet. Als nicht lange danach auch der jüngere Sohn eine Moabiterin mitbrachte, gab's erst gar nicht große Diskussionen. Rut hieß das Mädchen. Und eigentlich waren die beiden jungen Frauen auch ganz okay.

So ging das Leben seinen Gang, ein Jahr, zwei Jahre, drei Jahre – zehn Jahre – und dann: ich zitiere wieder den Erzähler: „Da starben auch diese beiden, Machlon und Kiljon, und die Frau blieb zurück ohne ihre beiden Söhne und ohne ihren Mann.“ (V. 5) Nun trägt Noomi ein Kind zu Grabe – und kurz darauf noch eins, alle beiden Kinder, die sie hat. Nun hat sie niemanden mehr, nur noch die beiden angeheirateten ausländischen Frauen – eine WG von drei Witwen.

Jetzt machen sich die Schwiegertöchter Sorgen um Noomi – der Tod ihrer Söhne hat sie verändert. Früher war sie fleißig, war sie fröhlich, sie hat gesummt beim Arbeiten. Jetzt sitzt sie den ganzen Tag im Zelt nur so da, mit hängenden Schultern, sagt nicht viel und oft hören sie sie leise weinen. Bethlehem zu verlassen hat ihr kein Glück gebracht. So geht es bis zu diesem Tag, als sie die beiden hereinruft zu sich. „Ich habe einen auf dem Feld getroffen, einen von Zuhause und der hat erzählt, es ist jetzt wieder besser dort, „Gott hat uns wieder Brot gegeben“, hat er gesagt. „Ich habe eine Entscheidung getroffen“, sagt Noomi zu ihren Schwiegertöchtern, „ich geh weg hier, mich hält nichts mehr – ich gehe zurück, nach Hause, dorthin, wo ich hingehöre, zu meinem Volk, nach Bethlehem.“

Ist da doch noch – oder wieder – ein Funke Hoffnung bei Noomi? Wie auch immer, schon ist sie am Packen – viel ist es nicht, was sich mitzunehmen lohnt. Sie ist fertig, will sich verabschieden, aber die beiden sagen: „Wir lassen dich doch nicht alleine gehen.“ – „Was soll's“, sagt Noomi, „kommt ihr halt ein Stückchen mit.“ So gehen sie zu dritt und das „Stückchen“ wird länger und länger und länger. Da ist schon die Grenze nach Judäa – Noomi bleibt stehen, verabschiedet sich freundlich von ihren Schwiegertöchtern: „Geht, kehrt um, jede in das Haus ihrer Mutter! Der HERR erweise euch Gnade, so wie ihr sie den Verstorbenen und mir erwiesen habt! Der HERR gebe es euch, dass ihr Ruhe findet, eine jede in dem Haus ihres Mannes! Und sie küsste sie. Da erhoben sie ihre Stimme und weinten und sagten zu ihr: „Nein, sondern wir wollen mit dir zu deinem Volk zurückkehren!““ (V. 8–10)

Ist ja nett, denkt Noomi – aber so was von blauäugig, und sie entfaltet ihnen schonungslos, was sie erwarten wird, wenn sie mitkommen: »Erstens, ihr werdet dort keinen Mann finden, die Israeliten heiraten keine ausländischen Frauen, egal wie hübsch die sind. Und zweitens, es gibt keine Verwandten, die euch schützen werden, jeder kann mit euch machen, was er will. Und dann sagt sie: „Kehrt um, meine Töchter, und geht hin ... Mein Los ist zu bitter für euch, denn des HERRN Hand ist gegen mich gewesen.“ (V. 12f)

Liebe, die loslässt und die gerade darin Liebe ist. Noomi denkt in dem Moment nicht an sich, sie denkt an die Zukunft ihrer Schwiegertöchter. Sie sollen sich frei fühlen, zurückzukehren und Noomi *will*, dass sie zurückkehren, auch wenn *ihr* das wehtut, denn die beiden sind ihr ans Herz gewachsen. Aber sie sagt: „Ich kann euch nichts

mehr geben, ich hab' keine Zukunft für euch" – und das ist vielleicht das Schlimmste für sie – „Ich kann euch nichts mehr geben, außer noch das: euch jetzt mit aller Macht von mir weg zu schubsen in ein eigenes Leben.“ So sieht Noomi die Lage, so handelt sie: Liebe, die loslässt.

Klingt alles sehr realistisch, was sie da sagt. Ernüchternd. Orpa ist beeindruckt; sie nimmt den guten Rat an. Sie weint, sie küsst Noomi, sie verabschiedet sich herzlich und sie tut das, was Frauen damals nach dem Tod ihres Mannes taten – sie kehrt zurück zu ihrer Familie – so wie Noomi selbst das ja auch gerade tut. „Da erhoben sie ihre Stimme und weinten noch mehr. Und Orpa küsste ihre Schwiegermutter, Rut aber ließ nicht von ihr.“ (V. 14)

Die Rut, die Kleine, macht Mätzchen. Die lässt sich nicht abschrecken von den düsteren Aussichten, die Noomi ihr so eindrücklich schildert. Klar hat das Eindruck gemacht auf sie. Und klar hat sie im Moment auch nicht den Schimmer einer Lösung. Und dass ihre Schwägerin zurück geht, macht es nicht leichter – noch dazu setzt Noomi nach: „Siehe, deine Schwägerin ist zu ihrem Volk und zu ihrem Gott zurückgekehrt. Kehre auch du um, deiner Schwägerin nach.“ (V. 15) „Renne, du erwischst sie noch“. Aber Rut rennt nicht, sie bleibt standhaft und sagt: „Rede mir nicht ein, dass ich dich verlassen und von dir umkehren sollte. Wo du hingehst, da will ich auch hingehen; wo du bleibst, da bleibe ich auch. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott.“ (V. 16) Rut widerspricht Noomi: „Rede mir nicht ein, dass ich dich verlassen und von dir umkehren sollte.“ (V. 16) „Denn an einer Stelle hast du nicht recht. Wenn ich mit dir gehe – und ich werde mit dir gehen – dann geh' ich nicht ins Nichts: Da bist du, da ist dein Volk, und ich gehe in den Bereich deines Gottes, von dem du früher immer in einer Weise erzählt hast, die mich angerührt hat.“

Das ist deutlich. Rut hat Noomis Absicht erkannt und sagt Nein, und Noomi weiß, wann es keinen Sinn mehr hat zu diskutieren. „So gingen die beiden miteinander, bis sie nach Bethlehem kamen.“ (V. 19) Wieder zurück in Bethlehem, im „Haus des Brotes“, finden sie Noomis kleines Anwesen. Das Haus steht noch, ein bisschen verloddert, das Dach ist nicht mehr dicht, aber man kann erst einmal unterkommen. Kaum angekommen, sind sie schon die Nachricht des Tages. Die Leute strömen nur so zu ihrem Haus, alte Bekannte, entfernte Verwandte, Neugierige. „Das darf doch wohl nicht wahr sein, guck dir das an, die Noomi. Bist du's auch wirklich?“, und sie erwarten ein fröhliches Schwätzchen, aber es kommt kein fröhliches Schwätzchen. Auf die Frage „Bist du's auch wirklich?“ sagt Noomi: „Nein, ich bin's nicht“ und sie hält eine spontane Begrüßungsrede: „Nennt mich nicht mehr Noomi (= Süße), sondern Mara (= Bittere); denn viel Bitteres hat der Allmächtige mir getan. Voll bin ich gegangen, und leer hat mich der HERR zurückkehren lassen. Warum nennt ihr mich Noomi, da der HERR gegen mich ausgesagt und der Allmächtige mir Böses getan hat?“ (V. 20f) „Noomi, die Süße, die Liebliche, vielleicht war ich das mal, sicher, damals, als ich weggegangen bin von hier, da hatte ich alles, da war die Welt in Ordnung. Aber jetzt? Alles weg, alle tot – Gott hat mir übel mitgespielt. Noomi, die Süße, das könnt ihr vergessen, das passt nicht mehr, wird nie wieder passen. ‚Mara, die Bittere, das passt. Nennt mich ‚die Bittere‘.“

So spricht Noomi, und damit endet das erste Kapitel dieser Geschichte. Ist schon sehr schwarzweiß, wie sie ihr Leben jetzt sieht: Voll bin ich gegangen, und leer bin ich

zurückgekommen. Erst alles – jetzt nichts. Erst ganz glücklich – jetzt ganz unglücklich. Erst alles strahlend weiß – jetzt alles dunkel schwarz. Natürlich stimmt das so nicht: Was damals schlecht war: die Hungersnot, ihre Angst vor der Zukunft, alles zurücklassen zu müssen, alle, die sie kennt, außer ihrer kleinen Familie – hat sie alles ausgeblendet: damals war alles gut. Und was sie jetzt Gutes hat, dass Rut bei ihr geblieben ist, die selber Ähnliches erlebt hat, die sie versteht, und dass sie, Noomi, ihr wichtiger ist als ihre Heimat, dass sie wieder zuhause ist in Bethlehem, ein Haus hat, von ihren Bekannten freundlich aufgenommen wird – blendet sie alles aus. Heute ist alles schlecht. Und einen Schuldigen hat sie auch: Gott. „Der hat mir das eingebracht“, sagt sie, und so ist da nur noch Bitterkeit.

Das ist eine Weise, die Welt zu sehen, die begegnet mir gelegentlich. Jesus hat sie einmal beschrieben, in einem Gleichnis im Lukasevangelium, Kapitel 11, Vers 34: „Das Auge ist das Licht des Menschen. Ist das Auge klar, steht der ganze Mensch im Licht; ist es getrübt, steht der ganze Mensch im Dunkeln.“ Jesus sagt: Was wir sehen – das ist nicht einfach das, was da ist, was draußen ist; das ist gefärbt, das ist bestimmt durch unser Auge, durch die Art, *wie* wir sehen, *wie* wir darüber denken. Wie es aussieht in dir, das hängt nicht einfach ab von den äußeren Umständen: von der Umgebung, von den Menschen, mit denen du zusammen bist, wie die drauf sind und was sonst so ist. Da ist noch etwas dazwischen. Wir sprechen manchmal von einer rosaroten Brille, oder von einer dunklen Brille; Jesus nennt es unser Auge. Unsere Wahrnehmung. So, wie wir eine Situation wahrnehmen, so *ist* sie für uns, so fühlen wir uns, entsprechend handeln wir. Nicht danach, wie sie ist, sondern wie wir persönlich sie wahrnehmen. Wenn wir sie für dunkel halten, geht es uns schlecht, egal wie sie wirklich ist. Wenn das Auge dunkel ist, getrübt ist, stehen wir im Finstern, egal, wie hell draußen die Sonne scheint. Davon kommt dann halt nichts an in uns, oder doch nur ganz wenig.

So kommt mir Noomi vor in dieser Lage: trotz aller positiven Entwicklungen, die sich andeuten – sie sieht nur schwarz. Ihr Auge ist getrübt und so sieht sie nur Dunkelheit. Was hell ist um sie herum, das kommt nicht durch. Und selbst Gott ist ihr dunkel geworden: eine gefährliche Macht, die darauf aus ist, ihr zu schaden. Alles schwarz in schwarz. Gut, dass ihre Geschichte *damit* noch nicht zu Ende ist – aber wir halten sie heute in unserer Predigtreihe an dieser Stelle an.

Kann ich das machen mit euch, ausgerechnet an dieser finsternen Stelle einen Punkt setzen? Ist doch schöner, wenn alles wieder im Lot ist, wenn man's von hinten sieht und sieht: Das war schwierig, aber hat sich wieder aufgelöst, sodass man sehen kann, wie alles wieder zusammenpasst und wie sich das am Anfang schon abgezeichnet hat. Das *ist* schöner, aber das Leben ist nicht so, unseres auch nicht. Wir stehen nicht am Ende und schauen zurück und verstehen alles; wir schweben nicht darüber und sehen lauter harmonische Zusammenhänge und alle Dissonanzen sind aufgelöst in Harmonie und wir können versöhnt und milde drüberblicken. Wir stecken mittendrin, wie Noomi, und verstehen manches auch nicht, oder an einem anderen Punkt verstehen wir's gerade und es ist gut. Vielleicht sind wir aber auch verletzt und bitter, wie Noomi. Obwohl diese Gefühle zu ihrer jetzigen Situation nicht mehr so ganz passen. Ist ja nicht selten, dass unser Gefühl, das wir haben, eigentlich zu einer anderen Zeit gehört, die schon vergangen ist, dass unser Gefühl so schnell nicht nachkommt. Die Situation ist schon wieder auf einem guten Weg, die fängt an, sich positiv zu verändern, es gibt

wieder Brot im Brothaus, sie sind zurück im Haus des Lebens – aber das Gefühl spiegelt das noch nicht: das hat etwas anderes im Blick, das blickt nach hinten, auf die Verluste, es ist noch geeicht auf das Bittere. Das Gefühl kommt so schnell nicht nach ... und das muss es auch nicht, es muss nicht so schnell nachkommen! Es hat seine Zeit und die kann es auch haben.

Noomi in ihrer Bitterkeit – etwas hält sie trotzdem. Jemand hält sie. Da ist zuerst Gott, den sie verantwortlich macht für ihre Verletzungen. Er hält sie, er ist längst mit ihr auf einem guten Weg, lange bevor sie das mitbekommt. Und da ist Rut, die ihre Lage anders sieht. Das Finstere sieht sie auch, klar, sie selber hat es ja auch getroffen. Aber sie sieht beides, das Dunkle und das Helle, den Verlust und das, was neu zu wachsen beginnt. Und Rut ist so sensibel, dass sie nicht versucht, der Noomi ihre einseitige Sicht auszureden, nach dem Motto: „Jetzt sieh doch mal, da ist doch auch so viel Gutes im Leben. Wie kannst Du nur so reden.“ Das sagt Rut nicht, aber sie ist da – für Noomi da. Sie hält sie aus, obwohl sie schwer auszuhalten ist, im Moment, in ihrer ungerechten Bitterkeit. Rut bleibt und sie hat ansteckend klare und helle Augen. Gut, dass Noomi, die Verbitterte, Rut an ihrer Seite hat. Rut, die trotzdem weitergeht, auch wenn sie im Moment auch keine Lösung sieht. Die zu Noomi steht, auch wenn die nur schwarzsieht. Die das aushält, diese düstere Stimmung, die Noomi pausenlos um sich verbreitet.

Und so lädt uns diese Geschichte ein, uns in ihr wiederzufinden. Vielleicht in Noomi, die einen geliebten Menschen verloren hat, mehrere geliebte Menschen verloren hat, die eine Reihe schmerzlicher Verluste erlebt hat? Vielleicht in Noomi, der Bitteren, die keine Hoffnung mehr hat und nur noch das Schlechte sehen kann, weil sie so viel Schweres erlebt hat? Und die sich trotzdem aufmacht und zurückkehrt nach Bethlehem in den Bereich ihres Gottes, auch wenn sie ihm Vorwürfe macht. Und vielleicht hast du dann auch so eine Rut in deiner Umgebung und Möglichkeiten, die darauf warten, dass du zufällig darüber stolperst.

Oder finden wir uns eher in Rut, mit ihren hellen Augen, die dem schwarzgemalten Bild widerspricht, die trotzdem weitergeht, auch wenn sie grade keine Lösung sieht. Vielleicht ist es für dich dann einmal dran, für eine verbitterte Noomi da zu sein, sie auszuhalten, für sie Hoffnung zu sein, dadurch, dass du da bist, ihr zu zeigen, dass das Leben nie nur schwarz ist. Oder du bist an einer Stelle, wo du einfach nicht verstehst, wie es weitergehen soll, wo du Gott nicht verstehst?

Vielleicht ist es noch ganz anders. Egal, wie es aussieht, die Geschichten, die Gott mit seinen Menschen schreibt, die sind nie wirklich schwarz und hoffnungslos – das sind Hoffnungsgeschichten, auch wenn es Zeiten gibt, in denen man ihnen das von außen nicht ansieht. In Noomis Rückkehr nach Bethlehem in den Bereich ihres Gottes liegt der Keim von etwas Neuem. Gottes Geschichte mit uns, Gottes Geschichte mit dir, ist eine Hoffnungsgeschichte. Wir werden es sehen. *Amen!*

*Pastor Winfried Glatz (BEFG), Pflanzgartenstraße 67, 12555 Berlin;
E-Mail: wglatz@gmx.de*

Ulrich Ahrens

Kommentar zur Predigt von Winfried Glatz über Rut I

I Vorbemerkungen und erster Eindruck

Die Predigt ist die erste im Rahmen einer vierteiligen Predigtreihe zum Buch Rut. Das bedeutet von Beginn an einen absehbar anderen Zugang zum Buch Rut als beispielsweise bei einer Predigt über den Gesamtentwurf des Buches.

Als erster spontaner Eindruck bleibt: Hier wurde spannend erzählt, der biblische Bericht nachvollziehbar fokussiert auf ein Thema, das Menschen gut kennen, die selbst schwere Wegstrecken im Leben zu bewältigen haben oder die im Kontakt mit Menschen stehen, denen es so ergeht. Denkbar ist aber auch, dass die Hörer der Predigt nach anfänglicher Spannung durch die narrative Form der Predigt ermüden, da sich die Ausgestaltung – um nicht zu sagen die „Aus schmückung“ – des Berichts etwas hinzieht, bis schließlich die Brücke geschlagen wird zu den Hörern und ihren möglichen Lebenssituationen.

2 Exegetische Beobachtungen und Anmerkungen

Das kleine Buch Rut zählt in der hebräischen Bibel zu den „Megillot“, den Schriftrollen, die an den jüdischen Hauptfesten gelesen werden. Inhaltlich nimmt es Bezug auf die Zeit der Richter und steht in unseren Bibeln als Brücke zwischen dem Richterbuch und den Samuelbüchern. Darum datieren einige Exegeten die Abfassungszeit eher in die frühe Königszeit als in die nachexilische Epoche,¹ wie es der Prediger tut und zum Ausgangspunkt seiner Predigt macht.

Aufgrund seiner exegetischen Entscheidung der späteren zeitlichen Einordnung hat der Prediger das Buch im Kontext der nachexilischen Debatte um das Verbot der Mischehen ausgelegt. Demgegenüber könnte die gesamte Rut-Novelle auch als historischer Bericht in der Gestalt einer überlieferten Volkserzählung verstanden werden, die von Gottes göttlicher Führung in einer individuellen Lebensgeschichte erzählt. Das Einzelschicksal wird zum Puzzleteil in Gottes gnädiger Geschichte mit seinem Volk. Der Weg zur Linie des davidischen Königshauses wird vorbereitet. Gottes Geschichte mit seinem Volk, die in 2. Samuel 7, 8–16 ihren Höhepunkt findet, geht auf wundersame Weise weiter, den wenig optimistischen Schlussbemerkungen des Richterbuches zum Trotz (vgl. Ri 21, 25).

Der Prediger hat eng am erzählenden Text des 1. Kapitels gute und wichtige Beobachtungen gemacht, die ihn zu seinem Zielgedanken geleitet haben, dass das

¹ Vgl. Kommentar zur Bibel, hg. von GUTHRIE, DONALD / MOTYER, J. ALEC, Wuppertal ⁴1998, 334f.

Leben nie nur schwarz zu sehen sei. Gleichwohl ist zu fragen, ob der Skopus des ganzen Buches Rut und damit auch dieses ersten Kapitels dies so stark hergibt, wie es die Predigt zum Ausdruck bringt. Der Skopus des gesamten Buches klingt lediglich im letzten Satz der Predigt auf, der aber eher dazu dienen soll, die Spannung der Hörer*innen auf die folgenden Predigten der Reihe zu erhöhen.

Ähnlich verhält es sich mit dem Rückgriff auf die neutestamentliche Verweisstelle in Lukas 11,34. Im Lukasevangelium steht sie im Kontext der Auseinandersetzung um die Botschaft Jesu und will wohl nahelegen, dass sich die Hörer*innen der Rede Jesu bewusst und boshaft seiner Verkündigung verschließen.² Dieses Jesuswort auf das Gottesbild der Noomi zu beziehen, die bekennt, der Herr, der Gott Israels, habe gegen sie gesprochen und ihr viel Bitteres angetan und sie darum – nach dem Urteil des Predigers – nur schwarzsehe und ihre Wahrnehmung getrübt sei, ist gewagt. Dagegen verschwindet fast der Schwerpunkt des Bekenntnisses der Rut, sich zu dem Gott der Noomi, dem Gott Israels, zu wenden, was offensichtlich der Zielgedanke des ersten Kapitels ist. Nur am Rande wird dies gestreift, obwohl es im Gesamtzusammenhang des Buches zum Kernthema gehört.

3 Anliegen und Zielsetzung der Predigt

Trotz dieser Anmerkungen aus exegetischer Perspektive besticht die Predigt durch die konsequent verfolgte Zielsetzung, die Bitterkeit von Menschen angesichts persönlicher Wegführungen zu thematisieren. Wie beschrieben hat diese Thematik ihren Haftpunkt durchaus im biblischen Text, wenn auch nicht in einem so breiten Umfang, wie ihn die Predigt herausstellt. Da jedoch eine Predigt stets das konkrete Wort in die aktuelle Situation einer Gemeinde sein will, erscheint diese Perspektive auf den biblischen Text und vom biblischen Text her möglich.

Das seelsorgerliche Anliegen, hier Hilfe zu bieten und trotz negativ erlebter Ereignisse im persönlichen Leben zum Vertrauen auf den Gott Israels und Vater Jesu Christi einzuladen, wird erreicht. Ob der parallel geäußerte paränetische Gedanke, die Hörer*innen könnten anderen zu einer „Rut“ werden, passt und angeführt werden musste, mag offen bleiben.

Abschließend sei eine selbstkritische Beschäftigung mit einzelnen sprachlichen Wendungen („Rut, die Kleine, macht Mätzchen“) angeraten, damit die ansonsten gute sprachliche Höhe der Predigt erhalten bleibt. Winfried Glatz hat eine Predigt gehalten, die neugierig macht auf die versprochenen Fortsetzungen mit ihren noch zu hebenden Schätzen aus dem Buch Rut.

Pastor i. R. Ulrich Ahrens, Kuller Straße 36, 42651 Solingen;
E-Mail: ulrich.ahrens@feg.de

² Vgl. RENGSTORF, KARL H.: Das Evangelium nach Lukas, NTD Band 3, Göttingen 1978, 152.

NEU

Sie lesen gern in der Bibel und tauschen sich mit anderen Menschen über die Texte des Alten und Neuen Testaments aus?

Dann bietet das **BIBELgespräch** eine praktische Hilfe für Ihre Gruppe.

Jede Einheit beginnt mit einem Bibelvers aus dem zugrunde liegenden Text mit einem passenden Bild, der Sie auf die gemeinsame Zeit einstimmt.

Am Ende jeder Einheit gibt es Fragen zum Einstieg in das Gespräch.

Erscheint 4-mal im Jahr, DIN A5, 40 S., vierfarbig, im Jahres-Abo **16,00 Euro** zzgl. 4,40 Euro VK
EP 4,80 Euro zzgl. VK



zeitschriften@oncken.de | shop.oncken.de
J. G. Oncken Nachf. GmbH | Tel.: 0561.520 05-38



Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 42. Jahrgang • 2018 • Heft 3 • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

Herausgeber: Prof. Dr. Michael Kißkalt und Prof. Dr. Volker Spangenberg (Theologische Hochschule Elstal – Fachhochschule des BfEG); Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BfEG).

Akademischer Beirat: Prof. Dr. Jörg Barthel (Reutlingen), Prof. Dr. Carsten Claußen (Elstal), Prof. Dr. Ralf Dzielwas (Elstal), Prof. Dr. Holger Eschmann (Reutlingen), PD Dr. Claudia Jahnel (Erlangen), Prof. Dr. Ulrike Schuler (Reutlingen), Prof. Dr. Uwe Swarat (Elstal).

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Kißkalt, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74 310, E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de.

Redaktionsassistent: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,- jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10. In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.

Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

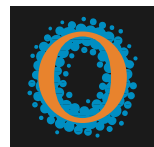
Verlage: Oncken Verlag, Postfach 2001 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-24, Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de

Vertrieb: Oncken Verlag, Kassel, und Bundes-Verlag, Witten.

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 20 05-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: τ-lexis · O. Lange, Langer Anger 72, 69115 Heidelberg.

Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.



ONCKEN:

SCM

Bundes-Verlag

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.



» Wir lesen digital «

- **Theologisches Gespräch**
Nr. 3/2018: für ALLE kostenlos
- **Theologisches Gespräch**
Nr. 4/2018: für Abonnenten kostenlos
- Einzelausgabe In-App-Kauf: 5,49 Euro
- Premium-Abo, Print und Digital: 34,00 Euro



kostenlos
testen:



THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Ökumene und Freikirchen

Aufsätze

Bernd Oberdorfer: Erneuerung und Abgrenzung. Die Reformation als Öffnungs- und Schließungsgeschehen 163

Siegfried Großmann: Ökumene als Teilhabe. Wie wir die Vielfalt des Volkes Gottes zurückgewinnen können 182

Rezension 213

PREDIGTWERKSTATT

Lars Linder: „Ach du meine Güte!“ Predigt über Titus 2, 11+12 204

Kommentar zur Predigt von Lars Linder (Christina Döring) 210

ISSN 1431-200X

2018 • Heft 4

42. JAHRGANG

Ökumene und Freikirchen

Ökumene ist mehr als nur der Dialog zwischen den großen traditionellen Volkskirchen. Die Freikirchen haben keinen Grund, sich schmollend in eine Ecke zurückzuziehen. Im deutschsprachigen Raum mögen sie eine Minderheit in der kirchlichen Landschaft darstellen. Auf weltweiter Ebene allerdings finden sich die freikirchlichen Denominationen stark vertreten. Dabei mag es in ihren Anfängen vielfach um Abgrenzung von den vorherrschenden Staatskirchen gegangen sein, schon bald allerdings waren sie engagiert dabei, konfessionsübergreifende Netzwerke zu bilden. So sind sich Freikirchen ihrer Besonderheit und Stärke im Engagement sowie auch ihrer Begrenztheit bewusst. In ihrem Bemühen, nicht nur das Miteinander der Christen (z. B. in der Evangelischen Allianz), sondern auch das der Kirchen (z. B. in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen) zu stärken, kommen sie dem Gebet Jesu um die Einheit seiner Jünger (Joh 17, 20-21) nach und erfahren darin auch Glaubensstärkung und Weitung ihres Horizonts. In den Aufsätzen dieses Heftes beleuchten die Autoren jeweils aus landeskirchlicher und aus freikirchlicher Perspektive den mühevollen, aber lohnenswerten Weg der multilateralen Ökumene, im Bewusstsein, dass das, was die Kirchen unterscheidet, seine Gründe hat und diese Unterschiedlichkeiten die Ökumene auch bereichern.

Prof. Dr. BERND OBERDORFER, Ordinarius für Systematische Theologie am Institut für Evangelische Theologie an der Philosophisch-Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Augsburg, erläutert in seinem Aufsatz, inwiefern die Reformation ein öffnendes und gleichzeitig ein abgrenzendes Geschehen war. Er thematisiert dabei auch das Verhalten der obrigkeitlichen Kirchen gegenüber den Täufern im 16. Jahrhundert und schlägt von daher Wege des Dialogs, pendelnd zwischen dem Bewusstsein der eigenen Identität und der Offenheit für den Andern, vor.

Dem folgt ein Aufsatz von SIEGFRIED GROSSMANN, ehemaliger Präsident des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und jetzt Pastor im Ruhestand, den das ökumenische Miteinander über Jahrzehnte stark beschäftigt hat. Unter der Überschrift „Ökumene als Teilhabe“ skizziert er einen Weg, auf dem sich alle Kirchen, und besonders die Freikirchen, selbstbewusst einbringen und doch aufeinander hören können, und macht Vorschläge, wie man auch in bisher strittigen Fragen in ein konstruktives Gespräch kommen kann.

Im Blick auf das kommende Weihnachtsfest liegt der Predigtwerkstatt eine Weihnachtspredigt von LARS LINDER, Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Essen-Mitte über Titus 2, 11-12 zugrunde. Kommentiert wird die Predigt von CHRISTINA DÖHRING, Pastorin der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Siegburg.

Michael Kießkalt (Schriftleitung)

Bernd Oberdorfer

Erneuerung und Abgrenzung

Die Reformation als Öffnungs- und Schließungsgeschehen¹

„Wer nach allen Seiten offen ist, kann nicht ganz dicht sein.“ Dieser fast schon zum Volksmund gewordene Internetspruch umschreibt sehr präzise die Fragestellung, über die ich in diesem Beitrag nachdenken möchte. In der sog. Reformationsdekade hat namentlich die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) immer wieder die *Freiheit* als die innere Mitte des Reformationsgeschehens hervorgehoben.² Die Kernbotschaft von der „Rechtfertigung allein aus Glauben unabhängig von den Werken“ habe die Christenmenschen befreit von der zwanghaften Fixierung auf die eigene Leistungsfähigkeit. Der Rückgang auf die Heilige Schrift als alleinige Norm habe die Herrschaft einer nur formal legitimierte kirchlichen Lehrautorität über die Gewissen der Gläubigen beseitigt und damit die individuelle Autonomie des Glaubensverstehens gestärkt. Damit habe die Reformation dem neuzeitlichen Gedanken von der Freiheit als „Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit“ (Kant) vorgearbeitet. Der Protestantismus erscheint in dieser Perspektive als „Religion der Freiheit“; die EKD stilisiert sich programmatisch zur „Kirche der Freiheit“³ – was manchmal in der Tat klingt wie „nach allen Seiten offen“.

Diese Charakterisierung der Reformation und ihrer Folgewirkungen hat nicht nur Zustimmung gefunden. Historiker erinnerten an den schlichten Befund, dass die aus der Reformation hervorgegangenen protestantischen Mainstream-Traditionen politisch-kulturell nicht durchweg als Advokaten von Gewissens- und Bürgerfreiheit aufgefallen seien. Katholiken sahen sich zur dunklen Kontrastfolie reduziert, von der sich das protestantische Freiheitspathos in hellem Licht abzuheben beansprucht; dabei habe die katholische Kirche etwa im Gegensatz zu den Protestanten doch immer die menschliche Willensfreiheit verteidigt und gehöre also mindestens ebenso sehr (oder eher, ebenso wenig) wie diese in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte. Und aus freikirchlicher Perspektive hat die baptistische Kirchenhistorikerin Andrea Strübind in einer

¹ Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zum Studientag der Theologischen Hochschule Elstal am 17. Oktober 2017 zugrunde.

² Vgl. Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2014 (©2015).

³ Vgl. Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006. Auch im Internet unter: <https://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf>.

scharfen Polemik die Behauptung zurückgewiesen, die lutherische Reformation habe sich in besonderem Maße um die individuelle Glaubensfreiheit verdient gemacht.⁴ Auf der einen Seite verwies sie auf die Verfolgungen, die die Täuferbewegung auch durch reformatorische Obrigkeiten (und mit Billigung, ja sogar Veranlassung durch die Reformatoren selbst) erlitten hat und die die reformatorische Befreiungssemantik doch empfindlich konterkarieren. Auf der anderen Seite machte sie geltend, dass eben die aus der Täuferbewegung hervorgegangenen freikirchlichen Traditionen für die Genese der Religionsfreiheit und generell der neuzeitlichen Freiheitsrechte von erheblich größerer Bedeutung seien, als in der großkirchlich-protestantischen Selbstprofilierung sichtbar werde. Mit anderen Worten: Die Reformation hatte nicht nur öffnende, sondern auch schließende, ausschließende Konsequenzen. Und noch die aktuelle Selbstanpreisung als „Kirche der Freiheit“ grenzt aus, indem sie andere freiheitsgenerierende Traditionen in den Schatten stellt.

„Wer nach allen Seiten offen ist, kann nicht ganz dicht sein.“ Dieser Spruch trifft Selbstbeschreibungen, die eine umfassende Integration und den Verzicht auf Ausschlüsse zum Identitätsmerkmal machen und allenfalls das ausschließen, was sich dieser umfassenden Integration verweigert. Der Rekurs auf Freiheit ist für solche Selbstbeschreibungen ein idealer Kandidat. Man kann nicht ganz leugnen, dass im selbstbewussten Freiheitspathos der EKD-Kundgaben zum Reformationsjubiläum der Anspruch mitschwingt, es sei gerade diese Offenheit für alles, was die Identität des Protestantismus im Unterschied zu anderen Realisierungsgealten des Christentums ausmacht. Und die Kritik daran würde dann aus unterschiedlichen Perspektiven den Blick darauf lenken, dass diese Selbstbeschreibung weder dem realen Selbstverständnis noch den faktischen Wirkungen der Reformation entspricht und zudem von Selbstunterscheidungen lebt, die von anderen als diskriminierend empfunden werden können (wir stehen für die Freiheit – ihr also nicht). Ohnehin ist die uneingeschränkte Freiheitsunterstellung illusionsverdächtig und nicht einmal wünschenswert: Wer kann denn sehenden Auges „nicht ganz dicht“ sein wollen?! Wem das nicht seriös genug klingt, der kann sich das gleiche auch mit dem prägnanten, auf den Philosophen Spinoza zurückgehenden Leitsatz gesagt sein lassen: „Omnis determinatio est negatio.“ Jede Wesensbestimmung, Definition, Identitätsfestlegung impliziert eine Negation: Was etwas ist, ist – eben deshalb! – etwas anderes *nicht*.

Diese allgemeine Feststellung will ich im Folgenden konkretisieren hin auf die Frage *innerreformatorischer Ausgrenzungsprozesse*. Wie konnte eine Bewegung, die ihre Gestaltgewinnung einer Ausgrenzungserfahrung verdankte – nämlich der Ablehnung durch Rom –, ihrerseits ausgrenzend werden – bei Luther etwa im Blick auf Karlstadt, die „Schweizer“, die Täufer? Oder noch mehr zugespitzt:

⁴ Vgl. STRÜBIND, ANDREA: Glaube und Gewissensfreiheit. Eine freikirchliche Sicht, in: SÖDING, THOMAS / OBERDORFER, BERND (Hg.): Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene, Freiburg i. Br. 2017 (QD 284), 55-80.

Wie konnte eine Bewegung, die sich die „Freiheit eines Christenmenschen“ und die Befreiung der Kirche aus der „babylonischen Gefangenschaft“ auf die Fahnen geschrieben hatte, selbst zur Unterdrückerin werden, deren Herrschaft von den davon Betroffenen eben nicht als Reich der Freiheit, sondern durchaus ebenfalls als babylonische Gefangenschaft empfunden wurde?

Ich will dazu in einem ersten Teil die Reformation als Öffnungs- und Schließungsgeschehen deuten. Das heißt, ich will zeigen, wie die Reformation neue Räume – Freiheits-, Deutungs-, Lebensräume – öffnete und wie sie diese Räume zugleich einhegte, eingrenzte, schloss – unvermeidlicherweise, aber mit nicht immer unproblematischen Konsequenzen. In einem zweiten Schritt möchte ich mich konkret der Abgrenzung der Wittenberger Reformatoren gegenüber der Täuferbewegung zuwenden. Drittens will ich ein Wort von Jürgen Moltmann aufgreifen, der die Täuferbewegung als die „einzige Reformationsbewegung ‚allein aus Glauben‘“ bezeichnet hat,⁵ und fragen, wie sich die spezifische Akzentuierung täuferischen Christentums (ihre eschatologisch motivierte Verabschiedung aus dem Corpus Christianum, ihre Orientierung an frühchristlichen Idealen der Lebensführung) als genuine Ausdrucksgestalt der Reformation deuten lässt, wenngleich sie sich von anderen Ausdrucksgestalten reformatorischen Christentums charakteristisch unterschied und von diesen eben auch ausgegrenzt und verfolgt wurde. Viertens schließlich will ich die Veränderungen ansprechen, die sich im Licht ökumenischer Bewusstseinsbildung und angesichts gravierenden gesellschaftlich-kulturellen Wandels im wechselseitigen Verhältnis landeskirchlicher und freikirchlicher Gestalten reformatorischen Christentums ergeben haben, mit anderen Worten, ich will Verschiebungen in den Öffnungs- und Schließungsprozessen wahrnehmen, in denen sich konfessionelle Identitätsbildung vollzieht. Dabei will ich deutlich machen, dass man bei diesen Veränderungen und Verschiebungen getrost von *Annäherungen* sprechen kann.

I Gewissheit und Widerspruch: Die Reformation als Öffnungs- und Schließungsgeschehen

Zweifellos verstand sich die Reformation als innerkirchliche Befreiungsbewegung. Luther sah die Kirche, wie gesagt, in babylonischer Gefangenschaft.⁶ Das Bild ist intrikat. Denn die Rolle der Babylonier als deportierender Fremdmacht fällt dabei der eigenen kirchlichen Obrigkeit selbst zu, die dadurch gleichsam als auswärtiger Aggressor erscheint, der die Christenmenschen in Gefangenschaft

⁵ MOLTSMANN, JÜRGEN: Die unvollendete Reformation. Ungelöste Fragen – ökumenische Antworten, in: *EvTh* 77 (2017), 247-257, 251.

⁶ Vgl. MARTIN LUTHER: *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium* (1520), WA 6, 497-573 (neudeutsche Übersetzung in: *Luther Deutsch*. Hg. von KURT ALAND, Bd. 2, Göttingen ²1981, 171-238).

wegführt; der gedankliche Weg zum Papst als Antichrist ist nicht weit.⁷ Luther nennt drei „Gefangenschaften“, in die das Papsttum die Kirche im Blick auf das Abendmahl geführt habe: Kelchentzug, Transsubstantiationslehre und Messopfer.⁸ Bezeichnend ist auch – in der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“⁹ – die Rede von den drei „Mauern“, die die „Romanisten“ aufgerichtet hätten, um eine Reform der Kirche zu verhindern: die hierarchisierende Unterscheidung von Priester- und Laienstand, den Anspruch des Papstes auf letztverbindliche Schriftauslegung und die Überordnung des Papstes über das Konzil. Überdeutlich ist die Botschaft: Das Evangelium ist eingekerkert, den Gläubigen der Zugang zu ihm versperrt. Reformation heißt, das Evangelium gleichsam aus dieser Umklammerung zu befreien, damit es wieder gehört werden kann.

Luther sieht in den päpstlich-romanistischen Gefangenschaften und Mauern freilich nur die Widerspiegelung einer tiefer liegenden Unterdrückung: der Pervertierung des befreienden Evangeliums zum fordernden Gesetz der „Werkgerechtigkeit“. Nicht zufällig beschreibt er noch ein Jahr vor seinem Tod im Rückblick aus großem zeitlichem Abstand seine reformatorische Entdeckung des paulinischen Verständnisses der schenkenden Gerechtigkeit Gottes als beglückendes Befreiungserlebnis, durch das sich ihm die Pforten des Paradieses erneut geöffnet hätten.¹⁰ Die römische Kirche unterdrückt das Evangelium von der gratis geschenkten Gerechtigkeit, und daraus erwachsen die vielfältigen Missstände, die das kirchliche Leben kennzeichnen. Innere, inhaltliche Erneuerung des Evangeliumsverständnisses und äußere Reform gehören also zusammen.

Die neu erschlossene – bzw. genauer: sich neu erschließende – Befreiungsbotschaft des Evangeliums erfordert und ermöglicht daher vielfältige Befreiungsakte und Befreiungserfahrungen; sie schleift Mauern und eröffnet Räume. Sie befreit etwa von kirchlicher, klerikaler Bevormundung. Luthers Schlüsselerfahrung war nämlich, dass die römische Kirchenleitung als formal autorisierte Instanz der Lehrbeurteilung sein Verständnis des Evangeliums nicht nur nicht unterstützte, sondern geradezu als häretisch bekämpfte; das geschah spätestens 1518. Das Evangelium und die mit seiner Auslegung betrauten Institutionen brachen also auseinander, und für Luther war klar, auf welche Seite er sich hier

⁷ Ein „Suchet der Stadt Bestes“ nach Jeremia 29,7 sucht man in diesem Zusammenhang allerdings vergeblich. Das heißt, die Möglichkeit, die kirchliche „Gefangenschaft“ als Strafe für die eigene Sünde anzunehmen, geduldig zu ertragen und sogar für die unterdrückende Obrigkeit zu beten, kommt für Luther nicht in Betracht – hieße dies in seinen Augen doch, das Verstummen des Evangeliums zu akzeptieren.

⁸ Vgl. die bündige Deutung bei LAUSTER, JÖRG: *Der ewige Protest. Reformation als Prinzip*, München 2017, 18 f.

⁹ MARTIN LUTHER: *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), WA 6, 404-469 (neudeutsche Fassung in: *Martin Luther: Ausgewählte Schriften*, hg. von KARIN BORNKAMM und GERHARD EBELING, Frankfurt a.M. 1982, Bd. 1, 150-237).

¹⁰ Vgl. MARTIN LUTHER: *Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften* (1545), WA 54, 179-187 (deutsche Übersetzung in: BORNKAMM/EBELING 1, 12-25 [wie Anm. 9]).

zu stellen hatte. Der dadurch angestoßene Bewusstseinsbildungsprozess führte sukzessive zu einer Delegitimierung klerikaler Lehrbeurteilungsmonopole; 1519 in Leipzig ließ Luther sich von Eck zu der Konsequenz drängen, dass Konzile, ja sogar Päpste irren könnten und auch geirrt hätten. In Ecks Augen hatte er sich damit als Ketzler geoutet; Luther selbst ist von dieser Einsicht aber nie mehr abgewichen. Das Gotteswort ist von seiner menschlichen Auslegung zu unterscheiden, zu befreien, ja, es befreit sich selbst von seinen menschlichen Auslegungen, indem es sich diesen gegenüber als es selbst geltend macht.

Deshalb ist die Bibel für Luther so wichtig. Das Gotteswort macht sich selbst zugänglich im Medium – und zwar *allein* im Medium – der Heiligen Schrift. Die Befreiung von kirchlicher Bevormundung ist nicht ein abstrakter Akt prinzipieller Autoritätskritik, sondern sie ist eine Befreiung zur Bibel – durch die Bibel. Rom wird ja genau deshalb kritisiert, weil es den Zugang zur Bibel versperrt habe. Und wenn die Bibel sich selbst (wieder) geltend macht, dann wird eben dies erkennbar. Dann zeigt sich nämlich – so sieht es Luther –, dass Rom die biblische Kernbotschaft von der Rechtfertigung allein aus Glauben durch die Koppelung des Heils an heilsverdientliche Werke verdunkelt hat, also durch Etablierung eines Bedingungsverhältnisses zwischen menschlichem Handeln und Gottes darauf antwortender Heilsgabe.

Bei Zwingli liegt der Akzent etwas anders: Die scharfe Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort erzwingt und ermöglicht die kritische Distinktion theonom verbindlicher, weil in der Bibel bezeugter, göttlicher Weisungen und allenfalls menschlich verbindlicher, weil nicht aus der Bibel ableitbarer, kirchlicher Ordnungen. Das berühmte Wurstessen beim Drucker Froschauer in Zürich in der Fastenzeit des Jahres 1522 protestiert gegen die Vermischung oder Verwechslung von Gotteswort und Menschenwort, genauer: dagegen, dass menschliche (kirchliche) Ordnungen – hier die im Übrigen hochkomplizierten, subtil ausdifferenzierten Fastenregeln – mit religiöser Verbindlichkeit aufgeladen werden, sodass, wer sie missachtet, sündigt. Der kritische Rekurs auf die Bibel impliziert hier eine spürbare soziale Befreiungserfahrung: die Befreiung des Alltags von allein kirchlich angeordneten und legitimierten Verhaltensrestriktionen.¹¹

Luther ebenso wie Zwingli waren überzeugt, dass die Verwerfung eines kirchlichen Lehrautorisierungsmonopols die Verbindlichkeit des göttlichen Wortes nicht schwächen, sondern stärken, ihr geradezu erst Raum schaffen werde. Dahinter stand die Überzeugung, dass die Heilige Schrift den Sinn ihrer Kernbotschaft von selbst, aus sich selbst heraus erschließt. Die Heilige Schrift – so betont

¹¹ Dass die Relativierung von „Menschsätzen“ die als göttlich anerkannten biblischen Verhaltensnormen umgekehrt mit einem höheren Durchsetzungsdruck versah und diese somit als umso restriktiver wahrgenommen werden konnten, zeigt besonders plastisch das Beispiel von Calvins Genf. Evangelische Freiheit kann sich auch im paradoxen Modus puritanischer Normierung konkretisieren.

Luther gegen Erasmus – ist „ihr eigener Interpret“ (*sui ipsius interpres*), sie ist im Entscheidenden eindeutig und klar. Denn „der Heilige Geist ist kein Skeptiker“¹², Gott lässt die Seinen nicht im Ungefähren im Blick auf seinen Heilswillen. Und dieser klare Sinn vermittelt sich auch intersubjektiv eindeutig, ohne dass es dazu einer formal autorisierten, *iure divino* agierenden Lehrsetzungs- und Lehrbeurteilungsinstanz bedarf.¹³ Was die intersubjektive Verbindlichkeit betrifft, sprach die *Confessio Augustana* dann vom „magnus consensus“, der sich eben im Bekenntnis selbst artikuliert.¹⁴

Trotz dieser pneumatologisch-diskursiven Absicherung bleibt natürlich die Frage, wie und von wem der behauptete eindeutige Sinn der Heiligen Schrift formuliert werden kann. Es bleibt, anders gesagt, der schon von Erasmus artikulierten Willkürverdacht. Warum sollte – so fragte Erasmus im Streit mit Luther ironisch zurück –, wenn die Wolke der Kirchenväter-Zeugen und das kirchliche Lehramt irren können, ausgerechnet ein einzelner Theologe mit verbindlicher Gewissheit die Wahrheit erkennen? Und welcher?!¹⁵

Diese Frage stellt sich umso dringlicher angesichts der schnell sichtbaren Kontroversen innerhalb des reformatorischen Lagers: War man sich (gegen Rom) im Vertrauen auf die Selbstevidenz der Heiligen Schrift einig, so zeigte sich schon bald, dass die Schrift unterschiedlichen Leserkreisen offenbar einen teilweise höchst unterschiedlichen Sinn als evident erschließen konnte. Die Katholiken sahen darin ihre Warnung vor den Konsequenzen eines Abschieds vom verbindlichen Lehramt bestätigt; aber einen Weg zurück zu diesen Fleischtöpfen gab es nicht mehr, zu offensichtlich war die Willkür bei der Setzung einer solchen diskursbeendenden Letztinstanz. Aber wie sollte man dann damit umgehen, dass trotz gemeinsamer Ablehnung des römischen Lehramtsprinzips und bei gleichen hermeneutischen Vorgaben (*sola scriptura*) sich auch in zentralen Fragen (Abendmahl, Taufe, Verhältnis zur Welt) nicht nur divergente, sondern diametral widersprüchliche, also unvereinbare Einsichten einstellten?

Für Luther war klar, dass das nur mit der Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum angemessen bearbeitet werden konnte. Wenn sich ihm die Wahrheit des Evangeliums in einer bestimmten inhaltlichen Gestalt mit überwältigender Gewissheit erschlossen hatte, dann konnten Interpretationen, die nach seinem Urteil mit dieser inhaltlichen Gestalt unvereinbar waren, nur so zustande gekommen sein, dass sie sich eben nicht auf die genuine Eigendynamik der Schrift

¹² MARTIN LUTHER: *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 605: „Spiritus sanctus non est Scepticus.“

¹³ Vgl. dazu auch meinen Beitrag: Autoritätskritik und Autorisierungsdiskurse. Das „Schriftprinzip“ als archimedischer Punkt – oder als gordischer Knoten?!, in: BARNBROCK, CHRISTOPH / DA SILVA, GILBERTO (Hg.): „Die einigende Mitte“. Theologie in konfessioneller und ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Werner Klän, Göttingen 2018, 319-333.

¹⁴ Vgl. CA 1 und CA 7.

¹⁵ Vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM: *De libero arbitrio diatribe sive collatio*. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen. Lateinisch-deutsch, in: DERS.: *Ausgewählte Schriften*, hg. von Werner Welzig, Bd. 4, Darmstadt 1968, 1-195, 31.

eingelassen hatten. Im Abendmahlsstreit mit Zwingli beharrte er etwa darauf, dass Zwinglis signifikationstheoretische Deutung des „est“ ein Menschenföndlein sei, das er in den schlichten biblischen Wortlaut hineingelesen habe, statt sich diesen Wortsinn einfach sagen zu lassen; „est“ meint eben „ist“ und nicht „bedeutet“.¹⁶

Lyndal Roper hat jünger in ihrer Luther-Biographie¹⁷ beeindruckend (und auch bedrückend) aufgezeigt, wie konsequent und unduldsam Luther selbst im eigenen Wittenberger Lager, umso mehr aber nach außen Abweichungen von seiner eigenen theologischen Überzeugung bekämpft und, wo er es vermochte, zum Einlenken genötigt hat: Karlstadt, die Schweizer, die Bauern, die Täufer, die Schwenkfeldianer, Bucer, Agricola, um nur einige zu nennen. Summarischer Leitbegriff der Kritik war bekanntlich „Schwärmer“. D. h., er unterstellte bei allen „Abweichlern“, sie hätten sich „schwärmerisch“ von der Bindung an das biblische Wort gelöst und phantasierten sich nach eigener Fassung ein selbsterdachtes Evangelium zurecht. Im Grunde hatte er schon 1518 in der Heidelberger Disputation so argumentiert, als er die scholastische Theologie als „*theologia gloriae*“ kritisierte, die Gott am Offenbarungsdatum des Kreuzes vorbei erkennen zu können und zu sollen vermeine.¹⁸ Die Scholastiker sind in dieser Sicht „Schwärmer“ *avant la lettre*. Roper weist darauf hin, dass Luther sich zur Autorisierung seiner theologischen Position gelegentlich auch darauf berief, dass er diese trotz vielfältiger Anfechtungen durch den Teufel festgehalten habe. Ein solches existenzielles Ringen mit dem Teufel könnten die Gegner nicht vorweisen. Er beanspruchte also eine auf existenzieller Glaubenserfahrung gegründete Personalautorität.

Dies ist gewiss nicht alles, was über lutherische Lehrvergewisserung gesagt werden kann. Wenn Luther nur ein rechthaberischer, autoritärer Besserwisser gewesen wäre, der unter Berufung auf seine charismatische Glaubensbiographie missliebige Konkurrenten einfach „wegbiss“, statt sich auf den argumentativen Diskurs mit ihnen einzulassen, dann hätte sich eine an seinen Einsichten orientierte Theologie wohl kaum über sein Lebensende hinaus halten können; es muss etwas an ihr gegeben haben (und vielleicht heute noch geben), was auch unabhängig von seiner Personalautorität plausibel und intersubjektiv überzeugend erscheinen konnte. Gleichwohl muss dieser Aspekt angesprochen werden,

¹⁶ Zu Luthers Argumentation im Abendmahlsstreit vgl. auch meinen Beitrag: „Entsetzliche Speculationen“? Überlegungen zur Argumentationslogik in Luthers Abendmahlslehre, in: *EvTh* 74 (2014), 413-422.

¹⁷ *ROPER, LYNDAL: Der Mensch Martin Luther. Die Biographie.* Übersetzt von Holger Fock und Sabine Müller, Frankfurt a. M. 2016 (engl.: *Martin Luther. Renegade and Prophet*, London 2016).

¹⁸ *MARTIN LUTHER: Disputatio Heidelbergae habita (1518)*, in: *StA* 1, 190-218. Neudeutsche Übersetzung der theologischen Thesen samt „probationes“ (*StA* 1, 200-212; *WA* 1,355-365) in: *Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl.* Hg. von KURT ALAND. Bd. 1, Göttingen ²1983, 379-394. Zur Unterscheidung von *theologia gloriae* und *theologia crucis* vgl. bes. die Thesen 19-21.

macht er doch sichtbar, dass Luthers reformatorischer Ansatz nicht nur öffnende, befreiende Effekte hatte, sondern selbst innerhalb des reformatorischen Lagers teils scharfe Abgrenzungen, Ausgrenzungen, Ausschließungen bewirkte. Nach allen Seiten offen war Luther jedenfalls nicht. Aber war er trotzdem „ganz dicht“? Ich komme zu den Täufern.

2 Die andere Seite der Wartburg: Die Ausgrenzung der Täufer – theologische Differenz und politische Absicherung

Die Verfolgung der Täufer gehört sicher zu den dunklen Seiten der Reformation. Das Schicksal von Fritz Erbe etwa kann niemanden ungerührt lassen.¹⁹ Weil er sich weigerte, sein Kind taufen zu lassen, und offen die Täuferbewegung unterstützte, wurde er mehrmals inhaftiert; die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens verbrachte er im Gefängnis, zuletzt unter schlimmsten Bedingungen ausgerechnet auf der Wartburg, dem ikonischen Ort lutherischer Memorialkultur, wo er 1548 elend starb. Dass er nicht schon lange vorher hingerichtet wurde, war keineswegs ausgemacht. Der sächsische Kurfürst Johann Friedrich forderte die Todesstrafe; selbst Philipp Melanchthon sprach sich dafür aus.²⁰ Nur weil Philipp von Hessen Bedenken hatte, in Glaubensfragen die Todesstrafe zu verhängen, kam es nicht zum Vollzug; gegen schwerste Kerkerhaft hatte aber auch der Landgraf nichts einzuwenden.

Wie konnte es dazu kommen? Wie konnte eine Reformbewegung, in deren Grundlagentext, der *Confessio Augustana*, es ausdrücklich heißt, Bischöfe sollten ihrer Aufgabe, das Wort Gottes zu verkündigen, „*sine vi humana, sed verbo*“ nachkommen,²¹ die Unterdrückung und Verfolgung Andersgläubiger, genauer: andersgläubiger Christen, nicht nur billigen, sondern geradewegs fordern und aktiv betreiben? Wie konnte namentlich Luther, der ja die Folgen der Unterdrückung seines Glaubens am eigenen Leib erfuhr (unter anderem: auf der Wartburg!), seinerseits zum Unterdrücker werden (und als solcher hatte er sich ja schon gegenüber Karlstadt erwiesen)? Offenbar empfand er dies nicht als Widerspruch. Wie ist dieser beunruhigende Befund zu erklären?

¹⁹ Vgl. dazu MÜLLER, ANDREAS: Der Gefangene auf der Wartburg. Das Schicksal Fritz Erbes, Weimar 2005.

²⁰ Ebenso billigte Melanchthon später auch die Hinrichtung des Antitrinitariers Michel Servet in Genf.

²¹ CA 28; BSELK 186-219, hier: 195,15. Deutsch „on leiplich gewalt, sondern mit dem wort“ (194,7) bzw. (Marburger Handschrift) „on menschlichen gewalt, sonder allein durch Gots wort“ (195,8-10). Vgl. dazu meinen Beitrag: *Sine vi humana, sed verbo*. Macht und Aporien der religiösen Kommunikation von Ohnmacht, in: TSCHOPP, SILVIA SERENA / WEBER, WOLFGANG E. (Hg.): *Macht und Kommunikation*, Berlin 2012, 183-196.

Verantwortlich ist ein Bündel von Gründen, in dem sich theologische Überzeugungen mit politischen Faktoren verschränken. Ich nenne drei Gründe, die mir zentral erscheinen:

Zunächst: Luther war nicht *tolerant* im neuzeitlichen Sinn, und wenn er sich – wie auf dem Wormser Reichstag – auf sein Gewissen berief, kämpfte er nicht für prinzipielle Gewissensfreiheit. Nicht zufällig verwies er in Worms auf sein durch die Heilige Schrift *gebundenes* Gewissen, das es ihm unmöglich mache zu widerrufen. Gerade weil er die Rechtfertigung allein aus Glauben nicht als selbstgenerierte Erkenntnis verstand, sondern als geschenkte Einsicht, in der ihm die Heilige Schrift selbst ihren inhaltlichen Inbegriff erschlossen habe, musste er sie als auch intersubjektiv verbindliche Wahrheit auffassen, die man nicht „tolerant“ der Beliebigkeit preisgeben kann. Das Beispiel seines Umgangs mit den Juden zeigt, dass er anfangs überzeugt war, die einfache Verkündigung des von seinen Entstellungen gereinigten Evangeliums werde durch sich selbst dieses Evangelium für die Anders- und Ungläubigen anziehend machen und sie zur christlichen Wahrheit bekehren; erst als sich dieser Effekt nicht flächendeckend einstellte, plädierte er in der bekannten, schockierenden Weise für ein hartes Vorgehen.²² Im Grunde blieb es ihm – auch im Blick auf seine christlichen Kontrahenten – zutiefst unverständlich, wenn anderen die ihn beglückende Einsicht in das bedingungslos heilschenkende Evangelium verschlossen blieb. Er konnte sich das nur mit Verstockung, wenn nicht gar mit dem Wirken des Teufels erklären.

Gleichwohl ist es aus heutiger Sicht erstaunlich, wie weit Luther den Kreis theologischer Einsichten zog, die er als verpflichtende Konsequenzen der rechtfertigungstheologischen Kernbotschaft auffasste und in denen er daher Abweichungen und Positionspluralität nicht zu akzeptieren bereit und imstande war; Realpräsenz und Kindertaufe gehörten jedenfalls dazu – wer hier anders dachte, war „Schwärmer“. Doch selbst unter dieser Voraussetzung bleibt es erläuterungsbedürftig, warum Luther sich zwar mit größtem Nachdruck gegen eine gewaltsam-militärische Ausbreitung der Reformation aussprach (dass Zwingli in der Schlacht umkam, war ihm ein Beleg für dessen falsche, ebenso irregeleitete wie irreleitende Theologie), zugleich aber nach innen Zwangsmaßnahmen gegen Abweichler nicht nur duldeten, sondern selbst anregte und aktiv betrieb.

Hier kommt nun ein *zweiter* Faktor ins Spiel. Im Zeitalter des Corpus Christianum galten – barthianisch ausgedrückt – „Bürgergemeinde“ und „Christengemeinde“ selbstverständlich als koextensiv. Das heißt, die Kirche war nicht eine Teilmenge der Gesamtbevölkerung einer Stadt oder eines Herrschaftsgebiets, sondern war mit dieser Gesamtbevölkerung identisch. Sie repräsentierte die Gesamtbevölkerung eben religiös. Dass es innerhalb einer politischen Einheit unterschiedliche religiöse Gruppierungen geben könnte, erschien als un-

²² Vgl. dazu grundlegend KAUFMANN, THOMAS: Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011.

denkbar und schädlich; deswegen war ja auch der Status der Juden immer ein prekärer. Noch der Augsburger Religionsfrieden von 1555 ist von diesem Axiom geprägt. Er ging von konfessionshomogenen Territorien aus („*cuius regio, eius religio*“), von denen es auf dem Gebiet des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation nun eben zwei Typen geben sollte, katholische und lutherische; das bikonfessionelle Zusammenleben namentlich in den Reichsstädten war die zähneknirschend hingenommene Ausnahme, nicht die gewünschte Regel. Im Grunde wollte man unter sich bleiben. Deshalb entsprach es völlig der Systemlogik, dass die Täufer weiterhin ausgeschlossen blieben.

In diesem Rahmen konnte die *religiöse* Einheit als *gesellschaftspolitisches* Erfordernis erscheinen. Die Vertreibung Karlstadts, die Verfolgung der Täufer konnte daher unter Berufung auf die Zwei-Reiche-Lehre betrieben werden: Religiöse Devianz – so das Argument – schadet dem Gemeinwohl und darf, ja muss daher mit politischen Mitteln bekämpft werden. Mit anderen Worten: Die konkreten Ausgrenzungsmaßnahmen werden nicht mit der religiösen Abweichung selbst legitimiert (obwohl gewiss die Sorge, dass die Konfrontation mit der Häresie die Gläubigen auch geistlich verwirren könnte, im Hintergrund stand), sondern mit der durch ihre Präsenz unterstellten Störung des öffentlichen Friedens. Dies zeigt sich übrigens sehr plastisch am Beispiel der Vertreibung Sebastian Castellios aus Genf, die Calvin u. a. mit einer unterschiedlichen Beurteilung des alttestamentlichen Hohenlieds begründete: Calvin stellte nicht in Abrede, dass man in dieser theologisch-exegetischen Spezialfrage unterschiedliche Positionen vertreten könne – *aber nicht am selben Ort*; denn wenn die Ortsgeistlichen untereinander uneins seien, werde das die Gläubigen verwirren,²³ die Autorität der Geistlichen unterminieren und damit den Aufbau einer nach Gottes Wort reformierten Gesellschaft gefährden. Calvins Argumentation ist zwar theokratischer als die Luthers; gemeinsam ist beiden aber, dass sie einen Zusammenhang herstellen zwischen religiöser Abweichung und gestörter öffentlicher Ordnung. Für Pluralismus ist da wenig Platz.

Hinzu kommt jedoch noch etwas *Drittes*: die reichsrechtliche Lage. Die Ablehnung der Säuglingstaufe ebenso wie die Verwerfung des Trinitätsdogmas waren nicht nur religiöse Abweichungen von der kirchlichen Lehrtradition und Praxis; sie waren vielmehr strafwürdige Vergehen im Sinne des weltlichen Rechts. Sie nicht zu verfolgen, konnte den reformatorisch gesinnten Obrigkeiten den Vorwurf eintragen, Rechtsverletzungen nicht zu ahnden und also – um eine in Bayern kurzfristig gebräuchliche aktuelle Formulierung aufzugreifen – eine „Herrschaft des Unrechts“ zuzulassen oder gar herbeizuführen. Angesichts der ohnehin prekären politisch-rechtlichen Lage der Reformation – nicht nur Luther persönlich, sondern auch seine Anhänger und Unterstützer standen ja seit 1521 offiziell unter dem Damoklesschwert des Wormser Reichstagsabschieds – konn-

²³ Vgl. dazu knapp: VAN'T SPIJKER, WILLEM: Calvin, Göttingen 2001 (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 3, Lieferung J2), 167 f.

te es ratsam erscheinen, diesen Eindruck der Rechtsmissachtung nicht weiter zu fördern, zumal die katholischen Gegner nur darauf warteten, die Zerstörung von öffentlicher Ordnung und Rechtssicherheit als die quasi natürlichen Folgen des reformatorischen Umbruchs anprangern zu können. Welche verheerenden Konsequenzen das Übertreten geltenden Rechts für die Sache der Reformation haben konnte, zeigte sich ja bei der geheimen Doppelehe Philipps von Hessen, die von Luther und Melanchthon aus seelsorgerlichen Gründen geduldet worden war: Als die illegale Bigamie bekannt wurde, musste sich Philipp unter dem Druck eines drohenden Prozesses aus allen politisch-militärischen Aktivitäten zugunsten der Reformation zurückziehen; dies war ein entscheidender Faktor für den späteren Sieg Karls V. im Schmalkaldischen Krieg.

Unter diesem Gesichtspunkt entsteht das Dilemma, dass die aus heutiger Sicht hoch problematische und bedrückende Verfolgung der Täufer aus der damaligen Akteursperspektive auch unabhängig von der theologischen Beurteilung als politisch notwendig erscheinen konnte, um die Reformation abzusichern. Wohl-gemerkt: Dass zumindest die Wittenberger Reformatoren die Säuglingstaupe für eine sachgemäße sakramentstheologische Applikation der Rechtfertigung allein aus Glauben hielten (Zwingli fiel die Argumentation hier erheblich schwerer), steht nicht zur Debatte. Es ging mir in diesem Abschnitt vielmehr um die Frage, warum und mit welcher Begründung die Reformatoren gegen ihre eigenen Vorgaben die gewaltsame Verfolgung und Vertreibung von friedlichen Andersgläubigen unterstützten und selbst betrieben. Dass sie damit faktisch ihren eigenen theologischen Ansatz konterkarierten und auch kompromittierten, steht freilich außer Frage.

Nun könnte man sagen, dass sich darin eben die unselige Verstrickung der Kirche mit dem Staat artikuliere, die häufig kritisch auf die sog. Konstantinische Wende zurückgeführt wird. Daran habe letztlich auch die Reformation nicht gerüttelt. Genauso argumentiert Jürgen Moltmann, dem ich mich nun kurz zu-wende.

3 Allein aus Glauben? Jürgen Moltmanns Kritik an der „unvollendeten Reformation“

In einem Vortrag, den er 2017 an mehreren Orten, u. a. im Erfurter Augustinerkloster, gehalten hat, erhob der hochbetagte Jürgen Moltmann seine mahnende Stimme gegen eine protestantische Selbstgefälligkeit im Reformationsgedächtnis.²⁴ Die Reformation sei „unvollendet“ geblieben, und zwar in einem doppelten Sinn: Nicht alle ihre Impulse seien wirkungsgeschichtlich bisher aufgegriffen

²⁴ MOLTSMANN, JÜRGEN: Die unvollendete Reformation. Ungelöste Probleme – ökumenische Antworten, in: *EvTh* 77 (2017), 247-257.

worden, und ohnehin sei sie selbst nicht umfassend gewesen, habe signifikante Beschränkungen aufzuweisen. Moltmann verbindet beides in einem drängenden Appell, die Grenzen der historischen Reformation zu überwinden – und sie eben dadurch zu vollenden. So hätten die Reformatoren etwa die eine Kirche reformieren wollen; stattdessen seien unterschiedliche Partikulartraditionen entstanden, die sich zudem noch landeskirchlich verzettelten. Den ursprünglichen reformatorischen Impuls zur kirchlichen Einheit gelte es aber aufzugreifen; Moltmann spricht sogar von einem „allgemeine[n] Papsttum aller Gläubigen“²⁵.

Eine besonders gravierende Beschränkung der Reformation diagnostiziert Moltmann nun darin, dass sie den Rahmen des „Corpus Christianum“ nicht aufgesprengt, sich vielmehr sogar dezidiert auf die „Sym-phonía“, die Differenzeinheit von politischer und kirchlicher Ordnung gestützt habe, die seit der sog. „Konstantinischen Wende“ in der Ost- wie in der Westkirche die dominante strukturelle Realisierungsgestalt des Christentums darstellt. Die Reformatoren hätten ja die, sei es städtische, sei es landesherrliche, Obrigkeit besonders intensiv in Anspruch genommen.

Allein die Täufer bilden hier nach Moltmann eine rühmliche Ausnahme. Er bezeichnet sie als die „einzige Reformationsbewegung ‚allein aus Glauben‘“²⁶. Sie hätten nämlich für die Durchsetzung der Reformation allein auf das Wort Gottes vertraut und nicht auf weltliche Machtmittel zurückgegriffen; die Ausnahme des Münsteraner „Täuferreichs“ vermerkt Moltmann ausdrücklich. Auch hätten nur sie „die Grundlagen der christlichen Staatsreligion ab[gelehnt]: die Kinder-taufe und den Wehrdienst“²⁷. Als einzige hätten sie damit die gewaltabstinente, von der politischen Welt distanzierende Dimension der Verkündigung Jesu ernst genommen und seien dafür „von katholischen und protestantischen Obrigkeiten gemäß Reichsrecht“ als Ketzler verfolgt worden, häufig bis zum Martyrium.

Moltmann hebt positiv hervor, dass der Lutherische Weltbund die Mennonitische Weltgemeinschaft für diese Verfolgung 2010 offiziell um Vergebung gebeten hat. Er fordert aber, dass die Lutheraner darüber hinaus auch die Verwerfungen revidieren müssten, mit denen sie in ihren verbindlichen Bekenntnisschriften die Täufer überzogen hätten. Generell hätten die „historischen Friedenskirchen“ etwas vorweggenommen, was auch den Großkirchen noch bevorstehe: das Ende der konstantinischen Synthese von Staat und Kirche, das Ende der, so wörtlich, „christlichen Welt“. Moltmann verbindet damit eine große „Hoffnung auf die Vollendung der Reformation“: „Aus dem Zerfall der Christlichen Welt wird sich eine selbständige, friedfertige, ökumenisch geeinte, einladende und zuversichtliche Kirche erheben.“²⁸

²⁵ A. a. O., 249f.

²⁶ A. a. O., 251.

²⁷ Ebd.

²⁸ A. a. O., 257. Vgl. aber den abschwächenden Schlusssatz: „Aber vielleicht können Reformationen nie vollendet werden?“

Es wird nicht überraschen, dass ein Lutheraner wie ich der auf die Täufer zurückreichenden Tradition das „Allein aus Glauben“ nicht kampfflos überlassen möchte. Aber im Ernst: Man könnte etwa durchaus fragen, ob nicht schon ein Kategorienfehler darin liegt, die Überzeugungskraft der theologischen Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben so eng an die Form der Durchsetzung der Reformation zu koppeln, wie das Moltmann offenkundig tut. Traditionell lutherisch gesprochen: Man ist nicht schon dadurch gegen „Werkgerechtigkeit“ gefeit, dass man auf Unterstützung durch den Staat (und umgekehrt auf Unterstützung des Staates) verzichtet.

Damit zusammen hängt eine grundsätzlichere Frage. Ich bin immer ein – wenn man das so sagen kann – Anhänger der Konstantinischen Wende gewesen. Ich habe nie verstanden, wie man ein Ereignis – bzw. genauer: einen elementaren Wandel in der Religionspolitik, der Hunderttausende von Christenmenschen von der drückenden Last der Verfolgung und Existenzangst befreite und ihnen die freie Entfaltung ihres Glaubens ermöglichte, als den großen Sündenfall der Christentumsgeschichte deuten kann. Die religiöse und theologische Verklärung der vorkonstantinischen Epoche der ungesicherten Statusverhältnisse und riskanten Lebensentscheidungen erscheint mir jedenfalls dann allzu wohlfeil, wenn das Lob des ungeschützt wandelnden Gottesvolks aus der Warte etablierter Sesshaftigkeit mit grundrechtlich garantierter, finanziell subventionierter Religionsfreiheit erfolgt. Zudem bildeten die Befreiung aus den Katakomben, die staatliche Anerkennung und Förderung ja die strukturellen Bedingungen für die Ausweitung der Missionstätigkeit in Entsprechung zu Jesu Auftrag: „Gehet hin und lehret alle Völker!“ Dass die Kooperation mit dem Staat und die Unterstützung durch den Staat die Kirche also per se schon korrumpiert und korrumpieren muss, scheint mir (historisch und theologisch-prinzipiell) ein vorschnelles Urteil. Daher leuchtet mir nicht unmittelbar ein, dass die Täufer *allein schon dadurch*, dass sie sich der Integration in die staatliche Ordnung entzogen und umgekehrt auch auf Förderung durch diese Ordnung verzichteten, die christliche Sendung besser, reiner repräsentierten als diejenigen Reformatoren, die den „christlichen Adel deutscher Nation“ für „des christlichen Standes Besserung“ in die Verantwortung nahmen.

Allerdings gilt auch das Umgekehrte. Denn zweifellos hatte die Konstantinische Wende ihren beträchtlichen Preis. Unübersehbar brachte die enge Bindung an die weltliche Ordnung eben auch Abhängigkeitsverhältnisse mit sich. Schon Konstantin instrumentalisierte die Kirche zur ideologischen Stabilisierung der Reichseinheit. Doch auch die Kirche instrumentalisierte immer wieder den Staat für die Durchsetzung ihrer Interessen; spätestens seit Theodosius wurden innerkirchliche theologische Kontroversen häufig mithilfe staatlicher Zwangsmittel durch Unterdrückung und Exklusion „häretischer“ Positionen beendet. Dies konnte das kirchliche Reden und Handeln einer Zweideutigkeit aussetzen, um nicht zu sagen: es ins Zwielflicht setzen. Religiöse Motivation und weltliche Interessen verschwammen mitunter ineinander und wurden für die Akteure

selbst wie in der Außenwahrnehmung ununterscheidbar. Bei der Häretisierung und Ausgrenzung devianter Individuen und Gruppen spielten ebenfalls häufig politisch-gesellschaftliche Faktoren eine wichtigere Rolle als die offiziell vorgebrachten religiös-theologischen Gründe. Politische Rücksichtnahme konnte auch den Impuls schwächen, die christliche Botschaft „gelegen oder ungelegen“ zu kommunizieren. Generell drohte der Verlust eschatologischer Anspannung, wenn die Kirche sich allzu selbstverständlich in der Welt einrichtete. Wichtige biblische Impulse zur Weltferne, zur Gewaltlosigkeit und zum Einsatz für irdische Gerechtigkeit wurden nicht selten so umgedeutet, dass sie ihren kritischen Stachel verloren und die Reputation der Kirche als „Stütze der Gesellschaft“ nicht mehr gefährden konnten.

Diese Gefahr haben die Täufer gesehen und durch ihr Lebenszeugnis sichtbar gemacht. Insofern bildeten sie – wie ich denke – zwar nicht per se die Avantgarde des eigentlichen, da von den Fesseln der Weltbindung befreiten Christentums, wohl aber ein wichtiges Korrektiv gegenüber den Gefahren und vielleicht auch Versuchungen volkskirchlicher Realisierungsgestalten der Christenheit, zu denen eben auch die Mainstream-Traditionen der Reformation gehören. Dieses – innerreformatorische! – Korrektiv haben die Wittenberger und Schweizer Reformatoren durch Ausgrenzung und Verfolgung zum Verstummen zu bringen versucht – im Einzelnen auf bedrückende Weise erfolgreich, aufs Ganze aber ohne nachhaltigen Effekt. Der sog. „linke Flügel der Reformation“ hat überlebt; seine weltweite Wirkungsgeschichte ist imposant, und er hat auch – darauf hat Andrea Strübind zu Recht hingewiesen – entscheidend mit zur Genese der modernen Freiheitsrechte beigetragen.

Überhaupt wird man sagen dürfen, dass sich die Integrations- und Abgrenzungsverhältnisse unter den aus der Reformation hervorgegangenen konfessionellen Traditionen heute grundlegend anders darstellen als im 16. Jahrhundert. Über die Jahrhunderte hinweg haben sich in vielfältigen wechselseitigen Lernprozessen und angesichts gemeinsamer Herausforderungen viele der strengen Verwerfungen und scharfen Grenzziehungen verflüssigt, die die innerprotestantische Ökumene so lange belastet haben. Welche Faktoren dafür maßgeblich waren und was das für die Gegenwart bedeutet, will ich abschließend in wenigen Strichen skizzieren.

4 Wandel und Annäherung: Reformatorisches Christentum im 21. Jahrhundert

Zunächst ist es tatsächlich so, dass das Corpus Christianum, jedenfalls in seiner institutionell abgesicherten und kulturell eingespielten Form, sich nach und nach aufgelöst hat bzw. im Begriff ist, sich aufzulösen. Man muss das weder modernekritisch als säkularistische Entchristianisierung beklagen noch als „Zerfall

der Christlichen Welt“ feiern. Es genügt, es nüchtern zu konstatieren. Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat in seiner großen Studie „A Secular Age“ diese Entwicklung in einer umfassenden Langzeitanalyse als komplexen Prozess der Transformation der Realisierungsbedingungen von Religion beschrieben.²⁹

Für den deutschen landeskirchlichen Protestantismus bedeutete dabei gewiss das aus der Abschaffung der Monarchie 1918 folgende Ende des landesherrlichen Kirchenregiments eine entscheidende Zäsur. Für die Kirchen war das zunächst keine Befreiungserfahrung. Im Gegenteil, sie fühlten sich unbehaust in der neuen Zeit, sie fühlten sich – man muss es so existenzialistisch ausdrücken – in die Freiheit geworfen, und nicht wenige protestantische Christenmenschen gehörten zu denen, die „unseren Kaiser Wilhelm wiederhaben“ wollten. Nur eine Minderheit – darunter so unterschiedliche Geister wie Dietrich Bonhoeffer und Otto Dibelius – erkannte, dass die Herauslösung aus den staatlichen Strukturen die Kirche in die Selbstbestimmung führen könne; Dibelius rief gar das „Jahrhundert der Kirche“ aus. Ohnehin war die Trennung von Staat und Kirche in Deutschland eine milde (manche sagen deshalb: eine „hinkende“), da den Kirchen weiterhin eine wichtige gesellschaftliche Rolle zugeschrieben wurde und sie vom Staat vielfältige Unterstützung administrativer und auch finanzieller Art erfuhren. Das ist im Prinzip bis heute so.³⁰

Allerdings haben neuere gesellschaftliche Entwicklungen doch die Selbstverständlichkeit der Präsenz kirchlich gebundenen Christentums in der Öffentlichkeit und auch im Privatleben erodieren lassen. Damit meine ich nicht nur den Mitgliederschwund der Großkirchen und das quantitative Wachstum ebenso wie die weitgehend unhinterfragte Akzeptanz öffentlich artikulierter und lebensweltlich realisierter nicht-religiöser Lebensdeutungen, sondern auch die faktisch immens gesteigerte Pluralität sichtbar gelebter Religion. Auch die Großkirchen müssen sich mehr und mehr als partikulare Weltanschauungsgemeinschaften *unter anderen* wahrnehmen. Täuscht der Eindruck nicht, so beginnen die kirchlichen Leitungsgremien gerade, sich mit den gravierenden Konsequenzen dieser Entwicklungen vertraut zu machen und die Kirche in der veränderten Welt neu zu verorten.

²⁹ TAYLOR, CHARLES: A Secular Age, Cambridge (MA) 2007; deutsch: Ein säkulares Zeitalter. Übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2009. Vgl. dazu meinen Beitrag: Exkarnation und geahnte Fülle. Zu Charles Taylors Diagnose des Glaubens im „säkularen Zeitalter“, in: KOSLOWSKI, JUTTA / KREBS, ANDREAS (Hg.): Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung, Leipzig 2017 (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, Bd. 115), 11-22, sowie im selben Band: KREBS, ANDREAS: Die Gebrochenheit des (ir-)religiösen Subjekts. Glaube, Nichtglaube und Säkularität bei Charles Taylor, a. a. O., 23-34.

³⁰ Vgl. zu diesen Entwicklungen im weiteren historischen Horizont auch meinen Beitrag: Geistliche Identität und weltlicher Einfluss. Stellung und Macht der christlichen Kirchen in Deutschland: Geschichtliche Beobachtungen, gegenwärtige Perspektiven, in: OBERDORFER, BERND / WALDMANN, PETER (Hg.): Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft, Köln u. a., 2011, 43-57.

Warum sage ich das? Ich will nicht prophezeien, dass die evangelischen Volkskirchen in absehbarer Zeit zu Freikirchen mutieren werden. Aber ich denke, dass die ekklesiale Situation der Volks- und der Freikirchen sich bereits aneinander angenähert hat und weiter annähern wird und dass das auch die ekklesiologische Reflexion beeinflussen muss. Unterstellt man (sehr klischeehaft) den Volkskirchen das ekklesiologische Leitbild der integrativen Gemeinschaft für Alle und den Freikirchen das der eschatologisch-weltdistanzierten Minderheit, so stehen die Volkskirchen vor der Frage, wie sie den (theologisch plausiblen!) Anspruch, Kirche für Alle zu sein, unter den Bedingungen ihres Minderheitsstatus aufrechterhalten können. Umgekehrt habe ich den Eindruck, dass in vielen Freikirchen verstärkt über eine aktive Teilhabe an der Welt nachgedacht wird. So definieren etwa die Mennoniten ihren Pazifismus nicht mehr primär im Sinne einer prinzipiellen Abkehr von der Welt, sondern im Gegenteil als Beitrag zu einer weltgestaltenden Konfliktüberwindungskultur. Das stellt dann das Gespräch über den 16. Artikel der Confessio Augustana, der die Beteiligung an obrigkeitlichen Aufgaben für christlich erlaubt, ja sogar geboten erklärt und die Gegenposition verwirft, auf eine neue Basis.

Der Pazifismus ist im Übrigen ein gutes Beispiel dafür, wie sich auch die „großkirchlichen“ Traditionen verändert und dabei „täuferische“ Motive aufgenommen haben. Pazifismus galt den mehr oder weniger staatstragenden Mainstream-Kirchen – evangelisch wie katholisch – bis weit ins 20. Jahrhundert hinein als zutiefst verwerfliche, im Kern egoistische Verweigerung der Nächstenliebe. Wer den Dienst an der Waffe ablehnt – so das Argument –, ist nicht bereit, sein Leben zum Schutz der Mitmenschen einzusetzen; darin zeigt sich auch mangelndes Gottvertrauen. Im Hintergrund stand die schon in CA 16 leitende, auf der Zwei-Reiche-Lehre gründende Unterstellung, die Friedenskirchen entzögen sich in falscher, „schwärmerischer“ Vorwegnahme des Eschatons der christlichen Verantwortung für die Erhaltung dieser Welt. In Deutschland haben die Kirchen daher noch in der Nazizeit Wehrdienstverweigerern Unterstützung und Beistand verweigert. Dies änderte sich erst aufgrund der Erfahrungen des totalitären Nazi-Regimes und der von diesem betriebenen aggressiven Vernichtungsfeldzüge des II. Weltkriegs. Pazifismus fand jetzt kirchliche Anerkennung als Zeichen für den gewaltüberwindenden Charakter des christlichen Zeugnisses. Verbunden war dies mit der Einsicht, dass dem Pazifismus durchaus auch eine politische Rationalität eignet, er also nicht notwendig einen blauäugigen Ausstieg aus der mitmenschlichen Verantwortung markiert. Man könnte darin auch den Versuch erkennen, die „friedenskirchliche“ Tradition in den Horizont der Zwei-Reiche-Lehre zu integrieren.³¹

Nun ist, wenn ich recht sehe, der Pazifismus und allgemein die Übernahme staatsbürgerlicher Aufgaben nicht der Hauptreibungspunkt zwischen Luthera-

³¹ Zu den historischen Entwicklungen und den neueren friedensethischen Diskussionen vgl. KIRCHSCHLAGER, BERND: Kirche und Friedenspolitik nach dem 11. September 2001. Protestan-

nern und Baptisten. Stattdessen läuft die Konfliktlinie bekanntlich zwischen Kinder-, besser: Säuglingstaufe und Erwachsenen-, besser: Mündigentaufe. Hat sich auch hier im Blick auf Integration und Ausgrenzung etwas verändert? Ich denke: ja. Ich meine damit nicht nur das – in seiner Bedeutung allerdings gar nicht hoch genug einzuschätzende – Faktum, dass jemand wie Fritz Erbe heute nicht mehr mit obrigkeitlicher Verfolgung rechnen müsste, sondern seine Überzeugung frei und öffentlich artikulieren und sein Leben ihr gemäß führen könnte; den elementaren Wert der Religionsfreiheit haben auch die aus der Wittenberger und der Schweizer Reformation hervorgegangenen Kirchen erst lernen müssen, aber in einem längeren Prozess eben auch tatsächlich gelernt. Ich meine vielmehr auch die theologische Sachfrage der Taufe selbst.

Ich bekenne offen: Ich halte die Säuglingstaufe weiterhin für eine theologisch gut verantwortbare, an der reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft orientierte kirchliche Praxis. Genau besehen ist das freilich schon eine Abschwächung des neunten Artikels der Confessio Augustana, denn dort wurde die Säuglingstaufe ja für nicht nur möglich, sondern geradezu für theologisch zwingend erklärt: „quod pueri sint Baptisandi“³². Hier hat sich auch die Praxis in den Landeskirchen verändert. Zwischen Säuglingstaufe, Taufe vor Schuleintritt oder vor der Konfirmation und Erwachsenentaufe hat sich ein breites Spektrum an Möglichkeiten entwickelt. Auch ist das Bewusstsein dafür gewachsen, dass der Zusammenhang zwischen Taufe und reflektiert-aktiver Annahme des eigenen Getauftseins gerade angesichts der Erosion bisher eingespielter Formen volkskirchlicher Glaubenskommunikation verstärkt gepflegt werden muss; in dieser Hinsicht hat die Konfirmation als gleichsam nachgeholtas Taufbekenntnis an Bedeutung gewonnen, genauer: wird die Konfirmation deutlicher im Horizont der Taufe wahrgenommen.

Daraus ergab sich eine neue Grundlage für das ökumenische Gespräch zwischen Lutheranern und Baptisten. Eine „Bayerische Lutherisch-Baptistische Arbeitsgruppe“ (mit dem „Dschungelbuch“-artigen Akronym BALUBAG) hat 2009 „in allen wesentlichen Fragen eine grundlegende Übereinstimmung in der Auslegung des Evangeliums“ und einen „Grundkonsens in der evangeliumsgemäßen Gestaltung von Taufe und Abendmahl“ festgestellt und den Kirchen daraufhin „die Aufnahme von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“ empfohlen.³³ In der Tauffrage schlug das „Konvergenzdokument“ vor, die Taufe glaubensbiographisch als Moment eines „Initiationsprozesses“ zu verstehen, zu dem konstitutiv die bewusst-gläubige Bejahung des Getauftseins gehört; die Lutheraner veror-

tische Stellungnahmen und Diskurse im diachronen und ökumenischen Vergleich, Göttingen 2007.

³² CA 9, BSELK 105,3. Deutsch: „Das man auch die Kinder teuffen sol“ (104,3).

³³ Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), 2009; die Zitate in der Einleitung. Im Internet unter: [http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_\(BALUBAG\).pdf](http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_(BALUBAG).pdf).

teten dieses Moment eben eher am Anfang, die Baptisten eher am Ende dieses Initiationsweges.

Dieser Vorschlag hat ein relativ harsches Echo aus Elstal gefunden;³⁴ doch auch der Ökumenische Studienausschuss (ÖStA) der VELKD, dem ich vorsitze, hat erhebliche Bedenken angemeldet.³⁵ Die Elstaler Stellungnahme – ich spitze das jetzt einmal zu – moniert, dass das Dokument die Säuglingstaufe weiterhin als christlich legitime Möglichkeit akzeptiere, obwohl sie doch gerade bei Anerkennung des Zusammenhangs von Taufe und Glaube gar nicht anders denn als evangeliumswidrige Praxis beurteilt werden könne, an deren Überwindung den Lutheranern selbst gelegen sein müsste und die daher allenfalls übergangsweise geduldet werden könne. Der ÖStA wiederum begrüßt zwar grundsätzlich den Gedanken eines umfassenden „Initiationsprozesses“, sieht aber die Gefahr, dass die Taufe dabei zu einem ergänzungsbedürftigen, also in sich unzureichenden Teilmoment reduziert zu werden droht. Strittig bleibt zudem weiterhin der Umgang mit als Säugling getauften Mitgliedern einer lutherischen Landeskirche, die einer baptistischen Gemeinde beitreten: Sollen sie getauft (aus lutherischer Sicht: *erneut* getauft) werden, oder können die Baptisten einer Praxis zustimmen, die die Aufnahme eines solchen Mitglieds im Regelfall als *Tauferinnerung* gestaltet?

Ich kann und will dies hier nicht weiter vertiefen. Wichtig ist mir etwas Grundsätzliches: Das Gespräch über den fortdauernden Dissens erfolgt unter grundlegend veränderten Integrations- und Ausschlussbedingungen. Unter diesem Gesichtspunkt verdient es verstärkte Beachtung, dass das Konvergenzdokument im Evangeliumsverständnis und in elementaren Fragen der Ekklesiologie und der Sakramentstheologie ein hohes Maß an Übereinstimmung konstatiert. Anders als im 16. Jahrhundert steht der Dialog über das Strittige also unter dem Vorzeichen eines übergreifenden Verbundenheitsbewusstseins. Dass in den strittigen Fragen noch keine befriedigende Lösung gefunden worden ist, zeigt dann nur an, dass ökumenisch auch jetzt noch nicht die sprichwörtliche Nacht angebrochen ist, in der alle Katzen grau sind. Gefragt ist eben kein Indifferentismus, der „nach allen Seiten offen“ und folglich „nicht ganz dicht“ ist. Gefragt ist vielmehr ein produktives Gespräch, das im Differenten das Verbindende sucht und im Anderen das herausfordernd Komplementäre. Gefragt ist – um eine Formel des Philosophen Alfred North Whitehead zu variieren – die Fähigkeit, lähmende Kontroversen in belebende Kontraste überzuführen. Ohnehin sind die Herausforderungen, vor denen Christenmenschen und christliche Kirchen

³⁴ Vgl. <https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Stellungnahme-des-Kollegiums-des-Theologischen-Seminars-Elstal-FH-zu-Voneinander-lernen-miteinander-glauben-Konvergenzdokument-der-Bayerischen-Lutherisch-Baptistischen-Arb.pdf>.

³⁵ Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD zum BALUBAG-Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander leben (sic!)“ vom 13. März 2014, erarbeitet vom Ökumenischen Studienausschuss der VELKD und des DNK/LWB. Im Internet unter: http://www.velkd.de/data/69d20ca59dc78dfb7dcbfc823f781c4a_600.jpg.

heute stehen, uns allen gemeinsam; wir sollten – und wir können – dabei voneinander und miteinander lernen, was es heißt, den Glauben in der Welt und für die Welt lebendig zu bezeugen.

Summary

The Reformation has often been understood as a way of freedom. Processes of exclusion, e. g. against the Anabaptists at the time of the Reformation contradict this understanding. Luther saw the Reformation as an liberation from ecclesiastical principles of exclusion and as a liberation of the Gospel through making the bible accessible to all. This resulted in a diversity of doctrinal views, against which Luther reacted by excluding differing opinions. For this and for political reasons the Anabaptists were persecuted. The Reformation has remained incomplete in so far as it effectuated a splitting-up of Protestantism as well as binding itself to the secular world, which has remained until today. For thinkers who are contemplating a new alignment and purpose for the protestant church, conversations with the Baptists and other free churches are important.

Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Ordinarius für Systematische Theologie, Philosophisch-Sozialwissenschaftliche Fakultät der Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg; E-Mail: bernd.oberdorfer@phil.uni-augsburg.de

Siegfried Großmann

Ökumene als Teilhabe

Wie wir die Vielfalt des Volkes Gottes zurückgewinnen können¹

I Ökumene: bilateral oder multilateral?

Wer den Ökumenischen Buß- und Versöhnungsgottesdienst am 11. März 2017 in Hildesheim im Fernsehen gesehen hat, könnte denken, die Christenheit in Deutschland bestünde nur aus der katholischen Kirche und den evangelischen Landeskirchen – und Ökumene brauchte deshalb nur *bilateral* zu sein. Schaut man die Internetseite der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen“ an, findet man 17 Mitglieder und 6 Gastmitglieder, also eine *multilaterale* Ökumene, in die vor allem die evangelischen Freikirchen eingeschlossen sind.² In der Öffentlichkeit aber wird dies wenig sichtbar. Als ich als Präsident des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) beim Ökumenischen Kirchentag in Berlin die *Charta Oecumenica* unterschrieb, waren alle damaligen 16 Mitglieder der ACK beteiligt.³ Seitdem hat sich diese multilaterale Ökumene in der Öffentlichkeit aber wieder weitgehend verflüchtigt.⁴ Das darf und kann nicht so bleiben, denn Ökumene meint das *Ganze* der Christenheit und nicht einen Sektor wie etwa in Deutschland die Volkskirchen – auch dann nicht, wenn er groß ist. Denn darunter leidet die Vielfalt und die missionarische Kraft, die wir angesichts der Entchristlichung in unserer Gesellschaft dringend brauchen.

Die bilaterale Ökumene entspricht auch nicht mehr der Wirklichkeit der ökumenischen Bewegung. Denn ihre Schwerpunkte verlagern sich zunehmend auf neue Ebenen und Gestaltungsformen. Stand bisher die Arbeit an der Konvergenz der klassischen Fragen wie „Taufe, Eucharistie und Amt“⁵ und damit die Suche nach einem Konsens in lehrmäßigen Fragen im Vordergrund, geht es heute mehr und mehr um eine *Ökumene der Erfahrung*. Sie kümmert sich wenig um die ökumenischen Dialoge zwischen den Konfessionen, so wichtig diese eigent-

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 17. März 2018 bei einem Theologischen Arbeitstag des Präsidiums des BEFG und der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal gehalten wurde.

² Vgl. DENSKY, BERND: Ökumene der Freikirchen in Deutschland, UNA SANCTA 73 (2018), 21-32.

³ Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, Ökumenische Centrale, Frankfurt a. M. 2006.

⁴ Vgl. VLANTIS, GEORGIOS: Das Reformationsjahr und die zahlenmäßig kleinen Kirchen in Deutschland, UNA SANCTA 72 (2017), 174-183.

⁵ Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK, Frankfurt a. M. / Paderborn 1982.

lich sind, sondern lebt in der Ökumene am Ort, im Miteinander der geistlichen Gemeinschaften, in der charismatischen Bewegung und in den Gruppen mit der Thematik von „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ – also in einer oft spontan entstehenden und basisorientierten Ökumene.⁶ Damit rückt das, was außerhalb der beiden Volkskirchen geschieht, vom Rand in die Mitte, und so erhalten auch die Freikirchen und der „evangelikale Flügel“⁷ der Christenheit langsam das Gewicht, das ihnen eigentlich zukommt.⁸ Das zeigt sich ganz aktuell im „Mission Manifest“, das von katholischen Charismatikern im Zusammenhang mit evangelikalischen Erfahrungen entwickelt wurde und z. B. in seiner 6. These sagt: „Wir danken allen Christen außerhalb der katholischen Kirche, die schon heute mit Hingabe missionieren, taufen und Menschen zu Jesus führen.“⁹ Und so wird die *bilaterale Ökumene* immer häufiger an ihre Grenzen stoßen, wenn sie sich nicht für die *multilaterale Ökumene* öffnet.

Reinhard Hempelmann¹⁰ weist in seiner mündlichen Response auf meinen Vortrag auf Lesslie Newbigin¹¹ hin, der schon 1956 aufgezeigt hat, „dass sich drei verschiedene Typen im Verständnis von Kirche unterscheiden lassen: der katholische, der protestantische und der ‚pfingstliche‘: Jeder dieser drei Typen gibt eine je verschiedene Antwort auf die Frage, was das Kirchesein der Kirche konstituiert: durch die apostolische Verfassung, durch die apostolische Botschaft, durch die reale Erfahrung des Geistes. Newbigin setzt die Typen aber nicht mit den Konfessionen gleich, sondern sieht Überschneidungen ... In der Frage, wie Gottes Heil zum Menschen kommt, stehen sich heute ein priesterlich-sakraler, worthaft-personaler und ein auf prophetische Unmittelbarkeit drängender Ansatz gegenüber.“ Es liegt auf der Hand, dass ein versöhntes Miteinander und die darin mögliche Ergänzung den weiten Rahmen der multilateralen Ökumene braucht.

Wenn ich von *multilateraler Ökumene* spreche, meine ich allerdings nicht nur die horizontale Ebene der Ökumene der Konfessionskirchen, sowohl global wie national, sondern auch die vertikale Ebene, die alle Bereiche umschließt, in denen der christliche Glaube Gestalt gewinnt. Dazu gehört zunächst die *Ökumene am Ort*, sowohl das Miteinander der einzelnen Kirchengemeinden wie die Zusammenarbeit der Gruppen und Initiativen für das christliche Zeugnis in Mission und Dia-

⁶ Vgl. GASSMANN, GÜNTHER / MEYER, HARDING / ANSONS, GUNARS J. (Hg.): Neue transkonfessionelle Bewegungen. Dokumente aus der evangelikalischen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung, Frankfurt a. M. 1976.

⁷ Darunter verstehe ich alle Kirchen und Bewegungen, in denen die „persönliche Lebensübergabe des Menschen“ im Mittelpunkt steht – unabhängig von ihrer konfessionellen Zuordnung.

⁸ Vgl. „Schrift und Tradition“ und „Die Rolle der Kirche für das Heil“. Eine Konsultation der katholischen Kirche und der Weltweiten Evangelischen Allianz (2009-2016).

⁹ HARTL, JOHANNES / WALLNER, KARL / MEUSER, BERNHARD (Hg.): Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg i. Br. 2018, 149. Kritisch dazu NOTHELLE-WILDFEUER, URSULA / STRIET, MAGNUS (Hg.): Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“, Freiburg i. Br. 2018.

¹⁰ Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin.

¹¹ Vgl. NEWBIGIN, LESSLIE: Von der Spaltung zur Einheit, Stuttgart 1956, besonders 116 ff.

konie. Ein zweiter Bereich ist das Miteinander der geistlichen Gemeinschaften und kirchlichen Bewegungen, die früher zumeist nur ihren eigenen Auftrag gesehen haben und nun erkennen, dass sie ebenfalls eine Ökumene der Teilhabe brauchen.¹² Schließlich muss jede sinnvolle ökumenische Initiative den Boden des Alltags berühren, von den konfessionsverbindenden Ehen über ökumenische Hauskreise bis zu Gebetskreisen, die in der Nachbarschaft wie auch in einer Firma angesiedelt sein können.¹³ Das Miteinander der Konfessionen, die ökumenische Zusammenarbeit am Ort, die Vernetzung der geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen und die Ökumene im Alltag: All das muss sich berühren und ergänzen, damit die Ganzheit des Volkes Gottes¹⁴ als multilaterale Ökumene zum Tragen kommt.¹⁵ Nach allem, was wir heute erkennen können, wird nur diese Ökumene überleben.

2 Welche Einheit suchen wir?

2.1 Die eine Kirche

Wir sprechen oft von der *einen* Kirche oder von der *Einheit* der Christen, obwohl man sehr schnell feststellen muss, dass damit durchaus unterschiedliche Vorstellungen von Einheit gemeint sein können.

1. Die Thesen von Heinrich Fries und Karl Rahner sehen die *eine* Kirche als *Ökumene von Teilkirchen*, die alle eine bischöfliche Struktur besitzen und im Papst den Garanten der Einheit sehen. Zwischen diesen Teilkirchen soll Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft bestehen.¹⁶

2. Heribert Mühlen will über Konvergenz und Konsens eine Situation erreichen, die ein *ökumenisches Konzil* möglich macht – allerdings in Anlehnung an das Neue Testament im Sinne der Konvergenz verschiedener Traditionen.¹⁷ Dabei geht es weniger um die Institution, sondern mehr um die wachsende Gemeinschaft mit Christus und das Wirken des Heiligen Geistes.¹⁸

¹² Die aktuellste Initiative ist „Miteinander für Europa“, ein Netzwerk von 180 Bewegungen in vielen Ländern Europas: www.miteinander-wie-sonst.org (Einsicht am 3.6.2018).

¹³ Ein wegweisendes Beispiel ist die „Word of God Community“ in Ann Arbor, vgl. SMET, WALTER: Ich schaffe mir ein neues Volk, Regensburg 1979, 113-137.

¹⁴ Vgl. KERTELGE, KARL: Volk Gottes als ekklesiologisches Leitmotiv im Neuen Testament, in: NEUNER, PETER / RITSCHL, DIETRICH (Hg.): Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 66, Frankfurt a. M. 1993, 50-58.

¹⁵ Wenn wir vom „Volk Gottes“ sprechen, stellt sich allerdings auch die Frage, in welchem ökumenischen Verhältnis wir zum „ersten Volk Gottes“, dem Judentum, stehen.

¹⁶ Vgl. FRIES, HEINRICH / RAHNER, KARL: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg i. Br. 1983.

¹⁷ Dieser Vorschlag darf nicht mit der später „konziliarer Prozess“ genannten Bewegung verwechselt werden, s. WEIZSÄCKER, CARL FRIEDRICH VON: Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, München 1986.

¹⁸ Vgl. MÜHLEN, HERIBERT: Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen, Paderborn 1974.

3. Ulrich Wilckens und Walter Kasper sagen in ihrem „Weckruf Ökumene“: „Noch sind die Christen zwar getrennt, aber der Geist will sie einen ... Und heute geht es um ein so elementares Bekenntnis zum Christentum überhaupt, dass demgegenüber die traditionellen Unterschiede der Kirchenlehre ihre Bedeutung verlieren.“¹⁹

Schon im „Schicksalsjahr 1968“ schrieb der Franziskanerpater Eugen Mederlet, einer der Gründer des „Lebenszentrums für die Einheit der Christen“ in Schloß Craheim: „Die konfessionellen Grenzen haben heute keine Realität mehr, und wir müssen den Mut haben, diese Fiktion entschlossen und klar fallen zu lassen. Die neue Grenze geht zwischen Glauben und Unglauben.“²⁰

Die *eine* Kirche als strukturelle Einheit mit einer gemeinsamen Dogmatik, einer einheitlichen Kirchenordnung und *einer* Leitung halte ich aus der Perspektive der multilateralen Ökumene weder für erreichbar noch für notwendig. Denn im Neuen Testament wird viel eher der *Einheit in der Vielfalt* das Wort geredet. Außerdem würde eine *einheitliche* Kirche durch den Verlust der Vielfalt geschwächt werden. Denn wir dürfen uns nicht mit dem „kleinsten gemeinsamen Nenner“ zufrieden geben, sondern brauchen das „größte gemeinsame Vielfache“.

Trotzdem haben die Bemühungen um Konvergenz eine große Bedeutung, denn wir wissen heute durch sie, dass uns weniger trennt als noch vor Jahrzehnten angenommen. Das stärkt unsere Bemühungen um Einheit und motiviert uns, das weiterhin Trennende in eine Ökumene der *versöhnten Verschiedenheit* einzubringen. Wie fruchtbar dieser Prozess von Konvergenz und Konsens ist, zeigt sich nirgends so gut wie in der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, die auch von den Freikirchen wahrgenommen und diskutiert wird.²¹ Und so gibt es ein reiches Netzwerk von gegenseitigen Dialogen und Konvergenzpapieren zwischen der katholischen Kirche, den evangelischen Kirchen und den evangelischen Freikirchen.²² Die Form des ökumenischen Dialogs und die Suche nach Konvergenzen wird wichtig bleiben; dies muss sich aber auf neue Fragestellungen einstellen, wenn sich die ökumenische Bewegung immer stärker auf die multilaterale Ökumene konzentriert. Denn dann geht es weniger um dogmatische Fragen, sondern stärker um die Fragen des persönlichen Glaubens und des missionarischen Zeugnisses in der heutigen Gesellschaft.

¹⁹ WILCKENS, ULRICH / KASPER, WALTER: „Weckruf Ökumene“. Was die Einheit der Christen voranbringt, Freiburg i. Br. 2017, 156 f.

²⁰ MEDERLET, EUGEN: Was ist die eine Kirche? Marburg a. d. Lahn 1968, 45.

²¹ Vgl. KLAIBER, WALTER / THÖNISSEN, WOLFGANG: Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn und Stuttgart 2003.

²² Vgl. zum Beispiel: Der baptistische Weltbund in ökumenischen Gesprächen, ThGespr Beiheft 8 (2005); BAPTISTISCHER WELTBUND / LUTHERISCHER WELTBUND: Baptisten und Lutheraner im Gespräch. Eine Botschaft an unsere Kirchen/Gemeinden. Bericht der gemeinsamen Kommission des Baptistischen Weltbundes und des Lutherischen Weltbundes, Genf 1990; BAUMERT, NORBERT / BIALLY, GERHARD (Hg.): Pfingstler und Katholiken im Dialog, Düsseldorf 1999.

2.2 Einheit in versöhnter Verschiedenheit

Keine ökumenische Zielsetzung wird in den letzten Jahrzehnten so oft genannt wie die *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*. Was damit gemeint ist, wird selten erklärt, und deshalb ist dieses Modell „dem Problem der ökumenischen Begriffsverwirrung in besonderer Weise ausgesetzt.“²³ Weil ich in der Einheit in versöhnter Verschiedenheit ein Grundmodell sehe, in das andere Akzente einfließen können, wie etwa die *geistliche Ökumene* oder die *Ökumene der Teilhabe*, möchte ich zwei Erklärungen dazu zitieren. Die VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam sagt zur *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*: „Das Modell soll zum Ausdruck bringen, dass die konfessionellen Ausprägungen des christlichen Glaubens in ihrer Verschiedenheit einen bleibenden Wert besitzen; dass diese Verschiedenheiten aber, wenn sie gemeinsam auf die Mitte der Heilsbotschaft und des christlichen Glaubens bezogen sind und diese Mitte nicht in Frage stellen, ihren trennenden Charakter verlieren.“²⁴ Und Walter Kasper schreibt: „Nach katholischem Verständnis bedeutet das Modell der versöhnten Verschiedenheit nicht einfach die gegenseitige Anerkennung des status quo, sondern die Anerkennung des berechtigten Anliegens der jeweils anderen Kirche und dessen Integration in das eigene Verständnis.“²⁵

Auf die multilaterale Ökumene mit ihrer größeren theologischen und spirituellen Bandbreite bezogen möchte ich das so ausdrücken: In der versöhnten Verschiedenheit sehen wir in unserem Gegenüber eine Kirche, die wie wir den Versuch macht, den Glauben an Jesus Christus zu verkündigen und zu leben. Auch wenn es Unterschiede gibt, die tiefgreifend sind und für uns unüberbrückbar erscheinen, *glauben wir den Glauben der Anderen*. Damit akzeptieren wir, dass keine Kirche das Ganze zum Ausdruck bringen kann und dass wir alle auf die gegenseitige Ergänzung angewiesen sind. Trotzdem bleibt das Modell der *versöhnten Verschiedenheit* bis heute eher eine Zielvorstellung als ein bereits konkretes Handlungsmodell der Ökumene, wie es die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zum Ausdruck bringt: Der Dialog „wolle zu voller Kirchengemeinschaft, zu einer Einheit in Verschiedenheit gelangen, in der verbleibende Unterschiede miteinander ‚versöhnt‘ würden und keine kirchentrennende Kraft mehr hätten.“²⁶

²³ KOSLOWSKI, JUTTA: Versöhnte Verschiedenheit von Schwesterkirchen? Über die Begriffs- und Bedeutungsvielfalt in der Diskussion über die Einheit der Kirche, MThZ 60 (2009), 321.

²⁴ HESSLER, HANS-WOLFGANG / THOMAS, GERHARD (Bearb.): Daressalam 1977. In Christus – eine neue Gemeinschaft. Offizieller Bericht der sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Frankfurt a. M. 1977, 205.

²⁵ WILCKENS/KASPER, Weckruf Ökumene 37 (wie Anm. 19).

²⁶ Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche zur *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* von 1999, Abs. 3 (vgl. https://evang.at/wp-content/uploads/2015/07/gof_01.pdf [Einsicht am 3.6.2018]).

2.3 Geistliche Ökumene

Die *geistliche Ökumene* ist noch weniger ein konkretes Modell als die *versöhnte Verschiedenheit*, sondern eher eine wachsende Erfahrung, welche die Verschiebung des Schwerpunkts von der *Konsens-Ökumene* zur *Erfahrungs-Ökumene* zum Ausdruck bringt. George Augustin beschreibt das so: „Der ökumenische Weg ist kraftvoll und motivierend, wenn wir ihn als einen spirituellen Prozess der Glaubenserneuerung, der Glaubensvertiefung und der Weitergabe des Glaubens verstehen. Die Priorität aller unserer Bemühungen sollte keine strukturelle Diskussion über die Einheit der Kirche, sondern von der alles entscheidenden Frage geleitet sein: Wie können wir die Einheit im Glauben und im Geist bewahren und realisieren?“²⁷ Man kann es auch so ausdrücken, wie es Eugen Mederlet tut: „Diese Erfahrung der Einheit aus der Gemeinsamkeit des Christus-Erlebnisses und der Geistesgnade eilt der Theologie weit voraus.“²⁸ Damit zeigen sich allerdings auch die Gefahren der geistlichen Ökumene: Das Band zwischen der *Erfahrung der Einheit* und der *Theologie der Einheit* darf nicht reißen, ebenso wenig wie die Verbindung zwischen der Basis und den Amtskirchen. Die Dynamik geht heute weithin von der geistlichen Ökumene aus, und so wird es die Aufgabe der Amtskirchen sein, den Anschluss nicht zu verlieren.

Es waren vor allem die Erfahrungen der *geistlichen Ökumene*, die mich geprägt haben und durch die ich die „Vielfalt des Volkes Gottes“ erlebte. Das eine war die ökumenische Weite, in der ich meine ersten charismatischen Erfahrungen machen konnte, sowohl in der Beziehung zu pfingstlerisch geprägten Menschen wie zu denen, die aus einer starken liturgischen Erfahrung kamen. So war es kein Zufall, dass das erste deutsche Buch über katholische Charismatiker von mir herausgegeben wurde und in einem baptistischen Verlag erschien.²⁹ Und im „Lebenszentrum für die Einheit der Christen“ in Schloss Craheim haben wir als Katholiken, Lutheraner und Baptisten zusammengelebt und neben den Chancen der geistlichen Ökumene auch die Schmerzen der Trennung erlebt und im Gebet und in der theologischen Arbeit durchgetragen.³⁰ Bis heute arbeite ich im Koordinierungskreis von „Miteinander in Europa“ mit, einem Netzwerk der geistlichen Bewegungen aller Konfessionen in Europa. Hier ist die multilaterale Ökumene in einer Weise verwirklicht, die wohl bisher einmalig ist. Denn unsere geistliche Ökumene beruht auf dem „Bündnis der gegenseitigen Liebe“, das wir bewusst geschlossen haben, und das uns hilft, den Glauben der Anderen zu „glauben“ und in eine gemeinsame Spiritualität einzubringen.³¹

²⁷ AUGUSTIN, GEORGE: Die Seele der Ökumene. Einheit der Christen als seelischer Prozess (mit einem Geleitwort von Walter Kardinal Kasper), Ostfildern 2017, 34f.

²⁸ MEDERLET, Eine Kirche 7 (wie Anm. 20).

²⁹ Vgl. GROSSMANN, SIEGFRIED (Hg.): Der Aufbruch. Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche, Kassel 1974.

³⁰ Vgl. GROSSMANN, SIEGFRIED: Experiment Craheim. Erfahrungen aus den Gründerjahren des Lebenszentrums für die Einheit der Christen, Clausthal-Zellerfeld 2008.

³¹ RÖMER, THOMAS / PROSS, GERHARD (Hg.): Miteinander für Europa, München 2016.

3 Ökumene als Teilhabe

Die bisher beschriebenen ökumenischen Zielvorstellungen ergänzen einander, führen aber schnell in eine Sackgasse, wenn sie sich voneinander isolieren und damit die Ergänzung und das Korrektiv durch die anderen verlieren. Die *Konvergenz-Ökumene* ist dann in der Gefahr, zu theoretisch zu sein und die Verbindung zum realen kirchlichen Leben zu verlieren. Die *versöhnte Verschiedenheit* kann dazu beitragen, die Unterschiede zu verdrängen und mit einer oberflächlichen „Überkonnessionalität“ zufrieden zu sein. Und die *geistliche Ökumene* kann schnell in die Engführung eines bloßen Erfahrungschristentums gelangen, dem die Basis der Theologie fehlt. Hier sehe ich im Konzept der *Ökumene als Teilhabe* einen hilfreichen und notwendigen Schritt, die *versöhnte Verschiedenheit* mit der Ergänzung durch die Gaben der jeweils anderen Seite zu stärken – gerade angesichts der Entchristlichung unserer Gesellschaft.³²

3.1 Koinonia

„*Koinonia* hat die Grundbedeutungen 1. Anteilhaben. 2. Anteilgeben. 3. Gemeinschaft (im Sinne eines beidseitigen Verhältnisses).“³³ Um das besser verständlich zu machen, spreche ich gern von der *Gemeinschaft im Geben und Nehmen*.³⁴ Das ist vom Neuen Testament her in einem weiten Horizont gemeint:

- berufen in die *koinonia* seines Sohnes (1Kor 1,9)
- sie verharrten in der *koinonia* (Apg 2,42)
- das Wohltun und die *koinonia* vergesst nicht (Hebr 13,16)

Die Gemeinschaft als *koinonia* hat also drei Richtungen: die Teilhabe an Christus, die Teilhabe der Glaubenden aneinander und die Teilgabe an die Welt im Sinn von Mission und Diakonie.

Hat *koinonia* im Neuen Testament – und damit auch für heute – eine Bedeutung für die Einheit des Volkes Gottes? Josef Hainz beantwortet diese Frage mit einem klaren Ja: „Den paulinischen Koinoniagedanken halte ich ... für höchst bedeutsam für die Einheit der Kirche. Worum es für die Kirchen geht, scheint mir durchaus vergleichbar mit der Situation von Gal 2,9f., wo es von den Repräsentanten der judenchristlichen Kirche von Jerusalem und denen der heidnischen Missionskirchen sinngemäß heißt: sie gaben einander die Hand zur Ge-

³² Parallel dazu wird oft von der „Ökumene der Gaben“ gesprochen, etwa im EKD-Dokument: Ökumene im 21. Jahrhundert, EKD-Texte 124, 2015.

³³ KERTELGE, KARL: Koinonia im Neuen Testament, in: Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 66 (1993) [wie Anm. 14], 163-167, 163.

³⁴ In der ökumenischen Diskussion wird „koinonia“ oder „communio“ eher in der allgemeinen Bedeutung „Gemeinschaft“ gebraucht. Ich meine hier aber die paulinische Bedeutung von „Teilhabe“ im Sinne des Bildes vom „Leib Christi“.

meinschaft, weil sie sich ihrer grundlegenden, alle Differenzen relativierenden Einheit und Gemeinschaft gewiß geworden waren.³⁵

Lothar Penners³⁶ sagt in seiner mündlichen Response auf meinen Vortrag zur „Ökumene als Teilhabe“ aus katholischer Sicht: „Dabei kann es sich nach heutigem Denken nur um ‚katholisch‘ im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils handeln. Dessen Wirkungsgeschichte hat Klaus Hemmerle in der Trias gefaßt: *Mysterium, Communio und Missio*: es geht um die Unendlichkeit Gottes, die Gemeinschaft der Glaubenden und ihre Sendung in der Welt. Deren Verbindung ist gegeben in der Teilhabe, wenn Teilhabe heißt: Ich habe Gemeinschaft mit Dir, wenn es ein Anteilhaben gibt an dem, was Dich und mich beschenkend umgreift und noch nicht ausgeschöpft ist.“ Reinhard Hempelmann fügt in seiner Response zu meinem Vortrag hinzu: „Ökumenische Praxis geht aus von der in Christus vorgegebenen Einheit. Sie braucht den Konsens im Fundamentalen und die Besinnung auf die die Einheit stärkenden Perspektiven (Schrift, Christusbekenntnis, Taufe, Abendmahl, Gebet, Dienst ...), wenn die Vielfalt zu einem fruchtbaren Lern-Prozess werden soll, der die Weite und Universalität des Volkes Gottes erschließt.“

So möchte ich im Folgenden entwickeln, wie die Zielvorstellung einer *Ökumene der Teilhabe* aussieht und was sie auf dem Weg zur *einen* Kirche bewirken kann.

3.2 Ökumene als Teilhabe

Wenn wir die *koinonia* als den „Markenkern“ der Ökumene ansehen, dann gelten für die Gestaltung der Gemeinschaft im Volk Gottes alle drei Ebenen: die Teilhabe an Christus, die gegenseitige Teilhabe der Glaubenden und die Teilgabe in die Situation der Gesellschaft hinein. Damit gelten auch die Querverbindungen, die für die *koinonia* konstitutiv sind: Die Gemeinschaft der Christen untereinander wird nur in dem Maß wachsen, in dem unsere Teilhabe an Christus wächst, und das gilt ebenso für die Kraft unseres Zeugnisses und unserer diakonischen Verantwortung. Und weil die *koinonia* eine *Gemeinschaft im Geben und Nehmen* ist, darf sie nicht als Appell zu immer neuen Aktivitäten daherkommen, sondern als Ermutigung, das zu geben, was man hat, und das anzunehmen, was einem fehlt – im persönlichen Leben, in der Gemeinde und auch in der *koinonia* des ganzen Volkes Gottes.

So ist die *Ökumene der Teilhabe* eigentlich kein neues Konzept, sondern eher eine Vertiefung der *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*, weil hier zur gegenseitigen *Annahme* im verstärkten Maß die gegenseitige *Teilhabe* kommt. Wenn wir das in eine Schrittfolge bringen, sieht es etwa so aus:

³⁵ HAINZ, JOSEF: *Koinonia*. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus, Regensburg 1982, 10.

³⁶ Emeritierter Leiter der katholischen Schönstattbewegung in Deutschland.

1. Wir *bewegen* uns aufeinander zu.
2. Wir *glauben* den Glauben im Anderen.
3. Wir *finden* den Glauben im Anderen.
4. Wir erkennen in unserer Unterschiedlichkeit unsere Berufung zur *koinonia*.
5. Wir erkennen als Kirche unsere Gaben für die anderen und *geben Anteil*.
6. Wir erkennen als Kirche unsere Grenzen und *nehmen Anteil*.
7. Wir *leben* unsere ökumenische Aufgabe: *die Einheit werden, die wir sind*.

Wer aber sind „wir“? Wenn wir von der „Christenheit“ oder von der universalen „Kirche“ sprechen, stoßen wir auf das Problem, dass das „wir“ zwischen *Volkskirchen* und den Kirchen und Gemeinden im „Entscheidungschristentum“ nicht geklärt ist.³⁷ Deshalb habe ich den Begriff „Volk Gottes“ gewählt, vor allem auf dem Hintergrund der Aussagen des Hebräerbriefs. Als das „wandernde Gottesvolk“ ist es auf dem Weg zum Ziel, der „zukünftigen Stadt“, und wer sich auf diesen Weg begeben hat, gehört zu den Menschen, die sich für die Nachfolge Jesu entschieden und den Bund, den Gott ihnen anbietet, angenommen haben. Das wandernde Gottesvolk ist dann die *oikoumene*, die gemeinsam auf dem Weg zur *einen* Kirche ist, obwohl sie die volle Einheit mit Gott und untereinander erst in der „zukünftigen Stadt“ erreichen wird.³⁸

Hans Urs von Balthasar vergleicht das, was ich *Ökumene der Teilhabe* nenne, mit dem Bild der japanischen Puppe: „Die japanische Puppe. Öffne sie, du findest darin eine zweite, gleiche, kleinere. Öffne diese, du findest die dritte. Fahre fort bis zur winzigsten letzten, unteilbaren. Dann, mein Kind, hast du lauter Hälften, und nun zeige deine Kunst: alles Geteilte so zusammenzufügen, dass zuletzt nur noch die einzige Puppe dasteht, gefüllt mit dem Gehalt aller übrigen.“³⁹ In diesem Zusammenhang spricht von Balthasar davon, dass wir uns bei den Trennungen in der Christenheit „ausgefaltet“ haben und die Unterscheidung der Geister brauchen, um zu erkennen, was wieder „eingefaltet“ werden muss: „Solches Unterscheiden fordert ein Wissen und Erfahrenhaben der Einheit, aus der alle Vielfalt hervorging, und in die sie sich, wenn sie wirklich Ausfaltung des Einen war, wieder muss einfallen lassen.“⁴⁰

3.3 Leib Christi als Wirklichkeit der Ökumene

Im Bild des Leibes Christi ist die Realität des Volkes Gottes als *koinonia* beschrieben, auch wenn sowohl in 1Kor 12 wie in Röm 12 der Begriff nicht direkt vorkommt. Entscheidend ist dabei, dass hier nicht das Bild eines möglichen Modells beschrieben wird, sondern die Wirklichkeit: Der Leib *ist* eine Einheit, er

³⁷ Wir werden bei der Frage „Wer ist Christ?“ auf das Problem zurückkommen.

³⁸ Vgl. KERTELGE, Volk Gottes 50-58 (wie Anm. 14).

³⁹ BALTHASAR, HANS URS VON: Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung, Einsiedeln³1987, 129.

⁴⁰ BALTHASAR, a. a. O. 10.

besteht aus vielen Gliedern und *er ist* ein Abbild der Wirklichkeit Christi in dieser Welt: „So ist es auch *mit* Christus“ (1Kor 12, 12). Dem *Leib Christi* tritt man nicht bei, sondern man wird in der Taufe aufgenommen und „mit einem Geist getränkt“. Weil die Taufe und der Empfang des Heiligen Geistes die Realität beschreibt, in die jeder eintritt, der sich dem *Bund mit Gott* anvertraut und damit zum „wandernden Gottesvolk“ gehört, ist der Leib Christi nicht konfessionell teilbar, sondern immer das Ganze und damit universal. Die *oikoumene* ist nicht das Miteinander der Christen und Kirchen, sondern das Volk Gottes selbst. In Hebräer 2, 5 wird *oikoumene* für die neue Erde gebraucht, auf der alle Erlösten wohnen werden. Und das ist das Ziel der *oikoumene* und damit des „wandernden Gottesvolkes“.

Zum *Bund* sagt Lothar Penners in seiner Response: „Ich darf eigens hervorheben, was Siegfried Großmann soeben ausdrücklich erwähnt hat, dass es im christlichen Glauben zentral um die Bundesgemeinschaft mit Gott und der Glieder Christi untereinander geht. In Taufe und Tauferneuerung geht es um die ganzheitliche Glaubenshingabe oder eine ‚Herzensverschmelzung‘ des Menschen mit der Person Christi. Eine Nivellierung der Bundesgemeinschaft droht nicht nur durch einen ritualisierten Sakramentalismus, sondern auch durch den Ausfall der Glaubensrealisierung in der heutigen Welt.“

Von dieser grundsätzlichen Bedeutung her gilt das Bild des Leibes Christi nicht nur für die einzelne Ortsgemeinde, sondern ebenso für das ganze Volk Gottes – als Ökumene im weitesten Sinn: für alle Konfessionskirchen, für alle Formen der Glaubenserfahrung und für das geistgewirkte Leben in aller Welt. Es geht nicht nur um formale Einheit oder föderale Zusammenarbeit, sondern um das Einssein als eine Schöpfung des Heiligen Geistes. Denn der „universale Leib Christi“ *ist* eine Einheit und *besteht* aus vielen Gliedern, die im Miteinander der Kirchen, der Bewegungen und im Leben des Alltags miteinander verknüpft sind.

Es bestehen also gute Gründe, die Wirklichkeit des universalen Leibes Christi als Vergegenwärtigung der *koinonia* zu sehen: im wandernden Volk Gottes auf dem Weg zur Einheit. Das unterstreicht Karl Kertelge: „Für eine ökumenische Verständigung zum Thema ‚Kirche‘ kommt dem Gedanken einer ekklesialen *Koinonia* leitende Bedeutung zu. Dieses Wort kennzeichnet die Kirche als eine Gemeinschaft (*communio*), näherhin als Gemeinschaft der Glaubenden, die nicht durch Zusammenschluß aus eigener Autorität der Teilhaber entsteht, sondern sich in der Selbstmitteilung Jesu Christi an die Glaubenden und in deren Teilhabe am Leben des auferstandenen Herrn gründet.“⁴¹

Was ergibt sich nun im Einzelnen, wenn wir das Prinzip der Teilhabe auf die Ökumene beziehen? Und was bedeutet es, wenn wir dabei alle Ebenen im Volk Gottes einbeziehen, die Konfessionskirchen, die geistlichen Bewegungen und die Ökumene im Alltag – sowohl im persönlichen Leben wie in der Gesellschaft?

⁴¹ KERTELGE, *Koinonia* 166 (wie Anm. 33).

1. Jede Kirche, jede geistliche Bewegung und jede Gemeinde am Ort hat durch den Heiligen Geist bestimmte *Schwerpunkte*⁴² empfangen, die durch die Glaubenserfahrungen und die Geschichte eine konkrete Gestalt gewonnen haben. Niemand hat alle Schwerpunkte, und so brauchen alle die *koinonia* als *Ökumene im Geben und Nehmen*.

2. Diese Schwerpunkte sind für den Dienst im gesamten Volk Gottes gegeben, sollen zur gegenseitigen Ergänzung dienen und die Verantwortung in die Gesellschaft hinein bestimmen. Und weil die *Gaben* über die *Aufgaben* bestimmen sollen, kann und muss niemand alles tun. Gerade heute, angesichts einer immer glaubensferneren Gesellschaft, brauchen wir dieses ökumenische Miteinander im umfassenden Sinn der *koinonia*.

3. Es gibt im Leib Christi keine großen oder kleinen Gaben, denn es ist immer die Gabe am wichtigsten, die gerade am nötigsten gebraucht wird. Und so gibt es auch keine „großen“ oder „kleinen“ Kirchen, sondern nur die *koinonia* derer, die sich zur richtigen Zeit, am richtigen Ort und in der für ihre Gabe zutreffenden Aufgabe vom Heiligen Geist gebrauchen lassen.

4. So gibt es auch in der Ökumene nur ein „funktionales“ Oben und Unten, Vor- und Zurücktreten, das von den Impulsen des Heiligen Geistes gesteuert werden soll. Das gilt auf allen Ebenen: bei der Ökumene im Alltag, bei der Ökumene am Ort und bei der globalen Verantwortung der Christenheit. Die ökumenische Frage lautet also nicht: Habe ich recht? sondern: Wo werde ich gebraucht?

5. Das erfordert, dass alle an der Ökumene Beteiligten beides kennen: ihre Schwerpunkte, aber auch ihre Grenzen. Denn an meiner Grenze beginnt der Freiraum für die Gaben der Anderen. Und so ist die *koinonia* der Gaben und Grenzen die beste Versicherung, im ökumenischen Miteinander nicht an der Machtfrage zu scheitern.

6. Das wichtigste Bindemittel der *koinonia* ist die Liebe, die wir aber nur aufbringen können, weil sie als *agape* von Gott geschenkt worden ist. Wir brauchen also alle Ausprägungen der *Frucht des Geistes*, um eine Ökumene Gestalt werden zu lassen, in der die Stärken des *Einen* in der Teilhabe zu den Stärken *Aller* werden, und in der die eigene Schwäche durch die Stärke der Anderen ausgeglichen wird.

7. Das letzte Wort können nur alle zusammen haben, und man kann sich das in der Ökumene nur *konziliar* denken, sowie regional als auch global. *Konziliar* bedeutet dabei nicht nur, alle Beteiligten zu Wort kommen zu lassen, sondern vielmehr, gemeinsam das Wirken des Heiligen Geistes zu erfahren. Das wird nur gelingen, wenn wir uns klarmachen, dass unser *letztes Wort* vor Gott immer nur ein *vorletztes Wort* sein kann.

⁴² Mit „Schwerpunkten“ umschreibe ich das, was im Bild vom Leib Christi mit den „Gliedern“ gemeint ist.

3.4 Was machen wir mit der Frage nach der Wahrheit?

Lange Zeit ist die Ökumene an der Frage nach der Wahrheit gescheitert, oder genauer gesagt, an den Wahrheiten, welche die Kirchen und die Theologie aus dem Wort Gottes „herausgelesen“ haben. Es geht dabei nicht nur um die unterschiedlichen Interpretationen der biblischen Aussagen, sondern auch darum, dass es innerhalb der Theologie und der kirchlichen Traditionen strittig ist, auf welche Weise die Wahrheit erkannt werden kann. Es kann uns helfen, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass uns im Neuen Testament ein doppelter Wahrheitsbegriff entgegentritt, der *Wahrheit* sowohl als *zutreffende Erkenntnis* wie als *erfahrbare Wirklichkeit* versteht. Denn wir brauchen beides: die *Erkenntnis* Gottes wie die *Erfahrung* seiner Wirklichkeit. Hans Urs von Balthasar spricht von der „Einheit von Theologie und Spiritualität“ und betont, „dass zwischen christlichem Denken und Leben ... eine solche Einheit besteht, daß jeder nur durch das andere und mit ihm zusammen eine eigene Wahrheit haben kann.“⁴³

Die Geschichte der ökumenischen Bewegung zeigt, dass bei den Einheitsbemühungen zunächst die Theologie im Mittelpunkt stand, später aber die Spiritualität durch die *geistliche Ökumene* „aufgeholt“ hat. Im „Miteinander für Europa“ haben wir erfahren, dass es sehr hilfreich ist, erst eine gewisse Tiefe in der gemeinsam erlebten Spiritualität zu gewinnen, um dann miteinander über die uns trennenden Erkenntnisse zu reden. Die am „Miteinander für Europa“ beteiligten Bewegungen und Gemeinschaften haben daher ein „Bündnis der Liebe“ geschlossen, das Anna-Maria aus der Wiesche so erklärt: „Bündnis der Liebe heißt: Wir achten einander, und immer wieder, wenn wir auf Vorurteile stoßen, bitten wir Gottes Geist, dass er uns von den Vorurteilen reinigt.“⁴⁴ Weil aber auch ohne Vorurteile Erkenntnisunterschiede bleiben, ist dann auch der Zeitpunkt gekommen, miteinander und mit dem Beistand des Heiligen Geistes theologisch nach der Wahrheit zu suchen.

Im Modell der *Ökumene als Teilhabe* kommen sich Theologie und Spiritualität so nahe wie sonst kaum. Denn ohne die Liebe zum Wort Gottes und seine theologische Durchdringung kann ich weder meine Gaben erkennen noch im Vertrauen auf Gott meine Grenzen akzeptieren. Und in der Konkretion der *koinonia*, in der wir im gegenseitigen Vertrauen unsere Gaben und Grenzen teilen, entsteht eine Spiritualität von großer Tiefe. Denn hier versuchen wir nicht, den Anderen auf die Seite unserer Erkenntnis zu ziehen, sondern teilen miteinander die Verheißung von Pfingsten: „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen“ (Joh 16, 13).

Was aber mache ich, wenn ich mit meinem Verständnis für den Anderen und seine Überzeugungen an meine absolute Grenze stoße? Ich mache mir klar, dass

⁴³ BALTHASAR, Einfaltungen 13 ff (wie Anm. 39).

⁴⁴ Nach PROSS, GERHARD (Hg.): Der Weg des Miteinanders der geistlichen Bewegungen, Esslingen 2010, 84.

ich bereit bin, seinen Glauben zu „glauben“, was mir leichter fällt, wenn wir bereits gemeinsame spirituelle Erfahrungen gemacht haben. Außerdem sage ich dazu Ja, dass *mein* und *sein* Erkennen Stückwerk ist. Und danach bleibt mir „nur“ das *ora et labora*, das Gebet und die Arbeit an der Vertiefung des gegenseitigen Verständnisses – mit dem eschatologischen Vorbehalt des Paulus: „Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen“ (1Kor 13, 12).

4 Kann die Ökumene der Teilhabe vor der Wirklichkeit bestehen?

Konzeptionen sind schnell entwickelt, auch im Bereich der Ökumene, wie das die große Zahl und die Unterschiedlichkeit der Modelle zeigt.⁴⁵ So erhebt sich die Frage: Kann die *Ökumene als Teilhabe* vor der Wirklichkeit des kirchlichen Mit- und Gegeneinanders bestehen, vor allem dann, wenn wir nicht in der schmalen Spur der *bilateralen Ökumene* bleiben, sondern versuchen, auf der breiteren Spur der *multilateralen Ökumene* voranzukommen? Wenn wir den „evangelikalten Flügel“ der Christenheit, die „täuferischen Kirchen“ und die kongregationalistisch bestimmten Freikirchen⁴⁶ mit einbeziehen, ergeben sich drei grundsätzliche Fragestellungen, die zwar auch die bilaterale Ökumene betreffen, ihre ganze Tragweite aber erst in der multilateralen Ökumene entwickeln:

1. *Wer ist Christ?*
2. *Was ist Taufe?*
3. *Was ist Kirche?*

Natürlich soll hier nicht der Anspruch gestellt werden, diese drei grundlegenden Fragen im Konsens klären zu wollen. Vielmehr will ich Möglichkeiten erwägen und Denkansätze zeigen und – manchem vielleicht abenteuerlich erscheinende – Richtungen andeuten, wie sich die Kirchen auf der Basis der *koinonia* trotz ihrer Unterschiede als *universaler Leib Christi* verstehen können. Diese Erwägungen sind – um mit Erhard Eppler zu sprechen – nichts anderes als „Trampelpfade“, die entstehen, wenn sich Menschen aufmachen, in unwegsames Gelände vorzudringen: „Wenn erst einmal einige hundert Menschen denselben Trampelpfad vorangestapft sind, wird er wegsamer, bequemer, und wenn sie berichten können, dass man sich da nicht verirrt, läßt sich später über einen ... Ausbau reden.“⁴⁷ Ich möchte also anregen, Wege zu eröffnen, die bisher als ungangbar galten, damit wir mit dem ganzen Volk Gottes auf dem Weg zur Einheit vorankommen.

⁴⁵ Vgl. KOSLOWSKI, Versöhnte Verschiedenheit, 317-325 (wie Anm. 23).

⁴⁶ Vgl. CLEMENTS, KEITH W.: „Kongregationalismus“, in: EKL II, Göttingen 1989, 1383 ff.; DZIEWAS, RALF: Sind kongregationalistische Freikirchen fähig zu Veränderungen und konfessioneller Verbindlichkeit im ökumenischen Dialog?, in: DZIEWAS, RALF / KISSKALT, MICHAEL: Identität und Wandel, Leipzig 2013, bes. 71-74.

⁴⁷ EPPLER, ERHARD: Wege aus der Gefahr, Reinbek b. Hamburg 1981, 147.

4.1 Wer ist Christ?

Als deutlichsten biblischen Ausgangspunkt sehe ich die *christliche Grunderfahrung* nach Apostelgeschichte 2,⁴⁸ die aus Umkehr (*metanoeo* = *nach-denken* oder *um-denken*), Taufe, Geistempfang und Eingliederung in eine christliche Gemeinde besteht. Dass dabei auf die Umkehr als „Lebensübergabe an Jesus Christus“ nicht verzichtet werden kann, wird auch in den Volkskirchen zunehmend wahrgenommen, vor allem angesichts der radikalen Entkirchlichung in den westlichen Industrieländern. „Evangelisierung ist die bleibende Aufgabe und Sendung der Kirche, besonders in einer Zeit, in der alle organisierten Kirchen an Glaubwürdigkeit verlieren ... Angesichts dieser großen Herausforderung muss es darum gehen, alle Kräfte neu zu bündeln, um gemeinsam Zeugnis abzulegen.“⁴⁹ Lothar Penners sagt in seiner Response: „Die Infragestellung der Kindertaufe durch Ihre Freikirche findet eine zusätzliche existentielle Entsprechung in den Lebensvollzügen neuerer Bewegungen. Es geht um ein Entscheidungschristentum und die Ermöglichung eines solchen auch im Rahmen volkscirchlicher Strukturen: um die Einholung von Berufung und deren Realisierung in Lebenshingabe und -übergabe an Gott.“

Wie können wir uns hier die *Ökumene der Teilhabe* vorstellen?

1. Die Kirchen und Bewegungen aus dem „evangelikalischen Bereich“⁵⁰ bringen die Erkenntnis und die Erfahrung ein, dass die persönliche *Lebensübergabe an Jesus Christus* (Bekehrung) eine unaufgebbare Voraussetzung für das Christwerden ist. Das erfordert eine Entscheidung des Menschen, allerdings in dem Bewusstsein, dass *metanoia* beides ist, Gottes Werk und menschliche Antwort. Denn das Christsein ist eine Bundesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch, die Gott gestiftet hat, zu der aber der Mensch sein Ja geben muss. Der Normalfall des Christseins ist die *Nachfolge Jesu* und nicht nur eine bloße Kirchenzugehörigkeit.⁵¹

2. Die Volkskirchen bringen die Sicht ein, dass die Kirche für alle da ist und man nicht zu schnell von „gläubig“ und „ungläubig“ sprechen darf. Denn es gibt viele Wege, zum Glauben zu kommen. Gleichzeitig macht Apostelgeschichte 2 deutlich, dass der Heilige Geist in einem umfassenden, schöpferischen Sinn wirkt, „ausgegossen über alles Lebendige“, und wir seinen Wirkungsbereich nicht auf die Kirchen einengen dürfen. Schließlich bleibt die Frage, wer zu entscheiden hat und wie zu entscheiden ist, wer Christ ist.⁵²

⁴⁸ Die Begriffe „christliche Grunderfahrung“ und „Lebensübergabe an Jesus Christus“ sind in der charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche geprägt worden; vgl. MÜHLEN, HERIBERT: *Einübung in die christliche Grunderfahrung*, Mainz 1976, 7.50.

⁴⁹ AUGUSTIN, Seele der Ökumene 183 (wie Anm. 27).

⁵⁰ Vgl. Anm. 7.

⁵¹ Vgl. GROSSMANN, SIEGFRIED: *Mut zur Nachfolge*. Wie wir Gott unsere ganze Person zur Verfügung stellen können, Clausthal-Zellerfeld 2018.

⁵² Vgl. BALTHASAR, HANS URS VON: *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1983, 26.

3. Was könnte geschehen, wenn wir uns in das „ökumenische Dickicht“ aufmachen, um einen neuen „Trampelpfad“ zu schaffen?

a) Es sollte keinen Streit um die Reihenfolge der christlichen Grunderfahrung geben, denn entscheidend ist die Vollständigkeit durch *Lebensübergabe, Taufe, Geistempfang* und *Gemeindezugehörigkeit*. Man sollte das Christwerden als einen Prozess der *Initiation* verstehen, auch dann, wenn Taufe und Lebensübergabe oder Lebensübergabe und Geistempfang zeitlich weit auseinander liegen.

b) Entscheidend ist, dass viele Menschen in den Stand der *Gotteskindschaft* gelangen. Wir brauchen einen intensiven Erfahrungsaustausch, was *Lebensübergabe an Jesus Christus* heute bedeutet. Besonders wertvoll ist hier die Teilhabe zwischen der missionarischen Erfahrung der Freikirchen und des evangelikalen Spektrums und den geistlichen Bewegungen in den Volkskirchen, etwa dem CVJM, den charismatischen Gruppen oder missionarischen Gruppen wie die Schönstatt-Bewegung oder die Cursillos. Hier gibt es eine wachsende Bereitschaft zum Erfahrungsaustausch in der multilateralen Ökumene.⁵³

c) Teilhabe ist vor allem bei der gemeinsamen Evangelisation möglich. Denn es geht ja nicht nur darum, sich in den Unterschieden zu verstehen, sondern darum, gemeinsam nach vorn zu schauen. Wie kann das Evangelium in der heutigen Welt verkündigt werden? Wie können wir uns gegenseitig ergänzen und unterstützen? Denn in naher Zukunft werden einzelne Konfessionen oft zu schwach sein, um allein missionarisch zu wirken, und da bietet es sich an, diesen Weg in ökumenischer Gemeinschaft zu gehen.⁵⁴

4.2 Was ist Taufe?

„Taufe, Eucharistie und Amt“⁵⁵ sind die am häufigsten diskutierten Themen der Ökumene, und die Literatur dazu ist uferlos. Deshalb beschränke ich mich hier, wie auch bei den anderen beiden Konkretionen, auf die Ansätze, die für unseren „Trampelpfad“ wichtig werden könnten.⁵⁶

Nach dem neutestamentlichen Zeugnis ist die Taufe als *Bundesschluss* ein doppeltes Geschehen: Das Heil ist eine Gabe Gottes, die uns Gott in seinem Bund mit den Menschen anbietet, wobei der Mensch dazu aber Ja sagen muss. Der enge Zusammenhang zwischen Glaube und Taufe ist auch in den Kirchen mit der Praxis der Säuglingstaufe immer wieder betont worden. So sagt Luther: „Also rechtfertigt auch die Taufe niemanden und ist auch niemand nütze, sondern der Glaube an das

⁵³ Vgl. Mission Manifest, 149-165 (wie Anm. 9).

⁵⁴ Hilfreich ist hier das Dokument „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ (vgl. <http://www.missionrespekt.de/fix/files/Christliches-Zeugnis-Original.pdf> [Einsicht am 3.6.2018]), das aus einem Dialog zwischen der „römisch-katholischen Kirche“, dem „Ökumenischen Rat der Kirchen“ und der „Weltweiten Evangelischen Allianz“ entstanden ist, Genf 2011.

⁵⁵ Vgl. Konvergenzerklärungen 4-8 (wie Anm. 5)

⁵⁶ Vgl. GROSSMANN, SIEGFRIED: Auf dem Weg zur einen Taufe. Anfragen und Ansätze aus baptistischer Perspektive, ThGespr 33 (2009), 55-71.

Wort der Verheißung, zu welchem wird die Taufe getan; denn dieser Glaube rechtfertigt und erfüllt das, was die Taufe bedeutet.⁵⁷ Trotzdem ist durch die Säuglingstaufe der Zusammenhang zwischen Glaube und Taufe verdunkelt worden, vor allem im Bewusstsein der breiten kirchlichen Öffentlichkeit, wodurch der Ruf zur Entscheidung für Christus vielen Menschen vorenthalten wurde.

Hans Urs von Balthasar macht deshalb auf das zentrale Problem aufmerksam, das die Kirchen in der heutigen Situation mit der Säuglingstaufe haben: „Die Vorwegnahme der stolzen, einmaligen Lebensentscheidung zu Gott im Zustand des Unbewusstseins, das Erwachen zur Vernunft und Wahlfähigkeit angesichts einer schon vollendeten Tatsache, die entweder ernsthaft ratifiziert wird oder eben nicht: Welch ein Problem!“⁵⁸ Walter Kasper versucht einen Mittelweg, der für die Ökumene als Teilhabe in der Tauffrage wichtig werden könnte: „Mit der grundsätzlichen theologischen *Möglichkeit* der Taufe von Unmündigen ist freilich noch nicht gegeben, dass die konkrete heutige *Praxis* der Kindertaufe theologisch berechtigt ist ... In dieser geschichtlichen Determination darf die Kirche jedoch nicht willkürlich vorgehen; sie muss vielmehr so verfahren, dass der Zusammenhang von Glaube und Taufe unter den jeweils geltenden Umständen auf die praktisch bestmögliche Weise gewahrt wird.“⁵⁹

Während viele Beobachter auch heute eine Gemeinsamkeit in der Tauffrage für unmöglich halten, sehe ich eine Situation kommen, die es leichter macht, zu einer Einheit zu finden, die zwar (noch nicht) zur *einen* Taufe führt, aber wenigstens zu einer Anerkennung der Vielfalt der Taufe.⁶⁰ Denn wir bewegen uns aufeinander zu, wenn auch nur langsam. Wenn die Angehörigen einer täuferischen Kirche unvoreingenommen die Situation der Menschen betrachten, die als Unmündige getauft wurden und später zum Glauben kamen, müssen sie zugeben, dass sie die Entscheidung zur Lebensübergabe an Jesus Christus in den vollen Status der Kinder Gottes geführt hat. Und die Kirchen mit der Praxis der Säuglingstaufe können heute schon sehen, dass ihre Taufpraxis immer mehr unter der Dunstglocke der Entkirchlichung erstickt, sodass immer weniger Säuglinge getauft werden und immer häufiger Erwachsenentaufen vorkommen.

Wenn wir uns darauf einigen können, immer so zu taufen, „dass der Zusammenhang von Glaube und Taufe ... auf bestmögliche Weise gewahrt wird“⁶¹,

⁵⁷ Zitiert nach SWARAT, UWE / OELDEMANN, JOHANNES / HELLER, DAGMAR (Hg.): Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78, Frankfurt a.M. 2006, 196 (vgl. MARTIN LUTHER: vom babylonischen Gefängnis der Kirche, Ausgewählte Werke, hg. von Borchardt, H.W. / Merx, G., Bd. 2: Schriften des Jahres 1520, München ³1962, 200).

⁵⁸ BALTHASAR, Wer ist ein Christ? 19 (wie Anm. 52).

⁵⁹ KASPER, WALTER: Glaube und Taufe, in: DERS. (Hg.): Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970, 151.

⁶⁰ Vgl. KERNER WOLFRAM: Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie, Heidelberg 2004, 264-267.

⁶¹ KASPER, Christsein ohne Entscheidung 151 (wie Anm. 59).

können Säuglingstaufe und Gläubigentaufe so nebeneinander stehen, dass die *absoluten* negativen Einschätzungen überwunden werden. Das würde allerdings beiden Seiten deutliche Veränderungen in der Einstellung zumuten und einem echten „Trampelpfad“ in ökumenisch bisher unwegsames Gelände gleichen. Die täuferischen Kirchen brauchten dann die Säuglingstaufe nicht mehr als „Nichttaufe“ ansehen, sondern als „unvollständige“ Taufe, die durch eine Lebensübergabe an Jesus Christus und eine Feier der Taufenerneuerung „vervollständigt“ werden könnte. Und Angehörige der Volkskirchen könnten akzeptieren, dass man die Säuglingstaufe auch durch eine Gläubigentaufe „vervollständigen“ könnte, wenn sich diese als Endpunkt der christlichen Initiation verstünde.⁶²

Wie könnten wir uns hier die *Ökumene als Teilhabe* vorstellen?

1. Die täuferischen Kirchen bringen ihre biblische Erkenntnis von der Taufe als Gottes Antwort auf die Umkehrentscheidung des Täuflings ein, und damit auch die Erfahrungen, die sie mit der Gläubigentaufe machen. Denn bei der Gläubigentaufe entsteht ein Dreiklang (nach Röm 6), der bei der Taufe Unmündiger fehlt: das *Ins-Wasser-steigen* als Weg der Entscheidung, das eigene Leben an Christus zu übergeben; das *Untergetauchtwerden* als mit Christus in den Tod gehen und das *Auftauchen* als das neue Leben zu gewinnen. Beides ist die Wahrnehmung der Heilstat Gottes, und das alles unter der doppelten Zeugenschaft des eigenen Erfahrens und der Zeugenschaft der Gemeinde. Die Bedeutung des Glaubens für die Taufe führt zur Bitte an die Volkskirchen, auf die Taufe zu verzichten, wenn der Glaube der Eltern nicht vorhanden ist, und dann lieber auf einen Taufaufschub hinzuwirken.⁶³ Hier könnte man durchaus zusammenarbeiten, um sowohl das getaufte wie das ungetaufte Kind auf dem Weg zum Glauben zu begleiten – etwa im Sinne des altkirchlichen Katechumenats.

2. Die Volkskirchen bringen ihre Erkenntnis und Erfahrung ein, dass die Taufe nur deshalb Taufe sein kann, weil sie das göttliche Angebot zum Heil zum Ausdruck bringt und niemals nur ein Zeichen für die Entscheidung des Täuflings ist. Ihre Bitte an die täuferischen Kirchen ist es, die Einschätzung der Säuglingstaufe als Nichttaufe aufzugeben und sich dafür zu öffnen, dass es für die christliche Initiation verschiedene Wege geben kann - einen, der mit der Säuglingstaufe beginnt und später in die Lebensübergabe an Jesus Christus mündet; und einen, der mit der Kindersegnung beginnt und später zu Lebensübergabe und Taufe führt.

3. Wie könnte der gemeinsame „Trampelpfad“ aussehen, der so weit in das bisher unwegsames Gelände führt, dass man ihn nur gemeinsam anlegen kann?

a) Beide Seiten erklären ihre Bereitschaft, gemeinsam daran zu arbeiten, dass der Zusammenhang zwischen Glaube und Taufe in der heutigen Zeit neu deutlich wird.

⁶² Vgl. GROSSMANN, Weg zur einen Taufe 69 (Ziffer 7) (wie Anm. 56).

⁶³ KASPER, Christsein ohne Entscheidung 157 f (wie Anm. 59).

b) Unbeschadet davon, dass die täuferischen Kirchen ihre Taufauffassung nach wie vor vom neutestamentlichen Befund ableiten und die Säuglingstaufe für die Volkskirchen eine wichtige Basis für ihre Struktur darstellt, könnte es eine Gemeinsamkeit in dem Sinn geben, dass die Vollständigkeit der christlichen Grunderfahrung wichtiger ist als ihre Reihenfolge.

c) Es gehört heute zur gemeinsamen Erfahrung, dass der Heilige Geist die unterschiedlichen Wege zum Christwerden mitgeht. Nur das kann uns helfen, auch in der Tauffrage zur *versöhnten Verschiedenheit* zu kommen, die zur Zeit keine Einheit in der Tauffrage sein kann, aber doch eine Annäherung im Verständnis eines *Weges* zur Einheit der Taufe.

d) Heute schon nehmen zunehmend Gemeinden in den täuferischen Kirchen solche Menschen ohne Gläubigentaufe auf, die in ihrer Säuglingstaufe einen vollgültigen Beginn ihres Weges zum Christwerden sehen. Andere wünschen sich trotz ihrer Säuglingstaufe die Gläubigentaufe, weil sie damit neben dem Handeln Gottes in der Taufe die Tauferfahrung des „mit Christus gestorben“ und „mit ihm auferstanden“ (Röm 6,4) nicht missen wollen. Es ist ein Problem der Geschichte, dass die verschiedenen Elemente der christlichen Grunderfahrung auseinandergerissen worden sind, und so gehört es zur ökumenischen Versöhnung, sie wieder so gut zusammenzufügen, wie es irgend möglich ist.

e) Auch hier kann der Gedanke der Initiation helfen: Wir spenden die Säuglingstaufe im Bewusstsein, dass sie ein Anfang ist und wir alles dafür tun müssen, dass die getauften Kinder zum Glauben finden. Und wir spenden die Gläubigentaufe an als Säuglinge getaufte Menschen im Bewusstsein, dass hier der Prozess der christlichen Initiation, der mit der Säuglingstaufe begonnen hat, abgeschlossen wird. So taufen wir nicht *gegen* die andere Taufweise, sondern im Verständnis der *Teilhabe* am gesamten Prozess des Christwerdens.

f) Das kann uns auch helfen, gemeinsame Tauffeiern zu halten, wie es da und dort schon geschieht, weil auch in den Volkskirchen immer häufiger erwachsene Menschen getauft werden. So können wir trotz der noch vorhandenen Differenzen einen Raum schaffen, in dem das Handeln des Heiligen Geistes in ökumenischer Gemeinschaft und Teilhabe erwartet wird.

4.3 Was ist Kirche?

Im Neuen Testament wird *Kirche* in drei Bildern beschrieben, die keine systematische Ekklesiologie bieten, sondern einzelne Wesensmerkmale beschreiben. Kirche ist *Volk Gottes* und damit das „wandernde Gottesvolk“ auf dem Weg zum Ziel, der „künftigen Stadt“ (Hebr 13,14). Kirche ist *Leib Christi*, bestehend aus einzelnen Menschen, die in ihren Gemeinden durch die Taufe und die Erfüllung mit dem Heiligen Geist zur Einheit berufen sind (1Kor 12,12-13).⁶⁴ Kirche ist

⁶⁴ Das gilt analog auch für das Miteinander der einzelnen Ortsgemeinden in einer Konfessionskirche und für das Miteinander der Konfessionen im „universalen Leib Christi“.

koinonia, eine Gemeinschaft, in der die Menschen durch den Glauben und die Liebe in gegenseitiger Teilhabe verbunden sind. Und alle diese Bilder betreffen nicht nur den einzelnen Christen und die einzelne Gemeinde, sondern auch die globale Ökumene der Kirchen und der weltweiten kirchlichen Bewegungen.⁶⁵ In allen drei Bildern beschreibt das Neue Testament das Kirchesein als einen Raum, in dem die Menschen, die im Glauben verbunden sind, das Wirken des Heiligen Geistes erfahren. Und weil schon im Neuen Testament ganz unterschiedliche Gemeindeordnungen und gemeindliche Lebensformen zu sehen sind,⁶⁶ ist es kein Wunder, dass es auch heute verschiedene Kirchenverständnisse gibt, die sich alle auf das Neue Testament berufen, aus der ökumenischen Perspektive jedoch nur einen Sektor darstellen, weil sie unvollständig, ja defizitär sind.⁶⁷

Die kirchentrennenden Unterschiede beziehen sich vor allem auf das *Amtsverständnis*, das Verständnis der *Eucharistie* und die Frage der Leitung. Ist das Amt eine besondere geistliche Autorität, die durch die Ordination vermittelt wird, oder – wie in den Freikirchen – eine mit der Ordination gegebene Berufung zu einer bestimmten Aufgabe, aufgebaut auf dem Charisma des Berufenen? Was heißt „Das *ist* mein Leib“? Gibt es hier eine gewisse Breite des Verständnisses, die von der Auffassung einer substantiellen Veränderung von Brot und Wein bis zum Verständnis als Ausdruck einer existentiellen Beziehung zu Christus reicht? Kann man sich darauf verständigen, dass es verschiedene Leitungsmodelle gibt, das bischöflich-episkopale wie das kongregationalistische, auf Kommunikation und Konsens aufgebaute? Im Blick auf diese drei Grundfragen wäre zu fragen, ob das eher geschichtlich gewordene oder wirklich existentielle Gegensätze sind, die man vielleicht auflösen könnte, wenn man sie unter dem Vorzeichen der *Teilhabe* sieht.

Wenn ich die unterschiedlichen Kirchenverständnisse unvoreingenommen anschau, kommen sie mir vor wie die Teile eines Puzzles, die man zusammenfügen kann, bis sie ein Ganzes bilden – ähnlich, wie das im Bild der japanischen Puppe durch Hans Urs von Balthasar ausgedrückt worden ist. Im Folgenden soll versucht werden, dieses Puzzle zusammzusetzen – im Bewusstsein der vielen Vorbehalte und der manchmal sehr theoretischen Versuche, einen Konsens zu finden. Das, was dabei motivieren kann, ist die unbestreitbare Wahrnehmung, dass es dem Heiligen Geist trotz der Gegensätze im Kirchenverständnis möglich ist, unter den verschiedenen Kirchenverständnissen zu wirken, sodass in Volkskirchen wie in Freikirchen Menschen zum Glauben kommen und im Glauben leben können.

1. In der Amtsführung stoßen episkopale wie kongregationalistische Kirchen schnell an ihre Grenzen: Bischöfe entfernen sich leicht von ihrer Basis und kön-

⁶⁵ Vgl. MEYER, HARDING: Ökumenische Zielvorstellungen, Bensheimer Hefte 78, Göttingen 1996, 77-85.

⁶⁶ Vgl. SCHWEIZER, EDUARD: Gemeinde nach dem Neuen Testament, Zollikon-Zürich 1949.

⁶⁷ Vgl. NEUNER, PETER / RITSCHL, DIETRICH (Hg.): Kirchen in Gemeinschaft (wie Anm. 14).

nen oft nicht gut mit der Macht umgehen, die sich aus ihrem Amt entwickelt. Das auf Kommunikation aufgebaute Amtsverständnis der Freikirchen verführt rasch dazu, es allen recht machen zu wollen, oder auch zum Gegenteil, aus einer gescheiterten Kommunikation heraus autoritär zu sein. Im ökumenischen Miteinander könnten episkopale Kirchen spontaner und alltagsbezogener werden und kongregationalistische strukturierter und weniger abhängig vom Zeitgeist.

2. Wenn man mit meinem reformierten Abendmahlverständnis Brot und Wein entgegennimmt, wird das als ein *heiliges Geschehen* erlebt. Geschieht hier nicht geistlich gesehen dasselbe, als wenn ein katholischer Christ die Hostie als wirklichen Leib Christi versteht? Könnte man sich darauf einigen, dass der Unterschied im Abendmahlverständnis nicht an der göttlichen Wirkung liegt, sondern an den Grenzen des menschlichen Verstehen-Könnens? Und so könnte es auch hier zu einer wertvollen gegenseitigen Teilhabe kommen. Die Eucharistie würde sich stärker der menschlichen Erfahrungsebene nähern und das reformierte und freikirchliche Abendmahl erhielte in seinem Verständnis mehr „heilige Substanz“.

3. Die Anzeichen vermehren sich, dass sich das kirchliche Leben zunehmend von der Volkskirche weg entwickelt und mehr und mehr die Strukturen der Freikirchen annimmt. Das hängt zum einen mit dem Glaubensverlust in der Gesellschaft zusammen, welche den Volkskirchen immer stärker ihre bisherige Basis entzieht; aber auch mit dem veränderten Lebensgefühl des modernen Menschen, der sich mehr in spontanen Lebensformen wohlfühlt und auf Kommunikation eingestellt ist. Volkskirchen wirken daher oft traditionell und wenig jugendgemäß, Freikirchen dagegen moderner, aber oft sehr abhängig vom Zeitgeist. Wenn wir hier Teilhabe üben, könnten sich vielleicht in diesem radikalen Prozess der Veränderung die wertvollen Seiten von *Volkskirche* und *Freikirche* verbinden, damit nicht alle Tradition und Kontinuität verloren geht und die Kirche trotzdem beim Menschen von heute ankommt.

4. So gut die Teile des Puzzles theoretisch zusammenpassen, so schwierig ist der ökumenische Trampelpfad, denn die ökumenische Diskussion ist in allen drei Bereichen auf die Suche nach der Konvergenz ausgerichtet, und fast überall ist man vom Konsens noch weit entfernt. Trotzdem sind hier verschiedene Ansätze zu sehen, über die Ökumene der Teilhabe neue Räume des Verstehens und der geistlichen Ökumene zu schaffen.

a) Alle Kirchen fragen bei der Ordination ihrer Amtsträger nach der göttlichen Berufung. Weil alle zu einem Gott beten, auf einen Herrn vertrauen und von den Gaben und der Frucht des einen Heiligen Geistes ausgehen, sollte man in der Berufung zu einem Amt das göttliche Wirken höher achten als unsere Traditionen. Bei ökumenischen Gottesdiensten und der Zusammenarbeit am Ort ist das durchaus schon im Werden. Es wäre ein ganz wesentlicher Schritt, wenn man auch bei der Eucharistie von der gemeinsamen göttlichen Berufung für die Amtsträger ausgehen könnte. Das würde es zumindest möglich machen, einander die gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft zu gewähren.

b) In der Ökumene am Ort gibt es vielfach schon „ökumenische Runde Tische“, in denen der gegenseitige Erfahrungsaustausch, das gemeinsame Gebet und die Verabredung zum gemeinsamen Handeln möglich ist. Solche Runden Tische sollte man auch zwischen Diözesen und Landeskirchen einrichten und dabei die Freikirchen, die geistlichen Bewegungen und christliche Initiativen mit einbeziehen. National könnte das in Deutschland von der ACK ausgehen, wobei solche Runden Tische allerdings keine kirchenrechtlichen Funktionen haben, sondern die Menschen zusammenführen sollten, welche die Vision einer ökumenischen Koinonia beflügelt. Schließlich könnte es auch einen solchen Runden Tisch der Leitungsträger der weltweiten Konfessionen, Bünde und Bewegungen geben, der aber ebenfalls keine kirchenrechtlichen Aufgaben haben dürfte, sondern ein Ort der Begegnung ist, miteinander und mit dem Wirken des Heiligen Geistes.

c) Es braucht dringend Begegnungen für Gespräche über die Zukunft der Kirche im religiösen Umbruch. Sie sind allerdings nur sinnvoll, wenn sie multilateral ablaufen, nicht nur unter Einbeziehung der Freikirchen und des evangelikalen Flügels der Christenheit, sondern auch mit den weltweiten geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften. Denn dann sind auch die Teilnehmer dabei, die Erfahrungen mit der freikirchlichen und charismatischen Spiritualität haben – im positiven wie im negativen Sinn. Einzelne Ansätze wie die charismatische Bewegung, bestimmte Konferenzen und das „Miteinander für Europa“ gibt es bereits, hier gibt es aber noch ein großes Defizit zwischen der Größe der Aufgabe und der geistlichen Kraft derer, die sich bisher schon für diese Aufgabe einsetzen.

d) Die Trennung der Kirchen und die Vergangenheit mit ihren Kämpfen bestimmt immer noch bei vielen Menschen das Bild, das sie von der Christenheit haben. Umso wichtiger ist die gemeinsame missionarische Arbeit, bei der deutlich wird, dass man in erster Linie zum Leben mit Christus einladen will und die Frage der Anbindung an eine bestimmte Gemeinde von der Situation des zum Glauben gekommenen Menschen bestimmt wird. Solche Evangelisationen können auch die traditionellen und konfessionellen Engführungen vermeiden und werden in Zukunft sicherlich die größere Durchschlagskraft besitzen. Das gilt insgesamt für unsere Verantwortung nach außen, für diakonische Projekte, für die Hilfe in den Krisengebieten der Welt und für unsere gesellschaftspolitische Verantwortung.

5 Ausblick

Ökumene ist *koinonia*, Teilhabe, und damit *Gemeinschaft im Geben und Nehmen*. Keine Konfession steht über den anderen, denn sie unterscheiden sich nur durch die Unterschiede der vom Heiligen Geist geschenkten Gaben und Fähigkeiten – und durch die Unterschiedlichkeit der Bereiche, in denen sich jeweils Defizite finden. *Ökumene als Teilhabe* ist also wirklich ein großes Puzzle, bei dem wir am Ort, in bestimmten Situationen und im ganzen Volk Gottes die uns geschenkten wie die historisch gewordenen Teile zusammensetzen ha-

ben – ähnlich wie das Paulus im Verhältnis von Arm und Reich sagt: „So soll euer Überfluss ihrem Mangel abhelfen, damit auch ihr Überfluss eurem Mangel abhilft“ (2Kor 8, 14). Das ist *koinonia*, und das gilt ebenso für die geistlichen Bereiche, in denen es sowohl Mangel wie Überfluss gibt – und dann nicht nur für das Leiden am Mangel, sondern auch für das Ersticktwerden am Überfluss.

Es gibt in der ökumenischen Bewegung manche Blockaden und nicht wenig Resignation. Die *Ökumene der Teilhabe* kann hier neue Hoffnung vermitteln und neue Schritte unterstützen. Und wenn sie dann als multilaterale Ökumene gerade auch die basisorientierten und jungen Kirchen und Bewegungen mit einbezieht, kann sie ihre theoretische und theologische Basisferne leichter überwinden und gleichzeitig den jungen Kirchen und Bewegungen helfen, theologisch nicht zu verflachen. Dabei sind die einander trennenden Fragen der Dogmatik und im Kirchenverständnis nicht auszuklammern, man darf sich aber davon auch nicht hemmen lassen. Dabei braucht es immer wieder das Bekenntnis der Schuld der Trennung und die Inanspruchnahme von Gottes Vergebung, damit wir in der *versöhnten Verschiedenheit des Volkes Gottes* leben können. Denn in der Ökumene der Teilhabe wird die Frage, was ist „richtig“ und was ist „falsch“, zwar nicht ausgeklammert, aber zweitrangig. Im Vordergrund steht daher die Frage: Welche Gabe haben wir als Kirche oder Bewegung erhalten und wo will uns Gott gebrauchen? Wo liegen unsere Grenzen und wie finden wir die Kirchen und Bewegungen, die uns das geben, was uns fehlt?

Wenn wir dem Heiligen Geist Raum geben, wird er uns auf seinen Weg mitnehmen, und wenn wir das ökumenisch tun, wird er uns gemeinsam mitnehmen auf den Weg des „wandernden Gottesvolkes“.

Summary

Ecumenical Christianity is usually understood in the German sphere as being bilateral, that is, the fellowship between the Roman Catholic and the protestant national churches. Ecumenical Christianity must also be multilateral, because evangelical and Pentecostal denominations bring their own emphases on the mode of salvation and prioritize different constitutive elements of being church. This coming together is necessary on all levels, from the local congregation to the whole denomination. The aim is not one church in structural unity, but rather unity in variety and reconciled diversity. A further model is the ecumenism of the Spirit as a bond of love and spirituality. The realisation of ecumenical Christianity as fellowship requires clarification of questions concerning the essence of being a Christian, baptism and church. This remains an ongoing challenge for ecumenical Christianity.

Pastor i. R. *Siegfried Großmann*; Stauffenburg 5, 38723 Seesen;
E-Mail: siegfried.grossmann@t-online.de

Lars Linder

„Ach du meine Güte!“

Predigt über Titus 2, 11+12

Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen. Amen.

Liebe Gemeinde,

„Ach du meine Güte!“¹ Maria ist völlig perplex angesichts dessen, was der Bote Gottes ihr da mitteilt. „Ich, begnadet und von Gott angesehen?! Ich, wir bekommen ein Kind – und dann noch Sohn Gottes?!“

„Ach du meine Güte!“, denkt Josef, als ein Engel ihm mitteilt, dass seine Verlobte Maria ein Kind erwartet; ja, dass sie ein Gottes-Kind in sich trägt. „Wie soll ich das nur meinen Eltern erklären? Die zeigen mir doch mehr als einen Vogel!“

„Ach du meine Güte!“, die Hirten sind berührt und bewegt. „In einer solch ärmlichen und dreckigen Unterkunft eine Geburt ... da haben wir es ja fast noch besser. Diese Enge, dieser Dreck – und das Kind mittendrin in diesem verschmierten Futtertrog!“

„Ach du meine Güte!“, die Sterndeuter aus dem Morgenland sind irritiert. „Das soll ein König sein? Dieses Kind, das da unter so armseligen Umständen das Licht der Welt erblickt hat? Wenn der Stern nicht so eindeutig wäre, dann müsste man sagen: Nie im Leben ist das ein König.“

„Ach du meine Güte, ein König?“ stammelt Herodes, „ein König ist geboren? Das kann gar nicht sein. Ich bin der König, und sonst niemand! Was geht da bloß vor sich ...? Solche absurden Geschichten muss man gleich im Keim ersticken!“

„Ach du meine Güte!“, sagt der Gastwirt, der mit Mühe und Not noch ein Plätzchen für dieses junge Paar gefunden hatte. „Was für ein Rummel: erst diese Sturzgeburt, und dann ein Besucher nach dem anderen: erst die stinkenden Hirten, dann diese vornehmen Wissenschaftler aus dem fernen Orient?!“

„Ach du meine Güte!“, ärgert sich der Chefredakteur der ‚Bethlehemer Nachrichten‘. „Warum haben wir davon nichts gewusst? Warum waren die Hirten, dieses Unterschichten-Pack, die ersten? Und warum waren dann alle möglichen anderen Leute live vor Ort – und wir waren mal wieder die Letzten, die davon Wind bekommen haben?!“

¹ Die Predigt wurde zunächst in der Christvesper der Freien evangelischen Gemeinde Essen-Mitte am 24. Dezember 2013 gehalten, in veränderter, hier vorliegender Form im Weihnachtsgottesdienst der Freien evangelischen Gemeinde Düsseldorf am 25. Dezember 2016. Während der ganzen Predigt wurde per Beamer ein Bild mit dem Text: „Ach, Du, meine Güte!“ projiziert, das eine Frau mit der entsprechenden Mimik zeigt.

„Ach du meine Güte“, denken Sie vielleicht, „wie schnell doch die Zeit vergeht. Schon wieder ist ein Jahr herum und ich sitze wieder hier und feiere Weihnachten. Kann doch eigentlich gar nicht sein. Wo sind die Wochen, Monate nur geblieben?“

„Ach du meine Güte! Wie kann man es sich jetzt gemütlich machen nach dem Anschlag auf dem Berliner Weihnachtsmarkt? Ja, kann man überhaupt noch feiern nach dem, was das Jahr 2016 an Schrecklichem und Notvollem gebracht hat?“

„Ach du meine Güte!“ Ein Ausruf, vielleicht der Ausruf, der am besten zu Weihnachten passt.

„Ach du meine Güte!“ Schaut man in einschlägigen Lexika nach, wo dieser Satz, diese Redewendung eigentlich herkommt, dann findet man unter anderem Folgendes: „Die ursprünglich als Gebets- und Flehensformeln entwickelten Wendungen ‚gütiger Himmel!‘ und ‚gütiger Gott‘ haben sich bereits im Mittelalter“ zu einer fest geprägten Redewendung „weitergebildet“, die Erstaunen oder Erschrecken signalisiert; „in der Redensart: ‚Ach du meine Güte!‘ ist der Name Gottes aus Scheu vor seiner Anrufung durch seine Eigenschaft ersetzt.“²

Und im Duden findet man u. a. zu „Ach du meine Güte!“: „Umgangssprachlich: Ausruf des Erschreckens, der Verwunderung, der Überraschung ... ‚Güte‘ steht hier verhüllend für ‚Gott‘“³

„Ach Du meine Güte!“ – also ein Gebetsruf, wobei Güte eben für Gott steht.

Oder andersherum: Der Name Gottes ist durch sein Wesen, durch seine Eigenschaft, durch Güte ersetzt worden. Gott ist Güte.

Kann man das sagen angesichts dessen, was wir 2016 in dieser Welt erlebt, gesehen und erfahren haben? Können Sie das sagen, angesichts dessen, was Ihnen persönlich in 2016 begegnet ist?

Gott ist seinem Wesen nach Güte!?

Wie hören Sie das? Was löst das in Dir aus? Dieser Kernsatz „Gott ist seinem Wesen nach Güte“ fragt nach unseren Gottesbildern. Nach dem, was da in uns lebt, wenn wir das Wort „Gott“ hören.

Auf einer Tagung für leitende Mitarbeiter im Bund Freier evangelischer Gemeinden haben zwei meiner Kollegen das Gleichnis von den beiden verlorenen Söhnen aus Lukas 15 ausgelegt. Und sie betonten dabei besonders die Güte und Gnade des entgegenlaufenden Vaters; die Güte und Gnade Gottes. Nach ihrem Vortrag hat ein verantwortlicher Mitarbeiter unseres Gemeindebundes das Gespräch mit ihnen gesucht und sinngemäß gesagt: Das ginge so nicht; Gott sei nicht gütig und gnädig; er sei heilig, darum müsse man vor ihm erschrecken und Angst haben.

Darum noch einmal: Gott ist seinem Wesen nach Güte. Wie hören Sie das? Was löst das in Dir aus? „Ach Du meine Güte!“?

² https://www.redensarten-index.de/suche.php?suchbegriff=~~Ach%20du%20meine%20Gue-te!&suchspalte%5B%5D=rart_ou (zuletzt aufgesucht am 6. Juni 2018).

³ <https://www.duden.de/rechtschreibung/Guete> (zuletzt aufgesucht am 6. Juni 2018).

Lasst uns gemeinsam auf ein Gotteswort hören aus dem Brief des Paulus an Titus. Wir hören Titus 2,11+12 (in Anlehnung an die Übertragung von Jörg Zink): „11 Denn die Güte und Gnade Gottes, mit der unser Leben und Heil steht und fällt, ist strahlend hell aufgegangen und gibt nun allen Menschen das Licht. 12 Sie bewegt uns, unsere Gottlosigkeit und unsere vergänglichen Wünsche hinter uns zu lassen. Sie will, dass wir mit klarem Geist, in Gerechtigkeit und Glauben leben, solange wir in dieser Welt sind.“⁴

Also in diesem Kind in der Krippe – und später in dem Mann am Kreuz – erscheint die Güte, erscheint die Gnade Gottes.

Hier steht wörtlich das Wort: Erscheinen. Das war damals ein Fachterminus; der Begriff war reserviert für den römischen Kaiser. Immer dann, wenn der römische Kaiser plötzlich irgendwo auftrat, sich vor sein Volk stellte, dann „erschien“ der Kaiser, dann ließ er sich sehen, dann zeigte er sich seinem Volk.

Gott erscheint – damit wird schon mal klar: Nicht der römische Kaiser ist Kaiser, nicht sonst wer ist König, Gott ist König, Kaiser.

Gott erscheint.

Und er erscheint in seiner Gnade und Güte in Jesus, in diesem Kind in der Krippe.

Das heißt, Gott lässt sich sehen: nicht majestätisch, nicht prunkvoll, nicht mit Soldaten an seiner Seite, nicht mit Macht, sondern in seiner Ohnmacht – eben in diesem Kind in der Krippe.

Also hier im Futtertrog, hier in der Armut, hier in der Armseligkeit, hier in aller Hilfsbedürftigkeit, mitten in der Nacht, in allem Elend erscheint Gott.

In diesem Kind, das fliehen muss, dessen Eltern Asyl in Ägypten beantragen werden, lässt Gott sich sehen. In diesem Mann aus Nazareth, der kein Dach über den Kopf hat, nichts, wohin er sein Haupt legen kann; der angepöbelt wird; der, nachdem ihn einer seiner engsten Freunde verraten hat, den grausamen Verbrechertod am Kreuz stirbt. Der ruft „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?!“

In diesem Jesus von Nazareth erscheint Gott. Hier geht die Güte und die Gnade Gottes hell auf wie ein Stern – eben in Jesus Christus.

Von wegen: „Guck dir doch diese Welt an ... , wo ist da ein Gott der Güte?“! Gott guckt nicht – so wie wir gucken: Fernsehen oder Internet oder was weiß ich.

Gott ist kein Gaffer, kein Glotzer, sondern Gott kommt; er kommt hinein in diese Not, in dieses Elend, in diese Zerrissenheit, in diese Ungerechtigkeit, in das Elend hinein.

Die Gnade Gottes, die Güte Gottes leuchtet strahlend auf – gerade indem er hinein kommt in das, was Ihr und mein Leben oft so kaputt und so schrecklich macht. Er kommt hinein in Obdachlosigkeit, in Flüchtlingselend; in Situationen, wo einer den anderen verrät; in einsames Sterben, in den Tod.

⁴ Das Neue Testament, übertragen von Jörg Zink, Hamburg ⁶1971, zur Stelle.

Bereits die Geburt Jesu – und später ja auch sein Leben und umso mehr auch sein Sterben – all das spricht Bände; es ist eine ganze Bibliothek voller Bände; Bände voller Hingabe, voller Güte, voller Liebe, voller Menschenfreundlichkeit.

Hier in diesem Jesus Christus geht das Licht Gottes auf. Jesus macht es hell, so hell, dass wir nämlich Gott erkennen können, sein Wesen erahnen; eben sein Wesen voller Güte und Gnade.

Und Jesus macht es hell, dass wir uns selber sehen können.

Wenn wir Nachrichten sehen, Zeitungen lesen, dann ist das oft wie ein Spiegel, weil wir darin entdecken, wie zerrissen die Menschheit eigentlich ist und wie gnadenlos und wie tödlich.

Klar sind das immer die anderen: Boko Haram oder der IS, klar ist das Putin oder Assad, Trump oder Erdogan ... oder wie sie alle heißen. Klar sind das immer die anderen: die ätzende Gruppenleiterin hier, der gnadenlose Chef da und der unangenehme Nachbar dort.

Der Titus-Brief denkt anders, er schreibt:

„Auch wir alle leben gedankenlos vor uns hin. Auch wir wollen den Willen Gottes nicht kennen. Auch wir laufen planlos durch unser Leben, gejagt von unserer Triebhaftigkeit und von der Gier nach allem, was irgendwie Vergnügen verspricht. Bosheit und Neid beherrschen uns, man hasst uns und wir hassen zurück.“ (Titus 3, 3 – nach Jörg Zink).

„Ach du meine Güte!“, können Sie jetzt denken; „so schlimm ist es mit mir ja auch wieder nicht ...!“

Liebe Gemeinde,

Weihnachten ist nicht ein Fest, wo es um Romantik geht, oder darum, ein bisschen moralisch nachzudenken; auch nicht darum, ob jemand etwas besser oder schlechter macht, ob jemand besser oder schlechter lebt. Sondern es geht an Weihnachten um alles oder nichts.

Hier heißt es ja im Predigttext:

„Die Güte und Gnade Gottes, mit der unser Leben und Heil steht und fällt, ist strahlend hell aufgegangen.“

In der Tat: Egal, wer Sie sind, und egal, wer Du bist und wie Du heißt. Unser Leben, Ihr Leben, mein Leben, und unser Heil steht und fällt mit der Güte und Gnade Gottes, die in Jesus Christus erschienen ist.

Gott erscheint. Was passiert eigentlich, wenn Gott erscheint?

Stellen Sie sich vor, es würde jetzt klopfen und Gott steht im Türrahmen; Gott erscheint plötzlich hier und jetzt. Womit müssten wir dann rechnen, was würde Gott sagen, was würden wir sagen?

Was würde Gott machen? Anerkennend nicken, hier und da auf die Schulter klopfen? Oder würde Gott sagen: Mensch, warum macht ihr eigentlich meine Schöpfung kaputt mit euren Autos, mit euren Kraftwerken? Vielleicht würde Gott sagen: Mensch, warum sorgt ihr durch euren Lebensstil dafür, dass Leute aus Eritrea oder Afghanistan fliehen müssen? Warum sorgt Eure Haltung dafür,

dass meine Kinder in Somalia oder Bangladesh hungern? Oder würde er sagen: Mensch, warum hast du letzte Woche deinen Kollegen mit deiner bissigen Bemerkung so tief verletzt?

Was würde Gott sagen, wenn er hier im Türrahmen erscheint? Er hätte allen Grund, solche Dinge zu sagen.

Und was sollen, würden wir sagen: „Schön, dass du kommst“; oder würden wir eher sagen: „Ach du meine Güte! Was machst du denn hier?“

Die Hirten, Josef, Maria, sie alle waren erschrocken, irritiert, durcheinander, als Gott ihnen begegnet. Und was sagt Gott? „Fürchtet euch nicht, fürchte Dich nicht!“

Die Güte und Gnade Gottes, mit der unser Leben steht und fällt, ist in Jesus Christus erschienen. Gott wird in Jesus einer von uns; und er betritt gerade diese Menschheitsbühne, damit er hineinkommt in diese Zerrissenheit, die uns oft fertig macht: Ich wollte doch eigentlich ganz anders und dann ist es doch so gekommen ... Ich habe mich doch so bemüht und dann doch alles vergeigt ... Ich habe doch eigentlich ... und dann ist es doch ganz anders gekommen ...

Und man erschrickt oft, was man sich selbst oder anderen antut.

Gott sieht hin. Sieht die kleinen und großen Nöte, die vielen Irrwege und die Schuld, die uns drückt. Und darum wird Gott in Jesus Mensch, um diesen Schaden zu heilen, und um unser Misstrauen zu heilen, sodass wir entdecken: Dieser Gott will gar nicht fertigmachen, erniedrigen, klein machen, an die Wand schieben. Sondern er richtet auf, dass wir Leben haben, dass sich da etwas entfalten kann, dass etwas anders werden kann, dass da eine neue Güte unser Leben bestimmt.

Das Wort „Güte“ ist ein „Teekesselchen“; ich weiß nicht, ob Sie es gemerkt haben. Güte meint einmal: Huld oder Freundlichkeit oder Gnade. Und Güte meint, wie beim Einzelhandel, eine neue Güteklasse: Da ist eine Ware von besonderer Güte.

Das Wunder ist, dass da, wo ein Mensch dieser Gnade, dieser Güte Gottes in Jesus Christus begegnet, dass da sein Leben auf einmal eine andere Güte bekommt. Da wächst auf einmal etwas Neues, da wird auf einmal etwas anders.

Das war im Jahr 2016 zu erahnen in unserem Land: Wie viel Güte ist unendlich vielen Flüchtlingen widerfahren – gerade durch die ehrenamtlich Mitarbeitenden in Kirchen und Gemeinden.

Hier heißt es: „Die Güte und Gnade Gottes bewegt uns, unsere Gottlosigkeit, unsere vergänglichen Wünsche hinter uns zu lassen; sie will, dass wir mit klarem Geist in Gerechtigkeit und im Glauben leben, solange wir auf dieser Welt sind.“

„Ach du meine Güte! Dann müsste sich ja mein Leben ändern. Dann würde ich ja anders aus diesem Weihnachtsgottesdienst herauskommen als ich hineingegangen bin.“

Ja genau, genau das ist es! Wenn wir Gott in dieser Güte begegnen, in Jesus seine Gnade entdecken, dann wird unser Leben anders, wird es geführt werden von und mit klarem Geist, wird es geprägt sein von Gerechtigkeit; dann bekommt unser Leben eine neue Güte, und das ist genial.

Ich weiß nicht, ob Ihnen das aufgefallen ist: Auf dem Bild stimmen anscheinend die Satzzeichen nicht – so haben bestimmt die ganze Zeit viele von Ihnen gedacht.

„Ach, Du, meine Güte!“ ist da zu lesen. Aber: das ist kein Druckfehler; nein. Diese Zeichensetzung zeigt an, worum es eigentlich geht: „Ach, Du, meine Güte!“ ist nämlich ein Gebetstext: Ach, Du, meine Güte ...

Die Güte Gottes, die in Jesus erscheint, lädt dazu ein, dass wir mit diesem Gott sprechen:

„Ach, Du, meine Güte. Ach, du, mein Gott. Ach, du, meine Liebe. Ach, du, Gott. Ich fange an, durch Jesus zu entdecken, dass du es gut meinst und deshalb antworte ich und will lernen mit dir zu leben. Du bist meine Güte. Ach, du, mein Gott.“

Und dann beginnt sich etwas zu entwickeln in unserem Leben; da wird etwas anders, da wird etwas neu, wenn wir das lernen, so mit Gott im Gespräch zu sein: „Du, Gott, sollst meine Güte sein. Ach, Du, meine Güte!“ Gott fängt damit an, Ihr und mein Leben auf eine Art und Weise zu gestalten, dass da eine Güte von ausgeht, die andere wiederum beglückt und bereichert und beschenkt. Deshalb beschenken wir uns ja an Weihnachten, weil wir – beschenkt von Gott – anderen etwas Gutes tun wollen.

Was wäre das für ein Ding, wenn wir heute nach Hause gehen und feststellen: Da ist etwas, was wirklich mein Leben verändert? Besser: Da ist *jemand*, der wirklich mein Leben verändert. Und das Tag für Tag, Woche für Woche, Monat für Monat.

Weihnachten bedeutet: Tag für Tag mit und von diesem Bekenntnis, von diesem Gebet zu leben: „Ach, du, Gott bist meine Güte! Du bist mein Leben; du bist der, an dem ich hänge im Leben und im Sterben.“

Es geht also an Weihnachten nicht um etwas, sondern um alles oder nichts. So, dass wir angesteckt und gepackt und begeistert von dieser Güte und Gnade Gottes, die in Jesus aufleuchtet, selber anfangen zu strahlen. Dass wir anfangen, begeistert zu sein von der Liebe Gottes und dann unser Leben eine neue Güte bekommt. Darum geht es.

Von daher sind Sie eingeladen, diesen Gebetssatz mitzunehmen als Ihr Gebet, als Ihr Bekenntnis: „Ach, du, meine Güte! Du, mein Gott!“

Amen.

Pastor Mag. theol. Lars Linder (BFeG), Falterweg 50, 45279 Essen;
E-Mail: pastor@essen-mitte.feg.de⁵

⁵ Aktuelle Veröffentlichung von LINDER, LARS: Merkwürdig – Predigten über herausfordernde biblische Texte, Spenner Verlag 2018.

Christina Döring

Kommentar zur Weihnachtspredigt von Lars Linder

1 Titel und Thema

In seiner Weihnachtspredigt verknüpft Lars Linder den Text aus Titus 2, 11-12 mit der gängigen Redewendung „Ach du meine Güte“ und lädt dazu ein, sie als Gebet zu verstehen. Diese Umdeutung wird durch abweichende Satzzeichen deutlich: „Ach, du, meine Güte“. Die Hörer haben diese Worte mithilfe einer Projektion während der gesamten Predigt vor Augen.

So ist der Ausruf „Ach du meine Güte“ mehr als ein Aufhänger zur Predigt oder als ein reines Stilmittel. Von ihm her wird der Zugang zum Weihnachtsgeschehen sowie zum Predigttext eröffnet. Sowohl das Erstaunen des Nutzers, welches in der Redewendung zum Ausdruck kommt, als auch die Güte als Eigenschaft Gottes werden ausführlich behandelt.

Der Zugang zum Bibeltext sowie zur Geburtsgeschichte Jesu mithilfe dieses Ausrufs ist durchaus zulässig und gelungen; geht es doch in den beiden Versen des Titusbriefs um die Güte Gottes, die gerade im Geburtsgeschehen Jesu auf erstaunliche Art zum Ausdruck kommt. Der Prediger erklärt in der Predigt den Ursprung des Ausrufs als Gebetsruf, der sich verselbstständigt hat, und empfiehlt abschließend eine erneute Füllung dieser Worte als Anrede Gottes.

2 Struktur und exegetische Aspekte der Predigt

Als Einstieg wird die Redewendung nacheinander einzelnen Beteiligten an der Geburtsgeschichte von Jesus Christus in den Mund gelegt, um ihre Reaktionen deutlich zu machen und herauszustellen, was es für sie persönlich bedeutete. Ein Schwerpunkt hierbei ist das Betonen des Ungewöhnlichen am Geschehen.

Der Prediger bringt nach den biblisch genannten Beteiligten zudem Gedanken eines fiktiven Chefredakteurs einer Lokalzeitung. Damit versetzt er das Geschehen um Jesu Geburt in die heutige Zeit. Im Anschluss wird mit dem gleichen Stilmittel übergeschwenkt zu dem, was die Hörer aktuell bewegen könnte angesichts der Weihnachtszeit, besonders im Blick auf den Terroranschlag in Berlin, der erst wenige Tage zuvor stattgefunden hatte.

Nun wird die Herkunft der Redewendung erläutert, ihre ursprüngliche Ausrichtung auf Gott, was zur Benennung der Theodizee-Frage und sonstiger Widerstände gegen die Gleichsetzung Gottes mit Güte führt. Der Bibeltext wird nun vorgestellt, um auf diese Fragen einzugehen.

So dient der Einstieg dem Hörer als Hilfe, sich auf die Verse des Titus einzulassen und seine eigenen Fragen an den Text zu richten. Es wurde bis zu die-

sem Punkt eine gelungene Spannung aufgebaut, welche Interesse am weiteren Verlauf der Predigt weckt sowie darüber, die persönliche Gottesvorstellung zu reflektieren.

Nach dem Verlesen des Predigttextes wird er zentral auf Christus hin gedeutet. Der Fachbegriff des „Erscheinens“ wird zunächst erläutert. Dann stellt der Prediger heraus, dass die Art des Erscheinens Gottes in Jesus Christus eine Hilfe im Blick auf das Problem der Theodizee geben kann: Gerade Gottes Erscheinen in Niedrigkeit drückt seine Güte aus. Hierbei wird betont, dass dies ebenfalls in notvollen Situationen der Hörschaft eine Veränderung bewirken kann. Als zweites wird die Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit beleuchtet und ihr die Zusicherung von Gottes Güte und Freundlichkeit gegenübergestellt. Schließlich wird benannt, welche Konsequenzen sich aus Gottes Handeln ergeben. Gottes Eingreifen wird geschildert sowie Folgen für die Hörschaft herausgestellt. Abschließend wird dazu eingeladen, sich die Redewendung „Ach, du, meine Güte“ als Gebet zu eigen zu machen.

3 Didaktische Gesichtspunkte

Die Verknüpfung des Textes mit der bekannten Redewendung wird als durchaus hilfreich für das Memorieren der Predigtaspekte erlebt. Kritisch sei am Rande angemerkt, dass ich die zehnfache Nennung der Redewendung zu Beginn der Predigt ermüdend empfinde. Die Gefahr besteht, dass die Aufmerksamkeit mancher Hörer durch eine derart häufige Wiederholung verloren geht. Gerade weil sich die Redewendung auch weiterhin durch die gesamte Predigt hindurchzieht, würde bereits die Erwähnung von halb so vielen beteiligten Personen der Weihnachtsgeschichte am Anfang ausreichen.

Mithilfe von Aktualisierungen versteht es der Prediger, den Hörern sein Anliegen nahezubringen. So führt er beispielsweise die Bedeutung des Erscheinens Gottes plastisch vor Augen, indem er danach fragt, wie eine unmittelbare, persönliche Begegnung aussähe, sollte Gott klopfen und plötzlich vor uns im Türrahmen stehen. Ein solches (fiktives) Gespräch führt er weiter, um Gottes Heilshandeln zu vermitteln. Sein Schwerpunkt hierbei ist das Herausstellen der göttlichen Gegenwart im Lebensvollzug, welche in demjenigen eine existentielle Veränderung bewirkt, der sich dafür öffnet. Dies wird gegen Ende zugespitzt durch die Formulierung „Es geht also an Weihnachten um alles oder nichts.“ Die oben erwähnte Spannung, welche in der Predigt aufgebaut wurde, kommt an dieser Stelle an ihr Ziel.

4 Abschließende Würdigung

Mithilfe der Redewendung ist es dem Prediger gelungen, die Geburtsgeschichte Jesu mit dem Predigttext aus dem Titusbrief zu verknüpfen und ihre Bedeutung herauszustellen. Hierbei lässt er sowohl die Situation der Hörer als auch ihre

eigenen Fragen einfließen, bietet Antworten an und gibt Anregungen zur konkreten Anwendung des Gehörten im Lebensvollzug.

Besonders positiv bleibt herauszustellen, dass die Predigt deutlich von notvollen Situationen und der Schuldhaftigkeit des Menschen spricht, ohne etwa eine schwere oder düstere Atmosphäre zu verbreiten. Gottes Güte und Freundlichkeit werden stattdessen klar herausgestellt, ihre Bedeutung für die Menschheit erläutert und Auswirkungen für den Einzelnen benannt. So leuchtet über dieser Predigt wahrlich die heilbringende Wirkung der Güte Gottes, die im Weihnachtsgeschehen auf besondere Art und Weise ihren Ausdruck findet.

Pastorin *Christina Döring* (BEFG), Im Feldchen 16, 53757 Sankt Augustin;
E-Mail: christinadoehring@gmx.net

Rezension

ULRICH MÜLLER, Heimat finden. Impulse aus dem Buch Rut, Neufeld Verlag: Cuxhaven 2018, kt., 176 S., ISBN 978-3-86256-86-8, € 12,90.

Spätestens seit dem Jahr 2015, in dem über 800.000 Geflüchtete in Deutschland Schutz suchten, erlebt das traditionelle Wort „Heimat“ eine Renaissance im alltäglichen Sprachgebrauch wie in öffentlichen Debatten. Scheinbar plötzlich fragen auch solche Menschen neu nach ihrer Identität, die mit den Traumata von Flucht und Vertreibung nie persönlich in Berührung gekommen sind.

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, eine weitere Publikation zu diesem Themenfeld vorzufinden: das Buch „Heimat finden“ des politischen Analytikers, Gemeindeältesten und Publizisten Ulrich Müller. Angesichts einer Zeit, in der „um uns herum alles in Frage gestellt wird“ (S. 8), sucht der Autor Impulse aus dem biblischen Buch Rut, die dazu verhelfen sollen, „Sicherheit und Stabilität, Vertrautheit und Geborgenheit“ (ebd.) zu finden. Überraschend ist allerdings die Tatsache, dass die gesteigerte Verunsicherung in diesem kompakten und anregenden Buch allein auf ein Binnenproblem der westlichen Gesellschaft zurückgeführt wird. Der Wunsch nach „Heimat“ entstehe laut Müller in erster Linie aus dem Gefühl der Orientierungslosigkeit in einer Welt, die mehr und mehr Flexibilität und Mobilität einfordere.

Nachdem der Autor seine Leserinnen und Leser bei dieser Befindlichkeit abgeholt hat, geht er mit ihnen über vier Stationen („Auf dem Weg; Persönlich eingeladen; Untergeschlüpft; Angekommen“) analog zu den vier Kapiteln des Buches Rut die biblische Geschichte entlang. Geschickt dosiert er sachliche Informationen verbunden mit einem lockeren, fast unterhaltsamen Schreibstil. Auch wenn das Buch keinen wissenschaftlichen Anspruch erhebt, ist die Vielfalt und Aktualität der zitierten Literatur aus dem akademischen Bereich bemerkenswert. Insofern erfahren die interessierten Leserinnen und Leser – mitunter ganz nebenbei – fundierte exegetische Beobachtungen zu zahlreichen Aspekten des Buches Rut. Zwei Anhänge zur Bedeutung der Namen und wichtiger intertextueller Schlüsselbegriffe / Leitworte runden die Darstellung ab.

Bei seiner fachlichen Expertise hätte man sich gewünscht, vom Autor Näheres zu den historischen und literaturgeschichtlichen Kontexten des Buches Rut zu erfahren. Sekundärliteratur aus dem Bereich der politischen oder feministischen Exegese (z. B. J. Ebach, I. Fischer oder R. Jost) zitiert er, ohne sich konkret mit deren hermeneutischen Voraus- und Zielsetzungen auseinanderzusetzen.

Dieser Auslegungshorizont ist letztlich für Müller auch gar nicht von Belang. Es geht ihm bei der Rutlektüre weder um das „Verhältnis von Frau und Mann, Armen und Reichen, Alten und Jungen, Einheimischen und Fremden“ (S. 12), sondern allein um die Frage, wie spirituell Suchende eine Heimat in der christlichen Ortsgemeinde finden bzw. wie diejenigen, die eine solche Heimat schon gefunden haben, den Suchenden begegnen. Das Interesse mag legitim sein, mitunter werden mit dieser quasi allegorischen Methode allerdings Grundaussagen des Textes stark strapaziert. Die Protagonistin Rut suche in erster Linie eine „neue Heimat bei Gott“ (S. 54), ihr Solidaritätsbekenntnis zu Noomi (Rut 1, 16f.) – die soziale Dimension ihrer Suche also – rückt somit an die zweite Stelle. Um diese Sinnlinie zu verfolgen, werden in die fortlaufende Auslegung mehrere Impulse

eingestreut, die jeweils dazu anregen, aus der Sicht von „im Glauben bereits Beheimateten“ oder von „Heimatsuchenden“ praktische Schritte aufeinander zuzugehen. Die Zielgruppen – wenn auch aus verschiedenen Richtungen kommend – werden insgesamt als sehr homogen vorgestellt. Ob in den imaginierten Kirchengemeinden auch Begegnungen mit Menschen stattfinden, die wie Rut und Noomi vor Hunger oder Krieg geflohen sind, ist dabei merkwürdigerweise nicht im Blick. Davon abgesehen macht das Buch auf zahlreiche weiterführende Aspekte einer oft unterschätzten biblischen Geschichte aufmerksam.

Prof. Dr. Dirk Sager, Professor für Altes Testament an der Theologischen Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark-Elstal;
E-Mail: dirk.sager@th-elstal.de

NEU

Sie lesen gern in der Bibel und tauschen sich mit anderen Menschen über die Texte des Alten und Neuen Testaments aus?

Dann bietet das **BIBELgespräch** eine praktische Hilfe für Ihre Gruppe.

Jede Einheit beginnt mit einem Bibelvers aus dem zugrunde liegenden Text mit einem passenden Bild, der Sie auf die gemeinsame Zeit einstimmt.

Am Ende jeder Einheit gibt es Fragen zum Einstieg in das Gespräch.

Erscheint 4-mal im Jahr, DIN A5, 40 S., vierfarbig, im Jahres-Abo **16,00 Euro** zzgl. 4,40 Euro VK
EP 4,80 Euro zzgl. VK



zeitschriften@oncken.de | shop.oncken.de
J. G. Oncken Nachf. GmbH | Tel.: 0561.520 05-38

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 42. Jahrgang • 2018 • Heft 4 • ISSN 1431-200X

Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

Herausgeber: Prof. Dr. Michael Kißkalt und Prof. Dr. Volker Spangenberg (Theologische Hochschule Elstal – Fachhochschule des BEFG); Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BFeG).

Akademischer Beirat: Prof. Dr. Jörg Barthel (Reutlingen), Prof. Dr. Carsten Claußen (Elstal), Prof. Dr. Ralf Dzienwas (Elstal), Prof. Dr. Holger Eschmann (Reutlingen), PD Dr. Claudia Jahnel (Erlangen), Prof. Dr. Ulrike Schuler (Reutlingen), Prof. Dr. Uwe Swarat (Elstal).

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Kißkalt, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74 310, E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,- jährlich; als Premium-Abo (Print- und Digital-Abo in einem): € 34,- jährlich; bei Einzelzustellung jeweils zzgl.

Versandkostenanteil von € 4,40. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10.

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.

Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 2001 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 2005-24,

Telefax: (05 61) 5 2005-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und

SCM Bundes-Verlag gGmbH, Postfach 4065, 58426 Witten, Telefon: (023 02) 9 30 93-910,

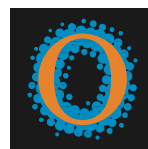
Telefax: (023 02) 9 30 93-689, E-Mail: info@bundes-verlag.de

Vertrieb: Oncken Verlag, Kassel, und Bundes-Verlag, Witten.

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 2005-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: τ-lexis • O. Lange, Langer Anger 72, 69115 Heidelberg.

Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.



oncken:

SCM

Bundes-Verlag

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.

Baptismusstudien



Zeschky/Schaefer
Wir aber predigen Christus
124 S., geb.
Best.-Nr. 627 889 000

Hölzl
Gemeinde für andere
166 S., Pb.
Best.-Nr. 639 204 000

Assmann
Der BEFG in der DDR
232 S., Pb.
Best.-Nr. 639 205 000

jeweils nur € 10,00
3 Bücher nur € 25,00



Graf-Stuhlhofer
Frisches Wasser auf dürres Land
221 S., Pb.
Best.-Nr. 639 203 000

BEFG
Evangelium im Kontext Südafrikas
157 S., Pb.
Best.-Nr. 639 209 000

Bauknecht
Das Recht der Baptisten
224 S., Pb.
Best.-Nr. 639 211 000

Schulze
Baptisten in Nordostindien
302 S., Pb.
Best.-Nr. 639 208 000

J. G. Oncken Nachf. GmbH
Tel.: 0561.52005-88
buchhandlung@oncken.de
shop.oncken.de

*zzgl. Versandkosten 3,90 €, ab 29 € (Onlineshop 19 €) versandkostenfrei

» Wir lesen digital «



- **Theologisches Gespräch**
Nr. 3/2018: für ALLE kostenlos
- **Theologisches Gespräch**
Nr. 4/2018: für Abonnenten kostenlos
- Einzelausgabe In-App-Kauf: 5,49 Euro
- Premium-Abo (Print und digital): 34,00 Euro



kostenlos testen:

