

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

**Martin Luther King
und christliches Friedensengagement heute**

Aufsätze

Michael Haspel: Martin Luther King, Jr.'s Theologie der Freiheit und Gerechtigkeit. Schwarze Kirche, Südstaatenbaptismus und Bostoner Personalismus 3

Johannes Reimer: Im Einsatz für den Frieden. Die Weltweite Evangelische Allianz auf der Suche nach einer neuen umfassenden Mission 17

Rezensionen 44

PREDIGTWERKSTATT

Mira Ungewitter: Jesus und Maria von Magdala am Grabe.
Predigt über Johannes 20, 1-18 28

Kommentar zur Predigt von Mira Ungewitter (Tom Herter) 32

Uwe Swarat: „Suche Frieden und jage ihm nach!“ (Psalm 34, 15) Systematisch-theologische Überlegungen zur Jahreslosung 2019 in homiletischer Absicht 37

ISSN 1431-200X

2019 • Heft I

43. JAHRGANG

Martin Luther King und christliches Friedensengagement heute

Der 50. Todestag von Martin Luther King Jr. am 4. April 2018 und sein 90. Geburtstag am 15. Januar 2019 sind ein guter Anlass, sich in dieser Ausgabe des *Theologischen Gespräch* dessen Lebenswerk vor Augen zu halten und danach zu fragen, in welcher Weise Christen heute friedenspolitisch tätig sein können. Dass Christen sich aufgrund des Evangeliums als Grund und Inhalt ihres Glaubens und Lebens in besonderer Weise für Frieden und Versöhnung einsetzen können, liegt auf der Hand – unter der Voraussetzung, dass sich der christliche Glaube nicht machtpolitisch instrumentalisieren lässt, wie es in der Geschichte leider immer wieder geschah.

In seinem Aufsatz zu Martin Luther King zeichnet Prof. Dr. MICHAEL HASPEL, der eine Forschungsstelle am Martin-Luther-Institut der Universität Erfurt innehat, kenntnisreich die Wurzeln und die Entwicklung der Theologie und des Engagements des baptistischen Pastors und Menschenrechtlers nach. Er deckt dabei manche überraschenden Wendungen in dessen Leben und Denken auf, um Martin Luther King abschließend als „Baptisten höherer Ordnung“ zu würdigen.

Wie der Einsatz für Frieden und Versöhnung auch Teil der christlichen Mission sein kann, zeigt sich in dem 2016 gegründeten Peace and Reconciliation Network der Weltweiten Evangelischen Allianz. Prof. Dr. JOHANNES REIMER, Professor für Missionswissenschaften und Interkulturelle Theologie an der Theologischen Hochschule in Ewersbach, wirkt als Direktor dieses Netzwerks in verschiedenen Brennpunkten und beschreibt in seinem Aufsatz die theologische Begründung und die praktische Arbeit des Netzwerkes.

Die Predigtwerkstatt bietet eine Predigt von MIRA UNGEWITTER, Pastorin in der „Projekt:Gemeinde“ Wien, über die Begegnung der Maria von Magdala mit dem auferstandenen Christus nach Johannes 20, 1-18. Kritisch würdigend wird die Predigt kommentiert von TOM HERTER, Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Osnabrück.

Die Predigtwerkstatt wird in diesem Heft durch eine systematisch-theologische Besinnung in homiletischer Absicht zur Jahreslosung 2019 ergänzt. Ich danke meinem Kollegen Prof. Dr. UWE SWARAT, Professor für Systematische Theologie und Dogmengeschichte an der Theologischen Hochschule Elstal, der sich auf meine Bitte hin bereit erklärt hat, dem *Theologischen Gespräch* seinen Vortrag beim Advents-Pastoralkonvent am 5. Dezember 2018 in Elstal zur Veröffentlichung zur Verfügung zu stellen.

Michael Kießkalt (Schriftleitung)

Michael Haspel

Martin Luther King, Jr.'s Theologie der Freiheit und Gerechtigkeit

Schwarze Kirche, Südstaatenbaptismus und Bostoner Personalismus

Anlässlich des 50. Todestages von Martin Luther King, Jr. am 4. April 2018 und seines 90. Geburtstages am 15. Januar 2019 ist ein erfreuliches Interesse an seinem Leben und Werk zu verzeichnen.¹ Dies gilt auch für den deutschen Baptismus. Das ist keinesfalls selbstverständlich. Lange hat ja das Geschichtsbild eines eigenständigen deutschen Baptismus dominiert, der weitgehend unabhängig von den Geschwisterkirchen vor allem in Nordamerika und England entstanden sei.²

Umso erfreulicher ist es aus meiner Sicht, dass das Interesse an King in den letzten Jahren auch im Bereich des deutschen Baptismus zugenommen hat. Anknüpfungspunkte gibt es ja ganz offensichtlich in der Sozialtheologie über Walter Rauschenbusch und Kings Ansatz des aktiven gewaltfreien Widerstandes.

Das King-Gedenken orientiert sich überwiegend an dem Narrativ, das sich in die kollektive Erinnerung eingeprägt hat und mit der globalen Ikone des gewaltfreien Freiheitskämpfers verbindet: King als der schwarze Gandhi, der sich mit seiner „I have a dream“-Rede in das weltweite Bewusstsein gebrannt hat. Diese Gedenkperspektive wird vor allem mit der inzwischen als klassisch bezeichneten Periode der Bürgerrechtsbewegung verbunden. Vom Busboykott in Montgomery 1955 über Birmingham und Washington 1963 bis nach Selma und zum Voting Rights Act 1965, mit dem rechtlich die Segregation in wichtigen Bereichen aufgehoben war. Höhepunkt dieser Periode, die unsere Erinnerung an King prägt, sind ohne Zweifel der Marsch auf Washington 1963 und die Verleihung des Friedensnobelpreises 1964, aus deutscher Perspektive auch sein Besuch in Berlin im selben Jahr.

In diesem klassischen Erinnerungstopos werden meist die Jahre 1966-1968 ausgeblendet, in denen King zunehmend verzweifelt versucht hat, die struktu-

¹ Herzlich danke ich Ralf Dziejwas für seine hilfreichen Kommentare zu einer früheren Version dieses Artikels. Der Artikel basiert auf einem Vortrag, den ich zur Semestereröffnung im April 2018 an der Theologischen Hochschule Elstal halten durfte.

² Vgl. STRÜBIND, ANDREA: „Mission to Germany“. Die Entstehung des deutschen Baptismus in seiner Verflechtung mit der internationalen Erweckungsbewegung und den Schwesternkirchen in den USA und England, in: STRÜBIND, ANDREA / ROTHKEGEL, MARTIN (Hg.): Baptismus. Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2011, 163-200.

relle, vor allem ökonomische Benachteiligung der Schwarzen und die soziale Segregation, etwa durch Ausschluss aus Mittelschichtwohngebieten, anzugehen. Dadurch verlor er deutlich an Popularität. Dies wurde noch verstärkt durch seine zunehmend auch öffentlich geäußerte Kritik am Vietnam-Krieg und der Politik der Johnson-Administration.

Meist tritt hinter dem Bild des politischen Aktivisten der Theologe King in den Hintergrund, auch wenn dies nicht seiner Selbstwahrnehmung, zumindest nicht seinem Selbstzeugnis entspricht. Interessant sind in diesem Zusammenhang die unterschiedlichen Rezeptionsmuster in BRD und DDR. Im Westen scheint King stärker als politischer Aktivist, Protagonist des aktiven gewaltfreien Widerstands und Vietnamkriegsgegner wahrgenommen worden zu sein. Im Osten, insbesondere nach seinen Kanzelreden in der Marien- und Sophienkirche in Ost-Berlin im Jahr 1964, dominiert im kirchlichen Raum die Wahrnehmung von King als Christ und Theologe, mit dessen Kampf gegen die Unterdrückung man sich in der DDR, wo Christinnen und Christen auch Repressionserfahrungen machten, identifizieren konnte. Freilich werden auch die Rezeptionsbedingungen eine Rolle gespielt haben. King wurde in der DDR, insbesondere von der Ost-CDU, als „guter“ Amerikaner angesehen, der für die Unterdrückten gegen den „kapitalistischen Imperialismus“ kämpfte.³ Deshalb konnten sich die Christinnen und Christen auf ihn beziehen, auch wenn er im öffentlichen Raum, auch in den Schulen, ganz als humanistischer Aktivist dargestellt wurde. Politisch durfte man nicht in die Deutungshoheit der Partei eingreifen, aber theologisch konnte King rezipiert werden, auch mit seiner Botschaft der Gewaltfreiheit und Menschenrechte. Dies hatte bis in die friedliche Revolution 1989 Auswirkungen.⁴

Es soll im Folgenden gerade darum gehen, King als Theologen und seine Theologie zu untersuchen und nach deren Zusammenhang mit seinem Engagement für Gerechtigkeit und Freiheit zu fragen. In besonderer Weise wird dabei rekonstruiert, inwiefern seine baptistische Herkunft und Prägung bedeutsam sind.

Es ist aber alles andere als unproblematisches Terrain, auf das man sich mit dieser Fragestellung begibt. Man stößt dabei mitten hinein in die Kontroverse, ob King mehr durch seine afroamerikanische Herkunft und Prägung, oder doch stärker durch seine theologischen Studien, die im Wesentlichen auf der Auseinandersetzung mit weißen, europäischen Theologen und Philosophen basierten, beeinflusst wurde. Auch wenn man systematisch hier gar keinen Gegensatz

³ Vgl. zum Beispiel: Sekretariat des Hauptvorstandes der Christlich Demokratischen Union Deutschlands (Hg.): Martin Luther Kings Vermächtnis, Berlin 1968.

⁴ Vgl. HASPEL, MICHAEL: Martin Luther King Jr.'s Reception as a Theologian and Political Activist in Germany – East and West, in: Bulletin of the German Historical Institute (Supplement 11), 2015, 49-63; GROSSE, HEINRICH: The March on Washington and the American Civil Rights Movement as an Inspiration for Social Protest Movements in West and East Germany, in: a. a. O., 65-80.

sehen muss, so hat doch die Kontroverse ihren konkreten Anlass darin, dass in frühen Darstellungen der intellektuellen Biographie Kings die Einflüsse der schwarzen Kirche, Theologie und Kultur weitgehend ausgeblendet wurden.⁵ Letztlich geht es dabei auch um Fragen der Deutungshoheit, die sich mit der Kritik der Aneignung schwarzer Kultur durch Weiße verbindet. Das verdient hier Erwähnung, weil jegliche Frage nach der spezifischen baptistischen Prägung von King diese Problemstellung mit berührt.

Im Folgenden werde ich so vorgehen, dass ich zunächst die afro-amerikanische baptistische Tradition und ihre sozialkritische Aktualisierung vor allem durch King in wesentlichen Zügen rekonstruiere (1). Daran schließt sich die Darstellung des von King rezipierten Personalismus in zwei Schritten an. Zunächst soll die theologische Konzeption der Personalität Gottes skizziert werden (2), um dann die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Personalität der Menschen und das moralische Universum zu entfalten (3). Vor diesem Hintergrund sollen schließlich die ekklesiologischen Konsequenzen für die Schwarze Kirche und deren Einsatz für Freiheit und Gerechtigkeit entwickelt werden (4), um dann in ein kurzes Fazit zu münden (5).

I Schwarze baptistische Tradition und sozialkritische Aktualisierung

King hat selber immer wieder deutlich gemacht, dass er sich zuerst und vor allem als Theologe und Pastor in der Tradition der schwarzen, baptistischen Kirche des Südens der USA versteht. Berühmt und in baptistischen Kreisen auch ein wenig inflationär gebraucht ist ja seine Selbstidentifikation:

⁵ Nachdem in frühen Studien als Hauptquellen für Kings Theologie vor allem weiße, europäische bzw. europäisch-stämmige Theologen reklamiert wurden, – und dies durchaus in Einklang mit Kings eigenen Angaben zu seiner intellektuellen Biographie (u. a. KING, MARTIN LUTHER: *Stride Toward Freedom. The Montgomery Story*, New York 1958, 90-107) – gab es eine starke Gegenbewegung, die vor allem den Einfluss der afroamerikanischen Herkunft Kings und seiner Sozialisation in der Schwarzen Kirche geltend machte (grundlegend dafür CONE, JAMES H.: *Martin Luther King, Jr., Black Theology – Black Church*, in: *Theology Today* 40 [1984], 409-421; GARROW, DAVID J.: *The Intellectual Development of Martin Luther King, Jr. Influences and Commentaries*, in: *USQR* 40/4 [1986], 5-20). Damit verbunden war die Annahme, dass unveröffentlichte Texte Kings sehr viel stärker den afroamerikanischen Einfluss deutlich machten als die auch für ein weißes Publikum gedachten Publikationen und dass die unveröffentlichten Texte stärker auf Gerechtigkeit ausgerichtet seien, die publizierten hingegen die Kategorie der Freiheit betonten. Auch wenn offensichtlich ist, dass Kings Texte generell kontextspezifisch sind und tatsächlich für die Publikation redigiert wurden, lässt sich auf Grund der erweiterten Quellenlage diese grundsätzliche Diskrepanz nicht weiter aufrechterhalten (so schon BALDWIN, LEWIS V.: *There Is a Balm in Gilead. The Cultural Roots of Martin Luther King Jr.*, Minneapolis 1991, 13f.; vgl. HASPEL, MICHAEL: *Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA*, Tübingen/Basel 1997, 235f.). Allerdings ist der grundlegende Einfluss der schwarzen Kultur sowie der Schwarzen Kirche und Theologie auf King unbestritten und inzwischen gut belegt.

„I am many things to many people; Civil Rights leader, agitator, trouble-maker and orator, but in the quiet recesses of my heart, I am fundamentally a clergyman, a Baptist preacher. This is my being and my heritage, for I am also the son of a Baptist preacher, the grandson of a Baptist preacher and the great-grandson of a Baptist preacher.“⁶

Dabei ist zu beachten, dass mit baptistischer Kirche die spezifische afro-amerikanische Ausprägung des Baptismus, die im Süden der USA ihren Ursprung hat, gemeint ist. Von Anfang an, also schon im späten 18. Jh., noch vor dem Unabhängigkeitskrieg, hat sich der schwarze Baptismus als eigene, spezifische Form des Baptismus entwickelt. Dabei waren es zunächst einzelne schwarze Prediger und Missionare, die vor allem unter den versklavten Afrikanerinnen und Afrikanern auf den Plantagen das Evangelium gepredigt haben. Der afro-amerikanische Baptismus ist also kein Derivat des weißen Südstaatenbaptismus, sondern hat sich mit eigenen theologischen Kernbeständen und spezifischem Frömmigkeitsstil originär konstituiert.

Dafür ist insbesondere die frühe eigene Missionstätigkeit markant und zwar nicht nur im Süden der USA, sondern nach dem Unabhängigkeitskrieg durch Emigranten sowohl in Kanada, wo englische Loyalisten angesiedelt wurden, als auch in der Karibik und in West-Afrika. Der afro-amerikanische Baptismus ist also nicht Objekt, sondern vielmehr Subjekt baptistischer Evangelisation.⁷

Allerdings ist neben der konfessionellen Zuordnung die spezifische kulturelle Dimension der Frömmigkeit ein starkes verbindendes Band mit anderen afro-amerikanischen Denominationen, vor allem den Black Methodists, so dass die Gesamtheit der Kirchen der afro-amerikanischen Tradition mit dem Begriff der „Black Church“ bezeichnet wird.⁸

Der Theologie der Black Church, mithin auch des afro-amerikanischen Baptismus, ist nicht nur eine besondere Form der Spiritualität eigen, sondern auch eine spezifische Tradition biblisch fundierter Theologie. Die existentielle Erfahrung des Leidens in der Sklaverei hat vor allem theologische Motive plausibilisiert, die zunächst das Ertragen des Leidens in der Hoffnung auf zukünftige Erlösung bestärkt haben. Eine starke Identifikation mit dem Leiden Christi, eine ausgeprägte auf die Person Jesu gerichtete Frömmigkeit und die Hoffnung auf Erlösung sind wesentliche Elemente, die in den Gospels und Spirituals manifestiert sind.⁹ Diese theologische Stärkung im Leiden war aber verknüpft mit einer

⁶ KING, MARTIN LUTHER: *The Un-Christian Christian*, in: *Ebony* 20, August 1965, 77-80.

⁷ Vgl. MARTIN, SANDY DWAYNE: *Die Entstehung und frühe Entwicklungsphase des afro-amerikanischen Baptismus im globalen Kontext (1750-1930)*, in: STRÜBIND, ANDREA / ROTHKEGEL, MARTIN (Hg.): *Baptismus. Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2011, 109-138; GELDBACH, ERICH: *Zur Anfangsgeschichte schwarzer Baptisten in Nordamerika*, in: a. a. O., 95-108.

⁸ Vgl. LINCOLN, C. ERIC / MAMIYA, LAWRENCE H.: *The Black Church in the African American Experience*, Durham/London, 5. Aufl. 1992 (1990).

⁹ Vgl. CONE, JAMES H.: *The Spirituals and the Blues. An Interpretation*, New York 1972; DERS.: *The Cross and the Lynching Tree*, Maryknoll/New York, 8. Aufl. 2017 (2011).

Ablehnung des Leids und der Hoffnung auf dessen Überwindung.¹⁰ Wichtige biblische Motive sind dabei die Exodus-Erzählung, die Sozialkritik der Propheten und das neutestamentliche Zeugnis, dass Jesus als König in Armut in die Welt kam, um diese zu überwinden.

Die Exodus-Erzählung wurde dabei – aus historisch-kritischer Perspektive durchaus anachronistisch – mit der Situation der schwarzen Sklaven im Süden der USA identifiziert: So wie Gott das Volk Israel aus der Sklaverei Ägyptens befreit hat, wird er die versklavten Afro-Amerikanerinnen und Afro-Amerikaner aus der Unterdrückung der irregeliteten Weißen befreien. Ja, das Motiv konnte durchaus noch die Komponente enthalten, dass es die Aufgabe der Schwarzen sei, die gesamte Gesellschaft von diesem Übel zu erlösen. Auch bei King findet sich dieses Motiv immer wieder.¹¹ In seiner letzten Predigt am 3. April 1968, also am Tag vor seiner Ermordung, identifiziert King den Kampf der Bürgerrechtsbewegung und seine eigene Existenz mit dem Auszug aus dem Ägypten der Sklaverei und dem Weg in das verheißene Land:

„[...] He's allowed me to go up to the mountain. And I've looked over. And I've seen the promised land. I may not get there with you. But I want you to know tonight, that we, as a people, will get to the promised land.“¹²

In derselben Kanzelrede nimmt King auch die Forderung des Propheten Amos nach Recht und Gerechtigkeit auf sowie die lukanische Erzählung, dass Jesus in der Synagoge von Nazareth aus Jesaja 61 liest und die Erwählung auf sich selbst bezieht:

„Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat und gesandt, zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und die Zerschlagenen zu entlassen in die Freiheit und zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn.“ (Lk 4, 18 f.; Jes 61, 1 f.)

Dies exemplifiziert er dann noch durch die Erzählung vom barmherzigen Samariter.

Es finden sich also bei King in seiner letzten Predigt wesentliche theologische Motive der Black Church bzw. des afro-amerikanischen Baptismus: Gott als Befreier aus der Sklaverei, die Propheten als Kritiker der sozialen und juristischen Ungerechtigkeit durch ihre Verheißung von der von Gott intendierten Gerech-

¹⁰ Vgl. HASPEL, MICHAEL: „Redemptive Suffering“ in Martin Luther Kings Theologie, in: ZThG 23 (2018), 213-233.

¹¹ Vgl. zum Beispiel die Predigt „The death of evil upon the seashore“, in: KING, MARTIN LUTHER: Strength to Love, Philadelphia 1981 (1963), 77-86.

¹² KING, JR., MARTIN LUTHER: I See the Promised Land (1968), in: WASHINGTON, JAMES M. (Ed.), A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr., San Francisco 1986 (Paperback 1991), 279-286, hier 286. Der Titel der Predigt wird auch mit „I've been to the Mountain Top“ angegeben. (Diese Textsammlung wird im Folgenden mit „ToH“ abgekürzt). Für Kings Verständnis der lukanischen Theologie entscheidend: THURMAN, HOWARD: Jesus and the Disinherited, Boston 1996 (1949).

tigkeit und schließlich Jesus, der nicht nur selbst in Armut Mensch geworden, sondern gekommen ist, um die Armen zu befreien und Armut und Ungerechtigkeit zu überwinden.

Erstens kann man darin eine Manifestation spezifisch baptistischer Bundes-theologie sehen.¹³ Und mir scheint es in der Tat so zu sein, dass Kings Theologie wesentlich davon imprägniert ist. Zweitens ist darin aber schon angelegt, dass die durch den Bund verheißene Erlösung nicht nur individuell, sondern konstitutiv sozial gedacht wird. King hat diesen Zusammenhang von individueller und sozialer Erlösung christologisch rückgebunden:

„There are some who still find the cross a stumbling block, and others consider it foolishness, but I am more convinced than ever before that it is the power of God unto social and individual salvation.“¹⁴

Hier ist der Einfluss von Walter Rauschenbusch und dem Social Gospel deutlich. Rauschenbusch knüpft in seiner Sozial-Theologie an die prophetische Kritik und den Jesus, der das Evangelium für die Armen bringt, an. Hier korrespondieren klassische Elemente des afro-amerikanischen Baptismus und der Social Gospel-Theologie, die dann bei Martin Luther King, Jr. synthetisiert und aktualisiert werden.¹⁵

2 Die Personalität Gottes

King hat sich – auch unter dem Einfluss der liberalen Theologie, der er während seines Studiums begegnete – kritisch mit dem biblischen Literalismus und der evangelikalen Theologie der Schwarzen Kirche seiner Herkunft auseinandergesetzt. Zentral waren dabei Fragen des historischen Jesus, der Jungfrauengeburt, der leiblichen Auferstehung und des stellvertretenden Sühnetodes etc. Einschlägig sind dafür Studientexte Kings, die im Kurs „Christian Theology for Today“

¹³ Vgl. SMITH, KAREN E.: Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen. Der Bundesgedanke in der frühen Ekklesiologie des Baptismus, in: STRÜBIND, ANDREA / ROTHKEGEL, MARTIN (Hg.): Baptismus. Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2011, 23-46; SWARAT, UWE: Selbstentäußerung Gottes und Heilsgeschichte, in: LINK-WIECZOREK, ULRIKE / DERS. (Hg.): Die Frage nach Gott heute. Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem „Neuen Atheismus“ (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau Nr. 111), Leipzig 2017, 500-517; STRÜBIND, ANDREA: Leben mit dem Gott des Bundes. Zur Bedeutung der „Covenant“-Theologie in der baptistischen Tradition, a. a. O., 181-194.

¹⁴ KING, JR., MARTIN LUTHER: *Suffering and Faith* (1960), in: ToH, 41 f. Das Konzept der „social salvation“ findet sich schon bei Rauschenbusch und nimmt auch in der theologischen Debatte zur Zeit Kings eine wichtige Rolle ein. Vgl. etwa BENNETT, JOHN C.: *Social Salvation. A Religious Approach to the Problems of Social Change*, New York/London 1935.

¹⁵ Zwar war Rauschenbusch auch Baptist, aber die Social Gospel-Bewegung war überkonfessionell und eng mit der liberalen protestantischen Theologie verknüpft, die eher in Spannung zum traditionellen evangelikalen Baptismus steht. Zu Kings Rauschenbusch-Rezeption vgl. DZIEWAS, RALF: Martin Luther King, Jr. Ein Visionär der Liebe, in: ZThG 23 (2018), 191-212.

bei George W. Davis entstanden sind.¹⁶ Es finden sich im Internet zahlreiche Einträge, die auf Grund dieser Texte nicht nur anzweifeln, dass King Baptist, sondern dass er überhaupt ein Christ gewesen sei.

So wie das Social Gospel die Möglichkeit bot, die prophetische und jesuanische Befreiungsverheißung der Schwarzen Kirche in eine nicht-fundamentalistische Theologie zu integrieren, so bot der Ansatz des Bostoner Personalismus ein Modell, die Kritik auch in Bezug auf die dogmatischen Aussagen der Gotteslehre ernst zu nehmen und zugleich an einem personalen, in der Welt präsenten Gott festzuhalten. Dies ist notwendig, wenn Gott in der Lage sein soll, das Leid der Menschen wahrzunehmen, mitzuleiden und es tatsächlich zu überwinden. Das kommt in Kings Predigt „Our God is able“ zum Ausdruck¹⁷ und wird von King in einer wichtigen Passage seines Essays „Pilgrimage to nonviolence“ noch weiter ausgeführt:

„More than ever before I am convinced of the reality of a personal God. True, I have always believed in the personality of God. But in the past the idea of a personal God was little more than a metaphysical category that I found theologically and philosophically satisfying. Now it is a living reality that has been validated in the experiences of everyday life. God has been profoundly real to me in recent years. [...] I am convinced that the universe is under the control of a loving purpose, and that in the struggle for righteousness man has cosmic companionship. Behind the harsh appearances of the world there is a benign power. To say that this God is personal is not to make him a finite object besides other objects or attribute to him the limitations of human personality; it is to take what is finest and noblest in our consciousness and affirm its perfect existence in him. It is certainly true that human personality is limited, but personality as such involves no necessary limitations. It means simply self-consciousness and self-direction. So in the truest sense of the word, God is a living God. In him there is feeling and will, responsive to the deepest yearnings of the human heart: *this* God both evokes and answers prayer.“¹⁸

Zwar betont King die nicht-metaphysische Erfahrung des personalen Gottes, aber es wird in diesen Ausführungen deutlich, dass dahinter religionsphilosophische und theologische Reflexionen stehen, und letztlich eine theologische Metaphysik.

King hat die Autoren des Bostoner Personalismus schon während seines Studiums am Crozer Theological Seminary kennen und schätzen gelernt. Sein Promotionsstudium hat er aus diesem Grund an der Boston University, dem dama-

¹⁶ Vgl. CARSON, CLAYBORNE: *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, Vol. 1. *Called to Serve*. January 1929 – June 1951, Berkely/Los Angeles/London 1992, 225-294. Auf diese Edition wird im Folgenden mit dem Kürzel MLKP und der Bandangabe verwiesen.

¹⁷ KING: *Strength to Love*, 107-114 (wie Anm. 11).

¹⁸ A. a. O. 153. Fast alle von King hier genannten Aspekte finden sich auch in der Rekonstruktion des von King rezipierten Personalismus von RUFUS BURROW, JR.: *God and Human Dignity. The Personalism, Theology and Ethics of Martin Luther King, Jr.*, Notre Dame 2006, 89-123. Auf diesen Abschnitt beziehen sich auch die folgenden Ausführungen.

ligen Zentrum des Personalismus, absolviert. Dort beschäftigte er sich intensiv mit den Fragen der (All)Macht und Personalität Gottes.

Die klassische Auffassung von der Allmacht und Allwissenheit Gottes, die in der schwarzen baptistischen Kirche seiner Herkunft weit verbreitet war, wurde für King zunehmend inakzeptabel. Denn dann wäre nicht nur die abstrakte Frage nach dem Bösen in der Welt nicht befriedigend zu lösen gewesen, sondern es hätte ganz konkret die Frage Plausibilität gewonnen, ob Gott ein weißer Rassist sei, wie es etwa William R. Jones formuliert hat,¹⁹ wenn er oder sie die Versklavung und Unterdrückung der Schwarzen zuließ und zulässt. Für King war dabei entscheidend, dass bei der Überwindung des traditionellen Allmachtsverständnisses Gott einerseits über *hinreichende* Macht verfügt, um in die Geschichte so einzugreifen, dass letztendlich das Gute die Oberhand behält. Andererseits konnte er sich einen Gott nur personal denken, der leidet und mitleidet, und der die von ihm geschaffenen Menschen ebenfalls als Personen anerkennt. Dies setzt voraus, dass Gott den Menschen Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit gibt, diese anerkennt und sich so selbst in seiner Macht begrenzt.²⁰ Rufus Burrow, der wohl beste Kenner der Rezeption des Personalismus bei King, fasst dies folgendermaßen zusammen:

„Power as such is not the most defining trait of God. Rather the idea of sufficient power to accomplish the most noble ends or purposes in cooperation with created persons is the view closest to King’s.“²¹

Dieses Modell, das zwar die traditionelle Allmachtsvorstellung aufgibt, aber an einem personalen Gottesverständnis festhält, grenzt King dann in seiner Dissertation gegen Vorstellungen bei Paul Tillich und Henry Nelson Wieman ab, die in Kings Auffassung die Personalität Gottes bzw. seine Benevolenz aufgeben, beides Attribute, die für King essentiell sind.²²

Mit dem theologischen Modell des Personalismus hat King für seine Fragen Antwortmöglichkeiten gefunden, die über die traditionellen Vorstellungen in der Schwarzen Kirche hinausgehen, aber an diese anschlussfähig bleiben.²³

¹⁹ JONES, WILLIAM R.: *Is God A White Racist? A Preamble to Black Theology*, Garden City/NY 1973.

²⁰ Wenn ich richtig sehe, wird dieser Gedanke der Selbstbeschränkung Gottes im Personalismus und bei King aber nicht mit der Inkarnations- oder Kenosis-Vorstellung verknüpft. Vgl. dazu SWARAT: *Selbstentäußerung Gottes und Heilsgeschichte* (wie Anm. 13).

²¹ BURROW, *God and Human Dignity* 101 (wie Anm. 18).

²² KING, JR., MARTIN LUTHER: „A Comparison of the Conceptions of God in the Thinking of Paul Tillich and Henry Nelson Wieman“ (1955), in: *MLKP II*, 339-548. Zur Plagiatsproblematik hinsichtlich der Dissertation siehe den entsprechenden Abschnitt der Einleitung des Bandes (23-26).

²³ In der King-Rezeption und Deutung vertritt vor allem JAMES CONE die Auffassung, King vertrete weiter die traditionelle Omnipotenz-Vorstellung der Schwarzen Kirche (CONE, JAMES H.: *Martin and Malcolm and America. A Dream or a Nightmare?*, Maryknoll/New York 1992, 29 f.; *DERS.: God of the Oppressed*, Maryknoll/New York 1997 [1975], 163). Textlichen Anhalt gibt es dafür durchaus, da King vor allem in Predigten in afro-amerikanischen Gemeinden traditionelle Sprache und Metaphorik benutzt. Ich halte die Argumentation von Burrow für über-

3 Die Personalität der Menschen und das moralische Universum

Gleichursprünglich zur Personalität Gottes ist für diesen Ansatz die korrespondierende Personalität der Menschen. Rufus Burrow fasst die Implikationen konzentriert zusammen:

„[R]eality is personal, persons have inviolable dignity, to be is to be free, reality is social, and the universe is friendly to value.“²⁴

Die erste Konsequenz aus der Personalität Gottes ist, dass die Personalität der Menschen mit der unverlierbaren Würde eines jeden Menschen untrennbar verbunden wird. Aus der Personalität Gottes, dessen Liebe unbegrenzt, Gott also benevolent ist, folgt zweitens die Vorstellung, dass es eine objektive moralische Ordnung in der Welt gibt, dass also Gottes Liebe auf Gerechtigkeit in der Welt zielt und diese letztlich auch erreichen wird.²⁵ Als Drittes ergibt sich daraus, dass Gott als Urheber dieser moralischen Ordnung die Menschen darin unterstützt – man könnte von einer *gratia cooperans* sprechen –, gemäß der moralischen Ordnung aus Liebe für die Gerechtigkeit einzutreten. In Kings Texten begegnet das immer wieder verbunden mit der Vorstellung des „cosmic companionship“:

„There is something in the universe that unfolds for justice and so in Montgomery we felt somehow that as we struggled we had cosmic companionship. And this was one of the things that kept the people together, the belief that the universe is on the side of justice.“²⁶

Bei King wird die in der Personalität konstituierte Würde aller Menschen biblisch mit der Vorstellung der *imago Dei* und dem Konzept der Gotteskindschaft begründet und mit der Vorstellung der Bürger- bzw. Menschenrechte verknüpft.²⁷ Die Personalität Gottes äußert sich also in der Liebe zum Menschen. Die Personalität der Menschen begründet deren Würde und Freiheit. Aus Liebe ordnet Gott die Welt auf Gerechtigkeit aus. In der Reziprozität der Personalität Gottes und der Personalität der Menschen sind also theologisch für King die zentralen Güter der Freiheit und Gerechtigkeit fundiert.

zeugend. Sie wird m. E. auch gestützt durch den systematischen Zusammenhang bei King von Gottesvorstellung, Cooperatio Dei, Redemptive Suffering etc. Vgl. zu den kritischen Perspektiven BURROW, God and Human Dignity 120-123 (wie Anm. 18).

²⁴ BURROW, God and Human Dignity 90 (wie Anm. 18).

²⁵ Eine solche Vorstellung einer objektiven moralischen Ordnung bzw. objektiver moralischer Werte würde man heute in der Ethik als moralischen Realismus kategorisieren.

²⁶ KING, JR., MARTIN LUTHER: The Power of Nonviolence, ToH, 12-15, hier 14.

²⁷ Vgl. BAKER-FLETCHER, GARTH: Somebodyness. Martin Luther King, Jr., and the theory of dignity, Minneapolis 1993; WILLS, RICHARD W.: Martin Luther King, Jr. and the Image of God, Oxford/New York 2009; HASPEL, MICHAEL: Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde. Implikationen für Bildung und Öffentlichen Diskurs in Martin Luther King, Jr.'s Konzeption „Öffentlicher Theologie“, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 64 (2012), 251-264; DERS.: Die Quellen von Martin Luther Kings theologischer Konzeption der Menschenrechte und sozialen Gerechtigkeit, in: ZThG 21 (2016), 290-316.

Freiheit und Gerechtigkeit werden im Zusammenwirken von Gott und den Menschen realisiert. Hier verbindet King zwei Motive, die auch in der baptistischen Theologie prominent sind und bundestheologisch begründet werden: Zum einen die Vorstellung, dass jedem einzelnen Menschen gewisse Rechte zukommen, zum anderen die Überzeugung, dass es der Antwort und Mitwirkung der Menschen bedarf, um Gottes Liebe wirksam werden zu lassen – im Glauben und im Handeln.

Denn beide Dimensionen – die des Heils und die des richtigen Handelns – sind bei King dadurch verbunden, dass er individuelle und soziale Erlösung und Befreiung untrennbar zusammendenkt.²⁸ Das Zusammenwirken mit Gott (*cooperatio Dei*) bezieht sich also nicht nur auf die Frage, wie der Glaube in der Lebensgestaltung praktisch wird,²⁹ sondern auch darauf, dass die Lebensführung als Heiligung das Heil (zunächst individuell gedacht) mitverwirklicht. Um Kings Ansatz zu verstehen, muss man ihn in den Kontext der us-amerikanischen (christlichen) Religions- und Theologiegeschichte einordnen. Im Zuge des *Second Great Awakening* kam es zu einer grundsätzlichen Umformung des Heilsverständnisses in weiten Teilen der calvinistisch geprägten Strömungen des reformatorischen Christentums, aus der auch der Evangelikalismus hervorgegangen ist, der wiederum die Frömmigkeit und Theologie der Schwarzen Baptisten beeinflusst hat. Michael Hochgeschwender fasst dies folgendermaßen zusammen:³⁰

„Im Unterschied zum klassischen Calvinismus glaubte man nicht mehr an eine heils-exklusive Prädestination der Wenigen, des heiligen Rests gegenüber der *massa damnata*, sondern daran, daß jeder Mensch durch sein Handeln und seine freie Wahl die Möglichkeit hatte, zum Heil zu gelangen. Dramatischer kann protestantische Theologie nicht umgedeutet werden.“³¹

Für King war genau diese Vorstellung zentral, die sowohl bundestheologisch als auch personalistisch begründet ist: Ein personaler Gott gibt den Menschen aus Liebe Personalität und damit Freiheit und Würde. Die Welt ist so geordnet, dass am Ende durch das Zusammenwirken von Gott und Menschen in Liebe Freiheit und Gerechtigkeit verwirklicht werden können. Diese theologische Orientie-

²⁸ Vgl. WILLS, Martin Luther King 94-112 (wie Anm. 27). Wills verwendet dafür den Ausdruck „cooperative grace“ und ordnet King als „Semi-Pelagianer“ ein (94f.). Die Vorstellung der *cooperatio* findet sich auch im Social Gospel: „It is faith to see God at work in the world and to claim a share in his job.“ (RAUSCHENBUSCH, WALTER: *Theology for the Social Gospel*, 2010 (Reprint von 1918), 102.

²⁹ Vgl. dazu das Kapitel „Glaube und Handeln“ in: HASPEL, MICHAEL, *Sozialethik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive*, Stuttgart 2010, 38-61.

³⁰ Vgl. den entsprechenden Abschnitt in HASPEL, *Redemptive Suffering* 223 f. (wie Anm. 10).

³¹ HOCHGESCHWENDER, MICHAEL: *Erweckte und Verschreckte. Die religiöse Umwelt Abraham Lincolns*, in: NAGLER, JÖRG / HASPEL, MICHAEL (Hg.), *Lincoln und die Religion. Das Konzept der Nation unter Gott (= scripturae 2)*, Weimar 2012, 55-86, hier 69. Vgl. dazu auch DERS.: *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M./Leipzig 2007, besonders 77-116.

rung hat nicht nur Konsequenzen für die einzelnen Christinnen und Christen, sondern auch für Gemeinde und Kirche und ihre Funktion in der Welt.

4 Die Schwarze Kirche und der Einsatz für Freiheit und Gerechtigkeit

In der Bürgerrechtsbewegung im Süden der USA in den 1950er und 1960er Jahren waren es vor allem afro-amerikanische Kirchengemeinden, die das organisatorische Rückgrat der Protestbewegung bildeten. Sie verfügten über Räume, Vervielfältigungsmaschinen, Telephone, sowie über Menschen, die in der Lage waren, sowohl Leitungsaufgaben als auch die Kommunikation und Organisation zu übernehmen. Die Kirchen dienten als Versammlungsorte und Wartesäle für das alternative Transportsystem während des Busboykotts in Montgomery, als Schutz- und Übernachtungsorte während der Freedom Rides. Und vor allem konnten die schwarzen Kirchen eine Massenbasis mobilisieren.

Dass der Black Church diese Funktion zukam, hatte auch ganz profane gesellschaftliche Gründe. Sie war im Süden der USA zu diesem Zeitpunkt die einzige Organisation der Schwarzen, die unabhängig von der Kontrolle der Weißen war und über die notwendigen Ressourcen verfügte. Insbesondere die Pfarrer waren diejenigen Schwarzen, welche die größte Unabhängigkeit von Weißen hatten, da sie finanziell und arbeitsrechtlich nicht von ihnen abhängig waren. Dazu kam, dass in den meisten Südstaaten die klassischen Bürgerrechtsorganisationen verboten oder weitgehend in ihrer Handlungsfreiheit eingeschränkt waren.³²

Aber dass viele – bei weitem ja nicht alle – afro-amerikanischen Kirchengemeinden sich an der Protestbewegung beteiligten und diese wichtige Rolle annahmen, hat auch theologische Gründe. Dies äußert sich zum einen in ihrer kongregationalistischen Struktur, zum anderen in ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis, als Kirche Verantwortung für Freiheit und Gerechtigkeit in der Gesellschaft wahrzunehmen.

Auch wenn den schwarzen Pfarrern in den Gemeinden meist eine patriarchale Rolle zukam, sei es, dass sie sie einforderten, sei es, dass sie ihnen zugeschrieben wurde, waren die Gemeinden durchweg nach kongregationalistischem Modell selbstorganisiert. Darin gewinnt der bundestheologische Ansatz Gestalt, dass

³² Vgl. dazu ausführlich MORRIS, ALDON D.: *The Origins of the Civil Rights Movement*. Black Communities Organizing for Change, New York 1986; McADAM, DOUG: *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930-1970*, Chicago/London 1985 (1982). HASPEL, MICHAEL: *Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA*, Tübingen/Basel 1997, 232-308; DERS.: *Freie Kirchen und der Kampf um politische Freiheit. Die Rolle der Black Church in der Bürgerrechtsbewegung in den USA*, erscheint demnächst in einem Sammelband der Vorträge der internationalen Tagung „Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft: Freikirchliche Perspektiven auf das Verhältnis von Kirche und Staat“, Berlin, 6.-7.12.2017, hg. von Martin Rothkegel.

der Bund Gottes mit den Menschen diese auch untereinander zum Dienst verbindet. Damit war die Erwartung einer aktiven Mitgliedschaft verbunden.

In Kings Gemeinde in Montgomery, der Dexter Avenue Baptist Church, gab es bereits ein hohes Maß an Selbstverantwortung, Selbstorganisation, Engagement und Partizipation. Als King im Oktober 1954 in die Gemeinde kam, hat er dies noch weiter befördert. Er hat zur Vernetzung der Gemeindeglieder etwa Gemeindekreise angeregt, die jeweils alle in einem Monat Geborenen umfassten. Darüber hinaus hat er verschiedene funktionale Ausschüsse eingerichtet und ein Komitee vorgeschlagen, das gesellschaftliche und politische Aufgaben der Gemeinde unterstützen sollte:

„Since the gospel of Jesus is a social gospel as well as a personal gospel seeking to save the whole man, a Social and Political Action Committee shall be established for the purpose of keeping the congregation intelligently informed concerning the social, political and economic situation. [...] This committee shall keep before the congregation the importance of the N. A. A. C. P. The membership should unite with this great organization in a solid block. This committee shall also keep before the congregation the necessity of being registered voters. Every member of Dexter must be a registered voter.“³³

Diese Maßnahme hat King also bereits weit über ein Jahr vor dem Busboykott angeregt. Daraus wird deutlich, dass sich hier die beiden genannten ekklesiologischen Aspekte verschränken. Zum einen das kongregationalistische Gemeindeprinzip, zum anderen die gesellschaftliche Verantwortung der Gemeinde. Social Gospel und Personal Gospel werden miteinander verknüpft. Daraus ergibt sich für King, soziale und politische Verantwortung als originäre Aufgabe der Gemeinde zu übernehmen. Diese nimmt sie in eigener Verantwortung und Selbstorganisation wahr. Es waren dann nicht zufällig engagierte Mitglieder der Dexter Avenue Baptist Church, auch aus dem Social and Political Action Committee, die wichtige Aufgaben im Rahmen des Busboykotts ein Jahr später übernahmen.

Daran wird übrigens auch deutlich, dass eine funktionierende äußere Gestalt der Kirche eine theologische Dimension hat.

Gerade weil dieses Verständnis von Kirche für King fundamental war, war es ihm nicht nur ein politisches Ärgernis, sondern eine geistliche Anfechtung, dass die meisten weißen Kirchen, aber auch viele schwarze Gemeinden, sich nicht am Protest für Würde, Freiheit und Gerechtigkeit beteiligten, ja zum Teil diesen ablehnten, oder im Falle der Southern Baptists, die rassistische Segregation weithin bejahten und biblisch begründen zu können meinten.³⁴

³³ KING, JR., MARTIN LUTHER: Recommendations to the Dexter Avenue Baptist Church for the Fiscal Year 1954-1955, MLKP II, 287-294, hier 290. Vgl. KING, Stride Toward Freedom 30 (wie Anm. 5).

³⁴ Vgl. KING, JR., MARTIN LUTHER: Eulogy for the Martyred Children, in: ToH, 221-223; DERS.: Letter from Birmingham City Jail, in: ToH, 289-302; WALDSCHMIDT-NELSON, BRITTA: Abolitionist oder Pragmatist. Lincoln und die zeitgenössische Debatte über Sklaverei und die Gleichberechtigung schwarzer Amerikaner, in: NAGLER/HASPEL (Hg.): Abraham Lincoln und die Religion 87-120 (wie Anm. 31).

Es ist also deutlich, dass King wesentliche Elemente baptistischer Ekklesiologie, wie Unabhängigkeit und bundestheologisch begründeten Kongregationalismus, voraussetzt. Diese sind konstitutiv für die Rolle der Schwarzen Kirche in der Bürgerrechtsbewegung geworden, indem sie mit einer Ekklesiologie des Social Gospel verknüpft und über die theologisch begründete Gewaltlosigkeit auch inhaltlich prägend wurden. So hat King die Bürgerrechtsbewegung von Anfang an als christliche und daher gewaltfreie Bewegung verstanden.³⁵

5 Fazit

Die Diskussion um Kings Theologie und die Einflüsse auf diese ist immer auch eine Debatte über Deutungshoheiten, Aneignung und Enteignung. Die zentrale Bruchlinie verläuft dabei entlang der Frage, wie die Prägung Kings durch die afro-amerikanische kirchlich-theologische Tradition im Verhältnis zu seiner formalen, meist an weißen europäischen oder europäisch-stämmigen Theologen orientierten akademischen theologischen Ausbildung steht. Die Frage nach seiner konfessionellen Herkunft und Prägung als Baptist spielt dabei fast keine Rolle. In den meisten Büchern zu King taucht das Stichwort „Baptist/isch“ gar nicht in den Indexen auf. Das hat mit Sicherheit damit zu tun, dass diese spezifische Prägung in den afro-amerikanischen methodistischen Kirchen des Südens sehr ähnlich war und ist. Und die meisten schwarzen Christinnen und Christen zur Zeit Kings gehörten einer dieser beiden Konfessionsgruppen an. Man könnte also mehr generisch von einer afro-amerikanischen evangelikal geprägten christlichen Spiritualität und Theologie im Süden der USA sprechen. Daher auch der inklusive Begriff der Black Church, der konfessionsübergreifend ist. In diesem Sinne hätte King auch sagen können: *I am not only the son of a black preacher, but also ...*

Allerdings sollte in meinen Ausführungen durchaus deutlich geworden sein, dass es theologische Prägungen bei King gibt, die zu den wesentlichen Merkmalen des Baptismus gehören und die sich deutlich etwa von lutherischen oder anglikanischen Profilen unterscheiden. King wird wohl nicht im exklusiv konfessionalistischen Sinne hinreichend als Baptist zu verstehen sein. Er hat sich wohl selbst nicht so verstanden. Seine Orientierung war von vorneherein ökumenisch und zunehmend inter-religiös. Aber man wird ihn eben auch nicht ohne seine Wurzeln im schwarzen Südstaatenbaptismus verstehen können. Diese Prägungen hat er dann in Auseinandersetzung mit dem Social Gospel, dem Personalismus und dem christlichen Realismus in einer Theologie der Freiheit und Ge-

³⁵ Dies wird schon in der ersten Ansprache am Vorabend des Busboykotts deutlich. Vgl. KING, JR., MARTIN LUTHER: Address, MIA Mass Meeting at Holt Street Baptist Church, Montgomery, Ala. 5 December 1955, in: MLKP III, 71-79.

rechtigkeit entfaltet. Insofern wird man King als *Baptisten höherer Ordnung*³⁶ bezeichnen dürfen.

Summary

Martin Luther King was as much a theologian as a political activist. His theology of freedom and social justice originated within a specific „black“ American Baptist environment, which stands self-consciously in association with other such churches in the Afro-American tradition. In spirituality and theology, the elements of suffering, slavery and liberation are particularly emphasized. King's relatively liberal theological positions led him to pose critical questions regarding the virgin birth, the bodily resurrection and substitutionary atonement. Yet the Baptist covenant theology and a congregationalist ecclesiology remained influential on King. He combined elements of traditional black Baptist theology with concepts of the Social Gospel and Boston Personalism to develop his theology of love, liberation and justice. Thus, he can be understood, borrowing a phrase from Schleiermacher, as a Baptist of higher order.

Prof. Dr. *Michael Haspel*, Martin-Luther-Institut an der Universität Erfurt, Nordhäuser Straße 63, 99089 Erfurt; E-Mail: michael.haspel@uni-erfurt.de

³⁶ In Abwandlung des Diktums SCHLEIERMACHERS, er sei wieder ein Herrnhuter geworden, allerdings höherer Ordnung (Brief an Georg Reimer, Gnadenfrei, den 30. April 1802 [Nr. 1220], in: KGA, Abt. 5, Bd. 5, Briefwechsel 1801-1802, Göttingen 1999, 393) Er bringt damit zum Ausdruck, dass er zwar im engen Sinn kein Herrnhuter war, aber wesentliche Elemente Herrnhuter Theologie und Frömmigkeit, wie etwa die Bedeutung des religiösen Gefühls, in seiner Theologie und Spiritualität wirksam sind. Vgl. GRÄB, WILHELM: Ein Herrnhuter – höherer Ordnung. Die Spiritualität Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (1768-1834), in: ZIMMERLING, PETER (Hg.): Handbuch Evangelische Spiritualität, Bd. 1: Geschichte, Göttingen 2017, 529-548.

Johannes Reimer

Im Einsatz für den Frieden

Die Weltweite Evangelische Allianz auf der Suche nach einer neuen umfassenden Mission

I Ein neues Netzwerk der Weltweiten Evangelischen Allianz

Seit 2016 gibt es das neue Netzwerk für Frieden und Versöhnung, Peace & Reconciliation Network (PRN) der World Evangelical Alliance (WEA). Und schon Ende 2016 gründete auch die Europäische Evangelische Allianz (EEA) ein entsprechendes regionales Netzwerk. Unsere Welt ist zu einer Welt voller Konflikte, "a world of war", wie sie der amerikanische Theologe John Howard Yoder einmal nannte, geworden.¹ Motiviert vom hingebungsvollen Einsatz ihrer Mitglieder an vielen Orten dieser Welt, die von wachsender und um sich greifender Friedlosigkeit bestimmt ist, hat die WEA ein Instrument geschaffen, das helfen soll, Christen weltweit in ihrem Einsatz für Frieden zu unterstützen.

Im Januar 2017 legte der internationale Beirat auf seiner Sitzung in Amsterdam/Niederlande die Vision und das Konzept für die Friedens- und Versöhnungsarbeit des PRN fest. Dankbar für jeden Friedensstifter innerhalb der weltweiten Bewegung, stellte der Beirat aber auch enorme Lücken und sogar Mängel im Verständnis und in der Praxis vieler nationaler Allianzen in Fragen zu Frieden und Versöhnung fest.² Vielerorts fehlen theologische Konzepte und Literatur zum Thema. Man setzt sich gerne für Evangelisation und die Wiederherstellung des Friedens zwischen Mensch und Gott ein, übersieht dabei aber weitgehend die sozialen Belange der Menschen. Nicht selten hat man sich ganz bewusst entschieden, Themen des sozialen Friedens aus der Verkündigung der Kirche herauszuhalten, um so einen bewussten Gegenpol zu den eher ökumenisch gesonnen Kirchen und ihrer Theologie zu bilden.³ Das Ergebnis ist fatal. So kommt es gerade in den weitgehend evangelisierten Ländern, z. B. des südlichen Afrikas, oder seit mehreren Jahren in der Ostukraine, immer wieder zu politischen Unruhen, ja sogar Krieg. Auch Christen, die sich zu einer Evangelischen Allianz halten, beteiligen sich an solchen Unruhen. Und oft liegt es an

¹ YODER, JOHN HOWARD: He Came Preaching Peace, Eugene 1998, 17.

² Vgl. WEA Peace & Reconciliation Network, Protokoll der Sitzung des Internationalen Beirats in Amsterdam, Januar 2017, Archiv PRN.

³ Siehe dazu REIMER, JOHANNES: Evangelisation und Frieden, in: AMSTURZ, LUKAS / JECKER, HANSPETER (Hg.): Fit für die Welt. Beiträge zu einer friedenskirchlichen Theologie und Gemeindepraxis, FS zum 65. Geburtstag von Bernhard Ott, Schwarzenfeld 2017, 130-141.

krasser Unkenntnis dieser Christen, dass sie auch eine Friedensmission in der Welt haben.⁴

Hier soll und will das „Peace & Reconciliation Network“ Abhilfe schaffen. Das Konzept sieht Unterstützung von lokalen Allianzen in Fragen der Bildung (Training), der praktischen Konzepte (Best Case Praxis-Exchange), Organisation von Friedens- und Versöhnungsaktionen und Ähnlichem vor.⁵ Zurzeit arbeitet PRN am Aufbau von Trainingseinrichtungen, Formulierung friedens-theologischer Grundlagen und Aufbau von Praxiseinheiten in Konfliktzonen. In diesem Aufsatz werden Grundlinien der Arbeit skizziert.

2 Die verlorene Ganzheitlichkeit wiederfinden

Die Gründung des Netzwerkes wurde durch die Tatsache motiviert, dass auf der einen Seite unsere Welt immer friedloser wird, auf der anderen aber Frieden und Versöhnung nicht notwendigerweise zur Mission der Mitglieder der Evangelischen Allianz gehören. Freilich im Raum der Evangelischen Allianz wird auch über Frieden geredet. Dabei wird der Friede vor allem mit der Wiederherstellung der Beziehung zwischen Mensch und Gott in Verbindung gebracht. Man redet über Frieden und meint Evangelisation.

Die Church-Planting Movements (CPM), zu Deutsch: Gemeindegründungs-Bewegungen, sind ein klassisches Beispiel hierfür. Das Konzept wird im Westen vor allem von den Amerikanern David Garrison⁶ und David Watson⁷ beworben. Sie verstehen darunter eine sich selbst multiplizierende Gemeinde, die durch fortwährende Gründung von Tochtergemeinden zu einem wesentlichen Instrument der Evangelisation wird.

Zentral für die CPM Methode ist die Vorstellung von der „Person des Friedens“. Nach Watson beginnt effektiver Gemeindebau durch den Kontakt zu einer gutvernetzten Person vor Ort, durch die dann die lokale Bevölkerung evangelistisch angesprochen werden kann. Diesen Menschen bezeichnet Watson als „Person des Friedens“: „The Person of Peace is the one God has prepared to receive the Gospel for the first time into a community.“⁸ Er gewinnt seine Vor-

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Vgl. im Detail das Abschlussdokument des Beirats aus seiner Sitzung in Amsterdam im Januar 2017: PRN/WEA Archiv.

⁶ Vgl. GARRISON, DAVID: Church Planting Movements, Richmond (Office of Overseas Operations International Mission Board of the Southern Baptist Convention), 2004; vgl. auch: <http://www.simplechurchathome.com/PDF&PowerPoint/ChurchPlantingMovements.pdf> (1.03.2017); GARRISON, DAVID: Church Planting Movements. How God Is Redeeming A Lost World, Monument 2004.

⁷ Vgl. z. B.: WATSON, DAVID / WATSON, PAUL: Contagious Disciple Making: Leading Others on a Journey of Discovery, Nashville 2014.

⁸ <http://www.davidwatson.org/2008/02/14/church-planting-essentials-find-the-person-of-peace/> (1.06.2015).

stellung aus der ersten Sendung der Jünger Jesu „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“, wie sie von Jesus vorgenommen wurde und von den Evangelisten Matthäus (10, 1 ff.) und Lukas (10, 1 ff.) berichtet wird. Als besonders relevant erweisen sich hier die Worte in Lukas 10, 5-7 (Luther 2017):

„Wenn ihr in ein Haus kommt, sprecht zuerst: Friede sei diesem Hause! Und wenn dort ein Kind des Friedens ist, so wird euer Friede auf ihm ruhen; wenn aber nicht, so wird sich euer Friede wieder zu euch wenden. In demselben Haus aber bleibt, esst und trinkt, was man euch gibt; denn ein Arbeiter ist seines Lohnes wert. Ihr sollt nicht von einem Haus zum andern gehen.“

Dieser Rat Jesu wird in den Gemeindegründungsbewegungen konsequent ernst genommen und erweist sich z. B. im indischen Kontext als überaus erfolgreich.⁹ Die „Person des Friedens“ wird als Schlüssel zu den Herzen der lokalen Gemeinschaft gesehen. Wenn sie durch die Missionare zum Glauben kommt, wird sie schnell über das eigene Beziehungsnetz andere Menschen für das Evangelium gewinnen. Gut vernetzt und lokal verortet versteht sie am besten, wie man die Menschen vor Ort erreicht, und hilft den Missionaren, einen kontextrelevanten Zugang zu finden. Dieser Ansatz ist, so ihre Hauptvertreter, sehr erfolgreich. Watson schreibt:

„Finding the Person of Peace radically increased the number of churches we planted. We saw disciple-making teams go from planting a few churches per year to planting dozens of churches every year, and in some cases, even hundreds of new churches every year.“¹⁰

Daran ist nichts auszusetzen. Wer im Namen des Friedensfürsten in die Städte und Dörfer seines Landes kommt, bringt den Menschen den Frieden mit Gott. Jesus begrenzt allerdings seinen Auftrag keineswegs auf Evangelisation und Gemeindegründung, von der im Text selbst kein Wort zu finden ist. Er sendet seine Jünger, den Menschen Frieden zu bringen. Dort, wo sie willkommen geheißen sind, sollen sie bleiben, die nahe Ankunft des Reiches Gottes verkünden, Kranke heilen, Aussätzige reinigen und Dämonen austreiben (Mt 10, 7-8). Der Friede, den sie bringen ist ganzheitlich und umfasst die ganze Existenz der Menschen vor Ort. Ihnen soll es offensichtlich um den ganzen Menschen gehen, seine Beziehung zu Gott, zu sich selbst und seinen Nächsten. So wie es Jesus um den ganzen Menschen, ja sogar die gesamte Schöpfung ging. Er kam, weil Gott die Welt liebt (Joh 3, 16). Er kam, um die Welt mit Gott zu versöhnen (2Kor 5, 18). Am Anfang seiner Wirksamkeit predigt Jesus nach Lukas 4, 18-19:

„Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat und gesandt, zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen,

⁹ Vgl. CHOUDHRIE, VICTOR: The Training of House Church Leaders, in: Nexus. The World House Church Movement Reader, ed. by Rad Zdero, Pasadena 2007, 44.

¹⁰ WATSON, DAVID / WATSON, PAUL: Church Planting: Finding a Person of Peace, in: http://www.faithgateway.com/church-planting/#.WOC_chhaFE4, Dec.2014 (10.04.2017).

und den Blinden, dass sie sehen sollen, und die Zerschlagenen zu entlassen in die Freiheit und zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn.“

Der Apostel Paulus fasst dies in seinem Brief an die Epheser treffend zusammen:

„Denn er ist unser Friede, der aus beiden eins gemacht hat und hat den Zaun abgebrochen, der dazwischen war, indem er durch sein Fleisch die Feindschaft wegnahm. Er hat das Gesetz, das in Gebote gefasst war, abgetan, damit er in sich selber aus den zweien einen neuen Menschen schaffe und Frieden mache und die beiden versöhne mit Gott in einem Leib durch das Kreuz, indem er die Feindschaft tötete durch sich selbst. Und er ist gekommen und hat im Evangelium Frieden verkündigt euch, die ihr fern wart, und Frieden denen, die nahe waren. Denn durch ihn haben wir alle beide in einem Geist den Zugang zum Vater. So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen, erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, auf welchem der ganze Bau ineinandergesetzt wächst zu einem heiligen Tempel in dem Herrn.“ (Eph 2, 14-21)

Jesu Mission war von ihrem Wesen her „schalomisch“. Er kam als Friedensfürst (Jes 9, 6). Sein Kommen wurde von den Engeln als Friedenssegens für die Erde besungen (Lk 2, 14). Und wie er, so seine Nachfolger: Sie sind gesandt als Friedensstifter, als Botschafter der Versöhnung in der Welt (2 Kor 5, 19-20), als Licht der Welt und Salz der Erde (Mt 5, 13-15). Die Reduktion der Friedens-Mission auf Evangelisation als Weg zum Frieden des Menschen mit Gott allein ist biblisch-theologisch fraglich. Was vielmehr gebraucht wird, ist eine ganzheitliche Theologie.¹¹

Dies ist eine Erkenntnis, die auch in den Kreisen der Evangelikalen Fuß zu fassen scheint. Das wird an der Entwicklung in der Lausanner Bewegung sehr deutlich. Während noch 1974 Versöhnung allein auf die Wiederherstellung der Beziehung zwischen Gott und Mensch bezogen wurde, zeigen neuere Erklärungen die Weitung an. Deutlich unterstreicht die Lausanner Verpflichtung „Versöhnung zwischen Menschen ist nicht gleichzeitig Versöhnung mit Gott, soziale Aktion ist nicht Evangelisation, politische Befreiung ist nicht Heil“.¹² Ganz anders dagegen die Kapstadt Verpflichtung der Lausanner Bewegung aus dem Jahre 2010: „Reconciliation to God is *inseparable* from reconciliation to one another“.¹³ Deutlich bricht das Kapstadt Dokument die Einseitigkeit der Lau-

¹¹ Vgl. KIRK, J. ANDREW: Mission Under Scrutiny. Confronting Current Challenges, London 2006, 133-150.

¹² Die Lausanner Verpflichtung, § 5, siehe <https://www.lausanne.org/wp-content/uploads/2011/06/55.pdf> (20.09.2018).

¹³ RICE, CHRIS: Cape Town 2010: Reconciliation, Discipleship, Mission, and the Renewal of the Church in 21. Century, in: SCHREITER, ROBERT / JØRGENSEN, KNUD (Hg.): Mission as Ministry of Reconciliation (Regnum Edinburgh Centenary Series 16), Oxford 2013, 52-65, 52; Rice zitiert aus der Kapstadt Verpflichtung IIB.1. (vgl. WINTERHOFF, BIRGIT / HERBST, MICHAEL / HARDER, ULF (Hg.): Von Lausanne nach Kapstadt. Der dritte Kongress für Weltevangelisation, Neukirchen-Vluyn 2012, 255); vgl. das Zitat hervorgehoben auf einer Internetseite der Lausanner Bewegung: <https://www.lausanne.org/networks/issues/reconciliation> (22.10.2018).

sanner Verpflichtung auf und nähert sich einem ganzheitlichen Verständnis der Mission als Versöhnungsakt.

Das *Peace & Reconciliation Network* der WEA sieht seine Aufgabe darin, eine ganzheitliche Theologie der Versöhnung und Friedensstiftung neu zu formulieren und an alle Kirchen und Missionen, die mit der WEA verbunden sind, weiterzugeben. Die Gemeinde Jesu muss sich wieder an der Mission Gottes, der *Missio Dei*, orientieren, weil jede Reduktion des Missionsauftrags an die Gemeinde Jesu nicht nur problematisch, sondern existenzgefährdend ist, wie David J. Bosch in seiner bahnbrechenden Studie der Missionsbewegungen in der Kirchengeschichte deutlich gemacht hat.¹⁴

Entsprechend dem Leitfaden des Netzwerks markieren sechs Grundentscheidungen den Weg, wie man zu einer ganzheitlichen Theologie und Praxis für Frieden in der Welt zu kommen sucht:¹⁵

1. *Evangelische Friedenstheologie und -mission (missio pacis) wurzelt in Gott.*¹⁶ Was immer wir über die Mission der Kirche sagen, es muss in der Mission Gottes gegründet sein, „dem Herzen aller Mission“, wie Samuel Escobar es so treffend bezeichnet.¹⁷ Sie ist Gottes „verkündigende Existenz“.¹⁸ Und als solche existiert sie zur Versöhnung der Welt mit Gott.¹⁹ Weil Gott ein dreieiniger Gott ist als Vater, Sohn und Heiliger Geist, muss sie sich für eine Theologie des Friedens dem dreieinigen Gott zuwenden. Die *missio Dei* ist in letzter Konsequenz eine *missio trinitatis*. Folglich gewinnt PRN die *missio pacis* aus der trinitarischen Theologie der Mission.
2. *Evangelische Friedenstheologie ist biblische Theologie.* Gott offenbart sich in der Geschichte. Seine Offenbarung in der Geschichte der Menschheit ist festgehalten im biblischen Narrativ. Theologie sucht nicht weniger, als diese Offenbarung zu verstehen. Gute evangelische Friedenstheologie gewinnt daher ihre Erkenntnisse aus dem Text der Bibel. PRN wendet sich deshalb an die Heilige Schrift, um zu verstehen, was Gottes Offenbarung über Frieden und Versöhnung sagt.
3. *Evangelische Friedenstheologie ist christozentrisch.* Gott offenbart sich den Menschen als Gott der Liebe, der seine Schöpfung zu erhalten sucht. An keiner Stelle wird seine Liebe zur Welt so deutlich wie in der Sendung seines Sohnes in die Welt, um sich mit dieser zu versöhnen (Joh 3, 16; 2Kor 5, 18).

¹⁴ Vgl. BOSCH, DAVID J.: Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie, Gießen 2012.

¹⁵ Vgl. Leitfaden zur Entwicklung einer integralen Friedenstheologie, PRN Archiv, 2017.

¹⁶ Vgl. VICEDOM, GEORG: *Missio Dei – Actio Dei*, neu herausgegeben von Klaus W. Müller. Mit Beiträgen von Bernd Brandl und Herwig Wagner (Edition AfEM. Mission Classics 4), Nürnberg 2002, 32.

¹⁷ ESCOBAR, SAMUEL: *La Palabra – Vida de la Iglesia*, Atlanta 2006, 86.

¹⁸ BRUNNER, EMIL: *Vom Missverständnis der Kirche*, Stuttgart 1951, 17.

¹⁹ Vgl. OTT, CRAIG: *Encountering Theology of Mission*. Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues, Grand Rapids 2010, 155.

Der Gott des Friedens (Phil 4, 9; 1Thess 5, 23) sandte ihn als Friedensfürst (Jes 9, 6), um der Welt Frieden zu bringen (Lk 2, 14). Er ist unser Friede (Eph 2, 14), gekommen, um Menschen den Weg zum Frieden zu lehren (Lk 1, 79). Eine evangelische Friedenstheologie ist christozentrisch. Sie bezieht sich auf das Lebensbeispiel und die Lehre Jesu, wissend, dass in ihm Gottes Wort erfahrbare Realität geworden ist (Joh 1, 14). Sein Beispiel bietet PRN eine Matrix für Friedens- und Versöhnungsarbeit, eine Vorlage dafür, das Evangelium des Friedens zu verkünden (Eph 2, 13-17; 6, 15).

4. *Evangelische Friedenstheologie ist pneumatisch.* Gott offenbart sich in der Geschichte der Welt als Geist. Der Geist Gottes führt die Welt in alle Wahrheit (Joh 16, 13). Eine evangelische Theologie des Friedens muss die Rolle des Heiligen Geistes in der Welt verstehen und berücksichtigen. Mit seinem Kommen in die Welt begann die Mission der Urgemeinde (Apg 1, 8). Als der auferstandene Jesus seine Jünger in die Welt sandte, hauchte er sie an, gab ihnen seinen Geist und Frieden. Eine ganzheitliche Theologie des Friedens muss die Praxis unter der Führung des Heiligen Geistes fördern. Der Geist Gottes ist der Herr des Dienstes im Dienst des Reiches Gottes (2Kor 3, 17).
5. *Evangelische Friedenstheologie reflektiert Gottes Wirken in der Welt.* Sie übersetzt Gottes Wort in die Sprache der Menschen im jeweiligen Kontext und berücksichtigt ihre Fragen und Bedürfnisse. Eine praxisrelevante Friedenstheologie wird deshalb *kontextbezogene* Theologie sein müssen, eine – im besten Sinn des Wortes – Handlungstheorie für die Praxis der Versöhnungs- und Friedensarbeit der Gemeinde und Mission.
6. *Eine evangelische Friedenstheologie hat die Gemeinde Jesu als Agent des Friedens in der Welt im Blick.* Sie will die Gemeinde Jesu stärken, aktivieren und in der Welt als Friedensstifter einsetzen. Stanley Hauerwas fasst die Aussagen des Neuen Testaments sehr gut zusammen, wenn er schreibt, dass die Jünger Jesu „signs of the kingdom of peace in the world“ sein sollten.²⁰ Sie sind als Botschafter der Versöhnung (2Kor 5, 19-20) berufen, wenn möglich, mit allen Menschen im Frieden zu leben (Röm 12, 18; Hebr 12, 14), um sie zu ermutigen, im Frieden mit Gott und miteinander zu leben (Apg 10, 36; Röm 5, 1). Versöhnung mit Gott und dem Nächsten wird angestrebt.²¹

Im gesetzten Rahmen sucht PRN eine theologische Handlungstheorie zu formulieren, die den Evangelischen Allianzen weltweit „einen Weg des Friedens in der Welt des Krieges“²² weist, die Einseitigkeit ihrer Theologie und Praxis zu überwinden hilft und sie so zu Friedenstiftern in ihren Ländern macht. Hierzu

²⁰ HAUERWAS, STANLEY: *The Peaceable Kingdom – A Primer in Christian Ethics*, London 1984, 99.

²¹ Zu den sozialen Konsequenzen des Einsatzes für Frieden siehe unter anderem: VOLF, MIROSLAV: *The Social Meaning of Reconciliation*, in: *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. 18: Iss. 3, Article 3, 1998.

²² YODER, *Preaching Peace 17* (wie Anm. 1).

baut PRN ein Netzwerk theologischer Bildungsinstitute auf, die sich den aufgeworfenen Fragen stellen und einander in jeder Hinsicht unterstützen, um den nationalen Allianzen eine Grundlage für ihre Friedens- und Versöhnungsarbeit anzubieten. Damit schließt sich die WEA den kirchlichen Bewegungen an, die seit den 1990iger Jahren²³ intensiv an einem neuen Modell der christlichen Mission in der Welt arbeiten.²⁴ Robert Schreiter spricht gar von der Versöhnungsarbeit als „paradigm of mission“.²⁵ Zusammen mit der Lausanner Bewegung,²⁶ den meisten christlichen Denominationen,²⁷ der Ökumenischen Bewegung²⁸ und der Römisch-Katholischen Kirche²⁹ sucht die WEA im Rahmen des PRN nach biblisch-theologischen Grundlagen und einer adäquaten Praxis für Gemeinde und Mission in Fragen von Frieden und Versöhnung.

3 TRAIN – das Rahmenprogramm

Das Netzwerk für Frieden und Versöhnung orientiert sich in seiner Arbeit am TRAIN-Rahmenprogramm. Die Abkürzung TRAIN steht für fünf Schwerpunkte, auf die sich die Arbeit des Netzwerkes verteilt: T = Training, R = Restauration, A = Assistenz, I = Initiativen und N = Netzwerk.³⁰ Konkret geht es darum, evangelische Gemeinden und Missionen im jeweiligen Kontext (a) für ihre Friedens- und Versöhnungsarbeit auszubilden, (b) sie mit gelungenen Modellen und Projekten restaurativer und transformativer Arbeit weltweit bekannt zu machen, (c) sie in ihrer lokalen Arbeit bei Bedarf mit Ideen, Bildungsprogram-

²³ Vgl. dazu SCHREITER/JØRGENSEN (Hg.), *Mission as Ministry* 13 (wie Anm. 13).

²⁴ Einen guten Überblick über die Diskussion bietet MATTHEY, JACQUES: Versöhnung im ökumenischen missionstheologischen Dialog, in: *ZfM* 3 (2005), 174-191.

²⁵ SCHREITER, ROBERT: *Reconciliation and Healing as a Paradigm for Mission*, in: *IRM* 94 (2005), 74-83.

²⁶ ISSUE GROUP AT THE 2004 FORUM FOR EVANGELISATION IN PATTAYA: *Reconciliation as the Mission of God (LOP 51)*: <https://www.lausanne.org/content/lop/lop-51-reconciliation-as-the-mission-of-god> (21.10.2018).

²⁷ RICE, CHRIS (Hg.): *Reconciliation as the Mission of God. Christian Witness in the World of Destructive Conflicts. A 2005 Paper from 47 Christian Leaders Across the World*, Durham 2005, 22-24.

²⁸ WORLD COUNCIL OF CHURCHES: *Participating in God's Mission of Reconciliation – A Resource for Churches in Situations of Conflict*. Faith and Order document 201, Genf 2005 (vgl. https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/vi-church-and-world/Faith-and-Order-201?set_language=en) (1.12.2017).

²⁹ PAPST BENEDICT XVI: *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Africæ Munus* *Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI an die Bischöfe, den Klerus, die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Kirche in Afrika im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens*, vgl. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africæ-munus.html (22.10.2018).

³⁰ WEA *Peace and Reconciliation Network*, Protokoll; <https://wea.peaceandreconciliation.net/strategy/> (20.09.2018).

men, Personal und Ressourcen zu unterstützen, (d) Programme in Gebieten mit schwacher oder gar keiner evangelischen Präsenz zu initiieren und damit missionarische Arbeit der Kirche zu ermöglichen und (e) entsprechende Initiativen im Raum der Evangelischen Allianzen miteinander zu vernetzen, um so ihre Arbeit besser zu qualifizieren und effektiver zu machen.

Seit der Gründung des PRN sind nun mehr als 20 Bildungszentren in unterschiedlichen Ländern als solche identifiziert worden oder auch entstanden. Bis jetzt bieten sie Weiterbildung auf informeller Ebene an. Aber auch formelle Programme auf unterschiedlichen akademischen Ebenen sind angedacht. Geplant sind Bildungszentren in allen Ländern, in denen es eine Evangelische Allianz gibt.

Als Beispiel eines solchen informellen Trainings in Friedensarbeit kann das im Juni 2018 in Kischinau/Moldawien durchgeführte Peace & Reconciliation Training Hub für Osteuropa dienen. Teilnehmer aus acht osteuropäischen Ländern nahmen am Training teil. Hier wurden sie in die Grundlagen evangelischer ganzheitlicher Mission und Friedensarbeit eingeführt und dann in vier Arbeitsgruppen von Experten in konkreten Arbeitsschritten geschult.³¹ Die Arbeitsgruppen deckten die Bereiche (a) Frieden und persönliche Identität, (b) Frieden und Versöhnung in der Familie, (c) Frieden und Versöhnung im Aufbau des Gemeinwesens, (d) Frieden und Versöhnung unter Ethnien/Völkern ab. Das Training wurde von Spezialisten aus Afrika, Europa und Nordamerika durchgeführt. Als unmittelbares Ergebnis der Schulung sind regionale Seminare in der Ukraine, Russland, Armenien, Pakistan und Mittelasien für Herbst 2018 und Frühling 2019 geplant.

Aus den Trainings entwickelt sich bereits Lehrmaterial, das von den Teilnehmern mitgenommen werden kann.³² Geplant ist, das Material in Zusammenarbeit mit Micah Global und Langham Publishing in einer Reihe von Sprachen auf den Markt zu bringen.

Auch im Bereich unmittelbarer restaurativer Friedens- und Versöhnungsarbeit kann das Netzwerk auf erste Erfolge verweisen. Initiiert von PRN sind in Rivne und Druzkovka/Ukraine Zentren zur therapeutischen Arbeit mit traumatisierten Opfern des Krieges in der Ostukraine entstanden. In russischer und ukrainischer Sprache erschien ein Grundlagenbuch zum Thema Versöhnungsarbeit mit Opfern der Gewalt.³³ Mehrere Konferenzen und Training-Seminare wurden durchgeführt. Im Land arbeiten Interventions-Teams für psychosoziale und seelsorgerliche Betreuung von Opfern des Krieges.³⁴

³¹ Vgl. Protokoll: Peace and Reconciliation Training Hub in Moldova, PRN Archiv 2018.

³² Vgl. z. B.: UBEIVOLC, VLADIMIR: Celostnaia Missia, Carlisle 2018; Johannes Reimer: Missio Politica. The Mission of the Church and Politics, Carlisle 2017.

³³ Vgl. REIMER, JOHANNES: Oksana Gritzuita. Dushepopechenie zhertv nasilia, Nowowolynsk 2017.

³⁴ Dazu mehr bei PRN Ukraine: <https://wea.peaceandreconciliation.net/projects/peace-for-ukraine/> (20.09.2018).

In Rwanda unterstützt das Netzwerk das Zentrum für Versöhnung und Heilung ethnischer Konflikte in der Hauptstadt Kigali.³⁵ Ein ähnliches Zentrum entsteht zurzeit in Sambia.

Im mittleren Osten, in islamischen Ländern in Asien und in Zentral- und Mittelamerika ist PRN aktiv beteiligt an Friedensfreizeiten für Jugendliche, genannt *Building Leaders for Peace* (BL4P).³⁶ Eine Fülle anderer Programme ist anvisiert. So hat ein Team von Pädagogen damit begonnen, friedenspädagogische Leitsätze zu erarbeiten, die den Geist von Frieden und Versöhnung in christliche Schulen bringen sollen.

Freilich: Einige evangelische Gemeinden und Werke engagieren sich seit langem in der Friedens- und Versöhnungsarbeit. Ihre Arbeit zu würdigen und, wo nötig, zu unterstützen, ist der WEA wichtig. Nicht zuletzt deshalb wurde das globale Netzwerk gegründet. Evangelische Christen in Rwanda, auf den Philippinen, in Indien, Pakistan, Indonesien, Kolumbien, Süd-Afrika und anderswo setzen sich für Frieden und Versöhnung in ihren Gesellschaften ein. Oft nutzen sie dabei die Arbeitsvorlage für „Heilung der Erinnerungen“, die in Süd-Afrika entwickelt wurde und heute Friedensstiftern in vielen Ländern als Handlungstheorie dient.³⁷

Ähnliche Tools wurden und werden in unterschiedlichen Ländern der Welt entwickelt. Diese der weltweiten Gemeinde im Raum der WEA zur Verfügung zu stellen, ist eines der Ziele des neuen Netzwerkes. So haben z. B. Migranten aus Sri-Lanka in Toronto/Kanada einen Kurs zur Versöhnung der in ihrer Heimat seit Jahrhunderten zerstrittenen Völker der Tamilen und Singalesen entwickelt. Sie dachten zuerst an ihre wachsende Diaspora in Kanada und nannten den Kurs „Journey to Forgiveness“ (Reise zum Vergeben).³⁸ Doch schon bald meldeten auch Christen in ihrer Heimat Interesse an. Und jetzt bringt PRN den Kurs in kontextualisierten Versionen in viele Länder.

In Kanada selbst kämpfen die sogenannten „First Nations“ seit Jahrzehnten für mehr Eigenständigkeit. Nichts wäre so dringend nötig wie eine Aussöhnung zwischen den europäischen Einwanderern und den vielen indianischen Stämmen, die Kanada lange vor der Ankunft der Europäer bewohnten. Die meisten Versuche sind leider gescheitert. Jetzt nimmt sich die dortige Evangelische Allianz des Themas an, und es ist fast ein Wunder, dass gerade die heutigen Migranten nach Kanada den Ureinwohnern die Hand reichen können und Versöhnung beflügeln. Mit der Hilfe von PRN wird gerade ein kanadischer *Runder Tisch Versöhnung* geformt.

³⁵ Vgl. <https://wea.peaceandreconciliation.net/projects/rwanda/healing-the-wounds-of-ethnic-conflict/> (20.09.2018).

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ Zur Idee und Methode vgl. REIMER, JOHANNES: Heilung der Erinnerungen. Ein Konzept spricht Hilfe, in: KESSLER, MARTINA / SCHÄFER, WERNER / UTSCH, MICHAEL (Hg.): Menschen begleiten: individuell – ganzheitlich – geistlich. Geschichte, Methoden und Beispiele der therapeutischen Seelsorge (Interdisziplinäre und theologische Studien 2), Münster 2018, 79-90.

³⁸ PULLENAYEGEM, CHRIS: Journey to Forgiveness, Toronto 2013.

Ähnliche Prozesse müssten in allen Ländern angestoßen werden, in denen europäische Invasoren die einheimische Bevölkerung verdrängt und nicht selten (wie in den USA und Argentinien) fast ganz ausgerottet haben. Dies ist sicherlich eine große Aufgabe, aber sie entspricht dem Evangelium des Friedens, wie es Jesus uns gelehrt hat.

Ein anderes faszinierendes Programm ist im südosteuropäischen Moldawien entstanden. Hier bemüht sich eine kleine evangelische NGO mit dem bezeichnenden Namen „Beginning of Life“ um Opfer von sexueller Gewalt und Menschenhandel und um andere gesellschaftlich brennende Themen.³⁹ Die von den Mitarbeitern dieser Organisation entwickelte Art-Therapie und der Kurs „Basic Life Skills“ sind Ansätze und Instrumente, die bereits weit über die Grenzen des kleinen Landes von PRN verbreitet worden sind. Mit den Programmen arbeiten Seelsorger in der Ukraine, Kirgistan, Usbekistan, Russland und demnächst auch in Pakistan.

Das sind nur ein paar Beispiele, wie gute Ansätze in einem Land Entwicklungen weltweit befruchten können. Die erklärte Aufgabe des Netzwerkes für Frieden und Versöhnung besteht darin, solche Ansätze den evangelischen Christen weltweit anzubieten.

4 Friedensforschung

Um diese und viele andere Aufgaben adäquat zu bewältigen, regt PRN Friedensforschung in ihren Partner-Trainings-Instituten an. Hier folgt das Netzwerk amerikanischen und westeuropäischen Vorbildern.

Engere Zusammenarbeit in Friedensforschung ist mit nordamerikanischen mennonitischen Universitäten in Kanada und den USA geplant. Im kanadischen Toronto ist in Zusammenarbeit mit der Tyndale University ein globales Zentrum für Friedens- und Versöhnungsforschung in diasporalen Gemeinschaften entstanden.⁴⁰ Auf den Philippinen bietet die Asia Graduate School of Theology (AGST) in Manila bereits Master- und Doktoraltstudien in Frieden und Versöhnung an. Studierende und Forscher aus vielen Ländern Süd-Ostasiens nehmen daran teil.⁴¹ In der Schweiz bemühen sich Theologen und Theologinnen am Theologischen Seminar Bienenberg um friedentheologische Themen. In Deutschland entsteht ein Institut für Friedensforschung an der Theologischen Hochschule Ewersbach. Diese und ähnliche Initiativen sollen in Zukunft über PRN koordiniert werden und so den Evangelischen Allianzen in ihrem Kontext wissenschaftlich abgesichertes Material für ihre Arbeit liefern.

³⁹ Vgl. <http://www.bol.md> (20.09.2018).

⁴⁰ Vgl. <https://www.tyndale.ca/tim> (20.09.2018).

⁴¹ Vgl. <http://www.igsl.asia> (20.09.2018).

Summary

The World Evangelical Alliance established a Peace and Reconciliation Network in 2016, which strives through training and deeds to contribute to the biblical peace commission. This commission has hitherto been insufficiently acted upon, particularly with regard to the area of social harmony. The one-sidedness of the Lausanne Declaration has been overturned and reconciliation with God is now understood to be inseparable from reconciliation with one another. The guidelines of the network describe evangelical peace-theology as being rooted in God, biblical, Christ-centred, Spirit-inspired, pertaining to the context and promoting the local congregation. Churches and missions should be motivated through training and support to carry out more work to promote peace. Campaigns to this end are being carried out and more are being planned.

Prof. Dr. *Johannes Reimer*, Professor für Missionswissenschaften und Interkulturelle Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach und an der University of South Africa, Direktor des *Peace & Reconciliation Network* der *World Evangelical Alliance*, Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhöltal; E-Mail: johannes.reimer@weaprn.org

Mira Ungewitter

Jesus und Maria von Magdala am Grabe

Predigt über Johannes 20, 1-18

Ich habe in der letzten Zeit häufiger über schwierigere Texte, meine so genannten „Bauchschmerztexte“ gesprochen.¹ Das waren Texte, die mir unzugänglich erschienen oder die mich befremdet haben – zum Beispiel die Begegnung Jesu mit der farschen Kanaanäerin oder die Begegnungen mit Marta und Maria.

Der heutige Text ist von Beginn an zugänglicher und trotzdem lohnt sich eine genauere Betrachtung. Jesus begegnet erneut einer Frau, einer Frau, die er sehr gut kennt. Eine Frau die in allen Evangelien und darüber hinaus deutlich in Erscheinung tritt: Maria von Magdala.

Man kann ohne Zweifel sagen, dass neben Maria, der Mutter Jesu, Maria von Magdala die biblische Frauengestalt ist, die am stärksten die Kirchen-, Kunst- und Literaturgeschichte geprägt hat.

Ähnlich wie bei den – zugegebenermaßen weniger prominenten – Schwestern Maria und Marta, hat man beide in eine Art Opposition zueinander gestellt.

Ich habe bewusst den Begriff Frauengestalt gewählt, denn natürlich weiß niemand nach 2000 Jahren, wer diese Frauen wirklich waren. Allerdings kann man sehr gut erkennen, welche Interessen und Phantasien in den Darstellungen der jeweiligen Personen liegen.

In diesem Fall auf der einen Seite: Maria, die Mutter Jesu, die in breiten kirchlichen Kreisen zum Teil als ewige Jungfrau immerwährende Reinheit symbolisiert und dadurch bis heute einen Anspruch auf Verehrung genießt. Auf der anderen Seite in Opposition dazu Maria von Magdala, aus der man den Inbegriff der sexuellen Sünderin gemacht hat. In der lateinischen Sprache hat man ihr „freundlicherweise“ dazu direkt einen Titel kreiert: *magna peccatrix*, übersetzt: die große Sünderin. Was sich wie ein Zauberspruch bei Harry Potter anhört, ist bis heute eine Stigmatisierung weiblicher Sexualität geblieben.

Aber wie kam es eigentlich dazu? Wie schon erwähnt, kommt Maria von Magdala in allen vier Evangelien in wichtiger Position vor. Es wird berichtet, dass sie ähnlich wie Petrus eine Sonderstellung innerhalb der Männergruppe des engsten Nachfolgezirkels hatte, der Frauengruppe rund um Jesus vorstand und zu den finanziellen Unterstützerinnen Jesu gehörte.

Darüber hinaus scheint sie eine besondere Beziehung zu Jesus gehabt zu haben. Vielleicht liegt auch in dieser geneideten Sonderstellung ein Schlüssel zum

¹ Predigt in der projekt:gemeinde, gehalten am 29.10.2017 im Rahmen der Themenreihe: Begegnungen mit Jesus.

Verständnis der eben beschriebenen fatalen Entwicklung. Was passiert ist, ist schlechte theologische Arbeit. Man hat einfach einige biblische Texte blind zusammenwürfelt und das Ganze mit etwas verführerischer Phantasie kombiniert. Genauer gesagt hat man die beiden aufeinander folgenden Berichte des Lukas-Evangeliums dafür verwendet. Den ersten, in dem in der Tat eine stadtbekanntes Prostituierte in das Haus eines Pharisäers eindringt und in damals empörender Weise Jesus die Füße salbt. Darauf folgte dann der tatsächliche Bericht von Maria von Magdala, in der Jesus sie von sieben Geistern befreit. Manche Ausleger*innen vermuten hinter den bösen Geistern Hinweise auf eine Depression oder Epilepsie.²

Das war aber eben nicht so spannend, und dann hat man einfach Marias Prostitution mit den bösen (sexuellen) Geistern kombiniert und fertig war die große Sünderin, die *magna peccatrix*.

Das war aber noch nicht verwirrend genug: In einem weiteren Auslegungsschritt hat man dann noch die Salbungsgeschichten des Markus- und des Johannesevangeliums dazu genommen. Bei Markus bleibt die Salbende unbekannt und auch nicht weiter bestimmt. Johannes spricht von Maria (Marthas Schwester) von Bethanien, und weil das dann ohnehin zu viele Marias sind, hat man dann einfach Maria von Magdala zur Schwester von Martha erklärt bzw. aus Maria von Bethanien eine Prostituierte gemacht. Und weil eh niemanden interessiert, wo solche Frauen herkommen, wird ihr ihre Herkunft zum Zweitnamen (#metoo).

Gehen wir aber zurück zum Text und versuchen, uns so nahe es geht an das heran zu tasten, was Johannes von Maria von Magdala im Schlussteil seines Evangeliums berichtet. Ich versuche mir die Gesamtsituation vorzustellen. Was ist nicht alles in diesem kurzen Zeitraum passiert: Erst mal überhaupt in Jerusalem zum Passahfest zu sein. Jerusalem platzt aus allen Nähten in diesem Zeitraum. Überall sind Menschen. Es ist laut und bunt. Die Atmosphäre liegt irgendwo zwischen ausgelassener Feststimmung und Freude. Aber auch zwischen Hysterie und der grausamen Dynamik einer Menschenmasse, die sich an der Folterung und Hinrichtung Einzelner ergötzt. Eine Stimmung zwischen „Hosianna“ und „Kreuzigt ihn“.

Dann das ganze Geschehen um Jesus, zu dem Maria eine besondere Beziehung hatte: Der Verrat aus den eigenen Reihen. Die Folter. Die Verhandlung. Jesus, der das Kreuz selbst trägt. Der Spott. Das Entblößen.

Schließlich die Kreuzigung selbst. Und dann noch die Soldaten, die belustigt um seine Kleider würfeln, als ob das alles nichts wäre. Laut Johannes stand Maria von Magdala hierbei direkt unterm Kreuz. Dann ist Jesus tot, zur Kontrolle sticht man ihm eine Lanze in die Seite.

² Vgl. MOLTSMANN-WENDEL, ELISABETH: Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus, Gütersloh 1980, 87 ff.

Josef von Arimathäa hatte persönlich bei Pilatus um Jesu Leib gebeten und zusammen mit Nikodemus für ein würdiges Begräbnis in einer Gartenanlage gesorgt, alles unter höchsten Gefahren. Jesus war schließlich Staatsfeind.

Nun ist der erste Tag der Woche gekommen, es ist dunkel und es ist still. Leichenstill. Maria macht sich vollkommen alleine in der Dunkelheit auf zum Grab Jesu, dem gekreuzigten Staatsfeind. Halb bei Nacht alleine über einen Friedhof, das reicht schon, um sich zu fürchten. Dazu noch das Statement, was sie damit abgibt. Sie hält auch jetzt noch zu Jesus.

Und das Grab ist offen. Ich stelle mir vor, ich besuche im Dunkeln ein Grab und dies wäre offen, da würde ich auch laufen. Und sie läuft. Sie läuft zu Petrus und dem Jünger, den Jesus liebte, und ihre ganze Sorge und Angst liegt in der Wegnahme des Leichnams.

Sie geht nicht von der Auferstehung aus, sondern vom Diebstahl des Leichnams. Für sie ist das eine furchtbare Vorstellung. Jetzt wird es fast ein bisschen grotesk und recht passend zum vermeintlichen Konkurrenzverhältnis der beiden Männer. Petrus und der sogenannte Lieblingsjünger veranstalten eine Art Weltlauf zum Grab. Sie schauen rein und sehen, dass es aufgeräumt ist, die Tücher liegen zusammengefasst in der Ecke. Von Petrus wird keine Reaktion berichtet, hingegen der zweite Jünger, heißt es, glaubte. Und dann? Ich zitiere: „Da kehrten die Jünger wieder nach Hause zurück.“ (V. 10)

Und Maria? Was macht Maria? Sie steht wieder alleine auf dem Friedhof und langsam dämmert es, es wird allmählich heller und sie weint einfach nur. Nicht die laute, im Orient übliche Leichenklage. Einfach nur weinen.

Dann will sie noch einmal ganz sicher gehen und schaut in das Grab hinein. Sie sucht weiter.

Und jetzt sitzen da zwei Männer, Boten, Engel. Und die reden mit ihr: „Frau, warum weinst du?“ Maria antwortet: „Man hat meinen Herrn weggenommen, und ich weiß nicht, wo er ist.“ (V. 13) Ihre ganze Trauer hängt an dem Verlust des Leichnams, als ob dieser etwas wäre, was man noch festhalten kann. Deshalb sucht sie immer weiter.

Und *jetzt* begegnet sie Jesus, aber erstaunlicher Weise erkennt sie ihn nicht. Sie denkt, es wäre der Gärtner. Und auch hier wieder: Sie klagt und sucht nach dem Leichnam. Vielleicht keimt auch die kleine Hoffnung auf, dieser Fremde könnte was wissen: „Wenn du ihn weggebracht hast, sag mir doch, wo er ist, ich hole ihn zurück“ (V. 15). Was übrigens eher schwierig geworden wäre, und vielleicht wird ihr das auch klar und sie weint weiter. Ich stelle mir vor, wie sie, während sie redet und weint, nochmal ihr Gesicht in ihren Händen verbirgt und sich wegdreht.

Und dann kommt das erlösende Wort: MARIA! Jesus ruft sie beim Namen. Er vermischt nicht alle Marias durcheinander. Er hält sie nicht für austausch- oder ersetzbar. Er verpasst ihr keinen dogmatischen Stempel. Er weiß, wer sie ist und dass sie zu ihm gehört. Auch wenn sie es selber vielleicht gerade gar nicht mehr weiß und ihn ja nicht mal erkennt!

Jesus kennt diejenigen, die zu ihm gehören und er ruft sie beim Namen. Jetzt, wo sie IHN auch erkennt, antwortet und folgt sie ihm mit nur einem Wort: „Rabbuni! Meister!“ (V. 16). Ich glaube, in diesem einen Wort lag an diesem Tag die Erleichterung der ganzen Welt. Und Jesus spricht weiter: „Halte mich nicht länger fest, ich muss noch zum Vater“ (V. 17). Ich möchte ergänzen: Halte nicht länger an einem Leichnam fest, den es ja gar nicht gibt! Alles hat jetzt eine ganz neue Dimension, ein ganz neues Verhältnis.

Aber was du tun kannst ist: Verkündigen! „Geh zu meinen Brüdern und bringe ihnen die frohe Botschaft: Dass ich fahre zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott“ (V. 17). Was nichts anderes heißt als: Verkündige den Jüngern, die zur Familie Gottes gehören, dass wir alle nun endgültig zu Gott „Vater“ sagen dürfen. Und Maria geht und verkündigt!

Maria von Magdala wird in der Begegnung mit Jesus dem Auferstandenen von der weinenden Suchenden zur fröhlichen Verkündigenden. Sie tritt vor die zurückgebliebene, verängstigte Gruppe Männer und spricht nun ohne Angst den Satz, mit dem Paulus sein Apostolat begründet und mit dem Johannes auch sie zur Apostelin erklärt: „Ich habe den Herrn gesehen, und das hat er mir gesagt!“ (V. 18)

Amen.

Pastorin Mira Ungewitter (BEFG), Pastorin der Projekt:Gemeinde Wien, Krummgasse 7/3, A-1030 Wien; E-Mail: mira@projektgemeinde.wien

Tom Herter

Kommentar zur Predigt von Mira Ungewitter über Johannes 20, 1-18

I Zum Rahmen der Predigt

Die Predigt wurde am 29.10.2017 in der projekt:gemeinde in Wien im Rahmen einer Predigtreihe mit dem Titel „Begegnungen mit Jesus“ gehalten. Der Predigttext, der sonst im Kirchenjahr in Auszügen am Ostersonntag platziert ist, wird damit in den Fragehorizont eingeordnet, wie die neutestamentlichen Erzählungen die Begegnungen zwischen Jesus und seinen Jüngerinnen und Jüngern bzw. anderen Personen beschreiben und welche Bedeutung diese Begegnungen in der christlichen Verkündigungs- und Glaubenspraxis haben. Ob und inwiefern die Predigt die Beschreibung und Deutung der Begegnung Jesu mit Maria ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, wird noch zu klären sein.

2 Hermeneutische Beobachtung

Mira Ungewitter arbeitet mit einem hermeneutischen Ansatz, der zum einen zwischen Bibeltext und dessen Deutung zu unterscheiden weiß, zum anderen berücksichtigt, dass die neutestamentlichen Autoren (und mit ihnen die kirchengeschichtliche Rezeption) immer schon ihre je eigene Deutung überliefern.

Wenn sich die Predigerin daran macht, „so nahe es geht an das heran zu tasten, was Johannes von Maria von Magdala im Schlussteil seines Evangeliums berichtet“, dann verdeutlicht sie damit, dass sich der Aussagegehalt der biblischen Texte in ihrem ursprünglichen Kontext nur annäherungsweise bestimmen lässt. Wenn sie erkennt, dass unterschiedliche „Interessen und Phantasien in den Darstellungen der jeweiligen Personen liegen“, entspricht das der Vielfalt der neutestamentlichen Überlieferungen und deren kirchengeschichtlichen Rezeptionen. Dass es dabei (hier in der Deutung der Person Maria von Magdala) im Laufe der Geschichte zu Fehldeutungen gekommen ist und immer wieder kommt, kennzeichnet sie als „schlechte theologische Arbeit“.¹

¹ Dass die Predigerin zu unterscheiden im Stande ist, zeigt sich auch in der Nacherzählung der Leidensgeschichte Jesu. Wenn sie Jesus als den „gekreuzigten Staatsfeind“ bezeichnet, wird deutlich, dass sich die Sicht der damaligen römischen Besatzungsmacht auf Jesus von Nazareth deutlich von christlicher Deutung des Lebens und Sterbens Jesu unterscheidet.

3 Beobachtungen zum Thema: Maria von Magdala und die Begegnung mit Jesus

Die Predigerin deutet in der Predigt die kirchengeschichtliche Rezeption und (Fehl-)Deutung der neutestamentlichen Berichte über Maria von Magdala und solcher, die mit ihr in Verbindung gebracht wurden, an. Wenn sie davon spricht, dass man „einfach einige biblische Texte blind zusammengewürfelt und das Ganze mit etwas verführerischer Phantasie kombiniert“ hat, dann ist damit gemeint, dass man einen direkten Zusammenhang zwischen der Perikope Lk 7,36-50 (Jesu Salbung durch die Sünderin) und Lk 8,1b-3 hergestellt hat. Die namenlose Sünderin in Lk 7 wurde in der Wirkungsgeschichte mit Maria von Magdala, die in Lk 8,2 erwähnt wird, gleichgesetzt. Explizit ist davon in den biblischen Texten jedoch keine Rede. So wurde Maria zum „Inbegriff der sexuellen Sünderin“, was u. a. zur „Stigmatisierung weiblicher Sexualität“ geführt hat. Ungewitter spricht darüber hinaus Goethes Deutung an, der in Faust II Maria von Magdala in den Chor der Büsserinnen einordnet und sie sogar als „magna peccatrix“, als „große Sünderin“ stigmatisiert.² Die Thematisierung bzw. kritische Beurteilung dieser kirchengeschichtlichen Entwicklung ist im ersten Teil der Predigt dominierendes Thema. Zu Recht betont die Predigerin, dass die Diskriminierung von Frauen und die Stigmatisierung weiblicher Sexualität in den neutestamentlichen Texten keine Anwälte haben kann und soll.

Stärker könnte hierbei in den Blick gerückt werden, dass nach der johanneischen Überlieferung mit Maria von Magdala eine Frau die erste Zeugin der Auferstehung war. Das ist auf dem Hintergrund der damaligen rechtlichen und gesellschaftlichen Stellung von Frauen nicht erwartbar und aufwertend. Lediglich die Einschätzung, dass „Magdala“ zum Zweitnamen wurde, „weil eh niemanden interessiert, wo solche Frauen herkommen“ scheint nicht ganz plausibel. Der Beiname „Μαγδαληνή“ deutet auf eine Stadt in der Nähe von Tiberias am Westufer des See Genesareth hin. Der hebräische Name „migdal“ (deutsch: Turm) lässt vermuten, dass sich in der Stadt ein Turm befand, was für eine Hafeneinfahrt spricht. Der griechische Name Tarichea (von „tariceuo“, deutsch: salzen, pökeln) steht im Zusammenhang mit der Fischverarbeitung bzw. der Fischkonservierung. Beides lässt darauf schließen, dass der Ort ein wirtschaftlich bedeutender Standort war. Dass Maria von Magdala nach Lk 8,2 f. zu den finanziellen Unterstützerinnen Jesu gehörte, lässt also eher vermuten, dass der Beiname ein Zeugnis ihres wirtschaftlichen Vermögens war.

Die Predigerin erwähnt an dieser Stelle in einer angefügten Klammer die „#MeToo-Debatte“. Inwiefern dies in der Predigtsituation näher ausgeführt

² J. W. von Goethe: Faust – Der Tragödie zweiter Teil, Tübingen 1832, 341 (zitiert nach Wikisource: [https://de.wikisource.org/wiki/Seite:Faust_II_\(Goethe\)_341.jpg](https://de.wikisource.org/wiki/Seite:Faust_II_(Goethe)_341.jpg); abgerufen am 02.08.2018; Hervorhebungen durch T.H.): **Magna peccatrix** (St. Lucae VII, 36). / *Bei der Liebe, die den Füßen / Deines gottverklärten Sohnes / Thränen ließ zum Balsam fließen, / Trotz des Pharisäer-Hohnes; / Beim Gefäße das so reichlich / Tropfte Wohlgeruch hernieder; / Bei den Locken die so weichlich / Trockneten die heiligen Glieder ...*

wird, erfahren die Leser*innen der Predigt nicht. Unter dem Hashtag „MeToo“ wird seit Mitte Oktober 2017 (also zur Predigtsituation tagesaktuell!) in der Öffentlichkeit auf sexuelle Belästigung bzw. sexuelle Übergriffe gegenüber Frauen aufmerksam gemacht. #MeToo geht ursprünglich auf eine US-Amerikanische Sozialaktivistin zurück und wurde von der Schauspielerin Alyssa Milano populär gemacht, um betroffene Frauen dazu zu ermutigen, über männliche Übergriffe nicht länger zu schweigen. Auch wenn fraglich ist, ob Maria von Magdala hier als Patin für diese Kampagne herhalten kann, so steht doch die Brisanz und Wichtigkeit der Thematik außer Frage.

Da Maria von Magdala bzw. ihre Begegnung mit Jesus zentrales Thema der Predigt ist, ist die Frage zu klären, welche Bedeutung ihr innerhalb der Predigt zukommt und welche Applikationsangebote die Predigerin macht.

Im Kontext der österlichen Verkündigung wird in der homiletischen Literatur vorgeschlagen, Maria als „Identifikationsfigur auf dem Weg von der Trauer zur Gewissheit“³ zu verstehen. Die Predigerin folgt diesem Richtungspfeil, wenn sie betont, dass Maria weinte, ihre „ganze Trauer [...] an dem Verlust des Leichnams“ hänge, in ihr durch die Begegnung mit dem noch unerkannten Auferstandenen eine „kleine Hoffnung“ aufkeimt und sie schließlich nach dem Erkennen Jesu „von der weinenden Suchenden zur fröhlichen Verkündigenden“ wird. Indirekt wird Maria somit zur möglichen Identifikationsfigur für alle Hörer*innen, die sich in Trauer oder Leid befinden. Dass diese Identifikation in der Predigtsituation gelingt, könnte zumindest durch die explizite Ansprache an die Hörer*innen begünstigt werden.

Dass die Predigt im Rahmen der Predigtreihe „Begegnungen mit Jesus“ steht, wird gegen Ende der Predigt ansatzweise deutlich, wenn von der Veränderung Marias „in der Begegnung mit Jesus dem Auferstandenen“ gesprochen wird. Viel erfahren Hörer*innen und Leser*innen allerdings nicht, was sich von dieser überlieferten Begegnung erhoffen lässt. Hier wäre im Sinne der Predigtreihe und auch der Anwendung der Predigt auf die Hörer*innen-Situation noch weiterer Spielraum.

4 Homiletische Beobachtungen

Die Predigerin in der Predigt

Die Predigerin offenbart gleich zu Beginn der Predigt, dass es für sie auch sogenannte „Bauchschmerztexte“ gibt. Damit meint sie biblische Texte, die ihr „unzugänglich erschienen“ bzw. sie „befremdet haben“. Damit schafft sie eine große Nähe zu den Hörer*innen, da sie an einer Erfahrung anknüpft, die vermutlich alle Bibelleser*innen schon gemacht haben.

³ DEEG, ALEXANDER: „Nun österlich den Blick gewandt“, in: Göttinger Predigtmeditationen 102 (2013), 196-202, hier 199.

Im weiteren Verlauf der Predigt kommt die Predigerin lediglich an einer Stelle direkt vor („Ich stelle mir vor, ich besuche im Dunkeln ein Grab, und dies wäre offen, da würde ich auch laufen“) und an solchen Stellen, wo sie zur Veranschaulichung als rhetorisches Mittel in der 1. Person Singular spricht („Ich stelle mir vor“ oder „Ich möchte ergänzen“). Darüber hinaus fehlen persönliche Beispiele oder die Anwendung des Gesagten auf das eigene Leben. Zwar ist eingangs eine große Nähe zwischen Predigerin und Hörer*innen geschaffen worden; inwiefern das Ausgeführte allerdings die Predigerin selbst betrifft, bleibt offen.

Stilistische Beobachtungen

Der Predigerin gelingt es, in den narrativen Passagen der Predigt den historischen Kontext der Perikope vor Augen zu malen. Anschaulich und spannend wird die Situation in Jerusalem um das Passahfest ausgeführt. Die Narration im Präsens sowie ein knapp gehaltener Erzählstil ermöglichen es den Hörer*innen, sich in die Szenerie hineinzusetzen: „Jerusalem platzt aus allen Nähten in diesem Zeitraum. Überall sind Menschen. Es ist laut und bunt [...] Und dann noch die Soldaten, die belustigt um seine Kleider würfeln, als ob das alles nichts wäre.“ In der Narration wird der Kontext der Passionserzählung aufgegriffen und erläutert. Da die Perikope nicht in der Passionszeit gepredigt wird und somit den Hörer*innen die Passionsgeschichte vermutlich nicht unmittelbar vor Augen steht, muss sie erläutert werden. Die Stationen des Leidens Jesu („Der Verrat aus den eigenen Reihen. Die Folter. Die Verhandlung. Jesus, der das Kreuz selbst trägt. Der Spott. Das Entblößen. Schließlich die Kreuzigung selbst.“) sowie bei der Passion Jesu beteiligte Personen. Personennamen (Josef von Arimathäa, Pilatus, Nikodemus) werden vermutlich aufgrund des begrenzten Umfangs nur angedeutet. Dies setzt ein gewisses Maß an biblischen Kenntnissen voraus, wenn sich die Hörer*innen unter den Andeutungen etwas vorstellen können sollen. Anstelle der überwiegend substantivischen würde eine verbale Ausdrucksweise die Anschaulichkeit der Narration noch verstärken.

5 Fazit

Mira Ungewitter legt eine Predigt vor, die die Deutung der Maria von Magdala in der Wirkungsgeschichte und heute im Zentrum hat. Dabei wird die Veränderung, die Maria in der Begegnung mit dem Auferstandenen erfährt „von der weinenden Suchenden zur fröhlichen Verkündigenden“ zwar erwähnt, steht jedoch im Hintergrund.

Man muss nicht mit Ernst Lange soweit gehen und in der „alltäglichen Wirklichkeit des Hörers selbst“ den „eigentliche[n] Gegenstand christlicher Rede“⁴ zu

⁴ Ernst Lange, zitiert in: HERBST, MICHAEL / SCHNEIDER, MATTHIAS: ... wir predigen nicht uns selbst. Ein Arbeitsbuch für Predigt und Gottesdienst, Neukirchen-Vluyn 2008, 83.

sehen, wenn man sich in Ungewitters Predigt mehr von der Lebens- und Glaubenserfahrung der gegenwärtigen Hörer*innen-Gemeinschaft wünscht. Die Predigt wirkt an dieser Stelle blass.

Sowohl der hermeneutische Ansatz als auch die rhetorische und stilistische Sicherheit bieten für die Hörer*innen nichtsdestotrotz die Chance, Maria als Identifikationsfigur für einen fundierten Glauben zu wählen, der in der Erwartung lebt, „dass der schon im Garten neben uns steht, der die Tränen trocknet“.⁵

Pastor Tom Herter (BFEG), Pastor FeG Osnabrück (in Gründung), Arndtplatz 1, 49080 Osnabrück; E-Mail: tom.herter@feg-osnabrueck.de

⁵ DEEG, „Nun österlich den Blick gewandt“ 199 (wie Anm. 3).

Uwe Swarat

„Suche Frieden und jage ihm nach!“ (Psalm 34, 15)

**Systematisch-theologische Überlegungen
zur Jahreslosung 2019 in homiletischer Absicht**

Zu einer gründlichen Predigtvorbereitung¹ gehört immer auch eine systematisch-theologische Reflexion des Gegenstands, um den es im Predigttext geht. Studierenden fällt dieser Arbeitsschritt gewöhnlich nicht leicht, weil es naheliegender zu sein scheint, von der Exegese gleich in die Anwendung zu springen. Manche verzichten sogar ganz auf eine Textauslegung und predigen thematisch. Da wäre dann eine systematisch-theologische Reflexion sogar besonders nötig, erscheint aber oft als zu kompliziert. Leichter ist es, sich ohne weitere Überlegungen einfach an das zu halten, was man selber schon in Predigten gehört hat. Wenn Studierende genötigt sind, eine systematisch-theologische Reflexion vorzunehmen, gehen sie manchmal auch zu schematisch vor und exzerpieren aus Büchern dogmatisches Grundwissen. Dabei kommt es bei diesem Schritt der Predigtvorbereitung vor allem darauf an, sich zu fragen, was man eigentlich inhaltlich sagen will. Diese Frage ist nicht trivial, sondern elementar. Wenn man nicht einfach nur reden, sondern etwas sagen will, dann muss man sich darüber klarwerden, was dieses „etwas“ inhaltlich ist.

Auch bei der Auslegung der Jahreslosung 2019 ist es wichtig sich zu fragen, was man sagen will – bei ihr vielleicht sogar besonders. Es hat allerdings keinen Sinn, Dogmatiken und Ethiken nach dem Stichwort „Frieden“ abzusuchen. Das führt entweder ins Nichts oder ins Uferlose. Systematisch-theologisch ist bei diesem Text zunächst einmal wichtig, sich das gesamtbiblische Zeugnis zum Thema „Frieden“ zu vergegenwärtigen. Eine Predigt oder Andacht soll natürlich den konkreten Vers oder die konkrete Perikope auslegen – aber nicht isoliert, sondern sowohl in ihrem historischen als auch in ihrem kanonischen Kontext. Die gesamtbiblischen Grundlinien zum Thema „Frieden“ herauszuarbeiten, sodass sie für die Predigt fruchtbar werden können, ist im Fall unserer Jahreslosung ein wesentlicher Teil der systematisch-theologischen Reflexion.

¹ Dieser Text wurde am 5. Dezember 2018 auf dem Pastoralkonvent Berlin-Brandenburg des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Elstal vorgetragen – im Anschluss an eine Exegese von V. 15 im Kontext des Psalms 34 durch Dirk Sager. Beide Beiträge sollten Anregungen zur Erarbeitung von Predigten oder Andachten zur Jahreslosung geben.

I Das biblische Friedenszeugnis knapp zusammengefasst

Die Jahreslosung aus Psalm 34, 15 spricht vom Frieden, hebr. *shalom*. Schalom ist im Alten Testament nicht primär ein Gegenbegriff zu Krieg. In 2. Samuel 11,7 wird sogar vom „Schalom des Kriegs“ gesprochen. König David, der dort nach dem Schalom des Krieges fragt, hat sich erkundigt, ob es mit dem Krieg gut steht. Dass ein Vorhaben gelingt, und sei es auch ein Krieg, ist also Schalom. Schalom meint im Alten Testament eben viel mehr als die Abwesenheit von Krieg; es meint Wohlergehen, Unversehrtheit, Ruhe und Sicherheit oder Glück. Von daher könnte man sogar auf die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 blicken, in der es heißt: „Alle Menschen sind von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet, und zu denen gehören Leben, Freiheit und das Streben nach Glück (*the pursuit of Happiness*).“ Es könnte die Jahreslosung auch so gelesen werden: Suche dein Glück und strebe ihm nach! Dazu passt die alttestamentliche Redeweise „in Frieden sterben“. Sie besagt: Nach einem erfüllten Leben zufrieden sterben: Zu-„frieden“!

In der späten Prophetie der alttestamentlichen Zeit wird der Schalom mehr und mehr aus einer Gegenwartshoffnung zu einer Zukunftserwartung. Der ganzheitliche Zustand des Wohlergehens und der Zufriedenheit wird von einem erst zukünftigen Eingreifen Gottes in die Weltgeschichte erwartet. Als Beispiel dafür kann Micha 5, 1-4 gelten:

„Und du, Bethlehem Efrata, die du klein bist unter den Tausenden in Juda, aus dir soll mir der kommen, der in Israel Herr sei, dessen Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist. (2) Indes lässt er sie plagen bis auf die Zeit, dass die, welche gebären soll, geboren hat. Da wird dann der Rest seiner Brüder wiederkommen zu den Israeliten. (3) Er aber wird auftreten und sie weiden in der Kraft des Herrn und in der Hoheit des Namens des Herrn, seines Gottes. Und sie werden sicher wohnen; denn er wird zur selben Zeit herrlich werden bis an die Enden der Erde. (4) Und er wird der Friede sein.“

Dieses Prophetenwort ist deshalb gesamt-biblich besonders wichtig, weil hier nicht nur Ruhe und Sicherheit für Israel unter dem endzeitlichen Weltherrscher aus dem Stamm Juda erwartet werden, sondern weil es von diesem Weltherrscher aus dem Hause Davids auch heißt: „Er wird der Friede sein“. Hier wird also der Schalom personalisiert: Der kommende Davidssohn wird der Schalom, wird das Heil der Welt in Person sein. Damit ist schon eine feste Brücke zum Neuen Testament geschlagen.

Im profangriechischen Gebrauch steht Frieden zunächst für die Abwesenheit von Krieg. Wenn man vom „Frieden schaffen“ oder vom „Frieden stiften“ sprach, meinte man eine Befriedung durch militärische Mittel. Man konnte die Abwesenheit von Krieg allerdings auch positiv beschreiben und dachte dann an einen Zustand der Ordnung und des Rechts, der Wohlstand und Wohlergehen ermöglicht. Das kommt dem hebräischen Schalom durchaus nahe. Darum übersetzt die Septuaginta Schalom auch durchgehend mit „εἰρήνη“.

Wenn Jesus in der Bergpredigt die Friedensstifter seligpreist, denkt er freilich nicht an militärische Mittel, wie es der allgemeine griechische Sprachgebrauch nahelegte. Das kann man zwar nicht dem Wort selber entnehmen, aber doch dem Kontext, den Seligpreisungen; die Seligpreisungen interpretieren sich nämlich gegenseitig. Friedensstifter sind für Jesus also Menschen, die geistlich arm sind, sanftmütig und reinen Herzens. Entsprechend richtet Jesus seinen Aufruf zum Frieden nicht an alle Welt, sondern an seine Jünger. In Markus 9, 50 ruft er sie auf: „Habt Frieden untereinander!“

Dieser Aufruf Jesu zum Frieden wird in der apostolischen Gemeindepredigt aufgegriffen. 1. Petrus 3, 11 zitiert unsere Jahreslosung aus Psalm 34 wörtlich und richtet sie an die Gemeinden. Die Gläubigen sollen allerdings nicht nur untereinander Frieden halten, sondern mit allen ihren Mitmenschen. Besonders lebensnah und realistisch wird dies in Römer 12, 18 formuliert: „Ist's möglich, soviel an euch liegt, so habt mit allen Menschen Frieden.“

Das Proprium der neutestamentlichen Friedensbotschaft liegt aber nicht bei diesen Aufforderungen an die Nachfolger Jesu, sondern bei der Verkündigung des friedenschaffenden Handelns Gottes. Laut Römer 5, 1 besteht das göttliche Heil im „Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus“. Damit greift Paulus Jesaja 53, 5 auf, wo es vom Gottesknecht heißt: „Die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden [Schalom] hätten.“

Die neutestamentliche Kernstelle zum Thema „Frieden“ steht in Epheser 2, 14 und lautet: „Er [nämlich Jesus Christus] ist unser Friede.“ Hier wird die Personalisierung des Schalom aufgegriffen, die schon in Micha 5, 4 vorkam. Christus ist unser Friede. Er ist unser Friede, weil er zunächst den Frieden mit Gott eröffnet, den Zugang zum Vater, die Versöhnung mit unserem Schöpfer. Diese am Kreuz vollbrachte Versöhnung riss nach dem Epheserbrief zugleich auch den Zaun zwischen Juden und Heiden ein und schuf damit eine neue Menschheit, in der alte Feindschaften, die durch Gottes Gesetz erzeugt worden waren, überwunden sind. In dieser neuen Menschheit herrscht der endzeitliche Schalom, der im Alten Testament verheißen wird. Darum hat das Wort Friede auch einen prominenten Platz in den lukanischen Geburtsgeschichten. Als Jesus geboren war, erschien die Menge der himmlischen Heerscharen und lobte Gott mit den Worten: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden.“ Und weil Jesus, der Friede in Person, durch den Glauben in den Herzen der Menschen wohnt und damit Gottes Geist sie erfüllt, zählt Paulus unter die Frucht des Geistes in Galater 5, 22 neben Liebe und Freude auch den Frieden, also den inneren Frieden, durch den unsere Herzen in Christus Jesus bewahrt werden.

2 Die Frage nach dem Evangelium

Bei der Jahreslosung 2019 ist noch ein zweiter Punkt innerhalb der systematisch-theologischen Reflexion wichtig, nämlich die Frage: Wo ist das Evangelium in diesem Bibelvers? Als Zeugen Jesu Christi sind wir zur Verkündigung

des Evangeliums berufen. Deshalb müssen wir uns vor allem darüber im Klaren sein, was das Evangelium ist. Bei jedem Predigttext und damit auch bei unserer Jahreslosung sollten wir uns in der Vorbereitung fragen: Wo ist hier das Evangelium?

Die Antwort auf diese Frage kann man auf unterschiedliche Weise zu finden versuchen. Für mich ist der beste Leitfaden die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, wie sie in der Linie von Paulus über Augustinus zu Martin Luther vorgenommen wurde. Wir finden das Evangelium dann am sichersten, wenn wir es vom Gesetz unterscheiden. Und wie lassen sich Gesetz und Evangelium unterscheiden? Ich zitiere dazu Martin Luther:

„Das Gesetz gebietet und fordert von uns, was wir tun sollen, es ist allein auf unser Tun gerichtet und besteht im Fordern. Denn Gott spricht durch das Gesetz: Tu das, lass das, das will ich von dir haben. Das Evangelium aber predigt nicht, was wir tun oder lassen sollen, fordert nichts von uns, sondern wendet es um, tut das Gegenteil und sagt nicht: Tu dies, tu das, sondern heißt uns nur den Schoß hinhalten und nehmen und spricht: Sieh, lieber Mensch, das hat dir Gott getan, er hat seinen Sohn für dich ins Fleisch gesteckt, hat ihn um deinetwillen erwürgen lassen und dich von Sünde, Tod, Teufel und Hölle errettet; das glaube und nimm es an, so wirst du selig. [...] Denn das Evangelium lehrt allein, was uns von Gott geschenkt ist, nicht, was wir Gott geben und tun sollen, wie das Gesetz zu tun pflegt“ (Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken, 1525).

Knapp zusammengefasst heißt das: Das Gesetz fordert, das Evangelium verheißt. Das Gesetz vermittelt uns Gottes Anspruch, das Evangelium Gottes Zuspruch. Das Gesetz handelt von unserem Tun als Menschen, das Evangelium handelt von Gottes Tun uns zugute. Das Gesetz ruft zu Werken auf, das Evangelium ruft zum Glauben.

Wo also ist das Evangelium in unserer Jahreslosung? Das ist nicht leicht zu beantworten, denn die Jahreslosung enthält ja zwei Aufforderungen, die im Namen Gottes an uns gerichtet werden. Der Text ist also gerade kein Evangelium, sondern Gesetz. Wollen wir dem Text auch systematisch-theologisch gerecht werden, müssen wir also Gesetz predigen. Man kann als Prediger des Evangeliums durchaus auch Gesetz predigen, aber man muss es dann in Beziehung auf das Evangelium tun. Wie predigt man aber Gesetz, wenn man Prediger des Evangeliums sein will und soll? Die Reformatoren haben uns dazu eine Anleitung gegeben, indem sie drei Gebrauchsweisen oder drei Aufträge des Gesetzes unterschieden haben. Diese drei Aufträge des Gesetzes Gottes zu unterscheiden, ist gerade bei einem Text wie unserer Jahreslosung wichtig.

Der erste Auftrag des Gesetzes ist der „bürgerliche“ oder „politische“, wie die Reformatoren sagen. Hier geht es um das Verhalten von Menschen in einem Gemeinwesen. Das Gesetz Gottes fordert ein gemeinschaftskonformes Verhalten von Menschen und zwingt sie, von gemeinschaftsschädigendem Verhalten Abstand zu nehmen. Es geht dabei um Gebote wie: Du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht ehebrechen, du sollst kein falsches Zeugnis geben.

Die Befolgung dieser Gebote führt zu Sicherheit, Ordnung und Vertrauen im Zusammenleben von Bürgern. Es geht um moralische Mindeststandards, deren Einhaltung die staatliche Gewalt im Interesse aller auch erzwingen muss. Die innere Einstellung der Menschen ist hier nicht von Belang; es geht nur um ihr äußeres Betragen. Das Gesetz in diesem äußerlichen, bürgerlichen Sinne zu predigen, heißt Moral zu predigen. Moral zu predigen ist nichts von vornherein Schlechtes oder Verkehrtes, denn wir brauchen Moral und Anstand in unserem Privatleben, im Beruf und in der Gesellschaft. Wenn eine Gesellschaft vom Zerfall der Moral bedroht ist, dann kann es nötig sein, dass von den Kanzeln ausdrücklich an diesen moralisch-politischen Sinn des göttlichen Gesetzes erinnert wird. Man darf nur die Moralpredigt nicht mit der Evangeliumspredigt verwechseln. Ein moralischer Mensch zu sein ist nicht dasselbe wie ein gläubiger Mensch zu sein. Christsein heißt auch nicht, moralischer zu sein als andere. Gerade moralische Menschen haben vielmehr die größten Schwierigkeiten, das Evangelium zu verstehen und anzunehmen.

Darum haben die Reformatoren auch gelehrt, dass der eigentlich „theologische“ Gebrauch des Gesetzes ein anderer ist: Nicht der bürgerlich-moralische Gebrauch, sondern der „anklagende“ und von Sünde „überführende“ Gebrauch. Mit diesem Auftrag des Gesetzes wird der Mensch in seiner ganzen Existenz vor Gott gestellt. Es geht dabei nicht um diese oder jene Gebotsübertretung, um diesen oder jenen moralischen Fehler, sondern um die Grundhaltung des menschlichen Herzens, die um sich selbst kreist und keinen anderen Herrn anerkennen will als sich selbst. Das Tun des Menschen wird nicht mehr jeweils für sich relevant, sondern als Ausdruck der tiefsten inneren Haltung des Menschen. Nicht eine mehr oder weniger große Zahl von Sünden wird thematisiert, sondern die eine eigentliche Sünde, die da heißt Selbstsucht, Hochmut gegenüber Gott und Unglaube. Der theologische Auftrag des Gesetzes überführt den Menschen von seiner Herzenssünde.

Dieser Auftrag des Gesetzes macht also alle Moralität zunichte. Bei ihm geht es nicht um Dinge, die ein Mensch bei etwas gutem Willen oder auch mit einiger Anstrengung selber verbessern könnte, sondern bei ihm geht es um etwas, das in unserem gott-entfremdeten Wesen steckt und von uns nicht abgestreift werden kann, selbst wenn wir es wollen. Dieser Gebrauch des Gesetzes bereitet unmittelbar auf die Verkündigung des Evangeliums vor. Das Gesetz in dieser theologischen Anwendung sagt uns ja, was wir lassen sollen und damit zugleich, dass wir es dennoch getan haben; es sagt uns, was wir tun sollen und dass wir es dennoch gelassen haben. Denn der Mensch sieht, was vor Augen ist, Gott aber sieht das Herz an. Dieser Anklage durch das göttliche Gesetz können wir uns nicht entwinden; wir müssen ihr Recht geben und uns selbst verurteilen. Darum können wir unser Vertrauen vor Gott nicht mehr auf unsere eigenen Taten richten, sondern allein auf Jesus Christus, der um unserer Sünden willen gekreuzigt und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt wurde. Wird das Gesetz also gemäß diesem seinem anklagenden Auftrag gepredigt, verweist es

uns auf das Evangelium als Zusage der Sündenvergebung. Auf die Anklage des Gesetzes antwortet das Evangelium mit dem Freispruch. Das Gesetz ist nicht das Evangelium, ganz im Gegenteil, aber es ist die Voraussetzung und die Wegbereitung für das Evangelium. Das Evangelium schafft uns nämlich den Ausweg aus der Sackgasse, in die wir uns selber manövriert haben und für die uns das Gesetz die Augen öffnete.

Dann gibt es noch einen „dritten Auftrag des Gesetzes“, und der richtet sich an diejenigen, die durch den Glauben Sündenvergebung und ein neues Leben empfangen haben. Er richtet sich also an Menschen, die das Evangelium im Glauben angenommen haben. Dieser Gesetzesgebrauch geht dem Evangelium nicht voran, sondern folgt ihm nach. Es ist allerdings gar nicht selbstverständlich, dass das Gesetz noch einmal zu Wort kommt, nachdem das Evangelium dessen Anklage zum Schweigen gebracht hat. In dieser neuen Situation soll das Gesetz Gottes nämlich zu Menschen reden, von denen Paulus in Römer 6, 14 sagt, dass sie nicht unter dem Gesetz sind, sondern unter der Gnade. Das Vorzeichen des dritten Gesetzesgebrauchs lautet gemäß Römer 7, 6, dass „wir vom Gesetz frei geworden [sind ...], sodass wir dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens“. Christen werden in ihrem Handeln also nicht mehr vom Buchstaben des Gesetzes geleitet, sondern vom Heiligen Geist. Das muss den Umgang mit dem Gesetz natürlich verändern. Die Gebote Gottes sind nun nicht mehr direkt maßgeblich, sind keine unmittelbar geltenden Vorschriften, an die wir uns halten müssen, sondern sie sind Orientierungshilfen, um den rechten Weg zu finden, bzw. Anleitungen, um Gottes konkreten Willen in der jeweiligen Situation zu erkennen. Luther vergleicht sie mit Verhaltensregeln, die einem Kranken gegeben werden, der auf dem Weg der Besserung ist, aber Übungen braucht, damit er vollends gesund wird.

In der theologischen Tradition, in der wir Baptisten stehen, spielt die Nachfolge Jesu als Grundbegriff des Christseins eine starke Rolle, und darum wird häufig die Heiligung stärker betont als die Rechtfertigung, die guten Werke werden stärker herausgestellt als der Glaube. Das ist nicht unbegründet, aber doch auch nicht ohne eine besondere Gefahr. Die besondere Gefährdung von Predigten in dieser Tradition besteht in der Gesetzlichkeit. Damit meine ich nicht die Verabsolutierung von äußeren Frömmigkeitsformen und den strengen Konformitätsdruck, der in unseren Gemeinden früher anzutreffen war. Nein, ich meine eine subtile und darum oft nicht wahrgenommene Form von Gesetzlichkeit, die immer dann auftritt, wenn man Gesetz und Evangelium nicht unterscheidet, sondern vermischt.

Die Vermischung mit dem Evangelium ist ein verkehrter Gebrauch des biblischen Gesetzes. Das Gesetz wird dann weniger als Überführung von der Sünde, sondern mehr als Aufforderung zu guten Taten verkündigt. Man setzt es nicht nur als Orientierungshilfe ein, sondern als Ansporn zum Tun des Guten. In gesetzlichen Predigten wird vom Gericht Gottes geschwiegen, und Gottes Gnade wird nicht als Begnadigung, sondern nur als Ermöglichung guter Taten bezeugt.

Die Überwindung der Sünde wird nicht als Geschenk, sondern als Möglichkeit des Menschen angesehen. Als Grund der Zukunftshoffnung wird nicht die Verheißung der Wiederkunft Christi betrachtet, sondern die Erwartung, dass Menschen es irgendwann schon schaffen werden, die Welt grundlegend besser zu machen. Diese Erwartung wird gerade beim Thema Weltfriede des Öfteren genährt. „Frieden ist möglich“, lautet dann das Leitwort: möglich nämlich, wenn wir Menschen uns noch mehr anstrengen, wenn wir nicht aufgeben, wenn wir endlich die richtigen politischen Entscheidungen treffen. Der Mensch, auch der gläubige, wird also auf die in ihm selbst liegenden Möglichkeiten angesprochen. Darum kommt gesetzliche Predigt ebenso wenig wie moralische Predigt niemals ohne Appelle an die Hörer aus. Zusammengefasst heißt das: In gesetzlichen Predigten steht der Indikativ des Heilsgeschehens ganz im Dienst des Imperativs an den Hörer. Statt des Handelns Gottes bildet das Handeln des Menschen das Zentrum der Predigt.

Allerdings können gesetzliche Predigttraditionen oder -gewohnheiten durchaus überwunden werden, nämlich dadurch, dass die Predigt das Handeln Gottes rühmt und zum Glauben an dieses Handeln ermutigt, dass sie die Rettung der Welt (auch den Frieden auf Erden) nicht von Menschen, sondern von Gott zu erwarten lehrt und dass sie Dankbarkeit für Gottes Handeln nicht fordert, sondern weckt. Wer in diesem Sinne predigt, auch die Jahreslosung 2019, der hat tatsächlich Evangelium gepredigt.

Prof. Dr. Uwe Swarat, Professor für Systematische Theologie und Dogmengeschichte an der Theologischen Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: uwe.swarat@th-elstal.de

Rezensionen

FRICK, ECKHARD / OHLS, ISGARD / STOTZ-INGENLATH, GABRIELE / UTSCH, MICHAEL (Hg.): Fallbuch Spiritualität in Psychotherapie und Psychiatrie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, kt., 162 S., ISBN 978-3-525-40296-2, € 20,00.

Die zentrale Fragestellung des Buches formuliert Michael Utsch zu Beginn: „Wie gehen Therapeutinnen und Therapeuten professionell mit religiösen und spirituellen Deutungen ihrer Patienten um?“ Die Frage, welche Bedeutung Religion und Spiritualität bei der Behandlung seelisch erkrankter Menschen haben, wird seit längerem international untersucht und seit einigen Jahren zunehmend auch im deutschsprachigen Raum diskutiert. Die Auffassungen sind kontrovers. So hat das österreichische Gesundheitsministerium 2014 spirituelle Rituale und religiöse Methoden in der Psychotherapie aus Sorge vor Missbrauch verboten. In die psychiatrische Diagnostik wurde schon 1994 das „religiöse oder spirituelle Problem“ offiziell aufgenommen. Die DGPPN (Deutsche Gesellschaft für Psychiatrie, Psychotherapie und Nervenheilkunde) hat 2016 ein Positionspapier der Fachgruppe „Religiosität und Spiritualität“ herausgegeben.

Die Autorinnen und Autoren machen in diesem 2018 herausgegebenen Buch anschaulich, was diese Erkenntnisse für die Praxis bedeuten. Warum ist es wichtig, Religion und Spiritualität in Therapie und Beratung einzubeziehen? Einige der guten von den Verfassern aufgezeigten Gründe seien hier in Kurzfassung aufgeführt:

1. „Die besondere, existenzielle Lebenserfahrung führt häufig zu der Frage nach dem Warum und dem Sinn des Lebens. Damit wird die spirituelle Dimension zu einem wichtigen Ansatzpunkt der Krankheitsbewältigung.“ (S. 8)
2. Durch empirische Studien ist erwiesen, dass die Beziehung zwischen Klient und Therapeut der wichtigste Faktor der Gesundung ist. Ein Therapeut, der wertschätzend, mit Respekt und noch besser auch verstehend mit den religiösen Themen eines Klienten umgeht, kann besser helfen. Somit ist Spiritualität nicht nur eine Ressource in der Seelsorge, sondern kann es auch in der Psychotherapie sein.
3. Ein neuer Aspekt in dieser Fragestellung ist die zunehmende kulturelle und religiöse Vielfalt, auch in unserem Land. Die Globalisierung und wachsende Zahl von Migranten mit unterschiedlichen, auch religiös geprägten, Wertvorstellungen macht einen kultur- und religionssensiblen Umgang in Beratung und Therapie notwendig.

Wie unterschiedlichste Fragen des Glaubens, religiöser Werte, spiritueller Prägungen in der Beratung und Therapie einbezogen werden können, wird im umfangreichsten Teil dieses Buches an zwanzig exemplarischen Fallbeispielen aufgezeigt. So begegnet man bei der Lektüre ganz unterschiedlichen Menschen und ihren religiösen Themen. Da geht es um Depression und das Gefühl der Gottesferne einer älteren russlanddeutschen Frau. Um einen Psychiater, der den Suizid seines Sohnes als berechtigte Strafe Gottes deutet. Eine Muslima kann ihre Angst vor dem Krebs nicht mit dem Glauben an die Vorsehung Gottes in Einklang bringen. Bei einer Abiturientin auf der religiösen Suche wird durch Drogenerfahrungen in einem Ashram eine Psychose ausgelöst. Eine erfolgreiche Geschäftsfrau wird durch Arbeitslosigkeit mit der unverarbeiteten Trauer einer fünfzehn Jahre zurückliegenden Abtreibung konfrontiert.

Eine große Bandbreite unterschiedlichster Themen werden angesprochen: Schuld und Vergebung, Glaubenskrisen, unerfüllte spirituelle Sehnsüchte, magische Praktiken, psy-

chotische hochreligiöse Patienten, Missbrauch von Religion ... Es ist berührend und mit großem Gewinn zu lesen, wie unterschiedliche psychotherapeutische und psychiatrische Fachleute mit der religiösen Seite der Problematik ihrer Patientinnen und Patienten umgehen. Ihre Darstellung, Diagnose und Behandlung wird anschließend von ebenso hochkarätigen Fachkolleginnen und -kollegen kommentiert. Diese unterschiedlichen Perspektiven machen deutlich, wie sich Therapeutinnen und Therapeuten um Verstehen und Hilfestellung bei den religiösen Themen ihrer Klientinnen und Klienten mühen. Die Beispiele veranschaulichen auch, wie notwendig diese Einbeziehung der religiösen und spirituellen Fragestellungen in den Therapieprozess ist, wenn man Menschen in ihrer Ganzheit verstehen und helfen will. Dazu werden auch die Seelsorger der jeweiligen religiösen Gemeinschaft mit ihrer Kompetenz hinzugezogen. Aufschlussreich ist auch die Frage, ob und wie spirituelle Interventionen in einer kultursensiblen Therapie einbezogen oder empfohlen werden. So wird einem Klienten das Herzensgebet nahegebracht, ein biblischer Text genutzt, aber auch eine rituelle Reinigung durch einen Schamanen empfohlen. Hier sind kritische Anschlussfragen aus therapeutischer wie theologischer Sicht zu bedenken.

Ich kann die Lektüre dieses Buches christlichen Therapeuten, Pastoren, Seelsorgern in Gemeinden nur empfehlen. Es bietet nicht nur Fachleuten neue Einsichten, sondern ist gewinnbringend für alle, die Menschen seelsorgerlich oder therapeutisch begleiten. Es eröffnet zudem viele Anknüpfungspunkte für den Dialog zwischen professionellen Therapeuten – auch solchen, die der Religion kritisch gegenüberstehen – und christlichen Seelsorgern.

Pastor Hartmut Bergfeld (BEFG), Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Hannover-Walderseestraße, Waldstraße 47, 30163 Hannover; E-Mail: h.bergfeld@gemeinde-walderseestrasse.de

KOERRENZ, RALF / HASPEL, MICHAEL (Hg.): Johannes Daniel Falk – Impulse für Pädagogik, Diakonie und Sozialpolitik, scripturae 5, Weimar: Wartburg Verlag 2016, 264 S., kt., ISBN 978-3-86160-271-2, € 14,00.

Johannes Daniel Falk gehört zu den Gestalten, die einerseits – nicht selten mit hagiographischen Zügen – „bekannt“ zu sein scheinen, zu denen andererseits aber noch viele Forschungsfragen offen sind – auch wenn instruktive Studien vorliegen, wie etwa die von Johannes Demandt zu Falks erster Lebensphase (AGP 36, Göttingen 1999). Auch mag man – je nach fachlicher Provenienz – fragen, inwiefern „Impulse“ für die heutige Zeit von dieser historischen Gestalt ausgehen. Die neun Beiträge des Sammelbandes, die dies in unterschiedlicher Gewichtung tun, verdanken sich zum einen einer Tagung anlässlich des 200-jährigen Gründungsjubiläums der „Gesellschaft der Freunde in der Not“, zum anderen Studien im Kontext des „Falk-Jahres“ 2013. Die Beiträge sind in vier Sektionen gruppiert, von denen sich die erste „Historischen Kontexten“ widmet, die zweite „Theologischen Orientierungen“, die dritte „Pädagogischen Perspektiven“ und die vierte „Sozialpolitischen Impulsen“.

Die „Historischen Kontexte“ werden zunächst von FRIEDRICH SCHWEITZER mit einem überblicksartigen Beitrag eröffnet, in dem er deutlich macht, wie sehr für Rezeption und Gesamtverständnis Falks dessen Vita mit der literarischen Produktion verschränkt ist. Grundsätzliche Fragen mit Bedeutung für den gesamten Band – beispielsweise, in-

wieweit Falk zu den Gründergestalten der modernen Sozialpädagogik zählt, wie das Verhältnis von Theologie und Pädagogik zu gewichten ist, wie Falks pädagogische Ansätze zeitgenössisch eingeordnet werden können, wie sich Falks pädagogische Praxis bewerten lässt, inwieweit Falk systemstabilisierend gewirkt habe – werden aufgeworfen und mit ersten Markierungen versehen. Während Schweitzer gedrucktes Material auswertet und bewusst auf archivalische Quellen verzichtet, wendet sich CHRISTIAN HAIN in seinem Beitrag den Beständen im Thüringischen Hauptstaatsarchiv und dem Goethe-und-Schiller-Archiv in Weimar zu, um die bisher in der Forschung weniger ausgeleuchteten beiden letzten Lebensjahrzehnte Falks in den Blick zu nehmen. Dabei macht er deutlich, dass sich Falks Hinwendung zu einer diakonischen Haupttätigkeit allmählich vollzog und zunächst schriftstellerische Ambitionen im Vordergrund standen. Wichtig für Falks spätere karitative Arbeit waren die Kontakte in höhergestellte Kreise, wobei Hain deutlich auf die Forschungsdesiderate bezüglich der Tätigkeit Falks für Sachsen-Weimar verweist. Die Gründungsgeschichte der „Gesellschaft der Freunde in der Noth“ wird von Hain überlieferungskritisch untersucht und die weitere Entwicklung im Kontext ähnlicher Vereinigungen zur Linderung konkreter Not stehender Bestrebungen hin zu einem langfristigen Instrument der Fürsorge skizziert. Schließlich werden die in 27 Foliobänden erhaltenen Akten der Gesellschaft als Quellencorpus vorgestellt und eine exemplarische Fallstudie aus geschlechtergeschichtlichem Blickwinkel vorgenommen. Hier zeigt sich, dass die Hilfsangebote des Instituts durchaus an zeitgenössischen Geschlechtervorstellungen ausgerichtet waren, diese aber je nach individuell gewählter pädagogischer Strategie auch durchbrechen konnten. Während Hain bereits auf Vereinsgründungen zur Linderung der Kriegsnot in den Jahren nach 1813 verwiesen hatte, geht der Beitrag von JENS RIEDERER dezidiert der Waisenversorgung vor und neben Falk in Weimar nach. Auf Grundlage erhaltenen Quellenmaterials zur staatlichen Waisenfürsorge macht er unter sozialgeschichtlichem Zugriff deutlich, wie ab 1784 die neuen, auf das Modell der Pflegefamilien setzenden Prinzipien eines dezentralisierten „Waisen-Instituts“ unter konsistorialer Leitung effizient umgesetzt wurden. Falk habe sich in der 1813 durch äußere Umstände entstandenen Notsituation durchaus zunächst – und das stärker als angenommen – an den Praktiken der staatlichen Waisenfürsorge orientiert, aber bald die Grenzen des auf „Masse, Normierung und Routine“ setzenden Systems durchschaut und seinen „Neuansatz“ (S. 83) an der Individualität jedes Einzelnen orientiert. Riederer korrigiert die These, es habe in der staatlichen Waisenfürsorge bis zum Auftreten Falks keine nennenswerte Unterstützung für den Übergang ins Berufsleben gegeben.

Auf die historisch orientierten Beiträge der ersten Sektion folgen zwei Beiträge unter der Überschrift „Theologische Orientierungen“. JOHANNES DEMANDT untersucht in seinem Beitrag die Bedeutung Martin Luthers für das Wirken Johannes Daniel Falks. Dabei bewegt er sich weniger in den Bahnen einer im Einzelnen aufgewiesenen Rezeptionsgeschichte als in denen einer retrospektiven Komparatistik, die Koinzidenzen in biographischen Grunderfahrungen und -entscheidungen sucht bzw. auch deutlich auf Differenzen verweist. Durch den Beitrag wird ein Fenster zu einer konkreteren Untersuchung der Lutherrezeption Falks – etwa in seinen Lutherliedern, dem von ihm verfassten Luther-Festspiel oder den Inhalten der Reformations-Gedächtnisfeier von 1822, aber auch dem Einfluss Herders – für die weitere Forschung aufgestoßen. Der zweite Beitrag in der Sektion der „Theologischen Orientierungen“ widmet sich einer Analyse dessen, was Falk unter Christsein versteht. Dabei legt KATHARINA STOODT-NEUSCHÄFER zwei

Einflüsse frei: zum einen den in Falks Jugend grundgelegten Aspekt einer auf praktische Aktivierung ausgerichteten aufgeklärten Predigtpraxis, zum anderen ein philosophiegeschichtlich kontextualisiertes zeitgenössisches „Tat-Pathos“ (S. 130), das sie vor allem mit Fichte in Verbindung bringt, im Hinblick auf das Motiv der Liebe als höchstem Ziel mit Fénelon. Dem letzteren Motiv entsprechend inszeniere Falk in den Jahresberichten in biblischen Anklängen das Erreichte stets als Erfüllung des jesuanischen Liebesgebots, sich selbst direkt-imitatorisch als Nachfolger Christi. Mit der – durchaus zu diskutierenden – These, dass in Falks „liebestätiger Frömmigkeit ... eine starke innovative Triebkraft“ zu sehen sei, „die nicht zuletzt der verfassten Staatskirche dazu verholfen hat, sich der sozialen Frage auch institutionell zu stellen und sich zur Herzensangelegenheit zu machen“ (S. 137), wird in eine Richtung gewiesen, die in diesem Band weitgehend unbeantwortet bleibt, nämlich wie Falk mit den zunehmend entstehenden Werken kirchlicher Diakonie im 19. Jahrhundert genau in Relation zu setzen ist.

Falk in Beziehung zu setzen zur heutigen Theorie und Praxis der Sozialpädagogik, unternehmen zwei Beiträge in der Sektion der „Pädagogischen Perspektiven“. ULRICH SCHWAB sieht die Anfänge der evangelischen Jugendsozialarbeit bei Falk und fragt danach, welche Impulse aus diesen Anfängen heute wichtig sein könnten. Er sieht diese vor allem in einer theologischen Grundlegung der christlichen Sozialarbeit, die Evangelium und Lebenswirklichkeit zusammenbringt, wie er es in Grundzügen in den Arbeiten Dean Borgmanns erkennen kann. Er vertritt die These, dass bei Falk stärker als bei Wichern der Gedanke zu finden sei, dass (sozial)pädagogisches Handeln auch auf gesellschaftliche Reformen drängt. JOACHIM WIELER fragt – bereits seine These implizierend – nach den „Ursprüngen“ der modernen Sozialarbeit bei Falk und nähert sich dem Thema zunächst rezeptionsgeschichtlich. Manche Aspekte, die sich bereits bei Falk finden und die Wieler als Vorläufer aktueller Konzepte sieht, würden in der Forschungsgeschichte eher dem angelsächsischen Raum zugeschrieben. Die deutsche Teilung habe wiederum die Rezeption Falks beeinflusst und verstellte und erst seit der Wiedervereinigung zu einer neuen Beschäftigung mit Falk geführt.

Die letzten beiden Beiträge schließlich bilden die Sektion „Sozialpolitische Impulse“. RALF KOERRENZ beschäftigt sich mit dem Pädagogen Friedrich Gabriel Resewitz und seinem Beitrag zum Diskurs über Armut im 18. Jahrhundert. Koerrenz legt dabei Fragestellungen frei, die in der sozialpolitischen Auseinandersetzung bis heute von Belang sind und die sowohl im Hinblick auf die organisatorische Gestaltung der Sozialfürsorge zwischen Staat und Kirche als auch des Bildungsauftrags auf ein als protestantisch konturiertes Prinzip von Subsidiarität verweisen. Als bleibende Frage zeigt sich die nach Kongruenz und Differenz zwischen „bürgerlichem“ und „christlichem“ Selbstverständnis der Akteure. MICHAEL HASPEL geht, mit dem Ziel, Impulse aus dem Wirken Falks für die heutigen sozialpolitischen Debatten zu entwickeln, der Frage nach, inwiefern Falks Ansatz sozialdisziplinarisch und inwiefern emanzipatorisch gewirkt hat. Instruktiv unterscheidet er zwischen der „konzeptionellen Genese“ (S. 200) der Ansätze Falks, die durchaus deutsch-national an einer Stabilisierung der Ständegesellschaft orientiert gewesen seien, und den ihnen innewohnenden und zum Teil erst in der Dimension von Rezeption und Wirkung hervortretenden innovativen Potentialen, etwa in der Orientierung am Individuum, dem Prinzip der überschaubaren Lerngruppen, dem Mentorensystem sowie dem Anspruch der Schulbildung für alle. Methodisch reflektiert zeigt Haspel auf, wie sich daraus Impulse, aber auch Problemanzeigen für eine „zivilgesellschaftlich verantwortete Sozialstaatlichkeit aus evangelischer Verantwortung“ (S. 209) gewinnen lassen.

In seiner interdisziplinären Anlage und den kontroversen Deutungen der einzelnen Beiträge ist der mit Abbildungen auch von Archivalien versehene Band anregend, in methodischer Hinsicht zugleich ein Testfeld dafür, auf welche Weise sich Aussagen über die Aktualität historischer Persönlichkeiten und ihrer Anliegen gewinnen bzw. daraus Impulse für die Gegenwart gewinnen lassen. Auf dieser methodologischen Ebene sind nicht alle Beiträge in gleicher Weise überzeugend. In seinen Grundfragen ist der Sammelband auch für freikirchliche Diakonik interessant, die in ihren denominationellen Bezügen ja durchaus auch andere gesellschaftliche Systeme referenzieren konnte und zugleich ihren Ort in den vorfindlichen Koordinaten deutscher Staatlichkeit zu bestimmen hatte.

Dr. Thomas Hahn-Bruckart, Seminar für Kirchen- und Dogmengeschichte,
Evangelisch-Theologische Fakultät, Johannes-Gutenberg-Universität, 55099 Mainz;
E-Mail: th-ha@gmx.de

OELDEMANN, JOHANNES (Hg.), Konfessionskunde. Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde, Bd. 1, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt / Paderborn: Bonifatius 2015, kt., 433 S., ISBN 978-3-374-03803-9, € 26,90.

„Ökumene lebt von der Begegnung mit Christen anderer Konfessionen. Damit Ökumene gelingen kann, ist es notwendig, das Selbstverständnis der anderen Christen kennenzulernen, sich mit ihrem Glauben, ihrer Identität und ihrer Lebensweise auseinanderzusetzen. Dies zu ermöglichen, ist Aufgabe und Ziel der Konfessionskunde.“ Mit diesem Satz auf dem Klappentext beschreibt J. Oeldemann die Zielsetzung, mit der er als Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik des Erzbistums Paderborn die Konfessionskunde herausgibt. Konfessionskunde ist eine notwendige Voraussetzung für den Ökumenischen Dialog.

Die Konfessionskunde von Oeldemann ist der erste Band einer auf vier Teile geplanten Neukonzeption des „Handbuchs der Ökumenik“, das in den 1980er-Jahren vom Möhler-Institut herausgegeben wurde. Der methodische Ansatz ist deshalb zu würdigen, die einzelnen Konfessionen nicht aus der katholischen Perspektive zu beschreiben, sondern Autoren¹ aus den verschiedenen Kirchen zu gewinnen, die jeweils die Geschichte, den Glauben und das kirchliche Leben ihrer Konfession bzw. Tradition darstellen. Einschränkung erfährt dieser Ansatz dadurch, dass Konfessionen zu Konfessionsfamilien zusammengefasst werden. Sofort stellt sich die Frage, ob alle in einer Konfessionsfamilie zusammengefassten Kirchen, sich vom jeweiligen Autor nach ihrem Selbstverständnis richtig beschrieben sehen.

Die Konfessionskunde beinhaltet sieben unterschiedlich lange Kapitel zu den einzelnen Konfessionen (Konfessionsfamilien), ein Vor- und Nachwort und ein Autorenverzeichnis. Die Darstellungen der einzelnen Kirchen folgen einem durchgängig beibehaltenen Raster. Sie „informieren, ausgehend von der Gegenwartslage und einer kurzen Beschreibung der Geschichte, über wesentliche Grundzüge des Glaubens und prägende Elemente des kirchlichen Lebens der verschiedenen Konfessionsfamilien, bevor sie ab-

¹ Autorinnen konnten trotz intensiver Bemühungen nicht gewonnen werden, vgl. Konfessionskunde Oeldemann, S. 427 Anmerkung.

schließend jeweils auf deren Engagement in der Ökumene eingehen“ (S. 11). Hinweise auf Literatur und Weblinks bieten Verweise für weitere Informationen.

Im ersten Kapitel stellt J. Oeldemann selbst die römisch-katholische Kirche vor (59 Seiten). Informativ ist sein Blick auf die Situation der katholischen Ostkirchen. „Bis heute steht beinahe jeder orthodoxen oder orientalisch-orthodoxen Kirche auch eine mit Rom unierte Ostkirche gegenüber“ (S. 18). Er behandelt unter dem Stichwort Geschichte (Abschnitt 2) die Themen Konzile, Papsttum, Orden und unter dem Stichwort Glaube (Abschnitt 3) die Themen Offenbarung, Anthropologie, Ekklesiologie und Sakramente. Seine Skizze des kirchlichen Lebens (Abschnitt 4) untergliedert er in die Themen „Gottesdienst und Spiritualität“, „Dienst am Nächsten“, „Katechese und Glaubenszeugnis“ und „Leben in Gemeinschaft“. Die Marienfrömmigkeit wird im Kapitel Gottesdienst und Spiritualität entfaltet. Im Blick auf die Ökumene formuliert Oeldemann mit den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Katholisch sein heißt ökumenisch sein“ (S. 60). Die grundlegenden Verlautbarungen für das katholische Ökumeneverständnis werden benannt und die Dialoge skizziert, die die katholische Kirche mit den unterschiedlichen Kirchen und Traditionen bisher geführt hat. Auf multilateraler Ebene ist die römisch-katholische Kirche in Deutschland seit 1974 Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK).

Ioan Moga stellt in Kapitel 2 auf 86 Seiten die orthodoxe Kirche, die assyrische Kirche des Ostens und die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen vor. Für Leserinnen und Leser, denen bisher die orthodoxe(n) Kirche(n) wenig vertraut war(en), bietet der Artikel eine gut lesbare Einführung mit etwas zu viel Detailreichtum. In einem ersten Gang skizziert Moga selbst die Schwierigkeit, als rumänisch-orthodoxer Theologe im konfessionskundlichen Kontext die orthodoxe Kirche mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen und den assyrischen Kirchen gemeinsam zu behandeln. Hilfreich sind seine Ausführungen über Grundmerkmale der orthodoxen Theologie (S. 109 ff.). Unter dem Stichwort „Theologie der Erfahrung als Methode“ ergibt sich zumindest assoziativ auch für freikirchliche Theologen ein interessanter Anknüpfungspunkt. Weitere Stichworte, die in diesem Abschnitt entfaltet werden sind: Offenbarung, Glaubensbekenntnis, Dogmen, Lehrautorität, Bekenntnisschriften, Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie und Soteriologie, Mariologie, Pneumatologie, Ekklesiologie, Sakramentslehre, Kirchenrecht, Eschatologie und Heiligenverehrung. Im Abschnitt Ökumene (S. 121 ff.) werden sowohl die Beziehung der orthodoxen Kirche(n) zum Ökumenischen Rat der Kirchen (S. 122), der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche (S. 123) und anderen christlichen Konfessionen (S. 125) dargestellt, als auch – im letzten Absatz (S. 215) – die Anfragen und Streitthemen benannt. Der geschichtlich bedingte eigene Zugang zum interreligiösen Dialog wird schließlich unter dem Stichwort „Orthodoxie und interreligiöser Dialog“ skizziert (S. 127).

In den Kapiteln 3 bis 5 der Konfessionskunde werden die Anglikanische Kirche (30 Seiten), die evangelischen Landeskirchen (lutherisch, reformiert, uniert – 59 Seiten) und die altkonfessionellen Kirchen (49 Seiten) vorgestellt. Alle drei Kapitel bieten sich als Einstieg an, um sich mit den jeweiligen Konfessionen vertraut zu machen. Die dargestellten Kirchen werden nach dem vorgegebenen Raster skizziert. Der Abschnitt über die ökumenischen Beziehungen der dargestellten Konfessionen ist in jedem Raster informativ.

Die Evangelischen Freikirchen werden auf 95 Seiten in Kapitel 6 werden von Markus Iff, Professor an der Theologischen Hochschule des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Dietzhölztal-Ewersbach, vorgestellt. Iff beschränkt sich in seiner Darstellung auf die

Freikirchen, die Mitglied oder Gastmitglied in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) oder in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland sind. Von daher werden die religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker) und das Apostelamt Jesu Christi nicht thematisiert. Nach einem einführenden Artikel über Begriff, Wurzeln und Grundlagen stellt er die unterschiedlichen Freikirchen einzeln vor. Literatur und Weblinks helfen, sich über die einzelnen Freikirchen weiter zu informieren.

Es gelingt dem Autor, auf wenigen Seiten die doch sehr divergenten Freikirchen angemessen zu skizzieren. Auch wenn sich kleinere Fehler eingeschlichen haben² oder Mitglieder an Formulierungen merken, dass der Autor nicht Mitglied in ihrer Kirche ist, trifft Iff die Grundzüge jeder der von ihm dargestellten Kirchen. Die einzelnen Artikel bieten Grundinformationen und vermitteln auch einen fundierten Überblick über das freikirchliche Spektrum und das jeweils eingegangene ökumenische Engagement.

Die Charismatische Bewegung wird in Kapitel 7 durch den römisch-katholischen Theologen Hans Gasper (36 Seiten) dargestellt. Er zeichnet den Beginn der charismatischen Bewegung in den Vereinigten Staaten von Amerika nach und beschreibt deren „Sprung nach Europa“ (S. 397) in den 1960er Jahren. Er fragt nach der „Integration“ der Bewegung in den Traditionskirchen und beschreibt Entstehung, Ausrichtung und Prägungen von nichtkonfessionellen Gemeinschaften und Gemeinden. Unter der Überschrift die „dritte Welle“ des Heiligen Geistes (S. 405 ff.) wirft er einen Blick auf neocharismatische Gemeinden und Gemeinschaften und fasst weitere Entwicklungen ins Auge. Die Vineyard-Bewegung (S. 406), die Wort-des-Glaubens-Bewegung (S. 407), Territoriale Mächte und geistliche Kriegsführung (S. 409), der Toronto-Segen (S. 410), Hauskirchen (S. 412) u. a. werden hier verortet. Unter der Überschrift „Wesensmerkmale der charismatischen Bewegung“ (S. 414 ff.) beschreibt Gasper die Themen Geisterfahrung, Heilung, Prophetie, Befreiung und Charismen. Schließlich setzt er sich mit dem Vorwurf des Fundamentalismus (S. 423) an die Adresse der charismatischen Bewegung auseinander und geht der Frage nach, welches Ökumeneverständnis (S. 424) in dieser transkonfessionellen Bewegung sichtbar wird.

Insgesamt ist die Konfessionskunde von Oeldemann ein informationsreiches Sach- und Studienbuch, das eine gute Grundkenntnis zu den dargestellten Konfessionen vermittelt. Es eignet sich besonders dafür, einen ersten Zugang zu einer Konfession und Konfessionsfamilie zu gewinnen und kann als „Nachschlagewerk“ bei grundlegenden Fragestellungen zu den dargestellten Kirchen genutzt werden. Das Ziel, eine Grundlage für die ökumenische Begegnung zu legen, wird mit dieser Konfessionskunde erreicht. Wünschenswert aus Sicht des Rezensenten wäre für eine zweite Auflage, dass das Inhaltsverzeichnis die Gliederung der einzelnen Beiträge aufnimmt und dem jeweiligen Topos Ökumene ein Abschnitt „ökumenische Anfragen aus anderen christlichen Traditionen“ hinzugefügt wird.

Pastor Bernd Densky (BEFG), Freikirchlicher Referent in der Ökumenischen Centrale, Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt am Main; E-Mail: b.densky@gmx.de

² Z. B. war es nicht William Miller, der den Tag der Wiederkunft Jesu Christi auf den 22. Oktober 1844 berechnete (S. 378), sondern Samuel SNOW (vgl. MOHR, JENS-OLIVER, in: Adventistischer Pressedienst – Informationen [APD], 34. Jahrgang, Oktober 2017, S. 27).

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 • 43. Jahrgang • 2019 • 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 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; 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 3093-910, Telefax: (023 02) 9 3093-689, 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.

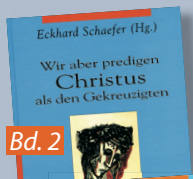


oncken:

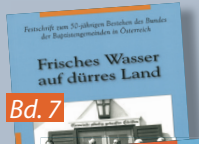
SCM

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.



Zeschky/Schaefer
Wir aber predigen Christus
124 S., geb.
Best.-Nr. 627 889 000



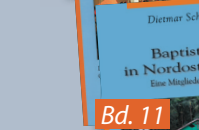
Graf-Stuhlhofer
Frisches Wasser auf dürres Land
221 S., Pb.
Best.-Nr. 639 203 000



BEFG
Evangelium im Kontext Südafrikas
157 S., Pb.
Best.-Nr. 639 209 000



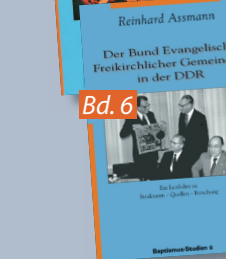
Bauknecht
Das Recht der Baptisten
224 S., Pb.
Best.-Nr. 639 211 000



Schulze
Baptisten in Nordostindien
302 S., Pb.
Best.-Nr. 639 208 000



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

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

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

» 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:

