24
2019

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

Aus dem Inhalt

ESSAY

- *Thomas Nisslmüller:* Zur Theorie des Theologischen in Umbruchszeiten

ARTIKEL

- *Christian Kuß/Dirk Sager:* Der Zufall im Denken des Alten Israel und seine Deutungen in der hebräischen Bibel
- *Kim Strübind:* Evangelische Perspektiven und Wegmarken zum christlich-jüdischen Dialog
- *Ulrich Wendel:* Die missverstandene Metapher „Menschenfischer“
- *William H. Brackney:* Walter Rauschenbusch – Prophet und Legende
- *Erich Geldbach:* Der peinliche Verrat christlichen Glaubens durch US-Evangelikale
- *Thomas Niedballa:* Der spirituelle Mensch und die Sehnsucht nach Lobpreis

SYMPOSION: HAUPTSACHE, DER SOUND STIMMT. GEMEINDE IM SPANNUNGSFELD VON ATTRAKTIVITÄT UND KONFESSIONALITÄT

- *Hilke Rebenstorf:* Attraktivität versus Konfessionalität
- *Markus Iff:* Konfessionelle Identitäten
- *Achim Härtner:* Hauptsache, das „Warum“ stimmt. Ekklesiologische Überlegungen zur Kirche der Zukunft
- *Joachim Willems:* Zugänge zu Religion und Religiosität in der späten Moderne und die Bedeutung der Konfessionalität
- *Ralf Dziewas/Oliver Pilnei:* Gemeindewachstum ermöglichen
- *Tobias Künkler:* Die Generation Lobpreis und ihre (post-)konfessionelle Identität
- *Thomas Kraft:* Hauptsache, das Gefühl stimmt? Der Christliche Sängerbund und das „freikirchliche Singen“
- *Guido Baltes:* Wirklich eine ‚Generation Lobpreis‘? Vom einenden und trennenden Potenzial zeitgenössischer Lobpreismusik
- Beiträge von Studierenden der Theologischen Hochschule Ewersbach (FeG) und der Theologischen Hochschule Reutlingen (EmK) zum Thema des Symposions „Hauptsache, der Sound stimmt“

fides quaerens
GFTP
intellectum

fides quaerens
GFTP
intellectum

Veröffentlichungen der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP)

Herausgegeben von
Andrea Strübind, Oliver Pilnei, Olaf Lange,
Wolfgang Pfeiffer und Bernd Densky

in Verbindung mit
Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Andreas Liese, Dietmar Lütz, Thomas Niedballa,
Jochen Wagner und Andreas Peter Zabka

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 24 (2019)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)

Jahrgang 24 (2019)

Verlag der GFTP

Wir erinnern mit dieser Ausgabe in Dankbarkeit
und mit Wachsamkeit an

100 Jahre – erste Demokratie in Deutschland

und

70 Jahre Grundgesetz

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-932027-24-6
ISSN 1430-7820

Umschlagabbildung:
© abstract (fotolia.com)

© 2019, Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik
Goldmariekenweg 47 b, 22457 Hamburg.
Internet: www.gftp.de

Eingesandte Manuskripte werden von unabhängigen Gutachtern (Peer-Review) vor ihrer Annahme beurteilt.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Herstellung: τ-leχıs, Heidelberg.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Andrea Strübind
Editorial 11

Essay

Thomas Nisslmüller
Zur Theorie des Theologischen in Umbruchszeiten 19

Artikel

Christian Kuß und Dirk Sager
Der Zufall im Denken des Alten Israel und seine Deutungen in der hebräischen Bibel 29

Kim Strübind
Evangelische Perspektiven und Wegmarken zum christlich-jüdischen Dialog in Deutschland von 1945 bis zum Synodalbeschluss der Rheinischen Kirche 54

Ulrich Wendel
Die missverstandene Metapher „Menschenfischer". Biblisch-theologische Hintergründe und missiologische Schlussfolgerungen 77

William H. Brackney
Walter Rauschenbusch – Prophet und Legende. 100 Jahre später . . . 98

Erich Geldbach
MAGA und toxisches Christentum oder: Der peinliche Verrat christlichen Glaubens durch US-Evangelikale 125

Thomas Niedballa
Der spirituelle Mensch und die Sehnsucht nach Lobpreis 157

Symposion der GFTP

Hilke Rebenstorf
Attraktivität versus Konfessionalität. Herausforderungen für eine attraktive Gemeindearbeit 185

ZThG 24 (2019), 5–8, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Markus Iff
Konfessionelle Identitäten. Eine freikirchliche Perspektive 207

Joachim Willems
Zugänge zu Religion und Religiosität in der späten Moderne und die Bedeutung der Konfessionalität 219

Achim Härtner
Hauptsache, das „Warum" stimmt. Ekklesiologische Überlegungen zur Kirche der Zukunft. Neue Ausdrucksformen von Kirche 233

Ralf Dziewas und Oliver Pilnei
Gemeindewachstum ermöglichen. Anregungen aus einem empirischen Forschungsprojekt 246

Tobias Künkler
Die Generation Lobpreis und ihre (post-)konfessionelle Identität ... 264

Lucas Haug, Wolfgang Theis und Michael Winarske
„Hauptsache, der Sound stimmt". Gemeinde im Spannungsfeld von Attraktivität und Konfessionalität. Beitrag von Studierenden und einem Dozenten der THE Ewersbach 276

Tobias de Vries
„Hauptsache, der Sound stimmt". Studentischer Beitrag (Evangelisch-methodistische Kirche) 281

Thomas Kraft
Hauptsache, das Gefühl stimmt? Der Christliche Sängerbund und das „freikirchliche Singen" 285

Guido Baltes
Wirklich eine ‚Generation Lobpreis'? Vom einenden und trennenden Potenzial zeitgenössischer Lobpreismusik 296

Dokumentation

500 Jahre Täuferbewegung 2025 e. V.
Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525–2025. Ein Blick zurück und nach vorn 319

Theologie und Verkündigung

Karl-Heinz Wiesemann
Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr sollst du nachjagen. Predigt über Deuteronomium 16, 11–20 327

ZThG 24 (2019), 5–8, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Jochen Wagner
Suche Frieden. Predigt über Psalm 34,15 333

Sebastian Gräbe
Die Geschichte vom armen Lazarus. Predigt über Lukas 16,19–29 . . . 338

Andrea Strübind
Kirche der Freiheit oder Kirche der Freien? Impulse aus den täuferischen Traditionen – eine Predigt über Galater 5,1–5 344

Theopoesie

Thomas Nisslmüller
Lyrische Gottesumkreisungen à la „Kloppo“ 353

GFTP e. V.

Mitglieder des Vereins 357

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde. Inhaltsangaben der Ausgaben ZThG 11 (2006) bis ZThG 20 (2015) 359

Hinweise:

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 19,00 € (für Abonnenten 17,00 €). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für 10,00 € erworben werden (über https://www.gftp.de).

Die **Bezugsdauer** verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1. 12. erfolgt.

Manuskripte sind zu senden an: Prof. Dr. Andrea Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, Telefon: (04 41) 3 40 78 37; E-Mail: andrea.struebind@uni-oldenburg.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher können nicht gewährleistet werden.

Bestellungen der Zeitschrift über den Gemeindebüchertisch oder direkt an: Oncken, Medien für Gemeinden, Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-0, Fax: (05 61) 5 20 05-54; E-Mail: buchhandlung@oncken.de

ZThG 24 (2019), 5–8, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Autorinnen und Autoren

Dr. Guido Baltes, Dozent am MBS Bibelseminar, Schwanallee 57, D-35037 Marburg

Professor Dr. William H. Brackney, Millard R. Cherry Distinguished Professor of Christian Thought and Ethics / Director of Acadia Centre for Baptist and Anabaptist Studies, Acadia Divinity College, Acadia University, 38 Highland Ave., Wolfville NS B4P 2R6 Nova Scotia, Canada

Professor Dr. Ralf Dziewas, Professor für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie, Prorektor, Institut für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark

Professor em. Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstraße 8, D-35043 Marburg

Sebastian Gräbe, Am Tiergarten 50, D-60316 Frankfurt a. M.

Professor Achim Härtner, MA, Praktische Theologie und Gemeindeentwicklung an der Theologischen Hochschule Reutlingen (Evangelisch-methodistische Kirche), Friedrich-Ebert-Straße 31, D-72762 Reutlingen

Professor Dr. Markus Iff, Professor für Systematische Theologie und Ökumenik, Theologische Hochschule Ewersbach, Kronberg-Forum, Jahnstraße 49-53, D-35716 Dietzhölztal

Thomas Kraft, Bundesgeschäftsführer im Christlichen Sängerbund, Hinter den Höfen 5, D-34537 Bad Wildungen

Professor Dr. Tobias Künkler, Studiengangsleiter, MA, Transformationsstudien: Öffentliche Theologie & Soziale Arbeit / Institutsleiter Forschungsinstitut empirica für Jugendkultur & Religion / Professur für Interdisziplinäre Grundlagen der Sozialen Arbeit an der CVJM-Hochschule, Hugo-Preuß-Straße 42, D-34131 Kassel

Christian Kuß, Eduard-Scheve-Allee 8, D-14641 Wustermark

Dr. Thomas Niedballa, Tannenstraße 21, D-34119 Kassel

PD Dr. theol. habil. Thomas Nisslmüller, Executive MBA, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Evangelisch-Theologische Fakultät, D-55099 Mainz

Dr. Oliver Pilnei, Systemischer Coach (SG), Leiter der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark

Dr. phil. habil. Hilke Rebenstorf, Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, Arnswaldstraße 6, D-30159 Hannover

ZThG 24 (2019), 9–10, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Professor Dr. Dirk Sager, Professor für Altes Testament, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark

Professorin Dr. Andrea Strübind, Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Historische Theologie, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Direktorin des Instituts für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

Dr. Kim Strübind, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

Dr. Jochen Wagner, Oberstraße 15, D-55481 Kirchberg

Dr. Ulrich Wendel, Programmleiter für Bibel und Theologie bei SCM R.Brockhaus / Leitender Redakteur des Magazins Faszination Bibel, Am Wilshause 16, D-58300 Wetter a. d. R.

Bischof Dr. Karl-Heinz Wiesemann, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) Deutschland, Bischofshaus, Domplatz 2, D-67346 Speyer; ACK, Presse- und Öffentlichkeitsarbeit, Ludolfusstraße 2–4, D-60487 Frankfurt a. M.

Professor Dr. Dr. Joachim Willems, Lehrstuhl für Religionspädagogik, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

ZThG 24 (2019), 9–10, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Editorial

Andrea Strübind

„Ich bin Baptist, aber ich kann es erklären!“ Dieses – christlich – abgewandelte Bonmot von Woody Allen habe ich oft zum Einstieg für Vorträge gewählt, in denen ich mich mit der Geschichte oder der Theologie der Freikirchen in Deutschland befasst habe. Wer in Deutschland nicht zu den beiden „großen Kirchen“ – der römisch-katholischen oder der evangelischen Kirche – gehört, gerät auch heute noch in Erklärungsnot. „Die beiden Kirchen“, die jeweils ein Drittel der deutschen Bevölkerung repräsentieren, dominieren in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und im kulturellen Gedächtnis, so dass kleinere Denominationen bzw. Minderheitskirchen sich bis heute genötigt fühlen, ihre deviante Koexistenz zu rechtfertigen. Dies gilt auch angesichts der massiven religiösen Pluralisierung, die in der deutschen Gesellschaft in den 1970er Jahren einsetzte.

Mitglied einer Freikirche zu sein bedeutet oftmals, sich erklären zu müssen, sich abzugrenzen und probate Vorbilder aus der Geschichte zu zitieren – wie etwa Martin Luther King –, um dem Vorwurf, einer Sekte anzugehören, a priori zu entkräften. Es wäre wohl längst an der Zeit, besonders in der medialen Öffentlichkeit den polemischen Begriff der „Sekte“ fallenzulassen, der Devianzen gegenüber einer religiösen Mehrheit mit Fremdheit, Fundamentalismus und Gefährlichkeit assoziiert und unweigerlich zur sozialen Diskriminierung führt. „Freikirche“ ist darüber hinaus im deutschen Kontext ein opaker Containerbegriff für alle, vorwiegend protestantischen Denominationen, die sich von den territorial und parochial verfassten Landeskirchen sowie der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen unterscheiden.

Dennoch gelang es – vielleicht gerade wegen dieser Stilisierung als kirchliche Exoten – über einen langen Zeitraum hinweg, eine baptistische oder einer andere freikirchliche Identität in den betreffenden Gemeinden zu bewahren und zu kultivieren, die sich auch aus der „Leidensgeschichte“ der Entstehungszeit der Freikirchen ab den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts speiste. Die sich formierenden Freikirchen wurden von Anfang an mit staatlichen Repressionen konfrontiert, die von Vertretern der Staatskirche nicht nur gebilligt, sondern auch eingefordert wurden. Der Kampf gegen die Freikirchen war indirekt auch ein Kampf gegen die Demokratisierung der Gesellschaft und einen aufkommenden Pluralismus der Meinungen, Lebenshaltungen und religiösen Einstellungen. Das Feindbild „Freikirche“ war auch das Symptom einer Identitätskrise der Staatskirchen.

Die Liste der Leiden ist lang, und viele Familien, die auf einen längeren baptistischen Stammbaum verweisen können, bergen in ihren Erinnerungen Geschichten von Inhaftierungen, Zwangstaufen, Friedhofsstreitigkei-

ZThG 24 (2019), 11–18, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ten und sozialen Ausgrenzungen. Auch meine Ur-Urgroßmutter saß als Kind im Gefängnis, weil ihre Mutter zu den Baptisten konvertierte. Sicher ist, dass die Repressionen ein hohes Maß an Identität und Kohäsionsbewusstsein in den neu entstehenden Gemeinden hervorriefen.

Daher galt es lange Zeit als ausgemacht, dass „Gemeindekinder" ein unbequemes Erbe anzutreten hätten, was auch zu einer Art „Nachwuchskirche" führte, die sonst nur anderen unterstellt wurde. Innergemeindlich wurde das Paradigma der Kontrastkirche gepflegt, die sich durch den persönlichen Glauben an Jesus Christus, einen missionarischen Lebensstil und eine verbindliche Gemeinschaft auszeichnete und sich dadurch von den „Namenschristen" in den Mehrheitskirchen deutlich unterschied. Die regelmäßige Teilnahme an Gottesdiensten und am Gemeindeleben sowie die Beteiligung an deren Finanzierung durch teils hohe Beträge (den Zehnten) waren selbstverständlich. Auch die Konvertiten aus den Mehrheitskirchen übernahmen die Paradigmen der bewussten Entscheidung, des Bruchs mit der eigenen kirchlichen Vergangenheit und der Wendung zu denen, „die mit Ernst Christen sein wollen" (Martin Luther). Bei Umzügen in eine neue Stadt oder Region suchten Baptisten und Baptistinnen sofort die nächstgelegene Baptistengemeinde auf, um in der Fremde möglichst rasch eine neue (geistliche) Heimat zu finden. Die gemeindlichen Netzwerke in einem überschaubaren Gemeindebund, der auf familiären Strukturen beruhte, funktionierten scheinbar reibungslos nach dem Motto: „Man kennet sich am Liede, am leuchtenden Gesicht" oder dem vertrauten Spruch der Altvorderen „Wir kennen die Familie".

Eine große Mehrheit der Mitglieder der Freikirchen würde heute auf die Frage nach ihrer religiösen Selbstverortung antworten: „Ich bin Christ" oder „Christin". Und das wäre nicht eine durchaus probate Antwort angesichts der zunehmenden religiösen Indifferenz unserer Gesellschaft, in der die Unterscheidung zwischen den unterschiedlichen Kirchen immer schwerer zu verstehen und zu vermitteln ist? Ich glaube, dass diese Antwort auch dem Selbstverständnis der meisten Freikirchler heute entspricht. Die Konfession[1] spielt keine tragende Rolle mehr für das eigene Profil. Die Zugehörigkeit zu einer Kirche oder Freikirche wird nicht mehr durch die biografisch vorgegebene konfessionelle Herkunft bestimmt, sondern durch die bewusste Wahl nach optionalen Kriterien, wobei die Gestaltung der Gottesdienste, die Klangfarbe der Musik, die Angebote zur Kinderbetreuung oder zur altersgerechten Gruppenzugehörigkeit sowie logistische Fragen

[1] Angesichts einer kongregationalistischen Freikirche ist es nicht unproblematisch von Konfession zu sprechen, da sie ihre Glaubenslehre nicht auf allgemein verbindliche Bekenntnisschriften bezieht. Allein die Heilige Schrift galt und gilt als verbindliche Norm. Deshalb ist es sachlich geboten eher von Denominationen zu sprechen. Veröffentlichte Bekenntnisse sind nur „Verlautbarungen auf Zeit" und meistens zur öffentlichen Darlegung und Selbstvergewisserung der eigenen Glaubenslehre anzusehen, die durch bessere Erkenntnis revozierbar und modifizierbar sind. Um der Verständlichkeit willen wird jedoch im Folgenden der Begriff „Konfession" verwendet.

ZThG 24 (2019), 11–18, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

(etwa Parkmöglichkeiten) und die Nähe zum Wohnort eine erhebliche Bedeutung gewonnen haben. Wie gerne haben sich Freikirchler hinter dem snobistischen Motto verschanzt, Gott habe keine Enkelkinder, das bewusst gegen die „automatisch" nachwachsende Klientel der Mehrheitskirchen gerichtet war, die sich durch oft unterschiedsloses Taufen von Säuglingen ihre gesellschaftliche Dominanz erhielt! Nun entscheiden sich sukzessiv immer mehr Mitglieder von Freikirchen für eine persönliche Freiheit bei der Wahl der Kirchenmitgliedschaft. Mitgliedern von Freikirchen steht dabei das breite Spektrum der traditionellen Freikirchen offen, aber auch die vielen neu entstehenden Gemeindegründungen mit oft pentekostaler Ausrichtung oder der Eintritt in evangelisch-landeskirchliche Kirchengemeinden oder in die römisch-katholischen Kirche, wenn eine lebendige Ortskirche ihre Türen öffnet und attraktiv genug erscheint.

Die Gründe für diese Erosion des konfessionellen Bewusstseins sind vielfältig. Auf der einen Seite führte die positive Einbindung in die ökumenische Bewegung seit 1945 dazu, dass ein wachsendes Bewusstsein für die durch Jesus Christus vorgegebene Einheit der Kirche und die Anerkennung der weltweiten Christenheit und ihrer Glaubenstraditionen heranreifte. Das Paradigma der Kontrastkirche wurde zugunsten des Respekts vor der Glaubensgeschichte der *einen* Kirche Jesu Christi korrigiert, deren symbolische Merkmale als kontingent und nicht mehr als phänomenologisch zwingend verstanden werden. Damit schliffen sich in Lehre, Verkündigung und Lebensgestaltung die Abgrenzungen zu anderen Kirchen als Identitätsmarker ab. Manchmal ging es jedoch nicht um die hehren theologischen Ziele der Ökumene, sondern um eine Differenz zur aufgeladenen Frömmigkeit und rigorosen Ethik der Eltern- und Großelterngeneration, denen sich ein offeneres und liberaleres Verständnis freikirchlicher Identität entgegenstellt.

Ein weiterer Faktor ist eine dezidierte Geschichtsvergessenheit, wie ich sie in vielen Gemeinden des Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) wahrnehme. Auch in anderen Freikirchen beobachte ich eher ein Interesse an gegenwärtigen kontextuellen Verwirklichungen einer „Gemeinschaft am Evangelium" (Phil 1, 5) als an der Suche nach historisch-konfessionellen Kontinuitäten.

Mit dem gering entwickelten Geschichtsbewusstsein korreliert das Fehlen einer Memorial- oder Gedenkkultur, solange der biografische Kontext davon unberührt ist. Bei der Frage nach den sichernden Instanzen für die konfessionelle Identität bleibt im Grunde nur der Verweis auf das verbindliche Gemeindeleben, das auf dem persönlichen Glauben der Einzelnen beruht, sowie die persönliche Praxis Pietatis als eine Form transgenerationeller Weitergabe. Die geistliche Prägung durch die Familie, aber auch die kontinuierliche Einbindung in eine verpflichtende Gemeinschaft waren lange Zeit konstitutiv und führten zu einer stabilen Kontinuität der Grundüberzeugungen sowie der kirchlichen Praxis der Baptisten und anderer Freikirchen. In der postmodernen Gegenwart, die durch Individualisierung

ZThG 24 (2019), 11–18, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

und religiöse Indifferenz sowie durch berufsbedingte Mobilität geprägt ist, sind diese Faktoren einer konfessionellen Beheimatung jedoch weniger einsichtig oder relevant. Dies äußert sich in einer schwindenden Bibelkompetenz, einem adaptieren Pluralismus in der Lebensführung (Ethik), einer zunehmende Unverbindlichkeit bei der Mitgestaltung des Gemeindelebens und der Ausbildung einer distanzierteren Kirchlichkeit.

Darüber hinaus sei daran erinnert, dass das für den deutschen Baptismus grundlegende kongregationalistische Kirchenverständnis, das jeder selbstständigen Ortsgemeinde alle erforderliche theologische und kirchenorganisatorische Kompetenz zugesteht, durch Prozesse der Pluralisierung und inneren Dissoziierung besonders herausgefordert ist. Der baptistisch dominierte Gemeindebund des BEFG bildet im Blick auf seine Vielgestaltigkeit einen flexiblen konfessionellen Referenzrahmen, der ganz unterschiedliche Ausdrucksformen, Praktiken und Interpretationen des Christentums aus sich heraussetzt oder integriert. Ganz zu schweigen von den vielen neuen Lebensmodellen und -entwürfen, den fluiden Identitätskonstruktionen und den gravierenden Einflüssen der Globalisierung und der Digitalisierung in postmodernen Gesellschaften.

Alle christlichen Kirchen in Deutschland müssen sich daher mit Bedeutungsverlust der konfessionellen Beheimatung auseinandersetzen. Unzählige Tagungen und Publikationen waren in den vergangenen Jahren mit dieser Thematik verbunden.

Auch die GFTP hat sich in Kooperation mit dem Kollegium der Theologischen Hochschule in Ewersbach dieser aktuellen Fragen angenommen. Das Symposion *„Hauptsache der Sound stimmt" – Gemeinde im Spannungsfeld von Attraktivität und Konfessionalität* fand vom 9. bis 11. November 2018 auf dem Campus der Theologischen Hochschule des Bundes der Freien evangelischen Gemeinden in Ewersbach statt. An dieser Stelle sei den Verantwortlichen, allen voran Markus Iff, noch einmal herzlich für die überwältigende Gastfreundschaft und die professionelle Organisation gedankt! Ausgehend von empirischen Forschungen zur konfessionellen Bindung in Landeskirchen und Freikirchen präsentierten die Vortragenden unterschiedliche Facetten der Fragestellung nach der Bedeutung einer konfessionellen Identität in der „Kirche von morgen". Dabei spielten die Analyse gesellschaftlicher Trends und ihre Konsequenzen für die Gemeindearbeit insbesondere für die nachwachsenden Generationen eine wichtige Rolle. Auch die Pluralisierung der gottesdienstlichen Gestaltung und die zunehmende Bedeutung des musikalischen Profils und einer Event-Orientierung wurden thematisiert. Studierende der drei freikirchlichen theologischen Hochschulen (Reutlingen, Ewersbach, Elstal), die die GFTP durch dieses Symposion besonders ansprechen wollte, positionierten sich durchaus provokativ zur Vision einer Kirche für morgen und forderten zu einer intensiven Diskussion heraus. Die spannenden Beiträge sind in dieser Ausgabe der ZThG abgedruckt, die ich gerne zur Lektüre empfehle.

ZThG 24 (2019), 11–18, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Die anderen Beiträge stehen für unser Grundanliegen, ein weites Spektrum theologischer Fragestellungen aus allen Disziplinen der Theologie aufzugreifen und in die Öffentlichkeit zu bringen. Den Beginn setzt *Thomas Nisslmüller,* der sich in seinem facettenreichen Essay Gedanken zur Prozesshaftigkeit der Wahrheitsfindung im Theologisieren und in der Predigt macht, die mit visuellen und emotionalen Komponenten verbunden ist. Damit verknüpft er unkonventionelle Aufgabenbeschreibungen für die Theologie, die zur Debatte einladen.

Gibt es im Alten Testament, das von einem theonom gesteuerten Geschichtsverständnis geprägt ist, überhaupt die Kategorie des Zufalls, oder ist der Zufall ein Korrelat zur Aufklärung mit ihrem empirisch ausgerichteten Weltbild? Diesen Fragen gehen *Christian Kuß* und *Dirk Sager* im Gespräch mit der klassischen Providenzlehre und Erkenntnissen der neueren Exegese in ihrem gemeinsam verfassten Beitrag nach.

Der christlich-jüdische Dialog blickt in Deutschland seit 1945 auf eine wechselvolle Geschichte zurück, in deren Anfänge *Kim Strübind* mit seinem Beitrag einführt. Müsste es angesichts eines neu erstarkenden Antisemitismus in der Öffentlichkeit, der sich aus verschiedenen politischen und ideologischen Wurzeln speist, nicht eine neue Intensivierung des Dialogs geben, der aufgrund unserer Geschichte die unaufgebbare Solidarität mit dem Judentum umfasst? Das gilt meiner Meinung nach auch dann, wenn die Auseinandersetzung mit dem Islam mit größerer öffentlicher Dringlichkeit auf der Agenda steht.

Den neutestamentlichen Terminus „Menschenfischer" unterzieht *Ulrich Wendel* einer kritischen Analyse, die vor allem gegenwärtige Zuschreibungen im missionarischen Kontext dekonstruiert und durch exegetische Beobachtungen neue Impulse aus dieser traditionellen Bezeichnung gewinnt.

Zum 100. Geburtstag des Theologen Walter Rauschenbusch, der zurecht als Vater der Social Gospel Bewegung in den USA (und darüber hinaus) gilt, hat *Bill Brackney* als renommierter nordamerikanischer Kirchenhistoriker einen wertvollen Beitrag zu dessen Bedeutung und Rezeptionsgeschichte verfasst, den wir in deutscher Übersetzung veröffentlichen. Damit ist auch ein herzlicher Dank an Dorothee Dziewas verbunden, die den Beitrag auf so gelungene Weise übersetzte.

Erich Geldbach widmet sich einer Analyse der frommen Wählerschaft Donald Trumps in den USA, die für das freikirchliche bzw. evangelikale Selbstverständnis große Fragen aufwirft.

Thomas Niedballa geht einer im Blick auf die Entwicklungen im freikirchlichen Bereich sehr brisanten Fragestellung nach, die das Thema unseres Symposions in Ewersbach weiterführt, wenn er in seinem Beitrag den Konturen der mit Lobpreis (Anbetungslieder) verbundenen Spiritualität nachspürt und sie einer kritischen und zugleich empathischen Analyse unter Einbeziehung des theologischen Begriffspotenzials von Erfahrung unterzieht.

ZThG 24 (2019), 11–18, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

In der Rubrik „Dokumentation“ wird die Broschüre des Vereins „500 Jahre Täuferbewegung 1525–2025“ veröffentlicht, die neben einer Einführung die fünf Themenjahre, die ab 2020 geplant sind, inhaltlich präsentiert.

Wie immer folgt eine Reihe von Predigten, die teils besondere Ereignisse – wie das Reformationsjubiläum – kontextuell aufgreifen. *Thomas Nisslmüller* setzt mit seiner Glosse „Gott als Trainer“ diesmal den Schlusspunkt, der aber eher als ein Doppelpunkt für eigenes kreatives Nachdenken verstanden sein will.

Welche Antworten lassen sich also auf die schwindende Bedeutung konfessioneller Identitäten finden? Die Beiträge dieser Zeitschrift werfen zuerst und zuletzt viele Fragen auf, die damit verbunden sind, wagen aber auch eigene Lösungsperspektiven. Der BEFG sucht seit einigen Jahren Orientierung durch spirituelle Anleihen bei christlichen Kommunitäten unterschiedlicher Provenienz, zu denen auch organisierte Pilgerfahrten angeboten werden. Ein kongregationalistischer Gemeindebund, der bisher vom frommen Aktivismus lebte, sucht nunmehr in der Kontemplation neue Impulse. Vielleicht folgt man hier unbewusst der schönen Prophetie des katholischen Systematikers Karl Rahner: „Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.“ Vorsicht ist allerdings geboten, wenn allzu unreflektiert und ohne das Gespräch mit den Grundlagen der eigenen Tradition das unscharfe Sehnsuchtswort „Spiritualität“ bedient wird. Gleiches gilt für die Suche nach Erfolgsrezepten bei sogenannten Mega-Churches wie Willow Creek oder deren aktuelleren Reinkarnationen. Ist eine neue konfessionelle Identität, die sich ihrer ökumenischen Verwiesenheit durchaus bewusst ist, tatsächlich in christlich-missionarischen Initiativen und Bewegungen im In- und Ausland zu suchen, die angesichts einer als krisenhaft empfundenen Gegenwart zur Ausbildung einer transkonfessionellen Frömmigkeitskultur führen?

Impulse für eine zeitgemäße und zugleich traditionsbewusste Erneuerung der konfessionellen Beheimatung könnte das 500jährige Jubiläum der Täuferbewegung bieten. Zur Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr 2025 hat sich ein Verein gegründet, der bereits fünf Themenjahre konzipiert hat, die verschiedene „Erbschaften“ der täuferischen Kirchen aufgreifen. In der Beschreibung heißt es dazu: „Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525–2025“ erinnert an die reformatorische Bewegung, in der viele Christen und Christinnen als mündige Menschen gemeinsam und konsequent ein an biblischen Maßstäben ausgerichtetes Leben führen wollten. Ihre Ideale waren die Freiheit des Glaubens und die Gewaltlosigkeit. Sie haben viel gewagt und dafür auch Verfolgung, erzwungene Migrationen und Diskriminierung in Kauf genommen. ‚Gewagt!‘ ruft auf, darüber nachzudenken, was Christsein unter täuferischen Vorzeichen im 21. Jahrhundert bedeutet.“

Die GFTP hat in ihrer letzten Mitgliederversammlung beschlossen, sich die Themenjahre zu Eigen zu machen und die Symposien der kommenden

ZThG 24 (2019), 11–18, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Jahre ab 2020 daran zu orientieren. Nähere Informationen zu den Planungen finden sich auf der Website (www.täuferbewegung.de). Dort werden auch Möglichkeiten der Mitarbeit und finanziellen Unterstützung vorgestellt. Es geht bei diesem Jubiläum nicht nur um eine historische Spurensuche, sondern um die herausfordernde Frage, ob die täuferische Traditionen auch heute noch wegweisende Impulse für die eigene Verortung des Christseins baptistischer und freikirchlicher Provenienz bietet, die nachhaltig, entwicklungsfähig und zukunftsweisend sind.

Gerne nehme ich die Gelegenheit war, zum nächsten Symposion der GFTP, das vom 1–3. November 2019 stattfinden wird, an die Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg einzuladen. Unter dem Thema „Heimat – zwischen Verwurzelung und Aufbruch" werden biblisch-exegetische Beiträge zum Begriff der Heimat, praktisch-theologische Ansätze sowie ein Beitrag zur Theologie der Diaspora und zu den Fragen der Globalisierung, Regionalisierung und Lokalisierung von Experten und Expertinnen präsentiert werden. Mit diesem aktuellen Thema greifen wir das vergangene Symposion in Ewersbach auf und führen es im Sinne der religiösen Identitätsfindung in einer gesellschaftlichen Umbruchphase fort, die durch globale Konflikte und beängstigende Zukunftsvisionen geprägt ist.

Zum Schluss möchte ich einen unkonventionellen täuferischen Theologen und Glaubensmigranten zitieren, der alle Unwägbarkeiten und allen Unbill des konfessionellen Zeitalters in seiner Biografie zu durchleiden und zu überwinden hatte. Überraschenderweise lehrte er trotz oder gerade wegen seines unsteten Wanderlebens eine heilige Leichtigkeit, die aus seiner Geborgenheit in Christus erwuchs: „An den Schafen Christi flüchtig erschaut – obwohl sie hüpfen, gehen sie einen geraden Weg, ganz aufrecht." (David Joris)

Andrea Strübind Oldenburg i. O., im April 2019

ZThG 24 (2019), 11–18, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ESSAY

Zur Theorie des Theologischen in Umbruchszeiten

Thomas Nisslmüller

„Es gibt nichts Praktischeres als eine gute Theorie."
Immanuel Kant

Blicke als Bausteine des Theologischen

Mit Blicken in die Welt entdecken wir die Lebendigkeit des Seins. In Blicken wohnt Wahrheit, wohnen Schönheit und das Göttliche. Und Blicke sind die Bausteine dessen, was man das Theoretische nennt. Der visionäre Blick auf Gott ist der eigentliche Ursprungsort alles Theologischen (cf. Ex 3,14).

Theorien sind Anschauungen. Aktive Blickforen. Anschauungen des Besonderen oder Allgemeinen – oder ihrer schattenhaften Abrisskanten. Theologische Theorie ist in nuce die Anschauung des Verborgenen, Sprachforum und Verballabor des Infiniten in zeitlichen Kategorienfeldern. Explikation des Ewigen im Erfahrungsraum des Eventuellen. Suche nach Sinn und Struktur, nach Stimmigkeit und Sein im Angesicht Gottes. Im besten Falle bilden diese Anschauungsmanöver dann Bilder und inspirierende wie irritierende Perspektiven in uns. Denn Irritation ist oft der Weg Gottes mit uns.

Theorien sind bekanntlich ein Verständigungsversuch mit Blick auf Optionen oder gar auf Wahrheit. Theorien bilden insofern *Plausibilitätschoreografien*. Doch wie ist Wahrheit hier näher zu fassen? Die Suche nach dem Wahren und seinen Derivaten hat oft etwas latent Vages oder gar Opakes.

Generell gilt: Wahrheit ist ein Zuhandenes. Etwas, das uns *vor*-liegt oder gar auf uns *zu*-kommt. Etwas, das wir formal betrachten, konkret be- und ergreifen, (idealiter:) verstehen, versuchen und verteilen mögen. „Predigen" nennen das Theologen. Dem Wort in Wirklichkeitsgefilden *nach*spüren.

Kulissen *auf*spüren, in denen sich etwas offenbart oder Klarheit aufstrahlt inmitten des Alltagsnebels. Beim Berührtsein von wahrhaftiger Rede und durch aufdeckende Worte ganz tief etwas *ver*spüren. *Ge*spür für Wahrheit zu entwickeln und ihren Spuren zu folgen, ist ein ur-theologisches „Geschäft". Die Wahrheitsmatrix ist a limine Ausgangs- und Ankerpunkt einer kunstvollen Rede vom Höchsten.

Wahrheit ist letztlich jedoch ein Weg, kein Monument oder ein wie auch immer coloriertes „Fixum"; sie kommt nicht daher als Merkliches („Wissen"), sondern firmiert geradezu als unmerklich schön. Sie ist ureigentlich wissenstranszendent. Umfassend. Sie erfasst den ganzen Menschen in seinen Bezügen, Verstrickungen, in seiner Fragilität und Fraglichkeit. Bereits vor aller Reflexion ist sie da, fordert heraus, provoziert. Dabei ist Wahrheit

ZThG 24 (2019), 19–28, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

vor allem eines: äußerst schön. Ihr eignet eine eminent sinnliche Qualität und Wirkweise als das göttliche Licht, das in diese Welt (hin)einfällt. Ein guter theologischer Lebenssatz, den wir den Psalmbetern directamente von den Lippen ablesen können.

Wahrheit sprüht vor Leben. Sie ist glücksaffin. Die Wahrheit tanzt: in uns, mit uns, durch uns, für uns. Sie ist anders als wir denken. Göttlich. Genießerisch. Schön! Etwas Göttliches. Ja: Gott selbst ist die Wahrheit. Er ist der Ort, an dem wir glücklich sein können. Davon spricht und handelt Theologie allein. Von nichts weniger. Wahrheit ist ein Feld, das uns ergreift, ein Ritt auf der Rasierklinge des Seins, viel schöner als alle Gedankengebäude mit ihren Schönheitsfenstern!

Wir dürfen uns mitreißen lassen von ihr. Nur Hingerissene können mitreißen. Und nur die Mitreißenden sind versucht, das Gute und Befreiende[1] in seinen Grenzen wie Möglichkeiten klar und deutlich auszuloten. Es auszuleuchten. Es mit Herzen und Sinnen, mit Lust und Verve zu lieben.

Das Leben ist schön. Das ist die Grundmelodie alles Theologischen. Nicht allein nur im Theoretischen. Theologie ist eine Standortbestimmung. Den Standort des Menschen zu vermessen unter dem Blickwinkel der Ewigkeit – sub specie aeternitatis (Spinoza) – und gleichzeitig sein Wesen in den Horizont der Liebe zu stellen im Glauben daran, dass hier etwas passiert, wenn wir uns nicht im Vergänglichkeitsschlammassel und auch nicht im Hass-Wut-Kampfspiel des Alltags begreifen, sondern den Blick so ausrichten lernen (und dabei aufgerichtet werden!), dass sich Göttliches in den gottlos-selbstherrlichen Zeilen unserer Zeit ereignen und unter uns konkret Gestalt gewinnen kann.

Theologisches Denken – Theorie im Flow

Theologisches Denken ist strukturell a limine prozessual, bleibt stets im Flow. Dennoch ist der Grundakt theologischer Rede die Anzeige eines Blickmusters: Blick auf das Gott-Geschaffene, auf den Schöpfer selbst. Diese doppelte Optik, der engagierte Blick aus zeitlichen Verstrickungen hin zum „Ur-Ort" allen Seins, dem Ewigen – aus illusorischen Verstrickungen des Lebens hin zum positiv Utopischen des Geistes – markiert die basale Bewegungsdimension theologischer Köpfe (diverser, männlicher oder weiblicher Natur, wenn man die genderlogische Trias im Blick behalten möchte).

Flow hat mit einem rhythmischen Fließen, aber auch mit diversen Veränderungsdynamiken zu tun.

Die Einbettung unseres Geworfenseins in diese Welt funktioniert nur unter dem Vorzeichen eines sich stets im Wandlungsfieber befindlichen Kos-

[1] Glaube kann als entgrenzendes Freiheitserleben begriffen werden: „Glaube heißt nicht, Gott zu sehen, aber zu wissen, dass Gott mich sieht. Das reicht mir, dann kann ich hinauslaufen und spielen. Es ist die vollkommene Freiheit." (*Oswald Chambers*, Glaube – ein heiliger Weg. Gottes Weisung vertrauen, Ulm 2002, 88.)

ZThG 24 (2019), 19–28, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

mos. Eines Kosmos, der offenbar in heuristischen Veränderungsschleifen vielfach für Überraschungsmomente und manche Herausforderung sorgt.

Dass Gottes Wirken, Reden und Erscheinen, sein Sich-Zeigen in den biblischen Schriften und in konkreten Begegnungen mit einer gewissen – und nicht zuletzt in den unterschiedlichen Gottesnamen evident-manifesten – Wandlungsarithmetik einhergeht, ist evident.[2]

Menschsein coram Deo: Hohles Sein

Peter Sloterdijk ist der vielleicht genialste „Theologe" unter den Philosophen. Einer, dem man gerne sein Ohr leiht, weil hier immer wieder Offenbarungen und Geistesorkane klarer und verwegener Kausalitätsmuster entdeckt werden können. Ein Autor und Denker, der sich mit der Gottesfrage eingehend beschäftigt hat und der mir einmal in einer persönlichen Begegnung sagte, dass er am ehesten mit einer meteorischen Theologie als ehrlicher, wirkungsvoller Rede von Gott leben könne.[3]

Bei ihm erfährt man vielerlei über Lebensprozesse, über die Genese des Menschen qua Uterus[4]-Ur„stimmung"/-erfahrung: der Wurf aus der Höhle des Mutterschoßes in die Weite (und Höhle) der Welt – Ur-Szene jeder individuellen Existenz. Sloterdijk zur Welt ohne Gott und in Richtung einer quasireligiösen Dynamik einer kapitalistisch geknebelten Moderne mit all ihren Schnappatmungsaktivitäten:

> „Kein Kapitalismus ohne die triumphale Ausbreitung jener Respektlosigkeit, der Zeitkritiker seit dem 19. Jahrhundert den scheinphilosophischen Namen Nihilismus gaben. In Wahrheit ist der Kult des Nichts bloß die unvermeidliche

---

[2] Vgl. dazu: *Jack Miles*, God: A Biography, New York 1995. Hier wird aus diversen Blickwinkeln biblischer Texte der formidable Facettenreichtum der göttlichen Identität in ihren erkennbaren Entwicklungsschüben skizziert.

[3] *Peter Sloterdijk*, Nach Gott, Berlin 2017. Der Karlsruher Emeritus und hochgeschätzte Redner in Akademiker-, Politiker- und Wirtschaftskreisen hat eine grandiose Form von situativem und Meta-Humor, der im Live-Gespräch fesselt und fasziniert. Sloterdijk erlebe ich im Dialog immer wieder als ultimative Inspiration, meinen eigenen theologischen Denkweg mit Leidenschaft und im Austausch mit anderen Weltsichten weiterzugehen.

[4] Im Spiegel-Interview (08/1995) sprach Sloterdijk einmal mit Blick auf die Automotive-Welt von einer regressiv-mobilen Zone im Sinne einer Uterus-Erfahrung: „Alle Theorien, die das Auto als Transportmittel charakterisieren, vergessen eine ganze Dimension: Das Automobil ist ebensosehr Rausch- wie Regressionsmittel. Es ist ein rollender Uterus, der sich von seinem biologischen Vorbild dadurch vorteilhaft unterscheidet, daß er mit Selbstbeweglichkeit und Autonomiegefühlen verbunden ist. Und es geht noch tiefer: Das Auto ist eine um den einzelnen Fahrer herumgebaute platonische Höhle mit dem Vorzug, daß man in ihr nicht angeschmiedet sitzt, sondern daß die fahrende Privathöhle Ausblicke auf eine vorbeigleitende Welt gewährt. Daneben gibt es auch phallische und anale Komponenten am Auto: das primitiv-aggressive Konkurrenzverhalten, das Aufprotzen und das Überholen, bei dem der andere, der langsamere, fast wie beim Stuhlgang, zum abgestoßenen Exkrement gemacht wird." (www.spiegel.de/spiegel/print/d-9158902.html, 09.02.2019.)

ZThG 24 (2019), 19–28, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

> Nebenwirkung des Geldmonotheismus, für den alle anderen Werte bloße Götzen und Trugbilder darstellen."[5]

In diesen Kontext des Verwobenseins in kapitalistische Dynamiken muss der Mensch sich aber vor allem immer wieder neu seiner ureigentlichen Signatur der Gottesäquivalenz eingedenk werden.

Vor Gott ist der Mensch Gefäß, ein Hohles als einem Ort, dem Fülle zuwächst – als Gabe. Mehr noch, als Gefäß ist Menschsein (im Sinne einer anthropologischen Grundsignatur) markant und wesentlich ein Geschaffensein zum Durchlässigsein:

> „Was man später Metaphysik nennt, ist eigentlich Metakeramik. Gott will bekanntlich einen Menschen schaffen, der ihm gleicht, aber er gleicht ihm eben nur dadurch, daß auch er hohl ist – denn hohl sein heißt, etwas durchgehen lassen können. Hohlheit ist die erste Rate des Seelischen und des Göttlichen. Wäre der Mensch nur ein kompakter Körper, hätte er in der Gott-Unähnlichkeit verbleiben müssen, wie die übrige nicht-leitfähige Materie. Erst durch die Nicht-Massivität kann die Ähnlichkeit mit einem Durchlässigkeitswesen, sagen wir einem Geist, beginnen."[6]

Lebendigsein korrespondiert offenbar mit dem Durchlässigkeitscharakter als anthropologischer Grundsignatur:

> „Infolge der Tatsache, daß Adam hohl ist, daß er Gefäßeigenschaften hat, und nur ihretwegen, gewinnt der Lehmling, die androide Plastik, eine Chance, gottähnlich zu sein. Gottähnlichkeit besteht, wie gesagt, in nichts anderem als in dieser auserwählten Hohlheit. Wenn man etwas ins Hohle hineinbläst, entsteht eine Schwingung, aus dieser wiederum entstehen Sprache, Beseeltheit, Intentionalität, Ko-Subjektivität."[7]

Die Theorie des Handelns Gottes, die Reflexionskraft des Theologischen beruht letztlich auf diesem Grundsatz, dass jegliche Form der Entfaltung von Menschsein in nuce darin besteht, von Gott angehaucht, berufen, beseelt und in den weiten Raum der Welt gestellt und beauftragt zu sein.

In der Dimension des Hohlen holt uns der Gott der Bibel trotz mancher Höhen(flüge) immer wieder in die Dynamik oftmals absurd erlebter Wechselspiele unserer Biografie zurück, in der wir Peaks and Lows des Hohlseins ausloten und dem Sinn des Fragmentarischen unseres Lebens nachspüren.[8] Das Empfangsbereit-Durchlässige korrespondiert ideengeschichtlich und

---

[5] *Peter Sloterdijk*, Polyloquien. Ein Brevier. Zusammengestellt und mit einer Gebrauchsanweisung versehen von Raimund Fellinger, Berlin 2018, 66. In Klammern fügt Sloterdijk dieser o. z. Aussage noch an: „Im übrigen ist auch dessen Theologie trinitarisch zu entwickeln, weil zum Vater ‚Geld' der Sohn ‚Erfolg' und der Heilige Geist ‚Prominenz' hinzukommen." (Ebd., 66.)

[6] Ebd., 72.

[7] Ebd., 72 f.

[8] Zum semiotisch höchst aktuellen und relevanten Topos des Fragmentarischen vgl. etwa: *Thomas Nisslmüller*, Raumzeichen als Lesezeichen und Grenzmargen. Plädoyer für das Fragment, in: *Thomas Nisslmüller / Rainer Volp* (Hg.), Raum als Zeichen. Wahrnehmung und Erkenntnis von Räumlichkeit, Münster 1999, 71–89.

ZThG 24 (2019), 19–28, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

medientheologisch durchaus und gar grandios mit der Fähigkeit, Bilder von Kommendem in uns zur Entfaltung zu bringen. Ich möchte das visionäre Kompetenz nennen: die Umgangskultur in Sachen Seelenleinwand.

Visionäre Energie

> „Durch Visionen setzen sich Menschen seit dem Beginn weltgeschichtlicher Zeiten in ein Verhältnis zu großen und größten Zusammenhängen. So gibt es keine wesentliche Macht ohne Tradition ihrer Vision des Großen – denn groß wird nur, wer Großes sieht; Sehkraft für Großes wird aber in riskanten Erziehungen erlernt und überliefert. Ihre Übung stiftet in allen Reichen eine mehr oder weniger esoterische seelische und logische Athletik, die sich mit politischer Geographie und Strategik verbindet."[9]

Beim Nachsinnen über den Topos Theorie gerät mit Blick auf die Theologie die Frage nach dem Visionären in den Fokus: „Wir müssen endlich wieder anfangen, auch über Visionen zu sprechen."[10]

Die Visionen der biblischen Schriften, die in Bilder geronnenen Hoffnungen, Zukunftsszenarien und Verheißungslandschaften bilden letztlich ein Kernstück dessen, was wir den Gewissheitshorizont der christlichen Existenz nennen wollen.[11] Wir finden uns in diesen visionär-vielseitigen Bildern mit unseren eigenen Wünschen, Träumen und Hoffnungen gut aufgehoben als strebende Pilger auf dem Weg zum himmlischen Gegenstück irdischer Wünsche und Träume. In den Bildern des Göttlichen und stimmig Gelingenden am „Ende der Tage" mutieren die qua Zeit strukturierten Konfliktfelder bedrohter Hoffnung/Erfüllung zum veritablen Reservoir unverbrüchlicher Gewissheitserfahrungen.

Mit ihrem kleinen Band „Predigende Bilder. Was die Homiletik von Kunstwerken lernen kann" haben Jan Hermelink und David Plüss dazu ein klares Zeichen gesetzt.[12] Sine dubio sollten Kunst, Theologie und Kirche vermehrt im Dialog stehen, um voneinander zu lernen und das gemeinsame Feld visionärer Energie und Leidenschaft mit Verve auszuloten und neu zu vermessen.

---

[9] *Peter Sloterdijk*, Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence, Frankfurt a. M. 2002, 50.

[10] *Edzard Reuter*, der frühere Daimler-Chef, am 30.01.2019 um 00:20 Uhr in der Talkshow Markus Lanz.

[11] Auch hier gilt es den grundlegend fragmentarischen Wesenszug in allem Eschatologischen festzuhalten: „Das Wissen um das Fragment als Fragment hält die Sehnsucht nach Vollendung offen. Erst gemessen am erfüllten Leben wird der Mangel bewußt; nur im Vergleich mit dem Vollendeten erweist sich das Fragment als solches. Insofern ist auch schon in der Wahrnehmung des Vorläufigen (als Vorläufiges) das Endgültige – also das Eschaton – als Gedanke, Sehnsucht und Hoffnung, ja als punktuelle Erfahrung gegenwärtig." *Wilfried Härle*, Dogmatik, Berlin/Boston [4]2012, 622.

[12] *Jan Hermelink / David Plüss* (Hg.), Predigende Bilder. Was die Homiletik von Kunstwerken lernen kann, Leipzig 2017

ZThG 24 (2019), 19–28, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Neben dem Hohlsein und der visionären Kraft ist eine auf der Höhe der Zeit befindliche Theorie des Theologischen wesentlich auf das, was Hartmut Rosa „Unverfügbarkeit" nennt, verwiesen – genauer: auf den Umgang mit den Unwägbarkeiten und Irritationsfeuern des Daseins. Und eine unreflektiert-naive Deutung lebensweltlich-kultureller Unverfügbarkeiten führt rasch zu falsch-fahrlässigen Antworten und Strategien im Umgang mit den Krisen und Fragen gesellschaftlicher Herausforderungen.

Wider den Verfügbarkeitsrausch

Der Umgang mit Resonanz, mit Sounderfahrungen und auditiven Signalspuren ist ein originär theologischer Topos. Ich wage zu behaupten: alles Christsein, ja jegliches Menschsein ist im Grunde nichts weniger als der Umgang mit dem, was an Sequenzen des Auditiven auf uns ein- und zuströmt.[13] Diese Erfahrung lässt uns auch stets unserer Begrenztheit und dem räumlich eingebundenen Sein unseres Existenzspiels bewusst werden (mal mehr, mal weniger).

Rosa formuliert in einer Thesenreihe: „Resonanz bedarf einer erreichbaren, nicht einer (grenzenlos) verfügbaren Welt. Die Verwechslung von Erreichbarkeit und Verfügbarkeit liegt an der Wurzel des Weltverstummens in der Moderne."[14]

In Smartphone-manisch-hochkulturellen Alltäglichkeiten muss das einmal gesagt werden. Denn die digitalen Superreizseuchen machen so etwas wie eine urtümliche Erreichbarkeit – ein Hören mit Herz, Sinn und Verstand – scheinbar (und realiter spürbar) oft geradezu unmöglich. Wer grenzenlose Verfügbarkeit meint und sieht, hat den Blick für Entwicklung verloren, ist bei einem Finito angelangt: „Wir sind niemals fertig mit der begegnenden Welt, aber wir begegnen ihr oft und in zunehmendem Maße so, als wären wir es. *Und dieses heißt Hund und jenes heißt Haus*. Das gilt sogar für das Nachdenken über Unverfügbarkeit."[15]

> „Wenn die Welt nicht mehr als Aggressionspunkt, sondern als Resonanzpunkt erscheint, dem wir nicht in einem Modus der Aneignung, Beherrschung und Kontrolle begegnen, der auf *Verfügbarmachung* zielt, sondern in einer Haltung des anverwandelnden und selbstwirksamen Hörens und Antwortens, die auf eine wechselseitige *responsive Erreichbarkeit* gerichtet ist, verliert das Steigerungsspiel seinen Sinn und, wichtiger noch, seine psychische Antriebsenergie. Dann wird eine andere Welt möglich."[16]

---

[13] Vgl. dazu näher: *Thomas Nisslmüller*, Homo audiens. Der Hörakt des Glaubens und die akustische Rezeption im Predigtgeschehen, Göttingen 2008. Im Hören erfährt der Mensch Orientierung. Im Gehör bzw. im Hörsinn ist die Dialoghaftigkeit unserer Existenz grundlegend fixiert und als Neigung zum In-die-Welt-Hineinfühlen codiert.

[14] *Hartmut Rosa*, Unverfügbarkeit, Wien/Salzburg 2018, 67.

[15] Ebd., 114.

[16] Ebd., 122.

ZThG 24 (2019), 19–28, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Dies hätte auch ein neues Stimmgewicht des Theologischen in öffentlichen Debatten zur Folge.

Das Einstehen für die Urgründe theologischer Reflexion, für das Nicht-Verfügen-Können wie für den *Diskurs im offenen Gelände* mit positiven Umgangsformen („Gibt es einen theologischen Knigge?") erwiese sich, von der biblischen Tradition her gespeist, in *migrationsdiskulturellen Alltäglichkeiten* in der Tat als eine Form der göttlichen Besinnung auf die Bestände unserer gewachsenen Zivilisation.

Das Verleugnen von werten Traditionen sowie naiv-lässiger Umgang mit eingespielten Normen, Überzeugungen und Selbstverständlichkeiten im willkommenskulturellen Taumel, der von manchen Tabubrüchen begleitet war, wird sich gewiss rächen und sollte bald aufgearbeitet werden.

Dass Migration auch mit einem positiven Nachdenken über Grenzen in nur scheinbar (und oberflächlich reflektiert) entgrenzten Wirklichkeiten zu tun hat, sieht man nicht nur „in criminalibus" als ein realistisches Desiderat der Debattenkultur. Die Entgrenzungslüge sowie der Imperativ einer fatalen journalistischen Mainstream-„Political-(In)Correctness" müsste gerade von der Theologie – mit Bedacht und Präzision – mit einem Blick auf die Realitäten und Fakten beantwortet werden.

Es erscheint fast frivol und schmerzlich, dass gerade der Protestantismus in all seinen Spielarten (und auch grosso modo die kirchliche Öffentlichkeit) in Deutschland nichts zu bieten hat als ein naives Nachgeplapper einer schrägen „Willkommenskultur", deren Kritiker allzu rasch in vorgefertigte Meinungshülsen verpackt und nicht gerade sanft „entsorgt" oder medial gemobbt werden.

Offene Meinungspluralität ist Zeichen von *Realitätsdiskussion*.[17] Dafür zu sorgen, dass diese stattfindet, ist ein urtheologisches und christliches Anliegen per se. Mit guten Gründen. Im Geiste biblischer Schrift- und

[17] *Peter Hahne* ist einer der wenigen weitblickenden Journalisten, die sich in diesem Themenspektrum (und darüber hinaus) eine eigene Meinung im Gegensatz zu subversiv-perfiden Political-Correctness-Vorgaben erlauben: *ders.*, Schluss mit euren ewigen Mogelpackungen! Wir lassen uns nicht für dumm verkaufen, Berlin 2018. Kurioserweise scheint in globalisiert-digitalisierten Zeiten die Toleranz für Ambiguitäten und Pluralität im Kern zurückzugehen; vgl. dazu: *Thomas Bauer*, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart 2018. „Meine These lautet nun, dass unsere Zeit eine Zeit geringer Ambiguitätstoleranz ist. In vielen Lebensbereichen – nicht nur in der Religion – erscheinen deshalb Angebote als attraktiv, die Erlösung von der unhintergehbaren Ambiguität der Welt versprechen. Diese gelten ihren Anhängern und Jüngern als besonders zeitgemäß und fortschrittlich und haben vielfach die Diskurshoheit in ihrem jeweiligen Feld erobert. Demgegenüber wird Vielfalt, Komplexität und Pluralität häufig nicht mehr als Bereicherung empfunden." (Ebd., 30.) Zum Ambivalenzzauber bemerkt *Zygmunt Baumann*: Ambivalenz „entsteht aus einer der Hauptfunktionen der Sprache: der des Nennens und Klassifizierens. Ihr Umfang wächst in Abhängigkeit von der Effektivität, mit der sie diese Funktion erfüllt. Ambivalenz ist deshalb das *alter ego* der Sprache und ihr permanenter Begleiter – ja, ihr Normalzustand". *Ders.*, Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg ²2012, 11.

ZThG 24 (2019), 19–28, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Auslegungstradition, die sich nicht an Farben und Mainstream-Meinungsmache[18] andockt.

Das Evangelium war nicht nur zur Zeit veritabler Reformationskulissen im 16. Jahrhundert ein edukatives Wirkungsforum par excellence. Dieser Kraft sollten wir neu vertrauen. Das innovative wie edukative Potenzial der Heiligen Schrift wäre in Zeiten von Verhaltens- und Werteanalphabetismen ein gewichtiger Baustein für eine erneuerte Anthropologie, die aus einem stimmigen Gottesbewusstsein und medial gestützten Verbindlichkeitsregeln erwächst. Einen *Praeceptor Germaniae* („Lehrmeister Deutschlands") wie etwa Philipp Melanchthon (1497–1560) mit seinen markanten Bildungsoffensiven bräuchte das Land. Am besten mit einer holistisch-mondänen Ausrichtung. Und mit dem Mut eines im Schriftwort verankerten und gottesgewissen Glaubens.

Ein markant-relevanter Bildungsimperativ ist in bildungsverrohten Ländern ein offensichtliches Desiderat.

Theologische Theorie als bildungskultureller Beitrag in Umbruchzeiten

Es wäre schön, wenn wir in den aktuell turbulenten Umbruchsszenarien der Welt, im Aufkommen neuer „Super Powers" und militant-autoritärer Digitalkolosse der christlichen Rede von einer basal-echten und unüberwindlich standfest-agilen Kultur der göttlichen Liebe neu Raum schenkten. Trotz aller Antagonismen, Antinomien und zahlreicher Irritationen megalomaner Globalisierungsschübe.

Eine Theorie des Theologischen sehe ich insofern als einen honorablen Beitrag zu einer neuen Bildungskultur, die das Lesen[19] des Gegenwärtigen und Gegebenen mit seinen umfänglich-unsäglichen Bedrohungs- und Beschleunigungsszenarien in all seinen Spielarten als Kunstform lehrt.[20]

---

[18] Die theologische Denkhaltung ist ein *Gegen-Satz*, eine *Wider-Rede* zum *Social-Proof-Fiasko* mit seinen oft naiv-besserwisserisch-schulmeisternden und lebensuntauglichen „Überzeugungen". Vgl. dazu die Ausführungen von *Rolf Dobelli*, Die Kunst des klaren Denkens. 52 Denkfehler, die Sie besser anderen überlassen, München 2011, 17–19. „*Social Proof* ist das Übel hinter Blasen und Panik an der Börse. Man findet *Social Proof* in der Kleidermode, bei Managementtechniken, im Freizeitverhalten, in der Religion und bei Diäten." (Ebd., 17.)

[19] Die Verlegerin Felicitas von Lovenberg hat mit „Gebrauchsanweisung fürs Lesen" (Piper, München 2018) der rezeptionsästhetisch relevanten Dimension der Kulturtechnik Lesen ein gebührendes Monument gesetzt. Die Lust am Lesen und die lesende Verständnishaltung zu fördern, ist ein genuin theologisches Anliegen. Nicht nur für die Theorie. Eine biblisch relevante Leseästhetik hat exemplarisch am Psalter Dorothea Erbele-Küster durchdekliniert: *dies*., Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2001.

[20] Theologie quasi als Anleitung zum Lesefähig-Werden, als eine Gebrauchsanweisung, den Umgang mit Bildern und ihren Konnotationsräumen einzuüben. Damit wäre eine Theorie des Theologischen als veritable Vorschule ästhetisch stimmiger Rituale und Alltagsliturgien in Sachen Gottesbewusstsein zu begreifen – ein hehres Ziel! Zur Frage nach

ZThG 24 (2019), 19–28, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Gerade in Zeiten einer Neuvermessung der Kulturtechnik Lesen im digitalisierten Wahrnehmungskosmos, der aktuell von der sog. Stavanger-Erklärung thematisiert wird.[21]

Wobei auch die Kunst des Umgangs mit Bildern für theologische Theorie, insbesondere auch für Seelsorge, Liturgie und homiletische Wege neu auszuloten wäre. Denn alle theologische Theorie hat im Bild – letztlich: im Bilde Gottes und dessen Konturen im Wort – seinen unverfügbaren Ursprung.[22]

Dass man gar die ganz biblische Schriftentradition – auch und gerade von der weisheitlichen Dimension her – als eine Art Bildungsroman Gottes mit uns Menschen sehen kann, führt eindrücklich und mit provokanter Spitze Klaas Huizing vor:

> „Die biblischen Schriftsteller präsentieren einen Gott, der mit *wohlwollender Beschämung* und *souverän mit Satire* arbeitet, um das irdische Personal, an dessen Bildungsfähigkeit dieser literalisierte Gott trotz aller Rückschläge trotzig glaubt, an die Hand zu nehmen und zu schulen – und der selbst im Vollzug seiner Schulung einen von den Schriftstellern zugeschriebenen Bildungsprozess durchläuft. In dieser Hinsicht ist der Weisheitserzähler und Geschichtenerzähler Jesus von Nazaret der Vollender der weisheitlich-pädagogischen Tradition, die Altes und Neues Testament verbindet. Ich lese die *Bibel aus Altem und Neuem Testament als weisheitliches Beispielbuch zur ästhetisch-ethischen Erziehung des Menschengeschlechts*."[23]

---

pädagogischen Konzepten im Kongenialitätsfeld von Religion/Religiosität und Bildung vgl. *Joachim Kunstmann*, Religiosität und Bildung. Pädagogisch-bildungstheoretische Perspektiven, in: *Hans-Ferdinand Angel u. a.*, Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen, Stuttgart 2006, 160–174.

[21] Vgl. dazu: ereadcost.eu/stavanger-declaration (Stavanger Declaration Concerning the Future of Reading). Als „Questions of Future Research" werden am Ende der Erklärung, nach diversen Thesen und Trendanzeigen, formuliert: „In what reading contexts and for what readers can the use of digital text be most fruitful? • Conversely, in which domains of learning and literary writing should the medium of paper be encouraged and championed? • Is the tendency for screen reading to be more fragmented, less concentrated, and to involve more shallow processing turning skimming into the default reading mode that is carried over to paper reading habits? • Is our susceptibility to fake news, biases and prejudices amplified by overconfidence in our digital reading skills? • What can be done to encourage deeper processing of texts in general and, in particular, of texts read on screen?" (http://ereadcost.eu/wp-content/uploads/2019/01/StavangerDeclaration.pdf, 3) Der Beitrag künftiger Theologie für eine erneuerte Lese- und Bildungslandschaft sollte auf der Agenda theologischer Fakultäten und Ausbildungsstätten als Top-Priorität behandelt werden.

[22] Zum Gebrauch von Bildern in diversen homiletisch-kreativen Kontexten ist erhellend: *Hermelink/Plüss* (Hg.), Predigende Bilder. Wobei die Bibel selbst bereits viele Gottes- und Jesusbilder montiert: *Anselm Grün*, Bilder von Jesus, Münsterschwarzach 2001.

[23] *Klaas Huizing*, Scham und Ehre. Eine theologische Ethik, Gütersloh 2016, 17.

ZThG 24 (2019), 19–28, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Bibliografie

Angel, Hans-Ferdinand u. a., Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen, Stuttgart 2006

Bauer, Thomas, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart 2018

Baumann, Zygmunt, Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg [2]2012

Chambers, Oswald, Glaube – ein heiliger Weg. Gottes Weisung vertrauen, Ulm 2002

Dobelli, Rolf, Die Kunst des klaren Denkens. 52 Denkfehler, die Sie besser anderen überlassen, München 2011

Erbele-Küster, Dorothea, Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2001

Grün, Anselm, Bilder von Jesus, Münsterschwarzach 2001

Hahne, Peter, Schluss mit euren ewigen Mogelpackungen! Wir lassen uns nicht für dumm verkaufen, Berlin 2018

Hermelink, Jan / Plüss, David (Hg.), Predigende Bilder. Was die Homiletik von Kunstwerken lernen kann, Leipzig 2017

Huizing, Klaas, Scham und Ehre. Eine theologische Ethik, Gütersloh 2016

Härle, Wilfried, Dogmatik, Berlin/Boston [4]2012

Kunstmann, Joachim, Religiosität und Bildung. Pädagogisch-bildungstheoretische Perspektiven, in: *Hans-Ferdinand Angel u. a.*, Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen, Stuttgart 2006, 160–174

Lovenberg, Felicitas von, Gebrauchsanweisung fürs Lesen, München 2018

Miles, Jack, God: A Biography, New York 1995

Nisslmüller, Thomas, Homo audiens. Der Hörakt des Glaubens und die akustische Rezeption im Predigtgeschehen, Göttingen 2008

–, Raumzeichen als Lesezeichen und Grenzmargen. Plädoyer für das Fragment, in: *Thomas Nisslmüller / Rainer Volp* (Hg.), Raum als Zeichen. Wahrnehmung und Erkenntnis von Räumlichkeit, Münster 1999, 71–89

– / *Volp, Rainer* (Hg.), Raum als Zeichen. Wahrnehmung und Erkenntnis von Räumlichkeit, Münster 1999

Rosa, Hartmut, Unverfügbarkeit, Wien/Salzburg 2018

Sloterdijk, Peter, Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence, Frankfurt a. M. 2002

–, Nach Gott, Berlin 2017

–, Polyloquien. Ein Brevier. Zusammengestellt und mit einer Gebrauchsanweisung versehen von *Raimund Fellinger*, Berlin 2018

ZThG 24 (2019), 19–28, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ARTIKEL

Der Zufall im Denken des Alten Israel und seine Deutungen in der hebräischen Bibel

Christian Kuß und Dirk Sager

„Der Zufall ist der größte Romanautor der Welt: um fruchtbar zu sein, braucht man nichts zu tun, als sich eingehend mit ihm zu befassen.“[1]

Am 4. Dezember 1926 schrieb Albert Einstein in einem Brief an den Physiker Max Born folgendes: „Die Quantenmechanik ist sehr achtunggebietend. Aber eine innere Stimme sagt mir, daß das noch nicht der wahre Jakob ist. Die Theorie liefert viel, aber dem Geheimnis des Alten bringt sie uns kaum näher. Jedenfalls bin ich überzeugt, daß *der* nicht würfelt.“[2] In diesem (allzu) berühmt gewordenen Zitat spiegelt sich nicht nur Einsteins Ablehnung gegenüber einigen Folgerungen der Quantenmechanik (QM) wider, einer physikalischen Theorie, die er durch seine Überlegungen zur Quantisierung des Lichts mit vorbereitete. Vielmehr verweist es auf den fundamentalen Widerspruch zwischen einem letztlich kausal-deterministischen Weltbild und einem Universum, das in seinem tiefsten Grund unbestimmt ist. Auf welcher Seite steht der christliche Glaube? Kann er mit einer Wirklichkeit umgehen, in der letzte Ursachen schlichtweg nicht ausgemacht oder benannt werden können? Spontan würde man sagen: nein – gehen doch das Christentum und die Bibel davon aus, dass alles, was in der Welt geschieht, letztlich auf Gottes Wirken zurückzuführen ist. Ereignisse, die „einfach so“ passieren, haben in diesem Wirklichkeitsverständnis keine Existenzberechtigung. Schaut man etwas genauer hin, erkennt man jedoch schnell, dass es sich bei dieser vordergründigen Antwort um ein sehr vereinfachtes Bild der christlichen Lehre und der biblischen Texte handelt. Denn der Begriff und das Konzept einer göttlichen Vorsehung (griech. πρόνοια / *pronoia* bzw. lat. *providentia*) ist biblisch so gut wie nicht belegt,[3] der Glaube an ein alles bestimmendes Schicksal, sosehr sich die Menschen von Gott abhängig wis-

[1] *Honoré de Balzac*, Vorrede zur Menschlichen Komödie, in: *ders.*, Die Menschliche Komödie. Sittenstudien. Szenen aus dem Privatleben, Gesamtausgabe I, hg. v. *Ernst Sander*, München 1971, 141–160, 148.

[2] *Albert Einstein*, An Max Born, Berlin, 4. Dezember 1926, in: *M. Born* (Hg.), Albert Einstein/Max Born, Briefwechsel 1916–1955, München 1991 (1969), 127.

[3] In der Septuaginta begegnet der Begriff πρόνοια in keiner der ursprünglich auf Hebräisch verfassten Schriften, sondern lediglich im griechischen Danielbuch (Dan^{LXX} 6,19, Gottes Fürsorge für Daniel in der Löwengrube) bzw. in 2Makk 4,6; 3Makk 4,21; 5,30 (hier mit Bezug auf Gott) und 4Makk 9,24. Auch im Neuen Testament finden sich lediglich zwei Belege (Apg 24,2; Röm 13,14), beide jedoch ohne auf Gottes Vorsehung bezogen zu sein.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

sen, bestenfalls „theoretischer“[4] Natur. Abgesehen vom an festen Abläufen orientieren Geschichtskonzept der Apokalyptik, handelt es sich „um eine an die Texte herangetragene Deutekategorie“[5] der späteren Dogmatik, die wiederum seit der Neuzeit durch das deterministische Weltbild der Naturwissenschaften verstärkt wird. Wenn die biblischen Texte also den strengen Gedanken einer göttlichen Vorherbestimmung allen Geschehens in der Welt nicht kennen, vielmehr an der Unterordnung der (wie weitreichenden?) Determination unter die Souveränität Gottes festhalten,[6] ergibt sich daraus die spannende Frage: In welchem Verhältnis stehen menschliches Handeln und Gottes Wirken zueinander? Beziehungsweise, wie werden Ereignisse, die in der menschlichen Wahrnehmung als zufällig erscheinen, mit der Präsenz Gottes in der Welt zusammengedacht?

Wir setzen uns in diesem Essay von verschiedenen Seiten her mit den oben genannten Fragen auseinander: Zunächst geht es um eine Annäherung an das Phänomen des Zufalls von der modernen naturwissenschaftlichen Perspektive und ihren philosophischen bzw. systematisch-theologischen Implikationen her. Bevor der Blick auf die Bibel bzw. das Alte Testament fällt, werfen wir ein Schlaglicht auf die neuere exegetische Diskussion um den sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhang und wie dieser in den benachbarten Kulturen des Alten Israel, insbesondere Ägypten und Mesopotamien, problematisiert wurde. Sodann werden, ausgehend von zentralen Aussagen aus dem Buch Kohelet, unterschiedliche Texte aus verschiedenen Bereichen der hebräischen Bibel gestreift, in denen das Zusammenwirken von Ereignissen (teils explizit, teils implizit) beschrieben wird, ohne dass von einem gezielten Eingreifen Gottes die Rede ist. Es wird sich zeigen, welche offenen Spielräume es für die Verhältnisbestimmung zwischen Gottes Wirken und menschlichem Handeln und Ergehen gab. Diese Einsichten mögen dazu verhelfen, in aktuellen Debatten zur Rolle des Zufalls Orientierung zu gewinnen.

1. Zwischen Determinismus und Unbestimmtheit

Um annähernd eine Ahnung von der Bedeutung des Zufalls in der modernen Naturwissenschaft zu bekommen und davon, wie das unser Verständnis der Welt beeinflusst, ist es aufschlussreich, sich zuerst über den *Begriff* des Zufalls zu verständigen. Bereits in der Kosmologie des Vorsokratikers Demokrit (5./4. Jh. v. Chr.) spielt der Zufall eine zentrale Rolle:

---

[4] *Klaus Neumann*, Art. Schicksal, HGANT, 4., aktualisierte und erweiterte Auflage 2015, Darmstadt 382–384, 383.

[5] *Reinhard Feldmeier*, Wenn die Vorsehung ein Gesicht erhält. Theologische Transformationen einer problematischen Kategorie, in: *R. G. Kratz / H. Spieckermann* (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 147–170, 157.

[6] *Neumann*, Schicksal, 383.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

„Durch die *Tychē*, d. h. durch den Zufall, durch das Schicksal, gerieten die Atome in Bewegung, stießen aneinander und verbanden sich. Die Weltentstehung ist also eine durch Zufall (*Tychē*) bewirkte materielle Anhäufung von Atomen. Innerhalb der Welt wird dann freilich ein Ding durch das andere in strenger Notwendigkeit (*Anagkē*) bedingt."[7] Später beschäftigte sich vor allem Aristoteles mit dem Phänomen und unterschied zuerst grundlegend zwischen Zufall und Kontingenz. Kontingenz als lateinische Übersetzung von ἐνδεχόμενον / *endechómenon* bezeichnet das Mögliche, das zugleich nicht-notwendig ist.[8] Dieser Möglichkeitsbegriff darf „… nicht als Subkategorie des *Wirklichen* verstanden werden, wie es heute üblich ist."[9] Im Bereich des Zufalls verwendet Aristoteles unterschiedliche Begriffe und differenziert dabei zwischen τύχη / *tychē*, συμβεβηκός / *symbebēkos* und αὐτόματον / *automaton*. Als *automaton* erklärt er Naturprozesse, die frei von menschlicher Intention sind und erst von ihrem Resultat her als zufällig betrachtet werden,[10] z. B. ein Wanderer wird von einem umstürzenden Baum getroffen. Im Bereich des menschlichen Handelns bezeichnet *tychē* solche Zufälle, bei denen ein Ziel erreicht wird, welches nicht das Ergebnis planenden Denkens war, aber hätte sein können.[11] Beispielsweise trifft Person A auf dem Weg zum Supermarkt eine alte Schulkameradin (Person B), die gerade ihre Verwandten in ihrer Heimat besucht. Dazu bezeichnet *symbebēkos*, dass, „was gerade so zusammengekommen ist",[12] in diesem Beispiel das Verhalten von Person A und B. Für einen unbeteiligten Beobachter besteht der Zufall also in der Koinzidenz der beiden Ereignisketten, die für sich genommen durchaus voraussehbar waren. Aristoteles kritisiert damit einerseits jene, die sagen, „[…] es geschehe ja gar nichts infolge von Fügung [sc. τύχη / *tychē*], sondern von allem gebe es eine genau bestimmte Ursache […]"[13], andererseits erhebt er den Zufall auch nicht zu einem letztgültigen Prinzip, da dieser nur „Nebenbei-Ursache"[14] der eigentlich vorgeordneten Vernunft und Natur sei. Von einem absoluten oder ontologischen Zufall ist da die Rede, wo ein Ereignis keine Ursache hat oder die Ursache prinzipiell nicht erkennbar ist. Als Wegbereiter eines streng deterministischen Weltbildes, das Zufälle dergestalt a priori ausschließt, dürfte der Er-

---

[7] *Günther Keil*, Philosophiegeschichte I, Von der Antike bis zur Renaissance, ThW 14,1, Stuttgart u. a. 1985, 38 [Hervorhebung i. Original].

[8] Vgl. *Kurt Wuchterl,* Zur Aktualität des Kontingenzbegriffs, NZSTh 58,2 (2016), 129–148, 136.

[9] Ebd., 134 [Hervorhebung i. Original].

[10] Vgl. *Margarita Kranz,* Zufall, I. Allgemeines; frühe Begriffsgeschichte, in: *J. Ritter / K. Gründer / G. Gabriel* (Hg.), HWPh 12: W–Z, Darmstadt 2004, 1410.

[11] Vgl. ebd., 1410–1411.

[12] *Michael-Thomas Liske,* Art. symbebêkos, in: *C. Horn / C. Rapp* (Hg.), Wörterbuch der antiken Philosophie (Beck'sche Reihe 1483), München 2002, 412.

[13] *Aristoteles*, Physik B 4,196a. Zitiert nach: *Aristoteles*, Physik, Vorlesung über die Natur, übersetzt von *Hans Günther Zekl* (Aristoteles. Philosophische Schriften 6), Darmstadt 1995, 35.

[14] Ebd., 41.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

folg der Naturwissenschaften seit den Entdeckungen[15] von Johannes Kepler und Isaac Newton gelten. Deren Mächtigkeit bestand nicht zuletzt in der Formulierung von allgemein gültigen Gesetzmäßigkeiten, die auf den Kosmos als Ganzes angewandt werden konnten. Ihr unbestreitbarer Erfolg veranlasste so den französischen Mathematiker und Astronom Pierre-Simon Laplace (1749–1827) zu einer Darstellung, die später als der sog. „Laplacesche Geist" berühmt werden sollte. In der von ihm nachträglich verfassten Einleitung zu seiner *Théorie analytique des probabilités* heißt es:

> „Gäbe es einen Verstand, der für einen gegebenen Augenblick alle die Natur belebenden Kräfte und die gegenseitige Lage der sie zusammensetzenden Wesen kennte und zugleich umfassend genug wäre, diese Data der Analysis zu unterwerfen, so würde ein solcher die Bewegungen der größten Weltkörper und des kleinsten Atoms durch eine und dieselbe Formel ausdrücken; für ihn wäre nichts ungewiß; vor seinen Augen ständen Zukunft und Vergangenheit. Der menschliche Geist hat in der Vollkommenheit, die er der Astronomie zu geben wußte, einen schwachen Schattenriß eines solchen Verstandes aufgestellt."[16]

Der enorme Einfluss des Laplaceschen Geistes auf Wissenschaft wie Philosophie beruhte wohl darauf, dass er sowohl naturwissenschaftlich als auch metaphysisch anschlussfähig und interpretierbar war.[17] Obwohl schon David Hume Mitte des 18. Jahrhunderts die Vorstellung kritisierte, dass eine beobachtete Kausalität von Ereignissen gleichsam notwendig sei,[18] war es doch vor allem die Entwicklung der QM, welche die Fragen nach Ursache und Wirkung, Kausalitäten und Unbestimmtheiten mit größter Dringlichkeit erneut auf die Tagesordnung setzte. Dies hat auch damit zu tun, dass die Theorie von Anfang an zwar empirisch effektiv war, gleichzeitig aber sich dem wirklichen Verstehen entzog, weshalb verschiedene Deutungen der QM entwickelt wurden.[19] Dabei ist es wichtig zu beachten, dass die Theorie unabhängig von ihrer Interpretation angewendet werden kann und richtige Ergebnisse liefert, wie David Mermin einst so pointiert formulierte: „If I were forced to sum up in one sentence what the Copenha-

---

[15] Hier vor allem Keplers Astronomia Nova (1609) und Harmonice mundi (1618), in denen er die später nach ihm benannten Keplerschen Gesetze zur Bewegung der Planetenbahnen darlegt, sowie Newtons Philosophiae Naturalis Prinicipa Mathematica (1687), die den Grundstein der klassischen Mechanik bildet.

[16] *Pierre-Simon Laplace,* Philosophischer Versuch über Wahrscheinlichkeiten, Nach der dritten Pariser Auflage übersetzt von *Friedrich Wilhelm Tönnies*, hg. von *K. C. Langsdorf*, Heidelberg 1819, 4–5. Zum Einfluss von Laplace auf die moderne Wissenschaft siehe auch *Jörg Henrich,* Die Fixierung des modernen Wissenschaftsideals durch Laplace, Berlin 2010.

[17] Vgl. *Ernst Cassirer,* Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, Historische und systematische Studien zum Kausalproblem (Ernst Cassirer Gesammelte Werke 19), Hamburg 2004, 12.

[18] Vgl. *David Hume,* A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects, London 1739, 1. 3. 14.

[19] Vgl. *Anna Ijjas*, Der Alte mit dem Würfel, Ein Beitrag zur Metaphysik der Quantenphysik (RThN 24), Göttingen 2011, 17–18.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

gen interpretation says to me, it would be ‚Shut up and calculate!'"[20] Die *Kopenhagener Deutung* ist die am weitesten verbreitete Interpretation der QM, welche wesentlich auf Werner Heisenberg zurückgeht.[21] Heisenbergs Unschärferelation drückt aus, dass beispielsweise der Ort und Impuls eines Teilchens zu einem definierten Zeitpunkt nicht beliebig genau zu bestimmen sind, sondern deren Kenntnis einer natürlichen Schranke unterliegt.[22] Daraus folgt für Heisenberg auch, dass man über das, was bei einem quantenmechanischem Vorgang *an sich* geschieht, keine Aussagen außerhalb von der Beobachtung machen kann.[23] Der indeterministische Charakter der QM ist demnach nicht Ausdruck eines unvollständigen Verständnisses der Prozesse, sondern liegt in ihrem Wesen begründet.

Wie lässt sich das aber mit der Vorstellung eines schöpferischen und lenkenden Wirken Gottes in der Welt zusammendenken? Eine metaphysische Lehre der Schöpfung und Vorsehung, in der Gott als abstrakte Weltvernunft verstanden wird, welche alle Prozesse verursacht und auf ein Ziel hinführt, die Welt also gleichsam kausal und teleologisch determiniert, ist damit nicht vereinbar.[24] In jüngerer Zeit haben deshalb einige Theologen versucht, das Handeln Gottes in der Unbestimmtheit der QM zu verorten. Sie führen Gott als versteckte Einflussgröße im Naturgeschehen ein, die den Ausgang eines quantenmechanischen Prozesses bestimmt.[25] Allerdings wäre er dabei immer an die Gesetze der Wahrscheinlichkeit gebunden. Zudem beruht diese „Lückenbüßer-Variante" Gottes auf einem falschen Verständnis der Unbestimmtheit der Natur. In den Quantentheorien geht es um absoluten bzw. ontischen Indeterminismus. Das heißt, es handelt sich „[…] niemals um kausale Lücken, die von außen gestopft werden müssten, oder um fehlende Ursachen, die nachträglich systemextern hinzuzufügen sind […]. Ontisch verstanden offenbart die statistische Natur einer physikalischen Theorie immer eine *in-*

---

[20] *David Mermin*, What's wrong with this pillow?, in: Physics Today 42/4 (1989), 9.

[21] Vgl. *Anna Ijjas*, Würfel, 60–67.

[22] Erstmals formuliert als $\Delta x \cdot \Delta p \sim h$ von *Werner Heisenberg*, Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik, in: Zeitschrift für Physik 43 (1927), 172–198. Durch spätere Verallgemeinerungen der Formel lässt sich die Beziehung auch für andere physikalische Größen darstellen. Neben Einwänden philosophischer Natur haben neuere Experimente allerdings Zweifel an der Allgemeingültigkeit der Unschärferelation geweckt, vgl. *Anna Ijjas,* Würfel, 72–77.

[23] Vgl. *Werner Heisenberg,* Physik und Philosophie (Ullstein Sachbuch 34624), Frankfurt a. M./Berlin 1990, 37.

[24] Vgl. *Gunda Schneider-Flume,* Folgt das Schicksal einem Plan?, Überlegungen zur konkreten Rede des christlichen Glaubens von der Vorsehung, in: *A. Berlejung / R. Heckl* (Hg.), Ex Oriente Lux, Studien zur Theologie des Alten Testaments, FS Rüdiger Lux (ABIG 39), Leipzig 2012, 571–588, 574 ff. Ebenso *Wolf Krötke,* Gottes Fürsorge für die Welt, Überlegungen zur Bedeutung der Vorsehungslehre, in: ThLZ 108 (1983), Sp. 231 ff., jetzt in: *ders.*, Die Universalität des offenbaren Gottes, Gesammelte Aufsätze (BEvTh 94), München 1985, 82–94, 82 ff.

[25] Vgl. *Matthias Schleiff,* Würfelt Gott?: der Zufall der Quantenphysik und Gottes Handeln in der Welt, in: Zeitzeichen 19 (2018), 44–45, 45.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

terne Systemeigenschaft."[26] Daher kann vom Handeln Gottes in der Welt nicht in abstrakter Weise die Rede sein, sondern sie hat ihren Ausgangspunkt in der konkreten Geschichte Gottes[27] und wie sie von Menschen in unterschiedlichen Zeiten wahrgenommen, gedeutet und literarisch verarbeitet wird. Für das Gespräch zwischen moderner Natur- und Bibelwissenschaft bedeutet dies auch eine Chance, da die Bibel – wir beschränken uns hier auf alttestamentliche Texte – keine abstrakten Wahrheiten über Gottes Handeln in der Welt formulieren, sondern seine Präsenz in kontingenten Lebenslagen vermitteln will. Offenbar rechneten die Menschen, die als Akteure oder Schreiber hinter den biblischen Texten stehen, auch mit der Möglichkeit des Zufälligen im Leben.

2. Noch mehr offene Fragen im Umkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs

Wenn man nun näher nach der Rolle des Zufalls bzw. des Kontingenten fragt und wie Phänomene des Unbestimmten und scheinbar Willkürlichen in den alttestamentlichen Texten gedeutet werden, so muss man als erstes nach den Verstehens-Modellen fragen, mit denen in der exegetischen Wissenschaft Kausalzusammenhänge beschrieben werden. Dabei lässt sich das Problem von zwei Seiten aus betrachten: einmal aus der Perspektive göttlicher Macht, in geschichtliche Zusammenhänge „einzugreifen" bzw. „hinter ihnen" zu stehen, und ein anderes Mal aus der Perspektive menschlicher Aktivität und ihrer Rückbezogenheit auf die göttliche Präsenz in der Welt. Was die erstere betrifft, hat bereits Gerhard von Rad von „einer relativen Eigengesetzlichkeit der immanenten Abläufe"[28] gesprochen, die sich im Bewusstsein des Alten Israel herausbildete.

Im Blick auf die menschliche Seite gehört der Tun-Ergehen-Zusammenhang (TEZ) oder auch Tat-Folge-Zusammenhang zu den grundlegenden Regelsystemen im Denken und Handeln des Alten Israel. Er besagt zunächst nichts mehr, als dass jede menschliche Tat bestimmte Folgen nach sich zieht. Wie dieser Zusammenhang genau funktioniert und auf welche Lebensbereiche er als Verstehenskategorie angewendet wurde, ist allerdings eine offene Frage. Auch wenn der TEZ mittlerweile zum geflügelten Wort in der Exegese geworden ist, wird damit oftmals nicht allzu viel sozial- und mentalitätsgeschichtlich Konkretes ausgesagt. „Ob und wie Israel Kausalzusammenhänge abseits des sozialen Handelns erklärt und gedeutet hat – z. B. in der Medizin, in der Landwirtschaft, in der Technik usw. – ist uns zum größten Teil nicht bekannt. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang steht mit Sicherheit im Kontext eines größeren Systems der Welterklärung und

[26] *Anna Ijjas,* Würfel, 204 [Hervorhebung i. Original].
[27] Vgl. *Gunda Schneider-Flume,* Schicksal, 576 ff.
[28] *Gerhard von Rad*, Weisheit in Israel, Mit einem Anhang neu herausgegeben von *B. Janowski*, 4., durchgesehene und erweiterte Aufl., Neukirchen-Vluyn 2013, 64.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Kontingenzbewältigung, doch dies können wir nur theoretisch, auf jeden Fall nur in Umrissen ermitteln."[29]

Klaus Koch hatte in einem bis heute maßgeblichen Aufsatz[30] gezeigt, warum es im Alten Israel bzw. den Texten des Alten Testaments kein „Vergeltungsdogma" gibt, demzufolge Gott als eine jenseits des Geschehens verortete Instanz gedacht werde, die gute Taten belohne und böse bestrafe. Kochs Gegenvorschlag einer „Schicksalwirkenden Tatsphäre", der ohne das Bild eines von außen eingreifenden Richtergottes auskommt, war freilich vor Missverständnissen nicht gefeit, daher hat sich dieser Ausdruck in der Forschung nicht durchgesetzt. Denn der TEZ besagt nicht, dass eine Folge auf die entsprechende Tat automatisch und unmittelbar erfolgt, sondern nur dass sie *mit Sicherheit* stattfindet und dass die unterschiedlichen Verfasser in immer neuen Anläufen um die Verlässlichkeit dieser Ordnung ringen.[31] Die Rede vom TEZ ist also nichts mehr und nichts weniger als eine Rahmendefinition, die Spielräume für unterschiedliche zeitliche und räumliche Verknüpfungen zwischen Tun und Ergehen frei hält. Diesbezüglich bleibt noch einiges an Forschungsarbeit zu leisten. Uns interessieren hier weniger die oben von Köhlmoos angesprochenen ungeklärten Zusammenhänge abseits des sozialen Handelns als vielmehr die Frage, wie die Folgen jener Handlungen interpretiert werden, die durch unbeabsichtigtes Handeln ausgelöst werden bzw. wie Menschen in der Bibel damit umgehen, dass Dinge passieren, die sich ethisch schwer bewerten lassen. Will man die Texte in dieser Frage verstehen, muss man auch die Einflussfaktoren aus der Welt des Alten Orients mitbedenken.

Der Raum Palästina steht als Brücken- und Konfliktgebiet im Einflussbereich verschiedener Nachbarkulturen, allen voran die größeren Machtzentren Ägypten und Mesopotamien. In beiden Bereichen wurde der Zusammenhang von Tun und Ergehen völlig unterschiedlich gesehen. Daher ist damit zu rechnen, dass sich auch Einflüsse dieser unterschiedlichen Konzepte in den biblischen Texten bemerkbar machen. Die Vermittlung konnte über Handelskontakte oder durch Hinterlassenschaften in Israel selbst stattfinden, z. B. in Form von Stempel- oder Rollsiegeln. „Trotz der vielen antiken Artefakte, die wir inzwischen aus dem Raum Palästinas haben, ist die Nachhaltigkeit dieser auswärtigen Einflüsse jedoch schwer zu beschreiben."[32] Von daher sollte man zwar grundsätzlich zurückhaltend gegenüber allzu weitreichenden Schlussfolgerungen sein, mit mentalitäts-

---

[29] *Melanie Köhlmoos*, Richtiges Leben, Tun und Ergehen, in: *W. Dietrich* (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart 2017, 324–338, 328 f.

[30] *Klaus Koch*, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: *ders.*, Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, hg. von *B. Janowski / M. Krause*, GA 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103.

[31] *Bernd Janowski*, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Frage im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs", in: ZThK 91 (1994), 261.

[32] *Michael Tilly / Wolfgang Zwickel*, Religionsgeschichte Israel. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums, 2. durchgesehene Aufl., Darmstadt 2015, 14.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

geschichtlichen Überlappungen aber durchaus rechnen. Für Ägypten, das bereits Jahrhunderte vor der Existenz des antiken Staates Israel in Kanaan seine Spuren hinterlassen hat, gilt, was Jan Assmann die „Verfugung allen Handelns“[33] genannt hat. Es gibt kein Handeln oder auch Unterlassen, das nicht konkrete Folgen im sozialen Miteinander nach sich zöge. Das heißt, im ägyptischen Denken besteht ein hohes ethisches Bewusstsein für den Zusammenhang von Tun und Ergehen. Da in der ägyptischen Religion die Gottheit (in der Zeit ab ca. 600 v. Chr. insbesondere die Göttin Isis) *über* dem Schicksal stand, es regierte und dementsprechend auch abwenden konnte, war der einzelne Mensch insofern auch für seine Taten selbst verantwortlich, in letzter Konsequenz demnach „Herr über die eigene Lebensführung, über seine Handlungen, die nicht vorherbestimmt wurden, denn das hätte ja die Vorstellung eines Jenseitsgerichtes überflüssig gemacht“.[34] Ganz anders die Situation im Zweistromland: Das Weltbild jener Kultur spiegelt die Ansicht wider, nach der „es der Schicksalsbestimmung des Einzelnen überlassen ist, auf welcher Seite er steht. Ein gutes oder schlechtes Schicksal wird nicht durch ethisches Verhalten des Einzelnen, sondern durch den unberechenbaren Zufall bewirkt, der Teil der Weltordnung ist. Man war der festen Überzeugung, durch magische Praktiken auf ein schlechtes Schicksal einwirken zu können, sobald man diese Bedrohung erkannt hatte.“[35] Menschen und Götter waren daher prinzipiell derselben „Schicksalsbestimmung unterworfen, die jedoch keinen eigenen Namen hat und auch nicht personalisiert wird als Gottheit.“[36] Auch wenn in der Antike im Einzelnen sehr unterschiedliche Mentalitäten und darauf basierende Konzepte in Bezug auf „Schicksal“ oder „Zufall“ existieren, gehören sie doch insgesamt in den Problemhorizont von Kontingenz, der Einsicht also in die Unverfügbarkeit bestimmter Ziele allein durch geplantes menschliches Handeln. Pointiert gesagt: „The coexistence of fate and luck is not an accident (!).“[37]

---

[33] *Jan Assmann*, Ma‘at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München ²2006: „Wie der Träge vom Gestern, so koppelt sich der Taube von den anderen ab. Beides ist ein Bruch der gesellschaftlichen Solidarität, des kommunikativen Kontakts, der bewirkt, daß das Band zerreißt zwischen Tun und Ergehen, Handlung und Erfolg, daß Erwartung und Vertrauen enttäuscht werden und die ‚Verfugung allen Handelns‘ aus den Fugen gerät“, 70.

[34] *Heike Sternberg-el Hotabi*, „Ich besiege das Schicksal“. Isis und das Schicksal in der ägyptischen Religion, in: *R. G. Kratz / H. Spieckermann* (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 40–60, 44.

[35] *Brigitte Groneberg*, Aspekte der „Göttlichkeit“ in Mesopotamien. Zur Klassifikation von Göttern und Zwischenwesen, in: *R. G. Kratz / H. Spieckermann* (Hg.), Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder I (FAT II 17), Tübingen 2006, 131–165, 148.

[36] *Brigitte Groneberg*, Anzû stiehlt die Schicksalstafeln, in: *R. G. Kratz / H. Spieckermann* (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 23–39, 30.

[37] *Peter Machinist*, Fate, *miqreh*, and Reason. Reflections on Qohelet and Biblical Thought, in: *Z. Zeoit / S. Gitin / M. Sokoloff* (Hg.), Solving Riddles and Tying Knots (FS J. C. Greenfield), Winona Lake 1995, 159–775, 160.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Wie lassen sich nun die Texte der hebräischen Bibel in dieses Spannungsfeld einordnen? Wir beginnen bei Kohelet, der die Anschauung des Zufalls am ehesten auf den Begriff bringt, und suchen von da ausgehend nach Verbindungslinien zu den übrigen Schriften, vornehmlich erzählenden Texten.

3. „Zeit und Zufall treffen sie alle" (Koh 9,11)

Die beiden zentralen Begriffe, die bei Kohelet die für den Menschen undurchschaubare Kontingenz signalisieren, sind מִקְרֶה (*mikreh*, „Schicksal" / „Widerfahrnis", Koh 2,14 f.; 3,19; 9,2 f.) und פֶּגַע (*pegah*, „Zufall", Koh 9,11). Während *mikreh* an den betreffenden sieben Stellen ein und dasselbe unausweichliche Ereignis, nämlich den Tod aller Kreatur betont – egal ob weise oder töricht, arm oder reich, Mensch oder Tier –, hebt das bei Kohelet nur einmal belegte Wort *pegah* in der Parallele zu עֵת (*ʿet*, „Zeit") hervor, dass auf den in der traditionellen Weisheit propagierten Zusammenhang von Tun und Ergehen kein Verlass ist: „Nicht die Schnellen gewinnen den Wettlauf und nicht die Helden den Kampf, auch nicht die Weisen das Brot und nicht die Verständigen Reichtum und die Einsichtigen Gunst. Denn Zeit und Zufall treffen sie alle" (Koh 9,11).[38] Im Unterschied zu den klassischen Fällen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs „geht es hier jedoch nicht um die *Rückwirkung* des Handelns auf den Handelnden", wie Thomas Krüger klarstellt, „sondern um den *unmittelbaren Erfolg* des Handelns",[39] der trotz allem Bemühen nicht garantiert ist. Das Ergebnis der Anstrengung kann positiv oder negativ sein, was am Ende herauskommt, bleibt den Menschen verborgen. Die göttlichen Ordnungsmuster jenseits der festgesetzten Zeit für alle Dinge kann keiner erkennen (Koh 3,11). „Determination und Zufall sind hier unentwirrbar ineinander verschlungen."[40] Kohelet spricht damit aber keinem Nihilismus das Wort, die Rede vom Zufall ist kein Dogma, sondern lediglich die Beschreibung dessen, was ein Mensch kraft seiner Sinne wahrnehmen kann und welche Verhaltensmöglichkeiten ihm unter dem subjektiven Eindruck des Zufälligen zur Verfügung stehen. In dieser Hinsicht plädiert der Schreiber der Koheletschrift dafür, die Freude am Leben als von Gott geschenktes „Los" (*chelek,* חֵלֶק)[41] zu verstehen und zu leben (Koh 9,9). Zur Frage ob, wie und wann Gott in das Leben und Handeln von Menschen eingreift, ob mit der endgültigen Durchsetzung

[38] Soweit nicht anders angegeben, werden biblische Texte nach der revidierten Zürcher Bibel von 2007 wiedergegeben.

[39] *Krüger*, Kohelet, 311 [Hervorhebungen i. Original].

[40] *Hermann Spieckermann*, Wenn Gott schweigt. Jüdische Gedanken zu Schicksal und Vorsehung aus hellenistischer Zeit, in: *R. G. Kratz / H. Spieckermann* (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 104–124, 118 f.

[41] Das mit חֵלֶק verwandte Wort חֵלְקָה (*chelkah*, „Ackerstück") wird in der Ruthgeschichte (Rt 2,3; 4,3) eng mit dieser Art Los im Sinne von glücklicher Fügung assoziiert, s. u. Abschnitt 8.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

von Recht und Gerechtigkeit am Ende der Zeiten zu rechnen ist – darüber kann und will Kohelet keine Aussage treffen. „In diesem Zusammenhang kann nun die Aussage über das Gerichtshandeln Gottes in Qoh 3,17 in dem Sinne verstanden werden, daß sich das ‚Gericht' Gottes *im* Wechsel der Zeit realisiert, der vom Menschen als Zufall erfahren wird und ihm schließlich den Tod bringt."[42] Weltwahrnehmung und ihre theologische Deutung fallen also praktisch in eins, die Möglichkeit, dass die Zufälle des Lebens nur scheinbar existieren, wird abgewiesen. Mit dieser Position erweist sich Kohelet auch für moderne Diskussionen hinsichtlich unserer Deutungen der Wirklichkeit (z. B. die Quantenmechanik) als anschlussfähig. Im biblischen Diskurs stellt sich Kohelet bewusst kritisch prophetisch-eschatologischen Geschichtskonzepten entgegen, ohne doch damit völlig den Rahmen frühjüdischer Traditionen seiner Zeit zu verlassen.

So findet sich ein zur Koheletschrift zwar entgegengesetztes Konzept im vorletzten Kapitel des Jesajabuches, das aber dennoch mit ihm ins Gespräch treten kann, sich mit ihm ggf. sogar direkt auseinandersetzt. In Jes 65,11 f. heißt es: „Ihr aber, die ihr den Herrn verlassen, meinen heiligen Berg vergessen habt, die ihr dem Glück den Tisch bereitet und dem Schicksal den Krug füllt: Euch werde ich dem Schwert übergeben, und in die Knie gehen werdet ihr alle für die Schlachtung!" Nirgends geht es Kohelet darum, den Zufall als solchen zu verehren oder ein personifiziertes, göttliches Schicksal irgendwie doch für die eigenen Zwecke gefügig zu machen. Der Zufall ist bei Kohelet letztlich so etwas wie die Oberflächenmatrix der menschlichen Weltwahrnehmung, hinter die man nicht blicken kann und die auch nicht in eine ggf. günstigere Richtung zu beeinflussen wäre. Statt darüber Gott anzuklagen, wie Hiob es tut, sollen die guten Seiten des Lebens genossen werden, insofern kann man sogar sagen, dass Kohelets Weltsicht „nicht nur negativ zu verstehen"[43] ist, sondern auch seine positive Kehrseite hat. Doch hat ein Mensch dies eben nicht in der Hand. Auch die späte Jesajaprophetie wehrt sich, wenn auch anders akzentuiert, gegen den Versuch, das Schicksal mittels Ritualbeschwörungen zugunsten des persönlichen Vorteils aktiv zu beeinflussen. Stattdessen geht es um das bedingungslose Vertrauen in die Geschichtsmächtigkeit JHWHs. In der griechischen Version dieser Stelle liegt der Übersetzung von Schicksal das Wort *tychē* zugrunde – das, wie wir bereits gesehen haben, in der aristotelischen Philosophie die lediglich bedingt beeinflussbaren Lebensum-

[42] *Thomas Krüger*, Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch, in: *Anja A. Diesel* (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit", Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS D. Michel (BZAW 241), Berlin/New York 1996, 107–129, 126 [Hervorhebung i. Original]. Krüger hebt zudem hervor: „Während nach Sir 39 *hinter* der nur scheinbar kontingenten ‚Zeit'-Erfahrung die ‚Rechts'-Ordnung Gottes erkennbar ist, realisiert sich nach Qoh 3 das ‚Gericht' Gottes *in* dem (jedenfalls für den Menschen) kontingenten Wechsel der ‚Zeit'" (ebd., Anm. 90).

[43] *Bernd Willmes*, Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch. Kohelets Ironie und die Grenzen der Exegese (BThSt 39), Neukirchen-Vluyn 2000, 214.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

stände meint, hier aber im Sinne eines Glücksdämons verstanden wird. Zwar lassen sich direkte Einflüsse der griechischen Philosophie auf die frühjüdische Literatur nicht unmittelbar nachweisen[44], die groben Konzepte und Denkmöglichkeiten dürften hingegen bekannt gewesen sein; ja wenn im Jesajabuch sogar gegen Glücksdämonen polemisiert wird, dürfte es sich dabei wohl kaum um „tote Metaphern"[45] handeln. Die Polemik gegen Schicksalsgötter, die sich in einem sehr späten prophetischen Text artikuliert, so wie die bereits erwähnte Tatsache, dass es eine entsprechende hebräische Vokabel für das „Schicksal" bzw. die „Vorsehung" nicht gibt, zeigt, wie fremd den hebräischen Schriften diese Denkwelt insgesamt ist. Vielmehr beginnt in spätpersischer bzw. frühhellenistischer Zeit gerade erst die aktive Auseinandersetzung mit diesen Konzepten. Aber wie gehen dann die vorauslaufenden israelitischen bzw. frühjüdischen Traditionen mit dem Problem um? Zwischen der Jesaja- und Koheletschrift (die in ihrer Endgestalt der spätpersischen bzw. frühhellenistischen Zeit zuzurechnen sind[46]) öffnet sich eine breite Spanne von Optionen, solche, die für Gottes direktes Eingreifen in den Geschichtsverlauf votieren (Jesaja), neben solchen, die nur ganz allgemein von Gottes Präsenz in allem Geschehen zu sprechen wagen (Kohelet). Wenn die Koheletschrift darauf insistiert, dass ein Mensch keine konkrete Aussage über Gottes Eingreifen in den Geschichtsverlauf machen kann, wäre zu überprüfen, ob diese Einstellungen auch in anderen, z. T. früheren Textbereichen – insbesondere in erzählenden Texten – anzutreffen ist. Und es wäre zu analysieren, wie sich diese Anschauung mit dem Glauben verträgt, dass Gott (sei es verdeckt, punktuell oder allgemein) dennoch auf eine bestimmte Art und Weise mit der Folge von Ereignissen in Verbindung gebracht wird. Genau dieser Weg, auf dem sich zeigen wird, dass die Schreiber der hebräischen Bibel in der Regel davon Abstand hielten, sich für eine dieser beiden Alternativen zu entscheiden, soll jetzt eingeschlagen werden.

---

[44] Vgl. *Thomas Krüger*, Kohelet (Prediger), BKAT Bd. 19 (Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000, 43.

[45] Der einflussreiche jüdische Gelehrte *Yehezkel Kaufmann* (1889–1963) hat in seinem Hauptwerk *Toledot ha'Emunah ha-Yisra'elit* (8 vols. 1937–1957); English: Religion of Israel: from its beginning to the Babylonian exile, translated and abridged by M. Greenberg, Chicago 1960 die These vertreten, dass die verbreitete, insbesondere deuteronomistische Polemik gegen die Vielgötterei bewusst übertrieben sei und keinen konkreten Anhalt an der tatsächlichen persönlichen Frömmigkeit zur damaligen Zeit habe. Wenn an bestimmten Stellen JHWHs Kampf gegen mythische Wesen beschrieben werde (wie z. B. in Ps. 74 der Sieg über das Urzeitmonster Rahab), dann seien dies lediglich tote Bilder ohne jeglichen realen Bezug zum religiösen Empfinden.

[46] Vgl. für diese grobe Zuweisung beider Textgestalten in das 3. Jh. v. Chr. *Konrad Schmid*, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008, 183–185.194–196. Für die Ansetzung in die späte Perserzeit votieren dagegen *Ulrich Berges / Willem A. M. Beuken*, Das Buch Jesaja. Eine Einführung, Göttingen 2016, 23 f.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

4. Ein „böses Widerfahrnis" in doppelter Perspektive

Ist es „Zufall", dass das Wort *pegah*, das uns bisher einmal bei Kohelet begegnet ist, zum zweiten und in der substantivierten Form der Wurzel einzigen Mal in der hebräischen Bibel in einem Zusammenhang auftaucht, in dem ebenfalls von *Salomo* die Rede ist? In einer historisch reflektierten kanonischen Lektüre sicher nicht, immerhin wird Salomo als Sprecher des Koheletbuches (Koh 1,12) imaginiert! So ist es zumindest sehr wahrscheinlich, dass die Verfasserkreise der Koheletschrift bestimmte Aspekte der salomonischen Geschichte aus dem 1. Königebuch verarbeitet haben: Nach der Festigung seines Throns bittet König Salomo den phönizischen König Hiram von Tyrus darum, für den Bau des Tempels Zedern vom Libanon fällen zu lassen. Dazu sieht sich Salomo legitimiert, denn: „(n)un (aber) hat der HERR, mein Gott, mir ringsum Ruhe verschafft; es gibt keinen ‚Widersacher' (*satan,* שָׂטָן) mehr und kein ‚böses Geschick' (*pegah ra'*, פֶּגַע רָע)" (1Kön 5,18). Was Kohelet als prinzipielles Problem durchdenkt, nämlich dass planmäßiges Handeln nicht zwingend zum Erfolg führen muss, ja jederzeit durch Zeit und Zufall durchkreuzt werden kann, wird in diesem Erzählabschnitt als denkbare Möglichkeit in einem bestimmten zeitlichen Ablauf erwogen. Der Unterschied zu Kohelet besteht darin, dass im erzählerischen Plot nicht vom Prinzipiellen, sondern vom Konkreten gesprochen wird: Als Option liegt der ungünstige Zufall nur in der Vergangenheit, für die Zukunft rechnet Salomo, so wie ihn uns der Erzähler präsentiert, mit keinen nennenswerten Schwierigkeiten. Ein Irrtum freilich, denn im Folgenden wird von zwei „Widersachern" berichtet, Hadad von Edom (1Kön 11,14–22) und Reson von Damaskus (1Kön 11,23–25), die ihm das Leben schwermachen. Dieser Teil gehört bereits in das negative Salomo-Bild, mit dem der Erzähler die späteren Erschütterungen des davidisch-salomonischen Reiches antizipiert. Denn der Bericht über den missglückten Aufstand Jerobeams gegen Salomo (1Kön 11,26 ff.), der aber bald in die Lossagung der Nordstämme vom Königshaus Juda führt, schließt direkt an das Summarium der beiden zuvor genannten Widersacher an.

Wie steht der Erzähler zu diesen scheinbar „zufälligen" Widerfahrnissen Salomos? Eine doppelte Perspektive, eine menschliche und eine göttliche, ist zu erkennen: Aus der Sicht Salomos handelt es sich um mögliche Widerstände bzw. nachteilige Entwicklungen gegen seine Herrschaft, die von konkreten Menschen ausgehen. Er redet von „bösem Geschick", das ihn treffen könnte, ohne dabei den Namen Gottes zu erwähnen. Als es aber wider Erwarten doch dazu kommt, vermerkt die Erzählstimme ausdrücklich: „Und als Widersacher für Salomo ließ der Herr Hadad, den Edomiter, auftreten" (1Kön 11,14). Die Form der Erzählung stellt es also so dar, dass im damaligen, dem Erzähler zugehörigen Vorstellungsrahmen positive oder negative Ereignissen/Zwischenfälle einerseits nicht unmittelbar von einer Gottheit angestoßen sein mussten; andererseits wird das faktische Auftreten solcher Widerfahrnisse auf Gottes Initiative zurückgeführt. Zwei Ebe-

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

nen sind miteinander verschränkt: die Wahrnehmung und die Deutung der Wirklichkeit. „Beide Einwürfe des Erzählers […] stellen sicher, dass die Lesenden die volle Bedeutung im Sinne des Erzählers verstehen […] Gottes Handeln ist hier also nicht von dem der Menschen getrennt, sondern mit diesem verwoben. Der Erzähler lässt offen, wie genau dies vorzustellen ist […] (aber er) geht davon aus, dass hinter den sichtbaren Ereignissen eine verborgene Kraft wirkt und doppelte Kausalität ist offenkundig."[47] Es gibt in dieser Erzählstruktur also kein übergeordnetes Ordnungskonzept für das göttliche Walten in der Geschichte, kein von Gott zugeteiltes Schicksal, keine göttliche „Vorsehung", sondern die unausgeglichene Beobachtung zweier miteinander konkurrierender Denkweisen, die Peter Machinist „the coexistence of perspectives"[48] nennt, eine allgemeine Weltsicht, die, wie Walter Groß annimmt, „den Israeliten wahrscheinlich wie den umgebenden und dann den antiken Kulturen vertraut und selbstverständlich [war]. Aber es ist etwas anderes, getragen von dieser Vorstellung Ereignisse zu schildern, und etwas anderes, das so zu tun, daß sie explizit formuliert wird. Die doppelte Kausalität war für israelitische Erzähler ein wichtiges Hilfsmittel, die überragende Geschichtslenkung JHWHs zu affirmieren und dennoch den menschlichen Anteil am Rettungsgeschehen spannend, anschaulich und detailreich zu erzählen."[49] Darum kommt es auf die differenzierte Art und Weise des Erzählens an. Dass Gott in den Wechselfällen des Lebens präsent ist, sollen die Leserinnen und Leser als Geheimnis, nicht als Prinzip erkennen. So wie die Philister schlagartig begreifen, dass es gerade kein „Zufall" (*mikreh*, 1Sam 6, 9) war, der zu ihrer schlimmen Plage geführt hatte, nachdem sie die Lade JHWHs erobert hatten, sondern die Macht des Gottes Israels dafür verantwortlich ist. In der erzählten Welt von 1Sam 6 kommen die Feinde Israels zu diesem Schluss, in erzählpragmatischer Hinsicht allerdings ist es die intendierte „Schlussfolgerung für das israelitische Publikum"[50], das dem augenscheinlichen Zufallsdenken eine Absage erteilen soll.[51] Gilt das auch für Stellen, in denen nicht durch den Erzähler explizit gemacht wird, dass Gott als vermittelnde Kraft hinter

---

[47] *Shimon Bar-Efrat*, Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen, aus dem Englischen übersetzt von Kerstin Menzel, bearbeitet von Thomas Naumann, Gütersloh 2006, 37f. Man beachte den Ausdruck „doppelte Kausalität", den Isac L. Seligmann zur Charakterisierung hebräischer Erzählweise verwendet, vgl. *Isac Leo Seeligmann*, Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe. Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Hebräischen Bibel (FAT 41), hg. v. *Erhard Blum*, Tübingen 2004, 137–159.

[48] *Machinist*, Fate, 161.

[49] *Walter Groß,* Wer rettet Israel? Die Vorstellung von der doppelten Kausalität, untersucht im Richterbuch und besonders in der Erzählung von Gideon, in: *ders. / Erasmus Gaß*, Studien zum Richterbuch und seinen Völkernamen (SBAB 54), Stuttgart 2012, 104–114, 111.

[50] *Shimon Bar-Efrat*, Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar, aus dem Neuhebräischen übersetzt vom *Johannes Klein* (BWANT 176), Stuttgart 2007, 122.

[51] „(T)he biblical author did not accept the contrast [sc. zwischen göttlicher Fügung und Zufall] as legitimate", *Machinist*, Fate, 169, Anm. 28.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

dem Geschehen steht? Wäre auch hier eine doppelte Kausalität vorauszusetzen, weil sie im Allgemeinen der Mentalität entsprach, oder erzeugt bzw. verstärkt erst die literarische Erzähltechnik ein solches Denken?

5. „Eine unsichtbare Hand" hinter dem scheinbaren Zufall!?

Dazu schauen wir auch eine kurze Episode im Rahmen der Elisa-Geschichten an. In 2Kön 8, 1–6 wird berichtet, wie der Prophet Elisa der wohlhabenden Frau von Schunem, deren Sohn er wieder zum Leben erweckt hatte (2Kön 4, 8–37), rät, wegen einer anstehenden Hungersnot auszuwandern. Just in dem Moment, als die Frau samt ihrem Sohn nach sieben Jahren wieder zurückkommt und beim König ihren Grundbesitz zurückfordert, erzählt der Jünger Elisas, Gehasi, dem König von der wundersamen Totenerweckung durch Elisa. Der von diesem „Zufall" (der Name Gottes fällt an keiner Stelle) überwältigte König ordnet sofort die Rückgabe des Erbbesitzes der Frau an. Zwei sachlich aufeinander bezogene Ereignisse, die genauso gut nacheinander stattfinden könnten, treffen zeitgleich aufeinander (aristotelisch gesprochen *symbebēkos*), ohne dass explizit von einer göttlichen Eingebung die Rede ist. Drückt sich in dieser Erzählweise die mögliche Vorstellung eines rein zufälligen Ereignisses aus? Oder impliziert die Art und Weise der Erzählung unausgesprochen ein „geheimnisvolles Walten" Gottes hinter den Ereignissen?

Interessant ist in diesem Zusammenhang die gezielte Verwendung der Interjektion הִנֵּה (*hinneh*, „sieh da") in V. 5. Sie möchte hier, wie an anderen Stellen, „die Aufmerksamkeit auf eine Person oder Sache […] lenken"[52] und dient damit gleichzeitig „der zeitlichen Charakterisierung eines Geschehens".[53] In der Verbindung mit den Partizipien werden die beiden Ereignisse – Gehasi erzählt dem König von Elisas Wundertaten bzw. die Frau von Schunem klagt beim König ihre Rechte ein – als gleichzeitig stattfindend markiert. Durch die Partikel fokussiert die Erzählung die Gleichzeitigkeit des Auftretens der Frau mit dem Bericht des Gehasi vor dem König. Der Erzähler nimmt dann genau die Überraschungsperspektive Gehasis ein, indem er ihn sagen lässt: „*Dies* ist die Frau und *dies* ihr Sohn, den Elisa lebendig gemacht hat!" (V. 5b). Dass Gott es ist, der diese beiden zufällig erscheinenden Ereignisses zusammengeführt habe, wird vom Erzähler nicht konkret gesagt, sodass man mit Seeligmann fragen kann, ob auch hier, wie im obigen Beispiel Salomos, „menschliches und göttliches Handeln ineinanderfließen" oder ob „wir hier auf Rudimente eines primitiven Geschichtsbewußtseins (stoßen)",[54] das noch recht naiv von solchen rein menschlichen

[52] *Carl Brockelmann*, Hebräische Syntax, Neukirchen-Vluyn 1956, 3.

[53] *Dieter Vetter*, Art. הִנֵּה *hinnē* siehe, THAT I, 505.

[54] *Isac Leo Seeligmann*, Menschliches Heldentum, 153. Seeligmann arbeitet in seinem Aufsatz heraus, dass es in der Hebräischen Bibel auf der synchronen Ebene nebeneinander Konzepte für Heldendarstellungen ohne göttliche Hilfe, solche mit Unterstützung gött-

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Geschicken erzählt und erst im Nachhinein eine theologische Deutung erfährt. Seeligmann hält die zweite Möglichkeit für die wahrscheinlichere. Allerdings ist die Erzählung bereits in ihrer Struktur so angelegt, dass die Leserinnen und Leser gleichsam indirekt auf die Frage gestoßen werden, ob denn dieses überraschende Zusammentreffen der Akteure einfach so geschehen könne oder nicht vielmehr eine „unsichtbare Hand im Hintergrund den Lauf der Ereignisse dirigiert"[55] bzw. ihre Kraft sich in den Richtungsanweisungen des Gottesmannes Elisa manifestiert. Die Tatsache, dass die Interjektion *hinneh* in der Hebräischen Bibel sehr häufig eine prophetische Gerichtsankündigung, nicht selten in partizipialer Konstruktion (vgl. 1Sam 2, 31; 3, 11; Jes 3, 1; Jer 3, 22), bzw. eine Heilsankündigung (z. B. Jes 38, 5) oder einfach einen Richtungsentscheid nach Befragung der Gottheit (1Sam 10, 22) einleitet, könnte zu der Vermutung führen, sie impliziere auch in den erzählenden Texten das göttliche Eingreifen. Die nächste sprachliche Parallele zu 2Kön 8, 5 (הִנֵּה … זֹאת הָאִשָּׁה, *hinneh zot ha'ischah*, „siehe … diese *ist* die Frau") wäre demnach in 1Sam 9, 17, der Erzählung von der Salbung Sauls zum König von Israel (הִנֵּה הָאִישׁ, *hinneh ha'isch,* „siehe das [sc. Saul] ist der Mann") zu sehen. Dieser Rückschluss ist jedoch nicht zwingend, denn in der Erzählung von der Salbung Sauls wird Samuel die Ankunft des ihm bis dahin unbekannten Saul von Gott zuvor erzählerisch angekündigt (1Sam 9, 15 f.). Gleichwohl dürfte die kleine Perikope von Gehasi und der Frau von Schunem kein a-theologisches Geschichtsbewusstsein widerspiegeln, sondern umgekehrt genau dazu beitragen, ein komplementäres, menschliches und göttliches Handeln verbindendes Geschichtskonzept zu entwickeln. Die erzählerische Ausgestaltung freilich kann dann unterschiedlich aussehen, sei es, dass der Erzähler die Lesenden durch gezielte Kommentare auf die Initiative Gottes aufmerksam macht, sei es, dass er es den Lesenden selbst überlässt, diesen Zusammenhang herzustellen. Inwiefern er dabei an eine verbreitete Vorstellung anknüpfen kann, lässt sich allein aus den Texten methodisch nicht eindeutig erheben.[56]

Die Erzählung lässt aber immerhin erkennen, dass die Wahrnehmung scheinbar zufälliger Ereignisse einer tieferen Reflexion bedarf. Genau das ist ja der Sinn von Literatur, die im Verlaufe der fortgeschrittenen Königszeit auf komplexer werdende gesellschaftliche Entwicklungen reagiert und diese je und je mit einer bestimmten Deutung belegt. Der Zufall erscheint in diesem wie in den anderen Fällen nicht als Begriff, als festes Konzept, sondern bestenfalls „as a *type* of phenomenon".[57] Er ist der Erzählstruktur

licher Hilfe als auch die Betonung Gottes als einzigem Helfer gibt. Laut seinem Urteil „dürfte (aber) die hier gegebene Reihenfolge der Folge ihres respektiven Aufkommens im israelitischen Geschichtsdenken entsprechen" (ebd., 159).

55 *Bar-Efrat*, Wie die Bibel erzählt, 37.

56 Vielleicht liefert die Namensgebung des Lea-Sohnes Gad in Gen 30, 11 einen Beleg für die Vorstellung, dass unverfügbares „Glück" (hebr. *gād*) schlichtweg zum Leben dazugehört, vgl. *Machinist*, Fate, 163.

57 *Machinist,* Fate, 170 [Hervorhebung i. Original].

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

inhärent und wird durch sie selbst reflektiert. Die Vielfalt der Deutungsmöglichkeiten erschließt sich, wenn wir nachfolgend im Rückgriff auf das Problem des Tun-Ergehen-Zusammenhangs solche Belegstellen betrachten, welche die Folgen absichtslosen Handelns thematisieren.

6. Argloses Handeln mit weitreichenden Folgen

Das im vorigen Abschnitt vorgestellte Beispiel hat die Wahrnehmung für scheinbar zufällige Ereignisse im alttestamentlichen Geschichtsdenken offengelegt. Der Eindruck des „Zufalls" entsteht dort, wo sich zwei Aktionsräume überlappen bzw. „gerade so zusammengekommen" (*symbebēkos*) sind, die genauso gut hätten unabhängig voneinander stattfinden können. Streng genommen besteht zwischen beiden Handlungssträngen keine Kausalität. Sie kreuzen sich eben scheinbar zufällig. Es gibt allerdings auch den Fall, dass die Handlungen von Menschen unmittelbare Konsequenzen für das weitere Ergehen von bestimmten (anderen) Personen haben, die aber nicht geplant waren (Aristoteles subsumiert dies unter den Begriff der *tychē,* s. o.). Der Eindruck des Zufälligen entsteht dabei durch die Betonung der Absichtslosigkeit bzw. der Arglosigkeit im Handeln der fokussierten Personen.

Nehmen wir die Geschichte von Ahab, dem König Israels, wie er im Kampf gegen die Aramäer stirbt (1Kön 22, 1–40). Seinem Verbündeten, dem judäischen König Joschafat, hatte er angekündigt, sich für die Schlacht zu verkleiden, um nicht zur Zielscheibe der Aramäer zu werden (22, 30). Zunächst scheint der Plan aufzugehen und die Feinde halten Joschafat für den König von Israel. Doch dann geschieht, für die Akteure auf verborgene, aber für die Lesenden konkret nachvollziehbare Weise, was der Prophet Micha ben Jimla zuvor allgemein als Unheil über Israel angekündigt hatte: „Irgendeiner aber hatte ‚ahnungslos' (לְתֻמּוֹ, *letumo*) den Bogen gespannt und traf den König von Israel zwischen dem Schuppenpanzer und den Gurten. Da sprach er zu seinem Wagenlenker: Wende und führe mich heraus aus dem Heer, denn ich bin schwer verwundet" (22, 3). Der Modus des Erzählens liegt auch hier wiederum nicht darin, das externe Eingreifen Gottes als Erklärung beizufügen, sondern die unbeabsichtigte Tat eines Kriegers und ihre Folgen *als* die Erfüllung einer prophetischen Ansage zu verstehen.

Ein weiteres Beispiel in diesem Zusammenhang findet sich in der Erzählung über die Revolte Abschaloms gegen David in 2Sam 15. Auch hier begegnet der Ausdruck *letumo* (15, 11), allerdings beschreibt er an dieser Stelle gewissermaßen genau das Gegenteil von Zufall. Denn Abschalom hat seinen Aufstand absichtlich so geplant, dass die zur Inthronisationsfeier geladenen Gäste völlig ahnungslos sind, dass es sich dabei um eine solche Feier handelt. Ihnen wurde von einer Toda-Feier erzählt, die Abschalom angeblich abhalten wolle. Kein Angehöriger des Hofes, weder Prophet noch Berater, klärt die Gäste über das wahre Vorhaben auf. Die beteiligten Akteure sollen

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

den Eindruck haben, „wie zufällig" zum passenden Augenblick am richtigen Ort zu sein. Das Beispiel bestätigt insofern unsere Beobachtungen, als der Erzähler einen konsequent innerweltlichen Kausalzusammenhang beschreibt, der ganz ohne göttliche Lenkung, und sei es eine hintergründige, auskommt. Es ist in diesem Fall allein ein Mensch, der die Geschicke völlig selbst in der Hand hat und die Ereignisfolge steuert. Die Erzähler rechnen also damit, dass es Situationen gibt, in denen Gott nicht eingreift (zumindest nicht sofort), sondern den Dingen ihren Lauf lässt.

Die Frage Seeligmanns, „[…] ob der israelitische Glaube an die Allmacht, das Eingreifen und das Kriegshandwerk Gottes dem Aufkommen bzw. der Fortexistenz einer Schätzung menschlichen Heldentums abträglich gewesen ist, oder doch dem heroischen Bewußtsein in Israel einen eigentümlichen, von dem heroischen Bewußtsein sonstiger Völker abweichenden Charakter verlieh […]",[58] lässt sich daher so beantworten: Die biblischen Erzähler kreieren keine „Heldengeschichten", sondern beschreiben die Handlungen von vielfach schwachen und sündhaften Gestalten, teilweise sogar von solchen, die in folgenschwere Handlungen verwickelt werden, ohne eine bewusste Schuld an den Verhängnissen zu tragen, wiewohl sie doch an ihnen beteiligt sind, kurz: sie erzählen „von Menschen in ihrer Größe und ihrem Scheitern".[59] Der Ausgang des Geschehens vollzieht sich darum nicht allein durch das, was ein Mensch im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte entscheidet, sondern durch das für die Protagonisten undurchschaubare Ineinander verschiedener Aktionen, die im entscheidenden Moment den Ausschlag für eine bestimmte Entwicklung geben. Es zeigt sich in der Gestaltung der Erzählungen ein feines Gespür dafür, dass es keine monokausalen Erklärungen für bestimmte Entwicklungen gibt. Auch wenn Gott in den genannten Abschnitten nicht als eingreifender Akteur porträtiert wird, müssen die Leserinnen und Leser zwangsläufig darüber nachdenken, wie diese Zusammenhänge hergestellt werden können. Mitunter fungieren dabei einzelne Propheten, wie z. B. Micha ben Jimla, im Erzählzusammenhang als Interpreten des Geschehens.

Im Laufe der literaturgeschichtlichen Entwicklung verfeinern die schreibenden Akteure der hebräischen Bibel diese doppelte Erzählperspektive, so unsere These. Dies soll im Folgenden anhand der gegenüber den zuletzt beschriebenen Texten komplexeren Josefsgeschichte gezeigt werden.

7. Gottes verstecktes Dabeisein: Die Verfugung des Handelns als Literatur

Der Grundbestandteil der Josefsgeschichte, die vom Weg des Jakobsohnes Josef an den ägyptischen Hof erzählt, dürfte in den Kapiteln 37* und 39–41 zu suchen sein. „Der Stoff mag älter sein, doch kommt die Erzählung nicht

[58] *Isac Leo Seeligmann*, Menschliches Heldentum, 137.
[59] *Rainer Kessler*, Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 2017, 136.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ohne die familiengeschichtliche Einleitung in Gen 37 aus",[60] d. h. die Josefsgeschichte ist als eine Fortsetzung der Erzelterngeschichte angelegt, im Grunde eine Art „Josef-Midrasch",[61] die in ihrer vorliegenden Gestalt sicher schon exilische Erfahrungen verarbeitet.[62] Josef kommt nach Ägypten, und durch viele Irrungen und Wirrungen geht die Geschichte am Ende gut aus. Nur selten ist darin explizit von Gott die Rede. Erst ganz am Ende stellt Josef im Gegenüber zu seinen Brüdern (und implizit zu den Lesenden der Geschichte) ausdrücklich fest: „Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen" (Gen 50, 20). Die Geschichte zeigt mit ihrer „impliziten Theologie",[63] wie sich das Gute am Ende durchsetzt, obwohl doch so viele böse Absichten im Einzelnen diesen Weg hätten verhindern können. An einzelnen Stellen innerhalb der Geschichte heißt es zwar ausdrücklich, dass „JHWH mit ihm war" (Gen 39, 2. 3. 21. 23), doch Kapitel 39 ist das einzige, in dem der Name Gottes tatsächlich fällt. Wie jeweils das Handeln der Menschen miteinander verknüpft/verfugt ist, wird höchst geschickt dargestellt. Implizit ist klar, dass JHWH seine segnende Hand über Josef hält. Aber explizit hat man den Eindruck, dass auch das Glück – oder Zufall? – eine wichtige Rolle spielt:

Als Josef im Gefängnis die Träume des Oberbäckers und des Obermundschenks deutet, bittet er schließlich den Obermundschenk darum, er möge sich später beim Pharao für ihn einsetzen. „Aber denke an mich, wenn es dir gut geht, und erweise mir die Gunst: Nenne meinen Namen beim Pharao und bringe mich aus diesem Haus" (Gen 40, 14). Doch der Obermundschenk vergisst ihn (Gen 40, 23)! Josef bleibt weiterhin „im Loch".[64] Damit ist das Schicksal Josefs eigentlich besiegelt. Erst als der Mundschenk – ganze zwei Jahre später – mitbekommt, wie auch der Pharao träumt, ohne dass irgendjemand diese Träume deuten kann, fällt dem Mundschenk Josef wieder ein (Gen 41, 9 ff.): „Da sprach der Obermundschenk zum Pharao: Ich

---

[60] *Reinhard G. Kratz*, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000, 283.

[61] Ebd., 285.

[62] Abgesehen davon wird in dieser Untersuchung die literarische Endgestalt der Josefsgeschichte betrachtet, wissend, dass in der Forschung kein Konsens über die Frage besteht, ob Gen 37–50 das Produkt eines sukzessiven Fortschreibungsprozesses darstellt, so jüngst *Franziska Ede*, Die Josefsgeschichte. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung von Gen 37–50 (BZAW 485), Berlin/Boston 2016, oder man zurückhaltender annimmt, die Josefsgeschichte sei zwar in ihrer literarischen Gestalt eigenständig, aber im produktiven „*Gespräch* mit den Erzelternerzählungen entstanden", so *Jürgen Ebach*, Genesis 37–50, HThK.AT, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007, 683 [Hervorhebung i. Original].

[63] Vgl. *Rüdiger Lux*, Die Erfahrung des Guten im Bösen. Zur impliziten Theologie der Josefserzählung, in: BiKi 70/1 (2015), 8–13.

[64] *Ebach*, Genesis 37–50, 197. 199. 214. 222. Dieser macht darauf aufmerksam, dass das entsprechende hebräische Wort für Gefängnis, בור (*bor,* „Grube"/„Loch"), an dieser Stelle sowie in Gen 41, 14 identisch ist mit der Bezeichnung für die Grube, in die Josef von seinen Brüdern in Kapitel 37, 20 ff. geworfen wird, und damit wesentlich zur „erzählerischen Konsistenz" (ebd., 222) der Geschichte beiträgt.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

muss heute mein Versäumnis gestehen: Der Pharao war über seine Diener zornig, und er gab mich und den Oberbäcker in das Haus des Obersten der Leibwache in Gewahrsam. Da hatten wir in derselben Nacht einen Traum, ich und er; jeder hatte einen Traum von besonderer Bedeutung. Nun war dort bei uns ein hebräischer junger Mann, ein Diener des Obersten der Leibwache. Dem erzählten wir es, und er deutete unsere Träume, jedem deutete er seinen Traum. Und wie er sie uns gedeutet hat, so ist es gekommen: Mich hat man wieder in mein Amt eingesetzt, und ihn hat man gehängt" (Gen 41, 9–13). So kommt Josef frei. Die beiden Szenen sind in der vorliegenden Verbindung der Kapitel Gen 40 und 41 erzählerisch äußerst geschickt miteinander verzahnt, „der Vorgang wird in einer Art Kettenreaktion geschildert, in der Wirkungen und Gegenwirkungen zu Tage treten."[65] Das Vergessen und das Erinnern des Mundschenks sind Schnitt und Verbindung zwischen beiden Kapiteln zugleich, wie bereits Gerhard von Rad betont. „[D]urch die Wiedereinsetzung des Mundschenks beginnt der Leser für Joseph zu hoffen; nun aber erfährt er, daß die Hilfe noch weit ist. Andererseits lenkt der Satz zum Folgenden über, indem er gleich eine längere Zeit, in der Joseph vergessen im Gefängnis lag, überschlägt und damit den Einsatz zu einem neuen Ereignisschub vorbereitet."[66]

Das Vergessen aber ist auch eine Form des Handelns – des Unterlassens nämlich. Laut Jan Assmann stellt die Trägheit, neben Taubheit und Habgier, eine der drei Hauptsünden gegen die Maʿat, den umfassenden Begriff der ägyptischen Gerechtigkeitskonzeption, personifiziert in der gleichnamigen Göttin, dar.[67] Der Obermundschenk trägt durch Unterlassen dazu bei, dass die „Verfugung allen Handelns" unterbrochen wird. Sein Versäumnis müsste eigentlich gemäß des TEZs in negativer Weise auf den Mundschenk zurückfallen. Da er aber seine Verfehlungen bekennt, stellt er nachträglich die Solidarität im Handeln wieder her. Die Erzählung zeigt also beispielhaft, wie die Unsicherheit des TEZ überwunden werden kann. Die Geschichte möchte für Vertrauen in dessen Verlässlichkeit werben, gerade in der unsicheren Diasporasituation, in welche die Erzählung wahrscheinlich hineingesprochen ist. Vordergründig ist das Gelingen von oft unzuverlässigen Menschen abhängig, und damit in gewisser Weise zufällig. Hintergründig ist für sie „also das menschliche Herz wohl der vornehmlichste Bereich, in dem sich Gottes Vorsehung und Lenkung betätigt."[68] Das weisheitliche Ideal der Geschichte hat damit „etwas ausgesprochen Realis-

---

[65] Ebd., 200. Dieses Zitat verweist zwar im dortigen Zusammenhang auf Gen 39, 21–23, passt in seiner Bedeutung in Bezug auf die literarische Erzähltechnik allerdings auch hier.

[66] *Gerhard von Rad*, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/4, Göttingen [11]1981, 304 f.

[67] *Assmann*, Maʿat, 58–91. In einem Satz auf einer Inschrift Pharaos Neferhoteps (ca. 1700 v. Chr.) sieht Assmann das Konzept der Maʿat praktisch auf den Punkt gebracht: „Der Lohn eines Handelnden liegt darin, daß für ihn gehandelt wird. Das hält Gott für Maʿat." Ebd., 65.

[68] *Von Rad*, Genesis, 360 (vgl. Spr 16, 9).

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

tisches, gelegentlich sogar Opportunistisches"[69] an sich. Im Hintergrund wirkt dabei aber auch eine unsichtbare Hand. Ist es Gott? Das wird nur implizit gesagt und nicht gleichsam auf den Begriff gebracht. Die Erzählung reflektiert damit auch theologisch die Zweideutigkeit aller Erfahrung. Daher betont Jörg Jeremias: „Das Wissen um Gottes Lenkung der Geschichte soll den Menschen nicht in die Untätigkeit führen. Vielmehr soll und muss er planen und all sein Tun sorgfältig vorbereiten."[70] Ohne eine Erfolgsgarantie zu haben. Insofern ist dieses Geschichtsbild ebenfalls nicht deterministisch geprägt, der Mensch ist in seiner Verantwortung gefordert. Damit sind die Alternativen für Handlungsabläufe prinzipiell offen. „Zwar kann Gott auch schuldhaftes Handeln zum guten Ziel führen, aber ohne Einsicht der Täter in ihre Schuld bleibt ihnen die Versöhnung mit den Menschen, denen sie Unrecht getan haben, versagt."[71] Genau diese Umkehr leistet der Obermundschenk – und damit bleibt das äußerlich wahrnehmbare Moment des Zufälligen bzw. Unberechenbaren erhalten.

Nicht allein die Josefsgeschichte ist somit ein treffendes Beispiel für die weitere Ausgestaltung einer doppelten Erzählperspektive, die Zufälle und göttliche Fügung miteinander verschränkt. Auch das Buch Ruth belegt, dass es in der Nachexilszeit einer tieferen Reflexion kontingenter Erfahrungen bedurfte.

8. Die Gegenwart Gottes im Gewand einer zufälligen Begegnung

Mit der Koheletschrift verbindet die vier Kapitel kurze Ruthgeschichte[72] neben dem Stichwort *mikreh* (Rt 2,3) zugleich die Reflexion über die Fragilität der menschlichen Existenz überhaupt, hier freilich im Modus eines bewegenden Familiendramas. Darin sind Tod, Hunger und soziale Isolierung von Beginn an allgegenwärtig, ja sie stellen überhaupt das eigentliche Movens der Handlung dar. Kaum ist die Familie Elimelechs und Noomis auf der Flucht vor dem Hunger im Nachbarland Moab angekommen, setzt der „[…] Fortgang der Handlung mit einem Paukenschlag […]"[73] ein: dem Tod Elimelechs und der beiden Schwiegersöhne Machlon und Kiljon (Rt 1,3.5). Die knappe Exposition (Rt 1,1–6) fungiert somit wie eine Art Damoklesschwert des Todes über der ab diesem Punkt erst erzählerisch ausgestalteten Handlung. Die verarmte Ruth betritt, äußerlich rein zufällig und ohne es zu wissen, das Feld eines Verwandten, um dort Ähren aufzulesen. Die Zufälligkeit der Begegnung erkennen die Lesenden von Ruth 2,3 nicht allein durch die Verwendung der Figura etymologica וַיִּקֶר מִקְרֶהָ

[69] Ebd., 359.
[70] *Jörg Jeremias*, Theologie des Alten Testaments (GAT 6), Göttingen 2016, 84.
[71] Ebd., 85.
[72] *Melanie Köhlmoos*, Ruth, ATD 9/3, Göttingen 2010, XVI, datiert die Ruthschrift – von wenigen zusätzlichen Versen abgesehen – in die Übergangszeit vom 5. auf das 4. Jh. v. Chr.
[73] Ebd., 6.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

(*wajiker mikreha*, „es traf ihr Zufall" [sc. das Feld des Boas]), sondern auch daran, dass der neue Protagonist – Boas – im folgenden Vers mit der Aufmerksamkeit erwirkenden Interjektion *hinneh*, die wir oben bereits in der Gehasi-Geschichte bemerkt haben, die Bühne betritt. Man kann an dieser Stelle geradezu von einem „doppelten Zufall"[74] sprechen, da das entsprechende Wort, das für das Feld des Boas verwendet wird, einerseits den Acker meint, in anderen Texten aber auch das „Los" (חֶלְקָה, *chelkah*, Rt 2,3; 4,3) bezeichnet und somit als Terminus Technicus für den äußerlichen Zufall und das gleichzeitige Geschick im Lichte Gottes verwendet wird.[75] Diesbezüglich besteht ein enger Zusammenhang mit Kohelet, der die Lesenden dazu aufruft, die Wechselfälle des Lebens als von Gott zugeteiltes „Los" (חֵלֶק, *chelek*) anzunehmen. Insofern könnte man die Ruthgeschichte, salopp gesagt, auch als eine Art aggadischen Midrasch zu Kohelet bezeichnen. Dass die Ereignisfolge nun gerade im vorgestellten Plot geschildert wird, muss – nein, *soll* den Lesenden auf der einen Seite wie eine Kette glücklicher Zufälle erscheinen, auf der anderen Seite sie auf die geheimnisvolle Gegenwart JHWHs in, mit und zwischen allen Ereignissen aufmerksam machen. Moshe J. Bernstein erkennt präzise diese Doppelgesichtigkeit in der Gesamtanlage der Geschichte: „The unlikely couple, Ruth and Boaz, come to their wedding-day through the fortuitous sequence of events which led Ruth to ‚return' to the land of Judah with Naomi, the accidental (ויקר מקרה, 2.3) discovery of Boaz's field by Ruth, her being noticed by Boaz, and the withdrawal of the nameless redeemer from the scene after his announcement that he would redeem Naomi's field."[76] Doch ist damit nicht gesagt, dass „Providence" (göttliche Vorsehung) gleichsam über den Akteuren schwebt, wie Bernstein folgert;[77] vielmehr erscheint die den Verfassern der Rutherzählung bekannte literarische Konzeption der doppelten Kausalität nun in einem neuen, den gesamten Handlungsbogen umspannenden Gewand. Es geht also nicht darum, das Geschehen im Lichte einer göttlichen Prädestination in aller Klarheit aufzulösen, sondern vielmehr im Vollzug des Lesens einer schier unmöglich erscheinenden Handlung das Vertrauen zu stärken, dass Gott trotz aller Widrigkeiten eines totverfallenen Lebens als gegenwärtig erfahrbar ist.

9. Fazit

Es gibt noch weitere Texte aus dem Bereich der Erzählliteratur bzw. der Weisheit, die auf die Entdeckung der Gegenwart Gottes im scheinbar Zufälligen anspielen; zu nennen wären hier das Tobitbuch oder das Buch Jesus

[74] Ebd., 33.
[75] Vgl. Hi 20,29; Jes 17,14; Jer 10,16, worauf *Köhlmoos*, Ruth, 33, Anm. 20, verweist.
[76] *Moshe J. Bernstein,* Two multivalent readings in the Ruth narrative, in: JSOT 50 (1991), 15–26, 25.
[77] Ebd.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Sirach. Auf diese Beispiele u. a. einzugehen, würde unseren Beitrag sprengen, zumal wir auch das Textkorpus der hebräischen Bibel überschreiten würden. Indem wir unsere Untersuchung an dieser Stelle beenden, fassen wir zusammen: In der Literatur der hebräischen Bibel spiegelt sich in ausreichender Breite die Entdeckung des augenscheinlich oder auch nur scheinbar Zufälligen im menschlichen Zusammenleben wider. Das Phänomen findet sich in den Texten nicht bloß versteckt, sondern kommt mithilfe verschiedener literarischer Erzähltechniken überhaupt erst zur Geltung, wird vielleicht sogar dadurch nach und nach reflektiert zu Bewusstsein gebracht. Das Nachdenken über die Verhältnisbestimmung von augenscheinlich zufälligen Widerfahrnissen und Gottes verborgenem Wirken stellt demnach also kein Randphänomen der frühjüdischen Literaturgeschichte dar, das nur auf nachweisbar späte Texte wie z. B. Kohelet beschränkt ist. Vielmehr knüpft Kohelet an eine „semantic tradition"[78] an, die in vielen Erzählungen greifbar ist und vor ihm, parallel zu ihm (vgl. Sir 39) und nach ihm entschlüsselt werden kann. Der Unterschied zwischen Kohelets weisheitlichen Überlegungen und den diversen Erzählungen, in denen die Frage des Zufalls angesprochen wird, besteht nicht in ihrem Reflexionsniveau, sondern darin, dass Kohelet mit Widerfahrnis ausschließlich den Tod aller Kreatur bezeichnet, während es sonst um einzelne Situationen innerhalb des diesseitigen Lebens geht.[79] Damit ist jedoch keine im Gegensatz zu den erzählenden Texten pessimistische Weltsicht verbunden, sondern eine Radikalisierung der Auffassung, dass das eigene Leben in all seiner Widersprüchlichkeit und Unberechenbarkeit anzunehmen und zu gestalten ist. Auch spielt nicht erst seit Kohelet das Thema Tod in seiner ganzen Massivität eine Rolle, sondern ist traditionsgeschichtlich etwa zeitgleich, evtl. auch schon früher, in der Rutherzählung als bestimmender Faktor präsent. Daher lässt sich auch keine Entwicklung eines Denkens konstatieren, das zuerst oder zuletzt von Zufällen statt von Gottes Wirken spricht; Gott spielt in den genannten Traditions- und Schriftkomplexen explizit oder implizit immer eine Rolle. Dass man diese Rolle Gottes nicht auf eine ausrechenbare Formel bringen kann, liegt in der Natur der Sache selbst. Wir tun gut daran, das verschlungene Ineinander beider Perspektiven in seiner Offenheit zu belassen und es so für die Deutung des eigenen Lebens in seinen oft undurchschaubaren Umständen fruchtbar zu machen.

Dietrich Bonhoeffer hat diese doppelte Perspektive in einem seiner Gefängnisbriefe an seinen Freund Eberhard Bethge so formuliert: „Ich glaube, wir müssen das Große und Eigene wirklich unternehmen und doch zugleich das selbstverständlich- und allgemein-Notwendige tun, wir müssen dem ‚Schicksal' – ich finde das ‚Neutrum' dieses Begriffes wichtig – ebenso entschlossen entgegentreten wie uns ihm zu gegebener Zeit unterwerfen. Von ‚Führung' kann man erst *jenseits* dieses zweifachen Vorgangs spre-

[78] *Machinist,* Fate, 170.
[79] Ebd.

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

chen, Gott begegnet uns nicht nur als Du, sondern auch ‚vermummt' im ‚Es', und in meiner Frage geht es also im Grunde darum, wie wir in diesem ‚Es' (‚Schicksal') das ‚Du' finden, oder m. a. W. […] wie aus dem ‚Schicksal' wirklich ‚Führung' wird."[80]

Bibliografie

Aristoteles, Physik, Vorlesung über die Natur, Übersetzt von Hans Günther Zekl (Aristoteles. Philosophische Schriften 6), Darmstadt 1995

Assmann, Jan, Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München ²2006

Balzac, Honoré de, Vorrede zur Menschlichen Komödie, in: *ders.*, Die Menschliche Komödie. Sittenstudien. Szenen aus dem Privatleben, Gesamtausgabe I, hg. v. *Ernst Sander*, München 1971, 141–160

Bar-Efrat, Shimon, Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen, aus dem Englischen übersetzt von *Kerstin Menzel*, bearbeitet von *Thomas Naumann*, Gütersloh 2006

–, Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar, aus dem Neuhebräischen übersetzt vom Johannes Klein (BWANT 176), Stuttgart 2007

Berges, Ulrich / Beuken, Willem A. M., Das Buch Jesaja. Eine Einführung, Göttingen 2016

Bernstein, Moshe J., Two multivalent readings in the Ruth narrative, in: JSOT 50 (1991), 15–26

Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von *Christian Gremmels*, *Eberhard Bethge* und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit *Ilse Tödt*, DBW 8, Gütersloh 1998

Brockelmann, Carl, Hebräische Syntax, Neukirchen-Vluyn 1956

Cassirer, Ernst, Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, Historische und systematische Studien zum Kausalproblem (Ernst Cassirer Gesammelte Werke 19), Hamburg 2004

Ebach, Jürgen, Genesis 37–50, HThK.AT, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007

Ede, Franziska, Die Josefsgeschichte. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung von Gen 37–50 (BZAW 485), Berlin/Boston 2016

Einstein, Albert, An Max Born, Berlin, 4. Dezember 1926, in: *M. Born* (Hg.), Albert Einstein/Max Born, Briefwechsel 1916–1955, München 1991 (1969), 127–128

Feldmeier, Reinhard, Wenn die Vorsehung ein Gesicht erhält. Theologische Transformationen einer problematischen Kategorie, in: *Kratz, R. G. / Spieckermann, H.* (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 147–170

Groneberg, Brigitte, Aspekte der „Göttlichkeit" in Mesopotamien. Zur Klassifikation von Göttern und Zwischenwesen, in: *Kratz, R. G. / Spieckermann, H.* (Hg.), Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder I (FAT II 17), Tübingen 2006, 131–165

[80] *Dietrich Bonhoeffer*, Brief vom 21.11.1944, in: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von *Christian Gremmels*, *Eberhard Bethge* und *Renate Bethge* in Zusammenarbeit mit *Ilse Tödt*, DBW 8, Gütersloh 1998, 333 f. [Hervorhebung i. Original].

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Groneberg, Brigitte, Anzû stiehlt die Schicksalstafeln, in: *Kratz, R. G. / Spieckermann, H.* (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 23–39

Groß, Walter, Wer rettet Israel? Die Vorstellung von der doppelten Kausalität, untersucht im Richterbuch und besonders in der Erzählung von Gideon, in: *ders. / Gaß, E.*, Studien zum Richterbuch und seinen Völkernamen (SBAB 54), Stuttgart 2012, 104–114

Heisenberg, Werner, Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik, in: Zeitschrift für Physik 43 (1927), 172–98

–, Physik und Philosophie (Ullstein Sachbuch 34624), Frankfurt a. M./Berlin 1990

Henrich, Jörg, Die Fixierung des modernen Wissenschaftsideals durch Laplace, Berlin 2010

Hume, David, A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects, London 1739

Ijjas, Anna, Der Alte mit dem Würfel, Ein Beitrag zur Metaphysik der Quantenphysik (RThN 24), Göttingen 2011

Janowski, Bernd, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Frage im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs", in: ZThK 91 (1994), 247–271

Jeremias, Jörg, Theologie des Alten Testaments (GAT 6), Göttingen 2016

Kaufmann, Yehezkel, Religion of Israel: from its beginning to the Babylonian exile, translated and abridged by M. Greenberg, Chicago 1960

Keil, Günther, Philosophiegeschichte I, Von der Antike bis zur Renaissance (ThW 14,1), Stuttgart u. a. 1985

Kessler, Rainer, Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 2017

Koch, Klaus, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: *ders.*, Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, hg. von *B. Janowski / M. Krause*, GA 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103

Köhlmoos, Melanie, Ruth, ATD 9/3, Göttingen 2010

–, Richtiges Leben, Tun und Ergehen, in: *Dietrich, W.* (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart 2017, 324–338

Kranz, Margarita, Zufall, I. Allgemeines; frühe Begriffsgeschichte, in: *Ritter, J. / Gründer, K. / Gabriel, G.* (Hg.), HWPh 12: W–Z, Darmstadt 2004, Sp. 1408–1412

Kratz, Reinhard G., Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000

– / *Spieckermann, Hermann* (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008

Krötke, Wolf, Gottes Fürsorge für die Welt, Überlegungen zur Bedeutung der Vorsehungslehre, Theologische Literaturzeitung 108, 1983, Sp. 231 ff, jetzt in: *ders.*, Die Universalität des offenbaren Gottes, Gesammelte Aufsätze (BEvTh 94), München 1985, 82–94

Krüger, Thomas, Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch, in: *Anja A. Diesel* (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit", Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS D. Michel (BZAW 241), Berlin/New York 1996, 107–129

–, Kohelet (Prediger), BKAT Bd. 19 (Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000

Laplace, Pierre-Simon, Philosophischer Versuch über Wahrscheinlichkeiten, Nach der dritten Pariser Auflage übersetzt von *Friedrich Wilhelm Tönnies*, hg. von *K. C. Langsdorf*, Heidelberg 1819

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Liske, Michael-Thomas, Art. symbebêkos, in: *Horn, C. / Rapp, C.* (Hg.), Wörterbuch der antiken Philosophie (Beck'sche Reihe 1483), München 2002, 412

Lux, Rüdiger, Die Erfahrung des Guten im Bösen. Zur impliziten Theologie der Josefserzählung, in: BiKi 70,1 (2015), 8–13

Machinist, Peter, Fate, *miqreh*, and Reason. Reflections on Qohelet and Biblical Thought, in: *Zeoit, Z. / Gitin, S. / Sokoloff, M.* (Hg.), Solving Riddles and Tying Knots, FS J. C. Greenfield, Winona Lake 1995, 159–775

Mermin, David, What's wrong with this pillow? in: Physics Today 42/4 (1989), 9

Neumann, Klaus, Art. Schicksal, HGANT, 4., aktualisierte und erweiterte Auflage 2015, Darmstadt 382–384

Rad, Gerhard von, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/4, Göttingen [11]1981

–, Weisheit in Israel, Mit einem Anhang neu hg. von *B. Janowski*, 4., durchgesehene und erweiterte Aufl., Neukirchen-Vluyn 2013

Schleiff, Matthias, Würfelt Gott?: der Zufall der Quantenphysik und Gottes Handeln in der Welt, in: Zeitzeichen 19, 2018, 44–45

Schmid, Konrad, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008

Schneider-Flume, Gunda, Folgt das Schicksal einem Plan?, Überlegungen zur konkreten Rede des christlichen Glaubens von der Vorsehung, in: *Berlejung, A. / Heckl, R.* (Hg.), Ex Oriente Lux, Studien zur Theologie des Alten Testaments, FS Rüdiger Lux (ABIG 39), Leipzig 2012, 571–588

Seeligmann, Isac Leo, Menschliches Heldentum und göttlich Hilfe. Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Hebräischen Bibel, hg. von *Erhard Blum* (FAT 41), Tübingen 2004, 137–159

Spieckermann, Hermann, Wenn Gott schweigt. Jüdische Gedanken zu Schicksal und Vorsehung aus hellenistischer Zeit, in: *Kratz, R. G. / Spieckermann, H.* (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 104–124

Sternberg-el Hotabi, Heike, „Ich besiege das Schicksal". Isis und das Schicksal in der ägyptischen Religion, in: *Kratz, R. G. / Spieckermann, H.* (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 40–60

Tilly, Michael / Zwickel, Wolfgang, Religionsgeschichte Israel. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums, 2. durchgesehene Aufl., Darmstadt 2015

Vetter, Dieter, Art. הִנֵּה *hinnē* siehe, THAT I, 504–507

Willmes, Bernd, Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch. Kohelets Ironie und die Grenzen der Exegese (BThSt 39), Neukirchen-Vluyn 2000

Wuchterl, Kurt, Zur Aktualität des Kontingenzbegriffs, in: NZSTh 58/2 (2016), 129–148

ZThG 24 (2019), 29–53, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Evangelische Perspektiven und Wegmarken zum christlich-jüdischen Dialog in Deutschland von 1945 bis zum Synodalbeschluss der Rheinischen Kirche[1]

Kim Strübind

„Das Christentum ist für die Einstellung der Welt zum jüdischen Volk verantwortlich; alles, was die Welt dem jüdischen Volk angetan hat, und alles, was das deutsche Volk dem jüdischen Volk angetan hat, resultiert aus dem Christentum."

(Jeshajahu Leibowitz)

Vorbemerkung

„Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollen nicht vergessen, dass es schließlich nur eine große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum."[2] Dieses Zitat stammt von Karl Barth anlässlich seines Besuchs des Vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen 1966. Auch wenn wir – zumal im protestantischen Bereich – zwischenzeitlich zu lernen beginnen, dass der Dialog um weitere Gesprächspartnerinnen und -partner zu erweitern ist (wie etwa dem Islam und dem Buddhismus), gilt es doch, das Besondere und Einzigartige der ökumenischen Frage im Blick auf das Verhältnis von Mutter- und Tochterreligion zu berücksichtigen.

In meinem Vortrag werde ich kurz – und gewiss viel zu kurz – auf einige Etappen dieses Dialogs in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg zu sprechen kommen. Dabei beschränke ich mich auf evangelische Positionen, was der für diesen Vortrag zur Verfügung stehenden Zeit geschuldet ist. Bezüglich des aktuellen Stands des römisch-katholischen Dialogs mit dem Judentum verweise ich auf den Aufsatz von Hans Hermann Henrix in der Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte".[3] Allein schon das Konzilsdokument „Nostra Aetate" mit seiner Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen und insbesondere zum Judentum von 1965 verdiente hinsicht-

[1] Für die Veröffentlichung bearbeiteter Vortrag eines Symposions des Instituts für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und der Theologischen Fakultät der Universität Thorn (Polen) im Jahr 2008.

[2] Das Zitat geht auf Augenzeugen zurück und findet sich u. a. in: *Franz Mussner*, Jesus von Nazareth im Umfeld Israels, Tübingen 1999, 286.

[3] *Hans Hermann Henrix*, Von der Konzilserklärung „Nostra Aetate" zum Pontifikat Benedikts XVI. Entwicklungen im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum und Staat Israel, in: KZG 21 (2008), 39–65.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

lich seiner komplexen Entstehungs- und anhaltenden Wirkungsgeschichte eine eigene Würdigung. Dieses bedeutungsschwere und vielfach rezipierte Konzilsdokument stellt jedenfalls für den aktuellen katholisch-jüdischen Dialog immer noch das grundlegende Dokument dar.[4]

Wichtige katholische Bekenntnisse zum Dialog mit dem Judentum stellen zudem die Erklärung der Synode der katholischen Bistümer 1975 in Würzburg und die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz 1980 „Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum" dar, in der etwa die jüdische Freude an der Tora als Ausdruck der Gnade Gottes verstanden und eine historische Würdigung der Pharisäer vorgenommen wird. Clemens Thoma und Franz Mussner haben mit ihren exegetischen und systematischen Überlegungen diesen Dialog im deutschsprachigen Raum kenntnisreich gefördert. Erhebliche Bedeutung für den katholisch-jüdischen Dialog kommt dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken zu, das analog zum Deutschen Evangelischen Kirchentag den „Gesprächskreis Juden und Christen" als eine Dauereinrichtung schuf, der 1978 „Theologische Schwerpunkte des christlich-jüdischen Gesprächs" verabschiedete.[5]

Die großen Gesten Johannes Pauls II. haben den Weg für den weiteren Dialog der römisch-katholischen Kirche mit dem Judentum vorgezeichnet. Dazu zählt auch die 1993 vollzogene volle völkerrechtliche Anerkennung Israels durch den Vatikan. So mag man die Irritationen um die von Benedikt XVI. verfasste „Karfreitagsfürbitte" als eine ökumenische Ungeschicklichkeit betrachten, die jedoch keine grundsätzliche Wende der katholischen Bemühungen um eine Verständigung mit dem Judentum darstellten. In seinem Besuch im KZ in Auschwitz im Jahr 2006 hatte Benedikt XVI. jedenfalls seinen Willen zur Fortsetzung der theologischen Annäherung an das Judentum zum Ausdruck gebracht, auch wenn ihm die Sensibilität seines Vorgängers in diesen Fragen fehlte.[6]

---

[4] Dieses und alle nachfolgend genannten oder zitierten Dokumente zum christlich-jüdischen Dialog nach 1945 finden sich in folgender Edition: *Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. I: Dokumente von 1945–1985, Paderborn/Gütersloh [3]2001; *Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus* (Hg.), Bd. II: Dokumente von 1986–2000, Paderborn/Gütersloh 2001.

[5] Vgl. dazu *Christoph Hinz*, Entdeckung der Juden als Brüder und Zeugen. Stationen und Fragestellungen im christlich-jüdischen Dialog seit 1945 (Teil 1), in: BThZ 4 (1987), 170–196, hier: 182 f.

[6] An dieser Stelle ist an die Irritationen zu erinnern, die Papst Benedikt XVI. im Zusammenhang der Rehabilitierung der Piusbruderschaft und des Shoah-Leugners Bischof Williamson im Januar 2009 auslöste, in dessen Gefolge der zögerlich agierende Pontifex eine wenig glückliche Figur machte.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

1. Der Dialog als „langer Weg zum Haus des Nachbarn" (Ursula Rudnick)

1.1. Zur Metapher der ‚Etappe' und den grundlegenden Phasen des Dialogs

Für eine Beschreibung des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland scheint mir die Metapher „Etappen" hilfreich zu sein. Denn dieser schwierige und historisch wie dogmatisch am stärksten belastete aller christlichen Dialoge mit anderen Religionen, ist gerade in Deutschland immer noch auf dem Weg zu sich selbst. Ursula Rudnick hat die einzelnen Phasen der von evangelischer Seite in Deutschland angestoßenen Gesprächsbemühungen nach 1945 in ihrer 2004 erschienenen Habilitationsschrift treffend den „langen Weg zum Haus des Nachbarn" genannt.[7]

Etappen markieren erreichte Wegmarken, aber (noch) kein Ziel, auf das sie bestenfalls verweisen. Abgesehen von den im Lauf des christlich-jüdischen Dialogs gewonnenen exegetischen Einsichten, die vor allem in den drei EKD-Studien „Christen und Juden" zwischen 1975 und 2000 eine fortschreitende Erkenntnis von Gemeinsamkeiten und neuen Fragen formulierten,[8] zeigen sich innerhalb der lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland sehr unterschiedliche Einstellungen und Zugänge zu diesem Dialog. Die innerprotestantischen Divergenzen lassen sich einerseits anhand unterschiedlicher und bisweilen höchst strittiger Synodalerklärungen, der bereits genannten EKD-Studien oder durch sich wandelnde Formulierungen in Kirchenordnungen belegen, sofern in ihnen das Verhältnis zum Judentum oder zum Staat Israel zur Sprache kommt. Die verfassten Erklärungen und Dokumente weisen sich zudem durch unterschiedliche Grade innerkirchlicher Verbindlichkeit aus, was durch Bezeichnungen wie „Empfehlungen", „Handreichungen" oder „Kirchen-" und „Lebensordnungen" der Landeskirchen deutlich wird.[9]

Verweisen die „Etappen" im Rahmen des christlich-jüdischen Dialog darauf, dass dieser Dialog in Deutschland immer noch auf dem Weg zu sich selbst ist, so ist das christlich-jüdische Verhältnis vor allem durch das Bewusstsein katastrophaler historischer Irrwege fest im kulturellen Gedächtnis der deutschen Gesellschaft verankert. Auch 70 Jahre nach dem unermesslichen Grauen der Shoah und der Gründung des Staates Israel entbehrt dieser Dialog seitens der beteiligten Christinnen und Christen jener Freiheit, die sich aus der Integrität hinsichtlich des eigenen religiösen Standpunkts ergäbe. Der Mangel an Freiheit der an *diesem* Dialog betei-

[7] Vgl. *Ursula Rudnik*, Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn. Positionen der evangelischen Kirche im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie, Hannover 2004.

[8] Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Christen und Juden I–III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975–2000, Gütersloh 2002.

[9] Vgl. z. B. *Johann Michael Schmidt*, Israel in synodalen Erklärungen und Kirchenordnungen, in EvTh 61 (2001), 282–289.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ligten Partner resultiert dagegen aus dem, was ich eine „Gefangenschaft in den Befangenheiten" nennen möchte, die diesem belasteten Dialog seine Besonderheit, sein Profil und seine Dramatik verleihen. Und so ist stets die kritische Frage aufzuwerfen, ob dieses interreligiöse Gespräch überhaupt schon hinreichende Spielräume wechselseitiger Offenheit und Freiheit gewonnen hat.

Die Begrenzung auf „Etappen" eines christlich jüdischen Dialogs stellt zugleich eine notwendige inhaltliche Begrenzung des hier zu Leistenden dar. Von 1945 bis heute kann auf eine schier unendliche Fülle von Erklärungen, Initiativen und interreligiösen Gesprächskreisen verwiesen werden, deren wichtigste Dokumente in dem zweibändigen Werk „Die Kirchen und das Judentum" von Rolf Rendtorff, Hans Hermann Henrix und Wolfgang Kraus herausgegeben wurden.[10] Allein der zweite Dokumentband, der die Jahre 1986–2000 beinhaltet, umfasst mehr als 1000 Seiten mit kirchlichen Erklärungen zum Judentum.

Die nachfolgend aufgeführten Etappen dieses Dialogs können daher nur einen Ausschnitt beschreiben, der sich auf wichtige Wegmarken zu konzentrieren hat, die wesentliche Erkenntnis- und Handlungsfortschritte benennen.[11] Die Fülle an Darstellungen und Dokumenten über das Verhältnis der Kirchen zum Judentum belegt das vitale Interesse an diesem Dialog nach dem Zweiten Weltkrieg. Für den zunächst zögerlich einsetzenden Dialog nach 1945, der auch nach neueren wissenschaftlichen Darstellungen auf keine tiefergehende Vorgeschichte zurückblicken kann, lassen sich mit Ursula Rudnick drei Phasen unterscheiden:[12]

1. Die erste Phase von 1945–1961 ist vom Bekennen der Schuld oder der Mitschuld an der NS-Diktatur bestimmt. Dies reicht von eher vagen und allgemeinen Formulierungen bis hin zur konkreten Benennung einer Beteiligung der Kirchen am Holocaust.
2. Die zweite Phase des Dialogs begann 1961, als der Deutsche Evangelische Kirchentag das Verhältnis zwischen den Kirchen und dem Judentum aufgriff und über die ständig tagende „Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden" den Dialog zu einer Dauereinrichtung der Kirchentage machte. Diese Arbeitsgemeinschaft hat die wesentlichen Impulse für die drei genannten EKD-Studien erbracht, die zwischen 1975 und 2000 verfasst wurden. Erstmals wurde in diesem Zusammenhang der Antijudaismus in der christlichen Theologie öffentlich thematisiert, indem zugleich das Judentum nach seinem eigenen Selbstverständnis befragt und darin ernstgenommen wurde.

---

[10] S. o. Anm. 3.

[11] Vgl. die ausführliche Erörterung durch Siegfried Hermle, Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945 (AKiZ B 16), Göttingen 1990; *Hans Erler/Ansgar Koschel* (Hg.), Der Dialog zwischen Juden und Christen: Versuche des Gesprächs nach Auschwitz, Frankfurt a. M. u. a. 1999.

[12] Vgl. *Rudnick*, Weg, 11 ff.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

3. Die dritte Phase setzte 1980 mit dem Paukenschlag des Beschlusses der Rheinischen Synode ein, die einen eigenen jüdischen Heilsweg anerkannte und sich zugleich von jeder Form der Judenmission verabschiedete. Die christliche Theologie wurde dabei aufgefordert, antijüdische Denkmuster in ihrer theologischen Überlieferung und kirchlichen Praxis zu überwinden. Die Diskussion darüber ist in den einzelnen Landeskirchen keineswegs abgeschlossen und hält bis heute an.

Es ließe sich darüber hinaus eine vierte Phase – oder besser Etappe – dieses Dialogs benennen, auch wenn deren historische Konturen weit unschärfer sind. Die Ende der 1960er-Jahre einsetzende Kritik an der Palästinenserpolitik des Staates Israel und die bedrängende Situation des palästinensischen Volks hat aus dem bilateralen Dialog aufgrund einer Ausweitung des Gesprächs mit den Musliminnen und Muslimen einen interreligiösen Trialog ins Leben gerufen. Die israelische Besatzungs- und Siedlungspolitik sowie die problematischen Ansprüche der religiösen Rechten in Israel haben die in der zweiten Phase einsetzende Neubesinnung des Verhältnisses zu einer Nüchternheit verholfen und die Frage nach dem Zusammenhang von Land und Volk um eine politisch zu verstehende Israel-kritische Dimension ergänzt, die freilich immer wieder in einen neuen Antisemitismus umzuschlagen droht, wie etwa die Kampagne „Boykott, Desinverstition und Sanktionen für Palästina" (BDS).[13]

1.2. Die Asymmetrie des Dialogs

Zu den grundlegenden Problemen jedes christlich-jüdischen Dialogs gehört die „Asymmetrie" der Dialogvoraussetzungen. Damit ist auf die bisweilen von dialogwilligen Christinnen und Christen beklagte Unterschiedlichkeit des Ausgangspunktes der christlichen bzw. jüdischen Diskussionspartner hinzuweisen, die der Religionswissenschaftler Zwi Werblowski einmal so formulierte:

> „Wenn man von Dialog spricht, so denkt man im allgemeinen an ein symmetrisches Verhältnis: das ‚Ich' verhält sich zum ‚Du', so wie das andere ‚Du' sich zu jenem ‚Ich' verhält. Im Falle von Judentum und Christentum stimmt dies aber nicht. Im Dialog zwischen dem Christen […] und dem Juden […] stößt der Christ auf den Juden als einen notwendigen Aspekt seiner Konfrontation mit sich selbst […] Das Judentum ist Teil seines Selbstverständnisses. Wenn er mit seinem Christentum ernst macht, stößt er auch […] auf die jüdische Dimension, mit der er sich auseinandersetzen muß. Der Jude, der sein eigenes Judentum konfrontiert, stößt nicht essentialiter auf das Christentum. Wohl stößt er […] auf das Christentum, weil das Christentum oft als feindliche Umwelt auf ihn gestoßen ist […]. Dem Wesen nach ist der Christ für den Juden einfach Mitmensch, so wie auch der Hindu und der Buddhist. Der Jude kann, ohne seiner jüdischen Integrität Abbruch zu tun, in seinem Judentum leben und sich dabei

[13] Vgl. http://bds-kampagne.de/.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

genauso wenig theoretisch um den Christen kümmern wie um den Hindu oder Eskimo, ohne dabei aufzuhören, authentischer Jude zu sein […]. Dies macht beileibe den Dialog nicht unmöglich, doch schafft es eine Asymmetrie."[14]

Für das Christentum ist die Verhältnisbestimmung zum Judentum als der Mutterreligion konstitutiv, was sich bereits darin zeigt, dass die ersten Christen Juden waren und sich als Teil des jüdischen Volks verstanden und wie Paulus für die religiöse Einheit kämpften. Das Christentum ist, was seine Herkunft und seine Quellen betrifft, immer auf seine jüdischen Wurzeln bezogen, auch dort, wo man sich kritisch mit diesen auseinandersetzt. Das Judentum ist dagegen für die eigene religiöse Ortsbestimmung nicht auf das Gespräch mit dem Christentum angewiesen – weder positiv im Sinne einer historischen Abhängigkeit - noch negativ im Sinne der Abgrenzung. Es gibt jedoch neben dieser historischen Asymmetrie andere bedeutsame Gründe, sich von jüdischer Seite mit dem Christentum zu befassen, insbesondere mit dessen Anspruch, in Jesus Christus den eben jüdischen Messias als Gottes Selbstoffenbarung zu verehren, ganz abgesehen von dem im Christentum latent vorhandenen Antisemitismus, der auch auf Seiten des Judentums Anlass für eine Auseinandersetzung mit dem Christentum bietet.[15]

Gleichwohl ist es wichtig, sich zunächst diese grundlegende theologische Asymmetrie zwischen Judentum und Christentum bewusst zu machen, um jene Tour d'horizon zu den Etappen dieses Dialogs zu wagen, die sich so oft als mühevolle „Bergetappen" entpuppen.

2. Prologe: Dialogansätze im Vorfeld der NS-Diktatur

Dass das Jahr 1945 eine Zäsur für das christlich-jüdische Verhältnis in Deutschland darstellt, bedarf keiner näheren Begründung. Fast vergessen waren damals die zaghaften Ansätze eines Dialogs, der sich etwa 1933 im Stuttgarter Lehrhaus zwischen dem Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt und dem jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber angebahnt hatte. Es handelt sich nach Christoph Hinz um das „letzte große Ereignis jüdisch-christlicher Begegnung" vor der Shoah.[16] Dieser Dialog brachte die Unterschiede des „Glaubenswissens", aber auch manche der religionsgeschichtlichen Arbeit geschuldete Gemeinsamkeit zur Sprache. Buber zog damals ein Fazit, das die Differenzen auf den Punkt bringt: „Die Kirche steht auf dem Glauben an das Gekommensein Christi, als die der Menschheit durch Gott zuteil gewordene Erlösung. Wir, Israel, vermögen das nicht zu glauben. Wir spüren die Unerlöstheit der Welt."[17]

---

[14] *Zwi Werblowski*, Tora als Gnade, in: Kairos 15 (1973), 156–163, hier: 156.

[15] Vgl. u. a. *Kim Strübind*, Etappen der „Vergegnung". Christentum und Antisemitismus, in: ZThG 3 (1998), 161–191.

[16] *Hinz*, Entdeckung, 173.

[17] *Martin Buber*, Zwiegespräch mit K. L. Schmidt, 1933, zit. nach: *Hinz*, Entdeckung I, 174 (Hervorhebung durch den Autor).

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Er sah nur einen Ausweg aus dieser Dissonanz mit seinem christlichen Gegenüber: „*Unter Anerkennung der Grundverschiedenheit* können wir uns in rückhaltlosem Vertrauen einander mitteilen, […] dienen wir getrennt und doch miteinander".[18] Er stellte die Frage: „Kann es zwischen der Kirche, die um kein Amt für Israel weiß, und Israel, das um sein Amt weiß, einen echten Dialog geben?" (ebd.).

Ernst Lohmeyer, Neutestamentler wie Karl Ludwig Schmidt, wandte sich im August 1933 mit einem Brief an Buber. Anlass war die gerade erschienene antisemitische Schrift von Gerhard Kittel zur „Judenfrage".[19] Lohmeyer bekundete in seinem Schreiben Entsetzen und Scham darüber, dass theologische Kollegen so denken und schreiben könnten wie Kittel es damals tat. Gegen die sich abzeichnenden ideologischen Verfestigungen der eigenen Kirche mahnte er diese zu tätiger Hilfe für die Juden und verwies darauf, dass sich der Dialog in Zeiten der Verfolgung durch die Diakonie der Kirche auszuweisen und zu bewähren habe. Theologisch hielt er geradezu axiomatisch fest: „Ich hoffe, dass Sie mit mir darin übereinstimmen werden, dass der christliche Glaube nur solange christlich ist, als er den jüdischen in seinem Herzen trägt".[20] Lohmeyers Hoffnungen zielten auf eine grundlegende Erneuerung der Kirche als Voraussetzung für künftige Glaubensgespräche.

Zu dem abrupt endenden Prolog eines Dialogs ist auch die „zwischen Kristallnacht und Wannseekonferenz" (Christoph Hinz) verfasste Israellehre Karl Barths im Rahmen der Erwählungslehre seiner Kirchlichen Dogmatik zu zählen, deren Pointe in der aus Juden und Christen bestehenden „zweifachen Gestalt der Gemeinde" mit ihrer freilich problematischen Zuordnung von Gericht und Gnade an Israel bzw. die Kirche besteht.[21] Barths mitten im Krieg verfasste Erwählungslehre, dem Herzstück seiner Kirchlichen Dogmatik, war eine anhaltende produktive Nachgeschichte beschieden, die auch Barths Schieflage hinsichtlich seiner christlichen Deutung des Judentums als „Zeichen des Gerichts" korrigierte. Gleichwohl wurde hier erstmals von dogmatischer Seite eine essenzielle Einheit des alten und neuen Gottesvolks unter christlicher Prärogative statuiert.

3. Etappen nach 1945

3.1. Die erste Dialogphase: Die Frage nach der Mitschuld

Die Stuttgarter Schulderklärung vom 19. Oktober 1945 kann als Beginn kirchlicher Rehabilitation und als „Eintrittskarte" für die Rückkehr der

[18] Ebd., 174.
[19] Vgl. *Gerhard Kittel*, Die Judenfrage, Stuttgart 1933.
[20] Zit. nach: ebd., 175.
[21] Vgl. *Berthold Klappert*, Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths, München 1986.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

aufgrund ihrer Verstrickung in die NS-Diktatur diskreditierten deutschen Landeskirchen in die sich konstituierende Weltökumene verstanden werden. Ein solches Bekenntnis zur Mitschuld an der NS-Diktatur war den evangelischen Landeskirchen in Deutschland von dem im Aufbau befindlichen Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf zur Bedingung für dringend benötigte Hilfslieferungen auferlegt worden.[22] Die Stuttgarter Schulderklärung stellte ein Kompromisspapier dar, das bereits von den elf unterzeichnenden Personen der provisorischen Kirchenleitung ganz unterschiedlich verstanden wurde (darunter Martin Niemöller, Hans Asmussen und Otto Dibelius). Darin bekennen sich die Vertreter der evangelischen Christenheit zwar zur Mitschuld der Kirchen an der Barbarei des Nationalsozialismus. Allerdings werden die Entrechtung und die Ermordung der Jüdinnen und Juden mit keinem einzigen Wort erwähnt. Vielmehr ist pauschal von einem „unendlichen Leid" an Völkern und Ländern die Rede, an dem man mitschuldig geworden sei.

Diese Mitschuld wird allerdings dadurch abgemildert, dass nur die spirituellen Defizite benannt werden: […] „wir klagen uns an, dass wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben".[23] Durch die Verwendung des Komparativs „treuer, fröhlicher, mutiger" verliert sich die Erklärung im Nebulösen, indem sie zugleich insinuiert, dass man auch in schwierigen Zeiten Vieles durchaus Richtige, allerdings dessen nicht genug getan habe. „Das eigene Versagen besteht darin, nicht ‚mehr' getan zu haben, jedoch nicht Grundsätzliches unterlassen zu haben."[24] Gleichwohl ging vielen Christinnen und Christen diese Erklärung, die Schuld und Versagen der Kirchen erstmals eingestand, bereits zu weit und man verwahrte sich gegen jeden Anflug einer „Kollektivschuld".

Die erste offizielle Stellungnahme einer deutschen Landeskirche nach Kriegsende, die das Verhältnis von Christen und Juden thematisierte, verfasste der Oberkirchenrat der Oldenburgischen Kirche und datiert auf den 6. Dezember 1947. Dieses Schreiben an die Pfarrämter spricht von Israels „einzigartiger Stellung in der Heilsgeschichte", verweist zugleich aber auch auf das „göttliche Gericht", das Israel aufgrund der Verwerfung des Messias getroffen habe. Ferner wird die Frage nach den „getauften Christen jüdischer Abstammung" aufgegriffen.[25] Zuvor, im Oktober 1945 und nur wenige Tage nach dem Stuttgarter Schuldbekenntnis, hatte die Landessynode der Oldenburgischen Kirche ihre Mitschuld an den Verbrechen des Nationalsozialismus eingestanden und dabei auch die Juden erwähnt: „Wir haben es zugelassen, dass denen, die auch unsere Nächsten waren, politisch Missliebige und Juden, Gut und Brot genommen wurde, und haben wohl

[22] Vgl. dazu *Gerhard Besier/Gerhard Sauter*, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985.
[23] Ebd., 62.
[24] *Rudnik*, Weg, 15.
[25] Vgl. *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 538–540.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

selbst daran teilgehabt", heißt es dort. Das zuvor erwähnte Anschreiben des Oberkirchenrats an die Gemeinden vom 6. Dezember 1947 hatte diese Mitschuld allerdings nur den Judenchristen gegenüber erwähnt. Man habe sich in den vergangenen Jahren „mehr von staatlichen Maßnahmen und Forderungen und von allgemeinen antisemitischen Stimmungen als von dieser christlichen Verpflichtung [gegenüber den getauften Juden] leiten lassen."[26] Dabei zeigt sich – immerhin mehr als zweieinhalb Jahre nach Kriegsende! – das Erbe und die Problematik der lutherischen Zweireichelehre, wenn im dritten Abschnitt festgehalten wird:

> „In dem Verhältnis zu den in unserer Mitte wohnenden Juden wird für uns die doppelte Tatsache aktuell, dass die Taufe und der christliche Glaube die zwischen uns bestehenden Unterschiede der Herkunft und der völkischen Art in ihrer letzten trennenden Bedeutung für die Gemeinschaft des Gottesdienstes und der Liebe aufheben, dass aber die Gemeinschaft, die wir als Glieder der Gemeinde Jesu Christi haben, die Bedeutung dieser Unterschiede für das öffentliche und kulturelle Leben nicht beseitigt."[27]

1946 verfasste die Kirchlich-theologische Sozietät, ein Zusammenschluss von Pfarrern der Bekennenden Kirche in Württemberg, eine „Erklärung über die Gemeinschaft an dem Leibe Christi". Diese später weithin vergessene Erklärung griff die Stuttgarter Erklärung auf und konkretisierte die Schuld:

> „Wir sind mutlos und tatenlos zurückgewichen, als die Glieder des Volkes Israel unter uns entehrt, beraubt, gepeinigt und getötet worden sind. Wir ließen den Ausschluss der Mitchristen, die nach dem Fleisch aus Israel stammen, von den Ämtern der Kirche, ja sogar die kirchliche Verweigerung der Taufe von Juden geschehen. […]. Wir haben indirekt dem Rassedünkel Vorschub geleistet durch die Ausstellung zahlloser Nachweise der arischen Abstammung und taten so dem Dienst am Wort der Frohen Botschaft für alle Welt Abbruch. […] Wir bekennen unsere Schuld vor all denen, die unschuldig leiden mussten, vor allen denen, die ungewarnt Gottes Gebote mit verkehrtem Willen zertreten haben und vor allen denen, die heute mehr als wir selber die furchtbare Last aller Folgen des gemeinsamen Irrwegs zu tragen haben."[28]

In dieser Erklärung wird zugleich das kirchliche Unrecht an Christen jüdischer Herkunft deutlich benannt, die man ihrer Ämter und der Rechte des geistlichen Standes beraubt hatte. Rudnick bilanziert das Ergebnis dieser Erklärung mit den Worten: „Das Versagen der Kirche gegenüber Juden erscheint als Versagen der Kirche gegenüber ihrem Auftrag – ein Gedanke, der hier zum ersten Mal ausgesprochen wird und der erst Jahre später im theologischen Denken an Bedeutung gewinnt."[29]

---

[26] Ebd., 540.
[27] Ebd.
[28] *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 531.
[29] *Rudnick*, Weg, 18.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Zu den weithin „vergessenen Stimmen" (Rudnick) der frühen Nachkriegszeit zählt auch die Erklärung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens zur Schuld am jüdischen Volk vom 17. und 18. April 1948, der ersten synodalen Erklärung zum Verhältnis von Kirche und Judentum nach 1945.[30] Ihr Tenor geht in eine ähnliche Richtung wie die württembergische Erklärung von 1946. Allerdings gilt der Erklärung zufolge der „grausamste Versuch zur gewaltsamen Ausrottung des Judentums, den die Weltgeschichte kennt", als lediglich „im Namen des deutschen Volkes"[31] begangen. Die aktive Mitbeteiligung des Volkes und die Schuld der Kirche werden aus einer eher distanzierten Perspektive betrachtet und lediglich auf das Verhältnis zu den Judenchristen bezogen.

Wie tief antisemitische oder zumindest antijüdische Ressentiments die Kirchen auch nach dem Ende des Nationalsozialismus immer noch prägten, zeigt das Wort des Bruderrates der EKD vom 8. April 1948, das einerseits das Defizit der Stuttgarter Erklärung zu beheben versuchte, aber dabei gerade in katastrophale antijüdischen Stereotype zurückfiel. Zwar benennt es eine Mitschuld an der Ermordung der Juden, spricht aber zugleich davon, dass Israel, indem es den Messias gekreuzigt habe, seine Erwählung und Bestimmung verworfen habe. Unverhohlen wird dabei eine Substitutionstheorie perpetuiert: „Die Erwählung Israels ist durch und seit Christus auf die Kirche aus allen Völkern, aus Juden und Heiden, übergegangen […]. Dass Gottes Gericht in der Verwerfung bis heute nachfolgt, ist Zeichen seiner Langmut".[32] Dieses Gericht sei als „stete Warnung Gottes an seine Gemeinde" zu verstehen. „Dass Gott nicht mit sich spotten lässt, ist die stumme Predigt des jüdischen Schicksals, uns zur Warnung, den Juden zur Mahnung, ob sie sich nicht bekehren möchten zu dem, bei dem allein auch ihr Heil steht."[33]

Solche Worte – 1948 verfasst – klingen aus heutiger Sicht grotesk, markieren aber jene traditionelle Rolle des Judentums, die im kulturellen Gedächtnis kirchlicher Deutungen fest verankert war und auch vor der Bekennenden Kirche keinen Halt machte. Eberhard Bethge, Weggefährte und Biograf Dietrich Bonhoeffers, kritisierte das an die nationalsozialistische Diktion erinnernde „Wort zur Judenfrage" des Bruderrats scharf. Es tradiere alle bekannten Antijudaismen wie die Enterbungs-, Substitutions-, Straf- und Fluchtheorien und stifte erst recht zur Judenmission an, „als sei nichts geschehen".[34]

Erst die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in Weißensee vom 23.–27. April 1950 unternahm einen ersten Schritt zur Überwindung

---

[30] Vgl. *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 544 f.
[31] Ebd., 544.
[32] *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 542.
[33] Ebd.
[34] *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: *Heinz Kremers*, Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, 246.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

der konventionellen kirchlichen Antisemitismen und hielt die bleibende Erwählung Israels fest:

> „Wir glauben, dass Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist. […] Wir sprechen es aus, dass wir durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist. […] Wir bitten alle Christen, sich von jedem Antisemitismus loszusagen […] und den Juden und Judenchristen in brüderlichem Geist zu begegnen."[35]

Das Motto der EKD-Synode lautete: „Was kann die Kirche für den Frieden tun?", wobei ein Wort zum Judentum eigentlich nicht geplant war. Unter den Synodalen hatte sich im Verlauf der Tagung und angesichts antisemitischer Ausschreitungen in der Öffentlichkeit (Friedhofsschändungen) jedoch die Ansicht verdichtet, dass vor einem Wort zum Frieden ein Wort zur Judenfrage stehen müsse. Diese Synode bedeutete insofern eine Wende, als die Vertreterinnen und Vertreter der evangelischen Landeskirchen ihre Mitschuld an den nationalsozialistischen Verbrechen gegen Jüdinnen und Juden erstmals öffentlich und entschlossen bekannten und diese nicht nur auf das Versagen gegenüber Judenchristen reduzierten.[36]

In den Folgejahren entstanden in Deutschland erste Kreise und Netzwerke, die eine Neugestaltung des Verhältnisses von Kirche und Judentum anstrebten. Dazu sind die nach und nach entstehenden „Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit" zu zählen, dessen Koordinierungsrat alljährlich die „Woche der Brüderlichkeit" ausrichtet und seit 1968 die Buber-Rosenzweig-Medaille an verdiente Persönlichkeiten des christlich-jüdischen Dialogs vergibt.[37]

Als Ergebnis einer Tagung des Ökumenischen Flüchtlingsdienstes in Oxford 1946 wurde ein Jahr später der „Internationale Rat der Juden und Christen" gegründet, ein ökumenischer Kreis, der im schweizerischen Seelisberg 10 Thesen für eine erneuerte christliche Lehre und Verkündigung verfasste, die bis heute die Grundlage christlich-jüdischer Annäherungen darstellen.[38] Erstmals artikulierten sich hier christliche und jüdische Stimmen in einer gemeinsamen Erklärung, die das Verbindende beider Religionen hervorhob und für ein neues Verständnis des Judentums votierte.

---

35 *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 549.

36 Vgl. *Rudnick*, Weg, 26 ff.

37 Vgl. https://www.deutscher-koordinierungsrat.de/node/1039.

38 Vgl. *Martin Stöhr*, Ökumene, Christlich-Jüdische Gesellschaften, Akademien und Kirchentag. Zu den Anfängen des jüdisch-christlichen Dialogs, in: EvTh 61 (2001), 290–301, hier: 291 ff.; *Christian Rutishauser*, The 1947 Seelisberg Conference: The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue, in: Studies in Christian-Jewish Relations, Bd. 2, Boston 2007, 34–53; die Thesen sind abgedruckt in: *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 646 f.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

3.2. Die zweite Dialogphase: Der Kirchentag 1961 und die EKD-Studie „Juden und Christen" von 1975

In den Folgejahren[39] entstanden eine Reihe von Initiativen und Arbeitskreisen, die für eine Verbesserung des Verhältnisses von Juden und Christen eintraten. So etwa der „Deutsche Evangelische Ausschuß für Dienst an Israel", der seit 1948 jährliche Studienseminare durchführt. Die 1961 ins Leben gerufene „Arbeitsgruppe Juden und Christen auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag"[40] sprach erstmals von einem „Dialog" und vermied den Begriff der „Mission" im Rahmen der eigenen Standortbestimmung. Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche setzte 1968 einen Arbeitskreis „Kirche und Judentum" ein, dessen Nähe zum ebenfalls lutherischen „Evangelisch-lutherischen Zentralverein für Mission unter Israel" für erhebliche Spannungen im Umfeld des entstehenden Dialogs sorgte.

Von großer Bedeutung war der Aufruf der EKD-Synode von 1958 unter der Überschrift „Wir bitten um Frieden", den 79 von 120 Synodalen unterzeichneten. Er führte zur Gründung der Organisation „Aktion Versöhnungszeichen", die sich später in „Aktion Sühnezeichen" umbenannte und der theologischen Erneuerung der Kirche eine diakonische Aktion an die Seite stellte.[41] Die sich entwickelnde Bereitschaft zur Umkehr sollte auch durch sichtbare Zeichen der Liebe anhand von sozialen Projekten unter den Opfern unterstrichen werden.

Eine der entscheidenden Dialog-Etappen begann mit dem Kirchentag 1961 in Berlin. Dort wurde die „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag" gegründet, in dem von christlicher Seite unter anderem Helmut Gollwitzer, Eberhard Bethge, Günther Harder, Hans-Joachim Kraus, später dann auch Martin Stöhr, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Rolf Rendtorff und Peter v. d. Osten-Sacken mitarbeiteten.[42] Seit 1971 ergab sich auch eine ständige Zusammenarbeit mit den Katholiken, so vor allem mit Gertrud Luckner, der Herausgeberin der Freiburger Rundbriefe. Auf jüdischer Seite sind Robert Raphael Geis, Ludwig Ehrlich, Shalom Ben-Chorin sowie Albert Friedlander, Nathan Peter Levinson und Edna Brocke zu nennen.

Die Besonderheit dieser Neubesinnung lag darin, dass erstmals vor einer breiten Öffentlichkeit Jüdinnen und Juden ein theologisches Gespräch auf Augenhöhe führten, Jüdinnen und Juden an der Planung der Kirchentagsveranstaltung mitwirkten und eigene Bibelarbeiten hielten.[43] Als Signalwort

---

[39] Vgl. dazu *Rudnick*, Weg, 31 ff.; *Hinz*, Entdeckung I, 179 ff.

[40] Vgl. *Gabriele Kammerer*, In die Haare, in die Arme. 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen" bei Deutschen Evangelischen Kirchentag, Gütersloh 2001.

[41] Vgl. *Karl Klaus Rabe*, Umkehr in die Zukunft. Die Arbeit der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Bornheim-Merten 1983; *Ansgar Skriver*, Aktion Sühnezeichen. Brücken über Blut und Asche, Stuttgart 1962; *Anton Legerer*, Tatort: Versöhnung. Aktion Sühnezeichen in der BRD und in der DDR und Gedenkdienst in Österreich, Leipzig 2011.

[42] Vgl. *Kammerer*, In die Haare, in die Arme.

[43] Vgl. *Hinz*, Entdeckung I, 179.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

diente das Motto: „Der ungekündigte Bund", mit dem der Berichtsband von 1962 überschrieben war. Ausgangspunkt der Arbeitsgemeinschaft war von christlicher Seite aus Karl Barths Lehre von der zweifachen Gestalt der Gemeinde, die Israel und Kirche aneinanderbinde. Allerdings wurde dessen Ansicht, dass Israel das „Zeichen des Gerichts" und die christliche Gemeinde das „Zeichen der Gnade Gottes" sei, korrigiert, wofür sich vor allem der Berliner Theologe Friedrich Wilhelm Marquardt stark machte. Dieser ständig tagenden Arbeitsgemeinschaft ist es zu verdanken, dass antijudaistische Vorstellungen wie der Vorwurf des Gottesmordes, die Sündenbocktheorien und das angebliche Fluchschicksal der Juden einer kritischen sowohl exegetischen wie auch systematischen Revision unterzogen wurden. Unter Berufung auf Röm 11, 2 wird festgehalten, dass Israel nicht verworfen oder durch die Gemeinde des Neuen Bundes ersetzt worden sei, wie es die Substitutionstheorie jahrhundertelang behauptet hatte. Der Bund mit Israel sei „ungekündigt", was die Christenheit zur Kenntnis zu nehmen habe.

Immer stärker kam im Rahmen dieser Gespräche das Selbstverständnis des Judentums zum Tragen und führte zu einer Revision problematischer christlicher Vorstellungen von Altem und Neuem Bund, den Klischees einer vermeintlich „jüdischen Werkgerechtigkeit" und des Pharisäismus (1963). Diese Korrekturen wurden 1980 von der Katholischen Bischofskonferenz in ein kirchenamtliches Dokument übernommen.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass der auf der Arbeitsgemeinschaft des Kirchentags breit angelegte Dialog für die kommenden Jahrzehnte entscheidende Anstöße für das christlich-jüdische Gespräch in Deutschland lieferte. Nicht nur hinsichtlich der nationalsozialistischen Vergangenheit, sondern im Blick auf die Gegenwart wurde bereits 1961 von der Arbeitsgruppenleitung festgehalten: „Jesus wird verraten, wenn Glieder des jüdischen Volkes, in dem er zur Welt kam, als Juden missachtet werden. Jede Form von Judenfeindschaft ist Gottlosigkeit und führt zur Selbstvernichtung."[44]

1965 wurde von der Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden auch die Forderung nach einer „Revision von Lehrplänen und Schulbüchern" erhoben, um die verzeichnenden Darstellungen des Judentums zu beenden. Und 1971, anlässlich des Ökumenischen Pfingsttreffens, formuliert die Arbeitsgemeinschaft vier grundlegende Forderungen an die Kirchenleitungen:[45]

1. Ökumenische Begegnungen blieben solange unvollständig, solange nicht auch das Judentum einbezogen werde. Denn der christliche Glaube sei ohne jüdische Wurzeln ein falscher, unbiblischer Glaube.
2. Unterricht, Gottesdienst, Erwachsenenbildung und theologische Ausbildung hätten das Selbstverständnis des Judentums authentisch zu Wort kommen zu lassen.
3. Juden und Christen verbinde das gemeinsame Zeugnis im Eintreten für Gerechtigkeit und Menschenwürde und der Kampf gegen Unterdrü-

[44] *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 554.
[45] Vgl. *Rudnick*, Weg, 33 f.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ckung und Ausbeutung. Dieses gemeinsame Zeugnis werde durch eine Fortsetzung der Judenmission in Frage gestellt.

4. Die Konsequenz einer ökumenischen Zusammenarbeit von Juden und Christen verwirkliche sich in einer kritischen Solidarität mit dem Staat Israel und seinen Menschen und habe sich im politischen Engagement für Frieden im Nahen Osten für alle Menschen zu bewähren.

Der Deutsche Evangelische Kirchentag ließ 1973 einen biblischen Text erstmals im gemeinsamen Gespräch von Juden und Christen auslegen, ein Verfahren, das zum festen Format auf Kirchentagen und in kirchlichen Bildungseinrichtungen wurde. 1975 hielt Rabbiner Nathan Peter Levinson erstmals die Predigt anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes des Kirchentags in Frankfurt a. M., woraus sich später auch gemeinsam gestaltete Gottesdienste entwickelten.[46] Trotz dieser prominent besetzten Arbeitsgemeinschaft nahm die theologische Fachwelt von den Impulsen und Ergebnissen der Kirchentage bis in die Mitte der siebziger Jahre allerdings kaum Notiz.

Die Ergebnisse der Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden waren gleichwohl ausschlaggebend für die EKD-Studie „Christen und Juden",[47] der später noch zwei weitere Studien folgten. Diese für die Kirchengemeinden als Orientierungshilfe verfasste Schrift, an deren 20 Seiten sieben Jahre lang gearbeitet wurde, bestand aus drei Teilen. Sie befasste sich zunächst mit den „gemeinsamen Wurzeln" von Judentum und Christentum, danach mit dem „Auseinandergehen der Wege", wobei Differenzen zwischen Judentum und Christentum benannt wurden, und mündete in den Abschnitt „Juden und Christen heute". Dabei wurde auch die Frage der Existenz des Staates Israel und die Vielfalt jüdischen Lebens in der Diaspora aufgegriffen. Rolf Rendtorff hat den knappen Text dieser ersten EKD-Studie durch das von ihm herausgegebene „Arbeitsbuch Christen und Juden" später näher erläutert.[48]

Dabei wird als fester Bezugspunkt für das christlich-jüdische Verhältnis in Deutschland die Shoah genannt: „Die Christen in Deutschland können und dürfen nicht vergessen, welche Verbrechen im Namen des deutschen

---

[46] Neben dem Kirchentag hat vor allem die Evangelische Akademie in Arnoldshain den christlich-jüdischen Dialog gefördert, die 1966 eine Studientagung jüdischer, katholischer und evangelischer Theologinnen und Theologen ins Leben rief. Hauptgegenstand war die Frage, ob das Neue Testament einen Antijudaismus propagiere. Dabei wird zwischen innerjüdischer Kritik und der Kritik von Nichtjuden am Judentum unterschieden. – In Arnoldshain wurde auch der Arbeitskreis „Studium in Israel" gegründet, der durch die Vergabe von Stipendien Studierenden ein einjähriges Studium an der Hebräischen Universität in Jerusalem und ein Kennenlernen jüdischer Traditionen aus erster Hand ermöglichte, an dem ich 1985/86 selbst teilnehmen durfte. Vgl. *Katja Kriener/Bernd Schröder*, Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs – 25 Jahre Studium in Israel, Neukirchen-Vluyn 2004.

[47] Vgl. *Kirchenamt der EKD*, Christen und Juden. Eine Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1975 (Christen und Juden I).

[48] Vgl. *Rolf Rendtorff*, Arbeitsbuch Christen und Juden, Gütersloh 1978.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Volkes an den Juden begangen worden sind, und treten darum für neue Beziehungen zu allen Juden ein."[49] Die schärfste Kontroverse löste der letzte Punkt der Studie „Begegnung und Zeugnis" aus, der die Frage nach dem Recht einer christlichen Mission unter Juden aufgriff. Da sich die Vertreterinnen und Vertreter der EKD-Kirchen an dieser Stelle nicht einigen konnten, blieb die Frage offen. „Bei der Begegnung von Christen und Juden geht es darum, die Unterschiede im Bekenntnis zu dem einen Gott für das wechselseitige Zeugnis fruchtbar zu machen. Für die Christen bedarf die Frage, wie sie ihr Zeugnis gegenüber den Juden vertreten, ständig neuer Überlegung."[50] Wenige Abschnitte später wird allerdings darauf verwiesen, „[…] dass Mission und Dialog zwei Dimensionen des einen christlichen Zeugnisses sind".[51]

Angesichts der existenziellen Bedrohung, die Jüdinnen und Juden mit dem Begriff und der Vorstellung von christlicher Mission verbinden, ist dies sicherlich der problematischste und am wenigsten einsichtige Teil der ersten EKD-Studie zum Verhältnis von Juden und Christen. Dieser Sachverhalt wird in der Studie durchaus angesprochen: „Nicht nur der Begriff ‚Mission', sondern auch der Begriff ‚Dialog' ist für Juden als Beschreibung des christlichen Zeugnisses belastet."[52] Gleichwohl verrät der Text nicht, von welcher Tragweite diese Belastungen tatsächlich sind und inwiefern gerade vom Begriff „Mission" eine grundsätzliche Gefährdung jedes Dialogs mit dem Judentum ausgeht. Im Rahmen des eigenen missionarischen Zeugnisses erwies sich dabei die Aufforderung an das Judentum, sein eigenes religiöses Verständnis und den mit ihm verbundenen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit ebenfalls in das christlich-jüdische Gespräch einzubringen, als nicht hilfreich, weil dabei die Asymmetrie des Verhältnisses von Judentum und Christentum nicht hinreichend berücksichtigt wird.[53] Das Judentum zeigt keinerlei Interesse an einer „Missionierung" unter Christen oder Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften und ist für das eigene Selbstverständnis nicht auf den Dialog mit dem Christentum angewiesen (s. o.). Für das Judentum kann ein Gespräch mit Christinnen und Christen daher auch nicht unter dem Vorzeichen „Dialog und Mission", erst recht nicht unter der Prämisse „Mission als Dialog" geführt werden. Vielmehr gilt für die Bedingungen dieses Dialogs die Alternative „Mission" oder „Dialog" als hermeneutische Prämisse. Mit ihr ist die *conditio sine qua non* eines weiterführenden Gesprächs mit dem Judentum benannt.

---

[49] *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 575.
[50] Ebd., 576.
[51] Ebd., 578.
[52] Ebd. Beim Begriff „Dialog" werden auf jüdischer Seite Erinnerungen an die aufgezwungen Disputationen im Mittelalter wach, deren Ergebnis von Beginn an feststand. Einen Überblick bietet *Jaques Wardenburg u. a.*, Art. Religionsgespräche, in: TRE 28 (1997), 631–681.
[53] S. o. Punkt 1.2.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

3.3. Die dritte Dialogphase: Der Synodalbeschluss der Rheinischen Kirche und ihre Folgegeschichte

Am 11. Januar 1980 verabschiedete die Synode der Rheinischen Kirche den Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden".[54] Mit dieser Erklärung[55] erreichte der christlich-jüdische Dialog erstmals auch den Bereich der akademischen Theologie in seiner Breite und führte zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen der Bonner und der Heidelberger Fakultät. Zudem wurde der Dialog in Deutschland nun auch von kirchenleitenden Organen, allen voran den Synoden, rezipiert. Zur Wirkungsgeschichte dieser Erklärung gehört eine in den Folgejahren intensiv einsetzende Debatte auch in allen übrigen Landeskirchen.[56] Das biblische Leitmotto des Rheinischen Synodalbeschlusses stammt aus Röm 11, 18b und ist dem ganzen Text vorangestellt: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich." Erkenntnisleitend werden vier Gesichtspunkte genannt, die zur Abfassung des Dokuments führten:

1. „Die Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld an dem Holocaust, der Verfemung, Verfolgung und Ermordung der Juden im Dritten Reich.
2. Neue biblische Einsichten über die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels (z. B. Röm 9–11), die im Zusammenhang mit dem Kirchenkampf gewonnen worden sind.
3. Die Einsicht, dass die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind […].
4. Die Bereitschaft von Juden zur Begegnung, gemeinsamem Lernen und Zusammenarbeit trotz des Holocaust."[57]

Insgesamt werden damit vier theologische Aspekte als Abfassungsgründe genannt: Ein Schuldbekenntnis, die exegetische Hermeneutik, die historisch-politische Situation und die jüdische Dialogbereitschaft. Der Kern dieser Erklärung besteht aus acht Grundsätzen, die aufgrund ihrer Diktion den Charakter einer die Kirche bindenden Erklärung bzw. eines kirchlichen Bekenntnisses annehmen. Als Bindeglied des Dialogs werden das Alte Testament, die jüdische Herkunft Jesu Christi, die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes und der bei Juden und Christen erkennbare ethische Auftrag benannt, der sich „dem Handeln Gottes in Israel und dem Handeln Gottes in Jesus Christus" verdanke.[58]

---

[54] Vgl. *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 593–596.

[55] Vgl. *Katja Kriener*, 60 Jahre Staat Israel – Ein Zeichen der Treue Gottes!? Die Evangelische Kirche im Rheinland im Ringen um ihre Aussagen zum Staat Israel, in: KZG 21 (2008), 22–38.

[56] Einen Überblick über den derzeitigen Stand synodaler Erklärungen, die in einigen Landeskirchen zu einer Änderung der Kirchenordnung führten, bietet *Schmidt*, Israel, 282–289.

[57] Vgl. *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 594.

[58] Vgl. ebd., 595.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

An dieser Erklärung entzündete sich bald nach ihrer Verabschiedung durch die Synode heftige Kritik, am vehementesten durch die Stellungnahme von 13 Professoren der Theologischen Fakultät in Bonn.[59] Der am häufigsten zitierte und am stärksten kritisierte Satz ist das Bekenntnis zum Staat Israel als „Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk".[60] Dies könne als leichtfertige theologische Geschichtsdeutung verstanden werden, denn wenn ein Staat in religiösen Kategorien beschrieben werde, unterliege dies immer dem Ideologieverdacht. Diese Sakralisierung des Staates sei ja gerade einer der Kritikpunkte der Bekennenden Kirche an der Glaubensbewegung Deutscher Christen in der NS-Zeit gewesen. Nun seien ihre Nachfolger dabei, denselben Fehler unter umgekehrten Vorzeichen zu begehen. Und wäre der Untergang oder die Nichtexistenz des Staates Israel folglich als „Zeichen der Untreue Gottes" gegenüber seinem Volk zu deuten? Würde eine solche Feststellung in letzter Konsequenz nicht dazu führen, auch den Holocaust anhand der Kategorien der Treue oder Untreue Gottes zu bewerten? Umstritten blieb auch, inwiefern „Jesus Christus, der Jude, der Messias Israels" ist, wie es in der Erklärung heißt.[61] Ist damit nur dessen Ursprung oder auch seine Bestimmung gemeint; ist Jesus Christus der Messias *aus* Israel oder auch *für* Israel?

Auch der Artikel zur Judenmission in Abs. 6 des Synodalbeschlusses führte zu heftigen Reaktionen. Dort heißt es: „Wir glauben, dass Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, dass die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann."[62] Dieser Abschnitt ist missverständlich und klärungsbedürftig, weil er sowohl als Absage an die Judenmission als auch gerade als deren Begründung verstanden und damit gegen die Intention der Verfasser ausgelegt werden kann. In letzterem Sinn hat Arnulf Baumann die Erklärung interpretiert, der sich darauf berief, dass die Besonderheit des christlichen Zeugnisses gegenüber dem Judentum gerade die Voraussetzung für die Gründung eigenständiger Organisationen für die Judenmission gewesen sei.[63] Auch die von Berthold Klappert, einem der maßgeblichen Väter der Synodalerklärung, vorgebrachte These, dass Israel und die Völker auf zwei unterschiedlichen Heilswegen auf dem Weg in das gemeinsame „Vaterhaus

[59] Vgl. *Rudnick*, Weg, 44 ff.; Erwägungen zur kirchlichen Handreichung des Verhältnisses von Christen und Juden, in: epd 42 (1980) 16 f.; *Martin Honecker*, Ein gemeinsames Glaubensbekenntnis für Christen und Juden? Einige vorläufige Bemerkungen, in: KuD 27 (1981) 198–216; *Hans Hübner*, „Der Messias Israels" und der Christus des Neuen Testaments, in: KuD 27 (1981) 217–240.

[60] Vgl. *Kriener*, 60 Jahre, 27 ff.; *Franz Hesse*, Einige Anmerkungen zum Wort der Rheinischen Landessynode, in: *Berthold Klappert/Helmuth Starck* (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden", Neukirchen-Vluyn 1980, 283–286.

[61] Vgl. *Hübner*, Messias.

[62] *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 595.

[63] Vgl. *Rudnick*, Weg, 46 f.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Gottes" seien, weshalb sich eine Mission unter Juden erübrige,[64] wirft mehr Probleme auf, als sie zunächst löst und hat im Neuen Testament schwerlich einen Anhaltspunkt, zumal sich die von Paulus avisierte endzeitliche Rettung ganz Israels für den Apostel eben nicht *remoto Christo* ereignen soll (Röm 11, 11–32).

Die jüdischen Dialogpartner haben den Synodalbeschluss dagegen weitgehend begrüßt.[65] Mit ihr war der Substitutionslehre deutlich widersprochen und eine antijüdische Auslegung des Neuen Testaments abgelehnt worden. Zugleich wurde als gemeinsames Ziel von Christen und Juden die Weltverantwortung in den Blick genommen.

1991 verfasste der Rat der EKD die Studie „Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum."[66] Dort wurde der bisherige Weg des Dialogs seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs nachgezeichnet und eine Bilanz des gegenwärtigen Diskussionsstandes gezogen. Im letzten Teil werden die noch ausstehenden Aufgaben für das christlich-jüdische Gespräch benannt. Als ungeklärte theologische Fragen werden dabei christologische und ekklesiologische Problemfelder aufgeführt (u. a. Bedeutung der Messianität Jesu, Volk Gottes). Insbesondere werden von christlicher Seite tradierte antijüdische Stereotype revidiert wie etwa der Vorwurf, das Judentum sei „gesetzlich" oder glaube an einen anderen, den „strafenden Gott", der von dem im Neuen Testament verkündeten Vater Jesu Christi zu unterscheiden sei.

Im letzten Teil der Studie werden Predigt und Unterricht angesprochen, in denen sich die gewonnenen Ergebnisse zu bewähren hätten. Aussagen über das Judentum sollten sachgerecht formuliert werden, „so dass ein im Gottesdienst anwesender jüdischer Hörer sich darin wiedererkennen könnte."[67] Eine diffamierende und das Judentum herabsetzenden Redeweise sollte damit verhindert, zumindest aber erschwert werden. Die EKD-Studie wurde vor allem von jüdischer Seite ausdrücklich begrüßt und sogar als „revolutionäres Dokument" bezeichnet.[68]

---

[64] Vgl. *Berthold Klappert*, Traktat für Israel (Röm 9–11), in: *Martin Stöhr* (Hg.), Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie, München 1981, 58–137; *Hinz*, Entdeckung I, 184 ff.; *Erich Grässer*, Zwei Heilswege? in: Kontinuität und Einheit. FS für Franz Mussner, Freiburg i. Br. 1981, 411–429.

[65] Vgl. z. B. *Michael Wyschogrod*, Dialog ist notwendig, in: *Edna Brocke u. a.* (Hg.). Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn ²1988, 173–179 (der Sammelband enthält weitere wichtige Aufsätze); *Franklin H. Littell*, A Milestone in Post-Holocaust Church Thinking. Reflection on the Declaration by the Protestant Church of the Rhineland Regarding Christian-Jewish Relations, in: CNI 27 (1980) 113–116.

[66] Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum, Gütersloh 1991.

[67] Christen und Juden II, 58.

[68] Vgl. *Micha Brumlik*, „Ein revolutionäres Dokument", in: epd/evangelische Information 1 (1992), 33.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Im März 2000 legte die EKD ihre dritte Studie vor.[69] Der Untertitel lautet: „Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum". Sie versteht sich als eine Vertiefung der bisherigen Erkenntnisse und bietet einen Überblick über die Erklärungen einzelner Landeskirchen und die Auswirkungen des Dialogs auf das derzeitige christlich-jüdische Verhältnis. Insbesondere die Vorstellung vom „Bund Gottes" mit Israel wird dabei eingehender untersucht. Die Vorstellung des Rheinischen Synodalbeschlusses, dass die Völkerwelt durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit Israel hineingenommen sei, beurteilt die Studie kritisch, weil dies den Verdacht nähre, Israels Verständnis des Bundes mit Gott werde dabei christlich vereinnahmt. Hinsichtlich des im Neuen Testament zur Sprache kommenden „Neuen Bundes" gelangt man zu dem einigermaßen sophistischen Schluss, „[…] dass aus dem Bund mit Israel schließlich das Heil für die Völker erwächst, ohne dass diese einen eigenen Bund bekommen oder direkt in die Bundessetzungen Israels einbezogen werden."[70]

Sei der Bund für Israel eine *ekklesiologische* Größe, so stelle er für die Gemeinde des Neuen Bundes eine *christologische* Größe dar. Der neue Bund meine aber keine Institution (wie die Kirche), sondern die Verbundenheit der Christen mit dem Gott Israels, die durch Christus vermittelt und hergestellt werde. Der dabei konstruierte Gegensatz zwischen Christologie und Ekklesiologie ist allerdings aus meiner Sicht problematisch, weil Ekklesiologie und Christologie im Neuen Testament keine streng voneinander zu unterscheidenden Größen sind. Ekklesiologie ist im Neuen Testament – darin ist Ernst Käsemann Recht zu geben – stets „angewandte Christologie". Trotz dieser exegetischen Defizite ist es das Verdienst der dritten EKD-Studie, dass sie versucht, jede Form der Substitution Israels durch die Kirche auszuschließen.

Eine klare Stellung bezieht die Studie hinsichtlich des anhaltenden Streits um die christliche Judenmission. „Judenmission […] gehört heute nicht mehr zu den von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und ihren Gliedkirchen betriebenen oder gar geförderten Arbeitsfeldern."[71] Neutestamentlich wird dies damit begründet, dass bereits in der Zeit der urchristlichen Mission jüdische Menschen sich mehrheitlich dem Glauben an Jesus Christus verschlossen hätten. Von Paulus sei zu lernen, dass diese Verweigerung andererseits den Nichtjuden den Weg zum Heil in Christus geöffnet habe. „Dies zu respektieren und darin das Handeln Gottes zu sehen, sollte auch heute für das Verhältnis der Heiden Christen angesichts der Gegenwart Israels bestimmend sein."[72] Aufgrund der neutestamentlichen Aussagen über Gottes unverbrüchliche Treue zu seinem Volk Israel und seiner bleibenden Erwählung sei dessen Heil gewiss. Daraus „[…] ergibt

[69] Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Christen und Juden III. Schritte zur Erneuerung im Verhältnis zum Judentum, Gütersloh 2000.
[70] Ebd., 40.
[71] Christen und Juden III, 54.
[72] Ebd., 61.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

sich für uns die notwendige Folgerung, dass Juden keineswegs im Status der Heilsferne und Heillosigkeit stehen."[73] Aufgrund der Shoah und der christlichen Mitschuld verfüge die Kirche zudem über keine Vollmacht mehr zur Judenmission.[74] In praktischer Hinsicht wird die Feier gemeinsamer Gottesdienste begrüßt, wobei die Verschiedenheit beider Religionen respektvoll gewahrt werden solle. Der christliche Gottesdienst sei jedenfalls gut beraten, die Nähe von Christen und Juden transparent zu machen.

Am Ende der Studie wird deutlich, dass der Prozess des christlich-jüdischen Dialogs noch nicht zu Ende, sondern immer noch auf dem Weg ist. Jenseits der akademischen Auseinandersetzung und der Veranstaltungen von Akademien und Kirchentagen bedarf es dazu einer Begegnung mit Jüdinnen und Juden, die durch kein Studium ersetzbar ist.[75]

4. Bleibende Fragen

Ein Fazit des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland seit 1945 lässt sich angesichts der verwirrenden und teils widersprüchlichen Vielfalt an Einsichten und Erkenntnissen innerhalb der evangelischen Kirchen bisher schwerlich ziehen. Es zeigt sich jedenfalls recht deutlich, dass viele und oft gut gemeinte theologische Ansätze noch nicht zu Ende gedacht sind und theologisch einer weiteren Differenzierung bedürfen. Ich möchte dazu abschließend – in einer von mir modifizierten Form – einige grundlegende Fragen aufgreifen, die Martin Stöhr mit dem Fortgang des Dialogs verbindet.[76]

1. Bilden das Neue Testament und die altkirchliche Christologie tatsächlich die Quellen einer antijüdischen Theologie? Ist etwa die – zugespitzte

[73] Ebd., 62.

[74] Vgl. ebd., 59.

[75] Als Stipendiat des damals von der Evangelischen Akademie in Arnoldshain getragenen Austauschprogramms „Studienjahr in Israel" haben meine Frau und ich jenes „ganz Andere" des Judentums erlebt, wenn man das Land nicht nur als Tourist, sondern als Lernender aus Deutschland betritt. Unser Interesse als Christen aus Deutschland am Judentum stellte uns beinahe täglich die Bedeutung unseres Vorhabens vor Augen. In Israel, dem Land, das die Opfer der Shoah aufgebaut hatten, waren wir die Lernenden, Hinhörenden, die das Judentum nicht aus der Position einer durch das Christentum substituierten kirchlichen Majorität inspizierten. In einem Land, in dem der Sonntag ein normaler Arbeitstag und das Christentum eine Minderheitsreligion ist, entwickelt man als Christ zugleich eine ganz eigene Sensibilität für Religionsfreiheit. – Wir machten dabei die von den Anfängen des christlich-jüdischen Dialogs nach 1945 immer wieder angemahnte Erfahrung, dem Judentum nicht nur als einer über Lehrbücher erschließbaren und akademisch rekonstruierbaren aber ansonsten weitgehend unbekannten Religion zu begegnen. Für uns war das Judentum als alltäglich praktizierte Religion erkennbar, deren gesellschaftlicher Einfluss ungleich größer war (und ist) als die Religiosität in Deutschland. Jene nicht-nur-akademische Ebene einer religiösen Praxis erschloss uns einen Erfahrungshorizont, dessen Fehlen ein wesentlicher Katalysator für den deutschen Antisemitismus gewesen war.

[76] Vgl. *Stöhr*, Ökumene, 300 f.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

– Forderung Peter v. d. Osten-Sackens nach einem „christologischen Besitzverzicht“ angebracht, um das Judentum als gleichberechtigten Dialogpartner zu achten?

2. Wie kann theologisch sachgemäß von Volk, Land und Staat Israel gesprochen werden, ohne diese Wirklichkeiten religiös zu überhöhen? Inwiefern ist es hilfreich oder hinderlich, in dieser Diskussion „Land“ und „Staat Israel“ hinsichtlich ihrer religiösen Bedeutung im Judentum nicht zu unterscheiden (Jeshajahu Leibowitz)?[77]
3. Wie kann der jüdische Hintergrund des christlichen Glaubens fruchtbar gemacht werden, ohne dass dabei jüdisches Erbe vereinnahmt, angeeignet, enteignet oder überboten wird? Wie kann das konnektive Potenzial der jüdischen Wurzeln des Christentums ohne „imperiale“ Konnotationen (Michael Welker) sichtbar werden?
4. Wie können christliche Mission und christliches Zeugnis so voneinander unterschieden werden, dass Jüdinnen und Juden beides nicht als Bedrohung ihrer religiösen Integrität und Identität (miss-)verstehen?
5. Lässt sich trotz der Besonderheit des christlich-jüdischen Dialogs aus diesem etwas Exemplarisches für die Beziehungen zu anderen Völkern und Religionen ableiten?

Bibliografie

Besier, Gerhard / Sauter, Gerhard, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985

Bethge, Eberhard, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: Heinz Kremers, die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, 211–284

Brumlik, Micha, „Ein revolutionäres Dokument“, in: epd/evangelische Information 1 (1992), 33

Erler, Hans / Koschel, Ansgar (Hg.), Der Dialog zwischen Juden und Christen: Versuche des Gesprächs nach Auschwitz, Frankfurt a. M. u. a. 1999

Grässer, Erich, Zwei Heilswege? in: Kontinuität und Einheit. FS für Franz Mussner, Freiburg i. Br. 1981, 411–429

Henrix, Hans Hermann, Von der Konzilserklärung „Nostra Aetate“ zum Pontifikat Benedikts XVI. Entwicklungen im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum und Staat Israel, in: KZG 21 (2008) 39–65

– / *Kraus, Wolfgang* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. II: Dokumente von 1986–2000, Paderborn/Gütersloh 2001

– / *Rendtorff, Rolf* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. I: Dokumente von 1945–1985, Paderborn/Gütersloh ³2001

Hermle, Siegfried, Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945 (AKiZ B 16), Göttingen 1990

[77] Vgl. *Jeshajahu Leibowitz*, Gespräche über Gott und die Welt. Mit *Michael Shashar*, Frankfurt a. M. 1990, 137 ff.

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Hesse, Franz, Einige Anmerkungen zum Wort der Rheinischen Landessynode, in: *Klappert, Berthold / Starck, Helmuth* (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden", Neukirchen-Vluyn 1980, 283–286

Hinz, Christoph, Entdeckung der Juden als Brüder und Zeugen. Stationen und Fragestellungen im christlich-jüdischen Dialog seit 1945 (Teil 1), in: BThZ 4 (1987), 170–196

Honecker, Martin, Ein gemeinsames Glaubensbekenntnis für Christen und Juden? Einige vorläufige Bemerkungen, in: KuD 27 (1981) 198–216

Hübner, Hans, „Der Messias Israels" und der Christus des Neuen Testaments. In: KuD 27 (1981) 217–240

Kammerer, Gabriele, In die Haare, in die Arme. 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen" beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, Gütersloh 2001

Kirchenamt der EKD (Hg.), Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975–2000, Gütersloh 2002

Kittel, Gerhard, Die Judenfrage, Stuttgart 1933

Klappert, Berthold, Traktat für Israel (Röm 9–11), in: *Stöhr, Martin* (Hg.), Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie, München 1981, 58–137

Klappert, Berthold, Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths, München 1986

Kriener, Katja / Schröder, Bernd, Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs. 25 Jahre Studium in Israel, Neukirchen-Vluyn 2004

Kriener, Katja, 60 Jahre Staat Israel – Ein Zeichen der Treue Gottes!? Die Evangelische Kirche im Rheinland im Ringen um ihre Aussagen zum Staat Israel, in: KZG 21 (2008), 22–38

Leibowitz, Jeshajahu, Gespräche über Gott und die Welt. Mit *Michael Shashar*, Frankfurt a. M. 1990

Littell, Franklin H., A Milestone in Post-Holocaust Church Thinking. Reflection on the Declaration by the Protestant Church of the Rhineland Regarding Christian-Jewish Relations, in: CNI 27 (1980) 113–116

Mussner, Franz, Jesus von Nazareth im Umfeld Israels, Tübingen 1999

Rabe, Karl Klaus, Umkehr in die Zukunft. Die Arbeit der Aktion Sühnezeichen/ Friedensdienste, Bornheim-Merten 1983

Rudnick, Ursula, Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn. Positionen der evangelischen Kirche im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie, Hannover 2004

Rutishauser, Christian, The 1947 Seelisberg Conference: The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue, in: Studies in Christian-Jewish Relations, Bd. 2, Boston 2007, 34–53

Schmidt, Johann Michael, Israel in synodalen Erklärungen und Kirchenordnungen, in: EvTh 61 (2001), 282–289

Skriver, Ansgar, Aktion Sühnezeichen. Brücken über Blut und Asche, Stuttgart 1962

Stöhr, Martin, Ökumene, Christlich-Jüdische Gesellschaften, Akademien und Kirchentag. Zu den Anfängen des jüdisch-christlichen Dialogs, in: EvTh 61 (2001), 290–301

Strübind, Kim, Etappen der „Vergegnung". Christentum und Antisemitismus, in: ZThG 3 (1998), 161–191

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Wardenburg, Jaques, u. a., Art. Religionsgespräche, in: TRE 28 (1997), 631–681
Werblowski, Zwi, Tora als Gnade, in: Kairos 15 (1973), 156–163
Wyschogrod, Michael, Dialog ist notwendig, in: *Brocke, Edna u. a.* (Hg.). Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn ²1988, 173–179

ZThG 24 (2019), 54–76, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Die missverstandene Metapher „Menschenfischer“

Biblisch-theologische Hintergründe und missiologische Schlussfolgerungen

Ulrich Wendel

1. Irritationen bei einer populären Metapher

„Der Menschenfischer“ – so überschrieb der „Spiegel“ einen Beitrag über Papst Franziskus I. Diese Bezeichnung war durch und durch positiv gemeint. Man sieht ein Foto des Heiligen Vaters mit einem kleinen Kind auf dem Arm und im Text heißt es: „Franziskus ist ein Menschenfischer wie einst Johannes Paul II. […] Er macht es den Menschen leicht, ihn zu lieben. Sie mögen seine Stilbrüche und seine schlichten Worte […].“[1] Wer also Menschen für sich und sein Anliegen gewinnen kann, gilt als Menschenfischer.

Diese Metapher, die auf Jesus zurückgeht, kann man aber auch ganz anders verstehen, nämlich dann, wenn man sich ihren Bildgehalt vor Augen führt. In seinem Roman „Der Turm“ erzählt Uwe Tellkamp von einer Hochzeitspredigt:

> Richard hörte der Predigt eine Weile zu, schaltete auf Durchgang, als [Pfarrer] Magenstock zum dritten Mal zu einem biblischen Gleichnis griff: Das Himmelreich sei ein Netz, das ins Meer geworfen werde, so daß sich allerlei Gattung fing; die guten wurden in ein Gefäß gelesen, die faulen aber weggeworfen. Richard gab das zu denken: Hieß es nicht: Wie du bist, so darfst du kommen und wirst gnädig aufgenommen? Das Himmelreich hatte es also nötig, sich seine eigenen Bewohner zusammenzufischen … Verspürten die Fischlein also gar keine Lust, ins Himmelreich zu schwimmen, und mußten mit Gewalt aus ihrer Dummheit ins Paradies gerissen werden? Wenn es aber so prachtvoll war da oben, warum kamen dann die Fische nicht von selbst?[2]

Tellkamp spielt auf das Gleichnis aus Matthäus 13 an und findet Unstimmigkeiten in der Metapher. So positiv ist das nicht, wenn man als Fisch gefangen wird. Dieselbe Beobachtung machen Bibelausleger am Berufungswort Jesu: „Ich werde euch zu Menschenfischern machen!“ (Mk 1, 17).[3] „Fischen ist eine

---

[1] Der Menschenfischer, in: Der Spiegel 30/2013, 76.

[2] *Uwe Tellkamp*, Der Turm. Geschichte aus einem versunkenen Land, Frankfurt a. M. 2008, 600.

[3] Die Bibelzitate sind nach der Elberfelder Bibel (Textstand 30) wiedergegeben.
Literatur zu Mk 1, 17 par: *Jindřich Mánek*, Fishers of Men, in: Novum Testamentum 2 (1958), 138–141; *Charles W. F. Smith*, Fishers of Men. Footnotes on a Gospel Figure, in: Harvard Theological Review 52 (1959), 187–207; *Otto Betz*, Donnersöhne. Menschenfischer und der davidische Messias, in: Revue de Qumran 3 (1961), 53–55; *Wilhelm H. Wuellner*, The Mean-

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

angenehme Ablenkung und vielleicht ein passender Beruf – für den Fischer, aber wohl kaum für die Fische. Für sie ist sein Auftreten bedrohlich."[4]

Unter Christen gilt die Metapher „Menschenfischer" als Bildwort für den Auftrag, Menschen für den Glauben zu gewinnen, sie steht also für Mission und Evangelisation. Aber was sagt dieses Bild, wenn man es auf Mission bezieht? Heißt Mission, Menschen zu ködern? Wer will denn gerne jemandem an den Haken gehen? Chip Anderson gibt in entlarvender Weise zu bedenken: „Wenn Fische für die Menschen stehen, die nicht gerettet sind, stelle man sich Evangelisation aus der Perspektive der Fische vor!"[5] Die Metapher „Menschenfischer" als Bildwort für Evangelisation ist solange plausibel oder erbaulich, wie man das Bild nicht richtig ernst nimmt und nicht zu Ende denkt.

Eine weitere Irritation kommt hinzu. Liest man im Alten Testament nach, welche Bedeutung es dort hat, wenn Menschen gefischt oder geangelt werden, dann stößt man auf durchweg negativ besetzte Zusammenhänge: Das Fischen von Menschen ist ein Gerichtshandeln Gottes. Wer gefischt ist, geht dem Verderben entgegen (mehr dazu in Abschn. 3).

Kann man auf diesem Hintergrund noch annehmen, Jesus habe seine Jünger einfach in den Dienst der Evangelisation berufen, als er sie zu Menschenfischern machte? Kann man den ernsten Zusammenhang der alttestamentlichen Stellen einfach so ausblenden? In der Tat – die Ausleger, die an der hergebrachten Deutung festhalten, Jesus habe das Werk der Mission gemeint, müssen voraussetzen, dass Jesus einen gedanklichen Sprung gemacht und alle naheliegenden negativen Assoziationen einfach abgeschüttelt habe. So heißt es im Kommentar von Billerbeck: „Im Rabbin[ischen] (wie auch im Deutschen) hat der bildliche Ausdruck ‚Menschen fangen' einen unedlen Sinn, weil das Moment der überlistenden Schlauheit im Vordergrund steht. […] Der Ausdruck: ‚Ich will euch zu Menschenfischern machen' […] hat hier selbstverständlich keine häßliche Bedeutung."[6] Ähnlich Rudolf Pesch: „Das Bildwort von den Menschenfischern […] könnte von Jesus mit Blick auf Jer 16,16 […] *gegen den ursprünglichen Sinn des Gerichtswortes* konzipiert worden sein."[7] Aber es ist doch sehr unwahrschein-

---

ing of „Fishers of Men", Philadelphia 1967; *Eckhard J. Schnabel*, Urchristliche Mission, Holzgerlingen ²2018, 271–277; *Dominic Rudman*, The Significance of the Phrase ‚Fishers of Men' in the Synoptic Gospels, in: Irish Biblical Studies 26/3 (2005), 106–118; *Chip M. Anderson*, Mark 1:17. *Fishers of men* reconsidered: first significance, then application, 2006, https://www.hitpages.com/doc/5375374003273728/1/ (Zugriff am 04.03.2017). Diese Beiträge werden im Folgenden mit Kurztitel zitiert. Die englischsprachigen Zitate wurden von mir übersetzt.

4 *Smith*, Fishers, 187 f.; vgl. *Anderson*, Fishers, 1 f.

5 *Anderson*, Fishers, 1. Siehe auch die rabbinischen Belege, die in Abschnitt 3.3 des vorliegenden Beitrags genannt sind.

6 (*H. L. Strack*) *Paul Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I, 188.

7 *Rudolf Pesch*, Das Markusevangelium, I. Teil, HThK.NT, Freiburg i. Br. ⁵1989, zu Mk 1,17; Hervorhebung von mir. Pesch begründet das mit dem Kontext von Jer 16,15 (Thema: Sammlung der Kinder Israels).

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

lich, dass Jesus ein Wort prägte und dabei alles, was seinen in der Heiligen Schrift bewanderten Hörer dazu einfallen musste, gegen den Strich bürstete. „Die Möglichkeit, dass Jesus oder die urchristlichen Verkündiger allseits bekannte Redefiguren in einem vollkommen neuen Sinn gebrauchten, erscheint abwegig.“[8]

Wir stehen also vor der Frage: Was hat Jesus gemeint, als er Jünger zu Menschenfischern berief? Wie können wir ernst nehmen, dass sowohl Jesus als auch seine Hörer die Metapher von ihrem kulturellen und religiösen Hintergrund her als negativ und bedrohlich verstanden haben mussten? Und welchen Sinn können wir dem Wort Jesu dann entnehmen?

2. Der Textbefund

2.1. Markus 1,17; Matthäus 4,19

Beide Evangelien berichten die Szene übereinstimmend: Als Jesus am See von Galiläa entlanggeht, trifft er die Fischer Simon und Andreas bei der Arbeit an. Ihr Beruf wird ausdrücklich hervorgehoben. Jesus ruft sie auf, ihm nachzufolgen, und fügt an, er werde sie zu Menschenfischern machen. Wenig später geschieht Ähnliches mit zwei weiteren Fischern, Jakobus und Johannes; sie folgen Jesus nach, ohne dass die neue Berufung mit der Menschenfischer-Metapher bei ihnen wiederholt wird. Die Ernennung zur neuen Tätigkeit steht also im größeren Rahmen der Nachfolge Jesu.

Der Kontext ist der Beginn von Jesu Reich-Gottes-Verkündigung. Jesus hat begonnen, die doppelte Botschaft auszurufen: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes nahe herbeigekommen; daher gilt es – als Konsequenz – umzukehren und an das Evangelium zu glauben (Mk 1,15). Der Begriff „Evangelium“ nimmt dabei im Markusevangelium den programmatischen Einleitungssatz des ganzen Buches auf: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes […]“ (1,1). Nach der Jüngerberufung gehen die Fünf nach Kapernaum, wo Jesus in der Synagoge „mit Vollmacht“ lehrt. Ein Besessener reagiert darauf unmittelbar, indem der „unreine Geist“ Jesus als den

[8] *Smith*, Fishers, 188: „Es ist schwierig anzunehmen, dass Hörer, die mit dem gewöhnlichen Gebrauch einer Metapher vertraut waren, zu erfassen imstande sein könnten, dass diese nun in einem völlig neuen Sinn gebraucht wurde, ohne dass es dafür irgend einen Hinweis gibt.“ Zwar hat Jesus durchaus an wichtigen Stellen seines Dienstes die Erwartungen seiner Zuhörer durchbrochen und sie mit einem unerwarteten Konzept konfrontiert. Dazu gehört z. B. seine Schriftlesung mit anschließender Deutung in der Synagoge von Nazareth (Lk 4,18–22), als er nur die auf Gnade bezogenen Schriftworte zitierte und die Ankündigung des Gerichts wegließ (vgl. *Joachim Jeremias*, Theologie des Neuen Testaments I, Gütersloh 1971, 200). Doch hier gibt es eben im Text einen klaren Hinweis auf die Intention Jesu, nämlich die Differenz seines Schriftzitats zu den betreffenden Stellen in der Hebräischen Bibel. Diese Differenz ist klar benennbar und die Reaktion der Hörer in Vers 18 zeigt auch, dass man sie wahrnahm. Beim Gebrauch des Bildwortes „Menschenfischer“ ist ein entsprechender Hinweis auf eine intendierte Abweichung vom alttestamentlichen Traditionshintergrund dagegen nicht zu erweisen.

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Heiligen Gottes bekennt und ihn als Bedrohung erkennt. Jesus treibt den Geist aus dem Besessenen aus (Mk 1, 21–28). Im Matthäusevangelium steht an dieser Stelle ein Summarium, das inhaltlich Ähnliches berichtet. Dieser Zusammenhang wird noch aufzugreifen sein.

2.2. Lukas 5, 1–11

Auch das Lukasevangelium erzählt davon, dass Jesus Petrus dazu berief, Menschen zu fangen (Lk 5, 1–11). Szenerie und Details weichen vom Bericht bei Markus und Matthäus ab. Übereinstimmung besteht darin, dass dieselben vier Fischer in die Nachfolge Jesu eintraten. Nur Petrus aber gilt die Berufung, Menschen zu fangen. Dabei verwendet Lukas ein anderes Verb: ζωγρεῖν – was „jemanden lebendig gefangen nehmen" heißt. Das Wort stammt eher aus der Welt der Soldaten oder vielleicht Jäger als aus der Welt der Fischer. Die bedrohliche Konnotation ist im Vergleich zum Wort „Menschenfischer" gemildert, weil der Beute nicht notwendig der Tod droht. Dennoch – auch lebendig gefangen genommen zu werden ist keine begrüßenswerte Erfahrung.

Wenn man voraussetzt, dass Lukas den Bericht des Markus (oder Matthäus) verarbeitet und ihn womöglich anhand weiterer Quellen ergänzt hat, dann kann der Wechsel des Terminus von ἁλιεύς zu ζωγρεῖν als eine entschärfende Interpretation gelten.[9] Das wäre allerdings ein weiterer Hinweis darauf, dass das ursprüngliche Wort aus Mk 1, 17 als unangemessen und anstößig empfunden werden konnte.[10]

2.3. Matthäus 13, 47–50

In einem variierten Sinn verwendet Jesus die Metapher vom Fischen in seinem Gleichnis vom Fischnetz. Hier ist nicht nur der Vorgang des Fischens im Blick, sondern auch das nachfolgende Aussortieren der Fische. In seiner Anwendung greift Jesus nur noch das zweite, das Aussortieren auf – es erfolgt durch „die Engel" und ist am Ende der Zeiten verortet. Der Sachzusammenhang ist eindeutig das Gericht Gottes; die Menschen werden gefangen, weil sie für das Gericht bestimmt sind. Den Schlussakzent der Gleichnisdeutung bilden die Ungerechten, die der Vernichtung anheimfallen. Was mit den „guten Fischen" passiert, die in Gefäßen gesammelt werden, was also – ohne Bild – mit den Gerechten geschieht, bleibt ungesagt. Auf der Anwendungsebene würde man daran denken, dass die Gerechten Rettung oder eschatologisches Glück erfahren. Doch diese Deutung gibt das Bildwort streng genommen nicht her – die guten Fische, die im Gefäß gesammelt werden, kommen ja genauso um wie die weggeworfenen un-

---

[9] Vgl. *W. D. Davies / Dale C. Allison*, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, Vol. I, ICC, Edinburgh 1988, 398.

[10] Vgl. *Smith*, Fishers, 201.

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

genießbaren Fische. Dass Jesus den positiven Aspekt der Gleichnisdeutung unausgeführt lässt, bestätigt den Eindruck: Die Fischer-Metapher, für sich genommen, ist nicht gut geeignet, als Bildwort für positive Erfahrungen zu stehen.

2.4. Fischen zur Zeit Jesu

Fischerei war in Galiläa und überhaupt in Palästina ein wichtiger Erwerbszweig. Für das Netzfischen gab es verschiedene Techniken: den Einsatz von Wurfnetzen, Schleppnetzen und Auslegenetzen.[11] Alle Techniken spiegeln sich in Texten des Neuen Testaments wider. In Mk 1,16 ff. par handelt es sich um das Wurfnetz, in den Szenen von Lk 5,1–11 und Joh 21,1–14 wohl um ein Auslegenetz und im Gleichnis von Mt 13,47 f. um ein Schleppnetz.[12] Abgesehen davon fischte man auch mit Angeln,[13] eine Technik, die auch Petrus beherrschte (Mt 17,27).

Nicht nur Fischer, sondern auch Jäger arbeiteten mit Fangnetzen.[14] Das steht im Hintergrund vieler alttestamentlicher Bildworte. Daher sollte man nicht von jeder biblischen oder außerbiblischen Textstelle, die von einem Netz spricht, auf Fischer schließen. Diese Überlegungen helfen, den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Menschenfischer-Metapher und die betreffende Textauswahl genauer zu bestimmen.

3. Das Fischen von Menschen im Alten Testament und in späteren jüdischen Schriften

Wenn das Alte Testament metaphorisch davon spricht, dass Menschen „gefischt“ werden, dann ergeben die betreffenden Stellen ein recht geschlossenes Bild. Es ist stets ein bedrohlicher Vorgang. Zwar können Fischer, die reiche Beute machen, auch zum Bild einer künftigen Heilszeit gehören (Hes 47,10), aber in dieser Stelle geht es nicht darum, dass es Menschen sind, die „gefischt“ werden.

3.1. Das Netz als Bild für Verführung

Wenn jemand vom Bösen überwältigt wird oder einer Versuchung erliegt, kann das in dem Bild ausgedrückt werden, dass er in einem Netz gefangen wird. So gleicht eine verführerische Frau einem Netz und ihr Herz einem Schleppnetz (Pred 7,26). Wen plötzliches Unglück trifft, der wird vergli-

[11] Vgl. *Gustaf Dalman*, Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. VI: Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang. Gütersloh [1940], 346–363; *Wuellner*, Meaning, 26–45.
[12] *Dalman*, Arbeit, 363.
[13] Ebd., 343–345. 359 f.
[14] Ebd., 335–337.

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

chen mit Fischen, die im Netz gefangen werden, und Vögeln, die in die Falle geraten (Pred 9,12).

Spätere jüdische Schriften greifen diesen Sprachgebrauch auf. Der Zornige ist nach TestDan 2,4 ein Gefangener: „Der Geist des Zornes wirft des Irrtums Netze über ihn und blendet ihm die Augen. Den Sinn verdunkelt er durch Lüge und gibt ihm eine eigene Schau."[15] Freilich könnte auch das Netz des Jägers statt das des Fischers gemeint sein. Das gilt auch für einige Stellen in den Schriften aus Qumran. Die Gegner des Beters verführen Gottes Volk, indem sie es in einem Netz der Täuschung gefangen nehmen (1QH 12,12). Die Israeliten, von denen sich der Autor der Damaskus-Schrift absetzt, sind „drei Netzen des Belial" ausgeliefert, nämlich Unzucht, Reichtum und Entweihung des Heiligtums (CD 4,15–19).

3.2. Gottes Gerichtshandeln

3.2.1. Amos 4,2

Am 4,1–3 ist ein sozialkritisches Gerichtswort gegen reiche Frauen aus Samaria, die auf Kosten der Armen leben. Das angedrohte Gericht Gottes wird bildhaft beschrieben: Sie werden an Haken und Fischerangeln weggeschleppt und aus der Stadt hinausgeworfen. Vom Fischen in einem Gewässer ist nicht direkt die Rede, aber der Ausdruck סירות דוגה (*siroth dugah*) in Vers 2 gehört ebenso zum Fischereiwesen wie das achtlose Wegwerfen unbrauchbarer Beute (vgl. Mt 13,48).

3.2.2. Jeremia 16,16–18

Jer 16,16 ist ein Gerichtswort, das sich an eine Heilsverheißung anschließt. Diese Heilsverheißung stellt in Aussicht, dass Israel aus dem „Land des Nordens" wieder in ihre Heimat zurückgeführt wird (16,14 f.). Der darauf folgende Vers steht allerdings im Kontrast zu dieser Hoffnung. Jahwe kündigt an, die Israeliten durch Fischer fischen zu lassen und – als parallele Aussage – durch Jäger jagen zu lassen (16,16). Das bezieht sich auf Menschen, die schuldig geworden sind, indem sie durch ihre Opfer Götzen verehrt haben. Wie in Hes 36,18 dürfte hier das Volk Gottes gemeint sein. Erst ab 16,19 ist wieder von Heil die Rede, aber nicht primär für Israel, sondern für die Nationen: Sie ziehen zum Volk Gottes und kommen zur Erkenntnis Jahwes.

Wie verhält sich die Gerichtsaussage zu den sie umgebenden Heilsverheißungen? Vermutlich steht 16,16 in engem sachlichen Zusammenhang zu den Gerichtsworten in 16,10–13. Das dazwischen platzierte Heilswort 16,14 f wird von manchen als Interpolation gedeutet;[16] es beschreibt die Erneue-

[15] Zitiert nach: *Paul Rießler*, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, 1203.

[16] *Smith*, Fishers, 190.

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

rung nach dem Gericht, von dem dann wieder ab 16,16 die Rede ist.[17] Das Drohwort in 16,13 – die Israeliten werden in ein fremdes Land weggeschleudert werden – findet eine inhaltlich und sprachlich sinnvolle Fortsetzung in 16,16: Dass die Beute von Fischern weggeschleudert wird, war uns schon in Am 4,2 und Mt 13,48 begegnet und wird auch in Hes 29,5 gesagt.

Diese Stelle im Jeremiabuch ist für das Verständnis des Menschenfischer-Wortes Jesu von besonderer Bedeutung, weil einzig hier im AT ausdrücklich von einer Bestellung bzw. Einsetzung der Fischer die Rede ist. Jer 16,16–18 muss daher als der wichtigste und direkteste traditionsgeschichtliche Hintergrund von Mk 1,17 par gelten.

3.2.3. Habakuk 1,14–17

Der Prophet Habakuk beklagt, wie schutzlos Israel dem Angriff der Chaldäer ausgesetzt ist – offenbar in einer Zeit, in der sich die babylonische Eroberung des Landes abzeichnet. Habakuk deutet das Geschehen als Gericht Gottes (Hab 1,12). Unter der Gewalt der Feinde gleicht Gottes Volk Meeresfischen und Kriechtieren, die geangelt und mit einem Netz gefangen werden. Die Klage des Propheten betont den Zynismus der Eroberer (1,15: „darüber freut er sich und jubelt“) und die Brutalität des Geschehens (1,17: „Nationen ohne Mitleid hinmorden“).

Die Auslegung dieser Stelle im Habakuk-Kommentar von Qumran (1QpHab 6) zeigt, dass man den Text nicht futurisch-eschatologisch verstand, sondern auf die zeitgenössische politische Großmacht bezog, von der die Bedrohung ausging (unter den im Habakuk-Kommentar genannten „Kittim“ werden die Römer zu verstehen sein[18]).

3.2.4. Hesekiel 29,4–6

Nicht nur Gericht an Israel kann mit der Fischer-Metapher ausgedrückt werden, sondern auch das Gericht an anderen Nationen. Für Ägypten legt sich der Rekurs auf die Fischerei nahe, weil es das Land am Nilstrom ist. Hesekiel nennt den ägyptischen Pharao ein Seeungeheuer (Zürcher Bibel: Krokodil; 29,3), das mit einem Haken im Maul aus dem Strom gezogen wird. An seinen Schuppen haften Fische, die dadurch ebenfalls geangelt werden. Diese Beute wird, so das Drohwort, in die Wüste geschleudert, wo sie von Landtieren und Vögeln gefressen wird. Der geschilderte Fischzug bildet keine Alltagserfahrung ab, sondern ist in gewissen Zügen grotesk (ein Krokodil als Köder für viele Fische).

Hesekiel lässt klar erkennen, wie er dieses Bildwort verstanden wissen will: Er kündigt Gewalt durch das Schwert an (29,8), ferner Zerstreuung

---

[17] *Anderson*, Fishers, 7 f.

[18] Vgl. *Annette Steudel*, Art. Qumran-Handschriften, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de) 2009, Abschn. 4.5 (abgerufen am 01.03.2017).

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

in die Diaspora (29,12); im anschließenden Prophetenspruch (29,17 ff.) ist von der Unterwerfung unter Nebukadnezar die Rede (29,19). Das Unheil ist zeitlich befristet (29,11), danach erfolgt aber eine Degradierung des ägyptischen Reichs (29,14 f.).

3.2.5. Die Loblieder-Rolle von Qumran

Wenn in den Lobliedern aus Qumran die Fischer-Metaphorik aufgegriffen wird, steht das weithin im Rahmen des bisher beobachteten atl. Sprachgebrauchs.

1QH 10,29 ist noch am weitesten von den untersuchten atl. Stellen entfernt. Der Beter sieht sich mit Gegnern konfrontiert, die ein Netz für ihn auslegen, in dem sie sich allerdings selbst fangen. Offenbar steht dem Beter kein Fischer-, sondern ein Jägernetz vor Augen: Darauf deutet die Vorstellung, dass sich die „Füße" der Feinde im eigenen Netz verfangen, und die parallele Redeweise von Fallen. Der Beter zählt sich selbst zu den Gerechten. Die Nachstellungen der Gegner versteht er also nicht als Gericht Gottes an sich selbst; das Gericht vollzieht sich eher an den Feinden, wenn sie in ihre eigenen Fallen tappen (vgl. Ps 7,16–18; 35,7–9; 141,10: Es ist Gottes Gerechtigkeit bzw. Hilfe, wenn die Bösen in ihre eigene Falle bzw. ihr eigenes Netz gehen).

Eindeutig vom Fischfang ist in der Metapher von 1QH 11,26 die Rede: Die Netze der Bösen sind auf dem Wasser ausgebreitet. Ergänzend kommen weitere Bilder hinzu: Fallgruben, Fallstricke, Pfeile. Zunächst könnte es so klingen, als seien das Fallen, die dem Beter gestellt wurden – er befindet sich inmitten der Bösen und seine Schritte sind von Unglück begleitet (11,25). Doch die Fortführung des Gedankens rückt das Gericht über die Bösen in den Mittelpunkt: Auf sie wird Zorn ausgegossen, Fallstricke des Todes ziehen sich zusammen und es ist die Zeit des Gerichts (11,27 f.). Letztendlich ist es die brüllende Stimme Gottes, die dieses Unheil hervorruft und die Bösen vernichtet (11,32–36).

Besonders bemerkenswert ist die Stelle 1QH 13,7–9. Der Beter spricht von vielen Fischern, die ihre Netze über die Fläche des Wassers auswerfen, doch dieses Mal scheinen die Fischer keine Gegner des Beters zu sein, sondern er steht auf ihrer Seite: Gott hat bestimmt, dass er unter diesen Fischern wohne. Sie jagen die Kinder der Ungerechtigkeit – und der Beter bekennt, Gott habe ihn dorthin gestellt, um zu richten. „… der Beter sieht auch sich selbst zum Gerichtsorgan Gottes berufen."[19] Es handelt sich also um einen direkten Gerichtsauftrag Gottes für die „Fischer", ähnlich wie in Jer 16,16. Otto Betz weist darauf hin, dass der Beter dieses Selbstverständnis auch mit der verwandten Metapher der Falle zum Ausdruck bringt, wenn er in 1Q 10,8 f. sagt: „Ich bin eine Falle für die Gottlosen, aber Heilung für alle, die Buße tun."

[19] *Betz*, Donnersöhne, 54.

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

3.3. Kurzer Seitenblick auf altorientalische Bildsprache

Ohne dass hier die altorientalische Ikonografie der Fischer-Metaphorik ausgebreitet werden kann, ist doch ein kurzer Blick auf die Siegesstele des Asarhaddon aufschlussreich. Der assyrische Herrscher Asarhaddon regierte von 681–669 v. Chr. Ein Monument, dass ihn als siegreichen Herrscher darstellt, zeigt Asarhaddon, wie er zwei unterlegene Fürsten – einer davon ist vermutlich der ägyptische König Tirhaqa – buchstäblich an der Leine hält.[20] Das eine Ende der beiden Leinen hält Asarhaddon in der linken Hand, die beiden anderen Enden sind mit einem Ring versehen, der durch die Unterlippe der Besiegten gezogen ist. Anschaulich sieht man, dass der Sieger die Besiegten quasi am Haken hat. Die Szenerie hat keinen expliziten Bezug zur Fischerei, doch wenn man die besiegten und an der Schnur herbeigezogenen Könige als geköderte Fische sieht, ergibt sich eine Vorstellung, wie sie im Hintergrund von Hes 29, 4 gestanden haben kann und vielleicht auch bereits in Am 4, 2 sichtbar ist.[21] Unzweifelhaft ist das Bild auf der Siegesstele Asarhaddons für den Sieger positiv, für die Gefangenen aber negativ: So möchte sich niemand freiwillig an den Haken nehmen lassen.

3.4. Was heißt „Menschenfischer“?

Kann man auf dem Hintergrund dieses alttestamentlichen und nach-alttestamentlichen Textbefundes noch die These aufrecht erhalten, „Menschenfischer“ sei im Markus- und Matthäusevangelium ein Bildwort für den Missions- oder Verkündigungsauftrag der Jünger? Die Frage, die schon zu Beginn dieses Beitrags aufkam, stellt sich nun mit Dringlichkeit. Der Blick in die Auslegungen zeigt, dass man meint, es zu können. Nach Eckhard Schnabel sollen die berufenen Jünger nun „Menschen ‚fangen‘, d. h. für Jesu Botschaft vom anbrechenden Gottesreich werben.“[22] Hubert Frankemölle hält die Metapher für „zugleich stimmig und bildkräftig“. Bezeichnend ist jedoch, wie er dann fortfährt: „Auch ohne biblische Vorgabe dürfte die Metapher ‚Menschenfischer‘ auch heute noch – trotz aller negativen Konnotationen – jedem Leser einleuchten […].“[23] Einleuchtend ist das Bildwort in der Tat nur, wenn man einerseits von den biblischen Vorgaben absieht und andererseits die negativen Konnotationen ausblendet. Das aber wäre ein methodischer Fehler. Der biblische Traditionshintergrund ist bemerkenswert eindeutig – und die negativen Konnotationen entsprechen nicht

---

[20] Vgl. *Clyde E. Fant / Michael G. Reddish*, Lost Treasures of the Bible: Understanding the Bible Through Archaeological Artifacts in World Museums. Grand Rapids (Michigan) 2008, 177–181; *Michael Rohde*, Schätze der biblischen Zeit. 50 archäologische Entdeckungen rund um die Bibel, Holzgerlingen 2018, 218–224.

[21] „Die Darstellung auf dieser Stele – zwei Individuen, die offenkundig Haken durch ihre Lippen bekamen – erinnert an die Mahnung des Propheten Amos [4, 2] an die Reichen in Israel im 8. Jahrhundert v. Chr.“ (*Fant/Reddish*, Lost Treasures, 181).

[22] *Schnabel*, Urchristliche Mission, 275.

[23] *Hubert Frankemölle*, Matthäus-Kommentar I, Düsseldorf 1994, 197.

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

einfach nur heutigem Empfinden, sondern sind bereits in der rabbinischen Literatur klar greifbar. Die Fischnetz-Metapher besagt dort: Wo Menschen „gefischt" werden, erleiden sie eben das Schicksal von ins Netz gegangenen Fischen – sie kommen um.[24]

Die Berufung der Jünger zu Menschenfischern kann also nicht anders verstanden werden, als dass dieser Auftrag etwas mit Gottes Gerichtshandeln zu tun hat und dass die Jünger in dieses Handeln aktiv involviert sind. Auf dieser Linie ist der Sinn von Jesu Wort zu suchen. Bevor dies aber entfaltet wird (Abschnitt 5), müssen noch einige alternative Deutungen kurz diskutiert werden.

4. Alternative Deutungen der Menschenfischer-Metapher

4.1. Erlösung aus den Fängen der Chaosmächte

Einige Ausleger machen einen anderen alttestamentlichen Traditionshintergrund als oben skizziert geltend. Das Meer stehe für den Bereich des Chaos und der Gottferne. Das wird in den Schöpfungsvorstellungen des Alten Testaments begründet, die im Schöpfungshandeln den Sieg Gottes über die vom Wasser repräsentierten Mächte sehen, wie es z. B. in Ps 74, 13, 24, 2, 136, 6 u. ö. zum Ausdruck kommt. Auch Hi 26, 5; 38, 16–17 spiegelten diese Vorstellung, ebenso wie die Todeserfahrung von Jona in den Tiefen des Meeres und die Rolle des Meeres in der Johannesoffenbarung. Das „Tier" steigt aus dem Abgrund hervor und ebenso aus dem Meer (Offb 11, 7; 13, 1) – was den teuflischen Charakter des Meeres klar erweise.[25]

Nach Jindřich Mánek ist diese Vorstellung der Hintergrund für die Berufung der Jüngern zu Menschenfischern. „Einen Menschen herauszufischen bedeutet, ihn aus dem Reich der Finsternis zu retten, also aus der Sphäre, die Gott feindlich gegenübersteht und von Gott fern ist. ‚Menschenfischer' zu sein ist gleichbedeutend mit der Aufgabe, die Menschheit zu retten [‚the task of mankind's salvation']."[26] Mánek zieht diesen Gedanken konsequent in verschiedene Richtungen aus: Wenn Petrus nach Jesu Auferstehung 153 Fische im Netz hatte (Joh 21, 11), knüpfe das an die Vollzahl aller damals bekannten Fische an[27] und bedeute, dass Menschen aus allen Nationen ins

[24] Bill 1, 675: „Warum werden die Menschen mit den Fischen des Meeres verglichen? Um dir zu sagen: Wie Fische, die im Meer leben, wenn sie aufs Trockene kommen, sofort sterben, so sterben auch alsbald die Menschen, wenn sie sich von den Worten der Tora u[nd] von den Gebotserfüllungen scheiden." (AZ 3b.4a).

[25] *Mánek*, Fishers, 138 f. – Die Darstellung bei *Wuellner*, Meaning, 88–133, ist in diesem Zusammenhang wenig brauchbar, weil er zum einen die Metapher des Fischers und des Jägers ständig vermischt und zum anderen in seine Paraphrase alttestamentlicher Stellen oft die Rede vom Fischen oder Menschenfischen einträgt, wo sie in den Quellen gar nicht steht.

[26] *Mánek*, Fishers, 139.

[27] Die Voraussetzung, das nach damaliger Auffassung exakt 153 Spezies an Fischen bekannt gewesen sei, ist allerdings unzutreffend: vgl. *Smith*, Fishers, 199 Anm. 32; *Wuellner*, Meaning, 17 Anm. 37.

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Missionsnetz Christi gehören. Wenn Jesus über das Wasser geschritten ist (Mt 14,24–38), sei er dazu imstande gewesen, weil er sündlos war. Er als „der“ Menschenfischer habe dann Petrus retten können, der den Glauben verloren hatte und in die Sphäre der Sünde versank. Die Kirche – symbolisiert durch das Boot der Jünger im Sturm (Mk 4,35–41) – müsse ihrerseits sehen, dass sie oberhalb des Wassers bleibt. Sie erfülle den Missionsauftrag, indem sie Menschen tauft: Die frühe Kirche habe die Taufe vom Exodus Israels her als Rettung aus den Todesfluten verstanden; dementsprechend lautet der Auftrag Jesu – so offenbar der Gedanke Máneks –, Menschen durch die Taufe aus dem Wasser ziehen.[28] Es scheint allerdings allzu weit hergeholt, dass die Auffassung vom Meer als Chaosmacht hinter jeder dieser neutestamentlichen Stellen steht.

Auch Dominic Rudman geht von der Chaos-Meer-Symbolik im Alten Testament aus und wendet sie auf die Perikopen von der Sturmstillung und Jesu Schreiten auf dem Wasser an.[29] Er fokussiert seine Schlussfolgerungen aber auf den Auftrag an die berufenen Jünger. Als Menschenfischer retten sie Menschen aus den Fängen der Chaosmacht, und zwar konkret, indem sie Menschen heilen und vom Tod erwecken sowie Dämonen austreiben.[30]

Der Gedankengang Rudmans lässt sich jedoch nicht sinnvoll aufrechterhalten. (1) Wenn im Alten Testament vom Meer als Chaosmacht die Rede ist, dann ist das Ziel der Aussage nicht, dass Menschen dort herausgerettet werden. Als einzige Ausnahme kann man die Rettung Jonas gelten lassen. Schon bei der Rettung der Familie Noahs aber liegt eine andere Vorstellung zugrunde: Die zum Heil Bestimmten werden nicht *aus* dem Wasser *heraus*gerettet, sondern durch die Arche *vor* dem Wasser *bewahrt*. Die Netz- oder Angelmetaphorik lässt sich damit nicht verbinden. (2) Die Sphäre des Teufels und der Dämonen ist in den synoptischen Evangelien nicht das Wasser, sondern die Wüste (Mk 1,13; Mt 4,1 par; 12,43 par). Wenn die ausgetriebenen unreinen Geister vermittels einer Schweineherde in den See gestürzt werden (Mk 4,13), ist das keine Rückkehr in das angestammte Gebiet der Dämonen, sondern sie verlieren auf groteske Weise ihre letzte „Zuflucht“. (3) Wenn Jesus oder die Jünger Dämonen austreiben, dann werfen sie das Böse aus den Menschen hinaus – und ziehen nicht die Menschen aus der Sphäre des Bösen hinaus. (4) Das Unheil der Menschen besteht nicht primär darin, in einem falschen Machtbereich zu leben, sondern dass ihr Herz vom Bösen erfasst ist (Mt 15,19). Deshalb setzt Jesus – anders als die Pharisäer – bei der inneren Erneuerung an („Kehrt um!“). Sie ist möglich, weil das Reich Gottes nahe gekommen ist. Dies also ist die Bewegungsrichtung: Das Gottesreich geht auf die Menschen zu, nicht die Menschen verlassen die Sphäre der Welt. Wenn davon die

[28] *Mánek*, Fishers, 140 f.
[29] *Rudman*, Significance, 108–111.
[30] Ebd., 112. 117 f.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Rede ist, in das Reich Gottes zu kommen bzw. einzugehen (Mk 9, 47; 10, 23; Apg 14, 22), dann ist damit nicht die Vorstellung verbunden, der Betreffende würde passiv einem Raum des Bösen entnommen.[31] Der Satz aus der Petruspredigt „Lasst euch retten aus diesem verkehrten Geschlecht" (Apg 2, 40) ist eine singuläre Formulierung ohne weiteren Vor- oder Nachhall in der Verkündigung Jesu oder der Apostel.[32]

Methodisch gesprochen ziehen Mánek und Rudman eine deutlich weiter entfernte alttestamentliche Tradition heran, und zwar zu Lasten der näher liegenden Tradition: dem Menschenfischen als Gerichtshandeln. Die Fischer-, Netz- oder Angelmetaphorik ist denn auch in den alttestamentlichen Stellen vom Meer als Chaosmacht gar nicht vorhanden.

4.2. Das Selbstverständnis eines Philosophen

Nicht nur Stellen aus alttestamentlich-jüdischer Literatur, sondern auch solche aus griechisch-römischen Schriften werden herangezogen, um das Bildwort des Menschenfischers zu erhellen. Gelegentlich wird dabei der Eindruck erweckt, es liege ein recht breiter Textbefund vor, gemäß dem es zum Selbstverständnis von Philosophen oder Dichtern gehört habe, Menschen zu fischen.[33]

Doch die Quellenlage ist viel spärlicher als in der Literatur zuweilen dargestellt. Bei Platon wird der Sophist mit einem Angler verglichen (Plat Sophist 218D–222D).[34] Das hat aber negative Bedeutung. „Angler" zu sein ist nicht das Selbstverständnis der Sophisten, sondern der Vorwurf Platons an die Sophisten, die ihre Hörer ködern wollen. Überhaupt ist der Sophist bei Platon ja eine negative Figur, der es auf der Suche nach jungen reichen Schülern vorwiegend ums Geld geht.

In einem von Diogenes Laertius überlieferten Ausspruch vergleicht sich der Philosoph Aristippos von Kyrene mit Fischern. Damit will er rechtfertigen, dass er sich geduldig anspucken ließ; der Spruch deutet sein Handeln in einer bestimmten zwischenmenschlichen Begegnung und nicht sein generelles Selbstverständnis als Philosoph oder Redner.[35]

---

[31] In Joh 3, 5 ist das Mittel, um ins Reich Gottes einzugehen, die Neugeburt aus Wasser und Geist. Das Wasser gehört also gerade zur Macht Gottes und ist kein Symbol für gottfeindliche Chaosmacht.

[32] Zwar waren die Menschen, zu denen Jesus gesandt war, „vom Teufel überwältigt", aber die Tat Jesu bestand darin, dass er sie „heilte", nicht dass er sie aus der Umklammerung herauszog (Apg 10, 38).

[33] Vgl. *Schnabel*, Urchristliche Mission, 275; *Wuellner*, Meaning, 67–75.

[34] Vgl. ebd., 69 f.

[35] Vgl DiogLaert 2,67. *Wueller* (Meaning, 72) schreibt diesen Ausspruch irrtümlich Solon zu und stellt ihn in den Zusammenhang mit dem Gebrauch rhetorischer Fähigkeiten, mit denen jemand von einer Idee überzeugt werden soll. Das gibt der Kontext bei DiogLaert 2,67 aber nicht her. Das Zitat bedeutet soviel wie: „Wenn Fischer in Kauf nehmen, von der See durchnässt zu werden, während sie einen Gründling fangen, sollte ich es dann nicht aushalten, mit Sabber [oder: Mischwein] benetzt zu werden, um Schleimer zu fangen?"

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Der Dichter Cercidas bezeichnet sich in seinen Meliamben als Fischer – nicht aber als Menschenfischer, sondern er sucht, der pierischen Musen[36] habhaft zu werden (Cercidas Meliam IV,9).[37] Der Gedankengang gehört in den Bereich der Mythologie.

Lukian von Samostata lässt in seinem Stück „Die Auferstandenen – oder: Der Fischer“ einen Fischzug aufführen, der nacheinander eine Reihe von Epigonen der großen Philosophen heraufzieht. Das ist die letzte Passage seines Stückes, nachdem – als Eröffnung – einige Philosophen aus dem Totenreich auferstanden sind, um den Protagonisten Parrhesiades zu verklagen. Die ganze Angler-Szenerie ist eine Persiflage und hat nicht im Entferntesten etwas damit zu tun, dass Lukian sich als Menschenfischer verstehe, der die Gelehrten seiner Zeit zum wahren Leben führe.[38]

Ein tragfähiger Beleg für das Selbstverständnis eines Philosophen als Menschenfischer lässt sich also nicht anführen. Zutreffender ist wohl die Zusammenfassung Wuellners (der sich für die Bedeutung der Fischer-Metapher als Bild für philosophische Unterweisung stark gemacht hat): „In griechischen, jüdischen, christlichen und altorientalischen literarischen und ikonografischen Traditionen steht die gängige Metapher, dass Menschen in einem Netz gefangen werden, für vollständige Versklavung, Verlust der Identität, mithin also für Verderben und Untergang.“[39]

Abgesehen davon wäre es auch methodisch fragwürdig, einen paganen Traditionshintergrund (wenn er sich denn hier erweisen ließe) stärker zu gewichten als den alttestamentlichen: „Grundsätzlich ist das Alte Testament ein viel sicherer Boden als manche vermutete nicht-christliche Quelle, da es die Bibel Jesu und der neutestamentlichen Autoren war.“[40]

5. Menschenfischer als Boten des Gottesreichs und des Gottesgerichts

Wenn Gott ankündigt, dass Menschen mit Netzen oder Angeln gefischt werden, ist das eine Gerichtsbotschaft. Diejenigen, die solche „Fischzüge“ ausführen, die „Menschenfischer“, sind also Boten und ausführende Organe des Gerichts. Die deutlichen inhaltlichen Übereinstimmungen der entsprechenden alttestamentlichen Texte und derer von Qumran lassen

---

[36] Vgl. *Walter Pötscher*, Art. Pierides 2., in: Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, Bd. 4, München 1979, 848; *Hans von Geisau*, Art. Pieros 1.; ebd.

[37] Vgl. *Wuellner*, Meaning, 71.

[38] So aber *Wuellner*, Meaning, 71: „Der Sozialkritiker und Essayist Lukian kann von sich selbst metaphorisch als Menschenfischer sprechen, und zwar im Blick auf sein Bestreben, die Gelehrten seiner Zeit – sie sind die Zielscheibe seiner Satire – zur Gerechtigkeit und, wenn der Zufall es will, zum vollen Leben (*anabioun*) zurückzubringen, wie es im Untertitel [sic!] seines Werkes über *Den Fischer* so vielsagend anklingt.“

[39] Ebd., 75.

[40] *Otto Betz*, Die traditionsgeschichtliche Exegese als Beitrag zur theologischen Toleranz, in: *ders.*, Jesus, Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II (WUNT 52), Tübingen 1990, 416.

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

keine andere Schlussfolgerung zu. Diese Sicht auf die Aufgabe der Jünger mag überraschend sein – sie sind doch Verkündiger des Evangeliums, der frohen Botschaft! –, aber sie passt genau zum Wesen des Evangeliums, zur Sendung Jesu, zur Beauftragung der Jünger in den synoptischen Sendungsreden, zur Auffassung des Johannesevangeliums und sogar zum Verständnis der Evangeliumsverkündigung bei Paulus.

5.1. Botschaft und Auftreten Jesu

Die Berufung der Jünger zu Menschenfischern muss im größeren Zusammenhang des ersten Kapitels des Markusevangeliums verstanden werden.[41] Die Grundbotschaft Jesu besteht aus zwei Aspekten, einem Zuspruch und einem Anspruch (Mk 1, 15). Der Zuspruch bezieht sich auf das herbeigekommene Gottesreich: „Die Zeit ist erfüllt, und die Königsherrschaft Gottes ist nahe gekommen." Der Anspruch bezieht sich auf die notwendige Reaktion auf diesen Zuspruch: „Kehrt um und glaubt an das Evangelium!" Der Inhalt dieses Evangeliums besteht nicht nur in der Nähe des Gottesreichs, sondern ist wesentlich christologisch bestimmt, wie Mk 1, 1 zeigt. An das Evangelium glauben heißt, an Jesus als den Sohn Gottes und den Messias zu glauben (Mk 8, 29; Mt 16, 16 f).

Wenn das Evangelium Umkehr erfordert, wird bereits daran sichtbar, dass das Moment des Gerichts wesensmäßig zu dieser guten Botschaft gehört. Eine Scheidung muss vollzogen werden – keine Trennung von *den* Gottlosen und Bösen, sondern eine Trennung vom *dem* Bösen, also dem gottlosen Verhalten und der gottlosen Vergangenheit. Nach der Berufung der vier Fischer zu Jüngern berichtet Markus, wie bereits erwähnt (Abschn. 2.1), vom Auftritt Jesu in der Synagoge von Kapernaum. Die bloße Präsenz Jesu und seine bloße Verkündigung führt dazu, dass sich ein unreiner Geist zu erkennen gibt und von seinem Verderben weiß. Dass Jesus ihn dann explizit austreibt, ist nur die Ausführung des Untergangs, den der Dämon schon zuvor als unausweichlich erkannt hat (Mk 1, 21–28). Der ganze Erzählbogen von Mk 1, 1 bis hierher (Mk 1, 28) gehört zum Gesamtbild dessen, was mit „Evangelium" gemeint ist. „Markus gestaltet seine Erzählung so, dass klar wird: Das Kommen des Evangeliums ist die Erfüllung alttestamentlicher Erwartungen, und seine Gegenwart ist ‚Gute Nachricht' und zugleich bedrohlich (denn es erfordert die Umkehr der Menschen und versetzt die Dämonen in Schrecken)."[42] Dabei sagt Jesus das Gericht gar nicht explizit an. Der Inhalt seiner Botschaft ist der Zuspruch des Gottesreichs. Doch allein dieser Zuspruch bewirkt Scheidung, wie die Szene in der Synagoge von Kapernaum eindrucksvoll zeigt.

Im weiteren Verlauf von Jesu Auftreten bestätigt sich der Scheidungscharakter des Evangeliums. In seiner Heimatstadt Nazareth sind es seine

[41] So zutreffend *Anderson*, Fishers, 4.
[42] Ebd., 6.

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Lehre („Weisheit“) und seine Wunder, die Ablehnung auslösen, sodass die Menschen dort für den Zuspruch Gottes weitgehend verschlossen sind (Mk 6,1–6). Auch hier hat Jesus nicht vom Gericht gepredigt, aber seine Predigt hat Krisis, hat Gericht bewirkt.

Gleiches gilt für weitere unbußfertige Städte. Über Chorazin, Betsaida und Kapernaum spricht Jesus Weherufe aus und kündigt ihnen das Gericht an (Mt 11,20–24 par). Dabei ist wichtig: Dieses Gericht wird erst künftig eintreten, aber die Entscheidung darüber, dass es über diese Städte kommt, ist bereits gefallen: weil und als die Menschen in diesen Orten nach den Wundern Jesu nicht umgekehrt sind. Die *Ansage* des Gerichts ist hier nur noch die Konsequenz. *Ausgelöst* wurde das Gericht von dem durch Zeichen bekräftigten Evangelium (nicht von einer Gerichtspredigt).

Der Scheidungscharakter gehört integral zum Evangelium. Es gilt, genau darauf zu achten wie man hört, denn wer imstande ist zu hören und positiv reagiert, wird alles gewinnen, und wer nicht richtig hört und negativ reagiert, wird einen Totalverlust erleiden – um das Wort aus Lk 8,18 einmal so zu umschreiben.

5.2. Die Sendung der Jünger

Jesus hat sich selbst nicht als Menschenfischer bezeichnet. In der Sendung seiner Jünger, den Menschenfischern, setzt sich das Wesen seines Auftretens aber fast deckungsgleich fort. Sie werden gesandt, um die Nähe des Gottesreichs auszurufen, Kranke zu heilen, Tote aufzuerwecken und Dämonen auszutreiben (Mt 10,8 par). Von einer Gerichtspredigt ist nicht die Rede. Dennoch wird die Verkündigung und das Handeln der Jünger auch Ablehnung hervorrufen, also eine Scheidung provozieren (Mt 10,14 par). Diese Scheidung sollen die Jünger dann ihrerseits bestätigen: Die Geste des Staubabschüttelns spricht als „Zeugnis“ gegen die, die das Evangelium abgelehnt haben (Mk 6,11). Wenn Jesus diesen Menschen das künftige Gericht ansagt (Mt 10,15), ist dies auch hier nichts weiter als die Ausführung einer bereits zuvor vollzogenen Scheidung.

Indem die Jünger durch die Verkündigung des Evangeliums nicht nur Glauben, sondern auch Gericht auslösen, sind sie Menschenfischer im Sinne des Alten Testaments: bevollmächtigte Boten des Gerichts. „Die ‚Nähe‘ des Königreichs Gottes brachte es mit sich, dass *Fischer* erforderlich wurden, also Menschen, die zu Gottes bevollmächtigten Boten wurden, um die alttestamentliche Erwartung von Gericht und Verheißung zu erfüllen (d. h. Umkehr und Glaube an das Evangelium) […]. […] Das Auftreten der bevollmächtigen Boten des Gottesreichs ist segensreich und bedrohlich zugleich. Die Boten haben die Botschaft auszurichten, dass das Gottesreich nahe gekommen ist, und wo die Umkehr fehlt, bedeutet das unausweichliches Gericht.“[43]

[43] Ebd., 9–11 (Hervorherbung i. Original).

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Das Selbstverständnis des Beters der Hymnen von Qumran (vgl. Abschn. 3.2.5) hat auf die Sendung Jesu und der Jünger selbstverständlich nicht direkt eingewirkt. Der alttestamentliche Hintergrund ist jedoch derselbe. Die Beschreibung dieses Beters, der sich – als Fischer und Fallensteller – zum Gericht beauftragt weiß, trifft deshalb auch gut auf die Jünger Jesu als Menschenfischer zu: „Die Botschaft des Lehrers trifft eine Vorentscheidung: den Bußfertigen bringt sie das Heil, den Gottlosen wird sie zum Verderben."[44]

5.3. Das Gerichtsverständnis im Johannesevangelium

Der Scheidungscharakter des Evangeliums, wie er bei den Synoptikern zu erkennen ist, berührt sich stark mit der Auffassung bei Johannes. Es ist ausdrücklich nicht der Auftrag des irdischen Jesus, Gericht zu predigen oder durchzuführen (Joh 3, 17; 12, 47). Dennoch birgt seine Botschaft – Gott habe die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe (Joh 3, 16) – Gericht in sich. Wer nicht glaubt, ist bereits gerichtet (Joh 3, 18. 36). Den „Richter" hat Jesus klar benannt: Es ist das Wort Jesu, das verkündigt wurde (Joh 12, 48).

Eine sprachliche Beobachtung ist dabei erhellend. Jesus betont, seine Sendung bestehe nicht darin, dass er die Welt richte (ἵνα κρίνῃ, Joh 3, 17; ἵνα κρίνω, 12, 47). Wohl aber ist er „zum Gericht" in die Welt gekommen (εἰς κρίμα, 9, 39). Er übt also nicht aktiv die Tätigkeit des Richters aus, aber sein Kommen führt dazu, dass sich Gericht ereignet.

Auch im Johannesevangelium, das keinerlei Gebrauch von der Fisch-, Netz- oder Angelmetaphorik macht,[45] ist die Sache also vollständig vorhanden: Das Evangelium (das keine Gerichtspredigt enthält) löst Scheidung aus. „Seine [d. h. Johannes'] ganze Konzeption des Dienstes Jesu ist die eines Menschen, der aufgrund seines bloßen Erscheinens Gericht bewirkt (z. B. Joh 5, 22.30; 8, 16; 9, 39 etc)."[46]

5.4. Verkündigung und Verkündiger bei Paulus

Wie bei Johannes, so fehlt auch bei Paulus jeder Anklang an die Vorstellung von Menschenfischern. Ein anderes eindrückliches Gleichnis bringt aber eben den Sachverhalt zur Sprache, für den die Menschenfischer stehen. In 2Kor 2, 14–16 sagt Paulus, er und seine Mit-Verkündiger werden stets im Triumphzug Gottes umhergeführt. Die Verkündiger befinden sich dabei nicht auf der Seite der Sieger, sondern gleichen Gefangenen, die vom Sieger vorgeführt werden. Sehr wahrscheinlich steht die Praxis römischer Triumphzüge im Hintergrund, bei denen Gefangene durch die Straßen ge-

---

[44] *Betz*, Donnersöhne, 54.

[45] Ich schließe mich nicht der Auffassung an, dass der Bericht in Joh 21, 6–11 symbolisch gemeint sei (vgl. *Mánek*, Fishers, 140; *Smith*, Fishers, 198 f.; *Betz*, Donnersöhne, 56 ff.).

[46] *Smith*, Fishers, 198.

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

führt und der Bevölkerung zur Schau gestellt wurden, bevor ihr Schicksal in der Sklaverei oder vor den Löwen in der Arena endete.[47] Bei diesen Umzügen wurde zu Ehren der Götter Weihrauch abgebrannt. Vermutlich davon leitet es sich ab, dass Paulus auf den „Wohlgeruch“ zu sprechen kommt (2Kor 2,15 f.). Für die einen „riecht“ dieser Triumphzug nach Tod – weil ihnen die Hinrichtung unmittelbar bevorsteht –, für andere nach Leben (entweder weil sie noch nicht sofort umkommen oder aber weil sie vielleicht sogar Aussicht auf Begnadigung haben). Der springende Punkt ist: Ein und derselbe Sieg Gottes hat eine doppelte Wirkung – Leben und Tod.

Die Verkündiger sind dabei diejenigen, die den Geruch mit dieser doppelten Botschaft ausströmen, wie Paulus in einer kühnen Abwandlung des Bildes sagt. Paulus „gibt diesen göttlichen Duft weiter und vermittelt dadurch göttliches Leben, wird durch die in ihm wirkende Gottesmächtigkeit zum Überträger dieses Lebens […]. Entsprechend dem Entscheidungscharakter des Evangeliums wird er als sein Künder zugleich den Widerstrebenden zum Gericht, so daß der Todesverfall endgültig wird, der schon ihre bisherige Existenz kennzeichnet.“[48]

In diesem Gleichnis kommt dasselbe Wesen des Evangeliums zum Ausdruck, das Paulus im 1. Korintherbrief im Blick auf das Wort vom Kreuz beschreibt: Es ist denen, die verloren gehen, Torheit, doch denen, die gerettet werden, Gottes Kraft (1Kor 1,18).

6. Missiologische Schlussfolgerungen

6.1. Das Wesen des Evangeliums und seiner Kommunikation

Es ist integraler Bestandteil des Evangeliums, eine Scheidung herbeizuführen, und wer das Evangelium bezeugt oder verkündet, hat Anteil an dieser Wirkung des Evangeliums. Es ist wichtig, dass Verkündiger, Missionare und Evangelisten diese Dimension ihrer Botschaft kennen und in ihre Arbeit einbeziehen. Wenn sich jemand dem Evangelium verschließt und sich vom Heil trennt, ist das nicht grundsätzlich ein Betriebsunfall der Verkündigung, auch nicht eine Folge, die es um jeden Preis zu vermeiden gilt. Sondern es ist ein Effekt, mit dem von vornherein zu rechnen ist.

Natürlich gibt es noch viele andere, unsachgemäße Faktoren, die zur Ablehnung des Evangeliums führen können: unklare oder lieblose Kommunikation, unglaubwürdiges Auftreten des Boten, unzureichende Inkulturation der Botschaft. Doch auch wenn all dies nicht der Fall ist, wenn das Evangelium sauber und in Liebe kommuniziert wird, sind die, die es verkündigen bzw. bezeugen, nicht nur Botinnen und Boten des Gottesreichs, sondern auch Auslöser des Gottesgerichts.

---

[47] Vgl. *John Barclay*, 2 Corinthians, in: *James D. G. Dunn / John W. Rogerson* (Hg.), Eerdmans commentary on the Bible, Grand Rapids (MI) 2003, 1359; *Wilhelm Bousset*, 2. Korintherbrief, SNT 2, 174.

[48] *Gerhard Delling*, Art. ὀσμή, in: ThWNT V, 494, 35ff.

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Zu diesem Auftrag gehört es nicht notwendig, eine Gerichtsbotschaft weiterzugeben. Im Gegenteil – nimmt das Gericht Gottes inhaltlich eine zu große Rolle in der Verkündigung an dem Glauben Fernstehende ein, droht der Heils-Charakter des Evangeliums verdunkelt zu werden. Das Gottesgericht ist vielmehr im Evangelium als gute Botschaft selbst enthalten. Wer in seiner missionarischen Arbeit von sich aus das Gericht zu stark betont oder gar mit Nachdruck geltend machen will, läuft Gefahr, zu sehr auf die Kraft der eigenen Worte zu setzen und nicht auf die sich selbst durchsetzende Kraft des Evangeliums.

Dennoch muss die Botschaft so kommuniziert werden, dass sie ihre Wirkung „zum Gericht" (Joh 9, 39) entfalten kann. Das ist dann der Fall, wenn alle Aspekte der Grundbotschaft Jesu deutlich und gleichzeitig weitergegeben werden: der Zuspruch und der Anspruch, die Nähe der Gottesherrschaft und die Notwendigkeit von Umkehr und Glauben an das Evangelium (Mk 1, 15). „Nähe der Gottesherrschaft" bedeutet dabei nicht nur: Gott sucht dich auf, wo du bist und wie du bist, und stellt dabei keine Vorbedingungen. „Nähe der Gottesherrschaft" heißt auch: Dir steht eine Macht gegenüber, die deine menschlichen Dimensionen weit übersteigt und die dein Leben grundlegend beeinflussen kann: „Blinde werden sehend, und Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, und Taube hören, und Tote werden auferweckt, und Armen wird gute Botschaft verkündigt. Und glückselig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt" (Mt 11, 5 f.).

Heute sind viele säkulare Zeitgenossen entweder von Zerrbildern des christlichen Glaubens geprägt (etwa eines rigorosen Moralsystems, einer weltfremden Dogmensammlung oder einer fundamentalistischen Weltsicht) oder sie haben überhaupt keine Vorkenntnisse der christlichen Botschaft. Oft ist auch beides zugleich der Fall. Um sie durch das Dickicht von Nicht-, Halb- und Falschwissen hindurch überhaupt zu erreichen und um sie auf jeden Fall mit einem vorbehaltlos liebenden Gott bekannt zu machen, liegt es nahe, das Evangelium behutsam und etappenweise zu kommunizieren. Man könnte mit dem Zuspruch beginnen, also mit dem jeden Menschen annehmenden Gott, mit Jesus als Freund der Sünder, Abgelehnten und Gescheiterten. Alles, was aus dieser Botschaft folgt, könnte man auf spätere Phasen des Kommunikationsprozesses verlagern: dass es nötig ist umzukehren, dass Jesus in seinem ganzen Wort und Werk (also „dem Evangelium" nach Mk 1, 1) Glauben erwartet, dass das Leben nur der gewinnt, der es an Christus verliert (nach Mk 8, 34 f.). Man könnte auch noch weiter im Vorfeld ansetzen: Bevor überhaupt ausdrücklich von Christus gesprochen wird, werden dem Glauben Fernstehende erst einmal in die christliche Gemeinschaft hineingenommen, um Beziehungen zu schaffen, die dann erst die Grundlage für eine sinnvolle Kommunikation bilden. Das ist z. B. der Fall, wo man sich nach der Formel „Belonging before believing" richtet.[49]

[49] Vgl. z. B. *John Finney*, Leadership in Mission. The Stripping of the Church, in: Theologische Beiträge 45/5 (2014), 281.

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Eine solche Art der Kommunikation ist niedrigschwellig und für sie spricht, dass sie an die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen anknüpft und dass sie alles zu vermeiden sucht, was Brücken der Verständigung abbricht. Doch es könnten Wirkungen eintreten, die dem Evangelium nicht sachgemäß sind.

So könnte sich jemand für den Zuspruch des Evangeliums öffnen, ohne dass er dessen Anspruch auf das eigene Leben kennt. Bleibt die Dimension des Anspruchs auch in der Folge ungesagt, kann das dazu führen, dass das Leben dieses Menschen de facto unverändert und unerlöst bleibt. Auch die Bedeutung des Kreuzes Christi bleibt dann häufig unverstanden.

Wenn jemand nur aufgrund des Zuspruchs des Evangeliums eine bewusste Entscheidung trifft, könnte die Folge sein: Er glaubt, dass er nun an Christus glaubt, hat seine Entscheidung aber auf einer unzureichenden Grundlage getroffen. Ein nur bruchstückhaft kommuniziertes Evangelium hat bereits in die Krisis geführt. Die betreffende Hörerin oder der betreffende Hörer weiß vielleicht, dass Christus sein Kreuz auf sich genommen hat, um Menschen, die von Gott fern sind, das Leben zu ermöglichen. Aber sie oder er weiß nicht, dass die Adressaten des Evangeliums ebenfalls „ihr Kreuz auf sich nehmen müssen“, also ihr Leben in gott-ferner Selbstbestimmung verlieren müssen, um das von Christus ermöglichte Leben zu gewinnen. Eine unvollständige Kommunikation des Evangeliums hätte eine vorzeitige Entscheidung provoziert. Dabei kann es sich auch um ablehnende Entscheidungen handeln („Das brauche ich nicht“), ohne dass aber schon alle Aspekte des Evangeliums zur Entscheidung gestanden hätten.

Es ist also problematisch, wenn das Evangelium allzu niedrigschwellig kommuniziert wird, allzu schleichend eingebracht wird, und ebenso problematisch ist es, wenn die Einladung zur christlichen Gemeinschaft („belonging“) den Eingeladenen suggeriert, sie hätten damit schon die christliche Botschaft erfasst und Anteil an ihr genommen („believing“).

Wie lassen sich solche unsachgemäßen Wirkungen einer unvollständigen Verkündigung vermeiden? Die folgenden Thesen fassen den Ertrag der Überlegungen zusammen und suchen eine Antwort.

6.2. Thesen zur Kommunikation des Evangeliums

(1) Das Wesen des Evangeliums, dass es in die Krisis führt, ist keine unerwünschte Nebenwirkung, die es zu vermeiden oder möglichst lange hinauszuzögern gälte.

(2) Das Wesen des Evangeliums verlangt danach, dass die Botschaft entscheidungsreif kommuniziert wird. Es ist nötig, dass Zeuginnen und Zeugen, Verkündiger, Evangelisten, Missionare sich im biblischen Sinne als „Menschenfischer“ verstehen: als Botinnen und Boten der Gottesherrschaft und des Gottesgerichts. Und zwar des Gottesgerichts, indem die Botschaft selbst, in all ihren Dimensionen weitergegeben, zur Scheidung führt.

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

(3) Das Evangelium entscheidungsreif kommunizieren heißt: den Zuspruch der Nähe Gottes nicht vom Umkehrruf trennen. Das Evangelium nicht etappenweise weitergeben und die Adressaten dabei im Unklaren darüber lassen, dass sie jetzt noch nicht alles gehört haben.
(4) Das Evangelium entscheidungsreif kommunizieren heißt *nicht:* Jedes Mal nach einer Verkündigung explizit zur Entscheidung aufrufen und sie sozusagen terminlich anberaumen. Vielmehr geht es darum, dem Evangelium selbst zuzutrauen, dass es in die Entscheidung stellt. Wenn aber eine Entscheidung fällt, dann muss klar sein, dass es zuvor die Möglichkeit gab, alle Aspekte des Evangeliums zu verstehen.
(5) Das Evangelium entscheidungsreif kommunizieren heißt auch nicht: Zur Botschaft von der Gnade regelmäßig eine Gerichtsbotschaft addieren. Es heißt vielmehr: Die Gnade und ihre Wirkungen so kommunizieren, dass die Botschaft von dieser Gnade in die Krisis führen kann.
(6) Das Evangelium entscheidungsreif kommunizieren heißt: Zuspruch der Nähe Gottes, Ruf zur Umkehr und Einladung zum Glauben an Jesus gleichzeitig und in sachlichem Zusammenhang aussprechen bzw. bezeugen. Das bedeutet nicht, dass alle genannten Aspekte immer in jedem einzelnen Kommunikationsakt (Veranstaltung, Predigt) zur Sprache kommen. Aber die Kommunikation des Evangeliums zu den jeweiligen Adressaten hin muss so gestaltet sein, dass eben diese Adressaten in einem überschaubaren Kommunikationsprozess alle Aspekte des Evangeliums erfassen können.
(7) Die Art, wie man diese Aspekte der Botschaft Jesu kommuniziert, wird sehr vielfältig sein. Es wäre falsch, binnenchristlich plausible Formulierungen in den Raum zu stellen, nur um sie gesagt zu haben. Es kommt alles auf eine Inkulturation des Evangeliums an, die von Liebe, echter Zeitgenossenschaft und Sensibilität geprägt ist.
(8) Wer das Evangelium in dieser beschriebenen Weise entscheidungsreif kommuniziert, der lebt das aus, was Jesus mit der Berufung seiner Jünger zu Menschenfischern gemeint hat.

Bibliografie

Anderson, Chip M., Mark 1:17. Fishers of men reconsidered: first significance, then application, 2006, https://www.hitpages.com/doc/5375374003273728/1/ (Zugriff am 04.03.2017)

Barclay, John, 2 Corinthians, in: *Dunn, James D. G. / Rogerson, John W.* (Hg.), Eerdmans commentary on the Bible, Grand Rapids (MI) 2003, 1359

Betz, Otto, Die traditionsgeschichtliche Exegese als Beitrag zur theologischen Toleranz, in: *ders.*, Jesus, Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II (WUNT 52), Tübingen 1990, 416

–, Donnersöhne. Menschenfischer und der davidische Messias, in: Revue de Qumran 3 (1961), 53–55

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

–, Jesus, Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II (WUNT 52), Tübingen 1990
Billerbeck, Paul (*H. L. Strack*), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I, 188.
Bousset, Wilhelm, 2. Korintherbrief, SNT 2, 174
Dalman, Gustaf, Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. VI: Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang. Gütersloh [1940]
Davies, W. D. / Allison, Dale C., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, Vol. I, ICC, Edinburgh 1988
Delling, Gerhard, Art. ὀσμή, in: ThWNT V, 494, 35ff.
Dunn, James D. G. / Rogerson, John W. (Hg.), Eerdmans commentary on the Bible, Grand Rapids (MI) 2003
Fant, Clyde E. / Reddish, Michael G., Lost Treasures of the Bible: Understanding the Bible Through Archaeological Artifacts in World Museums. Grand Rapids (MI) 2008
Finney, John, Leadership in Mission. The Stripping of the Church, in: Theologische Beiträge 45/5 (2014), 281
Frankemölle, Hubert, Matthäus-Kommentar I, Düsseldorf 1994
Geisau, Hans von, Art. Pieros 1., in: Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, Bd. 4, München 1979, 848
Jeremias, Joachim, Theologie des Neuen Testaments I, Gütersloh 1971
Mánek, Jindřich, Fishers of Men, in: Novum Testamentum 2 (1958), 138–141
Pesch, Rudolf, Das Markusevangelium, I. Teil, HThK.NT, Freiburg i. Br. [5]1989
Pötscher, Walter, Art. Pierides 2., in: Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, Bd. 4, München 1979, 848
Rießler, Paul, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, 1203.
Rohde, Michael, Schätze der biblischen Zeit. 50 archäologische Entdeckungen rund um die Bibel, Holzgerlingen 2018
Rudman, Dominic, The Significance of the Phrase ‚Fishers of Men‘ in the Synoptic Gospels, in: Irish Biblical Studies 26/3 (2005), 106-118
Schnabel, Eckhard J., Urchristliche Mission, Holzgerlingen [2]2018
Smith, Charles W. F., Fishers of Men. Footnotes on a Gospel Figure, in: Harvard Theological Review 52 (1959), 187–207
Steudel, Annette, Art. Qumran-Handschriften, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de) 2009, Abschn. 4.5 (abgerufen am 01.03.2017)
Tellkamp, Uwe, Der Turm. Geschichte aus einem versunkenen Land, Frankfurt a. M. 2008, 600.
Wuellner, Wilhelm H., The Meaning of „Fishers of Men“, Philadelphia 1967

ZThG 24 (2019), 77–97, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Walter Rauschenbusch – Prophet und Legende

100 Jahre später

William H. Brackney

Legenden entstehen nur langsam – und manchmal beruhen sie auf Mythen

Walter Rauschenbusch ist eine der großen historischen Persönlichkeiten in der modernen christlichen Theologie. Er markiert einen Wendepunkt und wird in der amerikanischen Überlieferung mit Jonathan Edwards, Ralph Waldo Emerson, Horace Bushnell, Herman Melville und William James in einem Atemzug genannt.[1] Außerdem wird er als einer der sehr wenigen originär amerikanischen Theologen betrachtet und heftig dafür gescholten, zum Niedergang der modernen christlichen Orthodoxie beigetragen zu haben. In diesem Vortrag möchte ich nachvollziehen, wie sich die Bewertung der Gedanken Rauschenbuschs entwickelt hat, und feststellen, in welchem Zustand sich sein Werk befindet, während sein hundertster Todestag naht. Wir haben es hier mit einer Gestalt zu tun, die nordamerikanische und deutsche Baptisten sich teilen, und mehrere Institutionen identifizieren sich mit ihm: in den Vereinigten Staaten sind dies die *Colgate Rochester Divinity School/Crozer (CRDS)* in Rochester, New York, und das *Sioux Falls Seminary* (ehemals *North American Baptist Seminary*) in Sioux Falls, South Dakota; in Kanada die *McMaster University* in Hamilton, Ontario, die *Acadia University* in Wolfville, Nova Scotia, und die *Brandon University* in Brandon, Manitoba; und die *Theologische Hochschule Elstal* (das ehemalige Theologische Seminar) in Deutschland.

Eine persönliche Entdeckung

An dieser Stelle möchte ich einige persönliche Anmerkungen machen. Das erste Mal begegnete mir Walter Rauschenbusch 1967 als Pflichtlektüre in einem Geschichtsseminar an der University of Maryland. Auf den ersten Blick hatte ich keine Ahnung, wer dieser Mann war. Als ich einigen Verwandten erzählte, wessen Bücher ich las, darunter Mircea Eliade, Karl Löwith, Isaiah Berlin, Hannah Arendt und Victor Frankl, waren sie entsetzt und warnten mich vor einem Abfall vom Glauben, wenn ich mich auf das Social Gospel einlasse. In den 1960er-Jahren trank ich reichlich aus dem

[1] *Max Stackhouse* (Hg.), Walter Rauschenbusch. The Righteousness of the Kingdom (Texts and Studies in the Social Gospel 2), Nashville 1968, 14.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Rauschenbusch-Becher, betrachtete ihn allerdings eher als kulturellen Einfluss denn als theologische Autorität. Ein Jahrzehnt später wurde ich Leiter der *American Baptist Historical Society* und Kurator der *Samuel Colgate Baptist Historical Collection* in Rochester, New York. Dadurch kam ich als Konservator seiner Schriften in unmittelbaren Kontakt zu Rauschenbusch. Ich verhandelte den Transfer einer riesigen Sammlung mit Rauschenbusch-Materialien in die Bibliothek, und 1981 profitierte ich mehrere Monate lang von der Forschung von Dr. Paul M. Minus, einem Akademiker, der zu Besuch kam, weil er an einer neuen Biografie über Rauschenbusch arbeitete. Am Ende war mein Beitrag zum Walter-Rauschenbusch-Projekt, ein primitives Suchsystem für das Material zu erstellen, bevor ich Rochester verließ. Ich traf mich mit Rauschenbuschs Enkeln oder korrespondierte mit ihnen und folgte ihm auf diese Weise gewissermaßen von seinem Haus unweit der East Avenue über sein kleines Haus in Kawartha Lakes, Ontario, bis zu dem alten Campus des *Rochester Theological Seminary (RTS)*. Man könnte sagen, posthum lernte ich ihn noch persönlich kennen.[2]

Wer war Walter Rauschenbusch?

Zunächst einige grundlegende biografische Anmerkungen zu Walter Rauschenbusch. Walter[3] wurde am 4. Oktober 1861 in Rochester, New York, geboren, als der amerikanische Bürgerkrieg gerade begann. 1860 war Rochester die Hauptstadt des Bundesstaates New York, voller Mühlen und Fabriken. Die wachsende Bedeutung der Stadt war daran zu erkennen, dass sie sich mit einer Universität und einem Theologischen Seminar brüstete, beide im Jahr 1850 von den Baptisten gegründet. Der Westen von New York lieferte den Armeen der Union während des Krieges zahlreiche Soldaten. In dieser Region war man ausgesprochen patriotisch.

Der junge Walter war der zweite Sohn von Karl August Rauschenbusch and Caroline Rump und wurde zwischen zwei Schwestern geboren.[4] Der Familienname selbst hatte etwas Spirituelles an sich: *Rauschen* und *Busch*, also wie der Wind, der durch die Blätter weht. August entstammte einer

[2] Das hatte seine merkwürdigen Seiten, zum Beispiel meine Suche nach Rauschenbuschs Grab im Mount Hope Cemetery in Rochester. Ich fand Unterlagen über seine Bestattung, aus denen hervorging, dass die Friedhofsverwaltung seinen Leichnam in Empfang genommen hatte, aber eine Grabstelle war nirgends zu finden. Irgendwann fand ich dann heraus, dass Rauschenbusch einer der Ersten in Rochester war, der einer Einäscherung zugestimmt hatte. Seine Asche wurde in seinem geliebten Norden von Ontario auf einem See im Algonquin Park verstreut. Dieser Vorfall zeigt, wie progressiv seine Ansichten selbst im Tod noch waren.

[3] Für seinen Vater war die Geburt des Jungen eine Gebetserhörung: „Walt, Herr, über diesem Kind!", und so nannte er ihn „Walther". Siehe *Dores R. Sharpe*, Walter Rauschenbusch, New York 1942, 24.

[4] August and Caroline hatten vier Kinder: einen Sohn, Winfried, der 1858 im Alter von drei Jahren starb, Walther (Walter), Frida and Emma.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Familie deutscher Lutheraner; 1850 hatte er sich den baptistischen Glaubenssätzen zugewandt und war später eine Schlüsselfigur in der Entwicklung der Deutschen Baptistenkonferenz in den Vereinigten Staaten. Walter verbrachte seine Grundschulzeit in einer Privatakademie in Rochester und ging dann in Gütersloh aufs Gymnasium. 1884 schloss er sein Studium an der *University of Rochester* ab und 1885 am dortigen Theologischen Seminar. Seine wichtigsten Seminarlehrer waren Augustus H. Strong (Theologie)[5], Howard Osgood (Altes Testament)[6], Benjamin O. True (Kirchengeschichte)[7] und William Arnold Stevens (Neues Testament)[8].

Zu Rauschenbuschs Weg als Christ gehörte auch, dass er in einer Umgebung aufwuchs, die für ihren religiösen Eifer bekannt war, dem sogenannten „niedergebrannten Bezirk" („Burned-Over District") im Westen des Bundesstaates New York. Sein Vater war mit dem Hintergrund von Charles G. Finney, dem Perfektionismus als Frömmigkeitshaltung und den großen Erweckungen von Rochester sehr wohl vertraut.[9] Außerdem war August überzeugter lutherischer Pietist. Walters Mutter förderte auch bei ihrem Sohn eine persönliche religiöse Erfahrung und lehrte ihn beten. Als Teenager fühlte er sich zum christlichen Dienst berufen. Im Theologiestudium erlebte er eine zweite persönliche Bekehrung und den Ruf, sich nicht auf menschliche Traditionen zu verlassen, sondern auf Gottes lebendiges Wort, wie er es formulierte. Diese persönliche Erfahrung war der Beginn einer nie endenden Suche nach einem heiligen Licht, das sich immer weiterbewegt. In all seinen Schriften und Predigten gebrauchte er die evangelikale Sprache persönlicher Glaubenserfahrungen, und sein letzter Brief auf dem Totenbett galt Dr. Lemuel Call Barnes: „Es befriedigt mich zutiefst zu sehen, damals wie heute, dass ich Menschen helfen konnte, eine neue geistliche Geburt zu erleben. Ich habe meine öffentliche Arbeit immer als eine Form von Evangelisation verstanden, die nach einer tieferen Buße und einer neuen Erfahrung von Gottes Rettung verlangt."[10]

---

[5] Zu Augustus H. Strong siehe General Catalogue of the Rochester Theological Seminary Rochester, N. Y.: Embracing the First Thirty-Eight Years of Its History 1889, Rochester/NY 1889, 22; *Grant Wacker*, Augustus H. Strong and the Dilemma of Historical Consciousness, Macon/GA 1985.

[6] Zu Howard Osgood siehe Cyclopedia of Northern Baptist Ministers, zusammengestellt von Edward J. Brockett, 57–58; The Historical Catalogue of Brown University 1764–1934, Providence/RI 1936, 1150.

[7] Zu Benjamin O. True siehe General Catalogue of Rochester Seminary, 39; „Professor Benjamin O. True: A Tribute", in: The Examiner (23. Oktober 1902), 9.

[8] Zu William Arnold Stevens siehe „Obituary and Sketch", in: The Record, Rochester/NY (Feb. 1910).

[9] *Whitney R. Cross*, The Burned-Over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800–1850, Ithaca/NY 1950; *Paul E. Johnson*, A Shopkeeper's Millennium: Society and Revivals in Rochester, New York, 1815–1837, New York 1978.

[10] „Walter Rauschenbusch – His Personal Testimony", in: The Watchman-Examiner (1. August 1918), 985.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Jenseits seiner eigenen pietistischen Erziehung wurde Rauschenbusch sehr von der neuen Literatur beeinflusst, die das Christentum sozial deutete. Unter den englischsprachigen Autoren, die er las, waren unter anderem Frederick Denison Maurice and Charles Kingsley. Beide waren Vertreter eines „weiten Kirchenverständnisses", das „eine allgemeine Sühne, eine Versöhnung für alle Sünden"[11] betonte und das Reich Gottes als allumfassend betrachtete. Maurice war Professor für englische Literatur and moderne Geschichte am *Kings College*, London, der einem romantischen Thema im Sinne verschiedener Autoren wie Samuel T. Coleridge, Edward Irving und Thomas Carlisle folgte. Am Ende vertrat Maurice einen von Gott begründeten christlichen Sozialismus, der sich darauf beschränkte, das christliche Liebesgebot in die Tat umzusetzen. Charles Kingsley, ein angesehener Historiker aus Cambridge und später Canon von Westminster, hatte ähnliche Tendenzen. Er übernahm den Sozialismus von Maurice, begrüßte die Ideen des Darwinismus und schrieb 1862/63 das beliebte Kinderbuch *Die Wasserkinder* (*Waterbabies*), das die Ausbeutung eines Schornsteinfegers im viktorianischen Großbritannien thematisierte und mit satirischen Mitteln eine progressive Sicht der Entstehung des Menschen aufzeigte. Anfang der 1850er-Jahre war Kingsley ein überzeugter christlicher Sozialist, der sich für genossenschaftliche Arbeiterverbände einsetzte.[12] Paul M. Minus ist der Meinung, dass Maurices Befürwortung des christlichen Sozialismus als Modell für die englische Gesellschaft ein entscheidender Anreiz für Rauschenbusch war, die Lehren Jesu für Nordamerika neu zu deuten.[13] Ebenso bemerkt Klaus Jürgen Jähn, dass „Rauschenbusch vor allem durch Ideen beeinflusst wurde, die aus England kamen".[14]

Seine berufliche Laufbahn begann Rauschenbusch als Pastor in der Lower East Side von New York City. Nachdem er nach einer folgenschweren Erkrankung an der Russischen Grippe hochgradig schwerhörig war, nahm er 1889 die Einladung an, am Seminar in Rochester zu lehren.[15] Damit trat er die

---

[11] Diese Formulierung stammt aus *Thomas Erskine*, The Unconditional Freeness of the Gospel, Edinburgh 1831, 88.

[12] *Charles Kingsley*, „Tracts on Christian Socialism", in: *Parson Lot*, Cheap Clothes and Nasty, London 1850.

[13] Wie der britische evangelikale Historiker David Bebbington anmerkte: „Die Theologie von F. D. Maurice bewegte einige, über das göttliche Modell für den Staat nachzudenken." *David Bebbington*, Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s, Grand Rapids/MI 1989, 212. *Paul M. Minus*, Walter Rauschenbusch: American Reformer, New York 1988, 65.

[14] *Klaus Juergen Jaehn*, The Formation of Walter Rauschenbusch's Social Consciousness as Reflected in His Early Life and Writings, Part II, in: Foundations 17/1 (Januar–März 1974), 79.

[15] Die Russische Grippe war eine höchst ansteckende Pandemie, von der die Vereinigten Staaten in den Jahren 1888/89 und noch einmal 1970 heimgesucht wurde. Die anfängliche Inkubationszeit betrug 3–4 Tage und die Grippe selbst dauerte bis zu 9 Tagen an. Augenscheinlich brach Walter die zur Genesung notwendige Bettruhe zu früh ab, erlitt einen Rückfall und den Gehörverlust. Laut D. R. Sharpe dachten die Biografen lange Zeit, Walter hätte überhaupt nichts mehr gehört. Dr. Minus stellte fest, dass sein Kopf beinahe un-

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Nachfolge des jüngst verstorbenen Prof. Herman M. Schaeffer an.[16] Zunächst lehrte er Neues Testament am deutschsprachigen Institut[17]; nach 1903 übernahm er dann den Lehrstuhl für Kirchengeschichte im englischsprachigen Studiengang.[18] Dort blieb er, bis er nach einem langen Kampf gegen den Krebs am 25. Juli 1918 starb.[19] Walter und seine Frau Pauline Rother, die er sehr liebte, hatten fünf Kinder: Winifred, Hilmer, Paul, Carl, and Elizabeth.[20]

Walter Rauschenbusch Hauptwerke, die seinen Beitrag zur Literatur ausmachten, sind *Christianity and the Social Crisis* (1907), *Prayers of the Social Awakening* (1910), *Christianizing the Social Order* (1912), *Unto Me* (1912), *The Social Principles of Jesus* (1916), *A Theology for the Social Gospel* (1917) und *The Righteousness of the Kingdom* (1897–1912?). Die Einschätzung des amerikanischen Historikers Robert Cross scheint immer noch richtig: Rauschenbusch schrieb mit großer Klarheit, wie ein Redner. Er verwendete kurze, prägnante Sätze. Sein Gebrauch von Metaphern war bemerkenswert und er hatte einen Sinn für Ironie.[21]

---

ablässig von einer Art Rauschen erfüllt war, das ihm kaum einmal Ruhe ließ. Vgl. *Sharpe*, Rauschenbusch (wie Anm. 3), 65–68, und *Minus*, Rauschenbusch (wie Anm. 13), 76. Jahre später erinnerte sich Edwin Dahlberg daran, dass Walter ein primitives Hörgerät trug und seine Studenten bat, einen schriftlichen Code zu benutzen, um ihre Fragen durch Sekretärinnen aufzeichnen zu lassen. Siehe Anm. 46 unten.

16 Herman Moritz Schaeffer (1839–1897) wurde in Lage, Lippe-Detmold, Deutschland, geboren und studierte an der *University of Rochester* und am *RTS*. Er tat Dienst in der *First German Baptist Church*, New York City, und lehrte dann 1872–1897 am deutschsprachigen Institut des Seminars mehrere Fächer: Rhetorik, Biblische Studien, Philosophie des Geistes und der Moral, Neues Testament and Pastoraltheologie.

17 Das deutschsprachige Institut des *RTS* war eine Reaktion auf die Bedürfnisse der Gemeinden der *German Conference*, die von der *American Baptist Home Mission Society* unterstützt wurden. Die Lehrveranstaltungen wurden auf Deutsch abgehalten, und die Absolventen dienten in deutschsprachigen Gemeinden. Das Institut entsprach einem ähnlichen Programm am *Colgate Theological Seminary*, das Italienische Baptisten vor allem in New York City bediente, and einem weiteren Projekt an der neu organisierten *University of Chicago*, das spezielle Kurse für Schweden, Dänen and Norweger anbot. Das deutschsprachige Institut von Rochester wurde 1950 zum *North American Baptist Seminary* in Sioux Falls, South Dakota; Colgates Italienisches Institut, gegründet im Jahr 1907, wurde 1919 geschlossen; die skandinavischen Programme in Chicago wandelten sich zum *Bethel Seminary* in Minneapolis, Minnesota, und 1910–1925 gab es ein kleines Angebot für die Dänen und Norweger an der *Des Moines University* in Iowa, die baptistische Beziehungen hatte.

18 Walter Rauschenbusch hatte keine formelle Ausbildung als Historiker und keinen höheren Abschluss als seinen Bachelor in Theologie vom Seminar. Er fürchtete oft, seiner Rolle nicht gewachsen zu sein, und gab nur bestimmte Lehrveranstaltungen in seinem Forschungsbereich.

19 Siehe die Anmerkung in *Winthrop S. Hudson* (Hg.), Rauschenbusch: Selected Writings, New York 1984, 43.

20 Rauschenbuschs Familienbeziehungen wurden untersucht in *Christopher H. Evans*, Gender and the Kingdom of God: The Family Values of Walter Rauschenbusch, in: *ders.* (Hg.), The Social Gospel Today, Louisville/KY 2001, 53–66. Evans behauptet, dass Rauschenbusch konservativen kulturellen Ansichten aus dem 19. Jahrhundert verhaftet war, vor allem in Bezug auf Geschlechterfragen.

21 *Robert D. Cross*, „Introduction" to Walter Rauschenbusch, in: *ders.* (Hg.), Christianity and the Social Crisis, New York 1964, xvii. Cross, Geschichtsprofessor an der *Columbia*

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Rauschenbusch von den 1920er- bis zu den 1960er-Jahren

Von 1898 bis 1917 war Walter Rauschenbusch einer von Amerikas aufstrebenden und später führenden Sozialtheoretikern, der oft in der säkularen und religiösen Presse zitiert wurde. Nachdem er von einer städtischen Pastorenstelle zu einer Dozentur im Seminar aufgestiegen war und zugleich ein gefeierter Autor wurde[22], schrieb Walter viel und hielt oft Vorträge, trotz seiner weitgehenden Gehörlosigkeit.[23] Mehrmals ließ sich der New York City Police Commissioner und spätere US-Präsident Theodore Roosevelt von Rauschenbusch beraten, weil er auf der Suche nach einem progressiven Weg für die Partei der Republikaner war, während er das Monopol von Firmen zerschlug.[24] Mit dem Beginn der Feindseligkeiten in Europa, die schließlich zum Ersten Weltkrieg führten, verlor Rauschenbusch jedoch an brüderlicher Wertschätzung, weil sein Gebrauch von Begriffen wie „Sozialismus" missverstanden wurde, und wegen seiner eigenen deutschen kulturellen und sprachlichen Herkunft. Als er starb, wurde er von einem kleinen Kreis Gleichgesinnter und Studenten sehr verehrt, litt aber zugleich unter Verleumdung und Rufmord.

Rauschenbusch wurde das *sine qua non* des Social Gospel. Andere bedeutende Autoren, die es artikulierten, waren vor allem Josiah Strong,[25]

University, wiederholt die Worte von D.R. Sharpe, der eine von Walters studentischen Hilfskräften und sein frühester Biograf war. Einen Eindruck von Rauschenbuschs Sinn für Ironie erhält man bei seiner Beschreibung des Gleichnisses Jesu vom Barmherzigen Samariter, das Rauschenbusch als „Sand im Mund seiner Landsleute" bezeichnete, „so als würde ein amerikanischer Redner den Leuten in Illinois die überlegenen Eigenarten der spanischen oder italienischen Einwanderer hervorheben oder einer Menschenmenge in Alabama sagen, sie seien mit einem Neger verwandt": *Walter Rauschenbusch*, Christianizing the Social Order, New York 1912, 60.

22 Sein erstes Buch, nämlich Christianity and the Social Crisis, New York 1907, erlebte innerhalb von zwei Jahren sechs Ausgaben, von denen am Ende 50.000 Exemplare verkauft wurden, ganz zu schweigen von den Absätzen nach seinem Tod. Robert Handy bezeichnete Walter Rauschenbusch als „Bestsellerautor."

23 Er reiste mit dem Zug und sprach in Kirchen und bei Versammlungen von Aktivisten wie dem Kongress der Baptisten oder den Ford-Hall-Foren. Außerdem hielt er akademische Vorlesungen an zahlreichen Seminaren und im ganzen Land. Siehe die Einführung in: *Rauschenbusch*, Christianizing the Social Order (wie Anm. 21), vii.

24 *Benson Y. Landis*, A Rauschenbusch Reader: The Kingdom of God and the Social Gospel, New York 1957, viii. Angeblich sagte Rauschenbusch zu Roosevelt, der den Sozialismus in den Vereinigten Staaten zurückwies: „Ich vermute, das Schiff des Sozialismus wird sinken, aber das spielt keine Rolle, wenn Sie seine wertvolle Fracht retten" (xxi). Zur Verbindung mit Roosevelt siehe auch *Ronald C. White, Jr. / C. Howard Hopkins*, The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America, Philadelphia/PA 1976, 46–47.

25 Josiah Strong (1847–1916), protestantischer Pfarrer und Schriftführer der Evangelischen Allianz, gab ein Lehrbuch für das *American Institute of Social Service* heraus (*Josiah Strong*, The Gospel of the Kingdom, New York 1909), das Walter Rauschenbusch zufolge bis 1912 in 6.000 Exemplaren verbreitet war und von 500 Kursen and 12.000 Studenten benutzt wurde. Siehe *Rauschenbusch*, Christianizing the Social Order (as note 21), 11, Anm. 1, und *Wendy Deichmann Edwards*, „Josiah Strong: Social Reformer and Crusader for a Global Kingdom", Unveröffentlichte Dissertation, Drew University, 1992.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Washington Gladden[26] und Shailer Mathews[27], aber keiner von ihnen trug den Beinamen „Prophet." Das Social Gospel war im Wesentlichen eine Neuinterpretation der Botschaft Jesu, die sich auf die umfassende Wirkung der Erlösung auf das menschliche Leben und die Gesellschaft bezog und nicht nur auf den Einzelnen.[28] Ein stetiger Strom von Interpretatoren betrachtete es als einen spezifisch amerikanischen Teil religiöser Erfahrung.[29] Der Schlüssel, um das Konzept zu verstehen, war das Reich Gottes, das Rauschenbusch als gerechte Herrschaft Gottes in menschlichen Dingen definierte. Unter dem Einfluss zeitgenössischer Sozialtheoretiker und historischer deutscher Theologen glaubte Rauschenbusch, dass Gott in der Geschichte wirke, um sein Reich der Gerechtigkeit und Reform herbeizuführen. Die Geschichte werde zum Schauplatz für Gottes Offenbarung der Erlösung, so wie sie auch der Schauplatz für Erfahrung, Ethik und Entscheidung sei. Die Zeit als solche war ein wichtiger neuer Aspekt in seinem Denken. Das Social Gospel markierte auch eine Theologie des Aktivismus: Wie Rauschenbusch selbst es 1918 formulierte, konzentrierte das Social Gospel sich auf die Gesellschaft – es erkannte, dass Kollektivsünden weiter reichende Folgen haben als alles, was Einzelpersonen tun. Wegen der Überzeugung, dass Sünde und Not Solidarität erfordern, glaubten die Vertreter des Social Gospel, dass Erlösung möglich sei.[30] Rauschenbusch stellte sich eine christliche Gesellschaftsordnung vor, in der böse Menschen dazu gebracht werden können, Gutes zu tun, wie er es formulierte. Die christliche Gesellschaftsordnung war das Äquivalent zum realisierten Reich Gottes, „das die Herrschaft Gottes auf Erden zum Ziel hat[31]. Rauschenbusch bezeichnete den Prozess, die Ziele des Social Gospel in die Tat umzusetzen,

---

[26] Washington Gladden (1836–1918), Pastor der Kongregationalisten in Columbus, Ohio, veröffentlichte 1868 *Plain Thoughts on Being a Christian*, das als erster Schritt in der Formulierung des Social Gospel betrachtet wird.

[27] Shailer Mathews (1863–1941) war ein hoch angesehener Professor an der *University of Chicago*, der 1909 *The Social Gospel* schrieb, etwa zeitgleich mit Rauschenbuschs Werk.

[28] Siehe den hilfreichen Beitrag „What Is the Social Gospel?" in: *White Jr. / Hopkins*, The Social Gospel (wie Anm. 24), xi–xix.

[29] Diese These erscheint zum ersten Mal bei dem niederländischen Theologen Wilhelm Visser 't Hooft in The Background of the Social Gospel in America (1928) und setzt sich fort in den USA bei *Arthur M. Schlesinger*, A Critical Period in American History (1931); *H. Richard Niebuhr*, The Kingdom of God (1959); *Henry F. May*, Protestant Churches and Industrial America (1949); *Carl N. Degler*, Out of Our Past: The Forces that Shaped Modern America (1950); *Donald Meyer*, The Protestant Search for Political Realism 1919–1941 (1960); *Sidney Mead*, The Lively Experiment: The Shaping of Religion in America und *Robert T. Handy*, The Social Gospel in America (1966). Vgl. *Paul T. Phillips*, A Kingdom on Earth: Anglo-American Social Christianity, 1880–1940, University Park/PA 1996, wo sich eine ausgewogenere Einschätzung findet.

[30] *Walter Rauschenbusch*, „What is the Social Gospel?" Typoskript im Archiv der *Theologischen Hochschule Elstal*; Rede am *RTS* im Jahr 1918.

[31] Zu Rauschenbuschs Definition des Social Gospel siehe seine weiterentwickelten Gedanken in: *ders.*, Christianity and the Social Crisis (wie Anm. 22), 341–342; 349–350; *ders.*, Christianizing the Social Order (wie Anm. 21), 92–93, insbes. 117; vgl. auch *Rauschenbusch*, Righteousness, (wie Anm. 1), 28.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

als „Christianisierung der Gesellschaftsordnung", womit er meinte, dass die Gesellschaft in Einklang mit den ethischen Überzeugungen gebracht wird, die Jesus Christus bestimmt hat.[32] Wie ein Autor es beschrieb, war das Social Gospel eine Bewegung, die der Kirche eine entscheidende Rolle bei der sozialen Erneuerung der Gesellschaftsordnung betrachtet zuwies. Die Genialität des Social Gospel lag darin, dass es aus den Tiefen biblischer und theologischer Traditionen schöpfte, damit seine Befürworter zu den aktuellen brennenden Fragen Stellung nehmen konnten.[33]

Auch wenn Rauschenbusch die in der amerikanischen Verfassung verankerten Errungenschaften einer demokratischen and egalitären Gesellschaftsordnung schätzte, war ihm die amerikanische gesellschaftliche und wirtschaftliche Realität viel zu individualistisch und der amerikanische Protestantismus viel zu jenseitig.[34] Einer seiner konservativen Kritiker rezensierte 1907 sein Buch und meinte:

> Es ist unsere feste Überzeugung, dass das hauptsächliche Ziel des Christentums darin liegt, den einzelnen Menschen in die richtige Beziehung zu Gott zu führen, auf der Grundlage des Opfertodes Christi […] die gesellschaftliche Rekonstruktion der Menschheit ist die reife Frucht, nicht die Wurzel des christlichen Glaubens.[35]

Rauschenbuschs Perspektive hatte einen anderen Ansatz: Rief Gott die Menschen nicht zur Umkehr, damit sie das Reich durch Treue zu Gottes Willen herbeiführten?, fragte er. Vor allem verspürte er eine innere Berufung zum Propheten eines neuen Zeitalters. In den etwa zwanzig Jahren seines Lebens, die er als Professor tätig war, folgte er dieser Berufung in Büchern, Vorträgen und Gesprächen. Das Jahr 1918 bedeutete das Ende der sogenannten *Progressive Era*, das Ende des „Krieges, der allen Kriegen ein Ende machen sollte", und das Ende von Walter Rauschenbuschs Reise als Prophet.

Das Social Gospel, wie Walter Rauschenbusch es formuliert hatte, rutschte in den zwei Jahrzehnten nach dem Tod seines wichtigsten Prophe-

---

[32] *Rauschenbusch*, Christianizing the Social Order (wie Anm. 21), 125.

[33] *Janet Forsythe Fishburn*, The Fatherhood of God and the Victorian Family: The Social Gospel in America, Philadelphia/PA 1981, 3–5; *Max L. Stackhouse*, The Fifth Social Gospel and the Global Mission of the Church, in: *Evans*, The Social Gospel Today (wie Anm. 20), 146.

[34] Siehe seine Kritik am konservativen Evangelikalismus in *ders.*, Christianity and the Social Crisis (wie Anm. 22), 202–203; 359–360; idem, Christianizing the Social Order (wie Anm. 21), 75–76; 89–91; and *ders.*, A Theology for the Social Gospel, New York 1917, 216; 224. Rauschenbusch würdigte jedoch das persönliche Engagement in der Evangelisation der Traditionalisten.

[35] „It is our firm conviction that the chief aim of Christianity is to bring individual man into right relationship with God on the ground of the sacrificial death of Christ […] the social reconstruction of humanity is the ripe fruit, not the root of Christianity." The Examiner (18. Juli 1907). *The Examiner* wurde von den Baptisten in Philadelphia herausgegeben. Diese Rezension ist eine von Hunderten, die Rauschenbusch in den Jahren 1907–09 in seine Notizbücher klebte.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ten auf der amerikanischen Tagesordnung sozialer Theorien unbemerkt nach unten. Es litt unter der übertriebenen Angst vor Totalitarismus und Stalinismus in den USA und unter aggressivem Widerstand durch religiöse Fundamentalisten und konservative evangelikale Kritiker, aber letztlich in den 1930er-Jahren auch unter einer Beschönigung der Wirtschaftskrise.[36] Rauschenbuschs Arbeiten motivierten Fundamentalisten auf negative Weise bis zu dem Punkt, an dem sie in den 1920er-Jahren ihren Sieg verkündeten.[37] Diejenigen im linken theologischen Spektrum, darunter bedeutende Theologen wie Karl Barth, Reinhold Niebuhr, Emil Brunner, Paul Tillich und später Dietrich Bonhoeffer, prägten die Diskussion in der akademischen Theologie von Deutschland bis zu den britischen Universitäten und schließlich auch an den führenden Lehrinstituten Nordamerikas. Ihre Vorstellungen gingen in verschiedene Richtungen. Von den ehemaligen Epizentren der Social-Gospel-Theorie war das *Union Theological Seminary (UTS)* in New York führend in den Vereinigten Staaten, unterstützt von der *Divinity School* der *University of Chicago* und Harvard sowie von den Universitäten *Brandon* und *McMaster* in Kanada. Reinhold Niebuhr am *Union*-Seminar, selbst sowohl Student als auch Kritiker von Rauschenbuschs Arbeit, markierte mit seinem christlichen Realismus das Ende der gesellschaftlichen Hoffnungen und des christlichen Idealismus Rauschenbuschs.[38] Charles Clayton Morrison, den zweiten Inhaber des Rauschenbusch-Lehrstuhls an der *Colgate Rochester Divinity School*, warnten Freunde zehn Jahre nach Rauschenbuschs Tod, der Begriff „Social Gospel" sei verschlissen und sein Gebrauch sowohl lästig als auch schädlich.[39]

---

[36] In britischen Kreisen, selbst unter jenen, die etwas von sozialem Christentum verstanden, war Walter Rauschenbusch im ersten Jahrzehnt nach seinem Tod nahezu unbekannt. Siehe zum Beispiel *Francis H. Stead,* The Story of Social Christianity 2 vols., London 1924, in dem F. W. Maurice and Charles Kingsley ausführlich beschrieben werden, aber Walter Rauschenbusch ignoriert wird.

[37] Walter setzte sich mit seinen Kritikern auseinander, deren lautstärkste Vertreter von Russell H. Conwell, E. Y. Mullins und I. M. Haldeman (Baptisten) bis zu J. Gresham Machen (Presbyterianer) reichten. Insbesondere erwähnte er die nachdrückliche Verurteilung durch den New Yorker Bapistenpastor Haldeman und dessen seiner Meinung nach kompromisslosen Behauptung des apokalyptischen Plans und Geistes mit all ihrer dogmatischen Gewissheit und Künstlichkeit. Er empfahl die Lektüre dieser Darstellung, um die beiden Arten Christentum zu verdeutlichen, mit denen der moderne Christ konfrontiert sei. Siehe *ders.*, Christianizing the Social Order (wie Anm. 21), 56, n1. Zum Begriff des „Sieges" siehe „Shall the Fundamentalists Win?", eine Predigt, die Harry Emerson Fosdick am 21. May 1922 hielt, in: Christian Work 102 (10. Juni 1922), 716–722.

[38] *Christopher H. Evans*, The Kingdom Is Always but Coming: A Life of Walter Rauschenbusch, Grand Rapids/MI 2004, 318.

[39] *Charles Clayton Morrison*, The Social Gospel and the Christian Cultus, New York 1933, ix. Morrison war 1900 der Gründungsherausgeber der Zeitschrift The Christian Century. Er glaubte, ein entscheidendes Hindernis für die Ausbreitung des Social Gospel sei, dass es fast ausschließlich ein „Evangelium der Prediger" geblieben sei. Er widmete seine Zeitschrift und zwei Bücher dem breiteren Interesse am Social Gospel: *ders.*, What Is Christianity? Chicago/IL 1940, and *ders.*, The Unfinished Reformation, New York 1953. Zu

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Historiker und Sozialwissenschaftler der liberalen Prägung behielten Rauschenbach eher auf dem Radar als die Theologen, wenn auch nur am Rande. Zu ihnen gehörten Anna Singer, W. A. Visser 't Hooft, C. Howard Hopkins, Donald Meyer und John C. Bennett. Singer, die an der *University of Southern California* einen Abschluss erworben hatte und in die neue „christliche Soziologie" verliebt war, benutzte Rauschenbuschs veröffentlichte Werke und das begrenzte biografische Material, um die Vorzüge Rauschenbuschs hoch zu loben, weil er die Gesellschaft von ihrer Verantwortung für die soziale Sünde überzeugen wollte und eine Evangelisation für den Neuanfang, eine Art Wiedergeburt der Gesellschaft predigte. Als im Grunde wohlwollende Biografin bezeichnete Singer Rauschenbusch als den „amerikanischen Savonarola".[40] Visser 't Hooft, ein niederländischer Kirchengeschichtler, der später Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen wurde, war einer der Ersten, die das Social Gospel als im Wesentlichen amerikanische theologische Bewegung analysierten. Er widmete den möglichen Wurzeln im 19. Jahrhundert nur wenig theologische Aufmerksamkeit, sondern sah den Ursprung der Bewegung eher in der stärkeren Betonung der Lehre von der göttlichen Immanenz. Visser 't Hooft schrieb von einem „vergesellschafteten Christentum", das auf die Kolonialzeit in der amerikanischen Geschichte im Sinne der Pilgerväter zurückgehe. Er erkannte, dass die Social-Gospel-Vertreter praktisch eine Transformation der amerikanischen (reformierten) Theologie bewirkten, und sah Rauschenbusch als Teil einer größeren Gruppe, die die Prinzipien des Social Gospel voranbrachten, darunter Washington Gladden, Churchill King, Shailer Mathews und M. C. Otto.[41] In einer anderen Deutung führte C. Howard Hopkins, dessen Werk noch immer als Ausgangspunkt der historischen Einordnung betrachtet wird, das Social Gospel auf den amerikanischen Bürgerkrieg zurück.[42] Darüber hinaus argumentierte Donald Meyer überzeugend, dass das Social Gospel im Kern zuerst eine religiöse Bewegung war und Rauschenbusch die erste konkrete Einschätzung zur Lage

---

Einzelheiten zu Morrisons Beziehung zum sozialen Christentum siehe *Gary Dorrien*, Soul in Society: The Making and Renewal of Social Christianity, Minneapolis/MN 1995, 77–84.

40 *Anna M. Singer*, Walter Rauschenbusch and His Contribution to Social Christianity, Boston/MA 1926, 124; 130. Sie wurde beeinflusst von den Professoren John Godfrey Hill, E. E. Bogardus and Rockwell D. Hunt von der USC und von einem prominenten presbyterianischen Pastor und Sozialreformer aus Los Angeles, Gustav A. Briegleb, sowie von Clarence A. Barbour, Rektor des *RTS*. Ich danke Sebastian Gräbe für nähere Informationen über Singer.

41 *Willem A. Visser 't Hooft*, The Background of the Social Gospel in America, Haarlem/NL 1928; repr. St. Louis/MO 1963, 155–158; 161; 175–181. 't Hooft findet Walter Rauschenbusch gelegentlich oberflächlich, weil er kritiklos deutschen historizistischen Methoden folge, die schon seit Schweitzer nicht mehr bestanden. Er vergleicht Walter Rauschenbusch mit Positivismus, Naturalismus und Pantheismus, gefangen in liberalen demokratischen Ideen und Psychologie.

42 *C. Howard Hopkins*, The Rise of the Social Gospel in America 1865–1915, New Haven, CT 1940.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

des gesellschaftlichen Engagements vornahm.[43] Nach Rauschenbuschs Tod beobachtete Meyer, dass die Kirchen in Nordamerika sich überwiegend nach innen ausrichteten, unterbrochen nur durch gelegentliche Bezüge auf die gesellschaftliche Wirklichkeit.[44] Ein wieder anderer Ansatz war der von John Bennett, der auf den wiederholten Bezug auf ein soziales Christentum oder das Social Gospel im Zusammenhang mit ökumenischen Verlautbarungen wie denen des *Federal Council of Churches of Christ*, der *Oxford Conference* von 1937 sowie in verschiedenen römisch-katholischen Bemühungen im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils hinwies. Aber wie Max L. Stackhouse später betonte, war das Social Gospel der 1930er- und 1940er-Jahre eine viel kritisierte neue Idee, die von den konziliaren Konfessionen erschaffen und getragen wurde. Jene auf der rechten Seite sahen einen zweiten Sündenfall der Kirche, herbeigeführt von dem Einfluss des Social Gospel in den Kirchen, während jene auf der linken Seite unzufrieden damit waren, dass die Kirchen sich auf gesellschaftliche Verbesserungsprogramme beschränkten, ohne den früheren radikalen und revolutionären Charakter von Rauschenbuschs Ära.[45]

Wie bereits angemerkt, wurde das *Union Theological Seminary* mit seiner Verortung in New York City das Epizentrum für die Pflege und später die Wiedererweckung des liberalen theologischen Geistes und des latenten und sich weiterentwickelnden Interesses am Social Gospel. Die Schlüsselfigur am Seminar war in den 1920er-Jahren Reinhold Niebuhr, der eine Antwort auf das als solches wahrgenommene Scheitern von Personen wie Rauschenbusch entwickelte, nämlich einen „christlichen Realismus." Niebuhrs *Moral Man and Immoral Society* (1932) ersetzte *Christianizing the Social Order* als Pflichtlektüre dieser Zeit. Seine These war, dass politische Methoden und Lösungen den größten Erfolg dabei versprächen, für die Gesellschaft das Ziel einer ethisch-sozialen Ordnung zu erreichen, wenn man die Beschränkungen der menschlichen Natur bedenke (Sündhaftigkeit).[46] In einem zweiten Buch, *Reflections on the End of an Era*, erklärte Niebuhr zwei von Rauschenbuschs wichtigsten Grundannahmen für tot.[47]

---

[43] *Donald B. Meyer*, The Protestant Search for Political Realism, 1919–1941, Westport/CT 1973, 2–3; 88.

[44] Ebd., 345.

[45] Eine Ausnahme von diesem Niedergang wurde von Reinhart Müller in seiner Arbeit über Rauschenbusch hervorgehoben. Rauschenbuschs Beitrag zu einem sozialen Christentum wurde bei der *Universal Christian Conference on Life and Work* in Stockholm im Jahr 1925 zur Kenntnis genommen. Die positive Reaktion war überwiegend dem optimistischen Geist der amerikanischen Delegierten bei der Konferenz geschuldet.

[46] *Reinhold Niebuhr*, Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics, New York 1932, xxiv. Zu Rauschenbuschs Ehrenrettung erkannte Niebuhr jedoch auch seinen historischen Platz in der Entwicklung des sozialen Christentums, indem er Walter Rauschenbusch „den brillantesten und allgemein befriedigendsten Vertreter" der Bewegung nannte: *Reinhold Niebuhr*, An Interpretation of Christian Ethics, New York 1935, Vorwort. Niebuhrs Rolle wird überzeugend zusammengefasst in *Dorrien*, Soul in Society (as note 39), 91–102.

[47] *Reinhold Niebuhr*, Reflections on the End of an Era, New York 1934, 17–26.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

In der Niebuhr'schen Tradition des christlichen Realismus widmete John C. Bennett, Professor für Sozialethik und Dekan sowie später Rektor am *Union Theological Seminary*, sich ebenso engagiert einer Rekonstruktion des alten Social Gospel in seiner eigenen Lehrtätigkeit. Er kannte den Wert des Social Gospel für die Neuorientierung amerikanischer Kirchen, aber er schob den Idealismus dieser Bewegung und die oberflächliche Rede von der Welt beiseite. Daher schloss er am Ende: „[W]ir können nicht mehr von einer ‚christlichen Gesellschaftsordnung' sprechen."[48] Als Verwaltungschef des Theologischen Seminars berief er wichtige Lehrkräfte, die einem sozialen Christentum gegenüber positiv eingestellt waren, zum Beispiel Robert T. Handy für Kirchengeschichte, Paul Ramsay für Sozialethik, Robert McAfee Brown für Weltchristentum, Roger Shinn für Theologie und James Cone für Schwarze Theologie. Er machte sich für die Anerkennung der Frauen und des Befreiungsgedankens in einem kontextuellen Verständnis von Theologie stark. Bennett war der Meinung, dass Rauschenbusch es späteren Sozialtheologen leichter gemacht habe, Fragen zu stellen, und sah eine Verbindung zwischen Rauschenbusch und radikaleren Positionen, die später die Unterdrückung aufgrund von Ethnie, Geschlecht und Einkommen thematisierten.[49]

Ein ähnliches Interesse am Social Gospel hielt sich an der Universität von Chicago. Weitergetragen von Shailer Mathews und den Bemühungen der Praktischen Theologie an der *Divinity School*, kamen vor allem diejenigen mit Rauschenbusch in Kontakt, die an Dissertationen arbeiteten. Einer von ihnen war in den 1940er-Jahren Benjamin Mays, ein afro-amerikanischer Theologiedozent aus South Carolina. Der Baptistenpastor Mays erkannte das Potenzial von Rauschenbuschs Überlegungen für die Bedingungen der Schwarzen im Süden und stellte 1950 eine Auswahl von Rauschenbuschs Arbeiten zusammen unter dem Titel: *A Gospel for the Social Awakening: Selections from the Writings of Walter Rauschenbusch*. Dies war das erste von mehreren Kompendien, die eine geordnete Zusammenstellung von Rauschenbuschs literarischen Beiträgen lieferten. Die Bedeutung dieses Bandes kann nicht zu hoch eingeschätzt werden, denn Dr. Mays war der leitende

---

[48] *John C. Bennett*, Social Salvation: A Religious Approach to the Problems of Social Change, New York 1935, 81.

[49] Bennett, dessen Mentor Henry P. Van Dusen war, fand, dass Niebuhr die vorige Generation zu scharf und zu Unrecht kritisierte. In einem veröffentlichten Interview 1974 bezeichnete Bennett Rauschenbusch sogar als „Befreiungstheologen." Siehe *John C. / Anne M. Bennett*, The Church and the Struggles for Liberation, in: Foundations 18:1 (January 1975), 54. Zu Bennett siehe *Dorrien*, Soul in Society (wie Anm. 39), 164–173; *John C. Bennett*, The Social Interpretation of Christianity, in: *Samuel Cavert / Henry Van Dusen* (Hg.), The Church through Half a Century: Essays in Honor of William Adams Brown, New York 1936, 113; and *Henry Pitney Van Dusen*, „Preface", in: *Edward LeRoy Long, Jr. / Robert T. Handy* (Hg.), Theology and Church in Times of Change: Essays in Honor of John Coleman Bennett, Philadelphia/PA 1970. Zwei von Bennetts Titeln definieren seine Positionen: *ders*., Social Salvation: A Religious Approach to the Problems of Social Change, New York 1935, and *ders*., Christian Realism, New York 1952.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Mentor von Martin Luther King Jr. Am *Morehouse College* begegnete King zum ersten Mal Rauschenbusch, und hier wurde auch das Band zwischen den beiden geknüpft.

Benson Y. Landis, ein Kongregationalist und sozialer Aktivist sowie später Herausgeber und landesweite ökumenische Leitfigur[50], stellte als Herausgeber eine weitere Ausgabe von Rauschenbuschs Werken zusammen, die Harper and Row 1957 unter dem Titel *A Rauschenbusch Reader: The Kingdom of God and the Social Gospel* veröffentlichte. Landis befand sich im weiteren Umkreis des *Union Theological Seminary*. Seine Ausgabe wurde durch eine Einleitung von Harry Emerson Fosdick (1878–1969) geadelt, einem angesehenen Absolventen des *Colgate Seminary*, der jahrzehntelang Amerikas berühmtester Rundfunkprediger war. Der Anlass für die Anthologie war das 50-jährige Jubiläum der Veröffentlichung von Rauschenbuschs erstem Buch, *Christianity and the Social Crisis*. Landis wählte Auszüge aus allen Hauptwerken Rauschenbuschs und fügte Artikel aus dem *Baptist Congress* sowie eine kurze Chronologie hinzu. Die Absicht des Readers war es, einer neuen Generation die Persönlichkeit eines Propheten durch seine wichtigsten Gedanken und Ausführungen nahezubringen.[51] Fosdicks freundliche Einleitung verteidigte Rauschenbusch gegen anti-rote Propaganda und McCarthy-artige Anschuldigungen sozialistischer Neigungen, und er hielt das ultimative Plädoyer für Walter Rauschenbusch als ernsthaften Theologen, der die Stimme einer neuen Zeit wurde. Fosdick verstand Rauschenbuschs Betonung des Gottesreiches als etwas, das allmählich in der menschlichen Gesellschaft Wirklichkeit wird. Rauschenbusch und Fosdick waren beide gegen Individualismus, Erbsünde und Reichtum für wenige. Außerdem hassten beide den Krieg als Mittel zur Konfliktlösung und die Verschwendung von Menschenleben. Fosdick erkannte in den 1920er- bis 1950er-Jahren, dass Rauschenbusch von Millionen evangelikaler Christen gelesen wurde, die seinen Einfluss nicht zugeben wollten.[52] Er fasste Rauschenbuschs Beitrag als eine „gefährliche, freimütige, wirkungsvolle prophetische Stimme" zusammen.[53]

Das Jahr 1957 verzeichnete noch einen Meilenstein im zunehmenden Interesse an Rauschenbusch: die Veröffentlichung von Reinhart Müllers Dissertation an der Philipps-Universität Marburg. Müllers Arbeit, *Walter Rauschenbusch: Ein Beitrag zur Begegnung des deutschen und amerikanischen Protestantismus*, war die erste monografische Arbeit über Rauschenbusch

[50] Benson Young Landis (1897–1966), ein Absolvent des *Moravian College*, auf das er sein ökumenisches Erbe zurückführte, machte anschließend einen MA und einen PhD an der *Columbia University*. Er war stellvertretender Generalsekretär für Forschung und Studien des *Federal Council of Churches of Christ* (später *National Council*) in den USA. Mehrere Jahre lang war er Herausgeber des *Yearbook of American Churches*, außerdem interessierte er sich besonders für das Gemeindeleben auf dem Lande.

[51] *Landis*, A Rauschenbusch Reader (wie Anm. 24), xiv.

[52] An Interpretation of the Life and Work of Walter Rauschenbusch, in: *Landis*, A Rauschenbusch Reader (wie Anm. 24), xvi–xxii.

[53] *Harry Emerson Fosdick*, in: *Landis*, A Rauschenbusch Reader (wie Anm. 24), xiii.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

und die erste, die den Propheten in Europa nach akademischen Kriterien ernstnahm. Müllers Analyse war aus vier Gründen wichtig. Erstens war sie der erste Versuch, Rauschenbuschs Social Gospel unter Gesichtspunkten der systematischen Theologie zu verstehen. Zuvor hatte Müller Rauschenbusch als einen Apologetiker gelesen oder als Ergebnis der dialektischen Theologie betrachtet. Zweitens machte Müller drei Themen aus, die in der Person Rauschenbuschs selbst immer wieder auftauchten, wenn auch nicht immer konfliktfrei: ein deutscher lutherischer Pietismus aus dem Hintergrund seines Vaters, eine Festlegung auf strenge geschichtswissenschaftliche Kriterien, die er in Deutschland erlernt hatte, und drittens seine Würdigung der amerikanischen Erweckungen und des demokratischen Geistes, der ihn zu bestimmten radikalen Schlussfolgerungen kommen ließ. Und schließlich erkannte Müller die Entwicklung einer klaren ethischen Grundlage bei Rauschenbusch, die sich auf ökumenische Kreise in Europa auswirkte.[54] [Hier kommt der Autor mit seinen Aufzählungen durcheinander. Entweder dies ist der dritte von den vier Gründen, dann fehlt das dritte Thema, oder es ist das dritte Thema bei Rauschenbusch, dann fehlt der dritte von den vier Gründen.

Wenn man das historische Engagement der amerikanischen Methodisten in sozialen Fragen bedenkt, überrascht es nicht, dass der Methodismus ein stetiges Interesse an Walter Rauschenbusch bekundete. Rauschenbusch ahnte dies bereits 1912, als er vorhersagte, die Methodisten würden wahrscheinlich eine sehr wichtige Rolle bei der sozialen Erweckung spielen, vor allem unter einfachen Leuten.[55] Durch den *Federal Council of Churches of Christ* in den Vereinigten Staaten kamen die amerikanischen Methodisten im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts mit Rauschenbusch in Berührung und waren begeistert von ihm. Neben John Wesleys „Glaubensartikeln" und seinem „Rat an junge Prediger" war das methodistische Soziale Bekenntnis (1908) eine ständige Erinnerung an Rauschenbuschs Programm.

In den späten 1970er-Jahren führte Paul M. Minus, ein Wissenschaftler der Vereinten Methodisten, der Rauschenbusch im Studium in Yale begegnet war, eine gründliche Studie durch und zog dabei verstärkt die neu zusammengestellten Sammlungen in der *American Baptist Historical Society* heran.[56] Minus, der Ethiker an der *(United) Methodist School of Theology* in Delaware, Ohio, war, belegte außerdem Deutschkurse für Fortgeschrittene am Goethe-Institut, um Rauschenbuschs deutsche Einflüsse und Verbindungen angemessen würdigen zu können. Sein opus magnum, *Walter Rauschenbusch: American Reformer,* erschien 1988 bei MacMillan. Es war

[54] Diese Analyse von Müllers Arbeit verdanke ich Sebastian Gräbe am Seminar Elstal.

[55] *Rauschenbuch*, Christianizing the Social Order (wie Anm. 21), 25. Walter betrachtete die Methodisten als „konservativ" in ihrer Anwendung sozialer Reformen.

[56] Tatsächlich hatte Dr. Minus großen Einfluss, indem er die Angehörigen von Rauschenbusch ermutigte, der Sammlung neue Unterlagen hinzuzufügen, darunter auch die der Enkel.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

die erste unabhängige akademische Studie zu Rauschenbuschs Leben in englischer Sprache. Der Autor wollte eine ausführliche Biografie schreiben, die Rauschenbuschs deutsch-amerikanische Hintergründe, seinen Dienst und seine universitäre Karriere ebenso bewertete wie seinen Beitrag als Sozialreformer. Minus sah Rauschenbuschs große Leistung als amerikanischer progressiver Aktivist darin, dass er die amerikanischen Kirchen zu einem neuen Verständnis sozialer Mission geführt habe.[57] Am Ende schloss Minus jedoch auch, seien Rauschensbuschs Ansichten überholt und gehörten in eine andere Ära. In den Augen eines Methodisten starb Walter Rauschenbusch als Abweichler, ein Opfer verschiedener Positionen, die für ihn eine Gewissensfrage waren. Die Arbeit von Minus ist wohl bis heute die stärkste noch existierende Originalbiografie des Sozialreformers.

Jahrzehnte später nahm ein zweiter Vertreter der United Methodists, Christopher H. Evans, Dozent für Kirchengeschichte und Geschichte, Praxis und Lehre der United Methodists am *Colgate-Rochester/Bexley Hall/Crozer* und später an der *Boston University School of Theology*, die Rochester-Tradition wieder auf und veröffentlichte 2004 *The Kingdom Is Always but Coming: A Life of Walter Rauschenbusch* in der Reihe „Library of Christian Biography" bei William B. Eerdmans.[58] Evans konzentrierte sich bei der Auseinandersetzung mit Rauschenbusch auf dessen Kontext in der *Progressive Era* und insbesondere auf das Social Gospel, das Evans als theologische Tradition, zugleich aber als nie einheitliches soziales oder theologisches Phänomen bezeichnete. Vor allem sah Evans Rauschenbusch als Verfechter eines neuen Genres liberalen Christentums.[59] Es überrascht nicht, dass Dr. Evans sich selbst in die Erzählung hineinprojizierte, indem er betonte, dass Rauschenbusch am selben Institut und im selben Lehrfach tätig war wie er.[60] Evans' Biografie bediente sich ausgiebig bei der Korrespondenz in den *Rauschenbusch Papers*, auch zur Verteidigung des Rochester-Erbes.[61] Seine früheren Veröffentlichungen, *Perspectives on the Social*

---

[57] *Minus*, Rauschenbusch (wie Anm. 13), x.

[58] Sein Titel nimmt Rauschenbuschs Ausdrucksweise in: A Theology for the Social Gospel (wie Anm. 34), 140–141, wieder auf.

[59] Evans begegnete Rauschenbusch als Seminarist an der mit den United Methodists verbundenen *Boston University School of Theology* unter Earl Kent Brown und Walter Mueller. *Evans*, The Social Gospel Today (wie Anm. 20), ix.

[60] „(…) primarily concerned with *ad hoc* judgments on *ad hoc* problems." *Evans*, The Kingdom (wie Anm. 38), xviii, xxiv, xxx. Sein Buch *The Social Gospel Today* (2001) widmete er den Studenten, dem Institut und den Lehrkräften aller Zeiten am *CRDS*.

[61] Dr. Evans' Arbeit führte zu zwei Tagungen 1998 und 1999 am *Colgate-Rochester/Crozer*, die sich auf das Social Gospel konzentrierten und eine beeindruckende Zahl wissenschaftlicher Beiträge hervorbrachten, von denen mehrere veröffentlicht wurden in *Wendy J. Deichmann Edwards / Carolyn De Swarte Gifford* (Hg.), Gender and the Social Gospel, Urbana/IL 2003. Eine der Herausgeberinnen dieses Bandes war Wendy Deichmann Edwards, die sowohl das Rochester-Ethos verkörperte, als auch am Seminar der United Methodists arbeitete. Die andere Herausgeberin, Carolyn DeSwarte Gifford, war Spezialistin für Gender Studies an der historisch mit den United Methodists verbundenen *Northwestern University* in Illinois.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Gospel (1999) und *The Social Gospel Today* (2001) belebten die Verbindung zu *Colgate-Rochester* mit der Social-Gospel-Tradition erneut.[62]

In der weiteren protestantischen Familie schlug Max L. Stackhouse, Ethiker an der *Andover Newton Theological School* und später am *Princeton Theological Seminary*, einen neuen Kurs in der Rauschenbusch-Forschung ein, als er 1964 seine lebenslange Auseinandersetzung mit Rauschenbusch mit seiner Dissertation in Harvard begann. Stackhouses Arbeit beinhaltete eine intensive Analyse von Rauschenbuschs Predigten. Er fand Rauschenbusch antiquiert in der Anwendung, aber höchst relevant für den gesellschaftlichen Kontext seiner Zeit: „überwiegend interessiert an Ad-hoc-Beurteilungen zu Ad-hoc-Problemen„.[63] Durch Beschreibung, Vergleich und historische Hilfsmittel porträtierte Stackhouse Rauschenbusch als Theologen mit einer sinnvollen progressiven, reformatorischen und sozialistischen Ausrichtung auf gesellschaftliche Veränderung. Als Ethiker schätzte Stackhouse Rauschenbuschs Versuche sehr, auf der Grundlage des Neuen Testaments eine Sozialethik aufzubauen. Außerdem rechnete er es Rauschenbusch hoch an, dass er die Veränderungen sah, die Jesus und die Urkirche in der Gestaltung menschlicher Beziehungen hervorriefen. Für Stackhouse war das Social Gospel eine wahrhaft biblische theologische Basis für die Ethik.[64] Die größte Bedeutung bei Prof. Stackhouses Analyse hatte möglicherweise seine Entdeckung des unveröffentlichten Manuskripts „The Righteousness of the Kingdom„ in der Sammlung des *American Baptist Historical Seminary*. Stackhouse gab dieses verlorene Werk mit einer Einführung heraus und veröffentlichte es zum fünfzigsten Todestag Rauschenbuschs. In jüngerer Zeit hat Stackhouse eine fünfte Generation des Social Gospel gefordert, die es von seinen amerikanischen Wurzeln lösen solle, um es in einen Dialog mit den Weltreligionen zu stellen.[65]

In Chicago hielt das Interesse an Walter Rauschenbusch an. Donovan Smucker, ebenfalls Ethiker und aus dem Westen Kanadas, der 1957 Rauschenbuschs Ethik für eine Dissertation an der Universität von Chicago untersuchte, neigte dazu, Rauschenbusch als einen Vertreter der liberalen Tradition zu verstehen. Ausgehend von vier Motiven (Pietismus, anabaptistisches Sektierertum, Liberalismus und christlich-sozialistischer Transfor-

---

[62] Im Laufe der Jahre, seit Prof. Hudson in den Ruhestand ging, haben verschiedene Fakultäten das Rauschenbusch-Staffelholz weitergetragen, darunter auch Kenneth L. „Snuffy" Smith, ein Ethiker, der am Crozer-Seminar mit Martin Luther King Jr. Kontakt hatte, und Norman Kansfield, ein ehemaliger Bibliothekar am CRDS und Mitglied der Reformed Church, der für Rochester Kurse in Social-Gospel-Theorie gab.

[63] *Max L. Stackhouse*, „The Continuing Importance of Walter Rauschenbusch", in: *Rauschenbusch*, The Righteousness of the Kingdom (wie Anm. 1), 25.

[64] *Rauschenbusch*, The Righteousness of the Kingdom (wie Anm. 1), 56.

[65] *Stackhouse*, The Fifth Social Gospel (wie Anm. 33), 159. Stackhouse zeigte eine in fünf Ausprägungen entwickelte Geschichte des Social Gospel auf: die erste Formulierung in Rauschenbuschs Zeit, eine zweite im christlichen Realismus, eine dritte im öffentlichen Verfechten kontextbezogener Theologie, eine vierte im Dritte-Welt-Engagement und eine fünfte im Dialog mit den Weltreligionen.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

mationismus) sah Smucker eine große Abhängigkeit von Albrecht Ritschl in einer Art Dialektik zwischen dem Reich Gottes und Jesus Christus. Als verlässlicher Ritschlianer betrachtete Smucker Rauschenbuschs Theologie eher als auf Empirie denn auf der Lehre beruhend, ähnlich den amerikanischen Theologen William Newton Clarke und William Adams Brown. Smucker sah bei dem Rochester-Professor außerdem starke Einflüsse Schweizer Aktivisten wie Hermann Kutter und Leonhard Ragaz sowie der britischen Sozialreformer Frederick Denison Maurice und Charles Kingsley. So gesellte Rauschenbusch sich zu anderen namhaften christozentrischen Liberalen der vergangenen zwanzig Jahre. Am Ende wertete Prof. Smucker Rauschenbuschs Formulierung einer Sozialethik als eigenständigen Beitrag für die Kirche.

Janet Fishburn und Ralph E. Luker haben wichtige kontextbezogene Beiträge zu Walter Rauschenbusch und dem Social Gospel in Bezug auf aktuelle Fragestellungen geliefert. Fishburn war früher Kirchengeschichtlerin und Ethikerin an der *Drew University,* unter anderem mit dem Schwerpunkt Sexualität und Familie im 19. Jahrhundert. Sie nahm das Leben von Social-Gospel-Vertretern wie Rauschenbusch unter die Lupe und verglich es mit ihren öffentlichen und veröffentlichten Äußerungen. Mithilfe einer exegetischen Strategie aus biblischen Studien untersuchte sie, wann er welches Vokabular und welche Ideen verwendete, und konzentrierte sich dabei auf die vertraute Formulierung „Vaterschaft Gottes" in viktorianischen Kreisen, um zu zeigen, dass der Gott des frühen Social Gospel der wohltätige Vater einer aufstrebenden, aber sorgenvollen neuen Mittelschicht war. Sie sah bei Rauschenbusch eine feindliche Einstellung gegenüber dem, was eine zunehmende Feminisierung von Religion und Kirche zu sein schien. Stattdessen berief in seiner Theologie der „Vater" Männer dazu, im sozialen Bereich des Lebens zu arbeiten und Armut und Ungerechtigkeit zu lindern. Wollte man moderne Maßstäbe anlegen, so könnte man Fishburn zufolge Rauschenbusch beinahe als frauenfeindlich bezeichnen, weil er strenge traditionelle Vorstellungen von der notwendigen häuslichen Rolle der Frauen hatte, also sozusagen das „Musterbeispiel eines Paradoxons" war.[66] Ähnlich untersuchte Luker, ein amerikanischer Historiker, der an mehreren Instituten lehrte und sich auf Rassenfragen und die afro-amerikanische Bürgerrechtsbewegung spezialisiert hatte, in den 1980er-Jahren die Rolle der Social-Gospel-Verfechter von 1885 bis 1912. Er kam zu dem Schluss, dass die wichtigsten Vordenker des Social Gospel zwar ein weites Ideenspektrum abdeckten, aber zugleich eine Kritik an Rassismus und kulturellem Imperialismus entwickelt hätten, auf die andere führende Bürgerrechtler anschließend hätten aufbauen können. Er bezeichnete es als Rauschenbuschs

[66] *Janet Fishburn*, Walter Rauschenbusch and „The Woman Movement": A Gender Analysis, in: *Deichmann Edwards / De Swarte Gifford* (Hg.), Gender and the Social Gospel (wie Anm. 61), 71–84, insbes. 83; siehe auch ihre umfassendere Arbeit: *dies.*, The Fatherhood of God (wie Anm. 33), x–xi; 13–16; 162–166.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

besonderen Beitrag, eine wirtschaftliche Grundlage für Rassengleichheit geltend zu machen.[67]

Klaus Jürgen Jähns Analyse ist für unsere Zwecke von besonderem Interesse, weil seine Erkenntnisse einen neuen Blick auf Rauschenbuschs pastorale und pietistische Seite eröffnen. Es verwundert nicht, dass Jähn Rauschenbuschs deutsche Prägung auslotete, da Rauschenbusch den Großteil seiner Zeit als junger Erwachsener in Deutschland oder einer deutschsprachigen Umgebung verbrachte. Dr. Jähn stützte sich dabei auf unveröffentlichte Korrespondenzen in den Archiven des N*orth American Baptist Seminary*, in denen August Rauschenbusch viel Raum eingenommen hatte.[68] Jähn fand Walter Rauschenbusch relevant für die Entwicklung einer radikalen Demokratisierung, wie er sie in den Vereinigten Staaten erlebt hatte. Er betonte Rauschenbuschs prophetische Rolle und behauptete einmal, Rauschenbusch habe die Rolle des Propheten selbst für sich in Anspruch genommen, während er das Prophetentum in der Heiligen Schrift auslotete, so zum Beispiel im Eingangskapitel von *Christianity and the Social Crisis* (1907). Stark beeinflusst von Henry George, Fausto Mazzini und Leo Tolstoj, war Rauschenbusch ein unabhängiger Denker, der Humanismus und klassisch christliches Vokabular und theologische Kategorien miteinander vermischte. Dies erlaubte ihm, über die bestehenden liberalen Grenzen und seine eigenen baptistischen Vorstellungen einer strikten Trennung von Kirche und Staat hinauszugehen und eine wahre Transformation des Staates nach neutestamentlichen Idealen zu fordern.[69] Jähn bezeichnete Rauschenbusch wiederholt als „konservativen" Theologen, der von zwei Blickpunkten ausging, der individuellen *und* der gesellschaftlichen Erlösung. Jähn, und das ist wichtig, erinnerte diejenigen Studenten, die sich mit Rauschenbusch auseinandersetzten, daran, dass Rauschenbusch seine Leidenschaft für die Wahrheiten des Evangeliums nie verleugnete. In vielerlei Hinsicht sollte Prof. Jähn dem Kultprofessor eine neue Bühne der Akzeptanz bieten.

Die wichtigsten Einschätzungen zu Walter Rauschenbuschs Arbeit werden von Gary Dorriens Forschung abgerundet. Dorrien lehrte jahrelang am *Kalamazoo College*[70], wurde 2006 Reinhold-Niebuhr-Professor für Sozialethik am *Union Seminary* in New York und lehrte auch an der *Columbia University*. Der Tradition von John C. Bennett und Robert Handy folgend, hat Dorrien Rauschenbusch als entscheidendes Ereignis in der Entwick-

---

[67] *Ralph E. Luker*, The Social Gospel in Black and White: American Racial Reform, 1885–1912, Chapel Hill/NC 1991, 259; 315–322.

[68] Jähn las die umfangreiche Korrespondenz in deutscher Kurzschrift, um zu erstellen, was der Historiker Eldon Ernst als eine „bemerkenswerte theologische Magisterarbeit" am *American Baptist Seminary of the West-Berkeley* bezeichnet hat. Sie wurde später veröffentlicht in: Foundations (Oct.–Dec. 1973; Jan.–Mar. 1974) und separat als *ders*., Rauschenbusch: The Formative Years, Valley Forge/PA 1976.

[69] *Jähn*, Rauschenbusch (wie Anm. 68), 44–48.

[70] Ein amerikanisches, mit den Baptisten verbundenes College in der Rochester-Tradition.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

lung des Social Gospel bezeichnet und schreibt ihm die Rolle als Speerspitze des befreiungstheologischen Entwurfs zu. Er sah im Social Gospel einen neuen, radikalen Beitrag zum Christentum und in Rauschenbusch den größten Apostel dieser Bewegung. Seine Bewunderung für Rauschenbusch war umfassend:

> Es war Rauschenbusch, der die christliche soziale Revolution im christlichen Denken in Begriffe fasste, der ihre soziale Vision definierte, der ihren geistlichen Charakter verkörperte und der die christliche Unterstützung für radikale demokratische Politik legitimierte […] er war sowohl religiös fromm als auch zutiefst politisiert.[71]

Trotzdem weist der zeitgenössische Historiker liberaler christlicher Strömungen auf die Mängel im Fall Rauschenbusch hin, zum Beispiel Sentimentalität, unzureichende biblische Interpretation, politische Naivität und übertriebenen Moralismus, typisch für das 19. Jahrhundert. Dorrien glaubt auch weiterhin, dass das Social Gospel ein größeres progressives religiöses Erbe hervorgebracht hat als jede andere Generation davor oder danach. Was die langfristige Haltung gegenüber dem Social Gospel betrifft, so predigt Rauschenbusch nach Dorriens Ansicht das kommende Gemeinwesen Gottes mit beispielloser Brillanz und Inspiration.[72]

In den 1930er-Jahren, waren nur noch wenige an einer körperlichen Auferstehung des alten Social Gospel interessiert, wie es scheint, und doch arbeiteten einige seiner unmittelbaren Erben in den folgenden drei Jahrzehnten fleißig daran, die Erinnerung zu bewahren. Das Nettoergebnis der ersten Generation von Interpreten nach Rauschenbusch war es, Walter Rauschenbusch zu einem Gefangenen des akademischen sozialen Denkens *in situ* und zu einem getauften Propheten in der theologisch liberalen Tradition zu machen. Dadurch hatten weniger Studenten in den führenden theologischen Ausbildungsstätten Zugang zu ihm, und für konservative Evangelikale, Traditionalisten und Fundamentalisten wurde er zur *persona non grata*. Sein eigenes Seminar aber stellte sich der Herausforderung, den Mythos Rauschenbusch neu zu errichten.

Anerkennung von Colgate-Rochester – die Legende ist geboren

Das *Rochester Theological Seminary*, an dem Walter Rauschenbusch lehrte, begann in den 1920er-Jahren eine geplante Abwicklung, um schließlich 1928 mit seinem Mutterinstitut, dem *Theological Seminary of Colgate University*

---

[71] „It was Rauschenbusch who conceptualized the Christian social revolution in Christian thought, who defined its social vision, who epitomized its spiritual character, and who legitimized Christian support for radical democratic politics […] he was both religiously devout and deeply politicized." *Gary Dorrien*, Soul in Society (wie Anm. 39), 6.

[72] *Gary Dorrien*, Rauschenbusch's Christianity and the Social Crisis, in: The Christian Century 27 (November 2007), 29.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

zu fusionieren.[73] Zehn Jahre nach Rauschenbuschs Tod gab es in der Fakultät der zusammengeführten Seminare mehrere Personen, die Rauschenbusch kannte oder beeinflusst hatte: Henry Robbins, Cornelius Woelfkin, Clarence Barbour, Justin Wroe Nixon, Albert W. Beaven und Conrad H. Moehlman (Rauschenbuschs Nachfolger in Kirchengeschichte). Während Prof. Rauschenbusch noch aktiv war, hatte die Berufung von George Cross auf einen Lehrstuhl der Theologie im Jahr 1912 einen radikalen Neuanfang signalisiert, der Rauschenbuschs Anwesenheit zugunsten von Historizismus, Immanenz und einer humanistischen Christologie nahezu ignorierte. Chicago wurde zur führenden Ausbildungsstätte unter Baptisten, und Rochester folgte zunehmend den Vorgaben aus Chicago. Teile der Erinnerung an Rauschenbusch verschwanden buchstäblich im Jahr 1932, als der Campus des *Rochester Theological Seminary* in der Innenstadt geschlossen wurde und das Seminar in den Süden der Stadt zum Mount Hope und in einen gotischen Steingebäudekomplex zog und sich nach dem Vorbild der Chicagoer Universität in *Divinity School* umbenannte, das ultimative Vermächtnis von Prof. Cross. Als die Samuel Colgate Memorial Chapel 1940 erbaut wurde, ehrten die Gedenkfenster Roger Williams, Adoniram Judson, William Newton Clarke und Walter Rauschenbusch. Für Tausende von Besuchern und Gläubigen war Walter Rauschenbusch jetzt als Ikone in Bleiglas gegossen.

Im Zuge seiner langen Karriere in der konfessionellen Leitung sowohl in den Vereinigten Staaten als auch in Kanada fuhr Dores R. Sharpe (1886–1981) fort, das Feuer der Erinnerung an seinen geliebten Professor, Mentor und Freund zu schüren. Als Kanadier, der in Pembroke, New Brunswick geboren und aufgewachsen war, diente Dores von 1912 bis 1917 als Missionar unter Holzfällern in New Brunswick und dann in Gemeinden in Calgary und Saskatchwan. Von 1917 bis 1925 war er Schriftführer der *Saskatchewan Baptist Union*, wo er Tommy Douglas, einen jungen Pastor in Weyburn, kennenlernte und beeinflusste.[74] Sharpe kehrte in die USA zurück, um von

[73] Die *Hamilton Literary and Theological Institution* wurde 1819 in Hamilton, New York, eröffnet und wurde eine der angesehensten Schulen in nordamerikanischen Baptistenkreisen. Die Ausbildungsstätte entwickelte sich im Laufe der Jahre und wurde erst *Madison University* (1836), dann *Colgate University* (1888). Von 1836 an war *Hamilton Theological Seminary* der Name ihres theologischen Fachbereichs, bis dieser schließlich zum *Colgate Theological Seminary* wurde. In den 1840er-Jahren warben Kirchen in der aufstrebenden Region von Rochester dafür, dass die Universität und das theologische Studium an einen städtischen Standort verlegt wurden, nämlich Rochester. Als die Stiftungsmitglieder sich gegen eine „Entfernung" entschieden, entstanden durch die Rochester-Interessen und einen Teil der Hamilton-Fakultät zwei neue Institute unter baptistischer Verwaltung, die *University of Rochester* und das *Rochester Theological Seminary*, beide 1850 gegründet. Die beiden Ausbildungsstätten verfolgten in ihrem jeweiligen Kontext eine liberale theologische Ausrichtung, sehr unterstützt von deutschen Einflüssen. Siehe mein Buch: Congregation and Campus: North American Baptists in Higher Education, Macon/GA 2008, 198–202; 265–266.

[74] Tommy Douglas (1904–1986) war der Gründer der *Co-operative Commonwealth Party* und später der *New Democrat Party*. Angeblich „der hervorragendste Kanadier aller Zei-

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

1925 bis 1953 eine langjährige Tätigkeit als Schriftführer der *Baptist Association* von Cleveland, Ohio, auszuüben.[75] Er veranschaulichte Prinzipien sozialen Handelns in der *Northern*, später *American Baptist Home Mission Society*. Er trug Rauschenbuschs Ideale in ökumenische Beziehungen, die Bildung der Schwarzen, psychische Hygiene, kommunale Dienste und christlich-jüdische Beziehungen hinein. Nachdem er Prof. Rauschenbusch 1908 als frisch gebackener Student am Rochester-Seminar kennengelernt hatte, war Sharpe später einer von Rauschenbuschs studentischen Mitarbeitern.[76] Seine Biografie des Reformers wurde viele Jahre lang als literarische (und unfreiwillig historische) Autorität betrachtet.

1929 führte das Seminar eine jährliche Rauschenbusch-Dozentur-Stiftung ein, die sich der Praktischen Theologie und Sozialethik widmete.[77] Die beiden ersten Dozenten waren Justin Wroe Nixon and Charles Clayton Morrison, und die Arbeit von Morrison wurde veröffentlicht als *The Social Gospel and the Christian Cultus*. Zweck der Vorlesungen war unter anderem, die Rhetorik am Leben zu erhalten und konkrete Anwendungen von Social-Gospel-Prinzipien in allen Bereichen der Theologie voranzutreiben, allesamt in der Sprache der revolutionären, radikalen und reformatorischen Metaphern des Propheten gehalten. Winthrop S. Hudson, ein Absolvent von *Colgate-Rochester*, der anschließend bedeutende wissenschaftliche Arbeiten an der *University of Chicago* publizierte und in den später 1940er-Jahren wieder nach Rochester zurückkehrte, war der Meinung, dass Rauschenbusch ein angemessenes Leitbild für die *Colgate Rochester Divinity School* in dieser Zeit erschaffen habe. In seinen Kursen unterstrich er den Beitrag des Propheten zum Motto von Rochester.

Noch ein hingebungsvoller Jünger der liberalen baptistischen Tradition, ein Rochesterianer von der Ausbildung her, aber mit einem Doktortitel

---

ten" in der öffentlichen Meinung, wird Douglas das Verdienst zugeschrieben, eine allgemeine Gesundheitsversorgung nach Kanada gebracht zu haben. Zu Douglas vgl. *Vincent Lam*, Tommy Douglas, Toronto/ON 2011, und *Dave Margoshes*, Tommy Douglas: Building the New Society, Montreal/QC 1999.

[75] Die *Cleveland Baptist Association* hatte tiefgehende Verbindungen zum *RTS*. Ein junger A. H. Strong war Pastor der *Euclid Avenue Baptist Church*, zu deren Mitgliedern auch John D. Rockefeller gehörte. Strong verließ Cleveland, um am *RTS* zu unterrichten. Nach der Weltwirtschaftskrise entwickelte sich die *Cleveland Baptist Association* zu einem Epizentrum liberaler Theologie und sozialen Engagements, was hauptsächlich Sharpes Einfluss zu verdanken war.

[76] Andere studentische Hilfskräfte waren u. a. Edwin Dahlberg und Conrad H. Moehlman. Siehe *John Skoglund*, Edwin Dahlberg in Conversation: Memories of Walter Rauschenbusch, in: Foundations 18:3 (October 1975), 209–217. Skoglunds Schwiegervater war Edwin Dahlberg.

[77] Laut *Catalog of Colgate Rochester Divinity School, Bexley Hall, Crozer Theological Seminary* (1987–1989), 33, gehörten zu den Dozenten im Laufe der Jahre William Sloane Coffin, Rosemary Radford Reuther, Jaroslav Pelikan, Elizabeth Schüssler Fiorenza und Paul Tillich. Die Themen der Vorlesungen stammen traditionell aus dem Bereich der Praktischen Theologie und Sozialethik. Eine anfängliche Spende von $ 10.000 von Mrs. Edmund Lyon of Rochester ergänzte eine Spendenaktion, die $ 25.000 von Absolventen und Freunden einbrachte.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

aus Chicago, und ein enger Kollege von Dr. Hudson, war Robert T. Handy. Handy war ebenfalls stark von seinem Rektor am *Union Theological Seminary*, John C. Bennett, beeinflusst, dem er seine Arbeit über Rauschenbusch widmete. Als Teil der prestigeträchtigen „Library of Christian Thought", herausgegeben von mehreren bedeutenden liberalen Historikern und Theologen und veröffentlicht von Oxford, stellte Handy Primärquellen zusammen, um das Social Gospel in Amerika 1870–1920 zu veranschaulichen. Er folgte den historischen Nachforschungen von C. Howard Hopkins und erschloss ein Dutzend Quellenbereiche für die nächste Generation. Später sollte Handy selbst Rauschenbusch als echten evangelikalen Liberalen rekonstituieren, eine Kategorie, in die er sich selbst ebenso einordnete. Er erinnerte die Leser daran, dass Rauschenbusch ein Herz für Evangelisation, eine starke Christologie, ein Pastorenherz und eine Liebe zur Kirche hatte.[78] Handy sollte eine nützliche Verbindung für die Rauschenbusch-Forschung zwischen *Colgate-Rochester, Union* in New York und der *University of Chicago* sein.

Im Jahr 1984, am Ende seiner herausragenden Karriere in Rochester, veröffentlichte Prof. Hudson *Walter Rauschenbusch: Selected Writings* in einer Reihe, die von der Paulist Press herausgegeben wurde, nämlich „Sources of American Spirituality", entwickelt von einem Herausgeberteam aus jüngeren und erfahreneren amerikanischen Religionshistorikern. Dieser Band, der 26 Rauschenbusch-Auszüge und eine 38-seitige informative Einführung von Hudson enthält, gab der weiteren Rekonstruktion Rauschenbuschs für wieder eine neue Generation Auftrieb. Mit der Fusion von *Crozer Theological Seminary*[79] und *Colgate Rochester Divinity School* zur Zeit Hudsons verband dieser in der Tat Walter Rauschenbusch geschickt mit der nächsten Generation von *Crozer*-Absolventen und einem Jünger von Rauschenbusch, Martin Luther King, Jr. Da Dr. Hudson Rauschenbuschs Theologie jedoch als „komplex, wandelbar and sich entwickelnd" empfand, entschloss er sich letztendlich dazu, ihn als „fromm, charmant und redegewandt" zu würdigen.[80] Wenn man Rauschenbuschs Ruf unter Sozialtheoretikern bedenkt, wollte der spätere Rochester-Kollege seine Frömmigkeit und sein Gebetsleben betonen, wie es für einen Beitrag zu einer Reihe über Spiritualität in einer Zeit eines evangelikalen Wiedererstarkens angemessen war.

---

[78] Siehe *Robert T. Handy*, The Social Gospel in America: Gladden, Ely, Rauschenbusch, New York 1966, 251–378.

[79] Crozer wurde 1867 von Baptisten in Philadelphia als orthodoxe evangelikale Ausbildungsstätte gegründet. Als ihr Gründungsrektor Henry G. Weston 1909 ging, wurde die Schule neu organisiert, um sich als theologisch liberales Baptistenseminar der Ostküste zu positionieren. Diese Neuorganisation wurde von jüngeren Lehrkräften durchgeführt, die in Rochester, Chicago und Harvard ausgebildet worden waren. 1951 machte Martin Luther King Jr. seinen Abschluss am *Crozer*-Seminar, und 1967 schuf *Crozer* eine *Martin Luther King, Jr. School of Social Change*. Diese Fakultät fusionierte 1970 mit der *CRDS*.

[80] *Hudson*, Rauschenbusch: Selected Writings (wie Anm. 19), 41.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Während *Colgate-Rochester* ein neues Zentrum für ökumenische Theologie für sich selbst erschuf, wurde Rauschenbusch problemlos als Leitfigur in den Mythos einer großen Tradition hineingenommen.[81]

Nach Walter Rauschenbusch – das Erbe in Nordamerika

Ein unmittelbares Ergebnis des „wiedererstandenen" Rauschenbusch war seine Anerkennung als Ursprung des Social Gospel in Amerika und darüber hinaus. Washington Gladden, Josiah Strong und eine ganze Reihe anderer landeten im Schatten von Walter Rauschenbusch. Walter Rauschenbusch war zunächst dazu bestimmt, das intellektuelle Eigentum eines liberalen Nachkriegsamerikas zu sein, und sehr viel später wurde er von vielen Evangelikalen mit einem „Das ganze Evangelium für die ganze Welt"-Ansatz für sich reklamiert. Seine Persönlichkeit war eines der letzten Elemente, die den Tod des Optimismus und des Progressivismus, die im Ersten Weltkrieg zusammenbrachen, überlebten. Innerhalb des Baptismus war die amerikanische *Northern Baptist Convention* von einer liberalen/modernistischen Mission und theologischen Tradition gekennzeichnet, angetrieben von Männern wie Shailer Mathews, Henry C. Vedder und Samuel Zane Batten. Seit den 1920er-Jahren wurden die älteren baptistischen Fakultäten mit postliberaler oder neo-orthodoxer Theologie in Verbindung gebracht, sodass es zu einem Schisma unter traditionellen und evangelikalen Gruppierungen kam, darunter auch Untergruppen wie die *German Conference*, die sich zu einer unabhängigen evangelikalen *North American Baptist Conference* entwickelte (nichts erzählt die Geschichte besser als die Entwicklung der deutschsprachigen Fakultät des *Rochester Seminary*, an dem Rauschenbusch selbst zuerst lehrte). Als Reaktion auf die Wahrnehmung liberaler Strömungen blieb die deutsche Fakultät in Rochester als separate Struktur erhalten, bis sie 1950 nach Sioux Falls, South Dakota, umzog und sich einen neuen Namen gab. Lehrkräfte in den 1970er-Jahren leugneten jede enge Verbindung mit Rauschenbusch, obwohl seine Texte in ihren Archiven lagen. Stadtmissionen der amerikanischen Baptisten in Cleveland, Boston, San Francisco, Chicago, Pittsburgh und Rochester wurden zu Zentren unmittelbarer Umsetzung des Social Gospel. Die Wirkung war sogar im Westen Kanadas spürbar, wo Rauschenbuschs Einfluss Tommy Douglas geprägt hatte, den Begründer der *Canadian Commonwealth Federation (New Democratic) Party* und des staatlichen Gesundheitssys-

[81] Die *CRDS* schloss sich mit dem *St. Bernard's Roman Catholic Seminary,* der *Bexley Hall Divinity School,* dem *Crozer Theological Seminary* und der *Baptist Missionary Training School* im *Rochester Center for Theological Studies* zusammen. Siehe Hudsons Buch, The Great Tradition of the American Churches, New York 1963, 226–242, in dem er ein ganzes Kapitel einem „einsamen Propheten" widmet: „A Lonely Prophet: The Continuity of the Great Tradition". Hier bezeichnet er Rauschenbusch als Bindeglied zwischen der älteren Tradition amerikanischer Kirchen und dem neuen Evangelikalismus.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

tems.[82] Obwohl seine Ideale durch den Krieg bezwungen wurden, überlebte Rauschenbuschs Ruf als Prophet und Sozialreformer ihn lange Zeit. Zwanzig Jahre später wurde er neu entdeckt und interpretiert.

Verschiedene Theoretiker und Theologen haben sich mit Walter Rauschenbusch identifiziert. Er bot ein Vorbild, das weiterlebt. Für einige ist er ein Pädagoge, aber ein unabhängiger Denker; ein Theologe, aber kein Systematiker. Für Germanophile ist Rauschenbusch ein unmittelbares Bindeglied zur deutschen Theologie und zum deutschen Idealismus. Weil theologische Reife eine Sensibilität für die sozialen, gemeinschaftlichen Dimensionen des Evangeliums erfordert, ist Rauschenbusch auch heute noch eine Neuentdeckung als typisch kontextueller Theologe. Wenn Leserinnen und Leser die vornehme Art und die seelsorgerliche Seite Rauschenbuschs erleben, wird er wieder zu einem attraktiven Vorbild. Für viele dieser jungen, durchsetzungsfähigen Aktivisten im Dienst wird der soziale Prophet zum Vorbild für ihr Leben. Und letztlich hat Rauschenbuschs früher Tod eine Art Märtyrerfigur für seine Anliegen erschaffen. Märtyrer verdienen und fordern Anerkennung und Ehre.

Walter Rauschenbuschs Erbe wird durch das zunehmende Archivmaterial über ihn und seine Arbeit wesentlich unterstützt. Von höchster Bedeutung sind die verschiedenen Sammlungen persönlicher Dokumente: die *D. R. Sharpe Walter Rauschenbusch Collection*, die Rauschenbusch-Materialien am *Sioux Falls Seminary*, kleinere zu ihm in Beziehung stehende Unterlagen am *Eden Theological Seminary* und *Elmhurst College*, die *John D. Rockefeller Archives* und Material an der *Theologischen Hochschule Elstal*. Bezug auf Rauschenbuschs weitere Beziehungen nehmen die Berichte des *Baptist Congress* in der Zeit von 1880 bis 1912 und sowohl die veröffentlichten als auch die unveröffentlichten Unterlagen der *Brotherhood of the Kingdom*. Die *American Baptist Historical Society* hat umfangreiche Sammlungen zu Leighton Williams, Samuel Zane Batten, Henry Vedder, Shailer Mathews und Conrad H. Moehlman. Auch die Sammlungen am *Union Theological Seminary* in New York, an der *Columbia University*, und der *University of Rochester* dürfen nicht übersehen werden. Im kanadischen Kontext ist Archivmaterial an den Universitäten *McMaster*, *Brandon* und *Acadia* zu finden. Zu wenig ist bekannt über den Lehrplan des Gymnasiums in Gütersloh zu Rauschenbuschs Zeit; vielleicht gilt es dort ebenfalls noch neues Material zu entdecken.

---

[82] Das Bindeglied war Dores R. Sharpe, der Geschäftsführer der Baptistenbünde in Saskatchewan und später Cleveland. Zu den führenden Interpreten von Douglas in der letzten Generation gehörte Richard Allen (geb. 1929), früher Geschichtsprofessor an der *McMaster University* und Mitglied der *Legislative Assembly in the Province of Ontario* (1982–1895). Allen, Sohn eines Pastors der United Church, wurde von der *New Democrat Party (NDP)* im Verwaltungsbezirk Hamilton West gewählt. Zusätzlich zu seiner bahnbrechenden Monografie, *ders.*, The Social Passion: Religion and Social Reform in Canada 1914–1928, Toronto/ON 1971, war Allen ein wichtiger Initiator der *Interdisciplinary Conference on the Social Gospel in Canada* vom 21.–24. März 1973, die an der *University of Regina* gehalten wurde und deren Beiträge als *The Social Gospel in Canada* (1975) veröffentlicht wurden.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Und schließlich …

Was den Ruf von Walter Rauschenbusch vor allem nährt, ist seine Rolle als Prophet. Propheten erscheinen auf der Bildfläche, um die glatten Oberflächen aufzubrechen. Sie kritisieren den Status quo, erschaffen ein neues Ideal und werben um neue Nachfolger. Und irgendwann werden sie für gewöhnlich Opfer ihrer eigenen Verkündigung. Rauschenbusch besaß alle Züge eines wahren sozialen Propheten. Schon 1891 begann er eine persönliche Neuinterpretation des Alten Testaments, bei der er die Rolle der Propheten besonders schätzen lernte.[83] In vielerlei Hinsicht verkörperte er wichtige Aspekte eines Propheten: totales Eintauchen in einen spirituellen Lebensstil; eine tiefe Abhängigkeit von Gott; einen ausgeprägten Kontrast zum priesterlichen Leben[84]; eine Betonung der Gerechtigkeit entgegen den Interessen und der Weisheit des Staates; und eine futuristische Perspektive. Ein Prophet, daran erinnert Rauschenbusch uns, riskiert den Zorn des Establishments, die Versuchungen der Macht jener im religiösen Establishment, die Veränderungen krumm nehmen, und schließlich die Gewissheit, dass alle Propheten leiden werden. Für Rauschenbusch ist der Prophet unter dem Neuen Bund das gemeinschaftliche Eigentum aller Kinder Gottes. Jede Generation verehrt die Propheten von früher und verfolgt die Propheten ihrer eigenen Zeit. Aber es sind immer die Propheten, die das Reich Gottes vorantreiben.

Ausgehend von seiner Beschäftigung mit der neuen Wissenschaft der Soziologie verfocht Rauschenbusch die These, der Geist Gottes wirke durch ganze Gesellschaften und die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen bilde so eine neue Sphäre für prophetische Aktivitäten. Die Baptisten, glaubte er, seien während ihrer ganzen Geschichte besonders prophetisch gewesen, da sie eine demokratische Regierung, eine Rolle freiwilliger Organisationen und eine neue Rolle der Frauen forderten – Letzteres eine Entdeckung für Walter Rauschenbusch. So hatten die Baptisten unter den anderen Konfessionen vor hundert Jahren eine ganz besondere prophetische Aufgabe, die weitgehend bei Rauschenbusch eingefangen ist: eine freudvolle Form der Gesellschaft zu fördern, die durch die Prinzipien des Reiches Gottes definiert ist.

Ein Jahrhundert nach seinem Tod taucht Walter Rauschenbusch wieder und wieder auf – als Theologe, Ethiker, Reformer und Prophet.

Deutsch von Dorothee Dziewas

---

[83] In diesem Jahr veröffentlichte Rauschenbusch in *Der Sendbote* vier Artikel, in denen er sich mit dem Verständnis antiker Propheten befasst: „Das prophetische Amt" (4. März 1891); „Das prophetische Leiden" (11. März 1891); „Die prophetische Mission der Gemeinde Christi" (18. März 1891); „Die prophetische Aufgabe der Baptistengemeinden" (25. März 1891).

[84] Merkwürdigerweise versuchte Charles Clayton Morrison, ein Vertreter des Social Gospel und eine ökumenische Leitfigur in der Generation nach Walter Rauschenbusch, ihm eine priesterliche Rolle zuzuschreiben, denn Morrison sah in Rauschenbusch den Schöpfer einer identifizierbaren Theologie und der Vision, die neue Ordnung tatsächlich zu errichten. Siehe *Morrison*, The Social Gospel (wie Anm. 39), 104–105.

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Bibliografie

Bebbington, David, Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s, Grand Rapids/MI 1989

Bennett, John C., Social Salvation: A Religious Approach to the Problems of Social Change, New York 1935

–, The Social Interpretation of Christianity, in: *Cavert, Samuel / Dusen, Henry Van* (Hg.), The Church through Half a Century: Essays in Honor of William Adams Brown, New York 1936

– / *Bennett, Anne M.*, The Church and the Struggles for Liberation, in: Foundations 18:1 (January 1975)

Brackney, William H., Congregation and Campus: North American Baptists in Higher Education, Macon/GA 2008

Cavert, Samuel / Dusen, Henry Van (Hg.), The Church through Half a Century: Essays in Honor of William Adams Brown, New York 1936

Cross, Robert D., „Introduction" to Walter Rauschenbusch, in: *ders.* (Hg.), Christianity and the Social Crisis, New York 1964, xvii.

– (Hg.), Christianity and the Social Crisis, New York 1964

Cross, Whitney R., The Burned-Over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800–1850, Ithaca/NY 1950

Deichmann Edwards, Wendy J., "Josiah Strong: Social Reformer and Crusader for a Global Kingdom", Unveröffentlichte Dissertation, Drew University, 1992

– / *Swarte Gifford, Carolyn De* (Hg.), Gender and the Social Gospel, Urbana/IL 2003

Dorrien, Gary, Soul in Society: The Making and Renewal of Social Christianity, Minneapolis/MN 1995

Erskine, Thomas, The Unconditional Freeness of the Gospel, Edinburgh 1831

Evans, Christopher H., Gender and the Kingdom of God: The Family Values of Walter Rauschenbusch, in: *ders.* (Hg.), The Social Gospel Today, Louisville/KY 2001, 53–66

–, The Kingdom Is Always but Coming: A Life of Walter Rauschenbusch, Grand Rapids/MI 2004

– (Hg.), The Social Gospel Today, Louisville/KY 2001

Fishburn, Janet Forsythe, The Fatherhood of God and the Victorian Family: The Social Gospel in America, Philadelphia/PA 1981

Handy, Robert T., The Social Gospel in America: Gladden, Ely, Rauschenbusch, New York 1966

Hopkins, C. Howard, The Rise of the Social Gospel in America 1865–1915, New Haven, CT 1940

Hudsons, Winthrop S., The Great Tradition of the American Churches, New York 1963

– (Hg.), Rauschenbusch: Selected Writings, New York 1984

Jaehn, Klaus Juergen, The Formation of Walter Rauschenbusch's Social Consciousness as Reflected in His Early Life and Writings, Part II, in: Foundations 17/1 (Januar–März 1974)

Johnson, Paul E., A Shopkeeper's Millennium: Society and Revivals in Rochester, New York, 1815–1837, New York 1978.

Kingsley, Charles, „Tracts on Christian Socialism", in: *Lot, Parson*, Cheap Clothes and Nasty, London 1850

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Lam, Vincent, Tommy Douglas, Toronto/ON 2011
Landis, Benson Y., A Rauschenbusch Reader: The Kingdom of God and the Social Gospel, New York 1957
Long, Edward LeRoy, Jr. / Handy, Robert T. (Hg.), Theology and Church in Times of Change: Essays in Honor of John Coleman Bennett, Philadelphia/PA 1970
Luker, Ralph E., The Social Gospel in Black and White: American Racial Reform, 1885–1912, Chapel Hill/NC 1991
Margoshes, Dave, Tommy Douglas: Building the New Society, Montreal/QC 1999
Meyer, Donald B., The Protestant Search for Political Realism, 1919–1941, Westport/CT 1973
Minus, Paul M., Walter Rauschenbusch: American Reformer, New York 1988
Morrison, Charles Clayton, The Social Gospel and the Christian Cultus, New York 1933
Niebuhr, Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics, New York 1935
–, Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics, New York 1932
–, Reflections on the End of an Era, New York 1934
Phillips, Paul T., A Kingdom on Earth: Anglo-American Social Christianity, 1880–1940, University Park/PA 1996
Rauschenbusch, Walter, Christianity and the Social Crisis, New York 1907
–, Christianizing the Social Order, New York 1912
–, „What is the Social Gospel?" Typoskript im Archiv der Theologischen Hochschule Elstal; Rede am RTS im Jahr 1918
Sharpe, Dores R., Walter Rauschenbusch, New York 1942
Singer, Anna M., Walter Rauschenbusch and His Contribution to Social Christianity, Boston/MA 1926
Skoglund, John, Edwin Dahlberg in Conversation: Memories of Walter Rauschenbusch, in: Foundations 18:3 (October 1975), 209–217
Stackhouse, Max L., The Fifth Social Gospel and the Global Mission of the Church, in: *Evans, Christopher H.*, The Social Gospel Today, Louisville/KY 2001, 146.
– (Hg.), Walter Rauschenbusch. The Righteousness of the Kingdom (Texts and Studies in the Social Gospel 2), Nashville 1968
Stead, Francis H., The Story of Social Christianity 2 vols., London 1924
Van Dusen, Henry Pitney, "Preface", in: *Long, Edward LeRoy, Jr. / Handy, Robert T.* (Hg.), Theology and Church in Times of Change: Essays in Honor of John Coleman Bennett, Philadelphia/PA 1970
Visser 't Hooft, Willem A., The Background of the Social Gospel in America, Haarlem/NL 1928; repr. St. Louis/MO 1963
Wacker, Grant, Augustus H. Strong and the Dilemma of Historical Consciousness, Macon/GA 1985
White, Ronald C., Jr. / Hopkins, C. Howard, The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America, Philadelphia/PA 1976

ZThG 24 (2019), 98–124, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

MAGA und toxisches Christentum

oder: Der peinliche Verrat christlichen Glaubens durch US-Evangelikale

Erich Geldbach

Einleitung: Das Mehrheitswahlrecht fördert chaotische Zustände

Am Tag nach der Präsidentenwahl in den USA, bei der der Kandidat Donald Trump, der über keinerlei politische Erfahrung verfügte, aber die Mehrheit im *Electoral College* errang, war das Erwachen ebenso von Unverständnis begleitet wie das Erwachen nach dem positiven Brexit-Votum in Großbritannien. Die beiden angelsächsischen Musterdemokratien waren in seltsamem Gleichklang törichter Propaganda anheim gefallen und hatten per Stimmzettel Entscheidungen herbeigeführt, die nur wenige Beobachter erwartet hatten. Hillary Clinton, die demokratische Gegenspielerin des Republikaners Donald Trump, die sich ziemlich sicher war, als erste Frau das höchste Regierungsamt in den USA erobern zu können, scheiterte nicht an der Stimmenzahl, die für sie abgegeben worden waren; sie konnte ca. 3 Millionen mehr Wähler für sich gewinnen als der New Yorker Geschäftsmann und „*reality* TV Star" Trump und musste dennoch feststellen, die Wahl verloren zu haben. Dieser auf den ersten Blick unverständliche Ausgang der Wahl hängt mit der Eigenart zusammen, dass der Präsident / die Präsidentin nicht direkt gewählt wird, sondern dass ein „*Electoral College*" die Wahl vornimmt.

Als die Verfassung 1787 in Philadelphia beraten wurde, betrachteten die meisten Anwesenden eine direkte Wahl des Präsidenten als eine praktische Unmöglichkeit, obwohl die Gouverneure in New York und Massachusetts, die auf diese Weise gewählt wurden, als Muster hätten dienen können. Wenn aber diese Möglichkeit entfiel, blieb die andere, dass ein Präsident durch den Kongress zu wählen wäre. Das aber hätte den Präsidenten vom Parlament abhängig gemacht und so die Gewaltenteilung zwischen Legislative und Exekutive unterlaufen. Das „*Electoral College*" bot einen Ausweg: Die Unabhängigkeit von der Legislative war gesichert, und eine, wenn auch nur indirekte Beteiligung durch die Wähler würde zugleich verhindern, dass die bevölkerungsreichsten Staaten stets den Präsidenten wählen würden. Im Laufe der Jahre hat sich das Wahlsystem gewandelt, nicht zuletzt dadurch, dass sich ein Parteiensystem, was heute zu einem Zwei-Parteien-System geschrumpft ist, gebildet hatte, was 1787 niemand ahnen konnte. Die heutige Situation lässt sich so zusammenfassen, dass die Mitglieder des „*Electoral College*" durch ein reines Mehrheitswahlsystem in den einzelnen

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Staaten gewählt werden. Auch bei einer hauchdünnen Mehrheit erhält die gewinnende Partei alle für einen Staat je nach Einwohnerzahl vorgesehenen „Wahlmänner" bzw. „Wahlfrauen", die „*electors*" genannt werden.

Dieses System, das mit dem Satz zusammengefasst wird „*the winner takes it all*" = der Gewinner erhält alle Stimmen, hat zur Konsequenz, dass sich Kandidaten für das Amt des Präsidenten auf Staaten mit vielen „Elektoren" konzentrieren, dass man die Aufmerksamkeit aber auch auf die sog. *swing states* richten muss, also Staaten, deren Wähler in der Vergangenheit nicht immer beständig für eine Partei gewählt haben, sondern die zwischen den Parteien „gependelt" sind. Diese Rahmenbedingungen und die komplexen Zusammenhänge verlangen von einem Kandidaten / einer Kandidatin für das höchste politische Amt der USA eine genaue Analyse der Situation in den Staaten, auf die man sich besonders konzentrieren muss, um entsprechende Äußerungen in den Wahlkampfveranstaltungen machen zu können, die Menschen mitreißen. Genau dies aber scheint die für den Wahlkampf zusammengestellte Mannschaft Trumps viel besser verwirklicht zu haben als das Team von Hillary Clinton.

Es ist eine Binsenweisheit, dass die Wahlkämpfe eine ganz erhebliche Geldsumme verschlingen. Auch hier scheinen die Republikaner um Trump effektiver mit den Geldern umgegangen zu sein. Das betraf vor allem die Investitionen in genaue Analysen des Wahlvolks, wie sie durch die Firma *Cambridge Analytica* vorgenommen wurden. Die in diese Firma investierten Gelder kamen auf Vermittlung des relativ spät zum Wahlkampfteam Trumps gestoßenen Steve Bannon zustande, der allerdings schon seit 2010 mit Trump in Verbindung stand und erste Versuche unternahm, Trump zu beraten. Bei diesen frühen Unterhaltungen wurde auch der Gedanke geboren, im Wahlkampf Hillary Clinton als die Kandidatin einer abgewirtschafteten alten Elite hinzustellen. Diese Einordnung der ehemaligen Außenministerin und Senatorin von New York entscheide sich nach Bannon an drei Fronten: Clinton sei Teil der Elite, die (a) illegale Masseneinwanderung zugelassen habe, die (b) für Wirtschaftsabkommen sei, wodurch z. B. Jobs aus den USA nach China verlagert wurden und die (c) im Senat für jeden der unnützen Kriege gestimmt habe. Damit waren schon 2010 wesentlich Eckpfeiler der Politik des späteren Präsidenten eingerammt.[1] Gegenüber dem Washingtoner Establishment reizte Trump im Wahlkampf die Menge auf, indem er sie den Schlachtruf intonieren ließ: „*drain the swamp*" = legt den Sumpf trocken. Umso heller erstrahlte vor diesem Hintergrund die Gewissheit, dass es Trump sei, der Amerika wieder groß machen könne: MAGA = *Make America Great Again*.

Von großer Bedeutung war schon 2010, dass Steve Bannon eine Verbindung zwischen Trump und dem Multimilliardär Robert Mercer und seiner Tochter Rebekah herstellte. Mercer, ein hochintelligenter Mathematiker

[1] So beschreibt es der Bestseller-Autor und Mitherausgeber der Zeitung *Washington Post*, *Bob Woodward*, in seinem Buch: Fear. Trump in the White House, London/New York 2018, 13.

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

und ehemaliger Entwicklungsingenieur bei IBM, hatte sich selbstständig gemacht und hatte den Hedge Fund *Renaissance Technologies* aufgebaut, der über 50 Milliarden US-Dollars verfügt. Der öffentlichkeitsscheue Robert Mercer beschäftigt etwa 160 hochkompetente Computer-Spezialisten, die mit Super-Computern tagaus, tagein das finanzielle Geschehen auf der Welt beobachten und in fallende oder steigende Kurse und in Währungswechselkurse investieren mit dem einen Ziel, das investierte Geld zu vermehren. Mercer besitzt eine Beteiligung an *Breitbart News*, der rechtslastigen Nachrichten-Agentur, für die Steve Bannon arbeitet, so dass sich die Verbindungen leicht erklären. Weshalb Bannon und vor allem Mercer ihre Intelligenz darauf verwenden, die Innen- und Außenpolitik der USA dem in der Politik völlig unerfahrenen Donald Trump anzuvertrauen, erschließt sich wohl nur, wenn man den finanziellen Aspekt in Rechnung stellt. Mercer und seiner Tochter, so lässt sich spekulieren, geht es um nichts anderes als um die Vermehrung des Geldes. Auch schlechte Nachrichten, die an der Börse zu Kursstürzen führen können, passen in das Geschäftsgebaren, weil die entsprechend gefütterten Super-Computer auch in solchen Fällen Gewinne erzielen. Es geht also nicht um theoretische Überlegungen, wie das allgemeine Wohl gefestigt oder vermehrt werden kann, wie man Menschen in Arbeit bringt oder sie gegen Krankheiten oder andere Unwägbarkeiten versichert, sondern um handfestes Gewinnstreben um jeden Preis.

Was das oben erwähnte Brexit-Votum und die Wahl Donald Trumps verbindet, ist das Geld, was Robert Mercer in beide Abstimmungen investiert hat. Seine Geldzuweisungen galten nicht nur Trump, sondern auch der *United Kingdom Independent Party* (UKIP) und deren Gründer und Propagandist des Brexit, Nigel Farange. Auch hier war die inzwischen pleite gegangene Analysefirma *Cambridge Analytica* beteiligt, und eigenartig ist, dass diese Zusammenhänge zwischen den Vorgängen in beiden angelsächsischen Demokratien in der öffentlichen Wahrnehmung und Diskussion hierzulande so wenig Beachtung fanden und immer noch finden. Insbesondere bleibt die Rolle Robert Mercers und seiner Tochter Rebekah als entscheidende Geldgeber fast immer unerwähnt. Auch Bannon ist seit seiner Entlassung als oberster Berater Trumps aus den Schlagzeilen verschwunden. Allenfalls gibt es einige Beobachter, die vor seinen Aktivitäten im Blick auf die Wahlen zum Europaparlament warnen. Angeblich verfolgt er Pläne, in Viktor Orbáns Hauptstadt Budapest und in Brüssel Büros zu eröffnen, von wo aus er mit Beratung und Geldern die rechten Kräften in Polen (PIS-Partei), Ungarn (Orbáns Anhänger), Italien (Fünf Sterne und Lega Nord), Frankreich (Front National um Marine Le Pen), Niederlande (Anhänger Wilders) und Deutschland (AfD) unterstützen will. Das Ziel soll sein, im Europaparlament diese populistischen und nationalistischen Bewegungen so zu stärken, dass die Arbeit des Parlaments empfindlich gestört wird.

Die Brexit-Abstimmung ist eigentlich an Absurdität nicht zu überbieten, weil der damalige konservative Premierminister David Cameron die Volksabstimmung angesetzt hatte, um seine Machtposition zu festigen. Er

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ging von der Überlegung aus, dass das Votum zugunsten einer Mitgliedschaft des Vereinigten Königreichs in der Europäischen Union ausfallen würde. Er wollte also mittels eines positiven Votums seine Position untermauern und war nicht gegen, sondern für den Verbleib des Vereinigten Königreichs in der EU. Es hätte daher alles beim Alten bleiben können. Dass dennoch eine Volksabstimmung angesetzt wurde, entpuppte sich als ein unverantwortliches Spiel mit dem Feuer, nicht zuletzt deshalb, weil solche plebiszitären Vorhaben an einer einfachen Überlegung hätten unterbleiben müssen. Wie alle inzwischen wohl verstanden haben, ist der Austritt eines Landes aus der EU ein hochkomplexes Unterfangen. Wie man die unterschiedlichen politischen, binnen- und außenwirtschaftlichen, rechtlichen und die vielen anderen Faktoren auf eine einfache „ja" oder „nein" Entscheidung reduzieren kann, bleibt unerfindlich, weist aber plebiszitäre Abstimmungen solcher Art in die Schranken.

Eine weitere Parallele zu den Vorgängen hüben und drüben des Atlantischen Ozeans ist ein in beiden Ländern immer wieder gebrauchtes Wort, um die entstandenen Verhältnisse zu charakterisieren: Chaos. Die Handlungen sowohl der britischen Premierministerin Theresa May und ihres Kabinetts als auch das Verhalten des Unterhauses hinterlassen nach zweijährigen zähen Verhandlungen bei Beteiligten und Zuschauern den Eindruck, dass chaotische Zustände entstanden sind und niemand, weder Parlament noch Regierung, weder die *Labour Party* noch die Konservativen, einen Durchblick zu haben scheinen. Was zudem auffällt ist der Sprachgebrauch. Die Premierministerin spricht immer davon, dass das „britische Volk" den Austritt aus der EU will und dass sie den Willen des Volkes umsetzen muss. Dabei war die Abstimmung äußerst knapp ausgefallen. Weniger als 2 % der Wähler bestimmten über den „Willen des britischen Volkes", wobei völlig unberücksichtigt bleibt, dass die Schotten und die Nordiren mehrheitlich für den Verbleib in der EU gestimmt hatten und daher offenbar nicht als *British people* im Sinne der Premierministerin eingestuft werden können. Dass im Weißen Haus chaotische Verhältnisse herrschen, seit Donald Trump dort eingezogen ist, wird sogleich noch weiter zu entfalten sein. Hier bleibt zunächst als Fazit festzuhalten, dass die beiden Demokratien ihre Leuchtkraft verloren haben, weil chaotische Zustände überkommene und mehr oder weniger gut eingespielte Ordnungen verdrängt haben.

MAGA *Make America Great Again*

Der wohl-feile Wahlkampfslogan Donald Trumps lautete *Make America Great Again*. Diese Parole war gut ausgewählt, weil sie bei sehr unterschiedlichen Menschen durchaus unterschiedliche Erwartungen auslösen konnte. Flankiert wurde diese Devise von dem, was Trump vom ersten Augenblick seiner Wahl versprach: *From now on it's America first* = von jetzt an heißt es: Amerika zuoberst, um mit erhobenem Zeigefinger die zwei Worte noch

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

einmal zu wiederholen: *America first*. Es dürfte nicht unerheblich sein, den Slogan einer genauen Prüfung zu unterziehen.

Das Verb „*make*" ist ein Imperativ, ein Appell und kann in der Einzahl, aber auch in der Mehrzahl verstanden werden. Versteht man das Verb im Singular, richtet sich der Appellierende an jeden einzelnen Amerikaner / jede Amerikanerin. Der Sinn verschiebt sich jedoch nur unwesentlich, wenn man den Plural voraussetzt, weil sich in diesem Fall alle angesprochen fühlen sollen. Es kommt auf jede(n) an, und alle sind berufen, einen Beitrag für eine große Sache zu leisten. Der Appell geht jedoch nicht an die Elite. Man könnte im Gegenteil so argumentieren, dass der Ruf an alle zugleich die Zurückweisung der bisherigen Elite einschließt. Für diese Eliten steht stellvertretend Hillary Clinton, so dass ihre Wahlniederlage zugleich der Untergang des bisherigen Washingtoner Establishments bedeutet. Deshalb musste aus der Perspektive Trumps unerbittlich und mit allen Bandagen der Wahlkampf geführt werden. Mit einer Metapher peitschte Trump daher seine Zuhörer(innen) bei Wahlkampfveranstaltungen auf: Der Sumpf, in den die „alten" Eliten das Land geführt hatten, muss endlich ausgetrocknet werden, damit ein „Machen" wieder geschehen kann: „*Drain the swamp*". Und für seine Gegnerin, die er in allen seinen Tweets als „*crooked Hillary*" = verlogene Hillary bezeichnete, hatte er nur eine Losung, die seine Anhänger aus voller Kehle brüllten: „*Lock her up*" = Sperrt sie [in ein Gefängnis] ein.

Zielscheibe dieses nach der Wahl des Kandidaten Trump möglichen „Machens" ist Amerika, das nach Trumps Meinung als Inbegriff des Wohlstands und des Rechts gilt. Der hergebrachte Lebensstil muss sich weiter ohne die Restriktionen entfalten können, die Umweltaktivisten auf ihre Fahne geschrieben haben und ohne, dass man sich ein schlechtes Gewissen einreden lässt, wenn man mit einem großen, Benzin verschlingenden SUV durch die Gegend fährt. Es geht auch darum, das Recht in Gestalt der Gesetze „wieder" zum Zug kommen zu lassen, ohne dass „aktivistische" Richter durch ihre Urteile „linke" Politik betreiben. Die Gesetze müssen angewandt, aber nicht dazu missbraucht werden, um eine politische Agenda zu befördern. Die Fesseln, die eine ausufernde Bürokratie den Bürgern angelegt hat, müssen verschwinden; die Regierung muss auf das Nötigste reduziert werden, Steuern müssen gesenkt werden, damit die Wirtschaft wachsen kann und „*jobs, jobs, jobs*" entstehen.

Man könnte diesen Katalog endlos weiter spinnen, aber zusammengefasst ist das alles mit dem Adjektiv „*great*". Die Größe Amerikas ist sowohl seine militärische Stärke und seine wirtschaftliche Kraft, als auch seine damit einhergehende exzeptionelle Stellung in der Welt. Nach Trumps Amtsantritt ist die militärische Stärke, wenn man sie an den Geldern ablesen will, die dem Militärhaushalt zugewiesen werden, weiter gestiegen. Das hat dazu geführt, dass das Verteidigungsministerium Mühe hat, die Gelder auszugeben, und erhöht zugleich die schon länger bestehende Gefahr, dass das Militär zu einem Staat im Staat wird. Die Verbandelung von Wirtschaft

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

und Militär zu dem „militärisch-industriellen Komplex", vor der bereits Präsident Dwight D. Eisenhower in seiner Abschiedsrede an die Nation am 17. Januar 1961 dringend gewarnt hatte, ist inzwischen so weit fortgeschritten, dass „das Gewicht dieser Kombination" die „Freiheiten oder demokratischen Prozesse gefährden", wie Eisenhower geradezu vorausahnend warnte.[2] Dass Trump auch die Wirtschaft durch eine Steuerreform anzukurbeln suchte, hat ihm bei demokratischen Kritikern im Kongress und bedeutenden Wirtschaftswissenschaftlern den Vorwurf eingebracht, Konzerne und die Superreichen einseitig begünstigt zu haben, also gerade nicht den leidenden Bewohnern des „Rostgürtels" (*rust belts*) geholfen zu haben, wie Trump immer wieder in Reden und auf Twitter beteuert. Die Unternehmenssteuer sank von 36 % auf 21 %, doch wurden nur in seltenen Fällen für das eingesparte Geld neue Mitarbeiter eingestellt. Stattdessen erhöhten sich die Gewinne der Unternehmen, was wiederum den Superreichen und ihren Kapitalvermögen zugute kam. Insgesamt belief sich die steuerliche Entlastung auf 1,5 Billionen US-Dollar, was wiederum das Staatsdefizit um fast 800 Billionen[3] US-Dollar ansteigen ließ, so dass für die versprochene zweite Steuerreform, die der Mittelschicht zugute kommen sollte, keine Gelder mehr zur Verfügung stehen.

Den Schluss des einprägsamen Slogans bildet das „*again*". Die Größe Amerikas ist irgendwie abhanden gekommen. Das liegt zum einen an der falschen Elite, zum anderen aber ganz konkret an der Person seines Vorgängers Barack Obama. Man kann die Größe Amerikas „wieder" herstellen, wenn nach Möglichkeit alle Maßnahmen seines Vorgängers zurückgedreht werden. Denn für Obama hatte Trump nur Verachtung. In dem Wort „*again*" schwingt daher eine prononciert rassistische Note mit: Afro-Amerikaner sind nicht in der Lage, eine „richtige" Politik für das Land zu machen. Trump schürte daher vor der Wahl eine Kampagne, die Obama beschuldigte, nicht in den USA geboren zu sein. Trump war der öffentlich wirksame Propagandist der „*birther*", wie man die Menschen nannte, die diese Auffassung vertraten. Wäre das tatsächlich der Fall gewesen, wäre Obama für das Präsidentenamt gar nicht wählbar gewesen. Obama musste sich daher angesichts dieser feindlichen Unterstellung dazu hergeben, seine Geburtsurkunde öffentlich zu zeigen.

---

[2] In seiner Rede sagte Eisenhower: „[…] *we must guard against the acquisition of unwarranted influence, whether sought or unsought, by the military industrial complex. The potential for the disastrous rise of misplaced power exists and will persist* […]. *We must never let the weight of this combination endanger our liberties or democratic processes*. Zitiert in: *Erich Geldbach*, In Gottes eigenem Land. Religion und Macht in den USA, Berlin 2008, 9.

[3] Im Gegensatz zum britischen Englisch kennt das Amerikanische keine „Milliarde"; stattdessen geht die Zählung von Million zu Billion und Trillion. Als Trump sein Amt übernahm, betrug das Defizit der USA 19.947 Trillionen; inzwischen ist entgegen aller Ankündigungen Trumps das Defizit auf 22.012 Trillionen gestiegen, also um 2.065 Trillionen US-Dollar. Zahlen nach Ryan Koronowski, „*Trump Said He'd Cut the National Debt ‚Very Quickly'. It Just Hit a Record $ 22 Trillion*", ThinkProgress vom 13. Februar 2019.

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Aber auch damit gaben sich einige nicht zufrieden. Unter denen, die diese Frage immer wieder auf die Tagesordnung setzten bzw. die öffentlich gegen Obama zu Felde zogen, waren nicht zuletzt evangelikale Prediger, die ihre Gegenargumente noch mit einem Islam-feindlichen Aspekt garnierten. Obamas zweiter Vorname „Hussein", den diese Prediger stets geradezu genüsslich hinzusetzten, wenn sie den Namen des 44. Präsidenten in den Mund nahmen, zeige angeblich, dass Obama ein Muslim und kein Christ sei, wie zu sein er immer vorgebe. Man geht daher nicht fehl in der Analyse, dass sowohl das Verhalten Trumps als auch das der Evangelikalen auf einem massiven Vorurteil gegenüber Afro-Amerikanern und dem Islam beruht. Trump hat entsprechende Äußerungen getan, auch wenn er manchmal etwas vorsichtiger formulierte und sein Rassismus nicht ganz so offen zu Tage tritt, wie bei manchen Evangelikalen aus den Südstaaten. Es gibt aber auch genügend Fälle unentschuldbarer rassistischer Entgleisungen Trumps, etwa wenn er behauptet, „alle" Mexikaner seien Drogenschmuggler und Vergewaltiger, die über US-amerikanische Frauen herfallen wollten, „alle" mexikanischen Richter würden die Gesetze nicht kennen, alle Nigerianer lebten in Hütten, alle Haitianer hätten Aids, und viele Emigranten kämen aus „*shithole*" Ländern. Alle diese Äußerungen zeigen seine rassistischen Vorurteile und seine Verachtung von Anderen, was seine unchristliche Haltung unterstreicht.

Seine Islam-feindliche Haltung kam in Trumps Versuch zum Ausdruck, die Einreise von Menschen aus überwiegend muslimischen Ländern zu verbieten. Dafür bekam Trump den Beifall seiner evangelikalen Befürworter, obgleich diese Handlung eine eindeutige Verletzung des Grundrechts der Religionsfreiheit darstellt. Der Ausstieg aus dem Abkommen mit dem Iran, durch das die Obama-Regierung und europäische Länder, darunter auch Deutschland, versucht hatten, den Iran an der Entwicklung von Atomwaffen zu hindern, verweist auf Trumps tiefgründige Zurückweisung des Islam in allen seinen Schattierungen. In diesem Fall ist die Politik der Administration sogar brandgefährlich, weil sie dem Iran jetzt die Möglichkeit gibt, an einer vormals realen oder auch nur eingebildeten Entwicklung von Atomwaffen zu arbeiten. Der Iran kann darauf verweisen, dass die Internationale Atomenergie Kommission in Wien als Überwachungsgremium zu der Feststellung kam, dass das Land sich an den Vertrag und seine Auflagen gehalten hat, so dass die einseitige Kündigung durch die USA auch den Iran nicht mehr binden würde. Ein derartiger Schritt ist bisher unterblieben. Die USA versuchen unterdessen, mit einer rigorosen Wirtschaftsblockade den Iran wirtschaftlich in die Knie zu zwingen. Die Blockade geht mit Drohungen gegenüber Firmen aus befreundeten Nationen einher, keine Aufträge aus den USA zu erhalten, wenn man mit dem Iran Geschäfte mache und so die Blockade durchbreche. Auch für diese gefährlichen Handlungsweisen des Präsidenten gab es viel Beifall aus den Reihen der Evangelikalen, weil sie schon die auf Lug und Trug aufgebaute Politik von George W. Bush gegenüber dem Irak vorbehaltlos unterstützt

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

und Bush sogar bedrängt hatten, die amerikanischen Truppen vom Irak aus gleich in den Iran weiter marschieren zu lassen, um dort eine Änderung des Regimes (*regime change*) herbeizuführen.[4]

Die Wahlkampfdevise enthält natürlich auch ein indirektes Versprechen, wenn man das „*again*" nicht nur auf den Rassismus der Vergangenheit oder den Sexismus bezieht, sondern auch annimmt, was in dem „Rostgürtel" der USA, wo viele Fabriken still gelegt werden mussten und vor sich hinrosten, gut ankam, dass es eine „Rückkehr" zu den alten Zeiten einer Wirtschaft gibt, die etwa im Kohlesektor, der Stahlindustrie oder dem produzierenden Gewerbe viele Arbeitsplätze bot, die inzwischen weggefallen und tatsächlich in Länder mit billigeren Arbeitskräften ausgelagert sind. Wie der Wirtschaftswissenschaftler und Kritiker Trumps, Paul Krugman, jedoch deutlich gemacht hat, wäre eine solche Möglichkeit auch nicht erfolgreich gewesen, selbst wenn Trump auch nur eine geringe Ahnung von Wirtschaftspolitik hätte. Denn diese „alten" Zeiten sind unweigerlich vorbei. Die amerikanische Wirtschaft neigt immer mehr zu einem Wachstum im Dienstbereich und zu einem Abnehmen in der Produktion von Gütern.[5]

Der Wahlslogan MAGA hat aus der evangelikalen Position noch eine weitere Bedeutung. Dies kam unmissverständlich zum Ausdruck, als Robert Jeffress, einer der evangelikalen Pastoren, die von Anfang an Trump unterstützen und der als Pastor einer Megakirche, der *First Baptist Church* in Dallas, Texas, tätig ist, eigens für seinen Kirchenchor die Musik zu dem Wahlslogan schreiben ließ. Der Kirchenchor sang an einem Sonntag im Gottesdienst aus voller Überzeugung, wie man den Sängerinnen und Sän-

---

[4] Wiederholt hat Trump auf Twitter versucht, die Spionage- und Abwehrorganisationen der USA zu beschimpfen, weil auch sie zu dem Schluss kamen, dass der Iran sich an das Abkommen hält. Eine derartige Vorgehensweise gegen seine eigenen Behörden ist äußerst peinlich. Europäische Länder haben unterdessen für Firmen aus Europa, die mit dem Iran Handel treiben wollen, eine Möglichkeit ersonnen, Zahlungen abzuwickeln, um die Drohungen der USA zu unterlaufen. Große europäische Konzerne haben indes die Handelsbeziehungen zum Iran aus Furcht vor dem Druck aus den USA abgebrochen. Diesen Druck hatte der amerikanische Botschafter in Berlin, Richard A. Grenell, höchstpersönlich ausgeübt und außerdem bei der ultrarechten Agentur *Breitbart News*, für die Steve Bannon arbeitet, in einem Interview angekündigt, er wolle „konservative Kräfte" in Europa gegen das „Establishment" stärken. Dieses völlig undiplomatische Gehabe des Botschafters löste heftige Reaktionen aus. Der frühere SPD-Chef Martin Schulz sagte, Grenell benehme sich wie ein rechtsextremer Kolonialoffizier.

[5] Krugman schrieb am 29. November 2018 in der New York Times: „*Trump never had any idea how to deliver on that promise. And even if he had a clue about policymaking, he couldn't have changed the long-term trajectory of our economy, which is moving steadily away from making physical stuff and toward providing services.*" Dass Trump von Wirtschaftspolitik wenig versteht, lässt sich in Woodwards Buch Fear (55–60) nachlesen, wo eine erste Begegnung zwischen dem Präsidenten von Goldman Sachs, Gary Cohn, und Trump geschildert wird. Nach einer Einlassung Cohns zum Thema Zinsen schlug Trump vor, dass die Regierung jetzt viel Geld leihen solle, um es dann, wenn die Zinsen wieder steigen, mit großem Gewinn zu veräußern. – In einem Zeitungsinterview zeigt es sich, dass Trump Zinsen (*interest rates*) und Zölle (*tariffs*) wiederholt verwechselte, also offenbar den Unterschied nicht kannte.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

gern ansehen konnte, diese Worte „*Make America Great Again*“. Im Rahmen eines Gottesdienstes gesungen ist der Appell „*make*“ nicht mehr an das Wahlvolk gerichtet, zumal die Wahl bereits vorbei und Trump als Präsident vereidigt war. An wen aber richtet sich dann diese Aufforderung? In einer Kirche und in einem Gottesdienst kann „*make*“ dann nur noch als Gebet an Gott gerichtet sein. Der politische Slogan verwandelt sich unter der Hand in eine religiöse Bitte an den Allmächtigen, das Land „wieder“ groß zu machen. Das allein ist ein Vorgang, den man nur mit Kopfschütteln zur Kenntnis nehmen kann. Gott wird einseitig für Amerika und seine Größe vereinnahmt. Wenn aber Gott als Schöpfer „des Himmels und der Erde“ verehrt wird, lässt er sich unmöglich für ein Land in Anspruch nehmen, auch wenn viele Amerikaner ihr Land als „*God's own country*“ = Gottes eigenes Land wahrnehmen. Aus evangelisch-theologischer Perspektive muss man das Vorgehen des evangelikalen Pastors Jeffress, den politischen Werbespruch in eine Bitte an Gott umzuwandeln, und den so entstehenden theologischen Inhalt als „falsche Lehre“ bezeichnen. Diese Art des Evangelikalismus ist im Rahmen christlicher Tradition schlichtweg eine Häresie.

Trumps „Sündenregister“

Wenn von einem „Sündenregister“ die Rede ist, geht es nicht um den erhobenen moralischen Zeigefinger, sondern um Verhaltensweisen Trumps, die in evangelikalen Kreisen normalerweise Anstoß erregen, die aber bei diesem Präsidenten wie von einer Teflonpfanne abperlen und offenbar außer Kraft gesetzt sind. Um es noch deutlicher zu sagen: Jede einzelne „Sünde“ würde in vielen evangelikalen Gemeinden zu einer Form von Kirchenzucht führen, die bis zu einem Ausschluss führen kann. Die massive Häufung des negativen Verhaltens Trumps muss daher um so mehr Erstaunen angesichts der Frage hervorrufen, warum seine evangelikale Gefolgschaft unbeirrt an ihm festhält.

Trump – ein Lügner unter dem Deckmantel der „alternativen Fakten“

Worin alle kritischen Beobachter Trumps übereinstimmen ist sein ausgesprochener Hang, Lügen oder irreführende Behauptungen aufzustellen. Die Tageszeitung „*Washington Post*“ hat eigens Angestellte, die sich als „*fact checker*“ betätigen und die herausgefunden haben, dass Trump in den zwei Jahren seiner Präsidentschaft ca. achttausend Lügen oder irreführende Behauptungen in Reden oder Interviews gesagt oder auf Twitter geschrieben hat. Anfang Februar lautete eine Aussage in dieser Tageszeitung, wie denn wohl die Nation dem Präsidenten Respekt entgegenbringen solle, wenn sie keinem Wort, was er sagt oder zwitschert, Glauben schenken kann. Seinen Ausflug in die Politik, die ihn ins höchste Amt des Landes führte, begann Trump, indem er, wie oben bereits angedeutet, die von ultra-rechten Kräf-

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ten gesteuerte Lüge des „*birtherism*“ willig aufgriff und sie massiv im Land streute. *Birtherism* ist die Verschwörungstheorie, dass Barack Obama per Geburt kein im Land geborener amerikanischer Staatsbürger und damit auch nicht wählbar sei. Damit verstieß Trump gegen die Würde der Person Obamas aus keinem anderen Grund, als dass dieser ein Schwarzer ist. *Birtherism* ist ein kaum verdeckter, auf Lügen aufgebauter Rassismus, der schwarzen Menschen politische Führungsaufgaben nicht zutraut. Wenn am Beginn des kurzen politischen Weges Trumps, der ihn ins Weiße Haus führte, eine große Lüge steht, bedeutet das eine Herausforderung für die ganze Nation, ja „eine tiefgründige Gefahr für die Nation, weil sie [= diese Lüge] die lebenswichtigsten Qualitäten demokratischer Werte, der moralischen Integrität und des wahren Erfindergeistes ausverkauft.“[6] Die anschließende Frage lautet natürlich, was die amerikanische Öffentlichkeit und nicht zuletzt auch die evangelikale Gemeinschaft für dieses Lügenmärchen empfänglich gemacht hat. Darauf wird noch einzugehen sein. Hier gilt es zunächst festzuhalten, dass der Mythos des *birtherism* am Beginn einer fortwährenden Lügengeschichte des gegenwärtigen Präsidenten steht und offenbar an Befindlichkeiten anknüpfen kann, die in der amerikanische Geschichte der Sklaverei und des Rassismus tiefer verankert sind als es die Wahl Obamas vermuten ließ.

Dazu gehört auch seine aus dem Nichts im März 2017 hervorgeholte lügnerische Behauptung, dass nach Trumps Wahl der britische Geheimdienst GCHQ auf Veranlassung Obamas den Trump Tower in New York illegal „abhörte“, um Trump auszuspionieren. Der britische Geheimdienst wies umgehend diese Aussage zurück, und die britische Regierung verlangte eine Entschuldigung.[7] Trump jedoch blieb bei seiner Lüge, die er weiter auf Twitter verbreitete, so dass sich im Repräsentantenhaus der Ausschuss für die Geheimdienste mit der Affäre beschäftigen musste und den damaligen F. B. I. Direktor, James Comey, vorlud. Dieser erklärte nach einer „harten Befragung“: „*I have no information that supports those tweets*:“[8] Dass eine Lüge andere nach sich zieht, lässt sich im Leben häufig beobachten. Bei den vielen Lügen und irreführenden Angaben, die Trump in die Welt setzt, wäre es verwunderlich, wenn es anders wäre. Bei der Befragung Comeys kam heraus, dass das F. B. I. damals dem Verdacht nachging, Russland habe massiv in den Wahlkampf eingegriffen, um Trumps Wahl sicher zu stellen. Auch Trump selber war Gegenstand der Ermittlungen. Diese öffentlich gemachten Äußerungen Comeys hatten unmittelbar zur Folge, dass ein

---

6 So *Luba Kessler*, Birtherism and the Deployment of the Trumpian Mind-Set, in: *Bandy Lee* (Hg.), The Dangerous Case of Donald Trump, New York 2017, 265.

7 *Emma Stefansky*, „Trump Refuses to Apologize, Drags Germany into Absurd Wiretapping Lie“, in: Vanity Fair vom 18. März 2017.

8 „Ich habe keine Informationen, die diese Twitter Nachrichten bestätigen“, zitiert bei *Maya Kosoff*, „F. B. I. Director Delivers Stinging Rebuke of Trump's Wiretap Claim. James Comey says there is ‚no information that supports‘ Trump's baseless allegations“, in: Vanity Fair vom 20. März 2017.

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Sonderermittler, der über weitreichende Möglichkeiten verfügt, eingesetzt wurde. Weil der damalige Justizminister Jeff Sessions zu Trumps Wahlkampfteam gehörte und mit dem russischen Botschafter in den USA, Sergei Kisljak, Kontakt gepflegt hatte, erklärte er sich bei der Ernennung des Sonderermittlers für befangen, was Trump für feige hielt und ihn seither hänselte und ihn schließlich im November 2018 zum Rücktritt bewegte. Statt Sessions nahm sein Stellvertreter Rod Rosenstein die Ernennung vor. Die Wahl fiel auf den allseits geachteten Juristen Robert Mueller, der von 2002 bis 2013 Direktor des F. B. I. gewesen war und am 17. Mai 2017 zum Sonderermittler ernannt wurde.

Er stellte umgehend ein hochrangiges Team aus Juristen zusammen und begann ungeachtet aller feindseligen Tweets von Trump mit der Arbeit. Trump und konservative Medien wie Robert Murdocks rechter Nachrichtensender *Fox News* oder die *Alt-right* Nachrichtenplattform *Breitbart News Network* stellten die Arbeit Muellers und seines Teams immer wieder in Frage, geißelten die Ausgaben, wie Trumps Beraterin Kellyanne Conway, und warfen dem Republikaner Mueller vor, er sei nicht objektiv, sondern befangen bzw. voreingenommen. Trump hielt den ganzen Aufwand für eine parteipolitische Hexenjagd (*witch hunt*), scheute aber vor dem Schritt zurück, den Sonderermittler zu entlassen. Davor hatten ihn einflussreiche Parteifreunde wie der Senator Lindsey Graham gewarnt.

Obgleich ein Abschlussbericht Muellers zum Zeitpunkt der Abfassung des vorliegenden Aufsatzes (15. Februar 2019) noch nicht verfügbar ist und daher auch nicht weiter auf die Arbeit eingegangen werden kann, lässt sich dennoch sagen, dass eine nicht unerhebliche Zahl aus Trumps innerem Machtzirkel entweder angeklagt worden ist oder bereits im Gefängnis sitzt. Das betrifft den ehemaligen Wahlkampfmanager Trumps, Paul Manafort, ebenso wir seinen früheren persönlichen Anwalt, Michael Cohen, den die Medien auch Trumps „*fixer*" nennen, weil er immer wieder versucht hatte, für seinen Boss die Kastanien aus dem Feuer zu holen und Dinge zu richten. Er war es auch, der einer Porno-Darstellerin, Stormy Daniels, und einem *playboy girl*, Karen McDougal, vor der Wahl Schweigegelder zukommen ließ, damit die Frauen nicht durch ihre Trump kompromittierenden Aussagen die Wahl gefährden würden. Trump spielte die Zahlungen als „private finanzielle Transaktionen" (*private financial transactions*) herunter.[9] Sein kurzzeitiger nationaler Sicherheitsberater Michael Flynn, sein langjähriger Vertrauter Roger Stone sowie seine Berater Carter Page, Rick Gates, George Papadopoulos und Richard Pinedo seien noch genannt, gegen die ermittelt wird. Außerdem hat Mueller Anklagen gegen dreizehn russische Staatsbürger und drei russische Firmen erhoben.

Die Liste der Anklagepunkte ist lang und umfasst u. a. Vergehen wie Meineid, Behinderung der Justiz, Falschaussagen gegenüber dem Kongress

[9] Diese Enthüllungen stellten die evangelikalen Unterstützer Trumps vor erhebliche Probleme, auf die weiter unten näher eingegangen wird.

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

oder dem F. B. I., Geldwäsche, Steuerhinterziehung, Einschüchterung von Zeugen, Lobbytätigkeit für ausländische Regierungen, Verschwörung gegen die USA. Am 17. März 2018 schickte Trump folgende Twitter-Nachricht in die Welt, die als Zusammenfassung seiner Ansichten gewertet werden kann: „Die Mueller-Untersuchung hätte niemals begonnen werden dürfen; denn es gab kein (geheimes) Einverständnis [mit Russland] und keine strafbare Handlung. Sie [die Untersuchung] beruhte auf arglistigen Aktivitäten und einem falschen Dossier, das von der unehrlichen Hillary und dem Nationalkomitee der Demokratischen Partei bezahlt worden war und vom FISA Gericht inkorrekt gebraucht wurde, um meinen Wahlkampf zu überwachen. HEXENJAGD! = *The Mueller probe should never have been started in that there was no collusion and there was no crime. It was based on fraudulent activities and a Fake Dossier paid for by Crooked Hillary and the DNC, and improperly used in FISA COURT*[10] *for surveillance of my campaign. WITCH HUNT!*" Man kann sich jedoch nur schwer vorstellen, dass Trump von den Machenschaften seiner unmittelbaren Beratern oder ihm auch sonst nahestehenden Personen nichts gewusst haben will und dass alles nur auf Hillary Clinton zurückzuführen ist oder eine Hexenjagd darstellt. Wer so spricht, entlarvt sich in aller Regel selber.

Die entscheidende Frage lautet, wie Spitzenkräfte der Evangelikalen und die weiße evangelikale Gemeinschaft insgesamt die Augen vor derartigen Vorfällen verschließen und sich immer wieder hinter diesen Präsidenten stellen können. Sie geben vor, dem „fehlerlosen" Wort Gottes zu folgen, so dass sich ein sehr einfaches Problem ergibt, das man auf die Formel bringen kann, ob diese Leiter noch nie gelesen haben, dass es ein Gebot gibt, das da lautet: „Du sollst nicht lügen".

Trumps Regierungsstil und sein Twitter-Chaos

Zu den Lügengeschichten, die zumeist das Ziel haben, Trumps Erfolge und die seiner Regierung zu überzeichnen und deshalb ohnehin in die Kategorie der „*fake news*" fallen, kommt ein völlig unkonventioneller Regierungsstil. Minister kommen und gehen, und nicht anders verhält es sich mit Spitzenberatern. Journalisten wie der BBC Korrespondent Nick Bryant[11] sprechen von einer Drehtür im Weißen Haus: Zwei Außenminister, zwei Verteidigungsminister, zwei Justizminister, drei Stabschefs des Präsidenten, dazu der Direktor des Umweltamtes, die Direktoren des F. B. I. und der N. S. A., der Pressesprecher sowie der oberste strategische Berater des Präsidenten benutzten bis dato diese Drehtür. Nach zweijähriger Amtszeit sind etwa 200 hochrangige Posten noch immer nicht besetzt. Anzumerken ist, dass

[10] Auf der Grundlage des 1978 erlassenen Gesetztes FISA = *Foreign Intelligence Surveillance Act* (Gesetz zur Überwachung der Auslandsaufklärung) besteht ein Gericht, das die Observierung amerikanischer Staatsbürger genehmigen muss.

[11] *Nick Bryant*, „How will history judge President Trump?", BBC News New York, 17. Januar 2019.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Scott Pruitt, der entlassene Direktor des Umweltamtes, das den Namen *Environmental Protection Agency* (EPA) führt, genau in das verzerrte Weltbild Donald Trumps passte. Er hatte in der Amtszeit Obamas wiederholt für den Staat Oklahoma gegen das Amt prozessiert, weil es Obama trotz des Widerstands der Republikaner in beiden Kammern des Kongresses gelungen war, etliche Maßnahmen zum Schutz der Umwelt durchzusetzen. Dass Pruitt dagegen gerichtlich zu Felde zog, war in den Augen Trumps seine Qualifikation für den Chefposten. Trump hat immer wieder in seinen *tweets* den globalen Klimawandel und andere Umweltprobleme als *hoax* (= Ulk, hier im Sinn von Unfug) bezeichnet und dementsprechend den Rückzug der USA aus der Klima-Vereinbarung von Paris angeordnet. Pruitt musste gehen, weil er sein Amt für ausgedehnte Reisen und andere Annehmlichkeiten missbraucht hatte. Er gehört freilich zu den Evangelikalen, und die Frage stellt sich, ob er nie von den gemeinsamen Versuchen der Kirchen gehört hatte, für die „Bewahrung der Schöpfung" einzutreten. Jedenfalls sind die Verleugnung des menschengemachten Klimawandels – entgegen aller wissenschaftlichen Erkenntnisse – und die Tatsache, dass die USA zu den größten Verschmutzern des Planeten gehören, keine „f*ake news*".

Der ungewöhnliche Regierungsstil kommt auch darin zum Ausdruck, dass außenpolitische Entscheidungen von Trump über *tweets* verbreitet werden. Diese Kurznachrichten können sich von einem auf den andren Tag widersprechen. So drohte Trump in der Syrienfrage dem türkischen Ministerpräsidenten Erdogan damit, dass er die Türkei wirtschaftlich ruinieren werde, um am nächsten Tag zu „zwitschern", er habe in einem Telefonat mit Erdogan einen „*deal*" erreicht, weil er die amerikanischen Truppen aus Nordsyrien abziehen wolle. Die dort ansässigen Kurden betrachteten diese Meldung als Gefahr für ihr Überleben, weil sie meinten, türkische Truppen würden nun in ihre Gebiete einmarschieren. Trumps Berater, wie der wenig später zurückgetretene Verteidigungsminister Mattis konnten – vorerst jedenfalls – Trump von einem überstürzten Rückzug amerikanischer Truppen abbringen, doch fragt sich, wie eine Regierung funktioniert, wenn weitreichende Entscheidungen offenbar nicht am Kabinettstisch getroffen werden, sondern Trumps „Bauchgefühl" („*guts*") entspringen und sie für alle überraschend über Twitter mitgeteilt werden. Es wird berichtet, dass Trump nicht in der Lage ist, längere Zeit an einem Problem, z. B. im Kabinett, zu arbeiten. Für ihn werden von den Beratern kurze Zusammenfassungen erstellt, weil er auch längere „*briefings*" etwa der Geheimdienste oder des Außenministeriums nicht liest, von Büchern ganz zu schweigen.

In vielen Fällen sind die über die Kurznachrichtenplattform abgesetzten Tweets an Peinlichkeiten und Menschenverachtung nicht zu überbieten. Sein Außenminister Rex Tillerson erfuhr nach Staatsbesuchen in mehreren afrikanischen Ländern von seiner Absetzung kurz vor der Landung seiner Maschine in Washington. Nachdem Trump ihn bei seiner Berufung überschwänglich als „*one of the truly great business leaders of the world*" (= einen der wirklich großen Geschäftsmänner der Welt) gelobt hatte, musste

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Tillerson zur Kenntnis nehmen, dass er jetzt dargestellt wurde als „dumm wie ein Felsbrocken" und „faul wie die Hölle".[12] Evangelikale Unterstützer Trumps betrachten offenbar solche Äußerungen nicht als mit ihrem Glauben unvereinbar – so wie sie es auch unkommentiert hinnehmen, dass er Hillary Clinton stets als „*crooked Hillary*" oder seinen evangelikalen Rivalen im Vorwahlkampf, den Senator aus Texas, Ted Cruz, als „*lyin' Ted*" (= lügenden Ted) bezeichnete. Solche öffentlichen Kennzeichnungen von Personen kann man eigentlich nur als ehrenrührig und beleidigend einstufen, die mit der „Würde der menschlichen Person" und damit auch mit der von Juden und Christen gemeinsam bekannten Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen unvereinbar sind.

Ähnliches konnte man beobachten, als Trump mit seiner Körpersprache einen behinderten Journalisten vor den Fernsehkameras nachäffte oder wenn er die Psychologie-Professorin Christine Blasey Ford, die sich vor einem Senatsausschuss als Opfer eines sexuellen Angriffs outete, mit gespielter Mimik vor einem größeren Publikum lächerlich zu machen versuchte. Der sexuelle Übergriff soll von Brett Kavanaugh in betrunkenem Zustand ausgegangen sein; dieser war von Trump als Richter für den Obersten Gerichtshof vorgeschlagenen worden. Die Senatsanhörung Kavanaughs und Fords hatte zur Konsequenz, dass über 2.400 Jura-Professoren in einem offenen Brief an die Senatoren appellierten, dem Vorschlag Trumps nicht zu folgen.[13] Die Professoren beriefen sich auf Bundesrecht und den Verhaltenskodex des Amerikanischen Richterbundes und stellten fest, dass Kavanaugh verpflichtet ist, „das Vertrauen der Öffentlichkeit in die Unabhängigkeit, Integrität und Unparteilichkeit der Justiz zu fördern", dass er aber mangelnden Respekt gegenüber demokratischen Institutionen und Frauen in Machtpositionen gezeigt habe und dass er nicht in der Lage sei, „sich an die richterliche Professionalität zu halten," Trotz dieser Intervention wurde Kavanaugh mit der knappen Mehrheit von 50 : 48 Stimmen im Senat bestätigt. Zuvor hatte einer der Protagonisten der Evangelikalen, Jerry Falwell jun. 300 Studenten seiner von seinem gleichnamigen Vater geerbten *Liberty University* nach Washington geschickt, um für Kavanaugh zu demonstrieren, der sofort nach der Zustimmung des Senats feierlich im Weißen Haus zum Richter am Obersten Gerichtshof gekürt wurde.

Wortführer der Evangelikalen waren bei der Zeremonie anwesend. Einer der Ihren, Robert Jeffress, brachte in einem Interview mit dem rechten Sender *Fox News* seine Eindrücke auf den Punkt: „*I would say the oversensing feeling in the East Room was that good had triumphed over evil*" = „Ich würde sagen, es war das empfindsamste Gefühl im East Room, dass das Gute über das Böse gesiegt hatte." Die Ernennung eines heiß umstrittenen Richters ist der Triumph des Guten über das Böse. Warum ist das so? In seiner

[12] Trump schrieb, Tillerson sei „*dumb as a rock*" und „*lazy as hell*". In Wirklichkeit war er als oberster Chef des Ölkonzerns ExxonMobile einer der größten Umweltverschmutzer.

[13] So die Tageszeitung Washington Post vom 4.10.2018.

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

zweijährigen Amtszeit hat Trump etliche konservative Ziele umgesetzt, die bei den Evangelikalen Beifallsstürme auslösten. Am wichtigsten war es für die Evangelikalen, dass er zwei neue Richter am Obersten Gerichtshof vorgeschlagen hat und der Senat seinen Vorschlägen gefolgt ist. Der Jubel über die Ernennung Kavanaughs besiegelte einen langen Kulturkampf der Evangelikalen, das Richterkollegium des *Supreme Court* zugunsten konservativer Richter zu besetzen. Man muss sich deutlich vor Augen halten, was hier passierte: Eine Frau, die wie jede vierte Frau in den USA einer sexuellen Belästigung zum Opfer gefallen war, erzählte vor dem Senatsausschuss und den Fernsehkameras mutig ihre Geschichte. Sie hatte nichts zu gewinnen, sondern setzte ihre ganze Persönlichkeit aufs Spiel. Mächtige evangelikale Pastoren verurteilten sie als personifiziertes „Böses", über das jedoch der „gute" Richter gesiegt hatte. Das wahre Böse in der Welt ist jedoch Machtmissbrauch, Unterdrückung, Leiden, Korruption, Mord, Ungerechtigkeit. Für das evangelikale Ordnungssystem gilt dies offensichtlich nicht.

Für Evangelikale zählen andere Werte. Sie waren zufrieden mit den Reisebeschränkungen für Muslime aus überwiegend muslimischen Ländern und mit den gesetzgeberischen Maßnahmen gegen den weit verbreiteten Missbrauch von opioiden Schmerzmitteln. Auf seiner „Haben-Seite" kann Trump auch verbuchen, dass er NATO-Mitglieder, darunter Deutschland, dazu gebracht hat, mehr Mittel für den Militärhaushalt aufzuwenden, dass er das Freihandelsabkommens Nafta (= *North American Free Trade Agreement*) neu verhandeln ließ und für die USA bessere Bedingungen erzielte, dass das jährliche Lohnwachstum gestiegen ist und dass neue Arbeitsplätze geschaffen werden konnten. Besonderes Lob erhielt Trump von evangelikalen Führungsfiguren für die Verlegung der US-Botschaft in Israel von Tel Aviv nach Jerusalem, was allerdings etliche Tote auf Seiten protestierender Palästinenser nach sich zog. Die Umsetzung dieser Wahlversprechen werden regelmäßig von dem Präsidenten mit prahlerischem Aufwand zur Schau gestellt, was kritischen Beobachtern missfällt, der Begeisterung seiner Anhänger aber keinen Abbruch tut.

Erklärungsversuche für das Verhalten der Evangelikalen

Angesichts der geschilderten Umstände, die auch Trumps Durchsetzungsvermögen nicht uneingeschränkt positiv erscheinen lassen, stellt sich um so dringlicher die Frage nach den Ursachen, die auf evangelikaler Seite für die kultartige Unterstützung des Präsidenten sprechen.

Sexualität

Die erste Ursache liegt, grob gesprochen, auf dem Feld der Sexualität. Das hat mit dem zuletzt geschilderten Fall der Ernennung Brett Kavanaughs zum Richter am Obersten Gerichtshof unmittelbar zu tun. Der separatisti-

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

sche Baptist Jerry Falwell sen. (1933–2007) berichtete in seiner Autobiografie, dass er eines Morgens in der Zeitung die Notiz las, dass der Oberste Gerichtshof der USA am 22. Januar 1973 im Fall *Roe versus Wade* entschieden hatte, dass die Verfassung ein Recht auf die Privatsphäre kennt und dass daher eine Abtreibung in den ersten Monaten mit der Verfassung vereinbar ist und daher straffrei bleiben soll. Politisch-reaktionäre Kräfte und evangelikale Hardliner reagierten äußerst brüsk und ersannen alle möglichen Maßnahmen, um dieses Urteil rückgängig zu machen. Falwell selbst baute mit Hilfe seines TV-Imperiums[14] die Lobby-Organisation „*Moral Majority*" auf, um auf Mandatsträger in Parlamenten Einfluss zu nehmen. Derartige politische Arbeit hatte er in der Zeit der Bürgerrechtsbewegung strikt abgelehnt.

Abtreibung

Empfänglich für Falwells Positionen erwies sich die Republikanische Partei, so dass sich evangelikale Christen in großer Zahl in dieser Partei engagierten und die „Christliche Rechte" als „Republikanische Partei beim Beten" apostrophiert wurde. Jerry Falwell und andere Anführer der „rechten Christen" wurden wiederholt zu den Parteitagen eingeladen und erhielten hervorgehobene Sitzplätze. Infolge der Verquickung von politischer Partei und evangelikal-fundamentalistischer Weltsicht kam es zu einem „Kulturkampf", der in den USA seit Jahrzehnten erbittert geführt wird. Zuoberst auf der Agenda der „Christlichen Rechten" steht die Abtreibungsfrage, und es gibt immer wieder Demonstrationen von Befürwortern („*pro choice*") und Gegnern („*pro life*") der Abtreibung. Gelegentlich fielen sogar Schüsse vor Kliniken, in denen Eingriffe vorgenommen werden, und etliche Ärzte und Krankenschwestern verloren bei diesen gewaltsamen Protestaktionen ihr Leben. Freilich wird man die Abtreibungsfrage in einen weiteren Horizont stellen müssen; denn erstens ist sie eingebettet in eine Reihe anderer Fragen sexuellen Verhaltens wie das Verhältnis der Geschlechter zueinander, die Gender- und Feminismus-Debatten, die Frage sexueller Orientierung und die damit verbundenen Gegebenheiten wie das Entstehen der *LGBTQ-Community*[15] und die Frage gleichgeschlechtlicher Ehen, Geburtenkontrolle oder Pornografie. Zweitens aber muss man die Abtreibungsfrage aus evangelikaler Sicht in den theologischen Rahmen stellen, der mit der These von der Besonderheit der amerikanischen Gesellschaft und ihrer Sendung zu tun hat. Auf beides soll jetzt näher eingegangen werden.

Innerhalb des Kulturkampfes in den USA treten Probleme auf, die aus europäischer Sicht befremdlich, ja grotesk erscheinen: Soll die Zensur eingreifen und Bilder aus Museen entfernen, weil auf ihnen allzu freizügig se-

---

[14] Er hatte ein TV-Programm „*The Old-Time Gospel Hour*" mit guten Einschaltquoten und entsprechendem Spendenaufkommen.

[15] *LGBTQ = Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer.*

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

xuelle Darstellungen zu sehen sind und es sich um Pornografie, nicht aber um Kunst handelt? Ist das Gesetz zur Gesundheitsreform Obamas, *Affordable Care Act*, auch *Obamacare* genannt, verfassungskonform, weil Gelder für Kontrazeptiva zur Verfügung gestellt werden können, was aber gegen die religiösen Überzeugungen eines Arbeitgebers oder eines Konvents katholischer Nonnen verstößt? Ist der Verkauf einer Hochzeitstorte ein Fall von Religionsfreiheit, wenn es sich um die Hochzeit eines gleichgeschlechtlichen Paares handelt, und der Bäcker den Verkauf daher verweigert? Warum werden in einzelnen Staaten keine Gelder für Beratungsorganisationen wie *Planned Parenthood* freigegeben? Warum werden seit 1973 in Parlamenten einzelner Staaten weit über Eintausend Beschränkungen erlassen, die zum Ziel haben, den Zugang einer Frau zu legalem Schwangerschaftsabbruch zu beschränken? Die Antworten lauten in allen Fällen, dass einzelne Arbeitgeber wie die Inhaber der Ladenkette „*Hobby Lobby*" oder Nonnen[16] oder der Bäcker geklagt haben oder dass die Parlamente restriktive Gesetze oder Beschränkungen erlassen sowie keine Gelder bewilligt haben.

Die Motive hinter diesen Verhaltensweisen lassen sich leicht erklären. Die kulturellen Veränderungen, die sich in den letzten Jahrzehnten ereignet haben und die als Teil einer freien und offenen Gesellschaft angesehen werden müssen, werden innerhalb der evangelikalen Gemeinschaft und insbesondere auf ihrem extremen Flügel, dem Fundamentalismus, als Verfallserscheinungen interpretiert und daher mit theologischen Argumenten verworfen. Eine Abtreibung ist keine Wahlmöglichkeit für Schwangere, wie es die „*pro choice*" Anhänger propagieren. Unter der Voraussetzung, dass menschliches Leben ab dem Verschmelzen von Ei und Samenzelle beginnt, muss nach dieser Argumentation jede Abtreibung als Mord gewertet werden. Manche gehen sogar so weit, von Frauen zu verlangen, auch nach einer Vergewaltigung oder einem Inzest ein dadurch entstehendes Kind auszutragen. Der entscheidende Sprung in der Argumentation heißt, dass es in den USA jährlich zu Millionen Morden an ungeborenem Leben kommt und dass daher die USA als Nation sich an der Schöpfungsordnung Gottes vergehen. Abtreibung ist daher eine nationale Sünde, die es mit sich bringt, dass Gott seinen besonderen Segen, den er dieser Nation auf Erden verliehen hatte und verleihen will, zu entziehen droht. Die Abtreibung ist daher nicht irgendein Fehlverhalten, sondern ein Schlüssel für den Verlust oder für das Erreichen der exzeptionellen Stellung Amerikas in der Welt. Der politische Wahlslogans Trumps, der in dem „*great*" die militärische und wirtschaftliche Stärke des Landes zusammenfasst, wird religiös flankiert durch die Haltung des „*pro life*". Nur wenn das ganze Land sich von der nationalen Sünde abwendet, kann die wahre Größe „wieder" erreicht werden.

[16] Bei Fragen der Sexualmoral kommt es zu einer Allianz von Evangelikalen und Römischen Katholiken.

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Ganz offensichtlich erwartet die evangelikale Wählerschaft, dass Trump dieses Ziel mit Hilfe des Obersten Gerichtshofs bewerkstelligen kann. Von daher waren sie gespannt, welche Kandidaten Trump vorschlagen würde, als zwei neue Richterstellen zu besetzen waren. Die Republikaner hatten durch eine Verzögerungstaktik Obama die Möglichkeit genommen, einen Richter vorzuschlagen. Die zweite Stelle wurde erst nach seiner Amtszeit frei. In beiden Fällen gelang es der republikanischen Senatsmehrheit, die von Trump vorgeschlagenen Richter zu ernennen: Neil Gorsuch wurde am 10. April 2017 vereidigt, während Brett Kavanaughs Vereidigung nach erbittertem Streit, wie oben beschrieben, am 6. Oktober 2018 erfolgte. Damit ist der Oberste Gerichtshof wieder mit neun Richtern voll besetzt, und die sog. „konservativen" Richter verfügen jetzt über eine 5 : 4 Mehrheit. Die relativ jungen Richter Dursich und Kavanaugh, die wie alle Richter auf Lebenszeit ernannt werden, können es auf lange Sicht möglich machen, dass einmal in der Zukunft Entscheidungen getroffen werden, die dem Willen der Evangelikalen entsprechen, vielleicht sogar erst dann, wenn sich nur noch wenige an den 45. Präsidenten Trump erinnern können. Es könnte aber auch bald dazu kommen, dass die neue Mehrheit des Gerichts einen Schwangerschaftsabbruch für nicht verfassungskonform erklärt, wie die Evangelikalen inständig hoffen.

Nashville Statement

Das Ende des Kulturkampfes wäre damit aber noch nicht erreicht. Das lässt sich an einer Verlautbarung ablesen, die am 30. August 2017 veröffentlicht und von 187 prominenten Evangelikalen unterschrieben wurde. Die Liste der Unterzeichner ist inzwischen auf über 22.000 Menschen, zumeist Männer, angewachsen. Nach dem Ort der Veröffentlichung heißt diese Stellungnahme „*Nashville Statement*". Vorbereitet und verbreitet wird sie vom „*Council for Biblical Manhood and Womanhood*"[17] und von der evangelikalen „Denkfabrik" „*Family Research Council*" unter seinem Präsidenten Tony Perkins, einem ordinierter Südbaptisten. In der Präambel wird festgehalten, dass „evangelikale Christen" in einer „post-christlich gewordenen Kultur" leben und sie herausgefordert sind, gegen den säkularen „Geist der Zeit" die „Schönheit von Gottes Ordnung für das menschliche Leben" neu zu bekennen.

Gleich im ersten Artikel wird bekräftigt, dass „Gott die Ehe als geschlechtliche, reproduktive, lebenslange Bundesbeziehung zwischen einem Mann und einer Frau angelegt hat." Auf die Bekräftigung folgt die Verwerfung, dass „Gott die Ehe als eine homosexuelle, polygame oder poly-

[17] Der Versuch, diesen eigenartigen Namen zu übersetzen, will nicht recht gelingen: „Rat für biblische Männlichkeit und Weiblichkeit". Die Stellungnahme findet sich auch in deutscher Übersetzung unter: https://cbmw.org/nashville-statement/. Inzwischen wurde auf dieser Website bekannt gegeben, dass Ende 2018 über 250 holländische Pastoren diese Stellungnahme unterzeichnet haben.

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

amoröse Beziehung angelegt haben soll." Als Folgerung des Artikels 1 wird erklärt, dass „für alle Menschen Keuschheit außerhalb der Ehe und Treue innerhalb der Ehe" verpflichtend sein soll. „Geschlechtsverkehr vor oder außerhalb der Ehe" ist nicht zu rechtfertigen. Zwar sind, wie es weiter heißt, alle Personen vor Gott „gleichwertig", aber Mann und Frau sind zugleich „verschieden". Diese Sichtweise des Verhältnisses der Geschlechter beruht auf der These des Komplementarismus, die besagt, dass es geschlechtsspezifische Aufgaben oder Funktionen geben soll, die sich harmonisch einander ergänzen, also komplementär zueinander verhalten. Diese Sicht gilt gleichermaßen im Haus wie in der christlichen Gemeinde. In der christlichen Gemeinde ist es der Frau verwehrt, geistliche Gewalt über den Mann auszuüben. Ihr kann daher das Pastoren- oder Predigeramt nicht zustehen, so dass Frauen von einer Ordination ausgeschlossen sind. Im Haus bedeutet dies, dass dem Mann die Aufgabe zufällt, für den Unterhalt der Familie Sorge zu tragen, während es die höchste Bestimmung der Frau ist, Kinder zu gebären und groß zu ziehen. Die Südbaptisten haben diesen Sachverhalt in ihrem Glaubensbekenntnis „*Baptist Faith and Message*" in die euphemistischen Worte gekleidet, der Mann sei der „*servant leader*", das dienende Haupt, während die Frau ihm „*gracefully submissive*" sein soll, sich ihm also mit Grazie unterordnet. Das Geschlechterverhältnis ist daher eindeutig hierarchisch mit dem Mann an der Spitze. Religion wird benutzt, um die männliche Dominanz zu zementieren. Man kann dies auch als Vorurteil oder als puren Sexismus bezeichnen.

Entsprechend diesem idyllischen Familienbild[18] sind nach Artikel 5 die männlichen und weiblichen Fortpflanzungsorgane wesentlicher Bestandteil des von Gott beabsichtigten Selbst-Konzepts von Mann und Frau. Körperliche Abweichungen oder psychologische Zustände können und dürfen die von Gott gewollte Verknüpfung zwischen dem biologischen Geschlecht und dem Selbst- Konzept als Mann oder Frau nicht aufheben. Das bedeutet konkret,

- dass es „ein homosexuelles oder transgender-basiertes Selbst-Konzept" nicht geben kann (Artikel 7),
- dass es sündhaft ist, homosexuelle Unmoral oder Transgenderismus zu befürworten (Artikel 10),
- dass Menschen, die sich vom gleichen Geschlecht sexuell angezogen fühlen, durch den Glauben zu einem Leben in Reinheit gebracht werden sollen (Artikel 8), dass mithin der Glaube die alleinige Form der Therapie zur sexuellen „Norm" im Sinne der Verfasser ist,
- dass nach Artikel 12 die Gnade Gottes eine verändernde Kraft ist, die es einem Nachfolger Jesu ermöglicht, sündhafte Begierden abzutöten.
- dass die Gnade Gottes befähigt, Transgender-Selbst-Konzepte aufzugeben und die von Gott bestimmte Verknüpfung zwischen dem jeweils

[18] Dabei sollte man beachten, dass die Scheidungsrate unter den Evangelikalen bei fast 30 % liegt.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

eigenen biologischen Geschlecht und dem eigenen Selbst-Konzept als Mann oder Frau anzunehmen.

Der Ton der Selbstüberheblichkeit ist kaum noch zu überbieten. Die gesamte *LGBTQ community* ist von der Sünde gezeichnet und kann daher nicht Teil der christlichen Kirche sein. Als einziger Ausweg bleibt eine Konversion zum wahren Glauben und damit auch zur einzigen Norm menschlicher Sexualität, die nur in der reinen, evangelikalen Gemeinschaft zu finden ist. Das „unmoralische" homosexuelle Verhalten oder der Transgenderismus sind widergöttlich, und wenn solche Taten nicht nur von Kirchen, sondern auch dem Gesetz befürwortet werden – in allen 50 Staaten ist die gleichgeschlechtliche Ehe inzwischen anerkannt –, verliert Amerika seine bevorzugte Stellung unter den Nationen der Erde. Es ist im Begriff, seinen moralischen Kompass zu verlieren und handelt offen gegen Gottes Schöpfungsordnung.

Einer der Erstunterzeichner der Erklärung von Nashville war Russell Moore, der an der Spitze der Kommission für Ethik und Religionsfreiheit der Südbaptisten steht und der fast seine Stellung verloren hätte, weil er sich gegen die Wahl Trumps ausgesprochen hatte. Moores Organisation hatte die Tagung in Nashville mit gesponsert. Er nannte die Erklärung „einen dringend benötigten Augenblick für Evangeliums-Klarheit". Das mag aus seiner Sicht so sein. Es stellen sich aber zwei grundsätzliche Probleme. Warum, so muss man sich doch fragen, gehen führende Evangelikale mit einer solchen Erklärung an die Öffentlichkeit, wenn sie auf der anderen Seite den gegenwärtigen Präsidenten geradezu umschwärmen, der doch das genaue Gegenteil von dem verkörpert, was die Erklärung von Nashville besagt? Die Ehe wird als *lebenslange* Beziehung zwischen *einem* Mann und *einer* Frau definiert. Man braucht aber nicht Präsident des „Rats für Familienforschung" zu sein, um zu wissen, was alle Welt weiß, dass Trump zum dritten Mal verheiratet ist, dass er offenbar nicht wenige außereheliche Affären hat, von denen zwei in die Schlagzeilen kamen, weil Schweigegelder geflossen waren; dass er lauthals prahlte, er könne als *celebrity*, als Berühmtheit, jede Frau küssen oder sie sogar überall berühren. Auf einem als *Access Hollywood Tape* bekannt gewordenen Video machte Trump herabwürdigende Bemerkungen über Frauen. Als das Video veröffentlicht wurde, tat er seine damaligen Aussprüche als „*locker room talk*" ab.[19] Viele Frauen sprechen von Trump als einen Misogynen. Daher noch einmal die Frage, warum die Evangelikalen so auf Trump fixiert sind und zu den treuesten seiner Anhänger gehören?

[19] Der „*locker room*" ist in amerikanischen Schulen oder Universitäten der Umkleideraum, in dem man nach dem Umkleiden z. B. für den Sportunterricht, seine Kleider in einen Spind zum Abschließen hängen kann. Hier kann man sich nach dem Duschen wieder anziehen. Trump wollte zum Ausdruck bringen, in dieser Atmosphäre gäbe es „schlüpfrige" Gespräche.

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Nachdem die ersten Nachrichten von Trumps Affäre mit der Porno-Darstellerin Stormy Daniels öffentlich wurden, erklärte einer der Anführer der Evangelikalen, der beim Zustandekommen der Erklärung von Nashville eine führende Rolle spielte, Tony Perkins vom „*Family Research Council*" in einem Interview: „*All right, you get a mulligan. You get a do-over here*"[20] = etwa: Gut, gut, Du kriegst einen freien Schlag [beim Golfen]. Du darfst es hier noch einmal versuchen. Dann zeigte Perkins in dem Interview auf, warum Trump eine zweite Chance bekommt. Das Gute, was Trump für die Evangelikalen tun kann, wiege nach Meinung Tony Perkins sein unbiblisches sexuelles Verhalten auf und berechtigt ihn dazu, dass die Evangelikalen ihm einen erneuten Versuch zugestehen. Perkins fuhr fort: Evangelikale seien es leid, weiter von Barack Obama und seinen Linken herumgeboxt oder herumgeschubst zu werden. „Und ich glaube, sie sind froh darüber, dass endlich einer auf dem Spielfeld steht, der gewillt ist, dem Angeber eins auszuwischen (= *to punch the bully*)."[21] Evangelikale erwarten viel von Trump, was bedeutet, dass sie davon ausgehen, er habe das Vermögen, ihre Wünsche und Sehnsüchte für ihre *community* und für das ganze Land zu erfüllen.

Sie folgen einem Narrativ, was bei Evangelikalen seit Jahrhunderten eingeübt ist: Beim Erzählen der Biografie erfolgt ein in der Regel abrupter Wechsel von einem „Damals" zu einem „Jetzt". Das „Damals" ist vergangen und liegt im Dunkeln; es berührt das „Heute" in Gedanken, Taten und Worten nicht mehr: „Das Alte ist vergangen, siehe Neues ist geworden." (2Kor 5,17).[22] Im Fall Trumps waren Evangelikale willig, diesem Narrativ auch für dessen Person zu folgen, zumal einer ihrer großen Anführer, der Begründer der Organisation „*Focus on the Family*"[23], James Dobson, kurz nach dem Nominierungsparteitag der Republikaner verlauten ließ, Trump sei ein „Baby-Christ", d. h. er habe sich kürzlich „bekehrt" und man müsse „behutsam" mit ihm umgehen, weil er mit einer anderen Sprache aufgewachsen sei.[24] Man kann davon ausgehen, dass evangelikale Wähler sich dieses Gedankengut zu eigen gemacht haben. Was aber auffällt ist der Umstand, dass viele weiße Evangelikale trotz einer zweijährigen chaotischen Präsidentschaft Trump noch immer die Treue halten.

---

[20] Mulligan ist normalerweise ein Eintopf. Im Golfsport aber bedeutet das Wort einen erneuten, freien Schlag, der in einem Freundschaftsspiel einem Golfer nach einem schlechten Schlag zugestanden wird: *a free shot sometimes given a golfer in informal play when the previous shot was poorly played.* So lautet die Definition im Wörterbuch.

[21] *Tara Isabella Burton*, „Major evangelical leader says Trump gets a ‚mulligan' on Stormy Daniels affair. Family Research Council's Tony Perkins is just glad Trump will ‚punch' back at liberals", vox.com vom 23. Januar 2018.

[22] „*So if anyone is in Christ, there is a new creation: everything old has passed away; see: everything has become new.*"

[23] Tony Perkins Organisation „*Family Research Council*" ging aus Dobsons Organisation hervor.

[24] www.wnd.com/2016/06/dr-james-dobson-calls-trump-a-baby-christian/.

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Religionsfreiheit

Es gibt Äußerungen von evangelikalen Anführern, die der Meinung sind, sie seien in den USA nicht mehr frei, um ihre Ansichten vertreten zu können. Daher hat neben Fragen der Abtreibung, der gleichgeschlechtlichen Ehe und anderer sexueller Themen die Verwirklichung der Religionsfreiheit höchste Priorität. Die Art, wie evangelikale Anführer mit diesen heißen Themen umgehen, ist allerdings mit einem hohen Risiko für eine pluralistische Gesellschaft verknüpft. Man muss sich noch einmal das Zitat von Tony Perkins vor Augen halten, um zu ermessen, um was es geht. Perkins und die Evangelikalen fühlten sich von Präsident Barack Obama „und seinen Linken" herumgeboxt, *kicked around*, wie es im Original heißt. Der Unmut bricht sich Bahn, dass die Evangelikalen unter Trumps Vorgänger nur noch ein Spielball waren. Unter George W. Bush hatten sie sich daran gewöhnt, zu bestimmten Fragen um ihre Meinung gebeten zu werden. Man erhielt Einladungen ins Weiße Haus oder zumindest zu hohen Regierungsvertretern und Beratern und konnte in Entscheidungsprozesse eingreifen. Damals war die Angst weit verbreitet, die gleichgeschlechtliche Ehe könnte durch „aktivistische" Richter in Präzedenzfällen für Rechtens erklärt werden. Um dem entgegenzuwirken, verfolgten die „aktivistischen" Evangelikalen das Ziel, in einem Zusatz zur amerikanischen Verfassung die Ehe als Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau zu definieren,[25] was indes misslang.

Die Erklärung von Nashville macht deutlich, dass die Evangelikalen und Fundamentalisten nur ihre eigenen Normen kennen und diese absolut setzen. Niemand würde bestreiten, dass man solche Positionen vertreten und für sich als Maßstab anlegen kann. Wenn jedoch diese eine Gruppe innerhalb einer pluralistischen und offenen Gesellschaft ihre einseitig ethisch-moralischen Wertvorstellungen in die Verfassung eines Landes im wahrsten Sinn des Wortes „festschreiben" lassen will, ist Gefahr im Vollzug.[26] Es könnte durchaus sein, dass die Evangelikalen durch die neue Zusammensetzung des Richterkollegiums am Obersten Gerichtshof ihre Vorstellungen von Abtreibung in irgendeiner Weise rechtsverbindlich verankern lassen könnten. Dann hätten sie, was bei der gleichgeschlechtlichen Ehe nicht gelang, einen deutlichen Etappensieg im Kulturkampf erstritten. Aber noch ist es nicht so weit. Die Hürden liegen hoch; insbesondere ist die Frage der Religionsfreiheit ein mögliches Hindernis.

Aber weder bei Trump noch bei den Evangelikalen ist das Recht auf Religionsfreiheit in guten Händen. Trump kann von einem auf den anderen

[25] Der damalige fundamentalistische Präsident der Kommission für Ethik und Religionsfreiheit der Südbaptisten, Richard Land, sagte in einem Interview mit der Zeitschrift *Christianity Today* vom 29. April 2004: „*We want a federal marriage amendment to keep the judiciary from forcing a secularist agenda on this country that this country does not want in the area of marriage*." Da täuschte sich Land grundlegend, denn die Mehrheit der Amerikaner akzeptiert inzwischen die gleichgeschlechtliche Ehe.

[26] Vgl. *Geldbach*, In Gottes eigenem Land, 220.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Tag seine Meinung radikal ändern. So etwa vollzog er eine vollständige Kehrtwendung bei der Frage, ob er „*pro choice*“ oder „*pro life*“ sei. Zunächst wusste er gegenüber Beratern den Unterschied nicht zu benennen. Sie machten ihm klar, dass er als Kandidat der Republikanischen Partei gegen Abtreibung sein müsse, was er dann auch durchhielt.[27] Das lässt sich an einem konkreten Fall belegen. Am 4. Mai 2017, dem Nationalen Tag des Gebets, hatte Trump eine Anzahl evangelikaler Anführer in den Rosengarten des Weißen Hauses eingeladen, wo er ein Dekret zur Förderung freier Meinungsäußerung und Religionsfreiheit[28] feierlich unterzeichnete. Dabei ging es um zwei Sachfragen. Zum einen richtete sich das Dekret gegen das sog Johnson Amendment, wonach religiöse Organisationen oder Kirchen(gemeinden) ihre Steuerbefreiung verlieren können, wenn sie aktiv Wahlkampf betreiben.[29] Zum anderen wurde ein Dekret Obamas zurückgenommen, wonach jeder Geschäftspartner mit der Bundesregierung sich keiner Diskriminierung schuldig machen durfte. Die Evangelikalen sahen Trumps Dekret als Schutz der Religionsfreiheit an, weil Geschäftsleute, die aus religiösen Gründen keine Schwulen oder Lesben einstellen, aus diesen Gründen nicht von möglichen Aufträgen durch die Bundesregierung ausgeschlossen werden. „Amerikanische Bürger sollten nicht gezwungen werden, ihren Glauben aufzugeben, um einen Geschäftsvertrag mit der Bundesregierung abzuschließen. Wir hoffen, dass [dieses Dekret] ein frühes Anzeichen dafür ist, dass der Schutz der Religionsfreiheit ein wesentliches Merkmal des Vermächtnisses der Präsidentschaft Trumps sein wird.“[30]

Ende Juli 2018 gab der damalige Justizminister Jeff Sessions die Bildung einer „Arbeitsgruppe Religionsfreiheit“ (*Religious Liberty Task Force*) bekannt, die alle Bundesbehörden überwachen soll, die „weitest mögliche Interpretation von Religionsfreiheit“ anzuwenden. Die „Mächte des Säkularismus“, begründete der Minister die Notwendigkeit der Einsetzung der Arbeitsgruppe, seien dabei, „unsere große Tradition der Religionsfreiheit zu zerfressen“. Diese „gefährliche Bewegung“ müsste daher besiegt werden. Sessions kennzeichnete Amerika als eine christliche Nation und unterstrich damit das Muster der Trump-Administration, die Bundesregierung als notwendig für den Bestand eines christlichen Nationalismus einzusetzen. Gleichzeitig unterstrich er, dass die amerikanische Gesellschaft heimgesucht werde, weil der Schutz der Religionsfreiheit fehle. Das

---

[27] *Woodward*, Fear, 3.

[28] *Executive Order on Promoting Free Speech and Religious Liberty.*

[29] Der damalige Justizminister Jeff Sessions erließ mehrere Richtlinien, wie die präsidiale Order umgesetzt werden müsse, die den Beifall der Evangelikalen erhielt.

[30] So Abraham Hamilton III, ein Politikanalyst bei der evangelikalen Organisation *American Family Association*, zitiert von *Michael Gryboski*, „Trump Revokes Obama Executive Order Awarding Contracts to Companies With LGBT Policies“, The Christian Post vom 31. März 2017. Kate Kendell, die Exekutivdirektorin des Nationalen Zentrums für Rechte der Lesben, hielt dagegen: „[The revocation] *is yet another example of why our elected officials, advocates, and our community must remain vigilant and continue working together to stop this administration's regressive and harmful policies.*“

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

gesellschaftliche Klima werde vergiftet, wenn eine Gruppe eine andere religiöse Gemeinschaft mit der Aufschrift „Hassgruppe" kennzeichne[31], wie es tatsächlich dem evangelikalen „Familien-Forschungsrat" widerfuhr, als die Menschenrechtsorganisation „*Southern Poverty Law Center*" (das Rechtszentrum gegen Armut im Süden [der USA]) diesem Rat um Tony Perkins bescheinigte, er mache falsche Angaben über die *LGBT community,* die auf zweifelhafter Forschung und Schund-Wissenschaft (*discredited research and junk science*) beruhten.[32] Mindestens genauso bedenklich ist es jedoch, wenn von einem „christlichen" Amerika gesprochen wird oder wenn die Regierung einseitig christliche Gruppierungen aus dem rechten Spektrum und damit einen christlichen Nationalismus fördert.

Der Assistenzprofessor an der Temple University in Philadelphia, David Mislin, hat ein Musterbeispiel vom Ende des 19. Jahrhunderts entdeckt, das helfen kann, die amerikanische Tradition der Religionsfreiheit ins recht Licht zu rücken.[33] Während dieser Zeit öffneten sich viele junge Intellektuelle der kritischen Wissenschaft, dem Agnostizismus und Atheismus. Außerdem waren viele Immigranten aus römisch-katholischen Ländern ins Land geströmt, so dass sich die Demografie entscheidend veränderte und die religiöse Vielfalt sichtbar zu Tage trat. Protestanten bangten um ihre tonangebende Stellung in der Gesellschaft, und es entstand eine Assoziation, die das Ziel verfolgte, einen Zusatz zur amerikanischen Verfassung zu verabschieden, um in das bisher „Gott-lose" Dokument den Allmächtigen, Jesus Christus und die Bibel als „oberste Richtschnur für das Verhalten der Nationen" einzuführen. Die letzte Aussage verriet eine klar erkennbare anti-katholische Sprache. In der Assoziation waren Vertreter vieler protestantischer Kirchen vertreten, und ein Richter am Obersten Gerichtshof, William Strong (1808–1895; Richter zwischen 1870 und 1880), hatte zeitweilig den Vorsitz. Er war es, der die Verfassung „ausdrücklich christlich" machen wollte, damit das protestantische Christentum nicht „ausgelöscht" werde.

Ein erbitterter Gegner dieser Argumentation war Washington Gladden (1836–1918), ein Pastor der Kongregationalistischen Kirche. Er ist ein angesehener Vertreter der *social gospel* Bewegung, setzte sich für Gewerkschaften ein und wurde zu einem Verfechter der Rassengleichheit, nachdem er den entsetzlichen Zustand der schwarzen Bevölkerung im Süden der USA erlebt hatte. Gladden war eine Zeit lang Mitarbeiter der Wochenzeitung „*New York Independent*", die eine Auflage von einer Million hatte und im ganzen Land gelesen wurde. Er war für die religiösen Nachrichten zuständig. Gladden war der Ansicht, dass die Bürger für ihren Glauben „auf gleichem Fuß" stehen sollten, ganz gleich, was der Inhalt ihres Glaubens ist.

[31] Meldung in: Vox vom 31. Juli 2018.

[32] *Ben Schreckinger*, „Has a Civil Rights Stalwart Lost Its Way?", in: PoliticoMagazine, Juli/August 2017.

[33] *David Mislin*, „This 19th-Century Argument over Federal Support for Christianity sill Resonates", in: The Conversation, August 30, 2018.

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Besondere Privilegien für eine besondere Religion lehnte er ab. Nur auf dieser Grundlage kann die Religionsfreiheit für alle gleichermaßen gedeihen. „Wenn unser Christentum von solch zerbrechlicher Beschaffenheit ist, dass nichts außer einem Verfassungszusatz es retten wird, dann gilt: je schneller es ‚ausgelöscht'[34] wird, desto besser für das Land."[35] Privilegien für nur eine Religion oder wenige Religionsgemeinschaften oder Verfassungszusätze, die Amerika als „christliches Land" absichern sollen, sind für die Religionsfreiheit schädlich. Das hatten bereits die Väter der Verfassung gewusst und daher sich an die Anfänge der Religionsfreiheit erinnert, die mit Roger Williams (ca. 1603–1683) und John Clarke (1609–1676) begann und die in die Verfassung ihrer Kolonie festschrieben, den Bewohnern „*full liberty in religious concernments*" = volle Freiheit in religiösen Angelegenheiten zu garantieren. Roger Williams wollte „eine Hecke oder Mauer zwischen dem Garten der Kirche und der Wildnis der Welt" haben, um Staat und Religion so getrennt zu halten, dass die Freiheit für alle möglich wird.

Trump und seine evangelikalen Befürworter wollen das nicht. Die Evangelikalen sehen die USA in Gefahr, der besonderen Berufung durch Gott wegen der vielen nationalen Sünden nicht entsprechen zu können. Deshalb umgarnen sie den Präsidenten, um besondere Privilegien zu erhalten, und Trump verspricht ihnen, ihren Wünschen nachzukommen und zu liefern. Wenn Trumps evangelikale Befürworter von Religionsfreiheit reden, meinen sie nur sich selbst, weil nur sie die wahren Kriterien kennen, die Amerika „wieder" zu dem Leuchtturm für alle Völker macht. Die Annahme, dass Amerika je in der Vergangenheit diese Leucht-Funktion hatte, beruht auf einer Mystifizierung der amerikanischen Geschichte bzw. einer Alternative zu den Fakten. Mit Ausnahme einiger totalitär regierter Staaten, zu denen sich Trump eigenartigerweise hingezogen fühlt, oder osteuropäischer „illiberaler Demokratien" wird man in der Welt wenig Verständnis für dieses Blendwerk aus falsch verstandenem Patriotismus, religiös-endzeitlich überzeichnetem Nationalismus, Fremdenfeindlichkeit und weißem Überlegenheitsdünkel finden können.

Malignant Normality

Im Jahr 2017, einige Monate nach der Amtseinführung von Präsident Donald Trump, erschien in den USA ein von Bandy X. Lee herausgegebenes Buch mit dem Titel „*The Dangerous Case of Donald Trump. 27 Psychiatrists and Mental Health Experts Assess a President*" = Der gefährliche Fall des Donald Trump. 27 Psychiater und und Psychologen (Experten der men-

[34] Gladden gebraucht hier dasselbe Wort (*obliterate*) wie Strong.

[35] Zitat bei *Mislin*, a. a. O. Man vgl. außerdem Proceedings of the National Convention to Secure the Religious Amendment of the Constitution of the United States, Philadelphia: Jas. B. Rodgers Co. 1872. In diesem Buch sind die Argumente für einen Zusatz zur Verfassung in vielen Referaten und protokollierten Diskussionsbeiträgen nachzulesen.

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

talen Gesundheit) bewerten einen Präsidenten. Die Herausgeberin ist als Professorin an der Medizinischen Fakultät der Yale Universität tätig und hatte schon im April 2017 an ihrer Universität eine Konferenz organisiert, die sich mit dem Thema beschäftigte „*Does Professional Responsibility Include a Duty to Warn*" = Schließt professionelle Verantwortung eine Pflicht zu warnen ein?[36] Das Buch ist offenbar aus der Konferenz hervorgegangen. In einem Prolog kommen Judith Lewis Herman und die Herausgeberin zu folgendem Schluss: „Gemeinsam mit unseren Ko-Autoren warnen wir davor, dass jemandem, der mental so instabil ist wie Mr. Trump, einfach nicht die Vollmachten der Präsidentschaft über Leben und Tod anvertraut werden sollten."[37]

Zu diesem klaren Ergebnis kamen die Gesundheitsexperten, wobei sie sich über die sog „Goldwater Regel" hinwegsetzen mussten, die besagt, dass sich Psychiater einer Ferndiagnose von Personen des öffentlichen Lebens, die sie nicht selbst untersucht haben, enthalten sollten.[38] Diese Regel sollte indes keineswegs außer Kraft gesetzt werden, sondern im Gegenteil nach wie vor als ethische Grundlage dienen, um Vorgehensweisen und Verhalten der Psychiatrie zu steuern. Die Herausgeberin brachte das Dilemma auf den Punkt, als sie schrieb, dass sie sich als Expertin nicht auf eine bloße Zuschauerhaltung zurückziehen dürfe, wie es die „Goldwater Regel" nahe legen könnte, während es gleichzeitig um eines der größten Notfälle unserer Zeit, möglicherweise um das Überleben der Menschheit, gehe.[39] Es kann deshalb in diesem Abschnitt auch nicht um die Bewertung der extremen Impulsivität, der auffallenden Ich-Bezogenheit, der fehlende Empathie, der mangelnden Selbstkontrolle, der offenkundigen Verlogenheit, der ausgeprägten Mitteilsamkeit z. B. über Twitter, der Prahlerei im Stil einer Reklamesprache bei gleichzeitigem Mangel an Sprachfähigkeit, des Rassismus und des Sexismus der Person des Präsidenten Donald Trump gehen, sondern es sollen die Auswirkungen, die dieses Verhalten haben kann oder bereits ausgeübt hat, in den Blick treten.

Als Erklärungsmuster dient dazu das Vorwort zu dem Buch „*The Dangerous Case …*", das Robert Jay Lifton verfasst hat. Lifton ist u. a. durch seine Studien über die Ärzte, die während der Herrschaft des Nationalsozialismus an Kriegsverbrechen beteiligt waren[40], sowie über seine Arbeit mit Überlebenden der atomaren Bombardierung Hiroshimas hervorgetreten. Sein Vorwort trägt die Überschrift „*Our Witness to Malignant Normal-*

[36] Vgl. zur Yale-Konferenz https://us.macmillan.com/static/duty-to-warn-conference-transcript.pdf.

[37] *Lee* (Hg.), The Dangerous Case, 8.

[38] American Psychiatric Association, „APA Remains Committed to Supporting Goldwater Rule", www.psychiatry.org/news-room/apa-blogs/apa-blog/2017/03/apa-remains-committed-to-supporting-goldwater-rule. Der republikanische Senator Barry Goldwater hatte geäußert, man könne in Vietnam eine Atombombe einsetzen.

[39] *Lee*, The Dangerous Case, 11.

[40] *Robert J. Lifton*, The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide, New York 1986, deutsch: Ärzte im Dritten Reich, Stuttgart 1988.

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ity" = Unser Zeugnis gegenüber bösartiger Normalität. Lifton geht davon aus, dass alle Gesellschaften Wege der Betrachtung, des Denkens und Verhaltens ausbilden, die als erstrebenswert oder normal angesehen werden. Die Kriterien für „Normalität" können sich ändern und sind in der Regel „benigne", gutartig. Sie können aber auch destruktiv oder sogar maligne, bösartig, werden. Eine solche maligne Normalität herrschte z. B. in Auschwitz. Ärzte, die dorthin abkommandiert wurden, taten das, was man von ihnen erwartete. Einige rebellierten zunächst, doch mit der Hilfe und Unterstützung „erfahrener" Kollegen, großer Mengen alkoholischer Getränke und Geselligkeiten wurden die meisten Ärzte in die Lage versetzt, ihre anfänglichen Ängste zu überwinden und fügten sich in die Todesmaschinerie ein. Sie passten sich dem Bösen an; das Böse erschien jetzt als „normal", was die Täter der Verpflichtung enthob, über ihre mörderischen Taten vor sich selbst und möglicherweise anderen Menschen Rechenschaft abzulegen.

Auschwitz bzw. das, wofür dieser Ortsname steht und wofür sich das Wort Holocaust durchgesetzt hat, ist sicher ein Extrembeispiel oder, wie es Roy Eckart einst ausdrückte, ein „*uniquely unique event*", ein in seiner Einzigartigkeit einzigartiges Ereignis. Man sollte daher Vorsicht walten lassen, vorschnell Folgerungen für die gegenwärtige Situation zu ziehen oder gar Parallelen zwischen dem Nazi Reich des Bösen und der gegenwärtigen Ära unter Trump zu ziehen. Dennoch lässt sich mit Lifton sagen, dass Trump „gefährliche individuelle psychologische Muster" aufweist. Lifton erläutert, dass Trump sich seine eigene Realität schafft, und dass er es nicht vermag, mit den unabwendbaren Krisen umzugehen, denen sich ein Präsident der USA gegenübersieht. Wiederholt, so hebt Lifton hervor, hat er gegen die institutionellen Anforderungen des Amtes verstoßen und die Lebensfähigkeit der amerikanischen Demokratie bedroht. Die ganz entscheidende Folgerung lautet, dass, weil Trump nun einmal der Präsident ist, eine Tendenz in der Gesellschaft besteht, das, was er tut und sagt als Teil des „normalen" demokratischen Prozesses zu betrachten. Es schleift sich gewissermaßen ein, dass dies politisch und sogar ethisch „normal" ist. „Auf diese Weise wird ein gefährlicher Präsident normalisiert, und maligne Normalität beginnt, unsere Regierungs- (oder sollte man sagen, unsere Antiregierungs-) dynamik zu beherrschen."[41]

Es bedarf, das ist die weitere Folgerung, investigative Journalisten, Menschenrechtsgruppen und andere Nicht-Regierungsorganisationen und dann eben auch professionelle Assoziationen oder Gesellschaften, die über das notwendige Wissen und die Fähigkeiten verfügen, die „bösartige Normalität" in ihrer Bösartigkeit bloß zu stellen, die Lüge auch Lüge zu nennen und Fakten sprechen zu lassen. Das sieht Lifton in der gegenwärtigen Lage als dringlich an: „Es wird uns abverlangt, die Dringlichkeit der Situation zu erkennen, in der der mächtigste Mann der Welt zugleich der Inhaber tief greifender Instabilität und Unwahrheit ist." Mit „ethischer Leidenschaft"

[41] In: *Lee*, The Dangerous Case, xvi–xvii.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

soll die Gefahr ans Licht gebracht und angesichts der malignen Normalität das Leben bejaht werden. Die professionelle Ethik verlangt im Hier und Jetzt „die Pflicht zu warnen".[42]

Die Evangelikalen und die maligne Normalität

„Dies ist der dem Glauben gegenüber förderlichste Präsident, den wir je hatten", so reden evangelikale Anführer wie Jerry Falwell jr., der Präsident der von seinem Vater gegründeten *Liberty University* oder Pastor Robert Jeffress über Präsident Trump. Keine andere religiöse Gruppe hat derart leichten Zugang zum Weißen Haus wie die evangelikalen Anführer. Einer, der sich auffallend zurückhält, aber gleichwohl Trump unterstützt, ist Franklin Graham, der Sohn des bekannten Evangelisten Billy Graham (1918–2018). Politisch habe Trump im Wahlkampf alles falsch gemacht: Er beleidigte die Schwulen, die Frauen, das Militär, die Schwarzen und die Einwanderer aus Lateinamerika, die sog. Hispanics. Wenn aber Trump alle diese Gruppen beleidigte, wie konnte er da die Wahl gewinnen, fragt Franklin Graham, um sogleich die einfache Antwort zu geben: „Nur Gott konnte das tun". Es steht für Graham außer Frage, dass Gott den Präsidenten bestärkt. „Kein Präsident während meiner Lebenszeit – ich bin jetzt 64 Jahre alt – spricht so viel über Gott wie Donald Trump".[43]

Es gibt Bilder, die zeigen, wie Trump mit ernstem Gesicht an seinem Schreibtisch sitzt und von evangelikalen Männern und einer Frau umgeben ist. Er zeigt wie mit einem Zepter auf einen der Männer, der dann beginnt: „*Thank you, Mr. President, for your leadership*", so als wären seine Führungsqualitäten so offensichtlich, dass man dafür danken könnte. Und dann kommen all die anderen Sprüche, die reihum von den anwesenden Pastoren gesprochen werden, dass Trump Gott als seine höchste Quelle der Weisheit anerkennt, dass er die Nation wieder zum Beten aufgerufen hat und an die Kraft des Gebets glaubt, dass das zerstrittene Land wieder geeint wird und wieder eine nach allen Seiten sichtbar-leuchtende Stadt auf dem Berge wird, dass mit dem Präsidenten ein Neubeginn erfolgt ist. Immer wieder streckt Trump seine Hand aus und ergreift die des Pastors, der soeben gesprochen hat, um ihm zu danken „*thank you*, *thank you*, und dann auf den nächsten zu zeigen, der fortfährt mit lobenden, aber im Grunde nichtssagenden Worten. Trump genießt sichtlich, dass die Anwesenden, als vorletzte die einzige Frau, vor allem sein Ego massieren und beim abschließenden Gebet durch Jeffress sein Werbeslogan MAGA nicht vergessen wird.

---

[42] Ebd., xviii–xix.

[43] *Emma Green*, Franklin Graham Is the Evangelical Id. The Famous Preacher's Son Embodies all the Contradictions of Trump's America, in: The Atlantic, vom 21. Mai 2017. Es fragt sich natürlich, was Trump sagt.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Die einzige Frau in der Männerrunde ist Paula White, eine Vertreterin des „Wohlstands-Evangeliums" (*prosperity gospel*), die bei Trumps Inauguration ein Gebet sprechen durfte und die schon seit vielen Jahren als seine spirituelle Beraterin wirkt, nachdem Trump eines ihrer TV Programme gesehen und sie spontan angerufen hatte. Obwohl es einigen dieser evangelikalen Männern schwer fallen muss, eine Frau als Pastorin zu akzeptieren und obwohl sie eine in den Augen der meisten zweifelhafte Lehre vertritt, sind doch alle in dem Bewusstsein geeint, an der Quelle der Macht sitzen zu dürfen. Versammelt sind aber keine Propheten, die dem Mächtigen die Wahrheit entgegenhalten, sondern sie wirken wie treue Priester einer Staatsreligion, die das sagen, was alle falschen Propheten tun: wie Speichellecker dem Mächtigen nach dem Mund zu reden. Man kann sich leicht vorstellen, dass Paula Whites Wohlstands-Evangelium bei Trump gut ankommt. Unter *prosperity gospel* versteht man, dass die Anhänger einige als „biblisch" apostrophierte Regeln einhalten, um finanziellen Segen von Gott zu erhalten. Wohlstand ist unmittelbarer Beweis für Gottes Segen und die eigene „geistliche Fitness". White, die derzeit als „Seniorpastorin" des *New Destiny Christian Center* in Apopka im Staat Florida tätig ist und einen ziemlich aufwendigen Lebensstil betreibt, verfügt nach wikipedia über ein Konto von $ 5 Millionen, was sie mit vielen Vortragsreisen, Büchern, TV- und Radioprogrammen erwirtschaftet hat.

Es gibt eine Reihe auffallender Parallelen zwischen dem Präsidenten und der Pastorin. Für beide ist das Geld offenbar von besonderer Bedeutung, beide hatten einige finanzielle Krisen, und beide hatten mit dem Finanzamt Probleme; Paula White und ihr zweiter Ehemann legten ihre Finanzen nicht offen, so wie es auch Trump entgegen den Gepflogenheiten der letzten Präsidenten bis heute nicht getan hat. Beide sind zum dritten Mal verheiratet; Paula White ist die vierte Frau ihres jetzigen Ehemannes, was normalerweise in frommen Kreisen nicht geduldet wird. Dazu zählen auch außereheliche Affären, wie bei White eine Affäre mit dem Pfingst- und Fernsehprediger Benny Hinn. Aber alle Angriffe auf ihre Person weist sie weit von sich und interpretiert sie als Angriffe Satans. Zum Nominierungsparteitag der Republikaner durfte sie mit der Familie Trump fahren, und sie berichtete später, dass sie „Gott gebeten habe, ihm [= Trump], seine Worte und seinen Sinn zu verleihen und ihn zu gebrauchen – dass es nicht seine, sondern Gottes Worte seien und dass er wirklich sensibel gegenüber dem Heiligen Geist sei". Sie habe Fürsprache eingelegt gegen jede Intrige oder jeden Plan oder jede Waffe des Feindes, dass dies alles nicht dem Willen oder Plan Gottes entgegenstehe.[44] Nach Franklin Graham und Paula White kann es nur Gott gewesen sein, der die Nominierung Trumps durch den Parteitag förderte. Anderenfalls hätte der „Feind" gesiegt. Dass er später

[44] TIME Magazine vom 14. September 2016. Trump bekannte von White: „*Paula is a person of great faith and accomplishment. She has been a tremendous friend and I am grateful for her guidance and support.*"

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

noch die Wahl gewann, muss dann erst recht dem Willen Gottes entsprechen. Als Trump nach Israel reiste, um die Verlegung der amerikanischen Botschaft von Tel Aviv nach Jerusalem zu feiern, verstieg sich der mitgereiste Pastor Robert Jeffress zu der Behauptung, Trump, „*this great President*", stehe nicht nur auf der Seite der Geschichte, sondern auf der Seite Gottes.[45]

Hat die Wissenschaft und haben die Gesundheitsexperten die ihrem Verhaltenskodex gemäße Pflicht, vor diesem Präsidenten zu warnen? Wird die amerikanische Gesellschaft durch diesen Präsidenten und seine Administration von einer schleichenden malignen Normalität heimgesucht? Wenn dem so ist, wären die evangelikalen Befürworter dieses Präsidenten zugleich die Beförderer der Malignität. Wäre es umgekehrt und hätte Gott diesen Präsidenten eingesetzt, würden sich die Warner gegen den Allmächtigen vergehen und täten der Gesellschaft einen Bärendienst. Wie soll man entscheiden?

Man muss nicht einmal Maßstäbe christlicher Ethik anlegen, um klar sagen zu können, dass sich Trump fortwährend in Lügen verstrickt, dass er in seinen Tweets menschenverachtende Äußerungen schreibt, dass er wiederholt gegen eheliche Treue verstoßen hat, dass er unter demonstrierenden Nazis auch „*good people*" entdeckt haben will, dass er einen ehemaligen Richter, Roy Moore aus Alabama, unterstützt hat, als dieser sich erfolglos um einen Sitz im Senat bewarb und herauskam, dass er als etwa 30jähriger Mann in einem Einkaufszentrum kleine Mädchen verfolgte und belästigte, dass er die freie Presse und den Journalismus gefährdet, weil er pauschal die Journalisten, die ihn kritisieren, als „Feinde des Volkes" abtut, dass er die Religionsfreiheit nur eingeschränkt wahrnimmt, dass er einen chaotischen Regierungsstil an den Tag legt und dass er schließlich auch deshalb so gefährlich ist, weil er entgegen aller ernst zu nehmenden wissenschaftlichen Erkenntnisse den Klimawandel leugnet. Man kann daher keine andere Schlussfolgerung ziehen, als dass dieser Präsident mitsamt seiner Administration ein gesellschaftliches Klima schafft, das die „maligne Normalität" zur Lebenswirklichkeit vieler Amerikaner(innen) werden lässt.

Angesichts des Negativkatalogs, der durch die ausgeprägte Prahlerei des Präsidenten über die „bewundernswerten Errungenschaften" von ihm und seiner Regierung nicht aufgewogen wird, ist es nicht verwunderlich, dass nicht alle „Evangelikale" Trump unterstützen. Die gängige Unterscheidung zwischen „evangelikal" und „fundamentalistisch" hilft zu erklären, dass die Unterstützung aus dem „fundamentalistischen Lager" erfolgt. Dieser Unterscheidung bin ich bisher in Veröffentlichungen auch gefolgt, und sie ist sicher noch immer angebracht. In vorliegendem Aufsatz bin ich jedoch davon abgewichen, weil die Umfrage-Institute diese Bezeichnung wählten und weil die Trump-Protagonisten sich selbst nicht als „Fundamentalisten" kennzeichnen, wie es Jerry Falwell sen. stets und sogar mit Stolz getan hatte, sondern,

[45] Hinter der von den Evangelikalen bejubelten Verlegung der Botschaft steht ein breit gefächertes Endzeitszenario, was hier nicht beschrieben werden kann. Vgl. in meinem Buch: In Gottes eigenem Land, 141–213.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

dass sie sich selbst als „Evangelikale" bezeichnen. Das geschieht offensichtlich ganz bewusst, um nicht in eine extreme „Ecke" eingruppiert zu werden. Die soziale Respektabilität ist mit dem Label „evangelikal" eher gesichert.[46]

Prominente Evangelikale, wie etwa die frühere Herausgeberin der Zeitschrift „*Christianity Today*", Katelyn Beaty, oder der Präsident der „*Sojourner Community*" in Washington, DC, Jim Wallis, wandten sich vehement gegen evangelikale Trump Unterstützer. Der Präsident der größten als „evangelikal" eingestuften Theologischen Hochschule in den USA, „*Fuller Theological Seminary*" im südkalifornischen Pasadena, Mark Labberton, veröffentlichte einen Sammelband mit dem bezeichnenden Titel „*Still Evangelical*" = Noch immer evangelikal? Wenngleich in dem Buch ganz unterschiedliche Stimmen zu Wort kommen, die unterstreichen, wie heterogen die „evangelikale" Bewegung ist, kommt der Herausgeber in seiner Einleitung zu einem bemerkenswerten Fazit: „Der einzige Evangelikalismus, der dieses Namens würdig ist, muss einer sein, der sowohl treu auf Jesus Christus zeigt als auch ihn widerspiegelt. Es ist die Gute Nachricht für die Welt, die Gerechtigkeit sucht, die das Wesen des Reiches Gottes zum Ausdruck bringt. Jeder Evangelikalismus, der seine eigene Macht sucht, ist gegenüber dem Evangelium untreu, das er zu repräsentieren vorgibt. Jeder Evangelikalismus, der es dem Evangelium nicht erlaubt, im Licht Jesu Christi die Macht[47] (*power*) neu zu definieren, neu zu ordnen und zu erneuern ist verloren und sollte preisgegeben werden."[48]

Das Zitat verdeutlicht den Kampf um die Deutungshoheit und die innere Ausrichtung der „evangelikalen" Bewegung. Das zeigt sich auch daran, dass etliche Evangelikale, die wohl Mark Labberton nahestehen, davon sprechen, die Trump-Unterstützer hätten das Label „evangelikal" oder sogar Jesus selbst „entführt". Sie gebrauchen das Wort, das auch bei Flugzeugentführungen gebraucht wird: *hijacking*. Die Aufgabe besteht dann darin, den Evangelikalismus oder auch Jesus Christus selbst den Entführern wieder zu entreißen und beides wieder für sich geltend zu machen (*to reclaim Jesus*). Ob das gelingt, ist eine spannende Frage für die Zukunft. Sie könnte leichter gelöst werden, wenn man bedenkt, dass Donald Trump nicht der Auslöser für die Vielfalt des Evangelikalismus ist, sondern der Katalysator, der den rechten Evangelikalen ihre Ängste vor Schwarzen, vor Immigran-

---

[46] Zur Frage der Standortbestimmung des Evangelikalismus vgl. den erhellenden Aufsatz von *Anja-Maria Bassimir*, „Definition – Macht – Evangelikal: Standortbestimmung zum gegenwärtigen U.S.-amerikanischen Evangelikalismus", in: Amerikastudien / American Studies 63 (2018), 389–422 (mit ausführlichem Lit.-Verz.).

[47] Gemeint ist wohl die politische Macht oder der/die Machthaber.

[48] *Mark Labberton* (Hg.), Still Evangelical? Insiders Reconsider Political, Social, and Theological Meaning, Downer Groves, IL 2018, im Vorwort heißt es: „The only evangelicalism worthy of its name must be one that both faithfully points to and mirrors Jesus Christ. It is the good news for the world as it seeks justice that reflects the character of God's kingdom. Any evangelicalism that seeks its own power is unfaithful to the evangel it claims to represent. Any evangelicalism that doesn't allow the evangel to redefine, reorder, and renew power in light of Jesus Christ is lost and worth abandoning."

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ten, vor Abweichungen von gender Rollen und sexuellem Verhalten und auch vor (emanzipierten) Frauen nimmt oder zumindest mindert, und der durch Berufungen von Richtern den Kulturkampf zugunsten einer mutmaßlich biblisch-zentrierten Religiosität zu einem „guten" Ende bringen kann. Diese politische Agenda muss gegen einen säkularen Pluralismus erfochten werden, damit Amerika wieder „groß" im Sinne einer „religiös und moralisch integrierten Gesellschaft" wird.[49] Das geht nicht, ohne dass man die Macht sucht bzw. dem instabilen und egomanen Mächtigen nach dem Mund redet. Ob diese maligne oder toxische Form der evangelikal-politischen Christlichkeit den Evangelikalismus insgesamt in den Abgrund mitreißt oder ob genügend evangelikale Frauen und Männer mit Glauben, Wahrhaftigkeit, Anstand und Respekt den Entführern das Handwerk legen, ist nicht nur eine inner-amerikanische, sondern wegen der weltweiten Verzweigung des Evangelikalismus auch eine internationale Frage.

Bibliografie

Bassimir, Anja-Maria, „Definition – Macht – Evangelikal: Standortbestimmung zum gegenwärtigen U.S.-amerikanischen Evangelikalismus", in: Amerikastudien / American Studies 63 (2018), 389–422

Geldbach, Erich, In Gottes eigenem Land. Religion und Macht in den USA, Berlin 2008

Green, Emma, „Franklin Graham Is the Evangelical Id. The Famous Preacher's Son Embodies all the Contradictions of Trump's America", in: The Atlantic, vom 21. Mai 2017

Kessler, Luba, „Birtherism and the Deployment of the Trumpian Mind-Set", in: *Lee, Bandy X.* (Hg.), The Dangerous Case of Donald Trump, New York 2017

Labberton, Mark (Hg.), Still Evangelical? Insiders Reconsider Political, Social, and Theological Meaning, Downer Groves, IL 2018

Lee, Bandy X. (Hg.), The Dangerous Case of Donald Trump, New York 2017

Lifton, Robert J., The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide, New York 1986 (dt.: Ärzte im Dritten Reich, Stuttgart 1988)

Mislin, David, „This 19th-Century Argument over Federal Support for Christianity sill Resonates", in: The Conversation, August 30, 2018

Riesebrodt, Martin, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910–1928) und iranische Schiiten (1961–1979) im Vergleich, Tübingen 1990 (engl. Übers. *Passion, Pious*, The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran, translated by Don Reneau, Berkeley, CA 1993)

Schreckinger, Ben, „Has a Civil Rights Stalwart Lost Its Way?", in: PoliticoMagazine, Juli/August 2017

Woodward, Bob, Fear. Trump in the White House, London/New York 2018

[49] *Martin Riesebrodt*, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910–1928) und iranische Schiiten (1961–1979) im Vergleich, Tübingen 1990 (engl. Übers. *Pious Passion*: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran, translated by Don Reneau, Berkeley, CA 1993), 2018, 17.

ZThG 24 (2019), 125–156, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Der spirituelle Mensch und die Sehnsucht nach Lobpreis

Thomas Niedballa

Wenn jemand neue Entwicklungen in christlichen Gemeinden erlebt, dann gibt es verschiedene Möglichkeiten darauf zu reagieren, z. B. kann einer sich von dem Prozess anstecken lassen. Vielleicht jedoch nimmt er es auch nur hin, so wie politische Entwicklungen oder Ereignisse in der Nachbarschaft. Vor dieser Entscheidung sehe ich mich, seit ich die Worshipsongs als neues Ritual im Gottesdienst erlebt habe. Solche Anbetungslieder haben eine klare Struktur und einen Wiedererkennungswert: ein Ansing-Team, meist mit elektronischen Instrumenten einer Popband, singt und spielt im „Anbetungsblock", die Gemeinde folgt, während kurze Texte mit dem Beamer der Gemeinde vorgestellt werden. Die Texte sind oft – aber nicht immer – aus dem Englischen übernommen oder nur nachgeahmt: kurze Texte, die die enge Beziehung des Sängers oder der Sänger zu Gott oder Jesus betonen, voller Gefühl, mit Attributen, die wir Gott zuschreiben, die oft von Gott als König und Jesus als Hirten sprechen. Die Relation der Sänger zu Gott wird mit Verben intimer Nähe oder unmittelbarer Wahrnehmung beschrieben. „Wir sehen dich, Gott". Die Melodien sind einfach, sie erleichtern das Einstimmen. Viele Verse entstammen biblischer oder dogmatischer Sprache, allerdings nur als Versatzstücke, nicht zu einer intensiven Predigt verknüpft wie in klassischen Liedern. „Lamm", „Thron" und „König" kommen oft vor. Das ist gemeint, wenn wir von modernen „Anbetungsliedern" und „Worshipsongs" sprechen.[1] Wie gehen wir damit um?

Der Leser wird aus meinen Sätzen keine spontane Begeisterung hören. Ich sehe diese Entwicklung skeptisch. Aber was stört mich daran? Habe ich Gründe, die gläubige Gemeindemitglieder und Pastoren überzeugen würden? Oder gibt es keine Gründe, geht es nur um Geschmack und Stimmung? Schließlich gab es doch nie Gottesdienste, in denen jedes Lied jedem Besucher gefallen hätte, ja, selbst wenn einer selber Lieder aussucht, weil er in einer Freikirche die Liturgie gestaltet, wird er nicht nur nach dem eigenen Wohlbefinden und Geschmack vorgehen.

Doch es treibt mich an, für mich selbst Begründungen zu suchen, die mir selbst eine Klärung der Gedanken liefern und eventuell auch Gründe für dialogbereite Vertreter der Anbetungslieder. Viele reagieren schnell abweisend bis gereizt, wenn sie Anfragen an die Gestaltung des Gottesdienstes hören. Und die Frage, zu deren Mitdenken ich den Leser einlade,

[1] Ausführlich und differenziert beschreibt *Thomas Melzl* die Anbetungslieder in: „Ich bete an die Macht der Liebe". Lobpreis und Anbetung zwischen Freiheit und Ordnung, in: ZThG 21 (2016), 53–75.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

lautet: Wie verstehe ich Spiritualität, so dass sich daraus Überzeugungen und Urteile hinsichtlich der Anbetungslieder ergeben, die nicht einfach aus dem Bauch heraus geschehen?

Das erste Grundthema, das ich verfolgen will, ist das persönliche Engagement in der Spiritualität. Ich möchte darum einen weiten Begriff von Spiritualität (und religiöser Erfahrung) beschreiben, der nicht von vornherein auf einen Gottesbezug oder in den „Grenzen einer schon institutionell geformten Religion" eingegrenzt ist.[2] Wohl soll der religiöse Mensch im Mittelpunkt stehen.

Spiritualität und subjektives Engagement

Meine Einstellung mag Produkt einer westlichen Prägung sein, und sich sehr einseitig der Linie Pietismus-Schleiermacher-Psychologie verschreiben. Sie ist aber auch naheliegend, weil die Lieder sehr intim von der persönlichen Beziehung des Einzelnen wie der Gemeinde zu Gott sprechen; selbst wenn von Gott als Majestät die Rede ist, so nimmt doch der Sänger die Rolle des königlichen Kindes ein, das den Weg zum Vaterkönig gefunden hat. Es geht also in irgendeiner Form um persönlich-individuelle Frömmigkeit, selbst wenn sie kollektiv im „Wir" der Gemeinde formuliert ist.[3]

Wenn der Leser auf diesem Boden die Anbetungslieder und meine Kritik daran verstehen will, sollte er also den Gedanken zulassen, dass es Spiritualität in dem Sinne einer sehr persönlichen, sehr intimen Art von Frömmigkeit gibt, die den Menschen existenziell erfasst – die aber eventuell ganz anders ist, als es sich die Autoren und Sänger der Worshipsongs vorstellen.

Dabei möchte ich meine Position und die Abgrenzungen zu Beginn umschreiben. Ich will das als Spiritualität darstellen, was nicht die Enge evangelikaler oder orthodoxer Lehre meint, die die Frömmigkeit und Lebenserfahrung in Formeln und Inhalte presst und nicht mehr für Erfahrungen des Fremden und der Fremdheit des eigenen Lebens offen sein kann. Andererseits sperre ich mich auch gegen eine flache und liberale Beliebigkeit, die irgendwie alles gut findet und generell gerne auch esoterische Ansichten und Abweichungen vom naturwissenschaftlichen Denken als spirituell bezeichnet, solange irgendwo das Wort „Energie" vorkommt. Dagegen geht es mir um ein Engagement, das das Leben bestimmt, die Vernunft nicht preisgibt und sich durchaus in Symbolstrukturen einer Religion bewegt.

Ich möchte als Vergleich oder Gleichnis das Spielen eines Musikinstruments, z. B. einer Gitarre, wählen. Da gibt es vorgegebene Dinge: den Bau des Instruments, die zu erlernenden Akkorde, Fingersätze und Harmonie-

---

[2] *Gerd Haeffner,* Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung, in: *Friedo Ricken* (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 15–39, hier: 35.

[3] Ähnlich *Peter Bubmann*, Lobpreis-Songs – eine theologische Kritik, in: Kirchenmusikalische Nachrichten „Lobpreis wirkt – aber wie?", 66/1 (2015), 6–15, hier: 9.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

lehre, die Abfolge der Akkorde im Blues oder technische Feinheiten beim Spielen. Viel Technik gilt es einzuüben, und nur der wird spielen lernen, der sich mit Herzblut und Engagement und nötiger Disziplin ans Üben gibt. Vieles ist wie Grammatik und Vokabular einer Fremdsprache vorgegeben. Für viele Menschen mag Spiritualität ebenso ein anstrengendes und diszipliniertes Umsetzen von Regeln des Korans, der Bibel oder der jüdischen Speisevorschriften sein. Und zweifellos gibt es Perfektionisten, denen 600 Anschläge der Gitarrensaite pro Minute gelingen oder die schon als Kinder gedrillt wurden, vorgegebene Stücke perfekt wiederzugeben. Natürlich kann einer ein Instrument so spielen, dass er zur Musikmaschine wird. Mit Wittgenstein gesagt: Man kann sich auf jedes religiöse Sprachspiel selbst abrichten. Doch das Gleichnis der Gitarre sagt mir vielmehr: es kommt auf den Klang an, auf die kreativ erzeugten Töne. Vielleicht entspricht ein mit Emotionen und wenig Technik gespieltes Stück der Schönheit der Musik mehr als ein technisch perfektes blutleeres Spielen. (Es gibt technisch perfektere Gitarristen als Santana). Das kreative Dasein des Musikers, für den z. B. nicht das entscheidend ist, ob er einen falschen Ton spielt, sondern wie er nach diesem Ton weiterspielt, ist das, was ich aus diesem Gleichnis ableite. *Spiritualität will ich nicht als perfekte Kopie von religiösen Regeln, sondern als kreative, subjektive Aktivität verstehen.* Ich möchte später noch erläutern, wie unterschiedlich dabei der Begriff Hingabe interpretiert werden kann. Schon hier kann aber gesagt werden, dass Spiritualität nicht Auslieferung und Unterwerfung unter ein System von Regeln und Riten ist. Daraus folgt ein Gedanke, dessen Tragweite zunächst unterschätzt wird: dass nämlich das Formulieren und Analysieren von Glaubensaussagen jenseits eines religiösen Subjekts nicht Sinn von Spiritualität sein kann.

Natürlich gibt es Vorgaben der Tradition, der Symbole, doch entscheidend wird die Auslegung, die wie in der Musik Zeit kostet, weil es um Lebenserfahrung geht, nicht um die Erlebnisse einzelner Töne. Der Spieler legt die Gitarre und die Stücke aus, er spielt mal frei, mal ans Blatt gebunden, mal erfindet er eine neue Melodie, und letztlich spielt er sich selbst. Das ist sowohl in der Spiritualität wie in der Musik unserer letztlich auf Aufklärung und Romantik basierenden Kultur geschuldet, wenn ich die kreative, subjektive Position betone, während in anderen Kulturen das mechanische Einfügen in vorgegebene Riten, Regeln und Praktiken als das Entscheidende gilt.

Dennoch ist nicht jedes Aneinanderhängen von Tönen schon Musik, und Üben kann anstrengend sein. *Und mir leuchtet es überhaupt nicht ein, warum z. B. die naturwissenschaftliche Forschung im Labor oder das Engagement eines Sportlers oder Musikers vor einem Wettkampf oder einem Auftritt mehr Anstrengung und Herzblut kosten sollte als der Weg der Spiritualität, den einer einschlägt.*

Neben dem Gleichnis des Musikinstruments möchte ich als weiteres Paradigma auf den großartigen Kommentar von Luther im großen Katechismus zurückgreifen.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Luthers Großer Katechismus

Spiritualität ist schon als Begriff eine Relation zwischen Mensch und einem Etwas, weil es eine Einstellung zu einer bestimmten Sache, einem bestimmten Thema ist, das z. B. „Gott" oder „das Übernatürliche" oder „Buddha" oder „Religion" heißt. Diese Einstellung ist existenziell für den Menschen, es meint ihn wesentlich. Es geht um das, woran „er sein Herz hängt" (Luther). Luthers Auslegung des Ersten Gebots im großen Katechismus geht von einer Urerfahrung aus, die ganz modern und psychologisch zunächst die Frage nach Spiritualität auf die Einstellung und Haltung des Menschen richtet. „Wenn Luther verständlich machen will, was das Wort ‚Gott' besagt, knüpft er nicht an ein in jedem Menschen verborgenes Gottesbewusstsein an, sondern er appelliert an so allgemeine, so ‚natürliche' Erfahrungen wie an das Phänomen des Vertrauens, das auch, wenn es in Verzweiflung umschlägt, seine Notwendigkeit erweist."[4] Luther eignet sich darum als weiterer Ausgangspunkt meiner Überlegungen, weil er diese Grundhaltung des Vertrauens mit einer Pluralität von Lebensweisen vergleicht, in denen sich Spiritualität zeigen kann oder nicht.[5]

Luther fragt in seiner Interpretation des Ersten Gebots danach, was es heißt, einen Gott zu haben. *Gott wird definiert als das, woran einer sein Herz hängt.* Glaube bedeutet, sein Herz an etwas zu hängen, wie Geld, Ehre, Freundschaft.[6] Mehrfach bestimmt Luther Gott als Gut, das ein „ewiger Brunnquell" ist (49). Er ist „das einzige ewige Gut" (48), von dem man alles Gute und Rettung erwarten solle. Demgegenüber zeigt sich die Vielfalt der römischen Götter an dem Verlangen und den Bedürfnissen der einzelnen, denn es „machte jedermann den zum Gott, zu dem sein Herz ihn zog" (48). Daneben warnt er davor, die eigenen Fähigkeiten oder Besitztümer als etwas zu verstehen, auf das sich einer verlässt und vertraut. Selbstvermessenheit und Stolz widersprechen dem Glauben an Gott.

Luther geht es um das zentrale Leben des Menschen, sein grundlegendes Bestreben und seine Grundeinstellung zum Leben überhaupt, sein Innerstes, eben sein „Herz". Das Herz ist für Luther objektbezogen, und er nennt das Objekt des grundsätzlichen Strebens und Vertrautseins „Gott". „Woran du nun (sage ich) dein Herz hängst und worauf du dich verläßt, das ist eigentlich dein Gott" (46). Das als „Gott" verstandene Objekt muss kein Ding oder eine andere Person sein, es kann auch die eigene Klugheit oder Beliebtheit sein (47). Die Pluralität der Dinge und Situationen erscheinen bei Luther als Pluralität der menschlichen Lebenshaltungen und Lebenstypen, darin psychologisch und hochmodern. Luther sagt: Es gibt tatsächlich eine

---

[4] *Peter Biehl*, Erfahrung, Glaube und Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik, Gütersloh 1991, 65.

[5] *Guido Baltes*, Mehr als nur ein Lied. Lobpreis und Anbetung in der Gemeinde, Marburg 2014, 78, definiert Anbetung auf unterschiedliche Arten, eine davon belegt er mit Luther.

[6] *Rudolf Mau* (Hg.), Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, Teilbd. 2, Bielefeld ²2008, 47.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Fülle von religionsähnlichen Verhaltensweisen, die aber nur Schein sind, weil sie den wahren Gott verfehlen. Eine religionsähnliche Lebenshaltung wird als durch ein Objekt bestimmtes Menschsein verstanden. Gleichzeitig macht Luther deutlich, dass es nicht nötig ist, bei der Perspektive auf den Menschen alle Unterschiede einzuebnen und der postmodernen Beliebigkeit zu folgen. Luther wertet und urteilt. Es gibt wahren und falschen Glauben. In der Zeit des corpus christiana der frühen Neuzeit, in der zwar große Unsicherheit über das eigene Seelenheil bestand, aber große Einmütigkeit und Sicherheit, dass jeder an Gott als Schöpfer der Welt glaubt, macht Luther klar, dass diese Selbstverständlichkeit ein Irrtum sein könne. Denn alle Beispiele, die Luther anführt, beschreiben Verhaltensweisen seiner Zeitgenossen, die meinten, an Gott zu glauben.

Auf unser Thema übertragen, bedeutet das, dass die Anerkennung der heutigen großen Pluralität von Frömmigkeitsformen keineswegs die unterschiedslose Bejahung jeder dieser Formen beinhalten muss.

Wir haben mit Luther also zwei entscheidende Gedanken gewonnen. *Zum einen können wir festhalten, dass die Relation zum Göttlichen von Vertrauen, Glauben, Sich-Überlassen bestimmt ist* (und ich denke, dass das selbst in irgendeiner Form im Buddhismus, der Religion ohne Gott, gilt).[7] *Zum anderen bedeutet diese Zentrierung und Weitung der Spiritualität keineswegs ein unterschiedsloses Bejahen aller Behauptungen mit religiösem Inhalt. Es geht um ein kritisches Unterscheiden.* Natürlich dachte Luther, er habe einen einfachen Maßstab, der ihm zwischen falschem und rechtem Glauben, zwischen Götzen und wahrem Gott zu unterscheiden half: es ist seine Vorstellung vom biblisch-reformatorischen Gott. Genauso offensichtlich ist es für den distanzierteren Betrachter, dass in den Auseinandersetzungen unter den Reformatoren und mit den Altgläubigen keineswegs von vornherein geklärt war, welches nun der wahre Gott ist. Ich möchte darum Luthers kritische Unterscheidung so verstehen, dass ich den modernen Begriff des Gottesbildes ins Spiel bringe, und Luther interpretiere als den, der nicht nur nach dem wahren Glauben, sondern auch nach dem wahren Gottesbild gefragt hat. *Seine Zeitgenossen hatten ein Bild von Gott, das so beschaffen war, dass ihr Vertrauen auf Reichtum oder Reliquien oder Berühmtheit mit dem Glauben an Gott vereinbar war, während Luther so etwas für nicht möglich hielt. Zu seinem Gottesbild gehörte es, dass einer sein Herz an Gott hängt und damit eben nicht an Geld oder Heilige.* Dabei unterstellte er natürlich, dass sein Gott der wahre Gott sei, eben der durch Paulus, Augustin und ihn selbst interpretierte christliche Gott. Die Frage der Beziehung und des Glaubens an Gott hängt mit dem Gottesbild zusammen. Nicht jedes Gottesbild ist wahr, heilsam und gut, und nicht jedes Geklimper auf der Gitarre ist wirklich Musik.

---

[7] Im Buddhismus hat das Aussprechen der drei Zufluchten „Ich nehme meine Zuflucht zum Dharma, zum Buddha, zur Sangha“ eine analoge Funktion.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Ich möchte ein wenig bei der Betrachtung dieses Begriffs „Relation" oder „Beziehung" bleiben, der natürlich in Luthers Kommentar wie in jedem heutigen Text über Spiritualität vorausgesetzt und thematisiert wird. Es geht um eine Beziehung zu Gott. Dieser Begriff „Beziehung" schillert von „vage" bis „inhaltsträchtig". Da wir in der christlichen Tradition gewöhnt sind, personale Bilder für Gott zu verwenden, assoziieren wir mit dem harmlosen Begriff „Beziehung" eine menschlichen Partnerschaften analoge Relation. Israel hat das als „Bund" bezeichnet und in der Tat mehrfach das Verhältnis zwischen Gott und sich mit einer Ehe verglichen. Ähnlich assoziieren wir mit „Begegnung" eine eher persönliche Beziehung zwischen Menschen, eben weil wir im Wesentlichen von Menschen sagen, dass sie sich begegnen. In einem weiteren Sinne allerdings kann einer auch seinem Leib begegnen, wie der Frankfurter Pfarrer und Professor Lukas Ohly beschreibt.[8] Und selbst eine persönliche engagierte Beziehung, die ich zu Menschen aufbaue, muss nicht einer Partnerbeziehung analog sein, z. B., wenn ich mich für Menschen in einem anderen Land einsetze, die mich nie persönlich kennenlernen werden. Und selbstverständlich sind Buddhisten in ihrer Religiosität persönlich engagiert, woraus nun eben nicht irgendetwas Inhaltliches über Buddha als Person folgt. Das evangelikale Axiom „Glauben ist eine persönliche Beziehung zu Jesus" sagt im Grunde genommen noch nicht viel aus.

Der Begriff „Beziehung" muss also gefüllt werden, und natürlich stellt sich die Frage nach dem anderen Pol der Relation, nach dem Gegenüber des Glaubens bzw. nach dem Objekt des Vertrauens. Was ist also der Grund der Spiritualität, der Anlass und die Begründung für das Vertrauen? Geht nicht das Widerfahren dem Reagieren, das Erfahren dem Vertrauen voraus? Muss es nicht Objekte geben, bevor man daran sein Herz hängt, und muss nicht die Gitarre und die Musiktradition vorgegeben sein, bevor sich einer darauf einlässt? *Wenn wir den Begriff „Vertrauen" als Aktivität verstehen, so fehlt einer Interpretation von Spiritualität noch die andere Seite: das Widerfahrnis des Objekts.*

Wir könnten die Haltung Luthers natürlich übernehmen,[9] müssten dann aber in unserem säkularen Kontext klären, wie jemand überhaupt auf die Idee kommen kann, diesen Gott in Luthers Weise zu verehren. Die Nennung Gottes ist nicht mehr selbstverständlich. Sicherlich kann mit vielen Philosophen des 20. Jahrhunderts, wie z. B. Wittgenstein, behauptet werden, dass niemals rationales Erwägen oder cartesianischer Zweifel den Weg darstellten, eine Gewissheit über einen Sachverhalt zu erlangen, da diese doch vorgegeben sei: das Sich-in-einem-Überzeugungssystem-Vorfinden. Wir seien eben bereits geprägt von Vertrauen und Selbstverständlichkeiten. Wir lebten in Sprachspielen der Gewissheit und nicht in Konstruktionen

[8] *Lukas Ohly,* Warum Menschen von Gott reden. Modelle der Gotteserfahrung, Stuttgart 2011, 26 ff.

[9] *Guido Baltes* (Mehr als nur ein Lied, a. a. O.) übernimmt die Fraglosigkeit dessen, was und wer in der Anbetung gemeint ist, von Luther.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

zweifelnder Argumentationen. Wir lebten in christlicher Tradition und Religion. Theologie könnte nur im Nachhinein überlegen, wie dieses Vertrauen als christliches zu interpretieren wäre. Doch: Fragenden Zeitgenossen dürfte diese Antwort sicher nicht ausreichen.

Ein anderer Weg könnte es sein, dass wir die Situationen beschreiben, in denen der Mensch dazu kommt, sich Gott zu überlassen. Der Pietismus hat dabei von „Sprung", „Entscheidung", „Ruf", „Nachfolge" gesprochen (und wiederum wie Luther unterstellt, dass der so und so interpretierte „Gott" eben der ist, dem einer nachfolgt). Schieben wir den Ballast der Engführungen des Konzepts beiseite, so bleibt doch der wichtige Gedanke, dass es eines Widerfahrnisses bedarf, dass einer von Gott spricht. Zum anderen geht es darum, dass sich einer mit seiner ganzen Existenz auf den Weg begibt. Die Signatur seiner Existenz ist jedoch nicht ein abstrakt-pointiertes Sich-Entscheiden, sondern die Bandbreite seiner Gefühle, Haltungen und Wertungen. Widerfahrnis und der Fluss der Gefühle ergeben „Erfahrung",[10] und *damit haben wir die wichtigen Begriffe „Gottesbild", „Erfahrung" und „Subjekt" als tragende Themen der Spiritualität versammelt.*

In der Erfahrung lernt das Subjekt die Welt kennen und entfaltet sich das Subjekt in dem, was es an Werten, Zielen, Gefühlen lebt – wie ein Baby, das sich selbst und die Welt in einem empfindet, kennenlernt, ergreift, versteht und prägt. Das Kind entwickelt sich nicht selbst getrennt von seiner Welterfahrung. *Das ist Erfahrung, das ist Subjektwerdung, das ist die Entwicklung eines Bildes von sich und der Welt im kleinen Menschen. Und genau das Gleiche gilt für den Zusammenhang von Erfahrung, Subjekt und Bild beim Reden von Gott. Es sind Momente und Aspekte eines Geschehens.*

Die theologischen Positionen, die im Folgenden stets im Hintergrund schweben und von denen ich mich abgrenzen möchte, – auch wenn ich sie nicht explizit erwähne – betonen eine subjekt- und erfahrungsfreie Festlegung Gottes und eine subjektfreie Erfahrung als Erlebnisfundament, was dann zur Behauptung der Greifbarkeit Gottes im Lehrsystem oder im unmittelbaren Erleben (z. B. auch bei Anbetungsliedern) führt.

Das Wechselspiel von Subjekt und Erfahrung

Die eben betonte Wichtigkeit von Erfahrung und Gottesbild scheint nämlich auf die Bahn von Erlebnisfrömmigkeit, subjektiver Beliebigkeit und unkontrollierbaren Überzeugungen zu führen. Hier steckt die Gefahr, nun das Erleben quasi erlebnispositivistisch als Datum zu fixieren und aus Gott einen Erlebnisreiz und Wahrnehmungsgegenstand zu machen und dabei Erfahrung und Glauben dualistisch wie Gegebenheit und Interpretation auseinanderzuhalten und gleichsam auf die Seiten Passivität und Hand-

[10] Hier wäre ein Gespräch mit *William James* angebracht!

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

lung getrennt zu verrechnen.[11] Aufklärerischer Empirismus und frommer Pietismus könnten wie Geschwister auftreten, postmodern geprägt als Variante der „Erlebnisgesellschaft".[12]

Doch schon bei sinnlichen Wahrnehmungen lässt sich eine positivistische, subjektfreie Basis nicht retten und erst recht nicht bei Lebenserfahrungen, die zutiefst von konstruktiver Interpretation durchdrungen sind.[13] Erfahrung ist nicht die subjektlose Präsentation der Erfahrungsinhalte für das Subjekt, das sich die Inhalte vor Augen führen kann wie einer, der sich Urlaubsbilder anschaut, auf denen er selber mal zu sehen und mal nicht zu sehen ist. Eher ist Erfahrung mit dem Erlebnis zu vergleichen, dass jemand bleich und erschüttert aus einem Raum kommt und berichtet, was er gerade dort gesehen hat. Wenn das schon für normale Lebenserfahrungen gilt, wie viel mehr für spirituelle und religiöse Erfahrungen. *Gott ist jedenfalls nicht sinnliches Erfahrungsobjekt und materieller Gegenstand.* So sehr der Widerfahrnisaspekt in Lebens- und religiösen Erfahrungen wichtig ist, so klar ist, dass das subjektive Interpretieren und Aneignen zur wirklichen Erfahrung hinzugehört. Religiöse Erfahrungen sollten nicht mit Hilfe der „Deutung als Wahrnehmungserlebnisse in Analogie zur sinnlichen Erfahrung" interpretiert werden, was zumeist durch ein „empiristisch verengtes Verständnis von ‚Erfahrung'" bestimmt ist.[14] Erfahrung geht über das „einzelne Wahrnehmen und Erleben" hinaus.[15] „Wer eine Erfahrung seines gelebten Lebens artikuliert, bildet nicht einen bereits vorsprachlich konstituierten qualitativen Sinn mit sprachlichen Mitteln einfach ab, sondern deutet sich und anderen jenen Spielraum von Sinnmöglichkeiten […]."[16] Es geht um die „Stimmigkeit" (nicht die herrschaftliche Unterordnung) zwischen Erleben und Bewerten.[17] Diese Stimmigkeit entspricht dem Klang, den der Übende aus seiner Gitarre gewinnt, ohne dass damit gemeint sein soll, dass wie im Gleichnis der Klang mehr oder weniger automatisch aus dem Tun des

---

[11] Dagegen spricht sich *Matthias Jung,* Qualitatives Erleben und artikulierter Sinn. Eine pragmatische Hermeneutik religiöser Erfahrung, in: DZPhil 56 (2006), 239–256, hier: 243, aus.

[12] Zu dem populär gewordenen Buch von *Gerhard Schulze* vgl. z. B. *Michael Klessmann*, Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn [4]2009, 74 f.

[13] *Haeffner*, Erfahrung, 8 ff.; *Jung,* Qualitatives Erleben, 248 f.

[14] *Andreas Hansberger*, Gott wahrnehmen. William Alstons perzeptives Modell religiöser Erfahrung, in: *Friedo Ricken* (Hg.), Religiöse Erfahrung, 113–125, hier: 123. Noch ausführlicher referiert und kritisiert er das in: Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt? Zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung, Stuttgart 2009 (Münchener philosophische Studien NF 27), 100 ff.

[15] *Haeffner*, Erfahrung, 18. *Jürgen Audretsch*, Erfahrung und Wirklichkeit. Überlegungen eines Physikers, in: *ders. / Klaus Nagorni* (Hg.), Was ist Erfahrung? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, Karlsruhe 2002, 9–34, passim; *Richard Schaeffler*, Fähigkeit zur Erfahrung. Philosophische Probleme und theologische Perspektiven, in: *Audretsch/ Nagorni*, Erfahrung?, 35–74.

[16] *Jung*, Qualitatives Erleben, 248.

[17] Ebd., 249 mit Verweis auf Kants Kritik der Urteilskraft an ästhetischen Urteilen.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Menschen folgt. (Die Stimmigkeit kann in Krisen verloren gehen und muss dann wiedergefunden werden.)[18]

Doch so wie Naturwissenschaftler betonen, nicht eigene Konstrukte, sondern „die" Wirklichkeit zu beschreiben, so betonen gerade gläubige Menschen aller Religionen, das sie einem Größeren begegnet sind, dass ihnen etwas widerfahren ist und dass sie einer über sie hinausgehenden Wahrheit folgen. Sie sind voller Hingabe, nicht voller Konstrukte, und verstehen genau das unter Spiritualität. Und gibt es nicht Grund- oder Schlüsselerfahrungen, die dem Menschen dazu bringen, sein Herz im Vertrauen (Luther) auf Gott einzulassen? Sind nicht alle Religionen mit Erfahrungsberichten der Religionsstifter und heiliger Menschen voll, die einen Anfang und einen Grund für die weitere Geschichte der Spiritualität – im Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft – setzen? Gibt es einen Anfang, der nicht dem eben abgewiesenen Gedanken entspricht, als reines Wahrnehmungsdatum gegeben zu sein?

Erfahrung, Bild und Subjekt

Ich möchte diese Frage noch einmal umformulieren, um den Horizont zu beschreiben, indem sich m. E. heute Gedankengänge über Religiosität und Gott entfalten müssen. Dieser Horizont ist unsere geschichtliche Situation, in der Religion und Religiosität mit Säkularismus, mit skeptischer Philosophie, einem naturwissenschaftlich-positivistischem Weltbild und achselzuckender Gleichgültigkeit konfrontiert sind.[19] In dieser Situation kann es sich ereignen, dass jemand „Gott" mit Bewusstsein und in Übereinstimmung mit seiner ganzen Existenz sagt. Wie lässt sich diese Erfahrung genauer beschreiben?

Der Anfang kann nur eine Situation sein, in der sich religiöse Erfahrung ereignet, unabhängig von der Frage, wie diese Situation selbst wieder kulturell geformt und historisch bedingt ist. Eine solche Situation muss nicht der zeitliche Anfang sein, sondern ist der Ausgangspunkt für die Reflexion des beteiligten Subjekts. (Eine Situation ist kein gegenständliches Ding, das dem Subjekt als Sicherheit gegeben wäre, sondern allem Verstehen und Artikulieren eben dieser Situation, in die das Subjekt verstrickt ist, voraus.[20] Wir führen die Situation nicht wie ein Schild vor uns her und belegen damit alle Überzeugungen – manche evangelikale Zeugnisse haben diesen Anschein –, sondern wir entfalten und interpretieren die Situation).

Im Folgenden möchte ich in zwei Richtungen weiterdenken. *Das Vertrauen, das Luther anspricht, ist die Basis für alle Lebensbezüge, die sich in*

[18] Ebd.

[19] Das ist der Hintergrund des großartigen Buches von *Anton Houtepen,* Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999.

[20] *Matthias Jung,* Symbolische Verkörperung. Die Lebendigkeit des Sinns, Tübingen 2017, 152.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Widerfahrnissen und Handeln zeigen, in Passivität und Aktivität. Wie wir schon sahen, lassen sich Aktivität und Passivität nicht rein und dualistisch auseinanderhalten: im Widerfahrnis geschieht ein Empfangen und Deuten durch das Subjekt, und das Tun ist von widerfahrener Aufmerksamkeit und geschenkter Wahrnehmung und widerfahrener Kreativität bestimmt.[21] Dennoch kann man sie wie Seiten einer Medaille unterscheiden.

Der Anfang könnte eine Situation sein, bei der das *Widerfahrnis* überwiegt, wie es in vielen religiösen Zeugnissen erzählt wird und wie es in jedem Dankgebet erscheint. Nicht, wie gut es mir geht, ist der Inhalt eines Danks allein, sondern dass mir das Gutgehen zugestoßen und widerfahren ist.

Es könnte aber auch eine Situation sein, bei der ein Mensch einem Ruf folgt, einer Sache sich hinzugeben und ein Bild vor Augen hat, dem er nachfolgt, etwas, das sein Leben in eine Richtung zieht, das zugleich wie im Verliebtsein oder in der Begeisterung für einen neuen Lebensabschnitt nach vorne bringt, das ihn also zum *Handeln* bringt. Um diese beiden Möglichkeiten, die zum einen eher den Pol des Widerfahrnisses, zum anderen den Pol der Aktivität abdecken, soll es nun gehen.

Beginnen wir mit dem Widerfahrnischarakter von Erfahrung. Lukas Ohly, Pfarrer und Theologe in Frankfurt, betont das Widerfahren innerhalb von Erfahrungen, gleichsam ein Widerfahrnis zweiter Stufe. Das klingt sehr abstrakt, lässt sich aber an einigen Beispielen veranschaulichen. Leid wird nicht deshalb als Leid erfahren, weil wir den reinen Schmerz oder Verlust o. ä. spüren, sondern weil wir zusätzlich ein Betroffensein („gerade mich") wahrnehmen. Das geschieht auch in den Erfahrungen von Stille und von Leid und von Schönheit, in denen allerdings nicht Stille, Schmerz und schöne Dinge an sich erfahren werden, sondern das Widerfahren selbst zum Thema und zur Deutung wird. Eine Begegnung im Fahrstuhl kann aufdringlich werden, nicht weil man dem anderen begegnet, sondern dem Begegnen innerhalb der Begegnung.[22]

Die Erfahrung mit Gott, so Ohly, ist somit keine direkte Erfahrung eines Gegenstandes, sondern: „Gott ist die Deutung des Widerfahrens".[23] Dabei betont Ohly, dass das Entscheidende ist, dass Gott dann erkannt wird, wenn das Begegnen des Begegnens (von Menschen oder Dingen) (24 f., 31), das „Zustoßen des Leidens" (32 f.) und das „Auffallen der Auffälligkeit" (38) geschieht.

Es geht also um die Situationen, in denen Gott mit-erfahren wird bzw. in denen das so gedeutet wird. Auch hier können wir „Erfahrung" durch „Begegnung" ersetzen,[24] und wir begegnen nicht Gott direkt, sondern deuten

---

[21] In vielen Veröffentlichungen versucht *Bernhard Waldenfels* den gewöhnlichen cartesianischen Dualismus in unseren Überzeugungen aufzubrechen. Vgl. z. B. *ders.,* Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a. M. 2006, 72. 74. 87.

[22] *Lukas Ohly,* Warum Menschen von Gott reden. Modelle der Gotteserfahrung, Stuttgart 2011, 24.

[23] Ebd., 27.

[24] Ebd., 24 ff., auch die Zitate bei *Peter Schellenbaum*, Gottesbilder. Religion, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie, München ²1990.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ihn z. B. als „Macht der Begegnung", die uns widerfährt, indem wir Gegenständen und Personen begegnen. Das Widerfahrnis betrifft uns also anders, als es die Wahrnehmung der Dinge ist, die zumindest vordergründig die Dinge an sich und ohne uns meint. Wie genau es sich mit dem Deuten durch Gott verhält und welche Arten von Interpretationen möglich sind, lässt Ohly offen, allerdings sperrt er sich gegen die Konkretionen und Anschaulichkeiten, durch die der Fundamentalismus Gott zu „einem wahrnehmbaren Gegenstand" macht.[25]

Ohly formuliert die Deutung des Widerfahrnis-Charakters von Erfahrung. Diese Deutung verwendet im Kontext der monotheistischen Religionen den Begriff „Gott". Eine ausgebaute Art der Deutung liegt in konkreteren Bildern und Metaphern, die eine Erfahrung interpretieren, vor.

Auch das war alles noch recht abstrakt formuliert. Ich riskiere die Konkretion, indem ich mich mit einer anschaulichen Situation, die einer erfahrenen Rettung, z. B. im Straßenverkehr, befasse. „Die Erfahrung, dass wieder einmal ein Schutzengel dafür gesorgt hat, dass das Kind auf der Straße nicht angefahren wurde, ist eine Erfahrung von Gottes Wirken. Sie kann in dieser Form nur gemacht werden, wenn die Deutungsmöglichkeit ‚Schutzengel' als religiöses Wissen vorhanden ist und damit die Gewissheit ausgedrückt wird, dass Gott seine schützende Hand über Unschuldige hält".[26] Die Erfahrung setzt also gelernte Bilder und Deutungsmuster voraus. (Der Vergleich ist bekannt: Marienerscheinungen gibt es nicht in Indien, Erinnerungen kleiner Kinder an frühere Inkarnationen nie in Spanien).

Doch treiben wir die kritische Überlegung weiter. Der praktische Theologe Zilleßen fragt, was der Unterschied zwischen einem sei, der seine Rettungserfahrung (z. B. in einem Beinahe-Unfall auf der Autobahn) auf seinen „Schutzengel" zurückgeführt hat und dem, der glaubt, es gäbe die „siebentausend unsichtbaren grünen Zwerge", die ihn beschützen.[27] Wem nun allein schon der Vergleich blasphemisch anmutet, dem sei versichert, dass die meisten Jugendlichen, die nicht aus christlichen Elternhäusern stammen, viele christliche Bilder und Überzeugungen auf derselben Ebene wie Einhörner und grüne Zwerge ansehen. Zilleßen diskutiert das nun und erläutert, dass es weniger um den semantischen Gehalt gehe, der die Vorstellung vom Schutzengel wahr und die von siebentausend grünen Zwergen unwahr macht, als vielmehr um das Verhältnis, dass der einzelne zu diesen Vorstellungen hat. Dann müsste man fragen, was einen Menschen dazu treibt, seine Wohnung mit siebentausend unsichtbaren grünen Zwergen bevölkert zu sehen. Es könnte ja Angst sein, die ihm eine Rettung in Form einer großen solidarischen Menge verspricht, wohingegen der Schutzengel eine freiere Interpretation verspricht. Entscheidend ist, ob der Spielraum für Bedeutungen empfunden wird oder ob es sich um Zwang

[25] Ebd., 42.
[26] *Audretsch*, Erfahrung, 24.
[27] *Dietrich Zilleßen / Uwe Gerber*, Und der König stieg herab von seinem Thron. Das Unterrichtskonzept elementar, Frankfurt a. M. 1997, 14 f.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

handelt. „Halluzination ist kein Spiel: Siebentausend grüne Zwerge sind bedrohende, feindliche Realität". Die eigentliche Frage hinter dem Inhalt dieser Symbolwelten aber ist die Lebenseinstellung. Auch die Frage nach der Wahrheit, also ob es die „gegenständliche Existenz des ‚buchstäblichen' Symbolinhalts (Engel, grüne Zwerge)" gibt, basiert auf einer Haltung, nämlich dem durchaus modernen Wunsch, „sich an objektive, *hand*feste und eindeutige Tat*bestände* zu halten" (16).

Wir sehen, dass mit dem Verhältnis von Subjekt und Erfahrungsinhalt auch Themen wie Angst und Vertrauen ins Spiel kommen. Das Subjekt, das hier gemeint ist, ist nicht das formale transzendentale, sondern das empirische mit den je eigenen Umgangsweisen in der Welt, mit den eigenen Weltverhältnissen in Vertrauen, Angst usw.

Wer an „unsichtbare grüne Zwerge" glaubt und diese wiederum durch moderne wissenschaftliche Methoden absichern will (so werden fundamentalistische Apologeten von außen empfunden), der stabilisiert seine Angstabwehr mit neuen Krücken, seine supranaturalistischen Symbole mit naturalistischen Methoden, Angst und Sicherheitsgefühl halten sich die seltsam brüchige Waage.

Ich denke, dass Erfahrungen von Bildern angeleitet und zu Bildern werden, die nicht einfache Präsentationen des Gegenstandes sind. *In unseren religiösen Erfahrungen sind wir in Bilder (oder Zeichen, Symbole, Narrationen) verstrickt. Spiritualität drückt die genannten Widerfahrnisse in solchen religiösen Bildern aus.* Wir werden durch Vorstellungen und Bilder zu Erfahrungen angeleitet und umgekehrt drücken wir Erfahrungen durch Bilder aus. „Wir haben uns ein Bild von der Sache gemacht." Erfahrung ist kein konträrer Gegenbegriff zu Denken, Sprache oder Bild. Erfahrung und Bilder sind dialektisch miteinander verbunden. Das gilt für jede Form der Erfahrung, für die Lebenserfahrung wie für die religiöse Erfahrung.[28] Damit haben wir versucht, den passiven Aspekt von Erfahrung auszuleuchten.

Ich möchte mich nun dem anderen Aspekt widmen, der die religiöse Erfahrung im Handeln des Menschen erkennt. Es sind Bilder und Ideale, die den spirituellen Menschen zum Tun anleiten, seine religiöse Praxis und sein Handeln bestimmen. Wie das gehen kann, dazu hat Peter Schellenbaum ein Modell vorgelegt. Peter Schellenbaum ist ehemaliger katholischer Priester, späterer Therapeut, und hat in vielen seiner Veröffentlichungen religiöse und theologische Themen aufgegriffen. Sein therapeutisches Modell baut auf der Erfahrung von „Leitbildspiegelung" oder „Resonanz" und operiert mit der Bestimmung des Menschen durch Worte und Bilder. Dazu gehören auch Worte, die eigentlich Bildworte sind, weil sie Gegenstände (und Lebewesen) bezeichnen (Vater, Mutter, Baum, Wasser …). Das Wort „Gott" ist kein solches Bildwort, weil Gott kein empirischer Gegenstand ist.

[28] Anders sieht das der Buddhismus, insbesondere der Zen-Buddhismus, der an eine reine Erfahrung, eine Erfahrung der Wirklichkeit jenseits der Bilder und Sprache glaubt.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Doch Gott ist ein „Wirkwort", es „bezeichnet also eine Erfahrung".[29] Und diese Erfahrung ist die, die ihn – mit Tillich gesprochen – unbedingt angeht. „Solange sich der Mensch entwickelt, braucht er ein besonderes Wort, das jene Weltwirklichkeit bezeichnet, die sich ihm jetzt mit der stärksten emotionalen Besetzung als unbedingt zu erfüllende Aufgabe stellt" (32). Und Schellenbaum spricht wie Zilleßen über den, der das Wort „Gott" als Sachwort missversteht: „Im verkehrten Gebrauch eines Wirkwortes als Sachwort äußert sich Lebensangst" (30). (Das scheint mir nicht weit von der Definition Gottes durch Luther im Großen Katechismus entfernt.) Die „‚Figur', die uns ruft"[30] kann ein Satz sein, eine Person, eine Einsicht, die uns bestimmt und in wichtigen Situationen ein Leitbild für eine lang anhaltende Lebensorientierung sein, eine Berufung.

In allen diesen Beschreibungen wird das Gegenüber des erfahrenden Subjekts keineswegs vom Subjekt aufgesaugt. Das Bild der Erfahrung ist nicht das Bild von sich selbst. Es bleibt die Rede vom Objekt als sinnvolle bestehen, ohne dass mit Objekt ein greifbarer Gegenstand gemeint wäre. Das wahrheitsfähige Verhältnis zwischen Mensch und dem göttlichen Bereich wird interessanterweise von einigen Autoren mit „*Resonanz*"[31] bezeichnet, wie wir bereits oben sahen; „*Stimmigkeit*"[32] nennt Matthias Jung die Übereinstimmung von Deuterahmen und Erlebnis. (Diese eher aus dem akustischen Metaphernfeld genommene Begriff kann vielleicht die Assoziationen von naiver Repräsentanz durch den Begriff Abbildung vermeiden.) *Resonanz ist eben weder eine objektive Tatsache noch eine subjektive emotionale Reaktion, sondern in einem Zwischenraum zwischen Subjekt und Welt.*

Alternative Bilder bei christlichen Grundthemen

So, wie wir unsere Erfahrung in Bildern ausdrücken, so sehr beeinflussen Vorstellungen und Bilder unsere möglichen Erfahrungen. Bilder und Erfahrungen sind in einem Wechselspiel.

Wer würde bestreiten, dass Schuld und Rettung, Gott und Erfahrung, Symbol und Vertrauen zentrale Themen der Christenheit sind (zumindest in einem weiten, vielleicht zu augustinisch geprägten Bereich der Kirche)!

An diesen Beispielen wird jeweils deutlich werden, dass das Gewicht, das auf das eigene Selbst (oder Ich) fällt unterschiedlich groß ist. Mit dem

---

[29] *Peter Schellenbaum*, Gottesbilder. Religion, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie, München ²1990, 27 f.

[30] *Ders.*, Im Einverständnis mit dem Wunderbaren, 63.

[31] *Ernstpeter Maurer*, Erfahrung und Widerfahrnis, in: *Jürgen Audretsch / Klaus Nagorni,* Erfahrung?, 88–109, hier: 91. So auch *Peter Schellenbaum,* Im Einverständnis mit dem Wunderbaren. Was unser Leben trägt, München 2000, 62 f. *Gerd Theißen* spricht von Resonanzerfahrungen, jetzt in: *Gerd Theißen,* Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik (Beiträge zum Verstehen der Bibel 23), Berlin ²2015, 482. Man müsste auch das gesamte Werk des Soziologen *Hartmut Rosa* damit vergleichen.

[32] *Jung*, Symbolische Verkörperung, 249, siehe oben.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Gottesbild ist ein Bild der eigenen Möglichkeiten und ein Bild der Welt verbunden. Wenn wir verschiedene Themen jetzt durchgehen, werden wir bei der Betrachtung der Antworten eine Bandbreite feststellen, mit einem Pol, der eher fundamentalistisch ist, und einem Pol, bei dem das Subjekt eine hohe Bedeutung hat. Der Standpunkt, der dem ich-stärkeren gegenübersteht, ist jeweils der fundamentalistische, bei dem der Mensch dazu neigt, sich selbst zurückzunehmen zugunsten eines empiristischen Erfahrungsbegriffs, einer isolierten Heiligen Schrift und einem von der Welt gelösten, dennoch (scheinbar) sehr bekannten und begriffenen Gott.[33] Das will ich an den Beispielen klarmachen.

Ich beginne mit dem Thema „Rettung und Hilfe in Krisen". Rettung aus Not erleben Menschen nach dem Modell „*Messias*", wie ich es nennen möchte, wenn sie in Seenot, im Gefängnis oder in gewaltsamer Unterdrückung sind: sie sind passiv, warten auf eine Rettung, die mit physischer Macht von außen eingreift. Aber es gibt natürlich andere Modelle der Hilfe in Krisen: die *Flucht* in einen gefährdungssicheren Bereich, das Modell „*Erleuchtung*", das die Krise als Teil einer Welt betrachtet, die der Erleuchtete ganz neu und anders verstehen kann (buddhistisch: „Kein Selbst – kein Problem"), und schließlich nenne ich, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit der Modelle, das Modell „*Hebamme (Sokrates)*", bei dem der Andere (ein Ratgeber, Coach oder Freund) nur einen Resonanzkörper (!) zur Selbstentdeckung des Klienten darstellt („Hilfe zur Selbsthilfe"). Die Lösung seiner Probleme und die Rettung aus seiner Not muss der Mensch selbst finden. Es ist klar, dass religiöse Systeme, geprägt von Idealen und extremen Vorstellungen, das Modell „Messias" favorisieren.[34] (Das mag auch daran liegen, dass die leiblich und praktisch orientierte Kultur der Israeliten körpernahe Metaphern wie bei einer physischen Rettung verwenden.) Aber gibt es auch eine Spiritualität, die das Selbst stärkt und daran glaubt, die also z. B. das Modell „Hebamme" spirituell versteht? Auch hier geht es um Vertrauen und um ein Wunder, dass nämlich der Klient seinen Weg entdeckt und geht und dass das Leben überhaupt neue Rettungsmöglichkeiten offenhält.[35] Wir sehen an diesem Beispiel auch, dass Luthers Betonung des Vertrauens durch-

---

[33] Gottesbild und Denkprozesse sind verbunden: eine Kategorisierung, die ungefähr den Entwicklungsstufen von Oser/Gmünder parallel läuft, bietet *Susanne Heine,* Gott und Mensch. Zur Relation von Personwerdung und Denkprozessen, *in: Ulrich Körtner / Robert Schelander* (Hg.), GottesVorstellungen. Die Frage nach Gott in religiösen Bildungsprozessen. Gottfried Adam zum 60. Geburtstag, Wien 1999, 141–170.

[34] Ich will das auf die Pädagogik übertragen. Eltern, die stets Messias für ihre Kinder sein wollen, nennt man Helikoptereltern. Kann das wiederum umgekehrt auf unser Gott-Vater-Bild bezogen werden?

[35] Und wie steht es mit dem obigen Beispiel: der Bewahrung vor einem Unfall „durch einen Schutzengel"? Dieses Beispiel, das den Retter und nicht die Art der Rettung beschreibt, steht quer zu dem eben besprochenen Thema, denn der Engel der Autofahrt kann z. B. entweder als „Messias" (der von außen Autos lenkt) als auch als „Hebamme" (der dem Autofahrer Reaktionsschnelle ermöglicht) verstanden werden.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

aus verschiedene Möglichkeiten der Interpretation offenlässt (was sich auch schon in den biblischen Schriften bei Jakobus und im Hebräerbrief zeigt).

Zu einem weiteren Beispiel. Die Tiefenpsychologin Verena Kast berichtet von einem Seminar, bei dem Frauen gebeten wurden, ihre Vorstellungen zum Begriff „Hingabe" zu formulieren. Die eine beschreibt eine Frau am Strand liegend, passiv, mit geöffneten Armen und gebeugtem Nacken, wartend auf einen Mann, der sie nimmt. Die andere Frau erzählt von einer saftigen gelben Wiese, in der eine Quelle unaufhörlich sprudelt. Zwei unterschiedliche Bilder für den Begriff „Hingabe"![36] Das erste Bild ist das Bild des Genommenwerdens, der Auslieferung des Selbst, das entspricht dem Modell „Messias", dem wörtlichen Verständnis der Nachfolgeperikopen und der Auslieferung des Ichs an ein System. „Ich bin nichts, du bist alles!" Das ist der Verlust des Selbst, eine Art „Kapitulationstheologie".[37] Das zweite Bild beschreibt eine lebendige Aktivität, das Sich-Verströmen des Verlangens[38] und der Hingabe an das, was einen unbedingt angeht. Auch hier kann das Verströmen der Hingabe nur in einer Atmosphäre des Selbst- und Weltvertrauens geschehen.

Rettung und Hingabe sind solche klassischen Themen, die offenbar sehr unterschiedlich interpretiert werden können, ebenso ist es mit dem Begriff „Schuld".[39] Nach „Rettung" und „Hingabe" möchte ich mich diesem weiteren zentralen Begriff widmen. Sicherlich haben die Kritiker des Christentums Recht, die eine von Paulus und besonders Augustin auf „Sünde und Vergebung" fixierte Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte anprangern. Doch es gibt ein andersartiges Verständnis dieses Themas. Das Kindern antrainierte Bewusstsein für die Abfolge Regel, Regelverletzung, Fehlerzoom, Reue und dann Strafe oder Vergebung funktioniert bei der StVO und im Strafrecht und gehört zu den großen Rollen von Täter, Opfer, Richter. Diese Zuschreibungen sind in jedem Falle nötig, wenn es um körperliche Gewalt geht. Doch in komplizierten Familienkonflikten, in Gemeindestreitigkeiten, bei Phänomenen wie Massentierhaltung und Klimakatastrophe ist es nicht mehr so einfach, den individuellen Täter aufgrund einer Regelverletzung zu identifizieren. Da wird es komplizierter und da kommt das Selbst (und das Soziale) ins Spiel.[40] Der Einzelne ist gezwungen, darüber nachzudenken, wie er als Teil eines familiären oder globalen Systems mit durchaus ethisch relevanten bösen Folgen leben kann, ohne dass es ein einfaches Rezept gäbe, das er nur umsetzen müsste. Simple Regel-Moral, die

[36] *Verena Kast*, Sich einlassen und loslassen. Neue Lebensmöglichkeiten bei Trauer und Trennung, Freiburg i. Br. [5]1994, 82.

[37] *Bubmann*, Lobpreis-Songs, 13.

[38] *Houtepen*, Gott – eine offene Frage, 120–123.

[39] Wir sahen es oben selbst an dem Begriff „Beziehung". Evangelikale Prediger sind solche, die meinen, in einer Predigt alles gesagt zu haben, wenn sie die Begriffe Beziehung, Rettung oder Schuld verwenden, ohne sie zu erläutern. Das gelingt nur, weil die Zuhörer dasselbe glauben.

[40] Diese Gedanken folgen *Lorenz Wachinger*, Gespräche über Schuld. Die Sprache der Versöhnung suchen (Topos Taschenbücher Bd. 186), Mainz 1988, 19 ff., 68, 103.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

die Situation, die Gefühle und damit das Selbst der Beteiligten genauso ignoriert wie komplexe Verstrickungen, ist nicht nur nicht hilfreich, sie führt zu weiteren Verstörungen und schadet allen. Wir könnten einen Schritt in der Analyse weitergehen und interpretieren dann „Schuld" nur als *eine* bestimmte und einseitige Weise, die Begrenztheit des Menschen gegenüber Gott auszudrücken, wohingegen es auch Modelle wie Krankheit/Geheiltsein, Tod/Leben, Chaos/Sinn usw. gibt.[41]

Um eine weitere Zwischenbilanz zu ziehen: „Hingabe", „Rettung", „Schuld" sind starke Begriffe, die aber mit sehr unterschiedlichen Bildern und Vorstellungen verbunden sind. Und der Unterschied lässt sich an dem Unterschied in der Beteiligung des Selbst festmachen. Je nachdem, wie stark die Gefühlswelt und Reflexionsfähigkeit des Subjekts beteiligt ist, desto schwächer oder stärker sind die verwendeten Bilder und desto unterschiedlicher sind die zugehörigen Gottesbilder (Messias, Hebamme usw).

Religiöse Erfahrung ereignet sich nicht nur dort, wo ein bestimmtes Bild dieser Themen – z. B. das Modell „Messias" oder „Schuld als Regelverletzung" – herrscht. Religiöse Erfahrung kann auch andere Bilder verwenden. Mein Votum hier ist für eine nicht-restriktive, nicht-fundamentalistische Verwendung von Modellen und Bildern für religiöse Erfahrung bei den Themen „Rettung", „Hingabe", „Schuld".

Dass Erfahrung (nicht als empiristisches Wahrnehmungsmodell des Gegebenen), Bild und Subjekt eine Rolle spielen, gilt auch für weitere Überlegungen, z. B. hinsichtlich der Anbetungslieder.

Spiritualität und Anbetungslieder

Was haben nun diese Skizzen mit den Anbetungsliedern zu tun? Diese Frage kann aus zwei unterschiedlichen Perspektiven angegangen werden.

Die erste Perspektive vergleicht die Inhalte und die Art der Songs mit der Selbsterfahrung, die oben beschrieben wurde. Kann sich ein Mensch in diesen Liedern wiederfinden? Diese Frage hängt mit der klassischen Entgegensetzung von Glaube und Ritual[42] zusammen. Die zweite Perspektive sieht Anbetungslieder als Teil der Liturgie eines Gottesdienstes und damit als ein Gemeinschaftsritual. Rituale können heilsam oder unheilsam sein.

Die Frage ist somit, wie wir verstehen könnten, dass jemand in einem Moment tiefer Erkenntnis in einer existenziellen Situation sein Leben mit Sätzen aus den Anbetungsliedern artikulieren könnte. Die Frage kann ge-

---

[41] *Gail Ramshaw-Schmidt*, Sünde: Nur *ein* Bild menschlicher Begrenztheit neben möglichen anderen Bildern, in: Conc 23 (1987), 94–99.

[42] Aus religionswissenschaftlicher und psychoanalytischer Sicht wird diese Entgegensetzung sehr kritisiert von *Caroline Neubaur,* Glaube contra Idolatrie. Zur Korrektur einer religionswissenschaftlich und psychoanalytisch untriftigen Entgegensetzung, in: *Alf Gerlach / Anne-Marie Schlösser / Anne Springer* (Hg.), Psychoanalyse des Glaubens, Gießen 2004, 43–70.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

stellt werden, ob die exklusive Intimität eines solchen Settings einem Gottesdienstlied überhaupt gerecht wird, aber die Sprache der Lieder und die Verteidigungsrede derer, die von Worshipsongs begeistert sind, betonen gerade, dass es ihnen um die persönliche Beziehung des Christen zu Gott geht. Was meint das, dass einer das „Lamm" anbetet oder „Gottes Majestät" preist oder Jesus seinen „Liebesspender"[43] nennt? Diese intimen, manchmal vielleicht schwülstigen Worte finden sich viel stärker noch bei manchen Mystikern. Bei Luther lässt sich nicht einmal vorstellen, dass er in der Weise mancher Anbetungslieder gebetet hätten. Ein letztes Urteil wird man sich hier so wenig erlauben, wie es angeht, alle Äußerungen von Klienten aus einer therapeutischen Beziehung über einen Kamm zu scheren und äußerlich abzuurteilen. Andererseits dürfen Anfragen gestattet sein, die es auch gegenüber der Sprache mancher Mystiker gibt,[44] inwiefern und warum sie archetypische Symbole wie „König" aufgreifen und welche innerseelischen Prozesse damit artikuliert werden. Letztlich ist es wie im Beispiel mit den siebentausend unsichtbaren grünen Zwergen: drücken diese Symbole Angst, Ehrfurcht, Heilsein, Sorge usw. aus? An der Heilsamkeit für den Einzelnen entscheidet sich, ob die Worshipsongs Ausdruck einer Symbiose, einer Regression oder eines heilsamen Prozesses sind.

Nun werden viele diese individuelle Perspektive für eine unstatthafte Tiefenbohrung halten, die der Realität von Gottesdienstliedern nicht gerecht wird, sondern sie mit Fragen belastet, die sie nicht tragen können. Die Perspektive, die stattdessen zu wählen sei, ist die, die einem Ritual in einem gemeinsamen Agieren angemessen ist. Worshipsongs sagen nichts, so die Alternative, über die Seele des Einzelnen, sie sind Rituale einer Gruppe. Als Ritual ist wiederum der semantische Gehalt der Texte nur ein kleiner Aspekt des Geschehens.

Doch auch dann will ich diese Rituale an der subjekt-, bild- und erfahrungsorientierten Interpretation, wie sie oben erfolgt ist, messen, denn es bleibt ja die Frage, wieso *diese* Art von Texten, *diese* Art von Melodien und *diese* Vertiefung im Gottesdienstablauf vorgenommen wird. Die Konzentration der Lieder als „Anbetungsblock" macht die Lieder zu einem eigenen Ritual innerhalb des Gottesdienstgeschehens, eine besondere Aktion, wie es auch Abendmahl oder Taufe oder Predigt sind.[45] Nun haben Predigt und Sakramente von jeher eine besondere Bedeutung im christlichen Glauben und im Gottesdienst, sie haben mit Vermittlung des Heils, mit Verkörperung, mit Rechtfertigung, Transformation usw. zu tun. Anbetungslieder

---

[43] Im Lied „Du tust" von *Tobi Wörner* bei Hänssler, über www.gracetown.de/texte/03-stand-der-dinge/du-tust/index.html, zuletzt abgerufen am 27.12.2018.

[44] Ich will auch daran erinnern, dass viele Predigten des heute als Mystiker in vielen Kreisen verehrten Meister Eckharts gerade gegen bestimmte Auswüchse der charismatischen Frömmigkeit der Beginen seiner Zeit gerichtet waren!

[45] Guido Baltes will von diesem Eindruck weg. Er will ein Komponieren des Gottesdienstes, ja des Alltags, in denen die Anbetungslieder gerade nicht ein isolierter „Block" sind (*Baltes*, Mehr als nur ein Lied, 102 ff. und passim).

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

haben eine Funktion für die Singenden, sie haben mehr als die Predigt, ähnlich wie Abendmahl und Taufe, mit Gefühlen zu tun. In diesem Ritual geschieht etwas mit denen, die daran teilnehmen. Natürlich, und das gilt auch für die Sakramente, können wir Rituale abspulen und ohne Verstand und Gefühl gewohnheitsmäßig vollziehen. So kann jeder auch die Lieder mitsingen, indem man sie, wie ich eingangs sagte, einfach hinnimmt. Wenn wir nun vom tieferen Sinn und den begleitenden Emotionen von Ritualen ausgehen, dann werden auch Anbetungslieder innerhalb eines Ritualkontextes gesungen, der die Gefühle anspricht.

Drei Aspekte scheinen mir darum wichtig, wenn es um die Anbetungslieder geht, das sind zum einen die Art der *Texte,* dann das *Verhältnis von Ritual, Gefühl und Text* und schließlich das *Gottesbild der Beziehung* in den Liedern.

Die *Texte* der Worshipsongs sind sowohl in ihren Vokabeln als auch in der Struktur der Sätze sehr spezifisch, eine häufige Verwendung von Metaphern, biblischen Begriffen wie „Lamm", „König", „Thron" fällt auf, eine Häufung von Ausdrücken aus alttestamentlichen Psalmen. Der Lobpreiskenner Nick Page urteilt über die Verwendung von Bibelstellen: „Es handelte sich lediglich um eine im 21. Jahrhundert formulierte, aber auf ‚antik' geschmirgelte, quasibiblische Sprache".[46] Die Vokabeln der Lieder kommen im Rest des Gottesdienstes nicht mehr vor. „Gott" und „Herr Jesus Christus" sind in christlicher Sprache und im Gottesdienst die geläufigen verwendeten Begriffe für das Geheimnis des Glaubens, nicht aber „Thron" und „Lamm". Eine Beziehung der Texte zu anderen Lebensbereichen ist schon gar nicht erkennbar. Die Lieder stehen isoliert – isoliert selbst vom semantischen Kontext der christlichen Sprachwelt, in der wir unsere Welt deuten. Die Texte sind auch vom übrigen Leben abgespalten, und so „akzeptieren wir fraglos, dass ‚Lobpreiszeiten' nichts mit unserem restlichen Leben zu tun haben müssen".[47] „Auffällig sind Kriegsmetaphoriken und ein ‚Royalismus' bei den Gottesprädikationen, der keiner theologischen Kritik standhält",[48] urteilt der Kirchenmusiker und praktische Theologe Bubmann.[49] Die Hingabe in den Liedern wird in einer Art von „Kapitulationstheologie"[50] verstanden.

Es sind aber nicht nur Worte, um die es geht. Wenn wir den „Anbetungsblock" als spezielles Ritual verstehen, dann müssen wir fragen, wie

---

[46] *Nick Page / Andreas Malessa,* Lobpreis wie Popcorn? Warum so viele Anbetungslieder so wenig Sinn ergeben, Witten 2008, 81.

[47] Ebd., 33. Dagegen schreibt Guido Baltes mit viel Erfahrung und Optimismus an, allerdings geht er wenig auf Texte ein.

[48] *Bubmann*, Lobpreis-Songs, 12.

[49] *Andreas Malessa* meint auch: „Sobald Gott wie Bayernkönig Ludwig und der Himmel wie Schloss Neuschwanstein aussieht, ist das Lied von der Menschwerdung Gottes in Christus in Philipper 2 theologisch unter die Räder eines Disneyland-Royalismus geraten" in: www.predigt-preis.de/aktuelle-ausgabe/news/article, jetzt: http://archive.li/qyDhK, zuletzt abgerufen am 1.1.2019.

[50] Ebd., 13.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Ritual, Text und Gesang zusammenhängen. Musikstile sind nicht neutral.[51] Gewiss handelt es sich beim „Anbetungsblock" um ein neues Gottesdienstritual. Gemeinschaftliche Rituale sind Wiederholungen von Abläufen, bei denen Leib, Gefühl und sozialer Zusammenhang wesentlich sind. Damit ist natürlich verbunden, dass sie Gefühle ausdrücken und orientieren. Anbetungslieder, so die häufige Erklärung, seien ein Zeichen für eine neue Gefühlsorientierung im Gottesdienst, oft wird das im Kontrast zu den angeblich verkopften Predigten formuliert.

Doch das Verhältnis von Gefühl und Ritual ist nicht eindeutig, und Ritual ist nicht gleich Ritual, Gefühl nicht gleich Gefühl. Der katholische Theologe und Therapeut Erwin Möde hat eine wichtige Unterscheidung zwischen heilsamen und unheilsamen Ritualen beschrieben.[52] Manche Rituale erlaubten eine Regression der Gefühle, ein Ausleben von Sucht (Ess-Brecht-Sucht) oder Gewalt, oftmals benutzt, damit kirchliche und politische Machthaber die Gewalt ganzer Gruppen kanalisieren können (Kriegsgebete, „Gott mit uns" auf den Uniformen),[53] das Ausleben von Trieben, die sonst moralisch verboten sind.[54] „Rituale sind dann kontraproduktiv, wenn sie die narzisstische Position befriedigen und das ‚grandiose Selbst' stärken. Magische Rituale wollen automatisch wirken und eine Transformation des Subjekts ‚garantiert' herbeiführen" (151). Solche Rituale sollen also das Selbst verändern und gewisserweise auslöschen. „Die persönlichkeitsfördernde Wirkkraft therapeutischer Rituale, zielt *nicht* auf Totalidentifikation, sondern dramatisiert die Entdeckung bisher unbewusster Sinn- und Lebensbezüge" (151).

Der Leser wird vielleicht Zweifel daran hegen, dass sich Anbetungslieder in die Alternative von therapeutischer Selbstentwicklung einerseits und regressivem Austoben andererseits pressen lassen; Möde hat seine Kategorien allerdings in einer universalen Weise auf vielfältige Rituale von Bulimie bis Hellingers Familienstellen und die Taufe angewendet, und eine milde – eher bürgerliche Form – des Selbstverlusts scheinen in Anbetungsblocks in der Tat vorzuliegen. Das Selbst soll bei solchen Ritualen in Hingabe ausgeschaltet werden und bläht sich in Wahrheit auf.[55] Ein oberflächliches und narzisstisches Agieren und Erleben findet ebenfalls bei Identifikationen in Hochzeitsfeiern, bei Filmen usw. statt. Gefühl ist nicht gleich Gefühl, und geplante Tränen bei einer Feier sind kein Zeichen für tiefgehende Transformation der Seele. Man kann von einem Unterschied zwischen einem

[51] Das ist die richtige Erkenntnis in dem Buch von *Dan Lucarini,* Worship bis zum Abwinken. Bekenntnisse eines ehemaligen Lobpreisleiters, Oerlinghausen ⁶2015 (!), 77. Das Buch selbst ist eine Abrechnung mit den Lobpreisliedern aus konservativ-fundamentalistischer Sicht. Anbetung ist seiner Meinung nach „völlige Unterwerfung" (46). Guido Baltes hingegen spricht vom Kuss der Begegnung, was er von προσκυνέω (*proskynẹō*) ableitet (87).

[52] *Erwin Möde*, Christliche Spiritualität und Mystik. Eine systematische Hinführung, Regensburg 2009, 141.

[53] Ebd., 150.

[54] Teile des rheinischen Karnevals kann man heute so verstehen.

[55] Ich habe hier nicht den Raum, auf den Unterschied von „Ich" und „Selbst" einzugehen.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

echten Mitfühlen und einem oberflächlichen Fühlen[56] sprechen. Es gibt aufwallende Gefühl-Events (wie bei einer gesamtgesellschaftlichen Trauer über ein Flugzeugunglück, die nach einer Woche vorbei ist), und es gibt kritisierbare Gefühle und Überzeugungen wie die Sympathie und Solidarität der Geiseln mit den Bankräubern wie 1973 in einer Stockholmer Bank, was als Stockholmsyndrom bekannt wurde. *Um welche Art von Gefühlen geht es, wenn Anbetungslieder unsere Gefühle ansprechen?!*

Zum Ritual der Lobpreislieder gehört ein weiterer Aspekt, nämlich der der neuen Raumorientierung. Auffällig ist nämlich, dass die Anbetungslieder in freikirchlichen Gottesdiensten, die die Gemeinschaft und Gleichwertigkeit aller Mitglieder betonen, nicht mehr von einer Gruppe gesungen werden, deren Teilnehmer einzeln ins Gesangbuch (und damit weder zum Nachbarn noch nach vorne) schauen. Jetzt hingegen ist eine klare Anordnung des Gottesdienstgeschehens entstanden, weil die Liedtexte auf die Leinwand vorne gebeamt werden und vor allem: weil vorne das Lobpreisteam die Lieder ansingt und begleitet. Diese Umordnung sagt m. E. einiges aus. Sie erinnert mich an Gottesdienste einer anderen Konfession.

In der Tat finde ich Parallelen zwischen der römisch-katholischen Eucharistiefeier und den Anbetungsliedern, wenngleich nicht in den Texten der Lieder selbst. Viel stärker als bei anderen (westlichen) Konfessionen ist in der katholischen Messe die Funktion von Priester und Altar („vorne") betont. Durch Essen der Hostie gewinnt ein einzelner Mensch Teilhabe an Gott – während bei den Anbetungsliedern der Kontakt zu Gott im Lobpreissingen besteht. *Und während die römisch-katholische Kirche massiv die Verwandlung von Brot in Leib Christi betont, so dass das gegenständliche Brot als Leib Christi auch zu Kranken gebracht oder Fronleichnam durch die Straßen getragen werden kann, so gegenständlich-gefühlt ist nun Gott im Anbetungslied anwesend.* Es scheint, als würde mit dem „Anbetungsblock" eine charismatische Antwort auf ein katholisches Messeverständnis gegeben. Vielleicht, so meine etwas gewagte These, gehen die Handgreiflichkeit göttlicher Nähe mit einer starken Betonung des Altarraums Hand in Hand.[57] Dieser Vergleich leitet zu dem dritten der genannten Punkte über, der Frage nach der Gottesbeziehung und dem Gottesbild.

Wenn die Lieder so intim und wörtlich die *Beziehung zu Gott* darstellen, sind sie dann nicht Realisierung des Größten, was es gibt: der Einheit von Mensch und Gott? An der Stelle will ich innehalten. Die Versuchung besteht jetzt darin, in den Fluss bekannter theologischer Gedanken mit ihren traditionellen Argumenten, Begriffen und Bildern einzusteigen und die

---

[56] *Horst-Eberhard Richter* nennt es Nachfühlen, das durch „Auslöser-Stories" erzeugt wird, ein „Schein-Mitgefühl und Schein-Mitleid", wie ein Weinen bei einem Theaterstück oder Film. In: Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek bei Hamburg 1988 (1979), 243.

[57] Umgekehrt habe ich einen freikirchlichen Gottesdienst erlebt, in dem das Abendmahl in kleinen Stationengruppen, verstreut im Gottesdienstraum, eingenommen wird. Der Gemeinschaftscharakter wird durch diese Anordnung stark betont.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Worshipsongs als eine Unterart der bekannten Gattung „Gebet" mit den bekannten Größen Mensch und Gott zu verstehen. Im Horizont säkularer Welterfahrung wäre das nur das Praktizieren eines eigenen, isolierten Theologie-Sprachspiels. Doch analog zum Beginn des Aufsatzes bleibe ich bei der kritischen Haltung, die grundsätzlich fragt: Warum spricht hier ein Mensch das Wort Gott aus? Und warum wird in Begriffen der Unmittelbarkeit gesprochen? Wird damit nicht eine Erfahrung verstanden, die ich oben die gegenständliche nannte: Gott begegnet dem Menschen, wie dieser eine Wahrnehmung eines Gegenstandes (oder eines anderen Menschen) hat? Katholiken betonen die Verwandlung der Hostie und sind weit entfernt vom Zeichendenken der zwinglianischen Reformierten. Analog scheint in den Anbetungsliedern eine Unmittelbarkeit der positiven Nähe zwischen Gott und Mensch zu herrschen. Und, auch wenn dogmatisch betrachtet die Kommunikation und die Beziehung zwischen Gott und Mensch als komplex verstanden werden, so wird doch der Empfang der Hostie und das Bild Gottes in den Worshipsongs einfach, direkt und eindeutig gehalten. *Anbetungslieder sollen primär keine Kommunikation*[58] *sein, sondern Empfang der unmittelbaren Nähe Gottes.*

Diese Unmittelbarkeit will ich in Frage stellen,[59] indem ich die Probe aufs Exempel mache. Wir können nämlich den Gedanken der Unmittelbarkeit konsequent weiterführen: Müssten dann nicht Außenstehende quasi automatisch zum Glauben kommen, wenn sie an einem solchen Gottesdienst teilhaben und falls sie doch nicht nur Lieder und Sänger wahrnehmen, sondern das, was dort gesungen wird, nämlich die Unmittelbarkeit Gottes? Tatsächlich hat Paulus gemeint, dass ein charismatischer Gottesdienst Außenstehende verändert: „Wenn jedoch alle prophetisch reden, es kommt aber irgendein Ungläubiger oder Uneingeweihter herein, so wird er von allen überführt, von allen beurteilt, das Verborgene seines Herzens wird offenbar und so wird er auf sein Angesicht fallen, er wird Gott anbeten und verkünden, dass in Wahrheit Gott unter euch ist" (1Kor 14, 26). Es sei dahingestellt, ob Paulus wirklich an eine allgemeine Gesetzmäßigkeit geglaubt oder nur im Überschwang ein Ideal formuliert hat: Ihm ging es um die Frage, wie bestimmte Gottesdienstformen (hier: prophetisches Reden) eine Wirkung auf Selbsterkenntnis und Gotteserfahrung haben. Bei Paulus gehen Selbsterkenntnis und Gotteserfahrung einher (wie auch an anderen Stellen im Korintherbrief). Aber weder sind die heutigen Anbetungslieder als Hilfen zur Selbsterkenntnis zu verstehen, noch folgen gewöhnlich Glaubensdurchbrüche. (Page hält die Lieder

[58] Und eben auch keine Verkündigung, vgl. *Guido Baltes* über die Geschichte des Gottesdienstes (103). Das einzige klassische Lied, das mit den heutigen Lobpreisliedern vergleichbar ist, ist m. E. Tersteegens „Gott ist gegenwärtig". Ich habe in meinem Leben zu diesem Lied eine sehr wechselnde Haltung erlebt. Es ist jedenfalls immer ein Ausnahmelied in der Vielfalt anderer Gesänge gewesen und kein Teil eines „Anbetungsblocks". Einige Evangelikale haben auch die fehlende Christologie bemängelt.

[59] Siehe oben die Arbeiten von *Andreas Hansberger* zu *Alston*.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

eher für befremdlich für Außenstehende,[60] damit hätten sie mehr den Rang von Sprachengebet als von prophetischer Rede.) Man achte freilich darauf, dass derselbe Apostel ein Kapitel vorher die Gotteserkenntnis aus der Gegenwart weggenommen und ins Eschaton verlagert hat, alles Erkennen heute sei nur wie durch einen Spiegel (1Kor 13, 12). Vielleicht müssen wir auch 1. Korinther 14 daraufhin relativieren. Wenn irgendwo, dann ist es hier berechtigt, die Anbetungslieder nicht wörtlich zu verstehen, sondern als Ausdruck eines sehr einseitigen Gottesbildes. Doch warum wird genau dieses Gottesbild und genau so formuliert?

Vielleicht hilft ein weiterer Vergleich mit einem weiteren wichtigen Ritual: Ich möchte eine Parallele zwischen der Stimmung bei Heiligabendgottesdiensten und den Anbetungsliedern ziehen. Bekanntlich erzeugt der Heilige Abend (in Deutschland) eine besondere Stimmung, zu der festgelegte Rituale gehören. Darunter fällt für viele, auch säkularisierte Menschen, der Gottesdienst samt Liedern, Krippenspiel und einer hoffentlich nicht langen Predigt. Die Liedertexte stellen das Kernstück christlichen Glaubens jubilierend heraus und formulieren fast in monophysitischer Christologie: Gott selbst ist geboren. So wie diese Lieder die Nähe Gottes verkünden, so tun das die Worshipsongs analog. Die einen eher christologisch, die anderen spirituell, persönlich. Und wie die einen von vielen auch Distanzierten mitgesungen werden, so wird nicht erwartet, dass die Anbetungslieder Ausdruck der Frömmigkeit jedes einzelnen sind.

Sicherlich drückt die Weihnachtseuphorie eine Sehnsucht nach heiler Welt, Liebe, Familie und Frieden aus, selbst wenn manche Sänger dies nur im Geschenkekauf und Familienritualen zeigen können. Und so mögen die Worshipsongs als Wunsch verstanden werden, als Wunsch, diese Nähe Gottes, von der die Rede ist, zu erleben. Ich habe einen Gottesdienst erlebt, indem in einem Anbetungslied „Wir sehen dich, Gott" gesungen wurde. Fünf Minuten später predigte der Pastor über die Erfahrung des Mose, dass niemand Gott *sehen* könne (Ex 33, 20. 23)[61] und untermalte das mit Texten aus dem Neuen Testament (Joh 1, 18; 1Tim 6, 16). Ich hatte noch den Klang der Lieder im Ohr und ertappte mich bei dem Gedanken, die Gemeinde müsste jetzt aufschreien und protestieren, was natürlich nicht geschah. Nach dem Gottesdienst auf den Widerspruch angesprochen, der dem Prediger durchaus bewusst war, interpretierte und verteidigte er das Zugleich des Singens der Gemeinde und der Predigt so: „In beiden Fällen wird die gleiche Sehnsucht ausgedrückt." Und darin hat er wahrscheinlich Recht.

Als erste Zwischenbilanz lässt sich meine Kritik an den Liedern mit den Begriffen „*Isolation*", „*Schein*" und „*Ventil*" bündeln. *Die Lieder isolieren den Menschen aus seinen Lebensbezügen, werden isoliert vom übrigen Gottesdienstgeschehen gespielt und sind isoliert vom übrigen biblischen Textmaterial. Ihr Gewinn besteht darin: Sie bieten ein Ventil, ein Erlebnis, das eine*

[60] *Page*, Lobpreis, 9.
[61] Das steht allerdings in Spannung zu Ex 33, 11 und 24, 10 f.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Sehnsucht ausdrückt, wie sie Weihnachten beschreibt, vielleicht wie es auch Paulus tut (in 1Kor 14, 26). Dabei glänzt das Erleben wie schöner Schein, denn viele Lebensbereiche des Sängers wie Eigenschaften und Aspekte der göttlichen Welt werden zugunsten rein positiver Stimmung ausgeblendet. Worshipsongs sind eben nicht Rahmen für subjektive und kontingente Gefühlsausdrücke, in denen das Subjekt Hilfe für seine Entwicklung[62] erfährt, sondern bestimmen die Gefühle mit, wie es in allen Ritualen der Fall ist. Und wie bei Weihnachten und Karneval erleben die einen Menschen das als Geschenk der Situation und freuen sich Monate lang darauf, und die anderen erleben es als zwingende Fremdbestimmung und reisen am liebsten weit weg.

Textlich können wir feststellen, dass die Anbetungslieder die Gebrochenheit und Andersartigkeit des Lebens, die Andersartigkeit des Geheimnisses Gottes und die Begrenzung der Menschen im Überschwang ignorieren. Darin gehorchen sie wahrscheinlich einer Sehnsucht, der Sehnsucht nach heiler Welt, nach Frieden und einem väterlichen Gott ohne Geheimnis, Rätsel oder Hintergedanken, dargestellt mit fremden, archaischen und märchenhaften Metaphern. „Die charismatischen Bewegungen passen mit ihren Angeboten zur spirituellen Innenausstattung des Subjekts perfekt in die spätkapitalistische Erlebnisgesellschaft […] in Ritualen der Weltflucht und religiösen Selbstbespiegelung."[63] Diese Interpretation wird noch klarer, wenn wir uns einer ganz anderen Art des Betens, nämlich in Meditation und Kontemplation zuwenden.

Meditative Rituale

„Wenn ich an die fünf Stunden denke, die ich täglich mit Chorgebet verbringe, so kommen sie mir vor wie ein großer Sandberg, den ich vor Gott hinschleppe; darin sind ab und zu einige winzige Goldkörner echter Hingabe – und nur diese sind wesentlich. Sie treten ganz unberechenbar auf, und eine Methode, sie im Vorhinein herauszufiltern, nur sie darzubringen und sich damit das Schleppen des ganzen Sandes, in dem sie stecken, zu ersparen, gibt es leider nicht. So bleibt diese beharrliche, hilflose Geste des Hinschleppens eine wichtige Aufgabe."[64]

In diesem Text des Mönchs Bernardin Schellenberger wird das Gebet als ein Einüben in Hingabe verstanden, die in ihrem Ergebnis unsicher ist. Gebet geht nicht leicht von der Hand, Hingabe ist kein eintrainierter Dauerprozess, so wie wir eben bei Routinearbeiten im Alltag wissen, was zu tun

---

[62] „Entwicklung" ist ein vager Begriff, der weiter mit „Heilung", „Transformation", „Heiligung" usw. interpretiert werden könnte.

[63] *Bubmann*, Lobpreis-Songs, 10.

[64] *Bernardin Schellenberger*, Ein anderes Leben. Was ein Mönch erfährt, Freiburg i. Br. 1980, 111; berichtet durch Br. *Jakobus Geiger* OSB in Münsterschwarzach im März 2016.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ist. Hingabe ist kein Können, wie einer eben Fahrradfahren kann.[65] Gebet ist ein ständiges Üben. Der Vergleich mit einem Musikinstrument bietet sich erneut an. Gebet ist nicht der einzelne Ton, der durch das Anschlagen einer Taste automatisch und sicher entsteht, sondern ein Prozess des Übens des Instruments über eine bestimmte Dauer. Eine solche Gebetsauffassung ist der Mehrheit der Christen und insbesondere den Evangelikalen sehr fremd. Gebet scheint als Akt einfach und leicht, in der Rechtfertigung qua Christsein und Bibel begründet und somit auch zielgerichtet zu sein. Sofort kann einer erläutern, warum Beten gerechtfertigt ist und wie es gemacht wird. Verdächtig schnell gehen den Profis die persönlichen Gebete in der öffentlichen Gebetsgemeinschaft von den Lippen.

In der Tradition der Meditation und Kontemplation hingegen ist jedes Gebet und jede Meditation ein neuer Akt des Sich-Auslieferns, der Hingabe und des Wartens auf Gott. Gebet ist ein Prozess, in dem der Mensch als Person und damit in seinem Selbst verwickelt ist. Gebet ist keine Selbstverständlichkeit. Gebet verändert den Menschen, und diese Transformation geht nicht magisch-schnell. Natürlich muss sich der Beter dem Prozess mit Bewusstsein und Willen aussetzen. Aber die Veränderung ist nicht in seiner Hand. Gebet ist nicht nur der schnelle Hilferuf zum Messias, sondern womöglich wie eine schwere Geburt. Gebet muss nicht (nur) als Delegation des Subjekts an anderes verstanden werden, seien es Schutzengel, Gott oder grüne Zwerge, sondern vielleicht ein Prozess der Selbstwahrnehmung, Hingabe, des Loslassens und Gewahrseins vor dem göttlichen Geheimnis, in dem dann und wann eine Erfahrung Gottes benannt wird.

Dieses Beispiel kann auch die Nähe katholischer Meditationslehrer zum Buddhismus erklären und wehrt dennoch die Abwehr des billigen Vorurteils, bei katholischen (und buddhistischen) Meditationsübungen ginge es um gnadenlose Menschenwerkerei. Auch in einer Meditation geht es um Vertrauen und Gnade, sie sind nur sozusagen anders verteilt und anders geordnet. Die Begegnung mit Gott, von der auch Schellenbaum und Ohly sprachen, ist weder von Gott her selbstverständlich (Gnadentriumphalismus) noch vom Menschen aus machbar (Gebetssicherheit der Frommen).

Das begeisterte Vertrauen, zu Gott beten zu können, das sicherlich im Leben vieler eine frühe charismatische Erfahrung kennzeichnet, wird im Laufe des Lebens durch ein vorsichtigeres Vertrauen und Üben abgelöst. Schmerzhafte Erfahrungen müssen erst langsam durch Vertrauen integriert werden. *Das Vertrauen besteht darin, aufgehoben zu sein und sich dem Geheimnis aussetzen zu dürfen, das unterhalb und innerhalb der Welt mit ihren Wirren, Unsicherheiten und Bosheiten besteht: das Geheimnis der Welt, das personale Gesicht des Ganzen. Doch dieses Sich-Aussetzen und Üben ist keine siegesgewisse und quasimagische Ergreifung von Gefühl (= Nähe Jesu) und Information (= was mir Gott sagt), sondern so unsicher wie das Sieben der Sandkörner und so wie das Üben eines Musikinstruments.* Diese Un-

[65] Wir haben hier quasi den dritten Typ von Hingabe.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

sicherheit hat vielleicht etwas Bedrohliches und gegenüber einer vermeintlichen Sicherheit ist sie entwaffnend. Sie ist auch spielerisch, Gebet wie Gottesdienst sind dann Spiele vor Gott, Spiele, in denen sich Menschsein verwirklicht. *Gebet ist die Übung, bei dem wir uns selbst aufs Spiel setzen, nicht um Besitz und Gegenstände, sondern uns selbst zu gewinnen. Darin ist Gebet der Liebe ähnlich.*

Zusammenfassung

Wir sind nun durch einige Themenfelder gereist und haben die komplexen Zusammenhänge von Erfahrung, Beziehung, Bild und Subjekt ein wenig gestreift, wobei ich immer bemüht war, einen Zusammenhang und ein dialektisches Spiel zwischen Begriffen aufzuzeigen, wohingegen andere theologische Positionen in der Flucht in sichere Gefilde scheinbar eindeutiger Gegebenheiten bestehen, die mit sicheren Begriffen wie „Gott", „Beziehung", „Erfahrung" oder auch „Lehre", „Bibel", „Moral" u. ä. markiert sind.

Spiritualität ist offen für psychologische Interpretation. Spiritualität lebt in der Spannung von Engagement, wie es bei Luther beschrieben und in religiöser Praxis gelebt wird, und dem kritischen Durchdenken, dem Zweifeln und dem häufigen Verfehlen des Angestrebten, also auch der Erfahrung der eigenen Endlichkeit und dem Anderssein, sei es dem Anderssein Gottes, der anderen Menschen oder dem Fremdsein in sich selbst.

Ich habe Vergleiche gezogen, die Gemeinsamkeiten der Anbetungslieder mit stimmungsvollen Feiern wie Weihnachten und mit der römischen Messfeier herausstellten. Viele der an diese Szenarien gerichtete Anfragen kann und sollte man auch an andere religiöse Riten richten, auch an den Gottesdienst insgesamt oder an Frömmigkeit im Verhältnis zum alltäglichen Lebensstil. Jeder muss sich fragen, inwieweit seine/ihre Frömmigkeit nicht Aspekte von *Schein, Ventil* oder *Isolation* trägt. *Dennoch erscheint mir eine Frömmigkeit, die zumindest verbal und rituell so unverblümt und undialektisch von Gottes Nähe spricht, wie es die Anbetungslieder tun, besonders durch Kritik angefragt.* Und die Frage ist: wo bleibt das begrenzte, schillernde, irrtumsfähige und erfahrungsreiche Subjekt? Wo bleibt das Leben mit den Schwächen, Zweifeln und Grenzen, wo sind die Situationen, in denen wir das „Lamm" und den „Thron" nicht einmal ahnen, geschweige denn „sehen"? Wo ist die Vielfalt der Gottesbilder und Glaubensmodelle? Das Leben ist und bleibt gebrochen. Und im Gottesdienst sollte jeder davon ein Lied singen können.

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Bibliografie

Audretsch, *Jürgen,* Erfahrung und Wirklichkeit. Überlegungen eines Physikers, in: *ders. / Nagorni, Klaus* (Hg.), Was ist Erfahrung? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, Karlsruhe 2002, 9–34

– / *Nagorni, Klaus* (Hg.), Was ist Erfahrung? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, Karlsruhe 2002

Baltes, Guido, Mehr als nur ein Lied. Lobpreis und Anbetung in der Gemeinde, Marburg 2014

Biehl, *Peter,* Erfahrung, Glaube und Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik, Gütersloh 1991

Bubmann, *Peter*, Lobpreis-Songs – eine theologische Kritik, in: Kirchenmusikalische Nachrichten „Lobpreis wirkt- aber wie?" 66/1 (2015), 6–15

Gerlach, Alf / Schlösser, Anne-Marie / Springer, Anne (Hg.), Psychoanalyse des Glaubens, Gießen 2004

Haeffner, Gerd, Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung, in: *Ricken, Friedo* (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 15–39

Hansberger, Andreas, Gott wahrnehmen. William Alstons perzeptives Modell religiöser Erfahrung, in: *Ricken, Friedo* (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 113–125

–, Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt? Zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung (Münchener philosophische Studien NF 27), Stuttgart 2009

Heine, Susanne, Gott und Mensch. Zur Relation von Personwerdung und Denkprozessen, in: *Körtner, Ulrich / Schelander, Robert* (Hg.), GottesVorstellungen. Die Frage nach Gott in religiösen Bildungsprozessen. Gottfried Adam zum 60. Geburtstag, Wien 1999, 141–170

Houtepen, Anton, Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999

Jung, Matthias, Qualitatives Erleben und artikulierter Sinn. Eine pragmatische Hermeneutik religiöser Erfahrung, in: DZPhil 56 (2006), 239–256

–, Symbolische Verkörperung. Die Lebendigkeit des Sinns, Tübingen 2017

Kast, *Verena*, Sich einlassen und loslassen. Neue Lebensmöglichkeiten bei Trauer und Trennung, Freiburg i. Br. [5]1994

Klessmann, *Michael,* Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn [4]2009

Körtner, Ulrich / Schelander, Robert (Hg.), GottesVorstellungen. Die Frage nach Gott in religiösen Bildungsprozessen. Gottfried Adam zum 60. Geburtstag, Wien 1999

Lucarini, Dan, Worship bis zum Abwinken. Bekenntnisse eines ehemaligen Lobpreisleiters, Oerlinghausen [6]2015

Malessa, Andreas, www.predigt-preis.de/aktuelle-ausgabe/news/article/pfarrer-koennen-von-kabarettisten-lernen.html, jetzt: http://archive.li/qyDhK, zuletzt abgerufen am 1.1.2019

Malessa, Andreas / Page, Nick, Lobpreis wie Popcorn? Warum so viele Anbetungslieder so wenig Sinn ergeben, Witten 2008

Mau, Rudolf (Hg.), Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, Teilbd. 2, Bielefeld [2]2008

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Maurer, Ernstpeter, Erfahrung und Widerfahrnis, in: *Audretsch, Jürgen / Nagorni, Klaus*, Was ist Erfahrung? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, Karlsruhe 2002, 88–109

Melzl, Thomas, „Ich bete an die Macht der Liebe". Lobpreis und Anbetung zwischen Freiheit und Ordnung, in: ZThG 21 (2016), 53–75

Neubaur, Caroline, Glaube contra Idolatrie. Zur Korrektur einer religionswissenschaftlich und psychoanalytisch untriftigen Entgegensetzung, in: *Gerlach, Alf / Schlösser, Anne-Marie / Springer, Anne* (Hg.), Psychoanalyse des Glaubens, Gießen 2004, 43–70

Ohly, Lukas, Warum Menschen von Gott reden. Modelle der Gotteserfahrung, Stuttgart 2011

Ramshaw-Schmidt, Gail, Sünde: Nur *ein* Bild menschlicher Begrenztheit neben möglichen anderen Bildern, in: Conc 23 (1987), 94–99

Richter, Horst-Eberhard, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek bei Hamburg 1988 (1979)

Ricken, Friedo (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004.

Schaeffler, Richard, Fähigkeit zur Erfahrung. Philosophische Probleme und theologische Perspektiven, in: *Audretsch, Jürgen / Nagorni, Klaus*, Was ist Erfahrung? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, Karlsruhe 2002, 35–74

Schellenbaum, Peter, Gottesbilder. Religion, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie, München ²1990

–, Im Einverständnis mit dem Wunderbaren. Was unser Leben trägt, München 2000

Schellenberger, Bernardin, Ein anderes Leben. Was ein Mönch erfährt, Freiburg i. Br. 1980

Theißen, Gerd, Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik (Beiträge zum Verstehen der Bibel 23), Berlin ²2015

Wachinger, Lorenz, Gespräche über Schuld. Die Sprache der Versöhnung suchen (Topos Taschenbücher Bd. 186), Mainz 1988

Waldenfels, Bernhard, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a. M. 2006

Wörner, Tobi, Du tust, bei Hänssler, über www.gracetown.de/texte/03-stand-der-dinge/du-tust/index.html, zuletzt abgerufen am 27.12.2018

Zilleßen, Dietrich / Gerber, Uwe, Und der König stieg herab von seinem Thron. Das Unterrichtskonzept elementar, Frankfurt a. M. 1997

ZThG 24 (2019), 157–184, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Attraktivität versus Konfessionalität

Herausforderungen für eine attraktive Gemeindearbeit

Hilke Rebenstorf

Der Titel dieses Beitrages greift einen gängigen Topos auf, der zugleich eine Unterstellung beinhaltet: Attraktivität und Konfessionalität passen nicht zusammen. Religion ist unsexy, und das dezidierte Bekenntnis dazu erst recht.[1] Wenn diese Annahme zutrifft, haben Gemeinden es schwer, erfolgreiche Gemeindearbeit zu leisten.

Allgemeine Bevölkerungsumfragen zeigen zwar immer wieder, dass das diakonische Engagement der Kirche(n) große Zustimmung unter Kirchenmitgliedern wie auch unter Konfessionslosen erfährt, und auch das Engagement in der Verkündigung z. B. in Form von Gottesdiensten findet selbst unter Konfessionslosen noch Zustimmungsraten von rund zwei Dritteln,[2] doch schlägt sich die hohe Zustimmung zu den klassischen Aufgaben unter den Kirchenmitgliedern nicht im gemeindlichen Leben nieder: dieses ist eher schwach ausgeprägt und tendenziell rückläufig. Der Anteil sonntäglicher Gottesdienstbesucher*innen unter den landeskirchlich Evangelischen schwankt seit Jahrzehnten zwischen 3,6 und 4 %, an Heiligabend liegt er relativ stabil zwischen 33 und 37 %. Rückläufig sind die Besucherzahlen bei Erntedankgottesdiensten und während der Passionszeit. Die Kirchen im ländlichen Raum sind noch gut besucht bei Kasualgottesdiensten, im städtischen – und z. T. auch im ländlichen – Raum, aber eher bei kulturellen Veranstaltungen wie geistlichen oder weltlichen Konzerten, bei Lesungen und Diskussionsrunden. Wie es darüber hinaus um das kirchliche Leben

[1] Dieser Tenor bestimmte auch den Untertitel des gesamten dreitägigen Symposions der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik, „Hauptsache der Sound stimmt" vom 9.–11. November 2018 an der Theologischen Hochschule Ewersbach, für das dieser Beitrag zunächst als Vortrag ausgearbeitet war.

[2] Die Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (Allbus) vom GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften, Mannheim 2012. – In der letzten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) der EKD von 2012 stimmten nur 38,5 % der befragten Konfessionslosen der Aussage zu, dass die evangelische Kirche „die christliche Botschaft verkünden" solle, 48,9 % dem Feiern von Gottesdiensten (*Heinrich Bedford-Strohm / Volker Jung*, Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Mit CD-ROM, Gütersloh 2015, 474); in zwei Gemeindebezirken, jeweils einer ostdeutschen und einer westdeutschen evangelischen Kirchengemeinde, lagen die Zustimmungswerte unter den Nicht-Evangelischen bei 52 bzw. 62 %, wobei die Nicht-Evangelischen zum allergrößten Teil identisch sind mit Konfessionslosen (vgl. *David Ohlendorf / Hilke Rebenstorf*, Überraschend offen. Kirchengemeinden in der Zivilgesellschaft, Leipzig i. E., Kap. 5.3).

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

und auch das kirchengemeindliche Leben bestellt ist, ist schwer abzuschätzen. Verlässliche Daten sind kaum verfügbar, die allgemeine Tendenz von sinkenden Mitgliederzahlen, Nachfolgeproblemen in Gruppen und Kreisen der Kirchengemeinden sowie eine rückläufige Nachfrage bei Kasualien lässt jedoch darauf schließen, dass auch dieses Leben durch nachlassende Anziehungskraft gekennzeichnet ist. Und doch gibt es auch stark wachsende Gemeinden, nicht nur im freikirchlichen Sektor, sondern auch im landeskirchlichen Bereich.

Dieser Beitrag beleuchtet aus verschiedenen Blickwinkeln, welchen externen und internen Rahmenbedingungen aus religionssoziologischer Perspektive Bedeutung für den Erfolg von Gemeindearbeit zukommt. Deren Effekte werden sowohl aus theoretischen Annahmen hergeleitet, wie auch an empirischen Daten geprüft. Im Ergebnis werden Herausforderungen für eine erfolgreiche Gemeindearbeit benannt und zugleich Chancen in Form günstiger Rahmenbedingen erkennbar. Der Beitrag beginnt mit einer Begriffsklärung, was unter erfolgreicher Gemeindearbeit in diesem Zusammenhang verstanden wird (1.). Daran schließt sich die Darstellung von drei Herausforderungen an: Säkularisierung (2.1.), Individualisierung und Pluralisierung (2.2.), religiös-säkulare und intra-religiöse Konkurrenz (2.3.). Nach der Beschreibung von Befunden empirischer Gemeindestudien (3.) werden einige vorsichtige Schlussfolgerungen zum Verhältnis von Konfessionalität und Attraktivität in der Gemeindearbeit gezogen.

1. Was ist erfolgreiche Gemeindearbeit?

In einer durch ökonomische Maßstäbe dominierten Welt sind wir es gewohnt, Erfolg an Wachstum zu messen. In der Gemeindearbeit stehen dabei insbesondere die Zahlen der Mitglieder und Gottesdienstbesucher*innen im Zentrum. Im Hinblick auf den Verkündigungsauftrag und die religiöse Unterrichtung ist ein Anstieg dieser Zahlen sicherlich ein wichtiges Merkmal des Erfolges – gelungene Missionsarbeit könnte man sagen. Doch trifft dies tatsächlich zu? Ist ein stärker besuchter Gottesdienst tatsächlich ein Indiz für erfolgreiche Missions- und Gemeindearbeit? Es wäre doch denkbar und ist sicherlich oftmals der Fall, dass keine neuen Menschen gewonnen wurden, sondern einfach Mitglieder anderer Gemeinden angezogen wurden. Vielleicht fanden sie den Gottesdienst in ihrer Kirche langweilig, wollten einmal etwas anderes sehen und hören? Welche Rolle spielt dann die Frage, ob die Gottesdienstbesucher*innen sich auch sonst in die Gemeinde einbringen, am Gemeindeleben teilhaben? Wie steht es neben den Gottesdiensten um die Sichtbarkeit der Erfüllung der anderen kirchengemeindlichen Aufgaben[3] insbesondere der diakonischen und seel-

[3] Vgl. z. B. *Eberhard Hauschildt / Uta Pohl-Patalong*, Kirche. Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 4., Gütersloh 2013, 436 f.

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

sorgerischen? Was ist mit anderen Formen der Unterweisung und Verkündigung? Wie sind Aspekte eines Gemeindelebens in Gruppen und Kreisen zu beurteilen? Wie der Bezug zum sozialen Umfeld?

Erfolgreiche Gemeindearbeit misst sich meines Erachtens an dem, was man als ‚Vitalität' bezeichnen kann. Auch dieser Begriff ist unscharf, weist aber deutlich auf das Gemeinschaftliche im Gemeindegedanken hin, auf das gemeinschaftliche Tun in vielfältigen Formen. Hierzu zählen Aktivitäten in Gruppen und Kreisen, diakonisches Engagement in all seinen Formen genauso wie die Beteiligung an Chören u. Ä.

Darüber hinaus ist Erfolg immer auch relational zu sehen: wenn die Kirchenmitgliederzahlen zurückgehen, sich die soziodemografische Struktur im Gemeindegebiet deutlich verändert, kann auch Stabilität oder gar Schrumpfung, sofern unterdurchschnittlich, ein Zeichen von Erfolg sein.

2. Herausforderungen für eine erfolgreiche Gemeindearbeit

Kirchengemeinden sind in ihrer überwiegenden Mehrheit örtlich gebunden. Historisch gewachsen galt diese Gemeindeform in den evangelischen Landeskirchen sowie in der katholischen Kirche bis vor Kurzem als einzige denkbare Organisationsform für die einfachen Kirchenmitglieder. Und angesichts der Bedeutung, die der gemeinsamen physischen Präsenz der Gläubigen im Gottesdienst zukommt, wird die Ortsgemeinde sicherlich noch für lange Zeit die dominante Organisationsform bleiben. Dennoch sind die Herausforderungen, welchen die gemeindliche Arbeit begegnet, immer an gesamtgesellschaftliche Entwicklungen angebunden. Drei gesellschaftliche Phänomene können als zentrale Herausforderungen der (Spät-) Moderne bezeichnet werden.

2.1. Herausforderung 1: Säkularisierung

Säkularisierung hat je nach Disziplin und Perspektive eine etwas andere Bedeutung. Soziologisch meint Säkularisierung den „Prozess des Verlustes der sozialen Bedeutung von Religion in sich modernisierenden Gesellschaften".[4]

Karel Dobbelaere[5] trifft dabei eine recht hilfreiche Unterscheidung von drei Ebenen:

1. Die Meso-Ebene der institutionellen oder organisatorischen Säkularisierung, womit in erster Linie die Transformation der Kirche selbst gemeint ist.

[4] *Gert Pickel*, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011, 138; vgl. auch *Detlef Pollack / Gergely Rosta*, Religion in der Moderne – ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. 2015.

[5] *Karl Dobbelaere*, The Meaning and Scope of Secularization, in: *Peter B. Clarke* (Hg.), The Oxford Handbook of The Sociology of Religion, Oxford 2009, 599–615.

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

2. Die Mikro-Ebene der individuellen Säkularisierung, die gekennzeichnet ist durch nachlassende Bindung an die Kirche, durch schwindende Religiosität und Abnahme des Glaubens.
3. Die Makro-Ebene, auf der schließlich eine allgemeine gesellschaftliche Säkularisierung erfolgt, die am deutlichsten im Funktionsverlust der Religion in der Moderne zum Ausdruck kommt.

Die Transformationen der Meso-Ebene beschrieb Thomas O'Dea bereits 1960 mit den fünf Dilemmata der Institutionalisierung von Religion.[6] Deren Folgen sind abnehmende Plausibilität der Religion und abnehmende Kirchenbindung – Bourdieu würde Begriffe wie Entfremdung und religiöse Enteignung wählen.[7] Institutionalisierung ist einerseits notwendig, da sie Sicherheit und Stabilität in einer sich wandelnden Welt bietet, sie ist aber zugleich gekennzeichnet durch mehrere Kehrseiten.

Da ist zunächst das *Dilemma der gemischten Motivation*. Religiöse und im religiösen Ethos begründete selbstlose Motive stehen neben egoistischen und karriereorientierten Beweggründen des Handelns, die durch die Laufbahnmöglichkeiten innerhalb der religiösen Organisation Auftrieb erfahren können oder sogar erst hervorgerufen werden. Das von O'Dea so bezeichnete *symbolische Dilemma* kommt darin zum Ausdruck, dass Rituale und weitere Formen einer objektivierten Ordnung nach einer ersten charismatischen Episode des religiösen gemeindlichen Lebens erforderlich werden, um gemeinsames Erleben zu aufrecht zu erhalten und darüber das Gemeinschaftserleben zu festigen. Zugleich birgt diese Ordnung die Gefahr, über Schematisierung und Routinisierung Distanzierung und Entfremdung hervorzurufen. Das *Dilemma der Verwaltungsordnung* drückt sich darin aus, dass neben all die Vorteile, die Max Weber für die Form der rationalen Herrschaft beschrieb, insbesondere die Verlässlichkeit der „gesatzten Ordnung",[8] das Problem der Hierarchie der Organisation tritt. Dieses ist dem Egalitätsverständnis der Glaubensgeschwister konträr. Das *Dilemma von Begrenzung und Verengung* knüpft hier an: Statt in erster Linie dem Ethos der Glaubensgemeinschaft zu folgen, wird auf das kleinliche Einhalten von Regeln Wert gelegt und damit erneut die Verwaltung überbetont. Das *Dilemma der Macht* äußert sich darin, dass anstelle der Bekehrung durch religiöses Erleben die Unterrichtung in der ‚wahren' Lehre gesetzt wird. Darüber hinaus sind religiöse Führer versucht, ihre Macht in die weltliche Sphäre auszudehnen, indem sie kulturelle bzw. wertorientierte Wahlverwandtschaften zu anderen Institutionen proklamieren.

---

[6] *Thomas F. O'Dea*, Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion, in: *Friedrich Fürstenberg* (Hg.), Religionssoziologie, Neuwied/Berlin ²1970, 231–237.

[7] Vgl. *Pierre Bourdieu*, Genese und Struktur des religiösen Feldes, in: *ders.*, Religion (Schriften zur Kultursoziologie 5), Frankfurt a. M. 2011, 30–90.

[8] *Max Weber*, Kapitel III: Die Typen der Herrschaft, in: *ders.*, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1980, 122–176.

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Mit dem *Dilemma der Ausdehnung* hat Monika Wohlrab-Sahr[9] die Analyse O'Deas ergänzt. Sie stellte fest, dass mit zunehmender Größe einer religiösen Gruppe Organisation notwendiger wird. Diese bringt dann aber genau die von O'Dea beschriebenen rationalen Strukturen hervor, welche die affektive Bindung an die religiöse Organisation schwächen – eine fatale Spirale.

Die individuelle Säkularisierung erfolgt einerseits unabhängig von der institutionellen, sie ist aber andererseits als Resonanzraum gesellschaftlicher Veränderungen auch zugleich ihr Spiegel und verstärkt unter Umständen die Effekte der oben geschilderten Dilemmata. Individuelle Säkularisierung bedeutet nicht, dass sich dieser Prozess im Laufe des Lebens eines einzelnen Individuums abspielt, sondern auf der individuellen Ebene über die Generationenfolge, die man nahezu als akzelerierenden Prozess beschreiben kann aufgrund des sogenannten Traditionsabbruchs: je weniger Menschen einer Religionsgemeinschaft angehören, umso weniger werden die religiösen Inhalte und Traditionen innerfamilial vermittelt, was eine weitere Schwächung der Bindung nach sich zieht usf.

Die individuelle Säkularisierung zeigt mehrere unterscheidbare Phänomene, die an drei Merkmalen illustriert werden kann: die zurückgehende institutionelle Bindung, die Relevanzverschiebung und die nachlassende affektive Bindung. Die institutionelle Bindung ist gleichbedeutend mit der formalen Zugehörigkeit zur Institution Kirche. Tabelle 1 bildet in Zahlen ab, was Kirchenleitungen seit Längerem als bedrohlich erleben:

Tabelle 1: Konfessionszugehörigkeit in (West)Deutschland 1950 bis 2017

	Landeskirchlich (ev.)	*römisch-katholisch*	*andere/keine*
Bundesrepublik D (bis 1990)			
1950	59 %	37 %	4 %
1970	47 %	45 %	9 %
1975	44 %	44 %	12 %
1980	42 %	43 %	14 %
1985	41 %	43 %	16 %
1990	40 %	42 %	18 %
Bundesrepublik D (ab 1990)			
1995	34 %	34 %	32 %
2000	32 %	33 %	35 %
2005	31 %	31 %	38 %
2010	29 %	30 %	41 %
2014	28 %	30 %	43 %
2017	26 %	28 %	46 %

Quellen: Detlef Pollack / Olaf Müller, Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013, 32; EKD-Statistiken, Statistiken der Deutschen Bischofskonferenz, für 2017 *fowid*

[9] *Monika Wohlrab-Sahr*, Kirche als Organisation, in: *Christian Albrecht* (Hg.), Kirche, Tübingen 2011, 171–195.

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

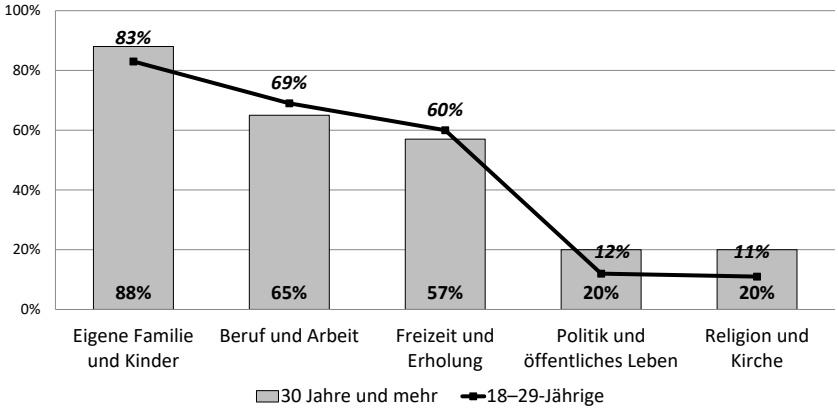
Der Anteil der Kirchenmitglieder in der Bevölkerung nimmt stetig ab. Im Zeitraum von 1950 bis 1990 – also in rund vierzig Jahren – fiel der Anteil landeskirchlich-evangelischer und römisch-katholischer Christ*innen in Westdeutschland von insgesamt 96 % auf 82 % – eine Abnahme um 14-Prozentpunkte. Die gleiche Abnahme verzeichnet Gesamtdeutschland zwischen 1995 und 2017, also in einem Zeitraum von lediglich 22 Jahren: Der Anteil der Kirchenmitglieder ging zurück von insgesamt 68 % auf nunmehr 54 %, also nur noch gut die Hälfte der Bevölkerung.

Andere Konfessionen umfassen im Jahr 2017 rund 3 % „anders christlich", also freikirchlich, orthodox oder altkatholisch, ca. 5 % Muslime, 1 % andere Religionszugehörigkeit. 37 % der Bevölkerung gehören keiner Religionsgemeinschaft an.[10]

Die Relevanzverschiebung als zweites Moment der individuellen Säkularisierung wird sichtbar in der veränderten Bedeutung, die Religion und Kirche im Leben der Menschen einnehmen. Abbildung 1 zeigt beispielhaft die Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage aus dem Jahr 2012. Die Befragten sollten auf einer 7-stufigen Skala angeben, wie wichtig ihnen verschiedene Lebensbereiche sind. In der Abbildung ist dargestellt, wie hoch der Prozentsatz derjenigen ist, die die Werte 6 und 7 dieser 7-stufigen Skala nannten. Sie zeigt also den Anteil der Befragten, dem die Lebensbereiche wirklich wichtig sind. In der Abbildung wird unterschieden nach Personen, die älter als 29 Jahre sind (Säulen mit Prozentwert an der Basis eingetragen) und den 18- bis 29-jährigen (schwarze Linie, Prozentwert darüber eingetragen).

Abbildung 1: „Wir hätten gerne von Ihnen gewusst, wie wichtig für Sie diese einzelnen Lebensbereiche sind"

(*Allbus* 2012, eigene Berechnungen, Werte 6+7 einer 7-stufigen Skala)



[10] Vgl. *fowid* (Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland): Religionszugehörigkeiten in Deutschland 2017. https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-deutschland-2017 (letzter Abruf am 25.12.2018).

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Deutlich zu erkennen ist: Der Lebensbereich Religion und Kirche (ganz rechts in der Abbildung) spielt eine etwa gleich große Rolle wie der Bereich Politik und öffentliches Leben. Im Vergleich zu Familie (ganz links), Beruf und Arbeit, Freizeit und Erholung ist diese Bedeutung nur gering. Dennoch, für jede 5. Person (20 %) im Alter ab 30 Jahren sind Religion und Kirche wichtig. Betrachtet man im Vergleich die Werte der unter 30-Jährigen, wird ersichtlich, dass in dieser Altersgruppe Religion und Kirche eine deutlich geringere Rolle spielen. Nur 11 % in dieser Altersgruppe geben an, dass dieser Lebensbereich für sie wichtig sei, also nur etwa halb so viele wie bei den Älteren. Hierbei muss natürlich in Rechnung gestellt werden, dass der Anteil religiös Gebundener in dieser Altersgruppe der unter 30-Jährigen geringer ist als unter den Älteren. Eine Auswertung der Daten der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (V. KMU) der EKD zeigt jedoch, dass auch unter den Kirchenmitgliedern in dieser Altersgruppe der Religion eher eine marginale Bedeutung zukommt. Damit wird dann auch die dritte, die affektive Dimension der individuellen Säkularisierung berührt.

Abbildung 2 zeigt das Ergebnis einer Clusteranalyse der Antworten der 14–29-jährigen Mitglieder der evangelischen Kirche auf Fragen zu ihrer Verbundenheit mit der evangelischen Kirche und ihrer Ortsgemeinde sowie der Häufigkeit, mit der sie in die Kirche gehen und/oder beten. Auf Basis der Angaben, die die jungen Menschen machten, wurden sechs religiöse Typen ermittelt. Die in Abbildung 2 (auf der folgenden Seite) dargestellte vertikale Achse weist nach oben hin ein hohes Maß an religiöser Praxis im Sinne von Kirchgang und Beten auf, nach unten ein geringes Maß. Die horizontale Achse steht für die Kirchenverbundenheit, je weiter links umso geringer, je weiter rechts umso stärker. Die unterschiedliche Größe der Kreise in Abbildung 2 symbolisiert die Größe der Gruppen. Links unten findet sich die Gruppe derjenigen, die sich weder ihrer Kirche noch ihrer Ortsgemeinde verbunden fühlen und auch keine religiöse Praxis in Form von Kirchgang oder Beten zeigen. Rechts oben sind diejenigen, die sich ihrer Kirche und Ortsgemeinde stark verbunden fühlen und eine rege religiöse Praxis aufweisen – dazwischen gibt es natürlich noch weitere Varianten. Hier ist nicht der Ort, die ermittelten Typen alle detailliert vorzustellen,[11] es sollen nur zwei konträre Typen herausgegriffen werden.

In die Gruppe der unverbundenen Praxisabstinenten fällt fast die Hälfte der 14–29-Jährigen, in die Gruppe der stark verbundenen religiösen Praktiker*innen 15 %. Ein großer Teil der unverbundenen Praxisabstinenten wird wahrscheinlich früher oder später aus der Kirche austreten, auf jeden Fall kann man davon ausgehen, dass deren Kinder keine religiöse Sozialisation im Elternhaus erfahren werden, sich der Traditionsabbruch also verstärkt.

---

[11] Vgl. hierzu *Hilke Rebenstorf*, Die Generation U30 – wie hält sie's mit der Religion? Signifikante empirische Befunde in der V. KMU, in: *Bernd Schröder / Jan Hermelink / Silke Leonhard* (Hg.), Jugendliche und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, Stuttgart 2017, 45–74.

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

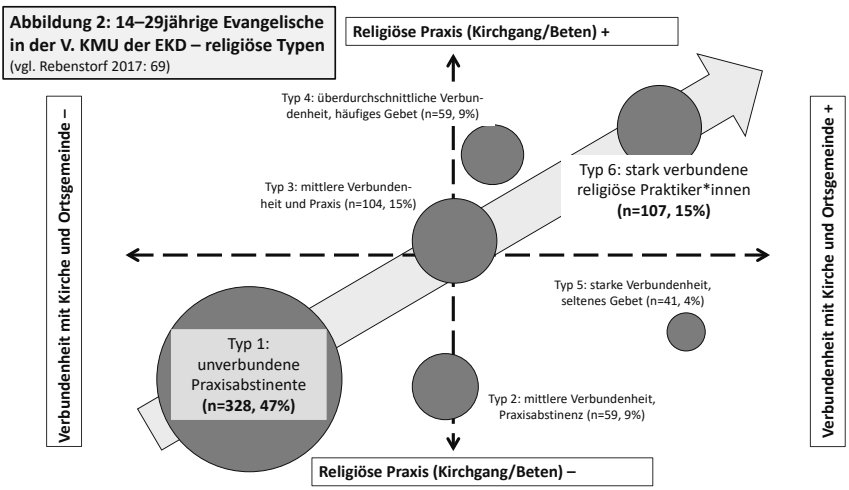


Abbildung 2: 14–29jährige Evangelische in der V. KMU der EKD – religiöse Typen (vgl. Rebenstorf 2017: 69)

Auf der dritten von Dobbelaere genannten Eben der Säkularisierung, der gesellschaftlichen finden wir schließlich Phänomene, die man nach dem zuvor Geschilderten gewissermaßen als zwangsläufig ansehen kann: Religion und Kirchen werden in der Öffentlichkeit zurückgedrängt. Im Zuge der funktionalen Differenzierung, ein wesentliches Merkmal moderner Gesellschaften, verlieren die Kirchen ihre Deutungshoheit in einer Vielzahl von Themenbereichen. Nichtsdestoweniger findet aber über den Wertewandel vom Materialismus zum Postmaterialismus[12] eine Adaption religiöser Normen in säkularen Arenen statt. Damit sind zwar die Normen erhalten, jedoch nicht mehr als religiöse zu erkennen.

2.2. Herausforderung 2: Individualisierung und Pluralisierung

Wie der Begriff Säkularisierung sind auch Individualisierung und Pluralisierung hinlänglich bekannt, wenn auch nicht in der Differenziertheit, wie sie die elaborierten sozialwissenschaftlichen Konzepte beschreiben. Unter Individualisierung wird dabei die Freisetzung des Menschen aus traditionellen Bindungen verstanden,[13] Pluralisierung bedeutet zunächst einmal lediglich Ausdifferenzierung, Vervielfältigung in modifizierten Formen. Sowohl Individualisierung wie auch Pluralisierung treten uns in zahlreichen gesellschaftlichen Feldern vor Augen:

---

[12] Vgl. *Ronald Inglehart*, The Silent Revolution, Princeton 1977.

[13] Vgl. *Ulrich Beck*, Jenseits von Klasse und Stand? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten, in: *Reinhard Kreckel* (Hg.), Soziale Ungleichheiten, Göttingen 1983, 35–74 und *ders.*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986; *Emile Durkheim*, Über soziale Arbeitsteilung, Frankfurt a. M. 1992.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

In der Sozialstruktur hat u. a. der Übergang von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft zu Bewegungen geführt, die unter dem Schlagwort „Von Klassen und Schichten zu Lebensstilen und Milieus“[14] zusammengefasst werden, und damit nicht nur Veränderungen auf der formal-statistischen Ebene ansprechen, sondern auch neue Identitätsformen.[15] Im religiösen Feld zeichnet sich nach Peter L. Berger eine doppelte Pluralisierung ab, einerseits durch neue Religionsgemeinschaften, oftmals durch Einwanderung, andererseits kommt es auch innerhalb der Denominationen zu weitergehenden Ausdifferenzierungen, wie wir sie ja in Deutschland im protestantischen Lager schon lange kennen.[16] Bekannt sind auch Differenzierungen in den Lebens- und Familienformen sowie in den Arbeits- und Beschäftigungsverhältnissen. Konkrete Phänomene, die sich dahinter verbergen sind z. B.:

- Bildungsexpansion mit der Folge längerer Ausbildungszeiten, genereller Höherqualifizierung und hoher kognitiver Mobilisierung;
- Biographisch späterer Berufseintritt und Familiengründung;
- Erhöhte räumliche Mobilität;
- Zunahme an Einpersonenhaushalten, Scheidungen und nichttraditionellen Familienformen;
- Längere Lebenserwartung (bei guter Gesundheit);
- Steigende Anforderungen an die Lebensqualität.

All dies hat natürlich Folgen für die Gemeindearbeit – und man könnte sagen, für alle ortsgebundene bzw. sozialräumlich orientierte Arbeit. Für die Kirche gilt insbesondere, dass die ursprüngliche Idee der Parochie, alle Lebensbereiche der Menschen in einem bestimmten Gebiet religiös zu durchdringen, durch die räumliche Trennung von Arbeits-, Wohn- und Freizeitwelt scheinbar unmöglich wird.[17] Für die Gemeindearbeit stellt sich die Frage, wie sie dieser Transformation der Lebenswelt gerecht werden kann.

Darüber hinaus ist es durchaus wahrscheinlich, dass die Erfahrungen mit und die Erwartungen an die Kirche und die Kirchengemeinde in einem parochialen Gebiet u. U. sehr divers sein können – auch wenn im Laufe voranschreitender sozialräumlicher Segregation zumindest Stadtteile sozial zunehmend homogener werden.[18] Und so divers wie die Erwartungen und

---

[14] *Manfred Lüders*, Von Klassen und Schichten zu Lebensstilen und Milieus, in: Zeitschrift für Pädagogik 43/2 (1997), 301–320.

[15] Vgl. auch *Rainer Geißler*, Die Sozialstruktur der Bundesrepublik Deutschland, Wiesbaden 2014; *Stefan Hradil*, Lagen und Milieus: Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft, in: *Heike Solga / Justin Powell / Peter A. Berger* (Hg.), Soziale Ungleichheit. Klassische Texte zur Sozialstrukturanalyse, Frankfurt a. M. 2009, 281–312.

[16] Vgl. *Peter L. Berger*, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1973 und *ders.*, Altäre der Moderne, Frankfurt a. M./New York 2015; Anna Körs, The Plurality of Peter Berger's „Two Pluralisms“ in Germany, in: Society 54/5 (2017), 445–453.

[17] Vgl. *Wolfgang Grünberg*, Die Sprache der Stadt. Skizzen zu Großstadtkirchen, Leipzig 2004.

[18] Vgl. z. B. *Jens Dangschat*, Soziale Ungleichheit und der (städtische) Raum, in: *Peter A. Berger / Carsten Keller / Andreas Klärner / Rainer Neef* (Hg.), Urbane Ungleichheiten.

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Erfahrungen kann auch die religiöse Zusammensetzung der Bevölkerung eines Sozialraumes sein.

Dies hat natürlich Folgen für die Ansprechbarkeit, die ggf. bei unterschiedlichen Lebenswelten auch unterschiedlich ansetzen müsste. Ein Weg, der nahezuliegen scheint, ist der der milieusensiblen Pastoral.[19] Diese knüpft an Ergebnisse der Milieustudien des SINUS-Instituts an, in deren Modell derzeit zehn Milieus beschrieben werden.[20] Der Vorteil des Milieuansatzes zur Beschreibung und Analyse gesellschaftlicher Differenzierung liegt in der Berücksichtigung der Mehrdimensionalität der Sozialstruktur und damit der prägenden Einflüsse. Neben der vertikalen Achse der Schichtzugehörigkeit: Untere Mittelschicht/Unterschicht – mittlere Mittelschicht – obere Mittelschicht/Oberschicht, die durch harte Fakten wie Bildung, Einkommen, berufliche Stellung dominiert ist, gibt es eine horizontale Achse der Grundorientierungen, die eher weiche Aspekte ansprechen wie Wertorientierungen, Lebensziele, Lebensstile, Modernität und Traditionalität. Sinus beobachtet die Entwicklung der Milieus seit rund 35 Jahren und stellt Veränderungen fest, wie z. B. die Abnahme der traditionellen Milieus und eine Zunahme der modernisierten Milieus. Diese Veränderungen haben Folgen für das kirchengemeindliche Handeln, denn im Auftrag der Kirchen durchgeführte Milieustudien, sei es im Sinne der Sinus-Milieus[21] oder im Rahmen von Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD oder Studien im Auftrag von Landeskirchen[22] zeigen:

- Kirchenmitgliedschaft, Glaube und Religiosität sind nur noch in wenigen Milieus selbstverständlich.
- In den Milieus, die durch jüngere Menschen, durch moderne Wertorientierungen und Lebensstile und/oder prekäre Lebenslagen geprägt sind, spielen Glaube, Religion und Kirche keine oder nur eine geringe Rolle.

Neue Entwicklungen zwischen Zentrum und Peripherie, Wiesbaden 2014, 117–132; *Michael May*, Integration und Segregation: Ein Blick auf die wissenschaftliche Debatte in Deutschland, in: *ders. / Monika Alisch* (Hg.), Formen sozialräumlicher Segregation, Berlin/Toronto 2012, 73–101.

[19] Vgl. *Matthias Sellmann*, Zuhören Austauschen Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung, Würzburg 2012.

[20] Siehe z. B. SINUS – Informationen zu den Sinus-Milieus 2018, Heidelberg: Sinus; online verfügbar https://www.sinus-institut.de/veroeffentlichungen/downloads/ (letzter Abruf am 08.01.2019).

[21] Vgl. MDG-Milieuhandbuch 2013. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus, hg. im Auftrag der MDG Medien-Dienstleistung GmbH, Heidelberg/München, Januar 2013; *Heinzpeter Hempelmann / Ulrich Heckel / Karen Hinrichs / Peter Dan* (Hg.), Auf dem Weg zu einer milieusensiblen Kirche. Die Sinus-Studie „Evangelisch in Baden und Württemberg" und ihre Konsequenzen für kirchliche Handlungsfelder, Neukirchen-Vluyn 2015.

[22] Vgl. *Petra-Angela Ahrens / Gerhard Wegner*, Soziokulturelle Milieus und Kirche. Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote, Stuttgart 2013; *Claudia Schulz / Eberhard Hauschildt / Eike Kohler*, Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2008.

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

- Bemühungen, durch „milieusensible" spezielle Angebote Kirchenferne anzusprechen, erweisen sich als nur bedingt erfolgreich. Eine grundsätzliche Affinität zum Glauben muss vorhanden sein, um durch Angebote jenseits des klassischen Spektrums erreicht zu werden.
- Zielführender dürfte es sein, kirchenspezifische Milieus in gesonderter Form anzusprechen, statt sich an den Milieus zu orientieren, die in der Gesellschaft als Ganzer beschrieben werden können. In diesen Milieus ist eine grundlegende Nähe zu Kirche und Glauben vorhanden, die Bindung ist jedoch in manchen eher schwach ausgeprägt und droht verloren zu gehen.

In allen Milieus, besonders aber in den modernisierten, weniger traditionell orientierten gibt es Alternativen für die Bedürfnisse, denen Glaube und Religion entgegenkommen, – und dies führt zur dritten Herausforderung für kirchengemeindliches Handeln.

2.3. Herausforderung 3: Religiös-säkulare und intra-religiöse Konkurrenz

Dass Kirchengemeinden mit anderen Organisationen konkurrieren, wird seit längerem reflektiert. Bislang steht aber häufig immer noch ausschließlich die Konkurrenz um Zeit und um ehrenamtliches Engagement im Fokus. Darüber, dass die Kirchen-Gemeinden zunehmend ihre Monopolstellung bei einer Vielzahl von Angeboten verlieren, ist man sich noch nicht in angemessener Breite bewusst. Der Religionssoziologe Jörg Stolz befasst sich seit einigen Jahren mit den spezifischen Konkurrenzverhältnissen, denen religiöse Anbieter unterliegen.[23] Religiöse Anbieter sind Personen, Gruppen, Organisationen, die „sich auf eine ‚Religion' beziehen und ‚religiöse Güter' produzieren".[24] Dass religiöse Anbieter dabei in einem Wettbewerb um Aufmerksamkeit und ‚Kunden' stehen liegt auf der Hand. Aber Konkurrenzen ergeben sich auch mit *säkularen* Anbietern und zwar sowohl bezüglich der Bedürfnisse der Nachfragenden, als auch in Bezug auf Ressourcen.[25] Bedürfnisse und Produkte, auf die sich die Nachfrage bezieht, sind beispielsweise: Antwort auf ‚letzte Fragen' und Sinndeutungen, Transzendenz, Erlebnis der Grenzüberschreitung, Gemeinschaft, Seelsorge, diakonisches Angebot, ‚sinnhaftes' Tun.

Jörg Stolz und Kolleg*innen haben in ihrer Studie „Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft"[26] eine Übersicht erstellt, die sicherlich nicht erschöpfend ist – zumindest nicht im Hinblick auf die säkulare Konkurrenz, aber doch einen recht guten Einblick in das Ausmaß der Herausforderung bietet (Tabelle 2).

---

[23] *Jörg Stolz*, Entwurf einer Theorie religiös-säkularer Konkurrenz, in: *Christof Wolf / Matthias Koenig*, Religion und Gesellschaft, Wiesbaden 2013, 25–49.

[24] Ebd., 35.

[25] Vgl. ebd., 35 f.

[26] *Jörg Stolz / Judith Könemann / Mallory Schneuwly Purdie / Thomas Englberger / Michael Krüggeler*, Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft, Zürich 2014.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Tabelle 2: Religiös-säkulare und intra-religiöse Konkurrenz

Von Religion behandelte Bedürfnisse	*Religiöse Konkurrenten*	*Mögliche säkulare Konkurrenten*
Hilfe in Problemsituationen	Gebet, Beichte, Seelsorge, Diakonie	Psychotherapie, Beratungen, Wohlfahrtsstaat
Sicherheit, Gesundheit, Erfolg	Heilsgüter	Versicherungen, Wohlfahrtsstaat, Karriere
Innerer Friede und Geborgenheit	Gemeinschaft	Sport, Familie
Interpretation der Welt, Sinn	Predigt, Auslegung religiöser Texte, Dogmen	Wissenschaft
Lebensstrukturierung	Kasualien, religiöse Feste	Private Feste, Arbeitszeit-Ferien-Zyklus
Soziale Identität, soziales Kapital	Gemeinde als Netzwerk	Berufl. Netzwerke, neue soziale Medien, Vereine

Quellen: Stolz u. a., Religion und Spiritualität, 38

Den Kirchen und Kirchengemeinden ist die Konkurrenzsituation, in der sie stehen, durchaus bewusst. Milieusensibilität ist deshalb auch ein großes Schlagwort in der katholischen Kirche wie in den evangelischen Landeskirchen. Zielgruppenspezifische Angebote sollen helfen, in dieser Konkurrenzsituation zu bestehen. Lange Zeit standen dabei besonders die modernisierten, wachsenden Milieus im Zentrum der Bemühungen, da man dachte, mit den traditionellen sowieso eine sichere Bank zu haben. Tatsächlich gibt es durchaus Möglichkeiten, in bestimmten Szenen über Events zumindest temporäre Vergemeinschaftungen zu erzielen, aber sie sind eben temporär, eher Großveranstaltungen, aus denen keine Bindung hervorgeht, die als nachhaltige erfolgreiche Gemeindearbeit zählen kann.[27]

2.4. Zwischenresümee Herausforderungen

Fasst man die Kernaussagen zu den verschiedenen Herausforderungen zusammen, lässt sich Folgendes festhalten:

1. Auf der Meso-Ebene der *Säkularisierung* erfolgt durch die Organisation des Religiösen die „Veralltäglichung des Charismas" (*Weber*). Die Grenze zwischen Sakralität und Profanität sowie „Zauber", „religiöse Ekstase" (*Durkheim*) und die Möglichkeit der Transzendenzerfahrung gehen tendenziell verloren. Das ist der Preis, der für Organisation und damit Stabilisierung des religiösen Angebotes, auch in Form der gemeindlichen Arbeit, gezahlt wird.

[27] Vgl. *Winfried Gebhardt*, Religiöse Szenen und Events, in: *Detlef Pollack / Volkhard Krech / Olaf Müller / Markus Hero* (Hg.), Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 591–610.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

2. Auf der Mikro- wie auch Makro-Ebene der *Säkularisierung* zeigt sich, dass Kirche und Glaube aus dem öffentlichen Raum und dem Bewusstsein verschwinden; sie sind nicht mehr selbstverständlicher Teil des Lebens.
3. Der mit der Moderne unvermeidliche Prozess der *Individualisierung*, der die Herauslösung und damit auch Befreiung aus traditionellen Bezügen bewirkt, bewirkt auch die Herauslösung aus traditioneller Kirchenbindung. Die automatische Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft gilt nicht mehr, an deren Stelle tritt die Kirchenmitgliedschaft als freie Entscheidung, als Wahlmöglichkeit.
4. Durch die *Pluralisierung* der Lebensformen verändern sich die Erwartungshaltungen an das Leben und auch an die Kirchen und Kirchengemeinden, d. h. auch an das Gemeinschaftserleben. In der Folge kommt es zur *Konkurrenz* mit religiösen und säkularen Anbietern vergleichbarer ‚religiöser Produkte'.
5. Versuche, individualisierungs- und pluralisierungsbedingten Ablösungsprozessen durch milieubezogene, zielgruppenspezifische Arbeit entgegenzuwirken, haben nur bedingt Erfolg. Meist reichen sie nicht über temporäre Vergemeinschaftungen im kurzzeitigen Event hinaus.

Im folgenden Abschnitt sollen an Beispielen aus der empirischen Gemeindeforschung, die während der letzten Jahre am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD durchgeführt wurde, einige Hinweise auf Rahmenbedingungen erfolgreicher Gemeindearbeit angesichts der geschilderten Herausforderungen vorgestellt werden und dies gezielt unter dem Gesichtspunkt von Attraktivität versus Konfessionalität.

3. Evangelische Kirchengemeinden in der empirischen Analyse

Für die Frage nach den Herausforderungen für eine erfolgreiche Gemeindearbeit, sind drei Studien relevant.

In der qualitativen Fallstudie „Attraktive Kirchengemeinden" wurden in den Jahren 2010 und 2011 zwölf sogenannte Best-Practice-Beispiele aus der evangelische-lutherischen Landeskirche Hannovers eingehend betrachtet.[28] Die Ergebnisse der vergleichenden Untersuchung führten zu einem Analysegerüst, das in den beiden anderen Studien, jeweils etwas modifiziert und ergänzt um weitere Aspekte, zur Anwendung kam.

Das erste in dieser Folge stehende Forschungsprojekt ist eine repräsentative Studie landeskirchlicher Gemeinden in den Gliedkirchen der EKD. Für jede Gliedkirche wurde eine 10 %-Stichprobe der Gemeinden nach dem Zufallsprinzip gezogen. Diesen Gemeinden wurden, zusammen mit einem

[28] Vgl. *Philipp Elhaus / Matthias Wöhrmann* (Hg.), Wie Kirchengemeinden Ausstrahlung gewinnen, Göttingen 2012; *Gerhard Wegner*, Teaching an Elephant to dance, in: *ders.*, Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung, Leipzig 2014, 15–44, hier: 30–33.

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Anschreiben, Fragebögen zugeschickt, die von den Mitgliedern des gemeindeleitenden Gremiums (Kirchenvorstand, Kirchengemeinderat, Gemeindekirchenrat oder Presbyterium) und den Pfarrer*innen ausgefüllt werden sollten. Unter anderem ging es bei den Fragen um die Entwicklung und Organisation, um die Angebote und Vernetzung der Kirchengemeinden.[29]

Die zweite Studie wurde als qualitative Studie unter dem Titel „Kirche und Zivilgesellschaft. Der Beitrag der Kirche vor Ort zur Sozialraumentwicklung" in den Parochialgebieten von sechs evangelischen landeskirchlichen Gemeinden durchgeführt. Hierbei standen das zivilgesellschaftliche Engagement, die Selbst- wie die Fremdwahrnehmung im Fokus.[30]

Die Beobachtungsdimensionen, die in den beiden Studien jeweils unterschiedlich gewichtet waren, umfassten:

- Das Profil der Kirchengemeinden als religiös/missionarisch, sozial/diakonisch oder kulturell. Ermittelt wurde dieses Profil durch drei Maße: wie spiegeln sich diese drei Dimensionen jeweils in den Angeboten? Wie werden die Schwerpunkte der Gemeindearbeit im Selbstverständnis der Kirchenvorsteher*innen und Pastor*innen formuliert? In der qualitativen Studie zum zivilgesellschaftlichen Engagement konnten auch die Aussagen anderer interviewter Gemeindeglieder und weiterer zivilgesellschaftlicher Akteure im Gemeindegebiet einbezogen werden, so dass neben der Selbstwahrnehmung auch die Fremdwahrnehmung erhoben wurde.
- Die sozialen Koordinationsmechanismen Markt – Organisation – Gemeinschaft geben Hinweise darauf, welche Gedanken leitend sind, wenn es um die Planung von Angeboten, um die Außendarstellung, um das Selbstverständnis geht. Sieht man sich in erster Linie als ein Player auf dem Markt der religiösen/diakonischen/kulturellen Angebote, als religiöse Organisation oder als Gemeinschaft? Bzw. in welchem Mischungsverhältnisse stehen diese drei Sichtweisen und Handlungsstrategien zueinander?
- Die Beobachtungsdimension Organisationsstruktur – Bottom-up bis Top-down – fragt u. a. nach der Zentralität der Pfarrperson, dem Selbstverständnis der ehrenamtlichen Gemeindeleitung, dem ‚Gesicht' der Gemeinde in der Öffentlichkeit. Letzteres kann breit gestreut sein kann, z. B. wenn es um Kontakte zu anderen Einrichtungen im Gemeindegebiet geht: wer baut sie auf, wer nimmt sie wahr?
- Soziodemographisches und zivilgesellschaftliches Umfeld der Gemeinden, Infrastruktur.

Zunächst ein Ergebnis aus der repräsentativen Gemeindestudie. Abbildung 3 ist ähnlich aufgebaut wie die vorhergehende Abbildung 2, die Typen sind in

[29] Vgl. *Hilke Rebenstorf / Petra-Angela Ahrens / Gerhard Wegner*, Potenziale vor Ort. Erstes Kirchengemeindebarometer, Leipzig 2015.

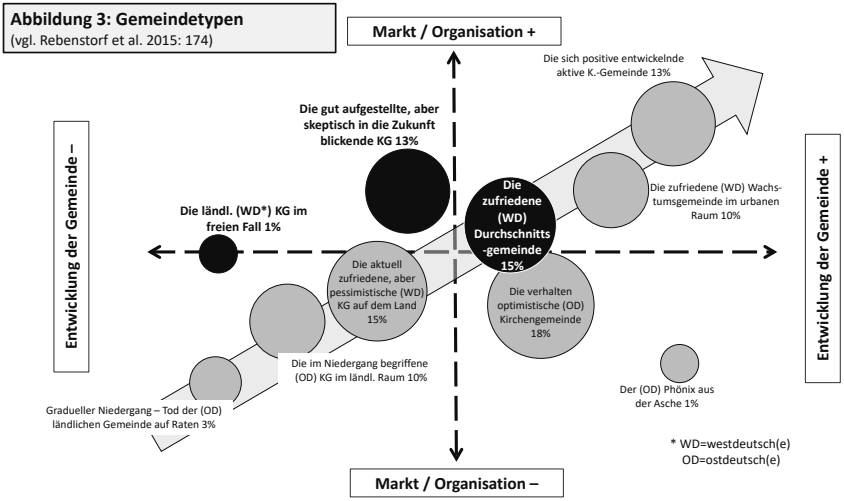
[30] Vgl. *Ohlendorf/Rebenstorf*, Überraschend offen.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

diesem Fall Gemeindetypen.[31] Die vertikale Achse steht für den Einsatz der Koordinationsmechanismen Markt und Organisation. Markt hat in kirchlichen Kreisen etwas leicht ‚Anrüchiges', rekurriert jedoch zugleich auf die Konkurrenzsituation, in der sich Gemeinden mit anderen religiösen wie auch säkularen Anbietern befinden. Das Gewahrwerden dieser Konkurrenzsituation und die Entwicklung von Strategien im Umgang hiermit können durchaus bedeutsam für den Erfolg von Gemeindearbeit sein. Organisation bringt zwar einerseits die oben geschilderten Dilemmata und damit auch Negativaspekte mit sich, verzichtbar ist die Anwendung rationaler Planungs- und Verwaltungs- sowie von Organisationsentwicklungsverfahren jedoch kaum. Die sozialen Koordinationsmechanismen Markt und Organisation sind in der Moderne mit ihren Herausforderungen unabdingbar – geht es dabei doch auch um Zielgruppenorientierung, Milieusensibilität, Umgang mit der Konkurrenzsituation u. Ä. Empirisch gehen die sozialen Koordinationsmechanismen Markt und Organisation miteinander einher, weshalb sie gemeinsam auf einer Achse abgetragen werden. Im Hinblick auf den sozialen Koordinationsmechanismus Gemeinschaft unterscheiden sich die Kirchengemeinden nur geringfügig, so dass er für die Typisierung nicht herangezogen werden kann.

Die horizontale Achse steht für die Situation, in der sich die Gemeinde befindet. Gefragt wurde nach der subjektiven Einschätzung zur aktuellen Lage, zur Beurteilung der Entwicklung während der vergangenen fünf Jahre und nach der Erwartung für die kommenden fünf Jahre. Der Pfeil im Hintergrund symbolisiert den Zusammenhang von einer Orientierung an Marktmechanismen und der Anwendung von Methoden der Organisationsentwicklung mit dem Wohlergehen der Gemeinde.

Abbildung 3: Gemeindetypen
(vgl. Rebenstorf et al. 2015: 174)



[31] Das Vorgehen zur Konstruktion der Gemeindetypen und deren eingehende Beschreibung kann nachgelesen werden bei *Rebenstorf*, Potenziale vor Ort, 167–176.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Es ist deutlich, dass ein Zusammenhang besteht, dieser zeigt jedoch einige bemerkenswerte Ausnahmen. Um ein wenig Licht auf die möglichen Ursachen für das Durchbrechen des Zusammenhangs von Organisation und Wohlergehen der Gemeinde zu werfen, sollen kurz drei Typen verglichen werden, die in Bezug auf ihre Organisationsmerkmale sehr ähnlich sind, sich in ihrem Wohlergehen jedoch deutlich unterscheiden. Dies sind die schwarzunterlegten Kreise in Abbildung 3:

- Die zufriedene (westdeutsche) Durchschnittsgemeinde, die sich überschreiben lässt mit dem Satz: „So wie es war und wie es ist, wird es auch in etwa weitergehen";
- die gut aufgestellte, aber skeptisch in die Zukunft blickende Kirchengemeinde, die man unter dem Titel fassen kann: „Vergangenheit und Gegenwart sind gut – doch die Zukunft verheißt nichts Gutes";
- die ländliche (westdeutsche) Kirchengemeinde im freien Fall, für die am passendsten die Formulierung erscheint: „In der Vergangenheit ging's uns gut, aktuell ist es eng und die Zukunft bringt die Katastrophe."

Diese drei Gemeindetypen ähneln sich nicht nur darin, dass sie einige Methoden der Organisationsentwicklung anwenden, sondern sie schätzen auch alle drei die Entwicklung der vergangenen fünf Jahre ausgesprochen positiv ein. In der Einschätzung der gegenwärtigen Situation fällt der ländliche Typus zurück, in der Einschätzung der Zukunft sieht er sich sogar „im freien Fall", ein weiterer ist skeptisch, und einer zufrieden. Wie lassen sich diese Unterschiede erklären? Hinweise geben die Aussagen der Kirchenältesten und Pastor*innen selbst zu den Ursachen der von ihnen erwarteten Entwicklung, die als offene Angaben erhoben wurden.

An erster Stelle stehen erwartete Veränderungen in der Ressourcenlage, sowohl finanzieller als auch personeller Art. Ein weiterer Aspekt ist die Entwicklung der Mitgliederzahlen in Gemeinde und Kommune durch eine ungünstige Entwicklung der Altersstruktur, Wegzug von Gemeindegliedern, oder aber Zuzug von Familien, Veränderungen im Umfeld: die Zuversichtlichen nennen hier unterdurchschnittlich negative Entwicklungen, die Skeptischen durchschnittlich häufig, die ganz Verzagten deutlich über dem Durchschnitt. Die befürchteten demografischen Veränderungen sind für die Landgemeinden realistisch, glaubt man den Vorhersagen der statistischen Ämter und des Bundesinstituts für Bau-, Stadt- und Raumforschung (BBSR).

Auffallend am Gesamtbild der Gemeindetypen ist, dass die zumindest subjektiv vom Abstieg Bedrohten alle ihre Schwerpunkte im ländlichen Raum haben, die am positivsten sich äußernde im urbanen, was auf deutliche Effekte äußerer Rahmenbedingungen hinweist.

In Bezug auf das Verhältnis von Attraktivität und Konfessionalität weichen die hier geschilderten Kirchengemeinden nicht vom Durchschnitt ab. Die drei Kirchengemeinden jedoch, die in Abbildung 3 an der Spitze des Pfeiles liegen, also sowohl eine positive Entwicklung ihrer Gemeinde erleb-

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ten als auch für die Zukunft erwarten und die zugleich Gebrauch von den sozialen Koordinationsmechanismen Markt und Organisation machen, weisen alle Konturen auf, in dem das religiöse Profil überdurchschnittlich stark ausgeprägt ist.

Zum Abschluss dieses Kapitels zu den empirischen Studien soll noch ein kurzer Blick auf die vergleichende qualitative Studie geworfen werden. Drei der sechs Gemeinden werden kurz vorgestellt. Gemeinsam ist diesen drei Gemeinden, dass sie im großstädtischen Raum liegen, zwei in Westdeutschland, eine in Ostdeutschland. Die Ausstattung mit Personal und Räumen ist in allen drei Gemeinden gut, zwei der drei Gemeinden haben eigene Kindergärten. Alle drei haben relativ belebte Gemeindehäuser und Kirchen – aber sie unterscheiden sich stark im Hinblick auf Konfessionalität bzw. auf die Sichtbarkeit des Religiösen.

In der Selbstbeschreibung erklären die Interviewpartner*innen der Gemeinden, Lukas und Prisca, jung, offen, dynamisch zu sein. Die Juniagemeinde befindet sich nach einem Fusionsprozess noch in der Phase der Selbstfindung. Räumlichkeiten, Personal und räumliches Gebiet blieben nach der Fusion gleich, die Arbeitsteilung wird jedoch umstrukturiert. Lukas und Prisca haben gut besuchte Gottesdienste, eine Vielzahl an Gottesdienstformaten, einen wöchentlichen Kindergottesdienst, was bei Junia eher nicht der Fall ist.

Tabelle 3: Kurzprofile dreier Gemeinden

Lukas	*Prisca*	*Junia*
„Dynamisch, jung, offen“	„Lebendig, jung, offen, mutig“	Im Findungsprozess (nach Fusion)
Profil: religiös, kulturell (Musik)	**Profil:** religiös, kulturell (Musik), diakonisch	**Profil:** kulturell (Eventkirche), diakonisch
Viele Gruppen und Kreise, GD-Formate, ökumenisch	Viele Gruppen und Kreise, GD-Formate, interreligiös	Auch freizeitorientierte Gruppen
Gemeindegebiet: 18,4 % evangelisch, ethnische Vielfalt, großbürgerlich bis prekär (ABL*)	**Gemeindegebiet:** 14,3 % evangelisch, gutbürgerlich mit prekären „Einsprengseln“ (NBL*)	**Gemeindegebiet:** 30,3 % evangelisch, ethnische Vielfalt, Armutszuwanderung (ABL*)
Stadtteil: Partizipationsorientiert, hohes Sozialkapital, viele Vereine	**Stadtteil:** Viele Vereine und Initiativen	**Stadtteil:** Viele Vereine
Hohe Identifikation mit dem Stadtteil	Umfasst mehrere Sozialräume	Hohe Identifikation mit dem Stadtteil
Religiöses wird gesehen und geschätzt	*Religiöses wird nicht gesehen aber geschätzt*	*Religiöses wird nicht wahrgenommen*

* ABL = alte Bundesländer, NBL = neue Bundesländer

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Alle drei Gemeinden unterhalten zahlreiche Kontakte in das zivilgesellschaftliche Umfeld, mit einem breiten thematischen Spektrum. Diakonisches Engagement besteht in der Lukasgemeinde in einer ökumenisch organisierten „Armenspeisung". Darüber hinaus besteht in der Stadt eine erprobte Arbeitsteilung zwischen den Gemeinden und den Einrichtungen des Stadtdekanats, so dass eher eine Übermittlung an andere Stellen erfolgt. In der Priscagemeinde gibt es einen Treffpunkt für Wohnungslose, der gemeinsam mit der Diakonie betrieben wird. Dessen Besucher*innen werden zu weiteren Kontakten in die Gemeinde ermutigt, etwa zur Teilnahme an Gemeindefesten, und aus der Gemeinde wird ein Kulturprogramm im Treffpunkt organisiert. In der Juniagemeinde ist die diakonische Tätigkeit in Kooperation mit Stadt und Schule fest im Bereich der Jugendarbeit verankert. Politisch sind die Lukas- und die Priscagemeinde in der Flüchtlingshilfe und in der Stadtteilentwicklung aktiv, in der Prisca- und Juniagemeinde beteiligt man sich gegen ausländerfeindliche Aufmärsche. Die ökumenische Arbeit ist stark in der Lukasgemeinde, interreligiöse Arbeit gibt es in den Gemeinden Prisca und Junia.

Größere Unterschiede bestehen im Selbstverständnis und im musikalischen Angebot: beschreiben die Lukas- und die Priscagemeinde selbst ihr Profil als eines mit starkem religiösen Schwerpunkt, neben einem kulturellen, das in mehreren Chören unterschiedlicher Ausrichtung, eigenen musikalischen Veranstaltungen und Fremdveranstaltungen gehobenen Niveaus ihren Ausdruck findet, so wird in der Juniagemeinde das religiöse Profil gar nicht erwähnt, das kulturelle Angebot besteht zu einem großen Teil aus Rockkonzerten, Karaoke-Veranstaltungen und Comedy. Kirche und Gemeindehaus sind dann voll, aber nicht zur geistlich-religiösen Erbauung.

Worin liegen die Gründe für diesen Unterschied? Aus einer qualitativen Fallstudie lassen sich kaum kausale Zusammenhänge ableiten, die verallgemeinerbar sind. Auf ein paar charakteristische Differenzen zwischen den Gemeinden kann aber verwiesen werden. Zum einen unterscheiden sie sich im eigenen Anspruch, zum anderen differiert das Umfeld und das hiermit z. T. in Einklang stehende kirchengemeindliche Engagement: Die Juniagemeinde erfüllt eine Kompensationsfunktion, versteht sich als eine Art Kulturzentrum und Treffpunkt in einem infrastrukturell benachteiligten Stadtteil, der darüber hinaus noch multikulturell geprägt ist. Christentum oder überhaupt Religion, so wird vermutet, schrecken ab und werden deshalb auch nicht formuliert – weder in der Jugendarbeit noch im Kulturprogramm. Die Lukas- und Juniagemeinde brauchen diese Kompensationsfunktion nicht zu erfüllen, ihr kulturelles Programm kann hochkulturell angelegt sein, im Einklang mit der Bewohnerschaft ihrer Gemeindegebiete, wo auch Religion und Christentum nicht abschrecken, sondern das christliche Ethos geschätzt wird – auch wenn es in Ostdeutschland nicht unbedingt gesehen oder erkannt wird. Die Gottesdienste sind gut besucht, die religiöse Partizipation ist vergleichsweise hoch, religiöse Vitalität ist gegeben – wie die Stadtteile insgesamt vital sind. Es ist ein Zusammenspiel von authentischer

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Religiosität der Gemeinde und Vitalität im Gemeindegebiet, die Gemeindearbeit ‚gelingen' lässt. Im (impliziten) Wissen um die religiös-säkulare Konkurrenz wird das Angebot abgestimmt auf die Bevölkerung des Gemeindegebietes, wobei eine bürgerliche Grundorientierung sichtbar wird.

4. Attraktivität versus Konfessionalität? Einige Schlussfolgerungen und offene Fragen für eine erfolgreiche Gemeindearbeit

Die empirisch begründeten Theorien, die hier als Herausforderungen 1 bis 3 dargestellt wurden, sowie die Erkenntnisse der empirischen Gemeindeforschung lassen einige vorsichtige Schlussfolgerungen zum Verhältnis von Konfessionalität und Attraktivität und deren Beziehung zu erfolgreicher Gemeindearbeit zu. ‚Konfessionalität' als dezidiertes religiöses Bekenntnis ist angesichts institutioneller, individueller und gesellschaftlicher Säkularisierung nicht wirklich attraktiv, steht aber auch nicht im Gegensatz zu Attraktivität. Eine deutliche Herausforderung für die Gemeindearbeit besteht grundsätzlich darin, dass der Prozess der Individualisierung die ‚natürliche' Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft aufhebt, sie also neu hergestellt werden muss. Zugleich verändert die Pluralisierung der Lebensformen die Erwartungen an die Religionsgemeinschaften und damit zugleich die Anschlussmöglichkeiten der gemeindlichen Angebote und Aktivitäten an die Lebenswelten der Bevölkerung im Gemeindegebiet – und darüber hinaus. Die zunehmende Konkurrenz mit anderen religiösen und säkularen Anbietern verlangt nach einem Angebot, das möglichst passgenau der Mitgliedschaft und Bevölkerung im Gemeindegebiet entspricht, und sie macht Werbebemühungen erforderlich. Auf Organisationsentwicklungsmaßnahmen, wie z. B. einem Leitbild, und auf Marktbewusstsein kann heute keine Gemeinde mehr verzichten. Aber: alle Bemühungen können fruchtlos bleiben, wenn sie nicht auf ein entsprechendes Umfeld treffen. Die Ergebnisse der Gemeindeforschung bisher zeigen, dass Vitalität und/oder Prekarität des Sozialraumes auf die Gemeinden ‚abfärben'.

Aber auch wenn eine Gemeinde erfolgreich ist im Sinne von Wachstum, also Zunahme der Besucher*innen bei Gottesdiensten und gemeindlichen Veranstaltungen, stellen sich einige grundsätzliche Fragen. Gelingt es diesen attraktiven Gemeinden tatsächlich, ‚neue' Menschen zu gewinnen, oder findet nicht einfach eine Bewegung zwischen den Gemeinden statt? Das heißt: ‚fischen' nicht letztlich alle ‚im selben Teich'? Oder schaffen es attraktive Gemeinden tatsächlich ‚brachliegendes' Potenzial zu heben? Oder gelingt es ihnen einfach (nur), die Bindung nicht abbrechen zu lassen?

Diese Fragen sind eine Herausforderung nicht nur für eine erfolgreiche Gemeindearbeit, sondern auch für die zukünftige Gemeindeforschung.

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Bibliografie

Ahrens, Petra-Angela / Wegner, Gerhard, Soziokulturelle Milieus und Kirche. Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote, Stuttgart 2013

Albrecht, Christian (Hg.), Kirche, Tübingen 2011

Beck, Ulrich, Jenseits von Klasse und Stand? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten, in: *Kreckel, Reinhard* (Hg.), Soziale Ungleichheiten, Göttingen 1983, 35–74

–, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986

Bedford-Strohm, Heinrich / Jung, Volker, Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Mit CD-ROM, Gütersloh 2015

Berger, Peter A. / Keller, Carsten / Klärner, Andreas / Neef, Rainer (Hg.), Urbane Ungleichheiten. Neue Entwicklungen zwischen Zentrum und Peripherie, Wiesbaden 2014

Berger, Peter L., Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1973

–, Altäre der Moderne, Frankfurt a. M./New York 2015

Bourdieu, Pierre, Genese und Struktur des religiösen Feldes, in: *ders.*, Religion (Schriften zur Kultursoziologie 5), Frankfurt a. M. 2011, 30–90

–, Religion (Schriften zur Kultursoziologie 5), Frankfurt a. M. 2011

Clarke, Peter B. (Hg.), The Oxford Handbook of The Sociology of Religion, Oxford 2009

Dangschat, Jens, Soziale Ungleichheit und der (städtische) Raum, in: *Berger, Peter A. / Keller, Carsten / Klärner, Andreas / Neef, Rainer* (Hg.): Urbane Ungleichheiten. Neue Entwicklungen zwischen Zentrum und Peripherie, Wiesbaden 2014, 117–132

Dobbelaere, Karel, The Meaning and Scope of Secularization, in: *Clarke, Peter B.* (Hg.), The Oxford Handbook of The Sociology of Religion, Oxford 2009, 599–615

Durkheim, Emile, Über soziale Arbeitsteilung, Frankfurt a. M. 1992

Elhaus, Philipp / Wöhrmann, Matthias (Hg.), Wie Kirchengemeinden Ausstrahlung gewinnen, Göttingen 2012

fowid (Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland): Religionszugehörigkeiten in Deutschland 2017. https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-deutschland-2017 (letzter Abruf am 25.12.2018)

Fürstenberg, Friedrich (Hg.), Religionssoziologie, Neuwied/Berlin [2]1970

Gebhardt, Winfried, Religiöse Szenen und Events, in: *Pollack, Detlef / Krech, Volkhard / Müller, Olaf / Hero, Markus* (Hg.), Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 591–610

Geißler, Rainer, Die Sozialstruktur der Bundesrepublik Deutschland, Wiesbaden 2014

MDG-Milieuhandbuch 2013. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus, hg. im Auftrag der MDG Medien-Dienstleistung GmbH, Heidelberg/München, Januar 2013

Grünberg, Wolfgang, Die Sprache der Stadt. Skizzen zu Großstadtkirchen, Leipzig 2004

Hauschildt, Eberhard / Pohl-Patalong, Uta, Kirche. Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 4., Gütersloh 2013

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Hempelmann, Heinzpeter / Heckel, Ulrich / Hinrichs, Karen / Dan, Peter (Hg.), Auf dem Weg zu einer milieusensiblen Kirche. Die Sinus-Studie „Evangelisch in Baden und Württemberg" und ihre Konsequenzen für kirchliche Handlungsfelder, Neukirchen-Vluyn 2015

Hradil, Stefan, Lagen und Milieus: Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft, in: *Solga, Heike/Powell, Justin/Berger, Peter A.* (Hg.), Soziale Ungleichheit. Klassische Texte zur Sozialstrukturanalyse, Frankfurt a. M. 2009, 281–312

Inglehart, Ronald, The Silent Revolution, Princeton 1977

Körs, Anna, The Plurality of Peter Berger's „Two Pluralisms" in Germany, in: Society 54/5 (2017), 445–453

Lüders, Manfred, Von Klassen und Schichten zu Lebensstilen und Milieus, in: Zeitschrift für Pädagogik 43/2 (1997), 301–320

May, Michael, Integration und Segregation: Ein Blick auf die wissenschaftliche Debatte in Deutschland, in: *May, Michael / Alisch, Monika* (Hg.), Formen sozialräumlicher Segregation, Berlin/Toronto 2012, 73–101

– / *Alisch, Monika* (Hg.), Formen sozialräumlicher Segregation, Berlin/Toronto 2012

O'Dea, Thomas F., Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion, in: *Fürstenberg, Friedrich* (Hg.), Religionssoziologie, Neuwied/Berlin ²1970, 231–237

Ohlendorf, David /Rebenstorf, Hilke, Überraschend offen. Kirchengemeinden in der Zivilgesellschaft, Leipzig (i. E.)

Pickel, Gert, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011

Pollack, Detlef / Krech, Volkhard / Müller, Olaf / Hero, Markus (Hg.), Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018

– / *Müller, Olaf*, Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013

– / *Rosta, Gergely*, Religion in der Moderne – ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. 2015

Rebenstorf, Hilke, Die Generation U30 – wie hält sie's mit der Religion? Signifikante empirische Befunde in der V. KMU, in: *Schröder, Bernd/Hermelink, Jan/Leonhard, Silke* (Hg.), Jugendliche und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, Stuttgart 2017, 45–74

– / *Ahrens, Petra-Angela / Wegner, Gerhard*, Potenziale vor Ort. Erstes Kirchengemeindebarometer, Leipzig 2015

Sellmann, Matthias, Zuhören Austauschen Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung, Würzburg 2012

Schröder, Bernd/Hermelink, Jan/Leonhard, Silke (Hg.), Jugendliche und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, Stuttgart 2017

Schulz, Claudia / Hauschildt, Eberhard / Kohler, Eike, Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2008

SINUS – Informationen zu den Sinus-Milieus 2018, Heidelberg: Sinus; online verfügbar https://www.sinus-institut.de/veroeffentlichungen/downloads/ (letzter Abruf am 08.01.2019)

Solga, Heike/Powell, Justin/Berger, Peter A. (Hg.), Soziale Ungleichheit. Klassische Texte zur Sozialstrukturanalyse, Frankfurt a. M. 2009

Stolz, Jörg, Entwurf einer Theorie religiös-säkularer Konkurrenz, in: *Wolf, Christof / Koenig, Matthias* (Hg.), Religion und Gesellschaft, Wiesbaden 2013, 25–49

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

– / *Könemann, Judith / Schneuwly Purdie, Mallory / Englberger, Thomas / Krüggeler, Michael*, Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft, Zürich 2014
Weber, Max, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1980
–, Kapitel III: Die Typen der Herrschaft, in: *ders.*, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1980, 122–176
Wegner, Gerhard, Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung, Leipzig 2014
–, Teaching an Elephant to dance, in: *ders.*, Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung, Leipzig 2014, 15–44
Wohlrab-Sahr, Monika, Kirche als Organisation, in: *Albrecht, Christian* (Hg.), Kirche, Tübingen 2011, 171–195
Wolf, Christof / Koenig, Matthias (Hg.), Religion und Gesellschaft, Wiesbaden 2013

ZThG 24 (2019), 185–206, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Konfessionelle Identitäten

Eine freikirchliche Perspektive

Markus Iff

Das Christentum existiert in einer Vielzahl und Vielfalt von Bewegungen, Gruppierungen, Gemeinschaften, Institutionen und Netzwerken. Diese sind wiederum auf vielfache Weise untereinander verbunden. Der christliche Glaube wird weltweit in einer beeindruckenden Vielgestaltigkeit manifestiert, überliefert, dargestellt und inszeniert. Die Profile und Merkmale der Bewegungen, Gruppierungen, Gemeinschaften, Institutionen und Netzwerke des Christentums gehen nicht in theologischen oder gar dogmatischen Optionen im Sinne von *corpora doctrinae* auf. Das japanische Non Church Movement, die indische churchless Christianity oder die chinesische Hauskirchenbewegung lassen sich auch nicht unter dem Begriff ‚Konfession'[1] in einem herkömmlichen Sinne rubrizieren. Gleichwohl haben auch solche Bewegungen, Gemeinschaften und Netzwerke in ihrer soziologischen Pluriformität jeweils eine innere Ausrichtung, sodass wir in einer ersten Annäherung von einer Vielfalt von Lebensformen des christlichen Glaubens und zahlreichen Phänomenen gelebter Konfessionalität sprechen können. Das führt zu der Frage, inwiefern konfessionelle Identitäten für eine christliche Identitätsbildung von Bedeutung oder gar unverzichtbar sind und andererseits, wie konfessionelle Identitäten mit ökumenischen Prozessen, interkonfessionellen Diskursen und transkonfessionellen Bewegungen in Verbindung stehen.[2]

Ausgehend von der Vielfalt protestantischer Kirchen und neuer Freikirchen, die durch Pluralisierungsschübe vermehrt wird, richten wir unseren Blick auf die systematisch-theologische Bestimmung und Bedeutung von konfessionellen Identitäten innerhalb dieses Kontextes. Dabei wird die These entwickelt und begründet, dass es sich bei konfessionellen Identitäten um relationale und dynamische Größen handelt, die sich in bestimmten Kontexten (re-)konstituieren und die im Blick auf Freikirchen andauernden Transformationsprozessen ausgesetzt sind.

1. Wahrnehmungen zur Vielfalt protestantischer Kirchen und neuer Freikirchen

Freikirchen und freikirchliche Bewegungen sind Teil des christlichen Gesamtlebens der weltweiten, vielgestaltigen Christenheit. Sie selbst verstehen

[1] Vgl. *Carl Heinz Ratschow*, Art. Konfession/Konfessionalität, TRE XIX, Berlin/New York 1990, 419–426.

[2] Vgl. *Silke Dangel*, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums, Berlin/Boston 2014.

ZThG 24 (2019), 207–218, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

sich als „Kirchen der Reformation“[3] und als Teil des weltweit verzweigten Protestantismus. Dieser lässt sich bis in die Gegenwart als Aneignungsprozess der reformatorischen Botschaft in unterschiedlichen Kontexten, Regionen und Zeiten bestimmen.[4] In seiner in diesem Jahr erschienenen „Ökumenischen Kirchenkunde“[5] fasst der Wiener Systematiker Ulrich Körtner zahlreiche der sogenannten klassischen Freikirchen wie die Methodisten, die Baptisten, die Mennoniten und den Bund Freier evangelischer Gemeinden unter die Rubrik: ‚Protestantische Kirchen‘[6]. Die in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland (VEF) seit 1926 verbundenen Kirchen und Gemeindebünde zeigen eine erhebliche Pluriformität und Diversität, die ihre Sozialgestalten und Strukturen, ihre theologischen Grundauffassungen und ihre Einstellungen zu anderen christlichen Kirchen umfasst.[7] Die evangelischen Freikirchen verstehen sich nicht als Konfessionen im herkömmlichen Sinn, die ihre ekklesiale Identität vorrangig an Lehrbekenntnissen festmachen und daraus ableiten. Sie betrachten sich als Denominationen, also als legitime, durch die universale Heilsbotschaft und das biblische Zeugnis inspirierte und an ihm sich orientierende Gestaltwerdungen christlicher *communio sanctorum* in soziohistorisch und kulturell bedingten Kontexten.[8]

Innerhalb des freikirchlichen Protestantismus lässt sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts ein signifikanter Pluralisierungsschub beobachten. Neben den etablierten freikirchlichen Bünden entstehen alternative Formen frei-

---

[3] Am 20. Oktober 2016 hat die VEF anlässlich des Reformationsjubiläums unter dem Titel „Glaube an Christus befreit“ eine Stellungnahme veröffentlicht, in der sich die Mitgliedskirchen in der Geschichte des Reformationsgeschehens verorten. Vgl. VEF (Hg.), Glaube an Christus befreit. 500 Jahre Reformation: Botschaft der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, in: MD 67/6 (2016), 139. Zur reformatorischen Verwurzelung vgl. auch die Präambel zur Satzung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, in: VEF (Hg.), Freikirchenhandbuch. Informationen – Texte – Berichte, Wuppertal 2004, 141 f.

[4] Im Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde werden unter dem Stichwort „Protestantismus“ neben den hauptreformatorischen Traditionen (Luthertum, reformierte Kirchen) sowohl die sogenannten vorreformatorischen Bewegungen wie die Waldenser sowie die aus der Reforminitiative von Jan Hus hervorgegangenen Böhmischen Brüder als auch die klassischen Freikirchen (u. a. Methodisten, Baptisten) genannt. Vgl. *Reinhard Frieling*, Art. Protestantismus, in: *Wolfgang Thönissen* (Hg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg i. Br. 2007, 1099.

[5] *Ulrich H. J. Körtner* rubriziert in seiner jüngst erschienenen Ökumenischen Kirchenkunde einen großen Teil der Evangelischen Freikirchen, die in der VEF verbunden sind, unter ‚Protestantische Kirchen‘, vgl. *ders.*, Ökumenische Kirchkunde. Lehrwerk Evangelische Theologie (LETh) Bd. 9, Leipzig 2018.

[6] Vgl. ebd., 208–254.

[7] Zur Geschichte und Pluriformität der evangelischen Freikirchen vgl. *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert). KGE III/6, Leipzig 2004; *Erich Geldbach*, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, 2. völlig neu bearb. Aufl., Göttingen 2005; *Markus Iff*, Die Evangelischen Freikirchen, in: *Johannes Oeldemann* (Hg.), Konfessionskunde, Paderborn/Leipzig 2015, 296–390.

[8] Vgl. *Russell E. Richey* (Hg.), Denominationalism, Nashville (TN), 1977. Vgl. auch *Leo Laeyendecker*, Art. Denomination, EKL³ I, Göttingen 1986, 812–814.

ZThG 24 (2019), 207–218, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

kirchlichen Gemeindelebens, die mit dem weiten Begriff „Neue Freikirchen“[9] erfasst werden. Darunter werden u. a. die vielgestaltigen Formen von Gemeindeentstehungen und charismatisch geprägten Glaubenszentren eingeordnet, die nicht zuletzt auch durch interkulturelle Dynamiken entstehen. Im Blick auf zahlreiche neue Gemeindegründungen und Gemeinschaftsbildungen sind Austauschprozesse mit klassischen Freikirchen auszumachen, die überkommene Gestalten freikirchlicher Identität erweitern, neu justieren oder gar abstreifen. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang Christliche Glaubenszentren, Vineyard-Gemeinden, Calvary-Chapels, International Christian Fellowship-Gemeinden, Hillsong-Gemeinden, um nur einige von denen zu nennen, deren Ausstrahlungskraft in den letzten Jahren teilweise stark zugenommen hat.[10] Diese neuen und alternativen Formen freikirchlichen Gemeindelebens sind nicht an traditionelle Freikirchenbünde angeschlossen und verstehen sich dezidiert auch als Alternative zu den herkömmlichen Freikirchen in Europa.

Um diese zweite Pluralisierungsphase innerhalb des freikirchlichen Protestantismus sorgfältig erfassen und im Blick auf die Konstituierung, Entwicklung und Erweiterung konfessioneller Identitäten interpretieren zu können, müssen neben der herkömmlichen historisch-hermeneutischen Arbeit an Grundlagen-, Bekenntnis- und Liedtexten religionswissenschaftliche Untersuchungen und soziologische Milieuforschungen betrieben werden. Ein Beispiel für eine solche Vorgehensweise ist die in der französischsprachigen Schweiz durchgeführte religionswissenschaftliche und soziologische Studie zur „Wettbewerbsstärke des evangelisch-freikirchlichen Milieus“.[11] Unter dem Titel „Phänomen Freikirchen“[12] untersuchen die Autoren nicht nur die traditionellen Freikirchen, sondern auch das evangelikale Milieu innerhalb und außerhalb der Großkirchen. Dadurch werden transkonfessionelle und transnationale Aspekte in der Erfassung und Beschreibung konfessioneller Identitäten berücksichtigt. Die Studie unterscheidet drei Strömungen im evangelikalen und freikirchlichen Kontext: eine konservativ-freikirchliche Strömung, die zur Abschottung von der Gesellschaft neigt und sich durch eine apokalyptische Weltsicht und einen starken Glauben an die Unfehlbarkeit der Bibel auszeichnet; eine charismatisch-freikirchliche Strömung, die den Akzent auf emotionale Erfahrung der Gegenwart des Heiligen Geistes legt; und eine klassisch-freikirchliche Strömung, die sich von den beiden anderen Submilieus durch ihre größere

---

[9] *Klaus Peter Voß*, „Neue Freikirchen“ aus freikirchlicher Sicht, in: *ders.*, Ökumene und freikirchliches Profil, Berlin 2008, 63–70, hier: 63. Vgl. auch *Reinhard Hempelmann*, Freikirchenforschung und die Erforschung „neuer Freikirchen“, in: Freikirchen Forschung (FF) 25 (2016), 164–172.

[10] Siehe dazu: *Marcia Pally*, Die Neuen Evangelikalen in den USA. Freiheitsgewinnen durch fromme Politik, Berlin 2010.

[11] *Jörg Stolz / Olivier Favre u. a.* (Hg.), Phänomen Freikirchen. Analyse eines wettbewerbsstarken Milieus, CULTuREL 5, Zürich 2014.

[12] Ebd.

ZThG 24 (2019), 207–218, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Offenheit für die Welt und für andere Arten der Bibellektüre unterscheidet. Der Band präsentiert zu allen drei Submilieus Ergebnisse quantitativer Erhebungen und qualitativer Interviews, in denen vor allem die Werte, Glaubensüberzeugungen und Praktiken sowie die Wettbewerbsstärke der Milieus sowie speziell des evangelikalen Milieus in Freikirchen und Großkirchen untersucht wird. Mit der Terminologie ‚evangelisch-freikirchliches Milieu' wird zudem ein Zusammenhang zwischen klassischen und neuen Freikirchen hergestellt. Die zusätzliche Erfassung ‚Evangelisch-Freikirchliche' innerhalb der reformierten Tradition des Protestantismus erweitert den Ertrag der Studie insofern, als eine erhebliche Bandbreite von Sozial- und Lebensformen evangelischen Glaubens wenigstens ansatzweise aufeinander bezogen werden. Kernthese der Studie ist, dass das wettbewerbsstarke evangelikale Milieu in Frei- und Landeskirchen durch ein gemeinsames Normengeflecht legitimiert, strukturiert, stabilisiert und reguliert werde.

Die erhobenen konstitutiven Merkmale freikirchlichen Selbstverständnisses werden u. a. in der Praxis regelmäßiger Bibellektüre, im individuellen und gemeinsamen Gebet, in den von Partizipation geprägten Gottesdiensten und Gestaltungen gemeindlichen Lebens, der Einbindung in die Gemeinschaft sowie identitätsstiftenden Normen – vor allem in Bezug auf Ehe- und Sexualethik – gesehen. Auffallend ist zudem der „interdenominationelle Charakter"[13] des Milieus, in dem die Bereitschaft zur konfessionellen Veränderung bei Wohnortwechsel, Eheschließung oder gemeindlichen Veränderungsprozessen relativ hoch ist, wenn man sich dadurch einer Gemeinde anschließen kann, die den eigenen Überzeugungen und Erwartungen besser entspricht.

Im Blick auf freikirchliche Identitätsmerkmale werden allerdings das ortsgemeindliche Strukturprinzip, der Wert der Gewissensfreiheit und der persönlichen Verantwortung vor Gott sowie die damit verbundenen Prinzipien der Freiheit und Freiwilligkeit ausgeblendet. Es wäre freilich wünschenswert, wenn vergleichbare Studien für den im Blick auf konfessionelle Identitäten deutlich anders zusammengesetzten Bereich der Freikirchen und der evangelikalen Bewegung in Deutschland durchgeführt würden.

2. Zur systematisch-theologischen Frage nach Konfessionalität und konfessioneller Identität

Der Universalismus des Christentums und seiner Heilsbotschaft ist in der Existenz verschiedener christlicher Konfessionen und Denominationen gegeben. Diese Eigentümlichkeit des Christentums können wir als seine Konfessionalität bezeichnen, die freilich eine unaufhebbare Differenz zwischen universaler Christenheit und den Kirchen, Freikirchen und christ-

[13] *Caroline Gachet*, in: *Stolz/Favre u. a.* (Hg.), Phänomen Freikirchen, 243.

ZThG 24 (2019), 207–218, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

lichen Gemeinschaften impliziert. Es ist davon auszugehen, dass „Bekenntnishaftigkeit" zu den notwendigen Merkmalen des christlichen Glaubens gehört und den individuellen wie kollektiven Glaubensvollzug auszeichnet. Mit dem Begriff Konfessionalität können jene christlichen Lebensformen erfasst werden, die in einem engen Sinne ihren Ursprung und ihr Selbstverständnis an historische Bekenntnisschriften binden, wie auch solche Lebensformen, die ohne Bindung an spezifische Bekenntnisdokumente auskommen, und nicht zuletzt auch solche, die auf eine erkennbare Weise transkonfessionell sind (Bsp.: Pietismus, Evangelikalismus). Freilich liefert der Begriff „Konfessionalität" nur eine Klammer, innerhalb derer dann die konfessionelle, denominationelle und die ökumenische Problematik zur Diskussion stehen.

Das Phänomen der Konfessionalität kann aus der historischen Vermitteltheit des christlichen Glaubens erklärt werden. Es ist, wie Erwin Fahlbusch in seiner Kirchenkunde formuliert, „mit der Kontingenz der Offenbarung und der situationsbedingten konfessorischen Verkündigung gegeben. Es besitzt eine theologische und eine historische Komponente und ist aufgrund der Nichtobjektivierbarkeit des Kerygmas von prinzipieller Natur"[14]. Der Umstand, dass jedwede Form der Kommunikation des Evangeliums in Wort und Tat situationsbedingt ist, führt uns zur Kontextualität jeder Ausdrucks- und Lebensform des christlichen Glaubens. Dies wird gegenwärtig von den verschiedenen Spielarten kontextueller Theologien ausdrücklich zum Thema gemacht. Deren Pluralität wirft freilich verschärft die Frage nach der Wahrheit und inneren Einheit des christlichen Glaubens auf. Die Wahrheit, um die es im christlichen Glauben geht, ist allerdings nur in einem abgeleiteten Sinn eine propositionale Wahrheit. Denn aus Sicht des christlichen Glaubens geht es um das Evangelium des dreieinen Gottes von Jesus Christus, welcher die Wahrheit in Person ist und alle geschichtlichen Gestaltwerdungen der Gemeinschaft der Glaubenden übersteigt. Daher lässt sich die Wahrheit des christlichen Glaubens auch in keinem einzelnen Satz, keinem Bekenntnis, keinem System theologischer Propositionen und keiner Zeugnisgestalt menschlichen Lebens erschöpfend aussagen. Das Sein in der Wahrheit als Sein in Jesus Christus (vgl. 2Kor 5,17) und damit als Sein in der Wirklichkeit des dreieinen Gottes, ist ein Werden.

Wenn Jesus Christus die Wahrheit des dreieinen Gottes ist, nach welcher der Glaube, die Kirchen, die christlichen Lebensformen und die Theologie zu fragen haben, setzt das Wahrsein ihrer Aussagen und der Zeugnisse ihres Lebens ein Offenbarwerden voraus, welches sie allererst wahr werden lässt.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich nun entscheidende Impulse für die Frage nach der konfessionellen Identität. Zunächst kann Identität philosophisch so definiert werden, dass sie ein Seiendes oder ein Subjekt geschichtlich im Laufe einer Veränderung in zeitlicher Hinsicht zu identi-

[14] *Erwin Fahlbusch*, Kirchenkunde der Gegenwart (ThW 9), Stuttgart 1979, 15.

ZThG 24 (2019), 207–218, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

fizieren sucht. Damit ist klar, dass zwischen Bestimmung, Herkunft und geschichtlichem Verlauf eines Seienden oder Subjektes Veränderungen eintreten, die überhaupt erst die Frage nach der Identität hervorrufen. Offenbar gibt es Veränderungen im Blick auf Seiendes oder Subjekte, welche die Frage dringlich machen, ob Veränderungen die Herkunftsbestimmung beeinflussen. Somit entpuppt sich die Frage nach der Identität letztlich als Frage nach dem Bleibenden, nach der Kontinuität in der Veränderung im Laufe der Zeit. Dabei ist Identität nichts Statisches, sondern etwas Lebendiges. Sie umfasst Kontinuität und Veränderung gleichermaßen. Das gilt nicht nur für die persönliche Identität, sondern auch für kollektive und soziale Identitäten.

Im Blick auf die Verwendung des Identitätsbegriffs für ekklesiale Größen schlage ich vor, zwischen a) christlicher Identität, b) Identität der Gemeinde bzw. Kirche Jesu Christi und c) konfessioneller Identität zu differenzieren.[15] Ohne Zweifel stehen alle drei Identitätsformen in einem unlösbaren Zusammenhang. Dennoch trägt die begriffliche Differenzierung dazu bei, die Spezifika der jeweiligen Identitätsform genauer in den Blick zu nehmen. Mit dem Begriff ‚christliche Identität' bezeichnen wir die Beziehung, die den Glaubenden an die Person Jesus Christus bindet. Was christliche Identität ausmacht, ist also das existenzielle Bekenntnis zu Jesus Christus. Wenn des Weiteren Kirche bzw. Gemeinde im theologischen Sinne zu definieren ist als die zu Jesus Christus gehörende Gemeinschaft der Glaubenden, in der sich die Vereinigung des Menschen mit Gott vollzieht, so kann Identität nur im Blick auf die Beziehung zwischen der einen Gemeinde Jesu Christi, die durch das vom biblischen Kanon bezeugte Christusgeschehen und das Wirken des dreieinen Gottes begründet ist, und ihren geschichtlich auffindbaren Gestalten ausgesagt werden. Die konfessionelle Identität einer Gemeinde oder Kirche liegt dann in einer bestimmten Weise, christliche Identität und kirchliche Identität im Sinne der Gemeinschaft der Glaubenden und Getauften zu leben – und zwar in einer historisch, kulturell und lehrmäßig konfigurierten Weise. Konfessionelle Identitäten bilden sich somit durch den Rekurs auf das in den apostolischen Überlieferungen gegebene Christusgeschehen und das geschichtliche Werden, die gewachsenen Überzeugungen sowie durch das Eingehen auf die geschichtlichen Umstände und die Öffnung zu den Lebenswirklichkeiten der Menschen und der Gesellschaft. Diese Konfigurationen beeinträchtigen nicht die universale Heilsbotschaft von Jesus Christus, wie Erwin Fahlbusch betont, sondern können als deren *modi* interpretiert wer-

[15] Diese Differenzierung des Identitätsbegriffs Unterscheidung wurde von der Group de Dombes begründet. Siehe dazu: *Gruppe von Dombes*, Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt a. M. 1994. Das französische Original „Pour la conversion des Eglises" ist 1991 erschienen. Zu Kontext, Inhalt und Wirkungsgeschichte des Dokuments und zur Group de Dombes vgl. *Johannes Oeldemann*, Umkehr als Wesensmerkmal christlicher Identität, in: *Burkhard Neumann / Jürgen Stolze* (Hg.), Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn/Göttingen 2017, 141–164.

ZThG 24 (2019), 207–218, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

den. Sie erweisen sich „als geschichtlich wahr in der Beziehung zu dem originären Geschehen wie in ihrer Leistungsfähigkeit für das Heil der Menschen und seiner Welt, das in der Heilsbotschaft angesagt ist".[16] Kritisch zu reflektieren bleibt hier gegenüber Fahlbusch freilich, dass es neben unterschiedlichen *modi* der Heilsbotschaft auch das Kirchen und Christen Trennende als Sünde und Folge menschlicher Schuld gibt. Dies zu überwinden, ist das legitime Bemühen der Ökumene.

Nicht selten vertreten christliche Kirchen implizit oder explizit die Auffassung, dass ihre konfessionelle Identität die Identität der Kirche/Gemeinde Jesu Christi schlechthin sei. Diese Überzeugung führt dazu, dass sich Konfessionalität zum Konfessionalismus verhärtet. Der Konfessionalismus ist darauf fixiert, die christliche und kirchliche Identität, die sich in der konfessionellen Identität ausdrückt, zu verfestigen und integralistisch zu bewahren. Konfessionalität hingegen ist die Anerkennung der Zugehörigkeit zu einer geschichtlich gegeben Kirche, Freikirche und Gemeinschaft. In diesem Sinne ist sie eine positive Eigenschaft. Für ein authentisches Christsein muss konfessionelle Identität freilich christliche Identität sein. Das bedeutet, in einer immer wieder zu vollziehenden Umkehr zu Jesus Christus sowie in der Offenheit gegenüber anderen geschichtlichen Gestaltwerdungen christlicher und kirchlicher Identität zu leben, die auf Gemeinschaft im Glauben gerichtet ist.[17]

3. Konfessionelle Identitäten als relationale und dynamische Größen

Der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Carl Heinz Ratschow hat bekanntermaßen Konfessionen als semiotische Kathedralen bestimmt und die These vertreten, dass Konfessionen jeweils umfassende systematisch geschlossene Gesamtanschauungen des christlichen Glaubens bilden. Ratschow hat gesehen, dass konfessionelle Identitäten auf einen grundlegenden Zusammenhang von Selbst-, Welt- und Gottesanschauungen zielen, die sich wiederum in Kultus, Ethos, Spiritualität und Sozialgestalt niederschlagen.[18] Allerdings sind Konfessionen und konfessionelle Identitäten stärker relationale und dynamische – und damit auch erweiterbare und veränderbare – Größen, als dies in Ratschows Überlegungen zum Ausdruck kommt.

Insbesondere die kongregationalistisch verfassten klassischen Freikirchen wie auch neuere Freikirchenbildungen orientieren sich in ihrem

---

[16] *Erwin Fahlbusch*, Abschied von der Konfessionskunde? Überlegungen zu einer Phänomenologie der universalen Christenheit, in: *Gottfried Maron* (Hg.), Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes (Kirche und Konfession 25), Göttingen 1986, 456–493.

[17] Vgl. *Reinhold Bernhardt*, Konversive Identität. Gedanken zur ökumenischen Theologie, angeregt durch die Groupe des Dombes, in: *Helmut Gehrke / Makarios Hebeler / Hans-Walter Stork* (Hg.), Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert. FS Bernd Jaspert, Paderborn/Frankfurt a. M. 1995, 275–286.

[18] Vgl. *Ratschow*, Konfession, 419–426.

ZThG 24 (2019), 207–218, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Selbstverständnis nicht in erster Linie an der geschichtlich gewordenen Gestalt der Kirche, sondern suchen immer wieder neu nach der kontextuellen Verwirklichung der Kirche. Sie verstehen sich als Kirchen bzw. Gemeinde Jesu Christi im Prozess. Das bedeutet freilich noch nicht, dass es ihnen gelingt, nicht nur Sozialformen eines bestimmten Milieus zu reproduzieren, sondern Gemeinschaftsformen christlichen Glaubens zu etablieren, welche der Individualität und Diversität von Menschen und ihren Biografien gerecht werden.[19] So konnte in einer religionssoziologischen Studie zu Problemlagen und Maßnahmen der Mitgliederbindung in deutschen Minderheitskirchen u. a. am Beispiel des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland gezeigt werden, wie pfadabhängig diese Freikirchen von ihrer religiös-kulturellen Tradition im Blick auf ihre Fähigkeit und Bereitschaft zur reflexiven Selbst- und Situationswahrnehmung sind.[20]

Die Bedeutung konfessioneller Identitäten aktualisiert sich im Wahrnehmen, Darstellen und Reflektieren der eigenen Geschichte, wobei zum Fortbestand einer konfessionellen Identität der Prozess kritischer Hinterfragung ebenso gehört wie die sich daran anschließenden Selbstverständigungsdiskurse. Prozesse, in denen sich die Bedeutung der konfessionellen Identität aktualisiert, haben nicht nur eine theologisch-ekklesiologische, sondern auch eine organisationssoziologische Dimension. Denn christliche Kirchen, Gemeinschaften und Gruppen sind auch intermediäre Organisations- und Vernetzungsformen, in denen verschiedene Logiken zum Aufbau und zur Stabilisierung der konfessionellen Identitäten beitragen.[21]

Nicht zuletzt aktualisiert sich die Bedeutung konfessioneller Identitäten im Rahmen von interkonfessionellen und ökumenischen Begegnungen, Gesprächen und Diensten. Der gemeinsame christliche Glaube, der sich in unterschiedliche konfessionelle Identitäten ausdifferenziert, ist grundsätzlich offen für die anderen und die Welt. Der evangelische Theologe Peter Steinacker hat 1981 in einer fundamentalen Studie zu den Kennzeichen der Kirche darauf aufmerksam gemacht, dass sich die an Jesus Christus, den Erlöser der Welt glaubende Gemeinde „nicht partikular auf nationale, rassische oder geografische Grenzen oder Vorbedingungen zurückziehen“[22] kann. Dies aber bedeutet, dass alle konfessionelle Identitäten unter dem Anspruch stehen, „Partikularität und Katholizität miteinander zu verbinden“.[23]

---

[19] Vgl. *Christian Grethlein*, Art. Freikirchen, Praktisch-theologisch, in: RGG[4] III, Tübingen 2000, 326–328, hier: 327.

[20] Vgl. *Dennis Kuhl*, Problemlagen und Maßnahmen der Mitgliederbindung in deutschen Minderheitskirchen – Ein Vergleich, in: EvTh 76/1 (2016), 34–49.

[21] Vgl. *Wolfgang Streeck*, Vielfalt und Interdependenz. Überlegungen zur Rolle von intermediären Organisationen in sich verändernden Umwelten, in: KZfSS (1987), 471–495 und *Karl Gabriel*, Liquid Church? Organisationssoziologische Anmerkungen, in: PThI 34 (2014), 44–56, hier: 52–56.

[22] *Peter Steinacker*, Die Kennzeichen der Kirche, Berlin/New York 1982, 260 f.

[23] *Michael Bünker* (Hg.): Schrift – Bekenntnis – Kirche. Ergebnis eines Lehrgesprächs der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, Leipzig 2013, 41.

ZThG 24 (2019), 207–218, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Konfessionelle Identitäten sind somit keine ahistorischen Größen. Sie sind prinzipiell erweiterbar und veränderbar. Sie (re-)konstituieren sich innerhalb bestimmter Kontexte. Ihre Bedeutung aktualisiert sich in Prozessen, die von theologisch-ekklesiologischen Überlegungen und der Bindung an tradierte Botschaften ebenso bestimmt sind wie von organsiationssoziologischen Parametern, zu denen Mitgliedschaftsbindung, die Stellung in der Gesellschaft und die Sicherung von Ressourcen gehören.

4. Konturen freikirchlicher Identitäten

Konfessionelle Identitäten sind im freikirchlichen Kontext dynamische aber auch fluide Größen, die andauernd transformatorischen Prozessen ausgesetzt sind. Dies ist in religiöser Hinsicht u. a. durch transkonfessionelle und transnationale Missions- und Erneuerungsbewegungen bedingt. Beispiele dafür sind der Evangelikalismus, die charismatische Bewegung und die sog. Pfingstbewegung.[24] Hinzu kommt in religiöser Hinsicht ein vielen Freikirchen in ihre konfessionelle Identität eingeschriebenes religiöses Motiv, das in der Pietismus Forschung durch den Historiker Markus Matthias freigelegt wurde. Der Pietismus, der auf einen Teil der klassischen Freikirchen in Deutschland und Europa zum Wurzelboden gehört, entwickelte sich, so Matthias, zu „einer utopischen, prinzipiell nie zum Ziel kommenden Bewegung". Denn einerseits soll der Pietismus eine universale und dauerhafte Reform über die Veränderung – d. h. Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung – von Individuen darstellen, und andererseits ist „jeder erreichte Christianisierungsgrad wieder Anlass für ein neues ‚entschiedeneres' Christentum" und muss zu einer neuen christlichen Identitätsbildung führen.[25]

Neben diesen inhärenten und transkonfessionellen religiösen Bedingungen für die Dynamik und Fluidität freikirchlicher Identitäten sind aber auch identitätsstabilisierende Basisprinzipien zum Selbstverständnis und zur Selbstorganisation auszumachen. Und zwar im Sinne eines Referenzrahmens, der unterschiedliche Ausdrucksformen, Praktiken und Interpretationen des christlichen Glaubens aus sich heraussetzen, integrieren oder ggf. auch abstoßen kann.

---

[24] „Pfingstbewegung" wird oftmals in einem umfassenden Sinn als Bezeichnung für klassische Pfingstkirchen, charismatische Gruppen und sogenannte neo-pentekostale Kirchen gebraucht. Vgl. *Jörg Haustein*, Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung? Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des 20. Jahrhunderts, in: Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011), 533–552. Zur charismatischen Bewegung siehe *Peter Zimmerling*, Charismatische Bewegungen (UTB 3199), Göttingen 2009; siehe auch: *Gunars Ansons* (Hg.), Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung, Frankfurt a. M. 1976.

[25] *Markus Matthias*, Bekehrung und Wiedergeburt, in: *Hartmut Lehmann / Ruth Albrecht* (Hg.), Glaubenswelt und Lebenswelten. Geschichte des Pietismus, Bd. IV, Göttingen 2004, 49–82, hier: 50 f.

ZThG 24 (2019), 207–218, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Im Anschluss an eine aktuelle Stellungnahme der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zum Reformationsjubiläum 2017 lässt sich eine spezifische Verbindung, Glaubensform und Sozialgestalt als gemeinsames Identitätsmerkmal geltend machen, die in einer umfassenden und auf die Gesellschaft hin offenen Weise, Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit miteinander verschränkt. Der Bestimmung des Glaubens als „persönlicher Glaube an Jesus Christus" und „gelebtes Vertrauen in Gott"[26] korrespondiert einerseits eine zumeist exklusive Mitgliedschaftsregulierung – der strikte Glaube an Jesus bildet nicht selten auch die Grenze aller missionarischen Öffnungsstrategien. Andererseits ist eine solche Bestimmung des Glaubens in Freikirchen unauflöslich in Bildungsprozesse verwickelt, die auf Eigenreflexion und Eigenverantwortung abzielen. Denn persönliche Freiheit und die Verantwortung zur Gestaltung des Lebens aus dem Glauben ist ein konstitutives Element freikirchlichen Selbstverständnisses.

Freikirchliche Identitäten gewinnen somit Kontur durch den deutlichen Akzent, den sie auf die menschlichen Rezipienten der christlichen Botschaft und die von ihnen frei gewählte Gemeinschaft setzen.[27] In der Gegenwart stehen sie damit in der Regel für gesellschaftliche Prozesse, die sich den Prinzipien der Glaubens- und Gewissensfreiheit samt ihren sozialen Implikationen (Menschenrechte) verpflichtet wissen. „Als Ausdruck unseres Glaubens engagieren wir uns für Menschenrechte, für Religions- und Gewissensfreiheit, für Frieden, Respekt und Chancengleichheit."[28]

Konturen freikirchlicher Identitäten ergeben sich zudem durch die Basisprinzipien der kongregationalistischen Gemeindemodelle. Zu ihnen gehören das in der Lehre und im gottesdienstlichen Leben Gestalt gewinnende Priestertum aller Glaubenden, das partizipatorische und ortsgemeindliche Strukturprinzip sowie das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche. Diese Prinzipien sind relativ elastisch und können daher gut in neue Räume und gesellschaftliche Gegebenheiten inkulturiert werden.[29] Sie sind freilich im Blick auf die inhaltliche Ausrichtung offen, sodass unterschiedliche und teilweise gegenläufige Ausrichtungen von Gemeinschaften und neueren Freikirchen durch diese Prinzipien verbunden sind und der Begriff ‚Freikirche' zu einer rein soziologischen Kategorie mutiert. So findet Modernitätskritik als inhaltliches Merkmal neuerer Freikirchenbildungen ebenso wie das Bemühen um eine neue Inkulturation des christlichen Glaubens in den Kontext einer beschleunigten Moderne statt.

Von außen, religionswissenschaftlich betrachtet, tritt darin die kontingenzverarbeitende Funktion der Religion ebenso in Erscheinung

---

[26] VEF, Glaube, 139.

[27] Siehe dazu *Andrea Strübind*, Die „Kirche der Freien". Der Kongregationalismus als Kirchenreformmodell – 400 Jahre Baptismus, in: MD 60 (2009), 103–109.

[28] VEF, Glaube, 139.

[29] So *William Brackney*, der von einer „Baptifizierung" in anderen kirchlichen Traditionen spricht, die sich sukzessiv für das ortsgemeindliche Strukturprinzip öffnen. *Ders.*, Die baptistische Geschichte. Rückblick und Vorschau, ZThG 15 (2010), 172–184, hier: 183.

ZThG 24 (2019), 207–218, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

wie die Sehnsucht nach Emotionalität und beziehungsreichen Gemeinschaftserfahrungen. Von innen betrachtet stehen wir theologisch vor der Herausforderung, diese Vielfalt freikirchlicher Identitäten differenziert wahrzunehmen, ihre Rückbindungen an den Ursprung und die Geschichte des christlichen Glaubens zu reflektieren und sie theologisch zur christlichen Identität und der Identität der Kirche Jesu Christi ins Verhältnis zu setzen.

Bibliografie

Ansons, Gunars (Hg.), Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung, Frankfurt a. M. 1976

Bernhardt, Reinhold, Konversive Identität. Gedanken zur ökumenischen Theologie, angeregt durch die Groupe des Dombes, in: *Gehrke, Helmut/Hebeler, Makarios/Stork, Hans-Walter* (Hg.), Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert. FS Bernd Jaspert, Paderborn/Frankfurt a. M. 1995, 275–286

Brackney, William, Die baptistische Geschichte. Rückblick und Vorschau, in: ZThG 15 (2010), 172–184

Bünker, Michael (Hg.), Schrift – Bekenntnis – Kirche. Ergebnis eines Lehrgesprächs der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, Leipzig 2013

Dangel, Silke, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums, Berlin/Boston 2014

Fahlbusch, Erwin, Abschied von der Konfessionskunde? Überlegungen zu einer Phänomenologie der universalen Christenheit, in: *Maron, Gottfried* (Hg.), Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100-jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes (Kirche und Konfession 25), Göttingen 1986, 456–493

–, Kirchenkunde der Gegenwart (ThW 9), Stuttgart 1979

Frieling, Reinhard, Art. Protestantismus, in: *Thönissen, Wolfgang* (Hg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg i. Br. 2007, 1099

Gabriel, Karl, Liquid Church? Organisationssoziologische Anmerkungen, in: PThI 34 (2014), 44–56

Gehrke, Helmut/Hebeler, Makarios/Stork, Hans-Walter (Hg.), Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert. FS Bernd Jaspert, Paderborn/Frankfurt a. M. 1995

Geldbach, Erich, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, 2. völlig neu bearb. Aufl., Göttingen 2005

Grethlein, Christian, Art. Freikirchen, Praktisch-theologisch, in: RGG[4] III, Tübingen 2000, 326–328

Gruppe von Dombes, Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt a. M. 1994

Haustein, Jörg, Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung? Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des 20. Jahrhunderts, in: Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011), 533–552

Hempelmann, Reinhard, Freikirchenforschung und die Erforschung „neuer Freikirchen", in: Freikirchen Forschung (FF) 25 (2016), 164–172

Iff, Markus, Die Evangelischen Freikirchen, in: *Oeldemann, Johannes* (Hg.), Konfessionskunde, Paderborn/Leipzig 2015, 296–390

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Kuhl, Dennis, Problemlagen und Maßnahmen der Mitgliederbindung in deutschen Minderheitskirchen – Ein Vergleich, in: EvTh 76/1 (2016), 34–49
Körtner, Ulrich H. J., Ökumenische Kirchkunde. Lehrwerk Evangelische Theologie (LETh 9), Leipzig 2018
Laeyendecker, Leo, Art. Denomination, EKL³ I, Göttingen 1986, 812–814
Lehmann, Hartmut / Albrecht, Ruth (Hg.), Glaubenswelt und Lebenswelten (Geschichte des Pietismus IV), Göttingen 2004
Maron, Gottfried (Hg.), Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100-jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes (Kirche und Konfession 25), Göttingen 1986
Matthias, Markus, Bekehrung und Wiedergeburt, in: *Lehmann, Hartmut / Albrecht, Ruth* (Hg.), Glaubenswelt und Lebenswelten (Geschichte des Pietismus IV), Göttingen 2004, 49–82
Neumann, Burkhard / Stolze, Jürgen (Hg.), Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn/Göttingen 2017
Oeldemann, Johannes, Umkehr als Wesensmerkmal christlicher Identität, in: *Neumann, Burkhard / Stolze, Jürgen* (Hg.), Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn/Göttingen 2017, 141–164
– (Hg.), Konfessionskunde, Paderborn/Leipzig 2015
Pally, Marcia, Die Neuen Evangelikalen in den USA. Freiheitsgewinnen durch fromme Politik, Berlin 2010
Ratschow, Carl Heinz, Art. Konfession/Konfessionalität, TRE XIX, Berlin/New York 1990, 419–426
Richey, Russell E. (Hg.), Denominationalism, Nashville (TN) 1977
Steinacker, Peter, Die Kennzeichen der Kirche, Berlin/New York 1982
Stolz, Jörg / Favre, Olivier u. a. (Hg.), Phänomen Freikirchen. Analyse eines wettbewerbsstarken Milieus (CULTuREL 5), Zürich 2014
Streeck, Wolfgang, Vielfalt und Interdependenz. Überlegungen zur Rolle von intermediären Organisationen in sich verändernden Umwelten, in: KZfSS (1987), 471–495
Strübind, Andrea, Die „Kirche der Freien". Der Kongregationalismus als Kirchenreformmodell – 400 Jahre Baptismus, in: MD 60 (2009), 103–109
Thönissen, Wolfgang (Hg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg i. Br. 2007
VEF (Hg.), Freikirchenhandbuch. Informationen–Texte–Berichte, Wuppertal 2004
– (Hg.), Glaube an Christus befreit. 500 Jahre Reformation: Botschaft der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, in: MD 67/6 (2016), 139
Voigt, Karl Heinz, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert) (KGE III/6), Leipzig 2004
Voß, Klaus Peter, „Neue Freikirchen" aus freikirchlicher Sicht, in: *ders.*, Ökumene und freikirchliches Profil, Berlin 2008, 63–70
–, Ökumene und freikirchliches Profil, Berlin 2008
Zimmerling, Peter, Charismatische Bewegungen (UTB 3199), Göttingen 2009

ZThG 24 (2019), 207–218, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Zugänge zu Religion und Religiosität in der späten Moderne und die Bedeutung der Konfessionalität

Joachim Willems

1. Was ist Konfession(alität)?

Wenn wir heute den Begriff ‚Konfession' verwenden, dann meinen wir in der Regel ‚evangelisch' und ‚katholisch', wenn es gut läuft auch ‚orthodox'. ‚Konfessioneller' Religionsunterricht beispielsweise ist ein Religionsunterricht, der nicht, wie in Bremen oder England, auf religionskundlicher bzw. religionswissenschaftlicher Grundlage im Klassenverband unterrichtet wird, sondern ein Unterricht „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" (Art. 7 Abs. 3 Grundgesetz), für den, mindestens der Theorie nach, die evangelischen Schülerinnen und Schüler von den katholischen, vielleicht auch den muslimischen, getrennt unterrichtet werden, während die anderen Mitschüler in den Ethik- oder Philosophie-Unterricht bzw. in Werte & Normen gehen. Diese Verwendung des Begriffs geht auf das 19. Jahrhundert zurück und nimmt „kirchliche Absonderungen innerhalb des Christentums" in den Blick, „die sich als eigenständige kirchliche Körperschaften organisieren".[1]

Dass unterschiedliche Kirchen als ‚Konfessionen' bezeichnet werden, ist weniger selbstverständlich, als es uns erscheinen mag: Der Begriff ‚Konfession' meint ‚Bekenntnis', etwa als Augsburger Bekenntnis, *Confessio Augustana*. Carl Heinz Ratschow weist darauf hin, dass es eine Eigenart der lutherischen Reformation sei, „ihre Überzeugungen in Bekenntnissen […] auszusprechen" und „Prediger auf Bekenntnisse" zu verpflichten. Andere Kirchen kennen keine vergleichbare „Bekenntnisbindung". So nehme in der römisch-katholischen Kirche „das Dogma auf dem Hintergrund des Lehramtes" die Stelle des Bekenntnisses ein.[2]

Vor diesem Hintergrund kann man mit Hans-Martin Barth im Blick auf ‚Konfession(alität)' den „Gemeinschaftsaspekt" vom „Bekenntnisstand"[3] unterscheiden.

Zum einen ist ‚Konfession' dann eine spezifische und historisch kontingente Art der Vergemeinschaftung: Eine Gruppe von Menschen, Überzeugungen, Praktiken und so weiter wird unter einem Begriff wie ‚evangelisch' oder ‚katholisch' zusammengefasst. Auch wenn die dabei entstehenden

[1] *Carl Heinz Ratschow,* Art. Konfession/Konfessionalität, in: Theologische Realenzyklopädie XIX, Berlin/New York 1990, 419–426, hier: 419.

[2] Ebd.

[3] *Hans-Martin Barth,* Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein, Gütersloh 2013, 123.

ZThG 24 (2019), 219–232, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Grenzziehungen willkürlich erscheinen mögen – man kann sie theologisch kritisieren oder kulturwissenschaftlich dekonstruieren –, so sind sie doch soziale Realität und als Deutungskategorien wirkmächtig. Der kulturwissenschaftliche Blick freilich zeigt, dass Konfessionen in diesem Sinne in sich heterogen sind und allenfalls Familienähnlichkeiten aufweisen, dass sie sich historisch verändern und dabei im Austausch sind mit anderen Konfessionen und Religionen, mit zeittypischen kulturellen oder politischen Einflüssen. Konfessionskulturen entwickeln sich ja durch das Handeln von Menschen, die an konfessionskulturellen Diskursen partizipieren, darüber hinaus aber auch an anderen gesellschaftlichen Diskursen. Menschen internalisieren so Kultur und schaffen gleichzeitig Kultur, auch Konfessionskultur; sie werden geprägt durch Kultur, auch Konfessionskultur, und prägen diese ihrerseits. Das hat beispielsweise zur Folge, dass deutsche Katholiken und deutsche Protestanten in den Augen eines Betrachters mehr Gemeinsamkeiten haben können, als deutsche und polnische Katholiken. Oder dass sich ein liberaler katholischer Christ einem liberalen Protestanten enger verbunden fühlen kann, als einem traditionalistischen Katholiken. Ähnlichkeiten und Unterschiede liegen dabei quer zu den Konfessionsgrenzen. Dass folglich der Bezug auf eine Confessio, ein Bekenntnis, nur ein Faktor der Vergemeinschaftung unter vielen ist, ist offensichtlich. Gemeinschaft kann auch auf andere Art und Weise konstituiert, konstruiert und imaginiert werden. Ein Beispiel wäre es, konfessionelle und ethnische Identitäten miteinander zu koppeln, wie es in einigen multiethnischen und multireligiösen Staaten der Geschichte und Gegenwart verbreitet war: So fällt für viele Menschen in Russland ‚russisch' und ‚orthodox' in eins, und analog dazu ‚evangelisch' und ‚deutsch' oder ‚polnisch' und ‚katholisch.[4] Demgegenüber bleiben die konfessionstypischen theologischen Feinheiten nebensächlich.

Zum anderen beinhaltet das Wort ‚Konfession' aber weiterhin einen Bezug auf ein Bekenntnis. Wenn wir von ‚Konfession' und ‚Konfessionalität' sprechen, kann das – und theologisch sollte es das vielleicht auch – beinhalten, dass eine Gruppe den eigenen christlichen Glauben auf eine bestimmte Art versteht und sich dazu bekennt. Die Konfessionen sind dann

> „Gesamtanschauungen christlichen Glaubens […], deren Unterschiede zwar an einzelnen Punkten sichtbar werden. Diese Einzelunterschiede, um die es im ersten Augenblick zu gehen scheint, sind *signa* einer Gesamtschau, die sich in einer Einzelabweichung anzeigt. Man kann diese Einsicht an allen konfessionellen Sonderungen zeigen. Nicht einzelne sog. Unterscheidungslehren sind Grund von Sonderungen, sondern ein konfessionsverschiedenes Gesamtverständnis des Evangeliums. Jedes dieser konfessionsverschiedenen Gesamtverständnisse bildet in sich eine geschlossene und in sich auch stimmige Einheit."[5]

---

[4] Vgl. *Joachim Willems,* Lutheraner und lutherische Gemeinden in Russland. Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext, Erlangen 2005.

[5] *Ratschow,* Konfession, 421.

ZThG 24 (2019), 219–232, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Konfessionalität steht damit in einer Spannung: Zum einen geht es um die Frage des angemessenen Gesamtverständnisses des Evangeliums. Wer diese Frage als Einzelner oder als Gruppierung ernst nimmt, kann nicht darauf verzichten, Position zu beziehen und damit auch andere Positionen *nicht* zu beziehen. (Daraus folgt natürlich nicht unbedingt, dass das Recht dieser anderen Positionen bestritten werden müsste. Aber das ist ein anderes Thema.) Zum anderen wäre es Hybris und Sünde, wenn man sich anmaßt, wissen zu wollen, wer zur Kirche im theologisch gehaltvollen Sinne gehört, also zum Leib Christi. Zumindest im Rahmen evangelischer Theologie erscheint es mir notwendig, keine Kirche oder Konfession mit der universalen Kirche gleichzusetzen, zumal die verschiedenen Kirchen und christlichen Religionsgemeinschaften Jesus Christus als das Haupt der *einen* Kirche bekennen. Zum christlichen Bekenntnis müsste daher gehören, Konfessionalität zu relativieren. Das gilt im Übrigen auch deshalb, weil es ja nicht die in den Gottesdiensten und Liturgien der verschiedenen Kirchen gesprochenen oder gebeteten Bekenntnisse sind, die die Konfessionskirchen konstituieren. Theologisch recht verstanden, reagieren Menschen, die ein Bekenntnis sprechen, damit auf den Akt von Kirchenbildung durch Gott selbst: Kirche wird nicht zu Kirche, weil Menschen sich entscheiden, gemeinsam einen Verein zu bilden, sondern der Heilige Geist ‚macht' Kirche und wirkt den Glauben im Menschen; Gott selbst handelt in der Taufe und lässt Menschen Teil der Kirche, Teil des Leibes Christi werden – nicht ein menschlicher Amtsträger oder ein zu Taufender selbst.

2. Was kennzeichnet Religion und Religiosität in der späten Moderne?

In vier Punkten soll nun knapp skizziert werden, welche typischen Merkmale von Religion und Religiosität im gegenwärtigen Europa von Religionssoziologen beschrieben werden. Zur Illustration soll eine Anzeige aus dem Kursangebot des Oldenburger ‚Rosenhauses' dienen. Dort stellt sich eine Frau als „Kundalini Yogalehrerin von 3HO/KRI"[6] und als „Xsund Coach von proenergetic mit der neuen Energiemedizin"[7] vor. Ihr Angebot erläutert sie wie folgt:

> „[…] Yoga und Meditation öffnen den Weg zum eigenen Selbst. In ihrem Meditationsabend beginnt sie mit leichten Yogaübungen für das körperliche Wohlbefinden. Atemübungen lassen die Teilnehmer zur Ruhe kommen, um sich schließlich auf eine Meditation mit dem ‚Universe' einzulassen. Der Universe ist ein nach neuesten Erkenntnissen der Quantenphysik aufgebautes Regulations-

[6] 3HO = 3H Organisation. 3H steht für healthy, happy, holy. Der Verein versteht sich als „Berufs- und Ausbildungsverband für Kundalini Yoga in Deutschland". Die Internet-Seite des Vereins verweist auf Yogi Bhajan, der den Sikhismus im Westen verbreitet hat. Vgl. https://www.3ho.de. KRI ist die Abkürzung für das „Kundalini Research Institute".

[7] Rosenhaus. Halbjahresprogramm Januar bis Juli 2016, 21.

ZThG 24 (2019), 219–232, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

gerät. Die Teilnehmer können mit dem Universe leichter in tiefe Meditation und schließlich zu sich selbst finden."[8]

2.1. Religiöse Plausibilitätserzeugung in der späten Moderne

Peter L. Berger, ein Klassiker der Religionssoziologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, hat schon vor vierzig Jahren die These vom sog. ‚Zwang zur Häresie' vertreten.[9] Berger definiert Modernität als „beinahe unfaßbare Expansion des Bereichs im menschlichen Leben, der Wahlmöglichkeiten offensteht".[10] Modernität ist damit nicht einfach der Gegensatz zu Nicht-Modernität, sondern gesellschaftliche Verhältnisse oder auch Milieus sind graduell als mehr oder weniger modern zu charakterisieren. Etwas holzschnittartig kann man das deutlich machen am Beispiel von sexuellen Beziehungen, Familienplanung und Familiengestaltung: Auch wenn aus methodischen Gründen gesicherte Zahlen dazu fehlen, kann man davon ausgehen, dass Jugendliche und junge Erwachsene heute eine viel größere Auswahl an Sexualpartnern haben als vor hundert Jahren und auch mehr Möglichkeiten zu sexuellen Kontakten mit unterschiedlichen Personen. Gleichzeitig ist es heute besser steuerbar, ob ein sexueller Kontakt zu einer Schwangerschaft führt oder nicht – und auch, ob und wann eine Schwangerschaft oder Elternschaft ohne sexuellen Kontakt zustande kommt. Ebenso gibt es für die Art und Weise des Zusammenlebens zweier Personen – ob mit ihren Kindern oder ohne Kinder – heute eine Vielzahl an Optionen: verheiratet oder nicht, eine oder zwei Personen erwerbstätig, in streng monogamen oder ‚offenen' Beziehungen, mit der Option zur Trennung oder Scheidung. Dieses Beispiel zeigt, dass unterschiedliche Faktoren den Zuwachs an Wahlmöglichkeiten bedingen, zum Beispiel soziale Konventionen, technische Entwicklungen, die mehr Mobilität ermöglichen, und Innovationen im Blick auf Entwicklung von Verhütungsmitteln und in der Reproduktionsmedizin.

Die faktisch gegebene Menge an Optionen wirkt sich nun auch auf das Bewusstsein aus: Berger schreibt, das moderne Bewusstsein ziehe „eine Bewegung vom Schicksal zur Wahl nach sich".[11] Diesen Zuwachs an Optionen und dieses Bewusstsein, wählen zu können, ist nun allerdings ambivalent; deshalb spricht Berger vom *Zwang* zur Häresie. Häresie bezeichnet hier keine Irrlehre und Ketzerei, sondern die Wahl (αἵρεσις; *hairesis*).[12] Wir *können* nicht nur wählen, wir *müssen* wählen – und sind damit auch dafür verantwortlich, was wir wählen und wie wir leben. Deshalb bedeutet Modernität einerseits zwar Befreiung, andererseits aber auch Angst und

[8] Ebd.
[9] Vgl. *Peter L. Berger,* Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1980.
[10] Ebd., 16.
[11] Ebd., 24.
[12] Vgl. ebd., 40.

ZThG 24 (2019), 219–232, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Entfremdung.[13] Wenn mir über Tinder oder andere Dating-Plattformen im Internet unüberschaubar viele potenzielle Partnerinnen und Partner begegnen können (oder ich auch nur diesen Eindruck bekomme), dann wird immer der Zweifel an mir nagen, ob diese eine Frau tatsächlich die sympathischste, attraktivste, am besten zu mir passende ist. Werde ich Vater, dann bin ich oder sind wir dafür verantwortlich, *dass* und *wann* wir ein Kind bekommen. Und weil es eine Unmenge an Untersuchungen während der Schwangerschaft gibt und dabei die Möglichkeit, eine Schwangerschaft abzubrechen, sind wir auch dafür verantwortlich, wenn dieses Kind behindert ist. Dann wird es schwerer davon auszugehen, dass dieses Kind mein Schicksal ist oder mir von Gott anvertraut. Wie dieses Kind ist, wird zu unserer Verantwortung, vielleicht unserer Schuld. Das ist zumindest das, was unter den Bedingungen von Moderne nahe liegt zu denken und zu glauben.

Statistiken zur religiösen Zugehörigkeit zeigen zwar, dass das Wissen, dass es unterschiedliche Religionen gibt, nicht gerade zu einer Vielzahl von religiösen Konversionen führt. (Partnerinnen und Partner werden vermutlich häufiger gewechselt als die Religion oder Weltanschauung.) Aber der Zwang zur Häresie wirkt sich auch im Religiösen aus: Konnte man in geschlossenen Milieus noch davon ausgehen, dass bestimmte religiöse Traditionsbestände selbstverständlich waren und galten, so wird das schwierig, wenn wir wissen, dass andere etwas anderes glauben. Auch wenn ich in der Religion meiner Eltern und Großeltern bleibe, ändert sich die Art und Weise, *wie* ich dieser Religion angehöre. Eine Glaubensüberzeugung ist heute schwerlich deshalb plausibel, weil eine Autorität wie ein Pastor sie aus einer Autorität wie der Bibel herleitet oder weil alle Menschen in meinem Umfeld diese Überzeugung teilen. Denn warum sollte der Pastor mit der Behauptung, Gott sei in Jesus Christus Mensch geworden und für mich am Kreuz gestorben, grundsätzlich glaubwürdiger sein, als der islamische Prediger, der sich auf den Koran bezieht? In dieser Situation muss Plausibilität anders erzeugt werden. Kurz gesagt, ist es dann wahrscheinlich, dass *das* als plausibel gilt, was individuell unmittelbar einleuchtet, überzeugt, gefällt oder nützt. Wenn viele Autoritäten auf viele Traditionen verweisen, liegt es zum Beispiel nahe, sich auf die eigene Erfahrung zu verlassen.[14]

Das Beispiel aus dem Rosenhaus in Oldenburg zeigt, wie sich ein religiöses Angebot darauf einstellen kann: Hier verlangt niemand, an etwas zu glauben, weil es in einem Buch steht. Stattdessen die Einladung: Mach bei ein paar „leichten Yogaübungen" mit, und du wirst sehen, dass sich „körperliche[s] Wohlbefinden" einstellt und du „zur Ruhe" kommst (s. o.). Probier es aus, ob es stimmt! Wenn nicht, kannst du immer noch ein anderes Angebot wahrnehmen.

---

[13] Vgl. ebd., 35.
[14] Vgl. ebd., 46.

ZThG 24 (2019), 219–232, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Die Bedeutung der eigenen Erfahrung erklärt die Attraktivität vieler buddhistischer Angebote im Westen, die (zumindest vordergründig) auf Metaphysik und religiöse Weltbilder verzichten und stattdessen Erfahrungsräume beim Meditieren eröffnen. Damit wird unmittelbar überprüfbar, ob mir diese Praxis etwas bringt oder nicht. Ähnliches gilt für viele charismatische Gemeinden, die nicht nur Gottes Präsenz dort versprechen, wo zwei oder drei in Seinem Namen versammelt sind, sondern die versprechen, dass diese göttliche Präsenz unmittelbar erlebt werden wird. Die Haltung, die mit solchen Praktiken einhergeht, folgt tendenziell den Regeln des Konsums: Ich mache, was mir gefällt, solange das Preis-Leistungs-Verhältnis stimmt. Bleibt das Erlebnis aus, kann ich mich ja weiter auf dem Markt der religiösen Angebote umschauen.

2.2. Tendenz zur Hybridisierung

Wenn religiöse Vorstellungen und Handlungen nicht mehr als selbstverständlich tradiert werden oder abgesichert sind durch sozialen Konsens, Autoritäten oder andere außerreligiöse Faktoren, dann liegt es nahe, einzelne Elemente aus einem vormals möglicherweise in sich geschlossenen Ganzen von Vorstellungen und Handlungen herauszulösen. Denn das, was mich unmittelbar überzeugt, weil es mit meinem Lebensgefühl übereinstimmt, ist ja nicht eine Religion als ganze, sondern ist ein bestimmtes Bündel spiritueller Übungen, eine Überzeugung, die mir sympathisch ist, ein Merksatz, der mich anspricht. Thomas Luckmann hat darauf bereits in seinem Buch über *Die unsichtbare Religion* hingewiesen. Luckmann argumentiert, dass im Zuge der funktionalen Differenzierung von Gesellschaft und der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Rollen Religion vor allem in der Privatsphäre ihren Platz finde.[15] Dort aber würden individuelle Präferenzen das Verhalten lenken, so dass es zu einer Konsumorientierung des Einzelnen im Blick auf Religion komme. Luckmann verwendet gar den Begriff „Verbraucherpräferenzen".[16] Die traditionellen religiösen Themen würden damit zu Bestandteilen in einem „Warenlager religiöser Repräsentationen",[17] und zwar neben anderen Themen aus der populären Kultur. Aus diesem Fundus könnten und müssten Individuen ihre eigenen ‚letzten' Bedeutungen auswählen, so dass sich zahlreiche individuelle und leicht zerbrechliche private Systeme ‚letzter' Bedeutung entwickeln würden.[18] Gert Pickel spricht in diesem Zusammenhang von einer Individualisierung, die zum „Entstehen synkretistischer Überzeugungssysteme"[19] führen würde: „Die Sammlung unterschiedlicher religiöser Bestandteile ergibt dann indi-

[15] Vgl. *Thomas Luckmann,* Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991, 127.
[16] Ebd., 148.
[17] Ebd., 145.
[18] Vgl. ebd.
[19] *Gert Pickel*, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011, 181.

ZThG 24 (2019), 219–232, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

viduelle Kombinationen, die unter den Bezeichnungen der ‚Bastelreligion' oder ‚Patchwork-Religiosität' diskutiert wird."[20]

Das Beispiel aus dem Rosenhaus Oldenburg zeigt genau diese Kombination von religiösen und populären Elementen in einer *bricolage*, einer Bastelei: Yoga und Meditation verweisen auf indische Religionen, ebenso möglicherweise die Atemübungen; Kundalini Yoga wird im Kontext von Buddhismus und Hinduismus praktiziert. Der erwähnte Verein ‚3HO' steht in der Tradition des Sikhismus, der selbst wiederum hinduistische und islamische Elemente verbindet. Die Atemübungen kann man aber auch, wie die „neue Energiemedizin", als säkulare therapeutische Praxis verstehen. Hinzu kommen Verweise auf Naturwissenschaften oder das, was die Anbieterin oder ihre Kunden dafür halten. Solche Kombinationen und fließenden Übergänge zwischen Religion, Therapie und (vorgeblicher) Wissenschaft sind gerade typisch für Sinngebungen und damit auch für Religiosität in der Gegenwart. Sie ermöglichen es den Individuen, egal, ob sie sich als religiös oder nicht-religiös verstehen, einen Zugang zu diesem wahlweise spirituellen oder therapeutischen Angebot zu finden.

2.3. Technisch-naturwissenschaftliche Weltbilder

Neben der Erzeugung von religiöser Plausibilität durch die Ermöglichung von Erfahrung gibt es eine weitere Möglichkeit, Plausibilität zu erzeugen, nämlich den Bezug auf Wissenschaft und Technik. Vertreter einer Säkularisierungsthese gehen davon aus, dass „die Ausbreitung von *Rationalisierung* und rationalistischem Denken […] religiöse Erklärungen in das Reich des Unplausiblen" verweise und zunehmend Bereiche okkupiere, „die früher religiösen Deutungen und Erklärungen ausgesetzt waren"[21]. Dass das plausibel ist, kann man beispielsweise feststellen, wenn man sich anschaut, für wie absurd vielen Menschen die Rede von Gott als Schöpfer erscheint angesichts von naturwissenschaftlichen Erklärungen zur Entstehung des Universums und zur Entwicklung des Lebens. Die Anzeige der Yogalehrerin zeigt, dass man sich gerade aus diesem Grund auf Naturwissenschaften beziehen kann, um ein religiöses oder spirituelles Angebot plausibel zu machen. Auch das sagt einiges aus über Religiosität in der späten Moderne, die eben solcher Plausibilisierungen bedarf. Das wird offensichtlich, wenn man sich die Situation umgekehrt vorstellt: Niemand würde erwarten, dass ein Naturwissenschaftler religiöse Deutungen verwendet, um eine naturwissenschaftliche Aussage plausibel zu machen. Natürlich ist unser Beispiel unfreiwillig komisch, weil die naturwissenschaftlichen Bezüge so ungelenk daher kommen: Der Name des Geräts, „Universe", die Betonung, dass es nicht nur auf neuen, sondern sogar auf „neuesten Erkenntnissen" basiert, die Verwendung des Begriffs „Quantenphysik", der Autorität signalisiert,

[20] Ebd.
[21] Ebd., 167.

ZThG 24 (2019), 219–232, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

den hier aber niemand verstehen soll, der vielmehr als Kontingenzformel hilft, weiteres Nachfragen zu beenden – wie zu anderen Zeiten und in anderen Kontexten möglicherweise der Verweis auf ‚Gott' und ‚Gottes Willen'. Aber auch auf höherem intellektuellen Niveau ließen sich zahlreiche Beispiele dafür anführen, wie eine religiöse Aussage mit dem Verweis auf ‚die Wissenschaft', am besten ‚die *Natur*wissenschaft' vermeintlich ‚bewiesen' wird.

2.4. Tendenz zur Entkirchlichung und zum Rückgang von Religiosität

Der religionssoziologische Begriff der Säkularisierung behauptet, bei allen Unterschieden in verschiedenen Säkularisierungstheorien, dass Religion „in den sich modernisierenden Gesellschaften an sozialer Bedeutung"[22] verliere. Einige der bereits beschriebenen Phänomene sind, von der Säkularisierungsthese aus betrachtet, Teilaspekte des Säkularisierungsprozesses. Ich möchte darüber hinaus auf zwei weitere Aspekte oder Dimensionen von Säkularisierung eingehen, nämlich den Relevanzverlust religiöser Institutionen (Entkirchlichung), und den (von Säkularisierungstheoretikern diagnostizierten) Rückgang auch von individueller Religiosität, also religiösem Glauben und religiösen Praktiken.[23]

Zunächst zum Relevanzverlust religiöser Institutionen. Einen gesamtgesellschaftlichen Trend zur Entinstitutionalisierung gibt es nicht nur im Bereich des Religiösen, wie die zurückgehenden Mitgliederzahlen bei Parteien und Gewerkschaften zeigen. Für die beiden großen Kirchen – die Diözesen der römisch-katholischen Kirche in Deutschland und die Gliedkirchen der EKD – gilt, dass ihnen 1950 noch über 95 % der Bevölkerung angehört haben, gegenwärtig nur noch gut die Hälfte. Zwar liegt dies zum Teil an einer vor allem migrationsbedingten demografischen Verschiebung (die Mitgliederzahlen in religiösen Institutionen wie den islamischen Verbänden und den orthodoxen Kirchen sind im Vergleich zu 1950 deutlich gestiegen), vor allem aber an der großen Gruppe der Konfessionslosen, die über ein Drittel der Bevölkerung ausmachen.[24] Und auch bei den nominellen Kirchenmitgliedern gibt es eine Lockerung des Bezugs zur Institution und zur gemeinschaftlichen religiösen Praxis. So zumindest kann man den deutlichen Rückgang des Gottesdienstbesuchs interpretieren: Gingen in Westdeutschland 1963 noch 55 % der Katholiken regelmäßig zum Gottes-

[22] Ebd., 137.

[23] Es geht hier also, mit Karel Dobbelaere, um die Säkularisierung auf der Organisationsebene und auf der Individualebene. Daneben beschreibt Dobbelaere die gesellschaftliche Säkularisierung, die sich unter anderem in der funktionalen Differenzierung von Gesellschaft zeigt; vgl. die Darstellung bei *Pickel*, Religionssoziologie, 160–164.

[24] Vgl. *Detlef Pollack / Olaf Müller*, Religionsmonitor – Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland. Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2013, 32; Evangelische Kirche in Deutschland: Gezählt 2018. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben, Hannover 2018, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Gezaehlt_zahlen_und_fakten_2018.pdf, 4 [14.01.2019].

ZThG 24 (2019), 219–232, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

dienst, so 1999 nur noch 26 %. Unter den westdeutschen Protestanten lagen die Zahlen derer, die regelmäßig zum Gottesdienst gingen, 1963 bei 15 %, und 1999 nur noch bei 7 %. In beiden Kirchen ging der Wert also um mehr als die Hälfte zurück.[25] Und dies ist, wohlgemerkt, der relative Wert; die absoluten Zahlen von Kirchgängern sind also noch deutlich stärker zurückgegangen. So nehmen nur knapp 5 % der EKD-Gemeindeglieder am ersten Advent an einem Gottesdienst teil.[26] Religion und Religiosität, zumindest in ihren institutionalisierten Formen, sind also für immer mehr Personen nicht attraktiv. Das hat mit Konfession insofern etwas zu tun, als internationale Vergleiche zeigen, „dass katholisch geprägte Gesellschaften eher in der Lage sind ihre Mitglieder zu halten als dies im Protestantismus der Fall ist".[27]

Mit diesen Zahlen zur Entinstitutionalisierung und Entkirchlichung ist freilich noch nicht belegt, dass es tatsächlich einen Rückgang von individueller Religiosität gibt. Es wäre ja möglich, dass die Menschen, die aus den Kirchen ausgetreten (oder nie eingetreten) sind oder die als Kirchenmitglieder nicht in die Gottesdienste kommen, dennoch religiös sind. An dieser Stelle kommen wir zu der Frage nach der Definition von Religion. Denn von dieser Definition hängt ab, ob man einen Rückgang, gar ein Absterben von individueller Religion und Religiosität diagnostizieren mag oder nicht. Wer Religion und Religiosität anhand der Teilnahme an Gottesdiensten misst, muss davon ausgehen, dass Religion verschwindet. Eine solche Form von Kirchensoziologie hat Thomas Luckmann schon in den 1960er Jahren scharf kritisiert, weil dabei Kirchlichkeit unzulässigerweise mit Religiosität gleichgesetzt werde. Luckmann plädiert dagegen für einen weiten Religionsbegriff, der dann aber so weit werden kann, dass Menschsein ohne Religion gar nicht gedacht werden kann. Dies ist der Fall, wenn Luckmann schon „das Transzendieren der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus"[28] als religiöses Phänomen bezeichnet. Damit ist schon der Definition nach ausgeschlossen, dass Religion an Relevanz verlieren könnte. Ein derart weiter Religionsbegriff verliert damit einerseits an Trennschärfe, ermöglicht aber andererseits auch, den religiösen Gehalt vordergründig nichtreligiöser Phänomene in den Blick zu bekommen.

Aufschlussreich ist in diesem Kontext ein Studie, der zufolge sich zwar nur 22 % der befragten Jugendlichen als ‚religiös' bezeichnen, aber 41 % als ‚gläubig'.[29] Offensichtlich hängt die religiöse Ansprechbarkeit nur zum Teil davon ab, ob jemand sich selbst als religiös attribuiert; eine praktisch-theo-

---

[25] Vgl. *Detlef Pollack,* Säkularisierung – Ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 164.

[26] Vgl. *EKD* (Evangelische Kirche in Deutschland), Gezählt 2018: Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben, Hannover 2018, 15.

[27] *Pickel*, Religionssoziologie, 157.

[28] *Luckmann*, Religion, 86.

[29] Vgl. *Friedrich Schweitzer u. a.* (Hg.), Jugend – Glaube – Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht, Münster 2018, 70.

ZThG 24 (2019), 219–232, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

logische Aufgabe ist es daher, Sprachformen zu finden, um im Kontext von Kirchengemeinden oder Religionsunterricht mit Menschen ins Gespräch zu kommen, die sich als nicht-religiös definieren, möglicherweise aber als gläubig, spirituell, an existenziellen Fragen interessiert.

3. Konfession(alität) in der späten Moderne? – Theologische Reflexionen und Konsequenzen

Im Anschluss an diese kurze Skizze zu einigen Charakteristika von Religion und Religiosität die Frage, was das alles mit Konfession und Konfessionalität zu tun hat.

Zunächst scheint mir offensichtlich, dass die Bedeutung von Konfessionen als „kirchliche Absonderungen innerhalb des Christentums" (s. o.) an Bedeutung verlieren. Wer für sich ‚passende' Motive aus unterschiedlichen religiösen und nicht-religiösen Kontexten zusammenbringt und sich stärker an eigenen Erfahrungen orientiert als an konfessioneller Tradition und Autorität, für den relativiert sich der Gemeinschaftsaspekt von Konfession. Dasselbe gilt, wenn die Institution Kirche unwichtiger wird, da heute vermutlich vor allem die Kirchen die Träger eines konfessionellen Bewusstseins sind. Und ebenso dürfte bei einem Rückgang an individueller Religiosität der Faktor Konfession an Bedeutung verlieren. Schließlich gilt in einer pluralen Gesellschaft, dass das Bewusstsein für die Kontingenz der eigenen Konfessionszugehörigkeit wächst und damit die Selbstverständlichkeit schwindet, evangelisch oder katholisch, lutherisch oder baptistisch oder was auch immer zu sein. Anders als in konfessionell tendenziell geschlossenen Milieus wissen wir: Wäre ich in eine andere Familie hinein geboren worden, hätte ich möglicherweise eine andere Religion oder Konfession. – Das gilt zumindest, soweit nicht die konfessionelle Identität gestärkt wird durch die Verbindung mit anderen, sich überlagernden Identitäten, wie typischerweise in Diaspora-Situationen.

Aus diesen Überlegungen könnte man den Schluss ziehen, dass es zu den Merkmalen der heutigen Zeit gehören müsse, Konfessionalität nicht attraktiv zu finden. Deshalb möchte ich darauf hinweisen, dass Konfession trotzdem weiterhin faktisch eine Rolle spielt und dass die Christen gut daran täten, auf die Kategorie Konfession nicht zu verzichten, sondern daran zu arbeiten, angemessen damit umzugehen. Dabei wäre m. E. folgendes zu berücksichtigen:

(1.) Zunächst einmal gilt, empirisch betrachtet: Auch in der späten Moderne gibt es kein Christentum außerhalb von konfessionellen oder konfessionskulturellen Traditionslinien. Hans-Martin Barth beschreibt in seinem Buch *Konfessionslos glücklich: Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein* (Gütersloh 2013) verschiedene Beispiele für Christen, die sich als konfessionsfrei oder nicht-kirchlich verstehen, die allerdings oft gerade dabei ein sehr protestantisches Profil offenbaren, sei es liberal- und kultur-

ZThG 24 (2019), 219–232, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

protestantisch, sei des pietistisch-individualistisch geprägt.[30] Zugleich betont Barth mit Zinzendorff, dass Christsein angewiesen ist „auf das gegenseitige Zeugnis, auf ‚mutuum colloquium' und die ‚consolatio fratrum' (sc. et sororum), auf den wechselseitigen Austausch und die geschwisterliche gegenseitige Ermutigung"[31] so dass auf gemeinsames Bekenntnis bezogene Gemeinschaft (und damit Konfessionalität) zugleich empirisch und theologisch unverzichtbar ist.

(2.) Für Menschen und Gruppen eröffnet die Beschäftigung mit konfessionellen Traditionen und die eigene Positionierung dazu einen spezifischen Raum, um ihre (individuellen und kollektiven) religiösen Überzeugungen und Praktiken zu reflektieren. ‚Konfession' ist dann eine sinnvolle Reflexionskategorie, und zwar auch für Personen und Personengruppen, die sich keiner Kirche oder keinem Bund von Gemeinden zugehörig fühlen, sondern für sich in Anspruch nehmen, ‚einfach nur Christ' zu sein und sich an der Bibel zu orientieren, nicht an nach-biblischen Bekenntnissen oder kirchlichen Traditionen. In den Diskursen der Konfessionsgemeinschaften arbeiten Menschen seit Jahrhunderten an der Kohärenz von Glaubensvorstellungen, indem sie theologische Sätze und Systeme formulieren und den eigenen Glauben auf Widersprüche, Spannungen und Unstimmigkeiten hin prüfen – eine Aufgabe, die jeden Einzelnen überfordern müsste, die mir aber als essenziell erscheint für einen reflektierten, tragfähigen Glauben.

Zu dieser Reflexion gehört die theologische Arbeit an der Auslegung der Bekenntnisse und ihrer einzelnen Formulierungen – Was heißt es beispielsweise, heute von Gott als dem Schöpfer des Himmels und der Erden zu sprechen? –, aber auch die Auseinandersetzung mit der Sprachform ‚Bekenntnis' als einer spezifisch religiösen Sprachform, also neben z. B. naturwissenschaftlichen oder moralischen Sprachformen. Dazu gehört die Klärung von Fragen wie: Ist Bekennen eine Erklärung, dass man bestimmte religiös kontextualisierte Tatsachenbehauptungen als ‚richtig' oder ‚wahr' ansieht? Oder eine Antwort auf eine Gnadenzusage Gottes? Oder eine Form des Gotteslobs? Oder eine Form, derjenigen Art und Weise Ausdruck zu verleihen, wie ich meine Stellung in der Welt und mein Verhältnis zur Welt, meinen Mitmenschen und mir selbst verstehe? Schließlich gehört zu dieser theologischen Reflexion eine Klärung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft innerhalb einer Konfession und nach außen, denn: „Spätestens seit der Aufklärung [hat] sich die Spannung zwischen ‚offiziellem' Bekenntnis und persönlichem Glauben gezeigt".[32] Wie viel Zustimmung zu einem Bekenntnis ist also nötig, um dazuzugehören? Und wie gestaltet man die Beziehungen zu denjenigen, die nicht dazugehören wollen oder sollen? Dies sind theologische Fragen, die als solche zu bearbeiten sind.

---

[30] Vgl. *Barth*, Konfessionslos, 120–132.
[31] Ebd., 124.
[32] Ebd., 126.

ZThG 24 (2019), 219–232, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Hans-Martin Barth weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass „dem Christentum und besonders dem Protestantismus" eine „Transzendierens-Richtung" eigen sei, nämlich „über die konkrete Gestalt des Religiösen hinaus",[33] und in diesem Sinne auch über Konfessionsgrenzen hinaus. Eine Theologie, die weiß, dass Gott „nur als seinstranszendent gedacht werden" kann und deshalb auch als konfessions- und sogar religionstranszendent, muss die Kategorie ‚Konfession' relativieren:[34] Gott ist größer als die Grenzen einer konkreten kirchlichen Gemeinschaft oder als ein spezifischer christlicher ‚Dialekt', und Gott ist auch größer als die Formulierungen eines Bekenntnisses.

Freilich sind auch dies wieder theologische Formulierungen, die ihre Plausibilität nur für diejenigen entfalten, die sich auf einen denkenden Glauben einlassen (wollen). Unter den Bedingungen von Plausibilisierung in der späten Moderne zeigt sich mit der systematisch-theologischen zugleich die praktisch-theologische Herausforderung: Zwar gibt es, wie Niklas Luhmann betont, in der funktional differenzierten Gesellschaft „keine nichtreligiösen Gründe mehr […], sich zu einer Religion zu bekennen".[35] Zugleich aber verschwindet die Dimension von Sinnfragen auch in einer technisch-naturwissenschaftlichen Welt nicht einfach. Und solche Fragen können nicht durch die Naturwissenschaften, die Politik oder das ökonomische System bearbeitet werden. Deshalb haben Angebote zur religiösen Bildung die Aufgabe, den im weiten Sinne religiösen Bereich der Lebens- und Weltdeutungen offen zu halten, gerade in seiner Unterschiedenheit von Wissenschaft oder Ökonomie. Innerhalb dieses religiösen Modus der Weltbegegnung und Welterschließung stellt sich die doppelte Aufgabe, erstens die Plausibilität von Religion verständlich, vielleicht sogar nachvollziehbar zu machen, damit Religion, zweitens, überhaupt erst zum Gegenstand des angemessenen Nachdenkens werden kann.[36] Dabei muss sich die Religionspädagogik auf spezifische Zugänge zur Religion und Religiosität in der späten Moderne einstellen, unter anderem dadurch, dass sie interweltanschauliche Dialoge und interweltanschauliches Lernen ermöglicht, in das auch Menschen, die sich selbst als nicht-religiös verstehen, ihre Lebensdeutungen so einbringen können, dass diese ins Gespräch kommen mit religiösen Lebensdeutungen, theologischen Überlegungen und der biblischen Botschaft.

(3.) Wenn man empirisch feststellen kann, dass der Bezug auf Konfession an Bedeutung verliert, und wenn es auch theologische Gründe dafür gibt, die Kategorie ‚Konfession' zu relativieren, aber christlicher Glaube und christlichen Leben gleichzeitig auf Gemeinschaft angewiesen sind, wären

---

[33] Ebd., 225.

[34] Ebd., 228.

[35] *Niklas Luhmann*, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2002, 136.

[36] Vgl. *Bernhard Dressler*, Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch, in: *Thomas Klie / Silke Leonhard* (Hg.), Schauplatz Religion. Grundzüge einer Performativen Religionspädagogik, Leipzig 2003.

ZThG 24 (2019), 219–232, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

dann andere, neue Formen der Vergemeinschaftung als Alternative sinnvoll? Aus einer evangelischen Sicht wäre es problematisch, wenn Vergemeinschaftung sich vollziehen würde über einen gemeinsamen Bezug auf ein (z. B. päpstliches) Lehramt oder eine gemeinsame ethnische Identität. Aber auch die faktisch zu beobachtenden Formen der sozialen Ausdifferenzierung und neuen Gemeinschaftsbildungen innerhalb und außerhalb des Christentums über den Bezug auf eine gemeinsame Orthopraxie und Moral oder auf ästhetische Stilfragen halte ich für problematisch, wenn damit ein spezifisch religiöser Modus der Weltbegegnung durch einen moralischen oder ästhetischen ersetzt wird.[37]

Fraglich ist allerdings auch, ob ‚das Evangelische', das ohnehin nie in einer einzigen Institution vereinigt war, auf die gegenwärtige Form von Landeskirchen oder auch Gemeindebünden angewiesen ist. Hier lassen sich, wie bei anderen Subkulturen (denn Protestantismus kann als christliche Teilkultur verstanden werden), durchaus ‚freiere', lockerere, unverbindlichere Formen vorstellen: Bunte Landschaft von Gemeinden und Gemeindeverbünden, die sich irgendwie als evangelisch verstehen, sich mehr oder weniger anerkennen, mehr oder weniger kooperieren, mit fließenden Grenzen und Uneinigkeit darüber, wer noch dazugehört, wer schon nicht mehr. Dabei müsste man sich die Vor- und Nachteile vor Augen halten, und mir scheint, dass dann die Nachteile überwiegen: Es würde entweder wesentliche Ressourcen binden, wenn man permanent Verhältnisbestimmungen vornehmen müsste, oder es würde zu Vereinzelung und Provinzialisierung kommen, wenn jede Gruppierung ‚ihr eigenes Ding' macht. Zugleich wäre alles gefährdet, was nur gemeinsam möglich ist, zum Beispiel die Kooperation mit dem Staat beim Religionsunterricht oder die Organisation von höherer theologischer Bildung.

Ein Thema für einen eigenen und anderen Beitrag wäre die Frage, welche Formen von christlicher Vergemeinschaftung jenseits von Konfessionalität sich bereits durch die Verbreitung des Internets herausgebildet haben und in naher Zukunft herausbilden werden. Mit Sicherheit verstärkt das Internet den von Peter L. Berger beschriebenen Zwang zur Häresie und auch die beschriebenen Tendenzen zur Hybridisierung und Entkirchlichung. Dies kann zu neuen Formen von Gemeinschaft führen, die ohne zeitgleiche leibliche Präsenz mehrerer Personen an einem Ort auskommen, sondern sich eher in virtuellen Kommunikationsgemeinschaften mit offenen Beteiligungsstrukturen realisieren. Vermutlich aber wird in absehbarer Zeit das Bedürfnis nach nicht-virtueller Begegnung nicht verschwinden, vielleicht sogar im Kontext einer Erlebnisorientierung und Eventisierung eher noch stärker werden.[38] Das

---

[37] Vgl. z. B. die Ethisierung des Bekenntnisses, wenn die Friedensfrage angesichts von Massenvernichtungswaffen oder das Verhältnis zum Apartheid-Regime in Südafrika zum *status confessionis* wird; vgl. *Marco Hofheinz*, Ethik – reformiert! Studien zur reformierten Reformation und ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert, Göttingen 2017, 209 f.

[38] Vgl. *Hubert Knoblauch*, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M./New York 2009, 252–255.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

würde bedeuten, dass einerseits Kommunikationsgemeinschaften im Internet neben und verwoben mit Orts- und Personalgemeinden und temporären Gemeinschaftserlebnissen bei Events existieren und dass dabei etwaige Trennungen von konfessionellen Kommunikationsräumen noch weiter aufgebrochen werden. Andererseits fördert, wie wir jetzt schon sehen, die räumlich entgrenzte Kommunikation im Internet die Bildung neuer Nischen, weil sich für jedes ausgefallene Interesse, jeden Geschmack, auch jede absurde Verschwörungstheorie genügend Gleichgesinnte finden, die sich neben oder sogar gegen das positionieren, was außerhalb ihrer Kreise gemacht und gedacht wird. Ob man die dabei entstehenden Diskursgemeinschaften mit dem Begriff der Konfession angemessen beschreiben kann, ist fraglich. Das verbindende Moment sind dabei nicht unbedingt mit religiöser Semantik beschriebene Überzeugungen, sondern eher spezifische, von Mainstream-Diskursen unterschiedene Elemente der Weltdeutung, die aber durchaus eine bekenntnishafte Funktion bekommen können, um zwischen der eigenen Gruppe und den Anderen zu unterscheiden.

Bibliografie

Barth, Hans-Martin, Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein, Gütersloh 2013

Berger, Peter L., Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1980

Dressler, Bernhard, Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch, in: *Klie, Thomas / Leonhard, Silke* (Hg.), Schauplatz Religion. Grundzüge einer Performativen Religionspädagogik, Leipzig 2003

EKD (Evangelische Kirche in Deutschland), Gezählt 2018: Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben, Hannover 2018

Hofheinz, Marco: Ethik – reformiert! Studien zur reformierten Reformation und ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert, Göttingen 2017

Knoblauch, Hubert, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M./New York 2009

Luckmann, Thomas, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991

Luhmann, Niklas, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2002

Pickel, Gert, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011

Pollack, Detlef, Säkularisierung – Ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003

– / *Müller, Olaf*, Religionsmonitor – Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland. Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2013,

Ratschow, Carl Heinz, Art. Konfession/Konfessionalität, in: Theologische Realenzyklopädie XIX, Berlin/New York 1990, 419–426

Schweitzer, Friedrich u. a. (Hg.), Jugend – Glaube – Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht, Münster 2018

Willems, Joachim, Lutheraner und lutherische Gemeinden in Russland. Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext, Erlangen 2005

ZThG 24 (2019), 219–232, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Hauptsache, das „Warum“ stimmt

Ekklesiologische Überlegungen zur Kirche der Zukunft. Neue Ausdrucksformen von Kirche

Achim Härtner

Der vorliegende Beitrag möchte Perspektiven für die Kirche der Zukunft aufzeigen, also aus ekklesiologischer Sichtweise danach fragen, wie wir als Gemeinden heute und morgen den missionarischen Sendungsauftrag Jesu Christi (*missio Dei*) wahrnehmen und umsetzen können – in unterschiedlichen Ausdrucksformen von Kirche.[1]

1. Die Kirche als prinzipielles Problem des Christentums

Mit der Kirche ist ja heute so eine Sache – der freikirchliche Theologe (Quäker) D. Elton Trueblood (1900–1994) hat die Problematik treffend auf den Punkt gebracht:

> „Die schwierigste Frage der Christenheit ist die Frage der Kirche. Mit der Kirche können wir nicht leben, aber ohne sie können wir auch nicht leben.“[2]

Mit der Kirche können wir nicht leben, weil die bereits von Martin Luther benannte Spannung zwischen *erglaubter* und *erfahrener* Kirche immer wieder unvermittelt zutage tritt, wenn das Bild jener „heiligen christlichen Kirche, Gemeinschaft der Heiligen“, von der wir mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis Zeugnis geben, in der öffentlichen Wahrnehmung immer wieder in ein Zerrbild ihrer selbst verwandelt wird: Um die *street credibility* der Kirche steht es seit geraumer Zeit nicht besonders gut.

Ohne die Kirche können wir auch nicht leben, weil der Weg Gottes mit den Suchenden und Glaubenden in seiner Welt immer eine *soziale Gestalt* finden muss, seit biblischer Zeit bis hinein in unsere Gegenwart.

Die „schwierigste Frage des Christentums“ ist die der Kirche:

- Erstens, weil wir in der Bibel, in der theologischen Tradition und in den unterschiedlichen kulturellen und theologischen Kontexten so viele ver-

[1] Überarbeiteter Vortrag, gehalten im Rahmen des Symposiums „Hauptsache der Sound stimmt – Gemeinde im Spannungsfeld von Attraktivität und Konfessionalität“ der GFTP an der Theologischen Hochschule Ewersbach, 10. November 2018. Der Vortragscharaker wurde beibehalten.

[2] Zitiert bei *José Carlos de Souza*, Eine inklusive, missionarische Kirche auf dem Weg, in: *Michael Nausner* (Hg.), Kirchliches Leben in methodistischer Perspektive (Reutlinger Theologische Studien 6), Göttingen 2010, 255–272, hier: 255.

ZThG 24 (2019), 233–245, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

schiedene Stimmen hören, dass diese kaum zu einem Konsens hin gebündelt werden können,
– und zweitens, weil in unserer sich so rasch wandelnden Gegenwart die Ausdrucksformen von Kirche in einem stetigen Wandel begriffen sind – und sein müssen.

Ein ekklesiologischer Beitrag zur Frage nach der Kirche der Zukunft muss zuerst an die reformatorische Einsicht *ecclesia semper reformanda* erinnern, daran also, dass Veränderungs- und Reformprozesse nicht Sonderfall, sondern Normalfall der christlichen Existenz und ihrer sozialen Ausdrucksform, der Kirche, sind. Weil die Kirche darin Kirche Jesu Christi ist und bleibt, haben wir allen Grund, die Chancen zu betonen, die in jenen Veränderungsprozessen stehen, die uns heute vor die Füße gelegt sind.

2. Veränderte konfessionelle und kirchliche Bindung

Gegenwärtig haben wir es im Vergleich zu „früher" mit einer deutlich veränderten kirchlichen bzw. konfessionellen Bindungslage zu tun. Seit geraumer Zeit beklagen die beiden Großkirchen zurückgehende Mitgliederzahlen, auch in manchen Freikirchen ist der Trend zur Lockerung der inneren (*Konfessionalität*) und äußeren Zugehörigkeit (*Kirchenbindung*) schmerzlich spürbar. Damit wird das Spannungsfeld zwischen Konfessionalität und Attraktivität erkennbar, in dem sich kirchliche Angebote heute wiederfinden. Drei neuere Entwicklungslinien sollen hier skizziert werden:

a) Insbesondere in der jüngeren Generation kommt es nicht selten zu einer „Dekonfessionalisierung" – einer Ablösung von der herkömmlichen kirchlichen Bindung, während der individuelle Glaube erhalten bleibt. Dieses Phänomen hat die britische Theologin Grace Davie treffend mit „*Believing without Belonging*" bezeichnet.[3]
b) In manchen Fällen ist damit noch der weiter gehendere Schritt einer „Dekonversion" verbunden, im Prozess einer schleichenden Ablösung oder einer bewusst gewählten Abkehr vom christlichen Glauben.[4]
c) Auf der anderen Seite gibt es Menschen, soziologisch gesprochen „Hochreligiöse/Religiöse", die sich aus tiefster innerer Überzeugung im Glauben an Christus binden und in einer der verfassten Konfessionen und Denominationen Heimat und Wirkungsfeld finden.[5]

---

[3] *Grace Davie*, Believing Without Belonging – Is This the Future of Religion in Britain, Social Compass 37/4 (1990), 455–469.
[4] Vgl. *Heinz Streib et al.*, Deconversion: Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America, Research in Contemporary Religion, Vol. 5, Göttingen 2009; *Tobias Faix et al.*, Warum ich nicht mehr glaube. Wenn junge Menschen den Glauben verlieren, Witten 2014.
[5] Vgl. *Tobias Faix / Tobias Künkler*, Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche, Neukirchen-Vluyn 2018.

ZThG 24 (2019), 233–245, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Eine stete Neuorientierung ist zum Kennzeichen der Spätmoderne und damit auch der gegenwärtig gelebten Religiosität geworden, insbesondere in der jüngeren Generation. In der *Discipleship-Research-Studie* (2018) mit dem Titel „Losing my religion: Millennials and Faith Loss“ heißt es:

> „*Ist uns eigentlich bewusst, wie sehr das Leben junge Erwachsene heute fordert?*
>
> Neue Umgebungen, Beziehungen, Gelegenheiten und Versuchungen stürzen regelmäßig auf sie ein. Seelsorge und emotionale Unterstützung sind während der Zwanzigern notwendig, nicht nur dann, wenn junge Leute ihr Elternhaus verlassen. Die 25-jährige Lehrerin braucht dringend Unterstützung – besonders, wenn sie eben erst irgendwo hin versetzt wurde, ebenso der Jungunternehmer, der die neuen Quartalszahlen vor Augen hat, oder der junge Familienvater, den sie ein weiteres Mal in der Warteschleife haben hängen lassen …“[6]

Menschen in ihrer dritten und vierten Lebensdekade in Gemeinde und Kirche einzubinden und zu beteiligen, dürfte eine der größten Herausforderungen darstellen, vor der wir als Kirchen stehen. Da es hierfür keine Patentrezepte gibt, kann der Blick über den eigenen kirchlichen „Tellerrand“ helfen.

3. Blickwechsel: von England nach Holland

Viele, die sich jüngst mit der Frage nach Zukunft der Kirche beschäftigt haben, haben ihren Blick nach England gewendet und sich mit der dortigen *Fresh-Expressions-of-Church-Bewegung* auseinandergesetzt.[7] Im deutschsprachigen Raum ist daraus seit 2011 eine vitale, ökumenisch breit aufgestellte Bewegung entstanden, die neue Ausdrucksformen kirchlicher Arbeit ins Leben ruft, fördert und begleitet. Hier hat man viel von- und miteinander gelernt, und es sind eine Vielzahl an ermutigenden Impulsen in die verschiedenen Kirchen und Gemeindebünde hinein gegeben worden.[8] Immer mehr Verantwortliche sehen ein, dass es neben den etablierten Gemeindeformen und -angeboten neue, innovative Projekte braucht, die auf je unterschiedliche Weise *ganz Kirche, aber nicht die ganze Kirche* sind.

---

[6] http://discipleshipresearch.com/2018/02/losing-my-religion-millennials-and-faith-loss/#_ftn1, abgerufen am 23.10.2018; eigene Übersetzung.

[7] Vgl. https://freshexpressions.org.uk; *Michael Moynagh*, Church in Every Context, London 2012; deutsche Ausgabe: Fresh Expressions of Church. Eine Einführung in Theorie und Praxis, Gießen 2016.

[8] Vgl. www.freshexpressions.de; *Michael Herbst* (Hg.), Kirche mit Mission. Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus, Neukirchen-Vluyn 2013; Sabrina Müller, Fresh Expressions of Church: Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung, Zürich 2016; *Reinhold Krebs / Daniel Rempe*, Fresh X. Der Guide. Neue Gemeindeformen entdecken, Gießen 2017; *Achim Härtner*, Missionarisch Gemeinde sein – An Gottes Mission teilhaben mit unterschiedlichen Gemeindeformen, in: *Wilfried Haubeck / Wolfgang Heinrichs* (Hg.), Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde (Theologische Impulse 22), Witten 2011, 81–104; *Valentin Dessoy et al.* (Hg.), Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis, Trier 2015.

ZThG 24 (2019), 233–245, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Weniger geläufig ist die diesbezügliche Entwicklung in den Niederlanden. Holland ist derzeit nicht gerade bekannt für kirchliche Aufbrüche. Der katholische Erzbischof Willem Jacobus Eijk von Utrecht beklagte 2013, dass „jährlich 100 Kirchen geschlossen werden, in den vergangenen zehn Jahren waren es 1.000" und sprach von einer „Zukunft ohne Kirchen" für sein Land, als Resultat von „Fehlern der lokalen Kirchen … und des Verzichts auf Evangelisation".[9] Auf der evangelischen Seite sieht es kaum besser aus. Im Unterschied zur Anglikanischen Kirche in England ist die *Protestantse Kerk in Nederland* (PKN) keine Staatskirche, sie ist ein noch recht junger Verbund, der im Jahr 2004 aus der Fusion dreier Vorgängerkirchen hervorgegangen ist.[10] Im tief greifend säkularisierten und weltanschaulich pluralisierten Holland hat man Konsequenzen gezogen aus der Erkenntnis, dass die seitherigen „Gefäße" kirchlicher Arbeit die Mehrzahl der Menschen nicht mehr erreicht, – insbesondere in den Städten und innerhalb der jüngeren Generationen. Laut aktueller Statistik hat die Protestantische Kirche in der zurückliegenden Dekade pro Jahr rund 3 % ihrer Mitglieder (d. h. 50–60.000 Menschen!) verloren.[11] Die Kirchenleitung hat sich inzwischen schonungslos von der ideologischen „Verkleidung" (*camouflage*) eines flächendeckenden, volkskirchlichen Parochialsystems verabschiedet und bekennt sich zu „offenen Gegenden" (*open areas*), in denen es keine „normale kirchliche Versorgung" mehr gibt.[12] Ihre Situation ist also sehr gut, – besser noch als die in England – mit der gesamtkirchlichen Situation in Deutschland, insbesondere im Osten, vergleichbar.

In den vergangenen acht Jahren hat das Thema „Pionieren" in der PKN immer mehr an Bedeutung gewonnen – auch aus der Not heraus.[13] In dieser Kirche spricht man nicht von „Fresh Expressions of Church", sondern von „Pionierorten" (engl. *pioneer places*). Damit will man das Neue und Unerwartete, zugleich auch das Schwierige und Herausfordernde an der Sache betonen. In der Denkschrift *Kirche 2025: Wo ein Wort ist, ist ein Weg (2016)* wird die konsequent missionarisch ausgerichtete Ekklesiologie deutlich:

> „Die Kirche ist […] kein Dienstleistungsunternehmen, in dem die Profis ein Publikum bedienen. Die Kirche, das ist die Gemeinschaft der Gläubigen, der

[9] https://katholisches.info/2013/07/04/sie-nennen-sie-die-toten-kirchen-christentum-in-den-niederlanden/ abgerufen am 9.10.2018.

[10] Die *Protestantse Kerk in Nederland* (PKN) wurde am 1. Mai 2004 gegründet, als Zusammenschluss der ehemaligen *Nederlandse Hervormde Kerk*, der *Gereformeerde Kerken in Nederland* und der *Evangelisch-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden*. Sie repräsentiert heute ca. 10 % der niederländischen Bevölkerung.

[11] https://www.protestantsekerk.nl/zoekresultaten?search_basic_query=5bc457da789aa&q=jaarbrief, Statistische Jaarbrief 2015, abgerufen am 15.10.2018.

[12] Im englischen Originaltext heißt es: „It is not good to maintain the camouflage of the parochial system. In a positive sense, ‚open areas' say something about the missional calling of the church and the explicit responsibility of the church for areas where there is no longer a ‚normal' religious presence." *Protestants Landelijk Dienstencentrum*, Church 2025. Where there is a Word, there is a Way, Utrecht 2016, 25, in eigener Übersetzung.

[13] *Protestants Landelijk Dienstencentrum* (Hg.), Hoffnung auf Segen, Utrecht 2018, 8.

ZThG 24 (2019), 233–245, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

> Nachfolger Jesu, die durch Ihn selbst berufen sind und sich beteiligen dürfen an seinem Leib“.[14]

Seit 2013 hat man im Raum der PKN nicht weniger als 84 „Pionierorte“ gestartet. Über die Hintergründe und Erfahrungen gibt der Bericht „op hoop van zegen“ (2017) ausführlich Auskunft, darin steht folgende Definition:

> „Ein Pionierplatz ist eine neue Gestalt der Kirche für Leute, die nicht zur Kirche gehen. Allerlei Formen können dabei benutzt werden. Abstimmung auf den Kontext, das Zusammenwirken von geteilten Glaubensauffassungen innerhalb des Pionierteams, und dauerhafte Gemeinschaftsbildung sind dabei essenziell.“[15]

In der Entwicklung der neuen Gemeinden werden zwei Phasen unterschieden, Pionierplätze der ersten und zweiten Generation. Die Pionierplätze der ersten Generation starteten in Gebieten ohne kirchliche Präsenz und in großen Neubauvierteln – also aufgrund *geografischer* Kriterien. Im Jahr 2014 analysierte man vier dieser Pionierplätze der ersten Generation genauer, um für die Zukunft zu lernen, mit zwei Ergebnissen:

a) Der sonntägliche Gottesdienst als zentrale Veranstaltung der Gemeinde ist zwar für Mitarbeitende wichtig, zeigt jedoch kaum missionarisches Potenzial.
b) Weder finanziell noch organisatorisch ist es machbar, innerhalb von nur drei Jahren eine unabhängige Gemeinde entstehen zu lassen. Es braucht mehr Zeit und einfachere Konzepte des Kirche-Seins vor Ort.

Bereits Ende 2012 hatte die PKN-Synode den weitreichenden Beschluss gefasst, weitere 100 Pionierplätze zu starten: in der zweiten Generation nun aber von einem stärker *soziologischen* Ansatz her (d. h. Kirche für diejenigen, die seither nicht zur Kirche gingen). Viele dieser Pionierorte starteten in kleinem Rahmen, daher war eine hauptamtliche Kraft dafür nicht finanzierbar. Es waren vorrangig engagierte Ehrenamtliche, die diese Pionierarbeiten trugen. Somit ging die Entwicklung weg vom klassischen „church planting“ durch Hauptamtliche zu stärker kontextuell und durch Ehrenamtliche getragenen Initiativen, wie die folgende Übersicht deutlich macht:[16]

---

[14] Leicht verändert entnommen aus: Hoffnung auf Segen, 12. Im Originaltext der englischen Ausgabe heißt es: „First and foremost, this means that the heart of the church is in the local congregation. Wherever two or three people gather together, Christ is among them. The local congregation consists of the faithful in communion with each other. The faithful are the disciples of Jesus. They are the living body; they live through God's Holy Spirit. The church is therefore not a service-based institution where professionals serve a public audience. The church is the congregation of the faithful, the followers of Jesus who are called by Jesus himself and who are privileged to be a part of his body“, Church 2025, 15.

[15] Hoffnung auf Segen, 6.

[16] Entnommen aus: ebd., 4.

ZThG 24 (2019), 233–245, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Erste Generation (bevor 2013)	*Zweite Generation (seit 2013)*
Wo es noch keine Kirche gibt (geografisch)	Für den, der nicht zur Kirche geht (soziologisch)
Viele Initiativen der landesweiten Kirche	Die landesweite Kirche unterstützt lokale Initiativen
Mit bezahlten Theologen	Focus auf Teams mit Ehrenamtlichen
Beschränkte Unterstützung der Pioniere	Training und Begleitung für die Teams
Schneller Anfang mit Sonntagsfeiern	Beginn mit Hören, Lieben und Dienen
Subvention bis € 100.000 pro Jahr	Subventionen bis € 15.000 pro Jahr

Ähnlich wie in Großbritannien sind auch in Holland Art und Stil der Pioniergemeinden höchst unterschiedlich. Ihre Pluralität umfasst Theologie, kultureller Zuschnitt, Durchschnittsalter der Beteiligten, städtische und ländliche Locations und manches mehr. So gibt es eher kontemplativ ausgerichtete kommunitäre Gruppen, daneben quicklebendige Szene-Gemeinden in hippen Stadtvierteln, Café-Kirchen mit offenen Angeboten, sozialdiakonisch-missionarische Initiativen in Brennpunktgebieten, Bibelgesprächsgruppen in Kneipen und anderes mehr.

Ein großer Teil der Pionierorte wendet sich an die Gruppe der *emerging adults*,[17] der jungen Erwachsenen, insbesondere aus der Start-Up-Szene – diejenigen, die auch in den Niederlanden kaum mehr über einen konventionell-konfessionellen Zugang (z. B. Einladung in eine bestehende Ortsgemeinde einer Kirche oder eines Gemeindebunds) ansprechbar sind. Alle holländischen Pioniergemeinden zusammen genommen erreichen derzeit rund 10.000 Menschen. Im Bericht wird erläutert: „Bei mehr als der Hälfte der Pionierplätze sind viele Menschen beteiligt, die zwischen 20 und 40 Jahre alt sind. In dieser Hinsicht ergänzen Pionierplätze bestehende Gemeinden, denn dort fehlen oft Menschen aus diesen Altersklassen."[18] Dies sind bemerkenswerte Zahlen: 52 % der Pionierplätze binden Frauen, 53 % Männer in dieser Lebensphase in die Gemeindearbeit ein, jeweils rund die Hälfte waren davon in keiner Weise kirchlich eingebunden. Die meisten Pioniergemeinden werden mit kirchlicher Unterstützung, in Anbindung an eine bestehende Gemeinde gestartet.[19] Dabei befruchten sich etablier-

[17] Vgl. *Christian Smith*, Souls in Transition. The Religious & Spiritual Lives of Emerging Adults, New York 2009; *ders.*, Lost in Transition. The Dark Side of Emerging Adulthood, New York 2011.

[18] Hoffnung auf Segen, 7.

[19] Im Bericht „Hoffnung auf Segen" (s. o. Anm. 13) heißt es dazu: „Wir entdecken immer mehr, dass es nicht darum geht, hippe Formen zu kopieren, obwohl das auch manchmal passiert. Wesentlicher ist, dass durch die Pionierarbeit essenzielle Fragen sichtbar werden über die Identität, das Funktionieren und die Zukunft der Kirche. Existierende Gemeinden und Pionierplätze schärfen sich gegenseitig" (12). Die PKN unterstützt beginnende Pionierorte mit Beratung (Planentwicklung, kontextuelle Wahrnehmung, Teamentwicklung), nach dem Start werden die Pioniere – nach dem britischen Vorbild – in learning communities

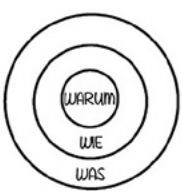
ZThG 24 (2019), 233–245, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

te und neue Gemeindeform gegenseitig, eine Erfahrung, die man auch bei den Fresh Expressions of Church seit geraumer Zeit macht.

4. Hauptsache das „Warum“ stimmt

In vielen niederländischen Pioniergemeinden gelingt es offenbar, die „verlorene Generation“ der *emerging adults* in einem beachtlichen Maße zu erreichen, und dabei überraschenderweise sogar etwas mehr Männer als Frauen. Meine These ist, dass hier nicht gilt: *Hauptsache der „Sound“ stimmt*, sondern: *Hauptsache das „Warum“ stimmt*. Auch hierzulande machen wir die Erfahrung: Junge Erwachsene lassen sich am ehesten auf Projekte ein, von denen sie inhaltlich überzeugt sind, Vorhaben die eine klare Begründung und Zielsetzung haben.[20]

Der britisch-amerikanische Wirtschaftsberater *Simon Sinek* hat im bislang weltweit meistgesehenen TED-Talk „Start with Why“ herausgearbeitet, wie entscheidend die Frage nach dem „Warum“ für die Motivation von Mitarbeitenden ist.[21] Er zeigt auf, dass wirklich lebendige und erfolgreiche Unternehmungen – welcher Art auch immer – ein starkes „Warum“ haben, und *weil* sie ein Warum (grundlegende Vision und klare Zielsetzung) haben, haben sie ein „Wie“ (bestimmte Werte und Kultur) und ein „Was“ (konkrete Projekte), und nicht umgekehrt.



Den Zusammenhang zwischen *Warum*, *Wie* und *Was* beschreibt Sinek als „Der goldene Kreis“, in dessen Mittelpunkt die grundlegende und antreibende Vision steht, von der alle Energie ausgeht.[22] Egal ob der Computer-Pionier Steve Jobs, die Flugpioniere Gebrüder Wright oder der Bürgerrechtler Martin Luther King: Sie alle hatten zuerst ein „Warum“ und infolgedessen auch ein „Wie“ und schließlich ein „Was“. Sinek bringt seine Einsichten in Bezug auf das Konsumverhalten treffend auf den Punkt: „Menschen kaufen nicht was du machst (*what you do*), sie kaufen warum du es machst (*why you do it*).“[23]

eingebunden, in denen kollegialer Austausch und gegenseitige Ermutigung geschehen. Die finanzielle Unterstützung seitens der Kirche ist an die Mitfinanzierung der bestehenden Gemeinde gebunden. Dann gibt es jährlich 12.000 € für die ersten vier Jahre, dann geht der Beitrag auf jährlich 4.000 € zurück – bis zur Erreichung der finanziellen Eigenständigkeit (vgl. ebd., 16).

[20] Zur Begründung ehrenamtlichen Engagements bei Jugendlichen vgl. *Wolfgang Ilg u. a.*, Jung – evangelisch – engagiert (KAEG 11), Gütersloh 2018, 215 ff. sowie *Faix/Künkler*, Generation Lobpreis, 191 ff.

[21] https://www.ted.com/talks/simon_sinek_how_great_leaders_inspire_action?language=de, abgerufen am 26.10.2018. Vgl. *Simon Sinek*, Start with Why, New York/London 2009; deutsche Ausgabe: Frag immer erst warum. Wie Topfirmen und Führungskräfte zum Erfolg inspirieren, München 2014.

[22] *Sinek*, Frag immer erst warum, 39, dort auch die nebenstehende Grafik.

[23] https://www.ted.com/talks/simon_sinek_how_great_leaders_inspire_action/transcript?language=de, 05.01.2019, Transkript 03:39.

ZThG 24 (2019), 233–245, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

An dieser Stelle kann die Kirche von der Wirtschaft lernen: Wenn wir Menschen jeden Alters, besonders aber junge Erwachsene für den Glauben an Jesus Christus und für das Mitgestalten einer missionarischen Gemeindearbeit gewinnen wollen, ist nicht primär der „Sound" oder „Style" (Was und Wie), sondern das „Warum" (Begründung und Zielsetzung) entscheidend. Dies meine ich auch bei den Pionierorten in Holland zu beobachten. Die Kirche Jesu Christi, in welcher irdischen Ausdrucksform auch immer sie Gestalt gewinnen mag, muss immer wieder nach ihrem Warum fragen. Sie muss sich theologisch ihres Grundes versichern, um wissen zu können, wer sie ist und in wessen Namen sie in die Welt gesandt ist. Paulus erinnert daran, worauf die Kirche gegründet ist und bleibt: „Einen anderen Grund kann niemand legen, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Christus Jesus" (1Kor 3, 11). Das bedeutet: Wir sind Gemeinde und Kirche Jesu Christi, weil Gott uns einbezieht in seine große, liebende Suchbewegung hin zu seiner Schöpfung: Mission ist aufmerksame Teilhabe und Teilnahme am missionarischen Handeln Gottes, an der *missio Dei*.[24] Ist dieses „Warum" als grundlegendes *movens* in unseren Gemeinden tief verankert und spürbar präsent als das „gemeinsame Wert- und Machtzentrum" (James W. Fowler)[25], von dem alles kirchliche Handeln ausgeht und von dem alle missionarischen Aktionen und sozialdiakonischen Programme nachhaltig gespeist werden?

5. Lernerfahrungen der Protestantischen Kirche in den Niederlanden

Aus den Erfahrungen der letzten acht Jahre haben die Verantwortlichen in der PKN vier Lehren gezogen, die im Folgenden kurz zusammengefasst werden:[26]

5.1. Das Pionierteam kann Same der Kirche sein

Wovon hängt es ab, ob sich eine Pionierinitiative voll zu einer Glaubensgemeinschaft entwickelt? Es gibt viele Faktoren, aber das Pionierteam ist lebenswichtig. Wenn innerhalb des Teams keine warmherzigen Verhältnisse wachsen, wie kann dann eine warmherzige Gemeinschaft entstehen? Wenn innerhalb eines Teams das Glauben kein Thema ist, wie kann der Glaube eine Rolle spielen im Pionierplatz? Ein Pionierteam ist mehr als ein Aktivitäten-Ausschuss. Das Team ist der Same für die Glaubensgemeinschaft, die wachsen darf. Darum legen wir unsere Aufmerksamkeit auf die Kultur der startenden Teams.

---

[24] Vgl. *Achim Härtner*, Neue Ausdrucksformen von Gemeinde als Herausforderung, in: *Wilfried Haubeck / Wolfgang Heinrichs*, Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde, Witten 2011, 39–80, hier: 50–52.

[25] *James W. Fowler*, Stufen des Glaubens, Gütersloh 1991, 37.

[26] Zusammenstellung auf der Grundlage des Berichts „Hoffnung auf Segen" (s. o. Anm. 13), 13 ff.; manche Formulierungen wurden aus der englischsprachigen Ausgabe übernommen und vom Verfasser ins Deutsche übersetzt.

ZThG 24 (2019), 233–245, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

5.2. Hören wird zu Beziehungen führen

In der Vorbereitung eines ‚Pionierortes‘ ermutigen wir Teams, viel Zeit dafür zu verwenden, auf ihren Kontext zu hören. Das klingt passiv, aber in der Praxis ist dies aktiv. So entstehen neue Beziehungen: der Anfang eines Netzwerks. „Hören“ wird umgesetzt durch Interviews, Gespräche und Beobachtungen. Öfter als erwartet zeigt sich dabei, dass die Menschen offen sind für Gespräche über den christlichen Glauben.

*5.3. Bietet Unternehmer*innen Raum*

In der ersten Phase der Pionierarbeit kommt es darauf an, dass eine oder einer die Initiative ergreift. Jemand mit einem Weitblick, der oder die sich geistlich berufen fühlt und eine unternehmerische Mentalität hat: Wendigkeit, Risikobereitschaft, Begeisterung und Flexibilität machen hier die Musik. Als Kirche sind wir es oft nicht gewöhnt, unternehmerischen Menschen viel Raum zu bieten. Pionierarbeit ist in zunehmendem Maße etwas, das „von unten“ her geschieht, ohne zu viel Kontrolle „von oben“.

5.4. Es braucht mehr Zeit als gedacht

Das Entstehen von Pionierplätzen braucht mehr Zeit, als ursprünglich erwartet wurde. Am Anfang ging man davon aus, dass die Vorbereitung eines Pionierplatzes weniger als sechs Monate braucht, aber oft benötigt es ein bis zwei Jahre (für Teambildung, tragende Beziehungen und gemeinsames „Hören“). Anschließend dauert es noch Jahre, damit eine Glaubensgemeinschaft wächst und gedeiht. Die Erfahrung zeigt, dass Pionierplätze in der Regel fünf bis zehn Jahre brauchen, bevor sie auf eigenen Beinen stehen.

6. *Ecclesia semper reformanda* – Von einander lernen und aufbrechen

Dass es lohnt, die jüngste Entwicklung der *Protestantse Kerk in Nederlanden* weiter zu beobachten und von ihren Reflexionen, Initiativen und Erfahrungen für den deutschsprachigen Kontext zu lernen, dürfte deutlich geworden sein. Aus einer ersten Beschäftigung mit dem missionarischen Aufbruch der PKN möchte ich fünf Lern-Impulse im Hinblick auf Reformbewegungen in der (frei)kirchlichen Landschaft in Deutschland festhalten:

a) *Mission ist möglich*. Die für mich wichtigste und für den deutschen Kontext ausgesprochen ermutigende Einsicht der Beschäftigung mit dem missionarischen Aufbruch in Holland lautet im Anklang an einen Blockbuster: „Mission possible!“ Es kann auch in einer schwierigen Ausgangslage geschehen, dass Menschen im Glauben an Jesus Christus Befreiung, Wegweisung und Lebenssinn finden, dass Menschen sich zusammentun und im Lauf der Zeit eine neue Ausdrucksform der Kirche Jesu Christi entwickeln.

ZThG 24 (2019), 233–245, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

b) *Glauben heißt Gott vertrauen*. Wir brauchen in unseren Kirchen und Gemeindebünden ein neues Vertrauen und Zutrauen auf Gottes Wirken in unserer Zeit: „Die Kirche steht oder fällt mit dem Glauben an Gott und an den Herrn Jesus Christus. Dieser Glaube ist das Geheimnis der Kirche. Die Zeit ist vorbei, diesen verzweifelt gegenüber Angriffen von außen zu verteidigen."[27]

c) *Offene Augen, offene Herzen, offener Verstand*. Nicht weniger als das bewusste Vertrauen auf Gottes Wirken in unserer Zeit, braucht es den Mut, die gesellschaftliche Realität mit offenem Auge, Herzen und Verstand wahrzunehmen. Fragen zu Religion und Glauben sind dabei alles andere als obsolet: „Vorbei ist die Zeit, krampfhaft an dem festzuhalten, was für postmoderne Menschen gerade noch akzeptabel ist. […] Es geht darum, Offenheit und Empfänglichkeit für den reichen Strom der christlichen Lehre und Tradition zu haben und diese neu zu uns sprechen zu lassen. Klar ist, dass wir nicht alle in derselben Art und Weise glauben. Gleichwohl brauchen wir einander, um zu einer neuen Einsicht in die befreiende Kraft des Evangeliums, des Wortes Gottes und der christlichen Tradition zu kommen."[28]

d) *Neues zulassen, Vielfalt fördern, Strukturen anpassen*. Neue Ausdrucksformen von Kirche werden nicht nur geduldet oder zugelassen, sondern bewusst unterstützt und gefördert. Drei Stichworte prägen den grundlegenden strukturellen Umbau der Evangelischen Kirchen in den Niederlanden: *Transparenz, Freiraum, Einfachheit*.[29] Konkret bedeutet dies für die jungen Gemeindeformen: „Besonders bei Pionierplätzen sollten wir uns [als Kirchenleitung, A. H.] davor hüten, ihnen in einer neuen Situation unangemessene Regeln aufzuerlegen. Das Leben hat Vorrang vor

---

[27] Im englischsprachigen Original heißt es: „The church stands or falls with faith in God and in the Lord Jesus Christ. That faith is the secret of the church. The time is past for frantically defending that faith against attacks ‚from outside' …" Church 2025, (Anm. 12), 9, eigene Übersetzung.

[28] In der englischsprachigen Ausgabe heißt es: „The time is also past for securing a jealously guarded remnant of what is still acceptable for postmodern people. The word ‚still' (can we ‚still' believe this?) should ideally be discarded. It's about having the open-mindedness and receptivity to invite in the rich Christian teachings and traditions and to let them be spoken anew. It is clear that do not all believe in the same manner. However, we do need each other in order to come to a renewed insight into the liberating power of the Gospel, the Word of God and the Christian tradition." Church 2025, (Anm. 12), 9; eigene Übersetzung.

[29] Der englischsprachige Text lautet: "In the first place, the organisation of the church should express the basics of the church as transparently as possible. (…) Secondly,the structure needs to give the greatest possible space to the church and particularly the local congregation. […] In short, *transparency, space and simplicity* are the key words for the reorganisation of our church. In addition, there are two issues that remain important:

a) The local congregation should be given space and burdened as little as possible with rules that do not directly serve the preaching of the Gospel, community, the diaconate and the mission in the world.

b) At the same time, we are a church in communion, we will need to take care of one another and recognise that we are witnesses to the Gospel together in our society." Church 2025, (Anm. 11), 18–19, Hervorhebung vom Verfasser.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

den Regeln, auch wenn Regeln helfen, dieses Leben weiterzuentwickeln und ihm Bedeutung zu geben.“[30]

e) *Partizipation ist entscheidend.* In der Ermutigung und Ermächtigung von Ehrenamtlichen – in guter Kooperation mit den Hauptamtlichen – liegt ein entscheidender ekklesiologischer Schlüssel für die Kirche der Zukunft: Ohne eine Partizipation auf Augenhöhe wird es zukünftig nicht gehen.[31] Die Kirche soll und muss vielgestaltiger werden, wenn sie die unterschiedlichen Menschen mit ihrer jeweiligen Prägung erreichen und nachhaltig einbinden möchte. In allen missionarischen Bemühungen hat die Beteiligung der Glaubenden und Suchenden an der Wirklichkeit des *Reiches Gottes* Priorität – die konfessionelle Beheimatung und kirchliche Mitgliedschaft bleibt sekundär.

7. Ausblick: Gemeinde und Kirche als *meaningful community*[32]

Auch in unserer Zeit bleibt das menschliche Bedürfnis „dazuzugehören“ ungebrochen, auch wenn dies vielfach nicht mehr in den etablierten Gemeinschaftsformen wie Familie, Freundeskreis oder Gemeindezugehörigkeit realisiert wird. Die Sozialen Netzwerke und weitere kommerzielle Anbieter haben das längst erkannt und scheuen keinen Aufwand, um in einer immer anonymer werdenden Welt durch den Einsatz menschlicher wie künstlicher Intelligenz das Bedürfnis nach Beziehung und Zugehörigkeit zu befriedigen. Facebook-Gründer Mark Zuckerberg hat 2017 in einem Manifest ein höchst ambitioniertes Vorhaben angekündigt:

> „Wir haben ein Projekt gestartet, … um Gruppen vorzuschlagen, die für euch sinnvoll sind. Wir haben damit begonnen, künstliche Intelligenz aufzubauen, die das erledigen soll.“ Ziel ist es „einer Milliarde Menschen dabei zu helfen, sich sinnvollen Gemeinschaften (*meaningful communities*) anzuschließen. Wenn uns das gelingt, dann wird das nicht nur die rückläufige Entwicklung bei der Zugehörigkeit zu Gemeinschaften […] umkehren, es wird auch unser gesellschaftliches Gewebe stärken und die Welt enger zusammenbringen.“ Zuckerberg schwor, „Facebooks gesamte Mission zu ändern, um das in Angriff zu nehmen.“[33]

Sollten wir als Kirchen und Gemeindebünden dieses Feld nur den Social-Media-Giganten überlassen? Wie wäre es, wenn man uns als Christen,

---

[30] Church 2025 (s. o. Anm. 12), zitiert in: „Hoffnung auf Segen“, 16, sprachlich leicht überarbeitet.

[31] Vgl. *Achim Härtner*, Teil nehmen – Teil haben – Teil sein: Partizipation als Gnadenmittel. Ekklesiologische Reflexionen aus Evangelisch-methodistischer Perspektive, [erscheint 2019 in der Zeitschrift *Theologie für die Praxis*].

[32] https://www.facebook.com/notes/mark-zuckerberg/bringing-the-world-closer-together/10154944663901634/ abgerufen am 29.10.2018.

[33] Quelle: US-Nachrichtendienst NBC, www.cnbc.com. Zitiert bei *Yuval N. Harari*, 21 Lektionen für das 21. Jahrhundert, München 2018, 126.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

in unseren Kirchen und Gemeinden, abspüren würde, dass unsere Glaubensexistenz von der Gewissheit und Zuversicht getragen sind, dass die *dynamis theou*, die Kraft Gottes, von der Paulus am Beginn des Römerbriefs spricht (Röm 1,16), auch heute noch wirksam ist: tatsächlich und lebensverändernd? Wie wäre es, wenn sich auch in unserer Zeit Gemeinde bzw. Kirche Jesu Christi im Sinne Zuckerbergs als *menaningful community*, als sinnvolle und lebensbedeutsame Gemeinschaft erweisen würde, die ganz in der Gegenwart der alltäglichen Herausforderungen lebt und zugleich ganz in der Verheißung des Reiches Gottes wurzelt? *Ecclesia semper reformanda*: Die Menschen unserer Zeit werden wir am ehesten dann mit dem Evangelium erreichen und in die Kirche Jesu Christi einbinden können, wenn wir ihre Lebenswelten und Alltagswirklichkeiten wahr- und ernstnehmen, so dass sie spüren und wissen: *Hier bin ich angenommen und Teil dessen, was Gott in dieser Welt zum Gutem hin bewirkt.*

Bibliografie

Davie, Grace, Believing Without Belonging – Is This the Future of Religion in Britain, in: Social Compass 37/4 (1990), 455–469

Dessoy, Valentin et al. (Hg.), Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis, Trier 2015

Faix, Tobias / Künkler, Tobias, Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche, Neukirchen-Vluyn 2018

– *et al.*, Warum ich nicht mehr glaube. Wenn junge Menschen den Glauben verlieren, Witten 2014

Fowler, James W., Stufen des Glaubens, Gütersloh 1991

Harari, Yuval N., 21 Lektionen für das 21. Jahrhundert, München 2018

Herbst, Michael (Hg.), Kirche mit Mission. Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus, Neukirchen-Vluyn 2013

Härtner, Achim, Missionarisch Gemeinde sein – An Gottes Mission teilhaben mit unterschiedlichen Gemeindeformen, in: *Haubeck, Wilfried / Heinrichs, Wolfgang* (Hg.), Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde (Theologische Impulse 22), Witten 2011, 81–104

–, Neue Ausdrucksformen von Gemeinde als Herausforderung, in: *Haubeck, Wilfried / Heinrichs, Wolfgang*, Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde, Witten 2011, 39–80

–, Teil nehmen – Teil haben – Teil sein: Partizipation als Gnadenmittel. Ekklesiologische Reflexionen aus Evangelisch-methodistischer Perspektive, [erscheint 2019 in der Zeitschrift Theologie für die Praxis]

Haubeck, Wilfried / Heinrichs, Wolfgang (Hg.), Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde (Theologische Impulse 22), Witten 2011

Ilg, Wolfgang et al., Jung – evangelisch – engagiert (KAEG 11), Gütersloh 2018

Krebs, Reinhold / Rempe, Daniel, Fresh X. Der Guide. Neue Gemeindeformen entdecken, Gießen 2017

Moynagh, Michael, Church in Every Context, London 2012 (dt. Ausgabe: Fresh Expressions of Church. Eine Einführung in Theorie und Praxis, Gießen 2016)

ZThG 24 (2019), 233–245, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Müller, Sabrina, Fresh Expressions of Church: Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung, Zürich 2016

Nausner, Michael (Hg.), Kirchliches Leben in methodistischer Perspektive (Reutlinger Theologische Studien 6), Göttingen 2010

Protestants Landelijk Dienstencentrum, Church 2025. Where there is a Word, there is a Way, Utrecht 2016

– (Hg.), Hoffnung auf Segen, Utrecht 2018

Sinek, Simon, Start with Why, New York/London 2009

Smith, Christian, Lost in Transition. The Dark Side of Emerging Adulthood, New York 2011

–, Souls in Transition. The Religious & Spiritual Lives of Emerging Adults, New York 2009

Souza, José Carlos de, Eine inklusive, missionarische Kirche auf dem Weg, in: *Nausner, Michael* (Hg.), Kirchliches Leben in methodistischer Perspektive (Reutlinger Theologische Studien 6), Göttingen 2010, 255–272

Streib, Heinz et al., Deconversion: Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America, Research in Contemporary Religion, Vol. 5, Göttingen 2009

ZThG 24 (2019), 233–245, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Gemeindewachstum ermöglichen

Anregungen aus einem empirischen Forschungsprojekt

Ralf Dziewas und Oliver Pilnei

Die folgenden Ausführungen beruhen auf den Ergebnissen der empirischen Studie „Faktoren des Gemeindewachstums". Dabei handelt es sich um eine qualitative und quantitative Befragung von Gemeindeleitungen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), die darauf zielte, die für diese Gruppe ausschlaggebenden Gründe für das Mitgliederwachstum zu erheben und signifikante Unterschiede zwischen wachsenden und sich durchschnittlich entwickelnden Gemeinden herauszufinden. Eine ausführliche Dokumentation der Forschungsergebnisse mit dem statistischen Material wurde in der Zeitschrift Theologisches Gespräch 2/2017 veröffentlicht.[1] Ausgehend von diesem mehrjährigen Forschungsprojekt, dessen Ergebnisse hier jeweils noch einmal kurz zusammengefasst werden, will der vorliegende Beitrag mögliche Perspektiven für eine Anwendung in der konkreten Gemeindearbeit aufzeigen.

1. Ansatz und Design der Studie

Die Motive für eine empirische Studie mit diesem thematischen Zuschnitt liegen auf der Hand. Allein der Blick auf die kontinuierlich und z. T. massiv sinkenden Mitgliederzahlen vieler Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland wirft die Frage nach Faktoren des Gemeindewachstums auf. So sank die Mitgliederzahl in der Evangelischen Kirche in Deutschland seit 1990 um 25,5 % auf 21,9 Mio. Mitglieder; in der Katholischen Kirche nahm die Zahl im gleichen Zeitraum um 16,5 % auf 23,5 Mio. Mitglieder ab. Auch der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden hat eine schrumpfende Mitgliederzahl zu verzeichnen, auch wenn die Kurve deutlich flacher verläuft (um 4,5 % auf 82.000 Mitglieder). Dieser Rückgang geht mit einem allgemeinen Bedeutungsverlust von Institutionen einher, dem sich auch die Freikirchen nicht entziehen können. Die großen Trends der Spätmoderne,

[1] *Ralf Dziewas / Oliver Pilnei / Andrea Klimt / Volker Spangenberg / Joachim Gnep*, Faktoren des Gemeindewachstums – Ergebnisse einer qualitativen und einer quantitativen Befragung von Gemeindeleitungen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, in: ThGespr 41/2 (2017), 55–94. Das Forschungsprojekt war eine gemeinsam entwickelte und durchgeführte Arbeit der Theologischen Hochschule Elstal, der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal und des Dienstbereichs Mission des BEFG, wobei die Datenauswertung durch das Institut für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie der Theologischen Hochschule Elstal in Kooperation mit dem Nexus-Institut erfolgte.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Säkularisierung auf der einen und religiöse Pluralisierung sowie Individualisierung auf der anderen Seite, prägen auch das Beteiligungs- und Mitgliederverhalten im freikirchlichen Bereich.[2] Angesichts dieser Entwicklung kommt der Frage nach möglichen Faktoren für Mitgliederwachstum besondere Bedeutung zu.

Die nahezu ungebrochene Rückläufigkeit der Mitgliederzahlen stellt implizit Anfragen an die Auftrags- und Zeitgemäßheit kirchlicher Arbeit und nimmt dort, wo Gemeinden nicht mehr lebensfähig sind, rasant existenzielle Züge an. Entsprechend groß ist die Literatur im Bereich Gemeindeentwicklung bzw. Gemeindewachstum. Ein Anstoß für die Forschergruppe war die u. a. von Wilfried Härle herausgegebene Untersuchung „Wachsen gegen den Trend".[3] Diese bietet viele aufschlussreiche, aber statistisch nicht belastbare Gemeindeportraits aus dem landeskirchlichen Bereich. Dies schärfte die Frage nach den Faktoren des Gemeindewachstums in Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden. Diese sollten statistisch belastbar erhoben und mit den einschlägigen Positionen der Gemeindewachstumsliteratur ins Gespräch gebracht werden.

Eine besondere Herausforderung war dabei die kongregationalistische Struktur des BEFG, aufgrund deren die Ortsgemeinden das geistliche Leben, die Organisation und finanzielle Belange selbstständig regeln. Aus diesem Grund verfügt der Gemeindebund über kein zentrales Mitgliederverzeichnis, was eine repräsentative Mitgliederbefragung unmöglich macht.[4] Eine empirische Studie konnte daher nur über die Befragung von Verantwortungsträgern der Ortsgemeinden zum Erfolg gelangen.

Ausgangspunkt des Projekts war die Sichtung der Gemeindedaten des BEFG, die jährlich in einem Fragebogen erhoben werden. Anhand dieser Daten wurden die Gemeinden herausgefiltert, die in einem Zeitraum von zehn Jahren (1998 bis 2008) um mehr als 15 % gewachsen waren und für die vollständige Datensätze vorlagen. Von 789 Gemeinden waren dies 130, also immerhin 16,5 %. Zehn Jahre erschienen als angemessene Zeitspanne, die kurzfristige Verzerrungen in einem Wachstums- oder Schrumpfungsprozess ausgleicht, und die 15-Prozent-Marke als Schwelle, ab der sicherlich nicht mehr von einem *zufälligen* Wachstum einer Gemeinde gesprochen werden kann.

---

[2] Vgl. dazu *Ralf Dziewas*, Aus dem Glauben leben. Gesellschaftliche Herausforderungen für Spiritualität und Leben freikirchlicher Gemeinden, in: *Burkhard Neumann / Jürgen Stolze* (Hg.), Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn 2014, 189–222.

[3] *Wilfried Härle / Jörg Augstein / Sibylle Rolf / Anja Siebert*, Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärtsgeht, Leipzig [4]2012.

[4] Vgl. *Ralf Dziewas*, „Dazu liegen bisher noch keine ausreichenden Erkenntnisse vor …" – Zum Problem der empirischen Erforschung der Gemeindewirklichkeit im Kongregationalismus, in: ThGespr 34 (2010), 178–197.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Als erster Schritt erfolgte im Jahr 2009 eine *qualitative Befragung*.[5] Angeschrieben wurden die amtierenden Leitungskreise der Gemeinden, die über 15 % gewachsen waren. Dies lag sowohl aus sachlichen als auch aus pragmatischen Gründen nahe, denn in diesen Ehrenämtern sind in der Regel die Personen zu finden, die einen Zeitraum von zehn Jahren überschauen können und zugleich einen Überblick über die verschiedenen Bereiche der Gemeindearbeit haben. Um konsentierte Gremienvoten zu vermeiden und Einzelmeinungen sichten zu können, richtete sich die Befragung nicht an das Gremium Gemeindeleitung, sondern an die einzelnen Mitglieder. Damit war die Anlage des Forschungsprojekts klar: Gefragt wurde nach den Faktoren des Gemeindewachstums *im Spiegel der Wahrnehmung von Gemeindeleitungsmitgliedern*. Verschickt wurde ein Bogen mit der Frage „Meine Gemeinde ist in den letzten 10 Jahren aufgrund folgender Faktoren gewachsen" und fünf offenen Antwortmöglichkeiten. Dieses Vorgehen sollte dem Forschungsteam einen Überblick bieten, welche Faktoren Leitungsmitgliedern vor Ort relevant erschienen, und damit Material für die Bildung von Hypothesen liefern, die dann in einer zweiten, quantitativen Befragung zum Einsatz kommen sollten. Mit 399 Fragebögen aus 71 Gemeinden konnte eine hohe Rücklaufquote von 55,04 % erzielt werden. Sämtliche Antworten wurden mit Hilfe einer Wortwolke, in der die Häufigkeit die Größe der Buchstaben bestimmt, auf die am häufigsten vorkommenden Begriffe untersucht.[6]

Folgende Liste der häufigsten Begriffe ließ sich erheben: Gottesdienst, Jugend, Kinder, Gemeinde, Offenheit, Gemeinschaft, Gebet, Gott, Leitung, Persönlich, Verkündigung, Zuzug, Pastor. Ergänzt wurden sie durch Termini, die aus der Gemeindeentwicklungsliteratur zu erwarten gewesen wären, von den Leitungsmitgliedern aber nicht genannt wurden: Evangelisation, Kleingruppen, Rahmenbedingungen, Mitarbeiter, Bibel, Diakonie.

---

[5] Vgl. zum Folgenden *Dziewas u. a.*: Faktoren des Gemeindewachstums 58–60 sowie *Ralf Dziewas / Oliver Pilnei*, Wachsen gegen den Trend. Forschungsprojekt zum Gemeindewachstum, in: Die Gemeinde 7/2012, 8–9.

[6] Entsprechende Wortwolken lassen sich im Internet unter www.wordle.net erzeugen.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Von drei, unabhängig voneinander arbeitenden Hilfskräften wurde anschließend jedes genannte Item daraufhin untersucht, ob es einem der Leitbegriffe zugeordnet werden kann, auch wenn der Begriff selbst nicht explizit genannt wird. Das Ergebnis führte zu folgender Reihenfolge beginnend mit dem Begriff, der die meisten Items auf sich vereint: Gottesdienst, Jugend, Kinder, Gemeinde, Offenheit, Gemeinschaft, Gebet, Gott, Evangelisation, Leitung, Persönlich, Verkündigung, Zuzug, Kleingruppen, Rahmenbedingungen, Mitarbeiter, Pastor, Bibel, Diakonie.

Dass der Gottesdienst eine hohe Quote erzielt, überrascht angesichts der freikirchlichen Gemeindewirklichkeit nicht, in der allen Fliehkräften zum Trotz der Gemeindegottesdienst nach wie vor im Zentrum des Gemeindelebens steht. Ähnliches lässt sich im Blick auf die gemeindliche Arbeit mit Kindern und Jugendlichen sagen. Auch sie hat traditionell großes Gewicht. Am Leitbegriff Evangelisation zeigt sich, dass es sinnvoll war, die Begriffe der Wortwolke durch solche aus der Gemeindeentwicklungsliteratur zu ergänzen. Es gibt in Gemeinden des BEFG nämlich eine große Bandbreite von Aktivitäten, die unter verschiedenen Formulierungen und Begriffen die aktive missionarisch-verkündigende Zuwendung zu den Menschen im Umfeld der Gemeinde thematisieren. Einige von ihnen finden sich in den Items der Leitungsmitglieder, sodass dieser Faktor, auch wenn der Begriff „Evangelisation" nicht so häufig auftaucht, dennoch in den freien Voten der Gemeindeleitungsmitglieder vorkommt. Dass in der Gemeindewachstumsliteratur gängige Begriffe eher auf den hinteren Plätzen landen,[7] zeigt allerdings auch, dass Vorstellungen aus internationalen oder auch landeskirchlichen Kontexten nicht einfach auf deutsche Verhältnisse bzw. Freikirchen übertragen werden können.

In einer zweiten, im Jahr 2013 durchgeführten, *quantitativen Befragung* wurden nun nicht nur diejenigen Gemeinden untersucht, die in den Jahren 2002 bis 2012 um mehr als 15 % gewachsen waren, sondern zugleich eine für alle Gemeinden des BEFG repräsentative Stichprobe gezogen. Nur so bestand die Möglichkeit, statistisch nachzuweisen, inwiefern sich die Gruppe der wachsenden Gemeinden hinsichtlich bestimmter Faktoren von den sich durchschnittlich entwickelnden Gemeinden des BEFG signifikant unterscheiden lässt.[8]

---

[7] Vgl. dazu exemplarisch *Christian A. Schwarz*, Die natürliche Gemeindeentwicklung nach den Prinzipien, die Gott selbst in seine Schöpfung gelegt hat, Wuppertal/Kassel 1996. Von den dort sogenannten acht Qualitätsmerkmalen einer schöpfungsgemäßen Gemeindeentwicklung sind – wenn man von den qualifizierenden und erläuterungsbedürftigen Adjektiven ganz absieht – immerhin zwei gar nicht („leidenschaftliche Spiritualität", zweckmäßige Strukturen) und zwei weitere („ganzheitliche Kleingruppen", „bedürfnisorientierte Evangelisation") nur selten zu finden.

[8] Zu den Details des Studienaufbaus vgl. *Dziewas u. a.*, Faktoren des Gemeindewachstums, 64–70.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Die Befragung richtete sich wiederum an die Gemeindeleitungsmitglieder der befragten Gemeinden. Dies geschah nun aber nicht mit offenen Fragen, sondern mit 104 aus den Ergebnissen der ersten Befragung entwickelten Aussagen über das Gemeindeleben, zu denen die Gemeindeleitungsmitglieder auf einer fünfstufigen Skala ihre Zustimmung oder Ablehnung differenziert zum Ausdruck bringen konnten. Die 104 Items des Fragebogens waren zuvor vom Forschungsteam aus den Freitextantworten der ersten Befragung abgeleitet worden, mit dem Ziel, dass zu jedem der dort am häufigsten genannten Faktoren mindestens neun Aussagen im Fragebogen enthalten sein sollten. Dabei wurde jeweils eine Forschungshypothese hinsichtlich der Wirksamkeit der einzelnen Faktoren ausformuliert und dazu passende Items formuliert.

Auch bei dieser zweiten Befragung war die Rücklaufquote in den beiden Gruppen hoch. Sie lag bei 46,8 % bei den wachsenden Gemeinden und bei 58,2 % bei den Gemeinden in der Kontrollgruppe, sodass für beide Seiten der Untersuchung davon ausgegangen werden kann, dass die Ergebnisse repräsentativ für die untersuchten Gruppen sind.

2. Die Ergebnisse der Studie

2.1. Die Modernität der Gottesdienstgestaltung

Da bereits in der ersten Befragung der Gottesdienst zu den am häufigsten genannten Faktoren gehörte und die freien Voten der Gemeindeleitungsmitglieder sich dabei sehr stark auf die Modernität und Zeitgemäßheit der Gottesdienstgestaltung bezogen, formulierte die Forschungsgruppe folgende Hypothese 1: *Die Gottesdienstgestaltung von wachsenden Gemeinden ist moderner als die von durchschnittlichen Gemeinden*.[9] Diese Hypothese ließ sich über alle neun Items hinweg hochsignifikant belegen, wobei sechs der neun Aussagen das von der Forschungsgruppe festgelegte doppelte Signifikanzkriterium erfüllten. Doppelte Signifikanz bestand, wenn sowohl ein signifikanter Unterschied in der Mittelwertdifferenz der beiden Gemeindegruppen gegeben war, als auch eine höhere Zustimmung zu den Aussagen mit einem größeren Gemeindewachstum korrelierte.[10]

Insgesamt wurde in den Befragungsergebnissen deutlich, dass sich die größere Modernität des Gottesdienstes in den wachsenden Gemeinden zum einen aus der musikalischen Gestaltung der Gottesdienste ergibt. So haben sie häufiger eine eigene Lobpreiszeit im Gottesdienst und verwenden

[9] Vgl. zur statistischen Auswertung der Einzelitems zum Faktor Gottesdienst *Dziewas u. a.*, Faktoren des Gemeindewachstums, 73.

[10] Hier wie im gesamten folgenden Abschnitt gelten nur für solche Aussagen die Unterschiede zwischen den wachsenden Gemeinden und der Kontrollgruppe als signifikant, wenn die Ergebnisse auf dem 1 %-Niveau signifikant sind, also mit mehr als 99 %er Wahrscheinlichkeit nicht zufällig entstanden sind. Vgl. zur Wahl dieser strengen Signifikanzvoraussetzung ebd., 68 f.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

seltener traditionelles Liedgut als die zufällig ausgeloste Kontrollgruppe aus allen Gemeinden des BEFG. In den wachsenden Gemeinden werden auch andere traditionelle Elemente wie Schriftlesung, Psalmgebet, Fürbitte und Vaterunser seltener eingesetzt, was dazu passt, dass die Gemeindeleitungsmitglieder in diesen Gemeinden stärker der Aussage zustimmen, dass in den Gottesdiensten eine lockere und entspannte Atmosphäre herrscht. Dennoch sind die Predigten als traditionelles Element des Gottesdienstes in den wachsenden Gemeinden noch häufiger als in den sich durchschnittlich entwickelnden Gemeinden ein Grund, die Gottesdienste gerne zu besuchen. Dass die Gottesdienste in den wachsenden Gemeinden signifikant zeitgemäßer sind, spiegelt sich letztlich auch darin wieder, dass die Aussage, man könne leicht Nachbarn und Kollegen mitbringen, ohne sich zu schämen, in dieser Gemeindegruppe deutlich höhere Zustimmung findet als in der Kontrollgruppe.

Für die freikirchliche Gemeindearbeit bedeutet dieses Ergebnis der Befragung, dass eine moderne und zeitgemäße Gottesdienstgestaltung ein zentraler Bestandteil sein muss, wenn eine Gemeinde ihr Potenzial zum Gemeindewachstum entwickeln will. Offensichtlich ist es möglich, einen Gottesdienst so attraktiv zu gestalten, dass er zum zentralen Ort des Gemeindelebens wird und eine eigene Anziehungskraft hin zur Gemeinde entfaltet. Gemeindemitglieder, die im Kontext der Gemeinde eine zeitgemäße Musik- und Liedauswahl erleben, können zu solchen Gottesdiensten auch Menschen aus ihrem Lebensumfeld einladen, weil sie wissen, dass diesen diese Art der Gottesdienstgestaltung gefallen könnte. Außerdem werden gerade jüngere Menschen und Personen in der Familienphase ihres Lebens sich eher in einen solchen Gottesdienst begeben und sich unter dieser Voraussetzung mit höherer Wahrscheinlichkeit für die Mitgestaltung von Gottesdiensten gewinnen lassen. Es gilt also, diese jüngeren Gemeindegenerationen so rechtzeitig an der Gestaltung der Gottesdienste aktiv zu beteiligen, z. B. im Lobpreis- oder Musikteam oder bei der Liedauswahl, dass diese Altersgruppen den Gottesdienst noch nicht als unzeitgemäße Option für den Sonntagvormittag abgelehnt und die Teilnahme daran weitgehend aufgegeben haben.

2.2. Die Angebote im Kinder- und Jugendbereich

Eine vergleichbar eindeutige Signifikanz weist Hypothese 2 auf: *Wachsende Gemeinden investieren mehr in die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen als durchschnittliche Gemeinden*.[11] Fast alle Items korrelieren signifikant mit höherem Mitgliederzuwachs; fünf der zehn Items genügen beiden Signifikanztests.

[11] Vgl. zur statistischen Auswertung der Einzelitems des Faktors Kinder und Jugendliche ebd., 73.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Worin das „Mehr" besteht, das Gemeinden in die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen investieren, zeigen die einzelnen Items. Abgefragt wurden sehr unterschiedliche Aspekte des Themas: Angebotsformate, Anstellung von Hauptamtlichen, räumliche Bedingungen, Einbindung von Kindern und Jugendlichen in Entscheidungsprozesse. Die Ergebnisse zeigen, dass zum einen ein ansprechendes *kontinuierliches* Binnenangebot am Sonntagmorgen (Sonntagsschule, Kindergottesdienst, Kinderland, Promiseland o. ä.) in wachsenden Gemeinden hohe Priorität genießt, dass zum anderen wachsende Gemeinden häufiger besondere Projekte für Kinder und Jugendliche vorweisen, wie z. B. Sommercamps, Freizeiten oder Kinderwochen. Beides kann offenbar dazu beitragen, dass wachsende Gemeinden stärker der Aussage zustimmen, sie seien in ihrer Umgebung für ihr Engagement im Kinder- und Jugendbereich bekannt. Aufmerken lässt das Ergebnis bzgl. der Partizipation von Kindern bei Entscheidungsprozessen, denn in wachsenden Gemeinden werden Kinder und Jugendliche offenbar häufiger aktiv in Entscheidungen einbezogen als in der Kontrollgruppe der sich durchschnittlich entwickelnden Gemeinden.

Die im Bereich der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen nachweisbaren Unterschiede zwischen wachsenden Gemeinden und der Zufallsstichprobe aus allen Gemeinden des BEFG passen gut zu den Ergebnissen der ersten Forschungshypothese, dass die Gottesdienste wachsender Gemeinden moderner sind als die von durchschnittlichen Gemeinden. Durch die Partizipation von Kindern und Jugendlichen bei Entscheidungen und in der Gestaltung maßgeblicher Veranstaltungen lassen sich offensichtlich Formate des Gemeindelebens so gestalten, dass sie von verschiedenen Generationen als attraktiv erlebt werden. Die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen hat somit nicht nur für diese Altersgruppe, sondern darüber hinaus einen positiven Einfluss auf die Wahrnehmung der Gemeinde durch die eigenen Mitglieder, externe Zielgruppen und das kommunale Umfeld, und damit auch auf das Wachstum freikirchlicher Gemeinden.

Gerade angesichts der auch im freikirchlichen Kontext nachlassenden konfessionellen Bindung sind Gemeinden mit einer aktiven und attraktiven Arbeit mit und für Kinder und Jugendliche besonders für Familien interessant, in denen die Eltern ihren Glauben gerne an die nächste Generation weitergeben wollen. Dies kann sowohl beim Umzug an einen neuen Wohnort als auch bei einer Neuausrichtung des Lebens im Kontext einer Familiengründung dazu führen, dass sich jüngere Menschen bewusst eine Gemeinde aussuchen, die hier engagierte Arbeit leistet. Insofern kann ein gezieltes Engagement für jüngere Familien und die Wahrnehmung und Förderung ihrer Interessen eine indirekte Möglichkeit zum Gemeindewachstum bieten. Außerdem kann auf diese Weise eine Gemeinde zukunftsfähiger werden, wenn es ihr gelingt, die jüngeren Generationen und deren Angehörige an sich zu binden und für ein aktives Engagement in der Gemeinde zu gewinnen. Dass hierzu gerade Jugendliche vor allem dann bereit sind, wenn sie sich nicht in vorgefertigte

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Erwartungen einfügen müssen, sondern aktiv mitgestalten dürfen, haben verschiedene Befragungen gezeigt.[12]

2.3. Die positive Selbstwahrnehmung einer Gemeinde

Mit der Hypothese 3 hat das Forschungsprojekt die Selbstwahrnehmung wachsender Gemeinden untersucht und dafür die Vermutung formuliert: *Wachsende Gemeinden haben eine positivere Selbstwahrnehmung als durchschnittliche Gemeinden.*[13] Auch diese Hypothese konnte durch die Befragung mit signifikanten Unterschieden zwischen beiden Gemeindegruppen bewiesen werden.

Insgesamt stimmten Gemeindeleitungen in wachsenden Gemeinden häufiger der Aussage zu „Unsere Gemeinde steht insgesamt gut da." Es fällt zudem wachsenden Gemeinden leichter, Mitarbeiter für die Gruppen und Initiativen der Gemeinde zu finden, und ihre Mitglieder nehmen offenbar aktiver an der Gestaltung des Gemeindelebens teil, denn die Gemeindeversammlungen oder Gemeindestunden sind in den wachsenden Gemeinden häufiger gut besucht als im Durchschnitt der Gemeinden des BEFG. Neben diesen äußerlich wahrnehmbaren Aspekten wird die positive Selbstwahrnehmung der Gemeinde aber offenbar auch noch durch weiche Faktoren bestimmt. So findet sowohl die Aussage, dass man sich in der Gemeinde richtig wohlfühlen könne, wie auch die Aussage, dass sich in der Gemeinde Gäste willkommen fühlen, weil eine liebevolle Atmosphäre herrscht, deutlich höhere Zustimmungswerte in den wachsenden Gemeinden als in der damit verglichenen Zufallsstichprobe aus BEFG-Gemeinden. Da verwundert es nicht, dass die Gemeindeleitungsmitglieder der wachsenden Gemeinden auch eher bestätigen, dass die Mitglieder ihrer Gemeinde mit großer Überzeugung von der Gemeinde als „ihrer" Gemeinde reden.

Die Art der Befragung lässt zwar eine deutlich positivere Selbstwahrnehmung wachsender Gemeinden erkennen, sie gibt allerdings keinen Aufschluss darüber, inwiefern diese eine Voraussetzung oder ein Ergebnis des Gemeindewachstumsprozesses ist. Jedoch überrascht dieses Ergebnis zur positiveren Selbstwahrnehmung angesichts der zuvor dargestellten Faktoren nicht. Wenn die Gottesdienste moderner sind, die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen erfolgreich ist und beides dazu führt, dass die Gemeinde neue Mitglieder anzieht und an sich bindet, dann steht auch ein größeres Potenzial an Mitarbeitenden für die Gemeindegruppen zur Verfügung, und dann steht die Gemeinde eher gut da, als wenn sich das Gemeindeleben weniger aktiv entwickelt. Anders verhält es sich aber mit der gefühlten

---

[12] Vgl. z. B. die *Bertelsmannstiftung* (Hg.), Jugend in der Zivilgesellschaft. Freiwilliges Engagement Jugendlicher von 1999 bis 2009, 26 f. https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Jugend_in_der_Zivilgesellschaft.pdf (Abruf 31.01.2019).

[13] Vgl. zur statistischen Auswertung der Einzelitems zum Faktor Selbstwahrnehmung *Dziewas u. a.*, Faktoren des Gemeindewachstums, 75.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

liebevollen Atmosphäre, denn diese lässt sich durchaus aktiv gestalten. Dabei sind vor allem auch die Items interessant, die bei der Befragung keine signifikanten Unterschiede zwischen den wachsenden und den sich durchschnittlich entwickelnden Gemeinden zeigen. So geben beide Gruppen fast identische Antworten auf die Aussage, dass die Gemeinde immer wieder unter Konflikten und Flügelkämpfen leidet; und auch bei der negativen Aussage, dass viel übereinander geklagt wird, zeigen sich keine signifikanten Unterschiede. Offenbar ist die liebevolle Atmosphäre also kein Ergebnis einer einheitlichen Struktur der Mitglieder, sondern einer anderen Art und Weise des Umgangs mit den in gleicher Weise auftretenden Konflikten und Auseinandersetzungen geschuldet. So zeigen die wachsenden Gemeinden kein signifikant höheres Maß an Einmütigkeit in der Gemeinde als die zufällig zusammengestellte Vergleichsgruppe. Für eine Gemeindearbeit, die nach den Möglichkeiten zum Gemeindewachstum fragt, bedeutet dies sicherlich, dass man Abstand von dem Mythos nehmen sollte, dass nur eine einmütige Gemeinde wachsen kann.[14] Anstatt alle Kraft darauf zu richten, zunächst die inneren Konflikte zu bewältigen, scheint es sinnvoller, mit der Erwartung zu leben, dass Auseinandersetzungen auch zukünftig ein Teil der Gemeinde sein werden und es daher darauf ankommt, auf welche Art und Weise man mit diesen so umgehen kann, dass diese die Gesamtatmosphäre des Miteinanders nicht beeinträchtigen. Da in der modernen und pluralistischen Gesellschaft vermutlich kaum noch jemand aus dem Umfeld der Gemeinde ein konfliktfreies Gemeindeleben erwartet, wird es eher darauf ankommen, zu zeigen, wie eine Glaubensgemeinschaft mit ihren Gegensätzen und Unterschieden und den sich daraus ergebenden Konflikten konstruktiv umgeht. Die Attraktivität der Gemeinde besteht dann darin, dass in ihr etwas erlebt wird, was sonst in der Gesellschaft oft nicht gelingt, nämlich ein Miteinander, in der Unterschiede respektiert und Konflikte auf positive Art und Weise bewältigt werden.

2.4. Die Offenheit einer Gemeinde

Hypothese 4 thematisiert eine Haltung, von der zu vermuten wäre, dass sie sich als ein zentraler Faktor des Gemeindewachstums erweist: Offenheit. Allerdings ist in der Studie das überraschende Ergebnis zu verzeichnen, dass sich die Hypothese „*Wachsende Gemeinden sind offener als durchschnittliche Gemeinde*“ nicht als signifikant erweist.[15] Ein Grund dafür mag

[14] Diese Unterstellung findet sich in manchen Gemeindeaufbaukonzepten und wird mitunter auch zur Begründung einer zielgruppenorientierten Gemeindearbeit verwendet, die eine homogene Zusammensetzung der Gemeinde als Erfolgsfaktor für das Gemeindewachstum sieht. Vgl. dazu einen Klassiker der Gemeindewachstumsbewegung *Donald A. McGavran*, Gemeindewachstum verstehen. Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindeaufbaus, Lörrach 1990.

[15] Vgl. zur statistischen Auswertung der Einzelitems zum Faktor Offenheit *Dziewas u. a.*, Faktoren des Gemeindewachstums, 77.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

sein, dass das befragte Phänomen schwer zu konkretisieren ist und sich in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen niederschlägt.

Die These wurde daher anhand von zehn Items zu sehr unterschiedlichen Aspekten von Offenheit überprüft: Es ging dabei um die Offenheit für Vielfalt und Veränderung, die Offenheit für das Wirken des Geistes Gottes, Fragen der Architektur, Umgang mit Konflikten, Freiräume für Hauptamtliche, die Einbeziehung von Nichtmitgliedern sowie die Wahrnehmung von Besucherinnen und Besuchern. Interessant ist, dass trotz des insgesamt negativen Ergebnisses der Gesamthypothese drei Items sowohl signifikante Unterschiede zwischen den beiden Gemeindegruppen aufwiesen, als auch mit einem mehr an Gemeindewachstum korrelierten. Und alle diese Items beziehen sich auf für Gemeinden häufige und große Herausforderungen. Ihnen zufolge haben wachsende Gemeinden eine positivere Einstellung zu Vielfalt und Veränderung im Gemeindeleben. Sie legen eher eine Offenheit für das überraschende, nicht planbare Wirken des Geistes Gottes an den Tag und es fällt ihnen leichter als den Gemeinden aus der Vergleichsgruppe, Menschen aus unterschiedlichen sozialen und kulturellen Milieus zu integrieren.

Auch hier zeigt sich wieder eine Verbindung zu den bisherigen Thesen. Gerade Veränderungen in der Gottesdienstkultur weisen oft erhebliches Konfliktpotenzial auf. Wenn es Gemeinden gelingt, Anpassungsprozesse zu gestalten, durch die der Gottesdienst Relevanz für Jüngere sowie für Menschen aus anderen Milieus gewinnt, wirkt sich dies zwar positiv auf das Gemeindewachstum aus, was angesichts der nachhaltig und tief greifend gewandelten musikalischen und medialen Erwartungen der nachwachsenden Generation nicht überrascht. Diese Veränderungen setzen aber gerade bei den Milieus, deren Erwartungen an einen traditionellen oder hochkulturell geprägten Gottesdienst bei einer Modernisierung enttäuscht werden, eine hohe Bereitschaft zur Veränderung voraus, denn gerade diese Milieus stellen häufig die aktiven Teilnehmerinnen und Teilnehmer für eher traditionsorientierte Gottesdienste.[16] Hier kann es unter Umständen hilfreich sein, Gottesdienstangebote und Gemeindeveranstaltungen zu entwickeln, die bewusst verschiedene Milieus und Generationen miteinander verbinden, auch wenn es sicherlich keine Gemeinde schaffen kann, die Erwartungen aller Mitglieder zu erfüllen. Dass die Gemeindeleitungen wachsender Gemeinden ihren Gemeinden eine höhere Offenheit für das spontane Wirken des Geistes Gottes attestieren, passt zu den weiter unten aufgezeigten Ergebnissen zur Thematik Gebet (s. u. Hypothese 8). Dieses Ergebnis spiegelt sicherlich die besonderen Einflüsse der charismatischen Bewegung auf die Gemeindewachstumsbewegung und die Gestaltung moderner Gottesdienstformen wider, ermöglicht aber keine Aussage über die

[16] Einen auf der V. EKD-Mitgliederbefragung basierenden Überblick über die milieuspezifischen Erwartungen an Gottesdienste und Gemeindeleben bieten *Claudia Schulz / Eberhard Hauschild / Eike Köhler*, Milieus praktisch. Analyse und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2008.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

geistliche Prägung wachsender Gemeinden, denn unter diesen finden sich im BEFG sowohl im Frömmigkeitsstil als auch in ethischen Fragen sehr unterschiedlich ausgerichtete Gemeinden. Allerdings dürfte dieser Unterschied dadurch zustande gekommen sein, dass Gemeinden, die einen moderneren Gottesdienststil mit Lobpreiszeit praktizieren, damit gerade für Menschen attraktiv sind, die eine charismatisch-pfingstliche Frömmigkeitsform schätzen und sich daher häufiger in solchen Gemeinden einbringen und zu Hause fühlen. Das aber setzt dann voraus, dass Gemeinden bereit sind, sich auch für solche Frömmigkeitsformen bewusst zu öffnen, also für das Wirken des Heiligen Geistes in dieser Weise offen zu sein.

2.5. Die missionarische Ausrichtung auf Evangelisation und Diakonie

Als Hypothese 5 hatte die Forschungsgruppe für die Gemeinden des BEFG folgende Vermutung formuliert: *Wachsende Gemeinden sind missionarisch aktiver als durchschnittliche Gemeinden*.[17] Bei der Interpretation der Einzelitems zu dieser These muss beachtet werden, dass im Dienstbereich Mission des BEFG sowohl die evangelistische als auch die diakonische Arbeit des Gemeindebundes organisiert wird und beide Formen des Zeugnisses von der Liebe Gottes als gleichberechtigte Wirkweisen der Gemeinde unter dem Oberbegriff „Mission" zusammengefasst werden.[18]

Einen die Signifikanzanforderungen der Studie erfüllenden Unterschied zwischen den wachsenden Gemeinden und der Kontrollgruppe ergaben sich bei der Befragung nur bei zwei der zehn Items, die mit dem Thema Mission verbunden waren: Zum einen führen die wachsenden Gemeinden häufiger jährlich wiederkehrende Glaubenskurse durch und zum anderen bieten sie eher Schulungen zur persönlichen Evangelisation an als die Gemeinden aus der Zufallsstichprobe. Allerdings korrelieren auch Aussagen zur Gemeinde als Anlaufstelle für hilfsbedürftige Menschen, zur missionarischen Ausrichtung der Gemeindearbeit und zur Unterstützung von Projekten der Weltmission mit dem Gemeindewachstum. Gleiches gilt für die Möglichkeit, dass Menschen in den Gottesdiensten regelmäßig die Gelegenheit geboten bekommen, sich für den Glauben an Jesus Christus zu entscheiden. All dies zusammen führt dazu, dass die Gesamthypothese

---

[17] Vgl. zur statistischen Auswertung der Einzelitems zum Faktor Mission *Dziewas u. a.*: Faktoren des Gemeindewachstums, 79.

[18] Zur theologischen Begründung des Miteinanders von Evangelisation, Diakonie und prophetisch-gesellschaftskritischem Handeln als drei Dynamiken christlicher Mission vgl. *Michael Kißkalt*, Evangelisation im Kontext von Armut, in: ThGespr 35 (2011) 3–18, bes. 7 f. sowie zur geschichtlichen Entwicklung des freikirchlichen Missionsverständnisses *ders.*, Mission im freikirchlichen Protestantismus, in: *Christoph Dahling-Sander u. a.* (Hg.), Leitfaden Ökumenische Missionstheologie, unter Mitarbeit von Klaus Schäfer, Gütersloh 2003, 163–177, und *Ralf Dziewas*, Von der Bekehrung zur Gesellschaftstransformation. Entwicklungen und Perspektiven des freikirchlichen Missionsverständnisses, in: *Jutta Koslowski / Andreas Krebs* (Hg.), Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung (BÖR 115), Leipzig 2017, 85–114.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

insgesamt signifikant Bestätigung findet, wachsende Gemeinden also in den verschiedenen Dimensionen missionarisch aktiver sind als die Vergleichsstichprobe der sich durchschnittlich entwickelnden Gemeinden des BEFG. Entscheidend für das Gemeindewachstum scheint hier insgesamt die höhere Außenwirksamkeit der Gemeindearbeit zu sein. Diese kann sowohl durch evangelistisches wie auch durch diakonisches Engagement erfolgen. Vor allem aber erhöhen sich durch eine stärkere missionarische Orientierung der Gemeinde deren Außenkontakte sowie die Wahrnehmung der Gemeinde als engagierte Mitgestalterin der Gesellschaft. Beides für sich allein genommen wird vermutlich nicht ausreichend dafür sein, Gemeindewachstum zu befördern, denn viele Organisationen versuchen, öffentlichkeitswirksam ihre Angebote in der Gesellschaft zu präsentieren, ohne dass dies immer zu Erfolgen führt. In der modernen, pluralistischen Gesellschaft werden aber gerade kirchliche Angebote nur dann als glaubwürdig angesehen, wenn diese erkennbar ein echtes Interesse an den Lebenssituationen und Erfahrungen der Menschen zeigen und nicht nur der Mitgliederwerbung dienen. Vor allem die in den aktuellen missionalen Konzepten verankerte Hinwendung von Ortsgemeinden in ihren Stadtteil und zu den Bedürfnissen der dort lebenden Menschen kann dazu beitragen, dass nicht nur die gemeindeinterne Gestaltung der Gottesdienste und des Gemeindelebens einladend ist, sondern dass sich die Gemeinde selbst zu denen begibt, die durch traditionelle Gemeindearbeit nicht oder kaum erreicht werden können. Allerdings sollte man gerade von solchen Projekten keine unmittelbare Wirkung auf die Mitgliederzahlen der Gemeinde erwarten, geschweige denn den Wert solcher Aktivitäten am Mitgliederzuwachs messen. Mission in Evangelisation und Diakonie ist nur dann ein glaubwürdiges und einladendes Zeugnis von der Liebe Gottes, wenn es um der Menschen willen geschieht und nicht für andere Zwecke instrumentalisiert wird.

2.6. Die Rolle der Hauptamtlichen in der Gemeindearbeit

In evangelisch-landeskirchlichen und katholischen Konzepten wird Hauptamtlichen eine besondere Bedeutung für Gemeindeentwicklung und -wachstum beigemessen.[19] Daher wurde die Thematik „pastoraler Dienst" in die Befragung integriert, auch wenn sie aufgrund der qualitativen Befragung nicht nahe lag. Hypothese 6 „*In wachsenden Gemeinden wird durch Hauptamtliche der pastorale Dienst in Predigt, Seelsorge und Leitung besser ausgefüllt als in durchschnittlichen Gemeinden*" hat sich eindeutig als nicht signifikant erwiesen.[20]

---

[19] Exemplarisch für diese Position ist die bereits 1985 erschienene und 2010 neu verlegte Dissertation von *Michael Herbst*, Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche (BEG 8), Neukirchen-Vluyn 2010.

[20] Vgl. zur statistischen Auswertung der Einzelitems zum Faktor pastorale Hauptamtliche *Dziewas u. a.*, Faktoren des Gemeindewachstums, 81.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Bei der Interpretation der Ergebnisse zum Faktor Hauptamtliche im pastoralen Dienst ist allerdings zu beachten, dass es in etwa 44 Prozent der Gemeinden des BEFG gar keine pastoralen Hauptamtlichen gibt.[21] Allein das zeigt, dass die Rolle Hauptamtlicher und ihr Einfluss auf Gemeindewachstum unter anderen Voraussetzungen steht als in evangelisch-landeskirchlichen oder katholischen Zusammenhängen. Eine besondere Schlüsselfunktion der Hauptamtlichen für das Wachstum von Gemeinden im BEFG lässt sich aus den Ergebnissen dieser Studie jedenfalls nicht ableiten. Insgesamt sind jedoch bei den einzelnen Items zu dieser Hypothese sehr positive Werte zu verzeichnen, was auf eine durchweg positive Wertschätzung der Arbeit von Hauptamtlichen im pastoralen Dienst im BEFG schließen lässt. Dies gilt im Ergebnis in besonderer Weise gerade auch für wachsende Gemeinden, die noch deutlicher als die Vergleichsgruppe der Aussage zustimmen, dass die Gemeinde in den letzten zehn Jahren mit dem Dienst ihrer Hauptamtlichen zufrieden gewesen ist.

Gerade die zuletzt aufgezeigte Aussage legt es nahe, diese höhere Zufriedenheit mit der Arbeit der Hauptamtlichen nicht als Ursache des erlebten Gemeindewachstums zu deuten, sondern umgekehrt als deren Ergebnis; denn wenn eine Gemeinde wächst, ist sie vermutlich auch eher mit der Arbeit derer zufrieden, die die pastorale Arbeit leisten, als wenn eine Gemeinde stagniert oder schrumpft. Dass sich aus den Einzelitems zum pastoralen Dienst ansonsten keine Rückschlüsse auf ein mögliches Gemeindewachstum ziehen lassen, mag ernüchternd sein. Vielleicht ist es aber auch eine Entlastung für den ohnehin mitunter überladenen pastoralen Dienst, wenn dieses Ergebnis dazu einlädt, neu danach zu fragen, welche Aufgaben diesem Dienst in der Zukunft schwerpunktmäßig zukommen sollen und wie Hauptamtliche Wachstumsprozesse konstruktiv begleiten und gestalten können, gerade weil sie selbst nicht die eigentlichen Wachstumsfaktoren zu sein brauchen.

2.7. Die Arbeitsweise der Gemeindeleitung

Da in der Gemeindewachstumsliteratur immer wieder auch die Einmütigkeit bzw. die zielorientierte Arbeitsweise der gemeindeleitenden Gremien herausgestellt wird, hat die Forschungsgruppe auch diesen Faktor durch insgesamt zehn Items auf seine Wirksamkeit für das Gemeindewachstum überprüft. Die dazu formulierte Hypothese 7 lautete: *Leitungen wachsender Gemeinden arbeiten einmütiger und zielorientierter als Leitungen durchschnittlicher Gemeinden*.[22]

Die Auswertung der Befragung ergab, dass diese Hypothese knapp nicht belegt werden konnte. Zwar wiesen die meisten Einzelitems in der Tendenz

[21] Vgl. *Dziewas*, Dazu liegen bisher …, 190.

[22] Vgl. zur statistischen Auswertung der Einzelitems zum Faktor Gemeindeleitung *Dziewas u. a.*, Faktoren des Gemeindewachstums, 82.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

in diese Richtung, aber über alle Items verfehlten die Unterschiede zwischen den beiden untersuchten Gruppen das festgelegte Signifikanzniveau. Das gilt letztlich auch für alle Einzelitems, mit Ausnahme der Beobachtung, dass wachsende Gemeinden eher der Aussage zustimmen, sie investierten in die persönliche Beziehung unter den Leitungsmitgliedern.

Eine unmittelbare Auswirkung einer Neuausrichtung der Gemeindeleitungsarbeit auf das Gemeindewachstum ist angesichts der Ergebnisse dieser Studie nicht zu erwarten. Von einer mittelbaren Wirkung ist allerdings wie bei den Hauptamtlichen im pastoralen Dienst auszugehen, denn eine erfolgreiche Gestaltung der Prozesse, die in der Auswertung von These 1–3 beschrieben wurden, ist nur von einer gut – und das heißt: einmütig und zielorientiert – arbeitenden Gemeindeleitung zu erwarten. Auch wenn Gemeindeleitungen nicht der entscheidende Faktor für das Wachstum einer Gemeinde sind, so können sie entscheidend darauf Einfluss nehmen, dass die für ein Gemeindewachstum relevanten Faktoren zur Geltung kommen können. Dann gilt es vielleicht, weniger Gestalter als Ermöglicher von Veränderungen zu sein, junge Menschen zu ermächtigen und zu befähigen, sich bei der Modernisierung der Gottesdienste einzubringen und die dabei entstehenden Konflikte mit traditionsorientierten Milieus konstruktiv zu begleiten. Finanzen freizugeben und Gemeinderessourcen so zu koordinieren, dass eine attraktive Arbeit mit Kindern und Jugendlichen möglich wird, liegt letztlich in der Hand der gemeindeleitenden Gremien. Schulungsangebote zu organisieren, die eine missionarische Außenwirksamkeit der Gemeinde wahrscheinlicher machen, sind langfristige Herausforderungen, für die die Zuständigen Unterstützung und Rückendeckung im Kreis der Gemeindeleitung brauchen, wenn daraus langfristig Gemeindewachstum hervorgehen soll.

2.8. Die Bedeutung verschiedener Gebetsformen

Hypothese 8 testet die Bedeutung des Gebets und unterschiedlicher Gebetsformen für das Gemeindewachstum und erweist sich insgesamt als signifikant: *In wachsenden Gemeinden wird dem Gebet in verschiedenen Bereichen des Gemeindelebens eine größere Rolle zugewiesen als in durchschnittlichen Gemeinden.*[23]

Zwei theologische Aspekte müssen bei der Interpretation der Einzelergebnisse hervorgehoben werden. Einmal spiegelt sich in diesem Ergebnis die theologische Grundüberzeugung, dass der Glaube ein Geschenk Gottes ist und durch menschliches Handeln nicht erzeugt werden kann. Daher ist jedes Gemeindewachstum eine von Gott zu erbittende Gabe, die nicht durch menschliche Anstrengung oder Strategie erzwungen werden kann. Diese Haltung schlägt sich signifikant in den Gemeinden baptistischer Tra-

[23] Vgl. zur statistischen Auswertung der Einzelitems zum Faktor Gebet *Dziewas u. a.*, Faktoren des Gemeindewachstums, 84.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

dition nieder, die Wert auf eine bewusste Glaubensentscheidung legen und darin eine wesentliche Voraussetzung für die Taufe sehen. Andererseits lassen sich von dieser These aus Brücken zu Erfahrungen pentekostal geprägter Kirchen schlagen, die großen Wert auf spezifische Gebetsformen mit Raum für das Reden und Handeln Gottes legen. Abgefragt wurden in den Einzelitems sehr unterschiedliche Aspekte des Gebets, die in der vielfältigen Prägung der BEFG-Gemeinden zu vermuten waren. Auffällig ist allerdings, dass die doppelte Signifikanz nur von solchen Items erfüllt wurde, die sich auf Gebetsformen aus dem Kontext charismatisch geprägter Gemeinden beziehen. Es sind auch die einzigen Items, die mit der Zunahme an Mitgliedern korrelieren. Sie besagen, dass die wachsenden Gemeinden eher „hörendes Gebet" anbieten, spezielle Gebetsaktionen durchführen und besondere Formen des Heilungsgebetes anbieten als die Gemeinden aus der zufällig aus allen Gemeinden des BEFG gezogenen Stichprobe.

Eine direkte Auswirkung bestimmter Gebetsformen auf das Mitgliederwachstum lässt sich daraus selbstverständlich nicht ableiten und wäre statistisch auch unzulässig, denn ein statistischer Beweis für das unverfügbare Wirken Gottes wäre schon methodisch ein theologischer Fehlschluss. Die Befragungsergebnisse können nur belegen, dass nach Auskunft der befragten Gemeindeleitungen wachsende Gemeinden diese Gebetsformen häufiger anbieten als der Durchschnitt der Gemeinden des BEFG. Dieser Befund aber fügt sich wiederum gut in das Gesamtergebnis der Studie ein. Im BEFG waren es charismatisch geprägte Gemeinden, die schneller als traditionelle Gemeinden offen für moderne Gottesdienstformen und entsprechendes Liedgut waren und neben dem Lobpreis als neue Gottesdienstform auch die genannten Gebetsangebote in ihr Gemeindeleben integrierten. Attraktivität durch modernere Formate, eine breiter angelegte Spiritualität, ein Rechnen mit Gottes Handeln aufgrund von Gebet – diese Aspekte markieren signifikante Unterschiede zwischen wachsenden und nicht wachsenden Gemeinden.

Für die aktive Gemeindearbeit bedeutet diese Erkenntnis, dass sich Gemeinden, die wachsen wollen, durchaus die Frage stellen sollten, inwieweit Gebetsformen aus dem Kontext charismatisch-pfingstlicher Traditionen zukünftig ein Teil der eigenen Gottesdienst- oder Seelsorgepraxis sein können. Die Entscheidung darüber aber sollte nicht durch Nützlichkeitserwägungen bestimmt sein. Spezielle Gebetsformen und die mit ihnen verbundenen Theologien haben ihren Wert nicht daraus, dass sie mehr oder weniger attraktiv für bestimmte Zielgruppen sind und damit Gemeindewachstum generieren könnten. Solche Entscheidungen erfordern ein theologisches Nachdenken und Abwägen der für eine Gemeinde sinnvollen Gebetsformen und -angebote. Aber das gilt letztlich auch für die mit einer Modernisierung der Gottesdienste verbundene Liedauswahl und dem, was die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen inhaltlich prägt.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

2.9. Das Gottesverständnis der Gemeinden

Die letzte Hypothese 9 hat das Forschungsteam zu den Faktoren des Gemeindewachstum dem Gottesverständnis gewidmet und dafür als Annahme formuliert: *Wachsende Gemeinden haben ein stärker zur Aktivität motivierendes (inspirierendes, forderndes) Gottesbild als durchschnittliche Gemeinden.*[24] Diese Hypothese ließ sich nicht auf dem geforderten Signifikanzniveau belegen.

Die den Gemeindeleitungsmitgliedern vorgelegten Aussagen umfassten zum einen solche, denen in Bezug auf das Gemeindewachstum ein eher forderndes Verständnis Gottes zugrunde lagen. Sei es, dass es darum gehe, die Verlorenen für Gottes Ewigkeit zu gewinnen, oder dass es Gottes Wille sei, dass die Gemeinde die Gesellschaft verändern soll. Daneben standen solche Aussagen, die eher ein inspirierendes, aber zur Aktivität motivierendes Gottesbild voraussetzten, indem sie die Dankbarkeit für Gottes Gnade zum Ausgangspunkt menschlicher Bemühungen um die Gemeinde machten. Kontrastierend dazu gab es auch Aussagen, die eher die Unverfügbarkeit des Willens Gottes und die Irrelevanz menschlichen Tuns und Handelns angesichts der Abhängigkeit von Gottes Segen betonten. Im Ergebnis gab es jedoch bei keinem der zehn Einzelitems signifikante Unterschiede zwischen den wachsenden und den die Kontrollgruppe bildenden Gemeinden des BEFG, sodass sich aus dieser Studie auch keine Aussagen zum Gottesverständnis wachsender Gemeinden ableiten lassen, geschweige denn konkrete Handlungsanweisungen für eine Gemeindearbeit, die nach Möglichkeiten des Gemeindewachstums fragt.

2.10. Weitere relevante Faktoren des Gemeindewachstums

Neben den mit mehreren Items überprüften Haupthypothesen der Studie hat die Befragung auch noch weitere Faktoren mit einzelnen Fragen sondiert, ohne dass sich hieraus gesicherte Erkenntnisse ableiten ließen.[25] So gibt es, wie zu erwarten war, signifikante Unterschiede dadurch, dass wachsende Gemeinden besonders davon profitierten, dass Menschen neu in den Einzugsbereich der Gemeinde zogen, oder dass Mitglieder aus Gemeinden anderer Konfessionen hinzugewonnen wurden. Daraus den Rückschluss zu ziehen, dass es sich beim Gemeindewachstum überwiegend um Transferwachstum aus anderen Gemeinden handelt, lassen die Ergebnisse dieser Studie allerdings nicht zu, da zu Herkunft oder Motivation der hinzugewonnenen Mitglieder keine Fragen gestellt wurden. Daneben könnten auch die in der Studie nicht näher untersuchte Hauskreis- bzw. Kleingruppenarbeit, ein an der Bibel orientierter Umgang mit ethischen Streitfragen sowie ein gabenorientierter Einsatz der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter einen Beitrag zum Wachstum einer Gemeinde leisten. Jedoch bedürften diese

[24] Vgl. zur statistischen Auswertung der Einzelitems zum Faktor Gottesverständnis ebd., 87.
[25] Vgl. dazu ebd., 89.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

auf Einzelitems beruhenden Indizien einer ähnlich differenzierten Überprüfung wie die in der hier zusammengefassten Studie untersuchten neun Haupthypothesen, bevor man daraus auf verantwortbare Weise Schlüsse für die konkrete Gemeindearbeit ableiten könnte.

3. Fazit

Betrachtet man das Gesamtergebnis der hier vorgestellten Studie aus dem Kontext des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, so zeigt diese ein in sich stimmiges Bild für einige im freikirchlichen Bereich zentrale Faktoren des Gemeindewachstums. Demnach führt eine an den Bedürfnissen der jüngeren Generationen orientierte Gemeindearbeit mit moderneren Gottesdiensten und einem vielfältigen Angebot für Kinder und Jugendliche dazu, dass es auch für jüngere Familien attraktiv wird, sich einer solchen Gemeinde anzuschließen und in ihr mitzuarbeiten. Dies kann zusätzlich unterstützt werden, wenn die Gemeinde auf glaubwürdige Weise evangelistisch und diakonisch nach außen wirkt. Wachsende Gemeinden haben insgesamt eine positivere Selbstwahrnehmung, sofern ihnen ein konstruktiver Umgang mit der innergemeindlichen Vielfalt und den sich daraus ergebenden Konflikten gelingt und sie eine Atmosphäre innerhalb der Gemeinde gestalten, die als liebevoll erlebt wird.

An all diesen Faktoren ihres Gemeindelebens kann eine Gemeinde aktiv arbeiten und damit Voraussetzungen dafür schaffen, dass ein Gemeindewachstum wahrscheinlicher wird. Letztlich aber bleibt es trotz alledem dabei, dass Mitgliederzuwachs in gemeindlichen Kontexten nicht machbar oder planbar wird, denn ob und, wenn ja, welche Menschen zum Glauben an Christus finden, muss dem unverfügbaren Wirken Gottes überlassen bleiben. Dieses Bewusstsein kann eine Gemeinde auch dadurch wachhalten, dass sie bewusst dem Gebet um Gottes Wirken Raum gibt und Gebetsformen in ihren Gemeindealltag integriert, die mit dem Wirken Gottes in der Welt rechnen und ihn darum bitten.

Insofern bleibt es auch nach dieser Studie dabei, dass es in der Gestaltung der Zukunft einer Gemeinde niemals um das Abarbeiten vorgegebener Empfehlungen und Rezepte gehen kann, sondern immer nur darum, theologisch zu bedenken und zu bewerten, welche neuen oder andernorts bereits bewährten Formen der Gemeindearbeit zur eigenen theologischen Prägung und zur aktuellen Gemeindesituation passen. Nur dann kann durch ihre Umsetzung in der eigenen Gemeinde die Botschaft von Gottes Gnade für Menschen der Gegenwart anschlussfähig und glaubwürdig bezeugt werden.

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Bibliografie

Bertelsmannstiftung (Hg.), Jugend in der Zivilgesellschaft. Freiwilliges Engagement Jugendlicher von 1999 bis 2009 (https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Jugend_in_der_Zivilgesellschaft.pdf – Abruf 31.01.2019)

Dahling-Sander, Christoph u. a. (Hg.), Leitfaden Ökumenische Missionstheologie, unter Mitarbeit von Klaus Schäfer, Gütersloh 2003

Dziewas, Ralf, Aus dem Glauben leben. Gesellschaftliche Herausforderungen für Spiritualität und Leben freikirchlicher Gemeinden, in: *Neumann, Burkhard / Stolze, Jürgen* (Hg.), Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn 2014, 189–222

–, Von der Bekehrung zur Gesellschaftstransformation. Entwicklungen und Perspektiven des freikirchlichen Missionsverständnisses, in: *Koslowski, Jutta / Krebs, Andreas* (Hg.), Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung (BÖR 115), Leipzig 2017, 85–114

–, „Dazu liegen bisher noch keine ausreichenden Erkenntnisse vor …" – Zum Problem der empirischen Erforschung der Gemeindewirklichkeit im Kongregationalismus, in: ThGespr 34 (2010), 178–197

– / *Pilnei, Oliver*, Wachsen gegen den Trend. Forschungsprojekt zum Gemeindewachstum, in: Die Gemeinde 7/2012, 8–9

– / *Pilnei, Oliver / Klimt, Andrea / Spangenberg, Volker / Gnep, Joachim*, Faktoren des Gemeindewachstums – Ergebnisse einer qualitativen und einer quantitativen Befragung von Gemeindeleitungen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, in: ThGespr 41 (2017) 55–94

Herbst, Michael, Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche (BEG 8), Neukirchen-Vluyn 2010

Härle, Wilfried / Augstein, Jörg / Rolf, Sibylle / Siebert, Anja, Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärtsgeht, Leipzig [4]2012

Kißkalt, Michael, Evangelisation im Kontext von Armut, in: ThGespr 35 (2011) 3–18

–, Mission im freikirchlichen Protestantismus, in: *Dahling-Sander, Christoph u. a.* (Hg.), Leitfaden Ökumenische Missionstheologie, unter Mitarbeit von Klaus Schäfer, Gütersloh 2003, 163–177

Koslowski, Jutta / Krebs, Andreas (Hg.), Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung (BÖR 115), Leipzig 2017

McGavran, Donald A., Gemeindewachstum verstehen. Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindeaufbaus, Lörrach 1990.

Neumann, Burkhard / Stolze, Jürgen (Hg.), Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn 2014

Schulz, Claudia / Hauschild, Eberhard / Köhler, Eike, Milieus praktisch. Analyse und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2008

Schwarz, Christian A., Die natürliche Gemeindeentwicklung nach den Prinzipien, die Gott selbst in seine Schöpfung gelegt hat, Wuppertal/Kassel 1996

ZThG 24 (2019), 246–263, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Die Generation Lobpreis und ihre (post-)konfessionelle Identität

Tobias Künkler

Das Verhältnis von Jugend und (Frei-)Kirche ist ein schwieriges Thema, das immer wieder neu diskutiert wird und das sich mit den rasanten und tiefen gesellschaftlichen Transformationen unserer Gegenwart selbst in beständiger Veränderung befindet. Relativ unstrittig ist in der Diskussion, dass es in den letzten Jahrzehnten in Deutschland zu einem christlichen Traditionsabbruch und, insbesondere in den jüngeren Generationen, zu einem Verlust der traditionellen Kirchen- und Gemeindebindung gekommen ist.[1] Flankiert werden diese Entwicklungen von einer Pluralisierung und Ausdifferenzierung der Lebenslagen und einem Trend zur Deinstitutionalisierung, in dem klassische und insbesondere institutionalisierte Formen verbindlicher Gemeinschaft an Relevanz verlieren.[2] Kirchen, Verbände, Einzelgemeinden haben dadurch ebenso wie Vereine und andere Institutionen große Probleme, junge Menschen für sich zu gewinnen. Hinzu kommt, dass durch Individualisierung und Pluralisierung, so z. B. die letzte Sinusjugendstudie, auch immer mehr religiöse Jugendliche zwischen ihrem persönlichen Glauben und ihrer Religionszugehörigkeit deutlich unterscheiden.[3] Damit einher geht auch, dass bisherige konfessionelle Grenzen zunehmend verflüssigt werden oder gar verschwimmen – es entstehen neue (post-)konfessionelle Identitäten des Glaubens. Inwiefern dies auch für die besondere und besonders wichtige Gruppe von Jugendlichen gilt, die zu den mit (Frei-)Kirche und Gemeinde Hochverbundenen zählen, ist die Frage, der ich in diesem Artikel nachgehen möchte und zu der sich

[1] Dies hat z. B. die fünfte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU V) der EKD gezeigt. Bei den 14- bis 21-jährigen Mitgliedern der evangelischen Kirche in den alten Bundesländern fühlen sich nur noch 22 Prozent mit der Kirche „sehr verbunden". In diesem Alter ist die „Austrittsneigung" mit knapp über 20 % am höchsten im Vergleich zu allen anderen Alterssegmenten.

[2] Für ein Porträt der aktuellen Jugendgeneration und ihr Verhältnis zur Religion vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Transformationen siehe *Tobias Künkler*, Jugend – Kultur – Glaube. Eine kurze Skizze der heutigen Jugendgeneration, in: *Wilfried Haubeck / Wolfgang Heinrichs* (Hg.), Neue Generation – neue Kirche. Eins in Christus durch alle Generationen? (Theologische Impulse 28), Witten 2016, 7–25 sowie *Tobias Künkler*, Jugendkulturen im Kontext evangelischer Jugendarbeit, in: *Heidi Albrecht / Matthias Dargel / Michael Freitag / Astrid Giebel / Wilfried Knorr / Ulrich Lilie / Maria Loheide* (Hg.), #religionsundkultursensibel. Perspektiven für die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in evangelischen Kontexten, Leipzig 2018, 223–230.

[3] *Marc Calmbach / Silke Borgstedt / Inga Borchard / Peter Martin Thomas / Berthold Bodo Flaig*, Glaube & Religion, in: *Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (afj) / Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ)* (Hg.), Wie ticken Jugendliche 2016?, Düsseldorf 2016, 9–26, hier: 9 ff.

ZThG 24 (2019), 264–275, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

auf Basis der empirica Jugendstudie 2018 eine Reihe interessanter Beobachtungen und Aussagen machen lässt. Dazu werde ich zunächst die Studie kurz vorstellen (1.). In einem zweiten Schritt werde ich erläutern, warum wir die Gruppe der evangelisch-hochreligiösen Jugendlichen überhaupt als Generation Lobpreis bezeichnen und was sich demnach als roter Faden durch die vielfältigen Ergebnisse der empirica Jugendstudie gezogen hat (2.). Dieser Schritt erfolgt, damit die folgende genauere Betrachtung ausgewählter Ergebnisse besser in ein Gesamtbild eingeordnet werden kann. In einem dritten Schritt werde ich schließlich ausführlich der Frage nachgehen, wie postkonfessionell die Generation Lobpreis ist (3.), und diese Ergebnisse in einem Fazit bündeln.

1. Einführung empirica Jugendstudie 2018

Oft herrscht das Bild vor, dass es kaum noch Jugendliche in Deutschland gibt, in deren Lebenswelt der Glaube eine zentrale Rolle spielt. Der aktuelle Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung zeigt aber, dass über 20 Prozent der Menschen im Alter von 16 bis 29 Jahren in Deutschland „hochreligiös" sind.[4] Der Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung aus dem Jahr 2007 definiert Hochreligiöse dabei als Menschen, für die religiöse Inhalte, Deutungsmuster und Praktiken besonders relevant sind und „einen strukturierenden Einfluss auf das gesamte Erleben und Verhalten" haben, wie zum Beispiel durch tägliches Gebet.[5] Bei Hochreligiösen befindet sich der Glaube quasi im Zentrum ihrer Persönlichkeit und übt von dort einen starken Einfluss auf alle anderen Aspekte der Person und deren Leben aus. Deutlich wird dies vor allem darin, dass auch für Bereiche wie zum Beispiel politische Einstellungen und Handlungsweisen der Glaube eine zentrale Rolle spielt und darauf Einfluss hat, während nichtreligiöse und religiöse Menschen politische Einstellungen üblicherweise eher unabhängig von ihren Glaubensüberzeugungen entwickeln.

Die Gruppe der hochreligiösen Jugendlichen ist dabei in sich sehr heterogen und umfasst muslimische, christlich-orthodoxe, katholische sowie evangelische Jugendliche. Selbst die Untergruppe evangelisch-hochreligiöser Jugendlicher hat sehr unterschiedliche Ausprägungen – von der Zugehörigkeit zu einer evangelischen Kirche über einer Freikirche bis zu selbstorganisierten Hauskreisen.

---

[4] *Gert Pickel*, Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich (2013), 24 (https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_verstehen_was_verbindet_Religioesitaet_im_internationalen_Vergleich.pdf – Zugriff 02.03.2018). Dazu auch *Hans-Georg Ziebertz*, Gibt es einen Tradierungsbruch? Befunde zur Religiosität der jungen Generation, in: *Bertelsmann Stiftung* (Hg.), Bertelsmann Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 44–53.

[5] *Stefan Huber*, Aufbau und strukturierende Prinzipien des Religionsmonitors, in: *Bertelsmann Stiftung* (Hg.), Bertelsmann Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 21–31, hier: 28.

ZThG 24 (2019), 264–275, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Auch wenn das Thema Jugend und Religion insgesamt gut erforscht ist, ist fast unbekannt, was und wie evangelisch-hochreligiöse Jugendliche glauben und wie sich der Glaube in ihrem Alltag zeigt. In diese Forschungslücke ist die empirica Jugendstudie 2018 vorgedrungen. Ziel der Studie war, ein umfassendes Porträt der Lebenswelt hochreligiöser evangelischer Jugendlicher zu gewinnen.

Dazu wurde mit dem schon erwähnten Konzept der Hochreligiosität auf eines der bislang wohl elaboriertesten und anerkanntesten Verfahren zur Messung von Religiosität zurückgegriffen, das vom Religionssoziologen Stefan Huber stammt.[6] Dieses wurde bereits in mehr als 100 Studien in 25 verschiedenen Ländern eingesetzt und hat sich bewährt. So konnte beispielsweise gezeigt werden, dass es eine hohe Korrelation mit der religiösen Selbsteinschätzung einer Person gibt.[7]

Untersucht haben wir hochreligiöse, evangelische Jugendliche und junge Erwachsene zwischen 14 und 29 Jahren. Unter „evangelisch" verstehen wir hierbei Jugendliche, die sich ihrem subjektiven Empfinden nach der evangelischen Kirche, der evangelischen Gemeinschaftsbewegung oder einer evangelischen Freikirche zugehörig fühlen. Zwar erhoben wir auch die formale Mitgliedschaft, es zeigte sich jedoch bereits im Pretest, dass es oft Unterschiede zwischen der formalen Mitgliedschaft und einer subjektiven Zugehörigkeit gab und für die Jugendlichen letztere bedeutungsvoller war (siehe dazu genauer Abschnitt 2).

Durch unterschiedliche Zugangswege und deren Kontrolle wurden in der empirica Jugendstudie insgesamt 3.187 evangelische Jugendliche untersucht. Ziemlich genau drei Viertel (75 % bzw. 2.386) von ihnen konnten wir als hochreligiös identifizieren. Diese hochreligiösen evangelischen Jugendlichen bilden die Kernstichprobe, auf die im Folgenden Bezug genommen wird, sofern dies nicht anders benannt wird.

Zusätzlich zu diesem quantitativen Teil der Studie wollten wir auch qualitative Daten gewinnen. Wir wollten die Jugendlichen ausführlich zu Wort kommen lassen und erfassen, wie sie die Dinge in ihrer eigenen Sprache formulieren. Insgesamt führten wir daher 62 ausführliche Einzelinterviews.[8]

---

[6] *Stefan Huber*, Kerndimensionen, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell der Religiosität, in: Journal für Psychologie 16/3 (2008).

[7] *Stefan Huber / Odilio W. Huber*, Centrality of Religiosity Scale (CRS), in: Religions 3 (2012), 710–724.

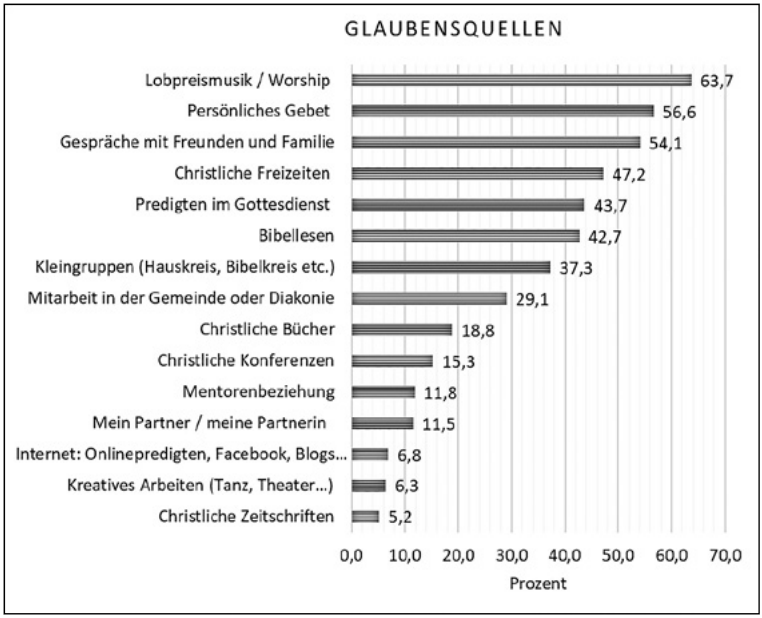
[8] Die Erhebung der qualitativen Daten fand in drei Phasen statt. In einem ersten Teil wurden parallel zur quantitativen Erhebung mittels der Tablets auf dem Christival und dem Jugendkirchentag 30 Face-to-face-Interviews durchgeführt. In einer zweiten Phase vertieften wir die bisherigen qualitativen Ergebnisse durch zusätzliche Fragen an haupt- und ehrenamtliche Experten des Handlungsfeldes evangelischer Jugendarbeit (21 Interviews). Eine dritte Phase führten wir durch, nachdem wir die knapp 3.200 Jugendlichen aus der quantitativen Studie mittels einer statistischen Analyse in acht Typen einteilten. Mithilfe einer Nachbefragung ermittelten wir Vertreter*innen dieser Typen und führten mit ihnen ein Interview durch, um jeden Typus durch ein qualitatives Fallbeispiel porträtieren zu können.

ZThG 24 (2019), 264–275, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

2. Warum Generation Lobpreis?

Insgesamt brachte im Verlauf der Datenanalyse der Begriff „Generation Lobpreis" für uns etwas zum Klingen, das sich durch fast alle Ergebnisse hindurchzieht und stimmig mit dem Gesamtbild ist, das wir aus der Vielzahl und Vielfalt der Ergebnisse gewonnen haben.

Erstens spielt ganz faktisch der Lobpreis eine wichtige Rolle. Dies zeigte sich darin, dass auf die Frage, was den eigenen Glauben stärkt, die Antwort Lobpreismusik/Worship mit 64 % die höchste Zustimmung hatte. Dieses Ergebnis überrascht, da gerade Hochreligiöse traditionell zuerst mit „Gebet" (auf Platz zwei) und „Bibellesen" (auf Platz sechs) in Verbindung gebracht werden.



Jedoch gibt es hier signifikante Unterschiede zwischen kirchlichen und freikirchlichen Jugendlichen. So haben 38 % der kirchlichen Jugendlichen Bibellesen als Quelle zur Stärkung ihres Glaubens genannt, bei den Freikirchlern sind es 47 %. Freikirchliche erfahren durch Mentoren mehr Stärkung im Glauben (14 %) als kirchliche Jugendliche (10 %). Umgekehrt erfahren kirchliche Jugendliche durch christliche Freizeiten (55 %) und Mitarbeit in der Gemeinde (37 %) mehr Stärkung im Glauben als Freikirchler (40 % und 22 %).

Jedoch spielt nicht nur Lobpreis als Musik eine entscheidende Rolle, sondern auch das Lebens- und Glaubensgefühl, das Lobpreis vermittelt und ausdrückt. Insgesamt zeigt sich, was man eine Individualisierung, Emo-

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

tionalisierung oder Subjektivierung des Glaubens nennen könnte. Dies gilt z. B. für das Gottesbild, bei dem die Aussage „Gott liebt mich bedingungslos" die größte Zustimmung bekam.

Die evangelisch hochreligiösen Jugendlichen legen durchaus Wert auf dogmatische Aussagen und die Rechtgläubigkeit ihres Gottesbildes, wie die sehr starke Zustimmung zur Aussage „Gott hat Jesus gesandt, um mich zu erlösen" zeigt. Dieser Gott wird zudem als durchaus umfassend wirkmächtig angesehen: Vor ihm bleiben meine Sünden nicht verborgen. Da Gott mich jedoch bedingungslos liebt, ist er nicht zornig auf mich, wenn ich sündige. Für meine Verfehlungen bestraft er mich erst recht nicht. Vielmehr spendet er mir Trost, wenn ich traurig bin, und erhört meine Gebete. Zugespitzt könnte man interpretieren, dass hier das Bild eines Gottes, der eine Mischung aus göttlichem Butler und kosmischem Therapeuten darstellt, zum Vorschein kommt. Er ist situativ verfügbar, um unsere Bedürfnisse zu erfüllen. Er verlangt von uns nichts, im Gegenteil ist es sein Job, unsere Probleme zu lösen und dafür zu sorgen, dass es uns gut geht. Der Theologe Miroslav Volf nannte dieses Gottesbild einst den Nikolausgott, der vor allem dafür da ist, dass er unsere Wünsche erfüllt und uns reicht beschenkt.[9]

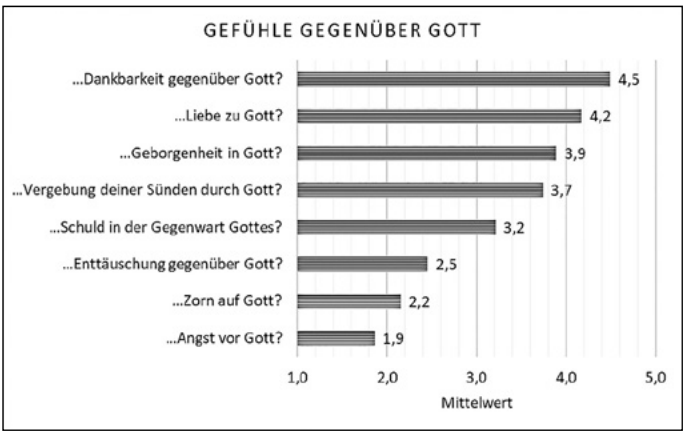
Sehr interessant und in gewisser Weise widersprüchlich ist auch, dass die meisten untersuchten Jugendlichen davon ausgehen, dass Gott zugleich einen Plan für ihr Leben hat, ihnen aber ihren freien Willen lässt und in ihr Leben eingreift. Wenn man davon ausgeht, dass die Ursache hierfür keine ausgetüftelt-elaborierte Theologie ist, die Prädestinationslehre und starken Voluntarismus miteinander versöhnt, gibt es zwei weitere Deutungsmög-

[9] *Miroslav Volf*, Umsonst. Geben und Vergeben in einer gnadenlosen Kultur, Gießen 2012.

ZThG 24 (2019), 264–275, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

lichkeiten. Entweder ist dies schlicht widersprüchlich und eine hochreligiöse Form eines postmodernen Patchworks im Sinne einer Synthese widersprüchlicher Elemente oder Gott wird auch hier als jemand gedacht, der zwar omnipräsent ist, sich zugleich aber vornehm zurückhält. Er versorgt zwar jeden mit einem individuellen göttlichen Plan für sein Leben und entlastet seine Geschöpfe von der lästigen Kontingenzproblematik, die in einer Multioptionsgesellschaft eine besondere Dringlichkeit mit sich bringt, jedoch greift er nur dann in das Leben ein, wenn er darum gebeten wird und er für Problemlösungen, Geborgenheit und umfassendes subjektives Wohlbefinden sorgen darf.

Dies zeigt sich auch bezüglich der Antworten, die die Jugendlichen auf die Frage gegeben haben, was sie Gott gegenüber empfinden. Gott gegenüber empfinden sie vor allem Dankbarkeit, Liebe und Geborgenheit. Zwar gehört auch Schuld zu den häufiger vorkommenden Gefühlen, jedoch wird die Vergebung der Sünden noch häufiger empfunden. Nur selten ist man enttäuscht von Gott, ist gar zornig auf ihn oder hat Angst vor ihm. Wieder ins Bild passt, dass die Hochreligiösen häufiger zornig auf Gott sind, als dass sie Angst vor ihm haben. Überspitzt formuliert: Warum auch sollte man Angst vor seinem göttlichen Butler haben? Anlässe zu Zorn und Ärger gibt es hingegen häufiger.



Dieser rote Faden zeigt sich aber auch noch in anderen Werten, z. B. in den Erwartungen an den Gottesdienst (höchster Wert ist hier, dass *mich* der Gottesdienst Gott näher bringt) sowie der Motivation zum Ehrenamt (höchster Wert: weil es Spaß macht).

Vielleicht deuten wir die Ergebnisse hier zu stark, aber sie passen zu einer großen gesellschaftlichen Verschiebung, in der das Ich und sein Innenleben von immer größerer Bedeutung werden, die Soziologinnen und Soziologen mit unterschiedlichen Begriffen und Theorien als Individualisierung, Personalisierung, Subjektivierung, Emotionalisierung und Therapeutisierung

ZThG 24 (2019), 264–275, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

beschreiben und die auch im Bereich des Glaubens vielfach zu beobachten ist: Glaube wird vor allem auf den privaten Bereich reduziert und dort noch mal auf das subjektive Innenleben der Person fokussiert. Der ganze Glaube gerät so zur Seelsorge im wörtlichen Sinn. Im Glauben geht es vor allem um die Sorge um die eigenen seelischen Befindlichkeiten. Gott wird vor allem im Raum der eigenen Innerlichkeit gesucht, und der Fokus auf Erleben, Erlebnis und Erfahrung führt so zu Formen der persönlichen Intimität, bei der die Pflege der persönlichen Gottesbeziehung nicht mehr klar von einem theologisch übertünchten Narzissmus unterschieden werden kann. Denn unklar ist, wo das Ich aufhört und Gott anfängt. Gott ist jedenfalls nur noch wenig der ganz Andere, Heilige und Fordernde.

Dieser Wechsel kommt im Prinzip bereits im Begriff der Spiritualität zum Ausdruck, der den Begriff der Religiosität immer mehr auflöst. So bringt der Soziologie Hubert Knoblauch sehr treffend auf den Punkt: „Entscheidend für die Spiritualität ist nicht das Selbst als Objekt der Transzendenz. Zentral für die Spiritualität ist vielmehr das Selbst als Subjekt der Transzendenz."[10]

Nicht zuletzt aufgrund dieser Trends kamen wir dazu, die Generation heutiger evangelisch-hochreligiöser Jugendlicher als Generation Lobpreis zu bezeichnen. Ein starker Fokus auf das Erleben und die Emotion gehen hier einher mit einer starken Personalisierung, geht es doch im Lobpreis nur selten um ein kollektives Subjekt (der Leib Christi, seine Kirche oder auch nur ein zumindest grammatikalisch adressiertes Wir), sondern meist um „Jesus und mich", bzw. eher um „Mich und Jesus". „Mein Jesus, mein Retter. Mein Tröster, mein Helfer, du bist mir Zuflucht und Kraft. Du bist hoch erhoben, Herr!"[11] Oft geht es in Lobpreis bzw. Worship-Liedern darum, wie Jesus mir vergibt, mich umarmt, mir hilft, seine Gegenwart zu spüren, mich stärkt, mich hält, mich berührt etc. Immer wieder geht es vor allem um innigste Intimität: „Herr, ich komme zu Dir, und ich schütte mein Herz bei Dir aus. Was mich hindert, ganz bei Dir zu sein, räume aus! Meine Sorgen sind Dir nicht verborgen, Du wirst sorgen für mich. Voll Vertrauen will ich auf Dich schauen. Herr, ich baue auf Dich!"[12] Inwiefern und wie zeigt sich dieser Subjektivismus auch bezüglich des Verhältnisses zur Konfessionalität?

---

[10] *Hubert Knoblauch*, Spiritualität und die Subjektivierung der Religion, Berlin/Münster 2008, 49.

[11] http://www.songtexte.com/songtext/feiert-jesus/ruft-zu-dem-herrn-6389bad7.html, letzter Zugriff am 07.06.2018.

[12] http://www.songtexte.com/songtext/feiert-jesus/herr-ich-komme-zu-dir-6389babb.html, letzter Zugriff am 07.06.2018.

ZThG 24 (2019), 264–275, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

3. Wie (post-)konfessionell ist die Generation Lobpreis?

Eines der zurzeit am häufigsten diskutierten Themen in fast allen (Frei-) Kirchen ist das Thema der Verbundenheit. Gemeindebindung wird traditionell hauptsächlich über Taufe und Mitgliedschaft definiert. Dass Mitgliedschaft nicht automatisch zu gefühlter Zugehörigkeit führt und man erst recht nicht beide Phänomene in eins setzen kann, zeigt ein Blick auf unsere Befragung. Gut die Hälfte der Befragten (48 %) fühlt sich zur evangelischen Kirche zugehörig, 43 % zu diversen Freikirchen.[13] Fragt man nach, wo diese Jugendlichen Mitglied sind, so verschiebt sich das Bild, denn 66 % sind nach eigenen Angaben Mitglied einer evangelischen Kirche und nur 25 % gehören einer Freikirche an.

Auch in den Gesprächen, die wir im Rahmen unserer Studie mit den interviewten Jugendlichen führten, wurde dies oftmals thematisiert. Mike zum Beispiel merkt an: „Ich fühle mich vom Glauben her eher den Baptisten zugehörig, bin aber Landeskirchler." Auch Torsten erklärt im Interview ganz pragmatisch: „Ja, je nachdem, wo ich gerade bin. Weil ich halt teilweise zu Hause in der Landeskirche mit drin bin oder auch da, wo ich jetzt wohne. Aber auch gleichzeitig in einer freikirchlichen Gemeinde mit bin, weil meine Freundin da drin ist. Ja also – ja, so ziemlich alles, was christlich ist." Und Monika erklärt: „Also ich habe jetzt grad nicht so die eine Gemeinde, sondern gehe in mehrere Gemeinden."

Die signifikanten Abweichungen zwischen Mitgliedschaft einerseits und Zugehörigkeit anderseits sprechen für den schon länger andauernden Trend, dass Zugehörigkeit und Mitgliedschaft für Jugendliche nicht unbedingt zusammengehören und dass für Jugendliche subjektive Zugehörigkeit nicht allein durch formale Mitgliedschaft oder Zugehörigkeit hergestellt wird.

Ungeachtet dieser Differenz zeigt sich jedoch, dass die hochreligiösen Jugendlichen insgesamt eine überraschend hohe Gemeindebindung haben, wie die Grafik „Leben in der Gemeinde" zeigt.

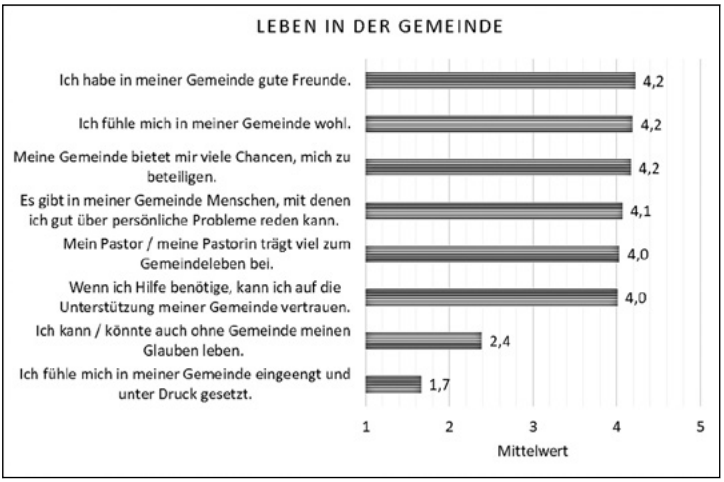
Wird insgesamt von einem ambivalenten Verhältnis von Jugend und Kirche gesprochen, so können wir hier feststellen, dass dies für evangelisch-hochreligiöse Jugendliche nicht zutrifft, zumindest, was ihre konkrete Gemeinde, der sie sich zugehörig fühlen, betrifft.

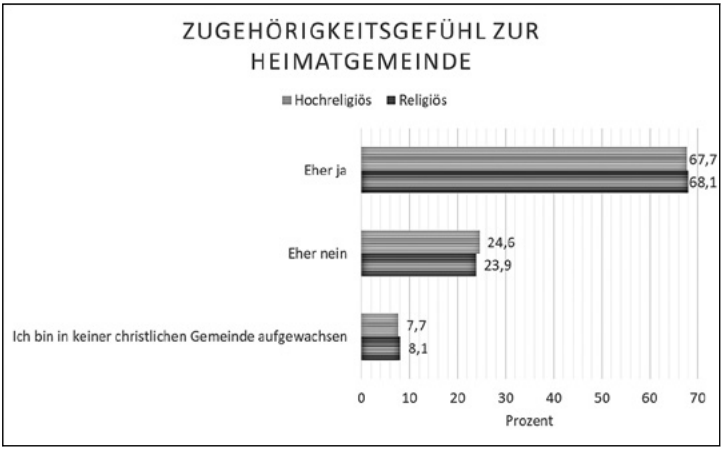
Um jedoch auch biografischen Kontinuitäten oder Brüchen nachzugehen, wurden die Jugendlichen auch gefragt, ob sie sich noch der Gemeinde zugehörig fühlen, in der sie aufgewachsen sind. Wie man der Grafik „Zugehörigkeitsgefühl zur Heimatgemeinde" entnehmen kann, gilt dies für gut zwei Drittel der evangelisch-hochreligiösen Jugendlichen.

---

[13] 16 % der ev.-hochreligiösen Jugendlichen fühlen sich einer FeG zugehörig, 5,1 % einer Baptisten-Gemeinde, 7,5 % einer charismatisch-pfingstlerischen Gemeinde und 14,6 % sonstigen Freikirchen.

ZThG 24 (2019), 264–275, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

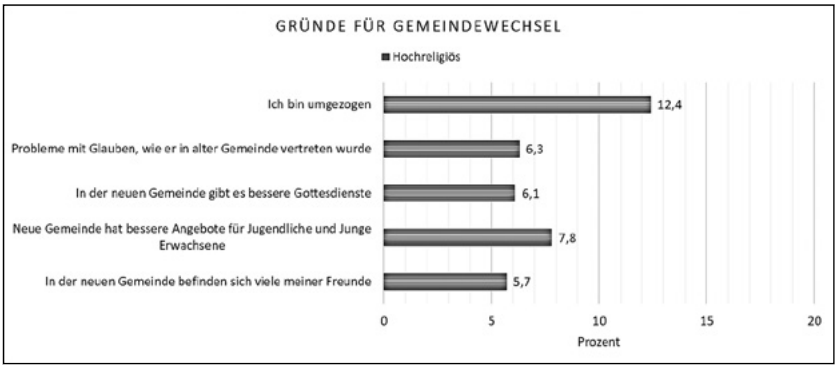




Jedoch ist dies auch eine Frage des Alters (je älter die Jugendlichen werden, desto geringer ist das Zugehörigkeitsgefühl zur Heimatgemeinde) sowie eine Frage der Konfession (freikirchliche hochreligiöse Jugendliche fühlen sich tendenziell weniger als kirchliche Jugendliche noch zu ihrer Heimatgemeinde zugehörig – 62 % zu 74 %).

Schauen wir uns die Gründe für einen Gemeindewechsel bei hochreligiösen Jugendlichen genauer an (folgende Grafik „Gründe für Gemeindewechsel"), so lässt sich feststellen, dass neben einem Umzug vor allem inhaltliche Gründe (bessere Angebote und Gottesdienste der neuen Gemeinde, Probleme mit dem Glauben der alten Gemeinde) und das Thema Freunde eine Rolle spielen.

ZThG 24 (2019), 264–275, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg



Die hohe Identifikation mit der Ortsgemeinde zeigt sich auch im hohen Gottesdienstbesuch (insgesamt 72 % der evangelisch-hochreligiösen Jugendlichen geben an, mindestens einmal pro Woche einen Gottesdienst zu besuchen) sowie im hohen ehrenamtlichen Engagement in der Gemeinde (73 % geben an, sich mindestens einmal pro Woche im christlichen Kontext zu engagieren). Noch relevanter für unsere Fragestellung ist aber die Antwort auf die Frage: „Nimmst du häufiger an den Gottesdiensten verschiedener Gemeinden teil?" Knapp die Hälfte (48 %) sagt ja.

Fazit

Als Fazit aus diesen Ergebnissen möchte ich folgende Thesen formulieren:

- Eine hohe Gemeindebindung und eine Mehrfachverortung (Besuch von Veranstaltungen mehrerer Gemeinden, ggf. sogar aus unterschiedlichen Denominationen) schließen sich für viele hochreligiöse Jugendliche nicht aus.
- Formale Zugehörigkeit spielt für Jugendliche eine immer geringere Rolle, während ehrenamtliches Engagement und damit Teilhabe und Identifikation eine tendenziell immer wichtigere Rolle spielt.
- Gemeinschaftserfahrungen und die Rolle von Peers und Freunden spielen bezüglich der Gemeindebindung eine ungebrochen große, vielleicht sogar noch größere Rolle als zu früheren Zeiten.
- Es gibt tendenziell bei hochreligiösen Jugendlichen eine Bindung an eine konkrete Gemeinde/Gemeinschaft, aber tendenziell weniger an eine spezifische Konfession.
- Auch hochreligiöse Jugendliche unterliegen dem von Peter L. Berger formulierten „Zwang zur Häresie", also dem Zwang zur individuellen Wahl in einer pluralistischen, multioptionalen Gesellschaft. Ihr Glaube ist tendenziell subjektivistisch, ihre konfessionelle Identität eher postkonfessionell, mindestens aber pragmatisch bestimmt.

ZThG 24 (2019), 264–275, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Zugehörigkeit zeigt sich auch für hochverbundene und hochreligiöse Jugendliche somit anders als durch klassische Mitgliedschaft. Daher ist die Frage „Ist Mitgliedschaft noch die richtige Form der Gemeindebindung?" eine der zentralen Fragen für Kirchen und Freikirchen, wenn es um die Bindung und Zugehörigkeit von Jugendlichen geht. Wichtig sind zudem die Fragen: Wo werden jungen Menschen Identifikationspunkte angeboten? Wo Teilhabe, die zu Teilnahme führen kann?

Bibliografie

Albrecht, Heidi / Dargel, Matthias / Freitag, Michael / Giebel, Astrid / Knorr, Wilfried / Lilie, Ulrich / Loheide, Maria (Hg.), #religionsundkultursensibel. Perspektiven für die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in evangelischen Kontexten. Leipzig 2018

Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (afj) / Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) (Hg.), Wie ticken Jugendliche 2016?, Düsseldorf 2016

Bertelsmann Stiftung (Hg.), Bertelsmann Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007

Calmbach, Marc / Borgstedt, Silke / Borchard, Inga / Thomas, Peter Martin / Flaig, Berthold Bodo, Glaube & Religion, in: *Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (afj) / Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ)* (Hg.), Wie ticken Jugendliche 2016?, Düsseldorf 2016, 9–26

Haubeck, Wilfried / Heinrichs, Wolfgang (Hg.), Neue Generation – neue Kirche. Eins in Christus durch alle Generationen? (Theologische Impulse 28), Witten 2016

Huber, Stefan, Aufbau und strukturierende Prinzipien des Religionsmonitors, in: *Bertelsmann Stiftung* (Hg.), Bertelsmann Religionsmonitor 2008, Güterlosh 2007, 21–31

–, Kerndimensionen, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell der Religiosität, in: Journal für Psychologie 16/3 (2008)

– / *Huber, Odilio W.*, Centrality of Religiosity Scale (CRS), in: Religions 3 (2012), 710–724

Knoblauch, Hubert, Spiritualität und die Subjektivierung der Religion, Berlin/Münster 2008

Künkler, Tobias, Jugendkulturen im Kontext evangelischer Jugendarbeit, in: *Albrecht, Heidi / Dargel, Matthias / Freitag, Michael / Giebel, Astrid / Knorr, Wilfried / Lilie, Ulrich / Loheide, Maria* (Hg.), #religionsundkultursensibel. Perspektiven für die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in evangelischen Kontexten. Leipzig 2018, 223–230

–, Jugend – Kultur – Glaube. Eine kurze Skizze der heutigen Jugendgeneration, in: *Haubeck, Wilfried / Heinrichs, Wolfgang* (Hg.), Neue Generation – neue Kirche. Eins in Christus durch alle Generationen? (Theologische Impulse 28), Witten 2016, 7–25

Pickel, Gert, Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich, 2003 (https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_verstehen_was_verbindet_Religioesitaet_im_internationalen_Vergleich.pdf – letzter Zugriff 02.03.2018)

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Volf, Miroslav, Umsonst. Geben und Vergeben in einer gnadenlosen Kultur, Gießen 2012

Ziebertz, Hans-Georg, Gibt es einen Tradierungsbruch? Befunde zur Religiosität der jungen Generation, in: *Bertelsmann Stiftung* (Hg.), Bertelsmann Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 44–53

ZThG 24 (2019), 264–275, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

„Hauptsache, der Sound stimmt“

Gemeinde im Spannungsfeld von Attraktivität und Konfessionalität

Beitrag von Studierenden und einem Dozenten der THE Ewersbach
(Lucas Haug, Wolfgang Theis und Michael Winarske)

1. Wie würden Sie Ihre konfessionelle Identität beschreiben? (Michael Winarske)

Mein Vater kam zum Glauben bei den Methodisten, meine Mutter wurde groß im landeskirchlichen Pietismus, kennengelernt haben sie sich in einem charismatisch geprägten CVJM und schließlich bin ich selbst in einer Freien evangelischen Gemeinde aufgewachsen. Alle diese „Konfessionen“ und noch mehr habe ich in meiner Kindheit bei meinen Verwandten mitgekriegt und habe den gemeinsamen Glauben eher als etwas Verbindendes als etwas Trennendes erlebt.

Klar gab es Unterschiede in Form und Gestaltung, die ich wahrnahm. Aber der Unterschied zwischen meiner Heimatgemeinde FeG Hanau und der FeG Ewersbach war für mich dann doch weitreichender als manch eine Freikirche meiner Verwandten: in Ewersbach steht man z. B. zum Abendmahl auf und bleibt zum Singen sitzen – zu Hause war es umgekehrt.

Dagegen wurde mir nach jedem freikirchlichen Gottesdienst bis jetzt ein Kaffee angeboten und in jedem der Gottesdienste gab es sehr persönlich gehaltene Ansagen, in der auch die mysteriöse „Gertrud“ erwähnt wurde, bei der man sich für den Kuchen nächste Woche melden solle – wenn sie denn nicht schon durch eine Liste zum Eintragen ersetzt wurde.

Würde ich nach meiner konfessionellen Identität gefragt, würde ich mich zuallererst als evangelisch bezeichnen – und dann pietistisch-freikirchlich als Spezifizierung nachschieben. Würde man mich dann fragen, was ich unter evangelisch und pietistisch-freikirchlich verstehe, würde ich Rahmenpunkte wie die vier reformatorischen *Soli* als Lehrsätze, den persönlichen Glauben und das Priestertum aller Gläubigen nennen. Mehr als einen Rahmen will ich damit nicht setzen – und vielleicht bin ich ganz unbewusst dabei näher, als ich mir vorstelle, an der Gewissensfreiheit und der damit verbundenen Weite des Bundes der Freien evangelischen Gemeinden.

2. Welche Bedeutung haben konfessionelle Identitäten für die Zukunft des Christentums? (Lucas Haug, Wolfgang Theis, Michael Winarske)

Die eine christliche Kirche stellt sich in unterschiedlichen konfessionellen Gestalten dar. Diese sind geschichtlich, anthropologisch, soziokulturell

ZThG 24 (2019), 276–280, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

und theologisch bedingt. Da diese Faktoren weiter bestehen werden, ist von einer Überführung der Konfessionen in eine Uniformität nicht auszugehen. Das Christentum wird konfessionell vermittelt.

In einer ersten Perspektive wenden wir uns der Bedeutung der Konfession innerhalb einer kirchlichen Binnenkultur zu:

Für die kirchliche Binnenkultur hat eine konfessionelle Identität zum einen vergewissernden und damit stabilisierenden Charakter: Sie stärkt das eigene Glaubensprofil und die jeweilige Ausprägung von Frömmigkeit und Glaubenspraxis einer Kirche/Gemeinde. Zum anderen hat eine konfessionelle Identität eine eingrenzende und damit auch abgrenzende Funktion.

Problematisch erscheint uns, wenn die eigene konfessionelle Identität mit der einen wahren Gestalt von Kirche identifiziert wird oder wenn die eigene konfessionelle Identität bewusst oder unbewusst verschwiegen bzw. unkenntlich gemacht wird.

Ebenso problematisch erscheint uns, wenn die eigene konfessionelle Identität zu einer Erstarrung in der Lehre und in der gelebten Frömmigkeit der Gemeinde führt.

Um dies zu vermeiden, braucht es einen dynamischen Prozess, der die konfessionelle Identität offen hält für neue theologische Fragestellungen und für veränderte kirchliche und gesellschaftliche Gegebenheiten (*ecclesia semper reformanda*).

Unseres Erachtens ist jede christliche Konfession sowohl in ihrer Lehre als auch in ihrer Glaubenspraxis pointiert und in gewisser Weise einseitig. Aus dieser Einsicht folgt eine Selbst-Relativierung der eigenen konfessionellen Identität. Sie zeigt sich darin, dass die Begrenzung der eigenen konfessionellen Identität akzeptiert und der Reichtum anderer Konfessionen wahrgenommen wird. Dies kann dazu führen, bereichernde Elemente aus anderen Konfessionen aufzunehmen, ohne die eigene Identität preiszugeben.

In einer zweiten Perspektive wenden wir uns der Pluralität der Konfessionen und dem ökumenischen Dialog zu:

Die Klärung der eigenen konfessionellen Identität ermöglicht die Wahrnehmung anderer Konfessionen. Dies führt zu der Erkenntnis, dass die Kirche Jesu Christi oder das Volk Gottes größer ist als die eigene konfessionelle Glaubensgemeinschaft.

Die Wahrnehmung der konfessionellen Vielfalt kann theologisch unterschiedlich gedeutet werden. Zum einen positiv, dass sich in ihr das schöpferische Potenzial des Geistes Gottes zeigt, das sich in unterschiedlichen Gestalten von Kirche ausdrückt. Zum anderen sind mit der konfessionellen Vielfalt auch schmerzhafte Trennungen verbunden, die im Schuldigwerden und Schuldigbleiben von Menschen ihre Ursache haben. Beide Deutungen wirken sich auf die Gestaltung des ökumenischen Dialogs aus.

Wir plädieren für eine Sicht, die sowohl von einer schöpfungsbedingten Vielfalt, als auch von einer durch die Sündhaftigkeit des Menschen ver-

ZThG 24 (2019), 276–280, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ursachten Diversität der Konfessionen ausgeht. Beides ist nicht zu trennen, sondern hat seinen Grund darin, dass Gottes Geist in und mit begrenzten und fehlerhaften Menschen sein Werk tut.

Für den ökumenischen Dialog ergibt sich daraus zum einen eine Wertschätzung der Vielfalt der Konfessionen, zum anderen ein Weg zur Versöhnung zwischen den Konfessionen und zum dritten der Versuch, Trennendes zu überwinden.

So plädieren wir für einen ökumenischen Dialog, in dem einerseits die gemeinsamen Glaubensgrundlagen anerkannt und andererseits die durch Überzeugung oder durch christliche Tradition gewachsenen Unterschiede nicht nivelliert, aber bearbeitet werden. Dies geschieht in einer Weise, die von einem respektvollen Umgang miteinander geprägt ist.

In einer dritten Perspektive wenden wir uns der Bedeutung von Konfessionalität von Kirche und Gemeinde in der Situation einer religiös-pluralen Gesellschaft zu.

Im Kontext einer spätmodernen Gesellschaft bewegen sich die christlichen Kirchen auf einem unüberschaubaren Markt religiöser Angebote. Sie werden als ein Angebot unter vielen anderen wahrgenommen.

Viele Zeitgenossen verhalten sich scheinbar marktgerecht, indem sie für sich das Angebot auswählen, das ihnen am ehesten entspricht und ihre Bedürfnisse am besten aufnimmt. Und manche Gemeinden verhalten sich anscheinend ähnlich marktgerecht, indem sie ihr Angebot ganz nach den Bedürfnissen ihrer potenziellen Nutzer ausrichten (Attraktivität) oder sich als neue „Erfindung" von Kirche präsentieren ohne den Ballast einer langen geschichtlichen Vergangenheit.

Für viele Menschen, die außerhalb des kirchlichen Binnenraums leben, wirkt die Diversität der vielen christlichen Konfessionen und Denominationen heute daher eher verwirrend. Dies gilt in abgeschwächter Weise auch für viele Gemeindemitglieder in den christlichen Kirchen. Viele können heute nicht nachvollziehen, warum Christen aus verschiedenen Kirchen nicht miteinander Gottesdienst bzw. das Abendmahl feiern können oder wollen.

Weiterhin kennzeichnet die sog. „postmodernen" Menschen eine gewisse Ambivalenz: Einerseits erwartet man von Kirchen, dass sie ihre Position beschreiben und leben, andererseits sind viele eher zurückhaltend, sich mit einer klaren Position zu identifizieren. Es zeigt sich zum einen Orientierungsbedarf und zum anderen eine Scheu vor Festlegungen.

In diesem gesellschaftlichen und religiösen Kontext halten wir die Beschreibung einer konfessionellen Identität nicht für überholt.

Mit einer solchen konfessionellen Identität beschreibt eine Gemeinde einen Raum, der markiert, was ihre Grundüberzeugungen sind: Was sie glaubt, wie sie sich als Gemeinde/Kirche Jesu Christi versteht und wofür sie sich in der Welt einsetzt.

Konfessionelle Identität verstehen wir daher als einen dynamischen Referenzrahmen, der zum einen Orientierung bietet, der zum anderen offen

ZThG 24 (2019), 276–280, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ist für kirchliche und gesellschaftliche Veränderungen und der es drittens dem Einzelnen ermöglicht, innerhalb dieses Rahmens seinen Glauben individuell zu gestalten. Damit ist zugleich die Herausforderung verbunden, diesen dynamischen Referenzrahmen nicht ins Uferlose auszuweiten, um das Orientierungspotenzial zu erhalten, und gleichzeitig nicht zu eng abzustecken, um eine individuell gelebte Religiosität zu ermöglichen.

Aus freievangelischer Perspektive entspricht die Erkennbarkeit der eigenen konfessionellen Identität auch dem missionarischen Charakter des christlichen Glaubens, der in der Klarheit seiner Position und nicht in der Unschärfe eines Angebots für den Glauben an den dreieinen Gott wirbt.

3. Welche (konfessionelle) Prägung streben Sie für Ihre Gemeinde/ Kirche an? (Wolfgang Theis)

Eine noch stärkere und bewusste Verwurzelung in den theologischen Impulsen der Reformation.

Die Freikirche, der ich angehöre, nennt sich Freie evangelische Gemeinde, wobei das Evangelische noch stärker im Glaubensvollzug und in der Glaubenspraxis aufgenommen werden sollte.

Lange Zeit wurde nach meiner Kenntnis und auch meiner eigenen Erfahrung die Abgrenzung zu den Evangelischen Kirchen betont, was sich bis heute im Umgang mit liturgischen Elementen im Gottesdienst zeigt.

Solche theologischen Impulse aus der Reformation sind für mich: die vier reformatorischen *Soli* (*sola gratia*, *solus Christus*, *sola fide* und *sola scriptura*), eine evangelische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, eine evangelische Zuordnung von Rechtfertigung und Heiligung und das allgemeine Priestertum der Glaubenden als Leitmotiv auch für die Gestaltung von Gemeinde.

Dies sind für mich Grundmarkierungen aus der reformatorischen Tradition, die eine klare Verortung innerhalb der evangelischen Christenheit zum Ausdruck bringen.

Die Freien evangelischen Gemeinden verstehen sich als „eine geistliche Lebens- und Dienstgemeinschaft selbstständiger Gemeinden“, wobei nach meinem Eindruck die „Selbstständigkeit“ der Ortsgemeinde häufig stärker betont wird als die „geistliche Lebens- und Dienstgemeinschaft“.

Hier gilt es meines Erachtens immer wieder zu betonen, dass Selbstständigkeit nicht „Unabhängigkeit“ der einzelnen Gemeinde bedeutet, was insofern relevant ist, weil nach meinem Eindruck der Bund Freier ev. Gemeinden recht unterschiedlich geprägte Ortsgemeinden „versammelt“. Demgegenüber halte ich es für wichtig, die „Lebens- und Dienstgemeinschaft der Gemeinden“ nicht nur zu bekennen, sondern mit Leben zu füllen. Hier sehe ich eine Herausforderung für viele Ortsgemeinden und für die Bundesgemeinschaft.

Die Freien evangelischen Gemeinden sehen den persönlichen Glauben des Einzelnen und das Bekenntnis dieses Glaubens als die Voraussetzung für den

ZThG 24 (2019), 276–280, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Empfang der Taufe, für die Teilnahme am Abendmahl und für die Mitgliedschaft in der Gemeinde.

Die Betonung des individuellen Glaubens hat in der Vergangenheit manchmal zu einer Abwertung der Taufe geführt („ist nicht nötig") und ebenso zu einer Unterbestimmung des Abendmahls als reines Erinnerungsgeschehen der Gläubigen. Hier halte ich eine neue Wertschätzung der Taufe und des Abendmahls als leibliches Verkündigungshandeln für wichtig und beobachte in vielen Freien evangelischen Gemeinden auch eine sich dahingehend verändernde Praxis.

ZThG 24 (2019), 276–280, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

„Hauptsache, der Sound stimmt“

Studentischer Beitrag (Evangelisch-methodistische Kirche)[1]

Tobias de Vries

Auf dem Symposion der *Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP)* mit dem Thema „Hauptsache, der Sound stimmt. Gemeinde im Spannungsfeld von Attraktivität und Konfessionalität“ nahmen einige Studenten unterschiedlichster Ausbildungswerke Stellung zu drei spezifischen Fragen. Einer dieser Studenten war ich. Seit dem Wintersemester 2016/17 bin ich Masterand an der *Theologischen Hochschule Reutlingen (THR)*, der Ausbildungsstätte der Evangelisch-methodistischen Kirche. Im Folgenden will ich meine Antworten auf die drei Fragen rekapitulieren. Ich hielt mit meinem Kommilitonen Markus Sochocki zusammen den Vortrag, er übernahm die zweite [liegt nicht vor, A. d. R.], ich die erste und dritte Frage. An dieser Aufteilung werde ich mich orientieren, sodass in diesem Beitrag meine Antworten auf die erste und dritte Frage dargestellt werden.

Frage 1: *Wie würden Sie Ihre konfessionelle Identität beschreiben?*

In Anlehnung an die neueste Forschungsarbeit von Tobias Faix und Tobias Künkler kann ich meine konfessionelle Identität ganz klar mit „postkonfessioneller, mindestens pragmatischer, hochreligiöser Mensch“ betiteln.[2] Was versteckt sich hinter diesen Begriffen? Zur Beantwortung dieser Frage werden einige biografische Informationen nötig sein.

Ich bin in eine Familie hineingeboren worden, die seit Generationen strenggläubige Baptisten waren. In einer EFG verbrachte ich die ersten acht Jahre meines Lebens, von Kindergottesdienst bis Kinderchor begann ich den Anstieg der hochreligiösen christlichen Karriereleiter. Durch einen Umzug mussten wir als Familie eine „neue“ Gemeinde finden. Nach einem Besuch in der örtlichen FeG wurden wir fündig und ich konnte die nächsten zwölf Jahre meiner Karriere fortführen: KiGo, Jungschar, Teenkreis, Bibelunterricht, Jugendgruppe, dann Mitarbeiter in den jeweiligen Kreisen, bis hin zum Gemeindevertreter in unserem FeG-Kreis. Getauft wurde ich 2002 mit zehn Jahren und Mitglied mit 18.

---

[1] Auf dem Symposion der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) in Zusammenarbeit mit der Theologischen Hochschule Ewersbach „Hauptsache, der Sound stimmt. Gemeinde im Spannungsfeld von Attraktivität und Konfessionalität“ vom 9.–11. November 2018.

[2] Vgl. *Tobias Faix / Tobias Künkler*, Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur emperica Jugendstudie 2018, Neukirchen-Vluyn 2018.

ZThG 24 (2019), 281–284, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

In den Jahren 2012/13 war ich im Rahmen eines Freiwilligen Sozialen Jahres (FSJ) in Japan als Wiederaufbauhelfer im Tsunamigebiet von 2011 tätig.[3] Hier lernte ich Presbyterianer, Lutheraner, Pfingstgemeinden und Hauskirchen in Aktion kennen. Es war bewundernswert zu sehen, wie die Männer und Frauen ihre konfessionellen Grenzen überschritten, um miteinander im Angesicht von so viel Leid zusammenzuarbeiten. Es galt, den Menschen Hoffnung zu geben, die alles verloren hatten. Da waren konfessionelle Detailfragen erst einmal egal. In diesem FSJ entschied ich mich, Theologie zu studieren.

Auf Anraten meines Onkels (übrigens ist er Pastor in der EFG) fing ich 2013 mein Studium an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen an. In den ersten Jahren wohnte ich dort im Albrecht-Bengel-Haus, einem pietistischen Studienhaus, das in den Unruhen der 1968er als Gegenpol zum immer liberaler werdenden evangelischen Stift gegründet wurde. Was „pietistisch" hieß, wusste ich damals nicht. Auch nicht, was der Unterschied zwischen liberalen, konservativen, lutherischen, reformierten usw. Christen war. Anfangs fand ich die Unterscheidungen doch sehr belustigend – wollten nicht alle Christen nach bestem Gewissen Christus nachfolgen, egal, wie sie hießen? In den Jahren meines Studiums wurden mir die Unterschiede zwar immer mehr bewusst, aber an der Grundaussage halte ich fest: Trotz jeder unterschiedlichen und zum Teil widersprechenden Bibelauslegung versuchen alle christlichen Lager, nach bestem Gewissen das, was sie in der Bibel lesen, auszulegen und auf heute anzuwenden.

So lernte ich in Tübingen besonders die landeskirchliche Landschaft kennen. Sie war so ganz anders als die Freikirchen, die ich bislang kannte. Und trotzdem wurden landeskirchliche Pfarramtskandidaten meine besten Freunde, mit denen ich zusammen wohnte und lebte und vor allem diskutierte. Ich sagte nur das Stichwort „Wiedertaufe" und zack – wir waren die ganze Nacht mit Diskussionen beschäftigt. Am nächsten Morgen saßen wir friedlich und müde wieder beisammen am Frühstückstisch. Glücklich, die eigene Position stark gemacht zu haben und trotzdem die besten Freunde zu sein. Nachdem mir das Albrecht-Bengel-Haus beigebracht hatte, mich in der akademischen Theologie zurechtzufinden, zog ich dankbar aus und begann mein Hauptstudium.

Zu der Zeit fand ich auch endlich eine Gemeinde, in der ich mich gewollt fühlte, nachdem ich aktives „Gemeinde-Hopping" betrieben hatte und alle möglichen und unmöglichen Gemeinden im Tübinger Raum besucht hatte. Nirgendwo stieß ich auf eine Atmosphäre, die mir vermittelte: Bleib hier, wir wollen dich! Die Gemeinde nun, wo ich willkommen war, war eine innovative Gemeindegründung der Evangelisch-methodistischen Kirche. Der Gottesdienst wurde in einem Gasthaus gefeiert. Ich kam rein, eine Person sah mich und löste sich aus dem Kreis, der aus ins sonntagmorgend-

[3] Nähere Infos hier: https://de.wikipedia.org/wiki/T%C5%8Dhoku-Erdbeben_2011 (aufgerufen am 01.12.2018).

ZThG 24 (2019), 281–284, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

liche Gespräch vertieften Leuten bestand. Sie strahlte mich an, stellte sich vor und sagte dann: „Ich hab dich noch nie hier gesehen, fühl dich wohl, bestell dir was zu trinken, geht aufs Haus. Nach dem Gottesdienst gibt es noch ein Essen, das geht für Neue auch aufs Haus. Wäre cool, wenn wir uns da noch weiter unterhalten könnten, jetzt geht's nämlich los.“ Na das nenne ich mal Willkommenskultur! Der Gottesdienst war einer der besten, die ich je erlebt hatte.

Mit dem Pastor sprach ich über meine Frustration am so theoretischen Studium an der Uni. Er empfahl mir die THR und da bin ich nun – vorletztes Semester im Master, Mitglied der EmK und drauf und dran, in dieser Kirche auch Pastor zu werden: hochreligiös, postkonfessionell, interkonfessionell, mindestens pragmatisch.

Trotz der ganzen verschiedenen Konfessionen, deren Teil ich war und die ich kennen und lieben lernen durfte, ist mir aber eins aufgefallen: Ich befand mich stets in den gleichen „Lagern“, mit ähnlicher „Frömmigkeitsfarbe“, um meinen Kommilitonen Markus Sochocki zu zitieren. Ein weiteres Zitat vom Symposion möchte ich zum besseren Verständnis hier wiedergeben. Ich weiß leider nicht mehr, wem es zuzuschreiben ist, aber es gibt vor dem Hintergrund der Gemeinden im Spannungsfeld von Attraktivität und Konfessionalität doch einen wichtigen Gedankenanstoß: „Ein liberaler Baptist wird sich mit einem liberalen Katholiken besser verstehen als mit einem konservativen Christen aus der eigenen Konfession.“ Inwieweit ist da das Denken in Frömmigkeitsfarben dem Denken in Konfessionen vorzuziehen?

Frage 3: *Welche (konfessionelle) Prägung streben Sie für Ihre Kirche oder Gemeinde an und wie stellen Sie sich eine Balance zwischen Traditionsbezug und Zeitgemäßheit vor?*

Es gilt, drei Grundeinstellungen innerhalb einer Gemeinde einzunehmen. Wenn das geschieht, dann stellt sich die Frage nach Traditionsbezug und Zeitgemäßheit gar nicht erst; ganz zu schweigen davon, ob es eine Spannung zwischen diesen beiden überhaupt geben muss, die eine Balance fordern würde. Die drei Grundeinstellungen gehen auf den Psychologen Carl Rogers zurück und sind eigentlich für die Gesprächsführung erstellt worden:[4]

1. Transparenz: Bezogen auf die Gemeinde denke ich, dass hier besonders die Betonung des „Warum“ Platz hat.[5] Die Menschen, die wir erreichen wollen, müssen und dürfen und wollen selbst erfahren, was uns motiviert,

[4] Vgl. *Carl R. Rogers,* Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, Frankfurt a. M. 1993; vgl. *ders*, Die nicht direktive Beratung, Frankfurt a. M. 1994.

[5] Vgl. den Beitrag von *Achim Härtner,* Hauptsache, das „Warum“ stimmt. Ekklesiologische Überlegungen zur Kirche der Zukunft. Neue Ausdrucksformen von Kirche, in dieser Ausgabe der ZThG, 233–245.

ZThG 24 (2019), 281–284, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Kirche zu sein. Das biblische Zeugnis gibt uns dieses Warum.[6] Es gilt für jede Gemeinde, sich dieses Warum neu zu verdeutlichen, bzw. überhaupt mal danach auf die Suche zu gehen. Wir müssen als Gemeinde ganz klar und ehrlich Authentizität leben. Das bezieht sich nicht nur auf die Transparenz dessen, was uns antreibt, sondern sollte auch unser persönliches Leben betreffen: Wie transparent sind wir anderen Menschen gegenüber? Diese Frage stellt sich vor allem an die hauptamtlichen Pastoren und Pastorinnen. Wie gehen sie mit Fehlern um? Stellen sie sich gar, vielleicht unbewusst, als bessere Christen dar? In der Transparenz finden sich auch die Stellung zu bestimmten zeitgenössischen Themen und dessen Begründung: Wir sind traditionsbezogen, und das und das sind die Gründe dafür.

2. Empathie: Die Gemeinde muss verstehen, in was für einem Kontext sie lebt. Das gilt für die unmittelbare Nachbarschaft. Wissen die Leute einer Gemeinde, wer im Nachbarhaus des Gemeindegebäudes lebt? Was ist mit der Parallelstraße? Die *Fresh Expression of Church*, eine innovative Gemeindegründungsbewegung, spricht vom 360°-Hören.[7] Damit ist zum einen ein Hören auf Gott gemeint: Warum hat Gott unsere Gemeinde hier in diesen Kontext gestellt, in diesen Ort, in diese Nachbarschaft? Zum anderen ist auch ein Hören auf die Nachbarschaft gemeint: Durch Straßenumfragen, Gesprächen mit Bürgermeister oder Bürgermeisterin, Kaffee-Einladungen und Gebetsspaziergängen kann herausgefunden werden, was eigentlich gebraucht wird. Wo Not herrscht. Ich bin der festen Überzeugung, dass die Gemeinde eine konkrete Aufgabe braucht, um gemeinsam zu wachsen und Christsein leben zu können. Gleichzeitig muss eine Gemeinde Auswirkung auf den Ort haben, in dem sie sich befindet. Dafür braucht es aber Empathie: ein Wissen, Einfühlen und Verstehen von dem, was gebraucht wird.

3. Akzeptanz: Wenn Menschen aus der Nachbarschaft begegnet wird, dann sollte eine bedingungslose Akzeptanz dieser Personen herrschen: nicht nur Toleranz, sondern Akzeptanz. Ich sehe das Gegenüber mit Jesu Augen: Mein Gegenüber ist von Gott gewollt, er ist angenommen, so wie er ist. Er ist sogar mehr als das: Er ist *geliebt*, so wie er ist. Ein Schlüssel dazu ist meiner Meinung nach, dass wir in unserem Gemeindeleben besser Jesus groß machen, als selbst Menschen verändern zu wollen. Eine Willkommenskultur, wie ich sie in der Antwort der ersten Frage erwähnt hatte, lebt von der Akzeptanz des Gegenübers. Wir Menschen können andere nicht verändern. Das kann höchstens die Liebe von Jesus Christus. Überlassen wir es ihm, Menschen zu verändern, und konzentrieren wir uns darauf, ihn als unser „Warum" groß zu machen.

---

[6] Z. B.: „Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus." (1Kor 3, 11)

[7] Vgl. *Hans-Hermann Pompe / Patrick Todjeras / Carla J. Witt* (Hg.), Fresh X – Frisch. Neu. Innovativ. Und es ist Kirche, Neukirchen-Vluyn 2016. Weitere Infos unter www.fresh-expressions.de.

ZThG 24 (2019), 281–284, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Hauptsache, das Gefühl stimmt?

Der Christliche Sängerbund und das „freikirchliche Singen“

Thomas Kraft

1. Wurzeln in der Erweckungsbewegung

Die Freikirchen in Deutschland sind – mit wenigen Ausnahmen – durch die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts entstanden.[1] Während ein Teil der Erweckungsbewegung (vor allem während der früheren Phase) den Weg der neulutherischen Konfessionalisierung ging, war die spätere Bewegung durch andere Einflüsse geprägt. Die stärksten Impulse kamen aus England und aus Nordamerika. In der Betonung von persönlicher Bekehrung und emotionaler Frömmigkeit wandte sich die Erweckungsbewegung vor allem gegen den Rationalismus, der als Folge der Aufklärung innerhalb der protestantischen Kirchen Europas an Boden gewonnen hatte.[2] Zentren der neuen Wirksamkeit waren London und Basel. Zahlreiche Missionsreisen englischer und amerikanischer Erweckungsprediger durch Deutschland wurden organisiert. Umgekehrt nahmen deutsche Missionare an Erweckungsversammlungen in England teil und kopierten den Stil und die Formen der dortigen Prediger. Die Erweckungsbewegung schuf sich ihre eigenen Strukturen und Gemeinschaftsformen. So sehr sie inhaltlich gegen die Aufklärung rebellierte, so sehr übernahm sie doch auch deren Formen und Methoden. Der Emanzipation und Selbstermächtigung freikirchlich gesinnter Christen vom obrigkeitlichen Anspruch der Landeskirchen entsprach auch das Vereinswesen. In den Vereinen organisierten sich freie Bürger selbst zur Förderung eines Vereinszwecks.[3] Die seit dem frühen 19. Jahrhundert entstandenen Gesangvereine gehören in diesen Kontext und wurden schnell auch in den erwecklichen Milieus übernommen. Die jungen Freikirchen differenzierten sich im Laufe der Zeit im Zuge der konflikthaften Auseinandersetzung mit den Evangelischen Landeskirchen strukturell und in ihrer Ek-

[1] Zur Geschichte der Freikirchen in Deutschland siehe: *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert) (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6), Leipzig 2004. Früher entstanden sind täuferische Gruppen wie die Mennoniten oder die Herrnhuter Brüdergemeine. Baptisten und Methodisten haben ebenfalls ältere Wurzeln, fanden aber erst im Zuge der Erweckungsbewegung ihren Weg nach Deutschland.

[2] Dazu *Hartmut Lehmann*, Die neue Lage, in: *Ulrich Gäbler* (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus, Bd. 3), Göttingen 2000.

[3] Die Vereine waren unabhängig von kirchlichen Strukturen und wurden zu einem Motor der Erweckungsbewegung, etwa als Vereine für äußere und innere Mission, als Jünglingsvereine oder als Bibelgesellschaften. Das neue Vereinswesen entsprach den Bedürfnissen neuer sozialer Schichten, die durch Migration und Industrialisierung entstanden, wesentlich besser als das alte Parochialsystem der traditionellen Kirchen.

ZThG 24 (2019), 285–295, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

klesiologie weiter aus. Ein Teil der Erweckungsbewegung verblieb innerhalb der evangelischen Landeskirchen. Geeint waren aber die unterschiedlichen Strömungen durch die Form ihrer Frömmigkeit.

Der erweckliche Glaube ist geprägt von Individualismus, Emotionalität und persönlicher Heiligung. Grundlegend für den Glauben ist das persönliche Erleben einer Lebensübergabe an Jesus Christus. Hierin entwickelt die Erweckungsbewegung Motive des Pietismus des 18. Jahrhunderts mit seiner Betonung der persönlichen Frömmigkeit und der innigen Beziehung der Gläubigen zu „ihrem Heiland" weiter. Erweckliche Frömmigkeit ist Erfahrungsreligion, die Heilserfahrung des Einzelnen ist ihr Hauptziel und ihr eigentliches Fundament.[4]

Die Unmittelbarkeit und Emotionalität der erwecklichen Frömmigkeit fand ihren stärksten Ausdruck im Gesang. Wo erweckliche Gruppen entstanden, begannen sie zu singen. In nicht wenigen Fällen wurden noch vor den freikirchlichen Gemeinden selbst deren Chöre als „Gesangvereine" gegründet, was freilich auch mit der rechtlich schwierigen Situation der Freikirchen im 19. Jahrhundert zu tun hatte. Am 31. August 1879 schlossen sich 30 dieser Gesangvereine aus Gruppen der Ev. Allianz in Elberfeld (heute Wuppertal) zum „Christlichen Sängerbund" (CS) zusammen. Das Ziel des Vereins wurde so formuliert:

> „Der Christliche Sängerbund ist eine Verbindung von Gesangvereinen, welche danach streben, zur Ehre Gottes singen zu wollen, und welche ihre Lieder gern für sich und andere zur Erweckung und Erbauung gebrauchen und sich gegenseitig zu diesem Zweck ermuntern und damit nur Jesus verherrlicht werde."[5]

2. Emotionalität und Internationalität

Das Liedgut des Sängerbunds entsprach dem der Erweckungsbewegung. Es war geprägt durch deren individualistische Emotionalität. Es knüpfte damit an den Pietismus an, der bereits das „Wir" des reformatorischen Chorals durch das gläubige „Ich" ersetzt hatte. Stärker als der Pietismus aber nahm die Erweckungsbewegung musikalische Stile und Liedgut aus dem Ausland auf. Für den Christlichen Sängerbund wurde vor allem Ernst Gebhardt (1832–1899) prägend, ein Prediger der Bischöflichen Methodistenkirche. Er nahm 1874 an den Heiligungskonferenzen Pearsall Smiths in England teil und begleitete auch dessen Reise durch Deutschland im Jahr 1875. Aus England „brachte er das kunstlos schlichte, aber nach Wort und Ton volkstümliche, durchschlagende ‚englische Lied' mit und übertrug es […]

[4] Vgl. dazu *Ulrich Gäbler,* Auferstehungszeit. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts, München 1991, bes. 161–178.

[5] Zitiert aus der Festschrift „100 Jahre Christlicher Sängerbund 1879–1979", Wuppertal 1979, 72. Dem Bund gehörten 30 Chöre mit 950 Mitgliedern an. Innerhalb von 10 Jahren wuchs er auf 500 Chöre mit 12.000 Mitgliedern.

ZThG 24 (2019), 285–295, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

als ein Meister der Übersetzungkunst ins Deutsche".[6] Durch Gebhardt fanden populäre Heilslieder wie „Welch Glück ist's, erlöst zu sein" oder „Welch ein Freund ist unser Jesus" ihren Weg in deutsche Gesangbücher. Gebhardt interessierte sich aber auch für die Lieder der schwarzen Gemeinden in Amerika. So organisierte er eine Vortragsreise farbiger amerikanischer Sänger durch Deutschland und gab im Jahr 1878 den „Jubiläumssänger" heraus, der im Untertitel „Ausgewählte Amerikanische Negerlieder in deutschem Gewand" ankündigte. Gebhardt war 1879 einer der Mitbegründer des CS und von 1892–1896 Bundesvorsitzender sowie Schriftleiter der Zeitschrift *Sängergruß*.

3. Vom Heilslied zur Singbewegung

Die musikalische und geistliche Entwicklung ging jedoch weiter. Für den Christlichen Sängerbund wurde die Singbewegung prägend. Diese Bewegung hatte gesellschaftliche, kirchliche und musikalische Wurzeln. Gesellschaftlich entstand sie aus der Jugend- und Wandervogelbewegung, einer Gegenbewegung zu Tendenzen der Moderne (Verstädterung, Vermassung, Industrialisierung). Die Jugendbewegung hatte lebensreformerische Ansätze, verwirklichte neue Formen der Gemeinschaft und probierte auch neue Formen des Singens aus. Im kirchlichen Bereich entstanden parallel dazu neue geistliche und liturgische Strömungen, die sich in der liturgischen Bewegung, den Berneuchener Gemeinschaften und der Ev. Michaelsbruderschaft manifestierten. In ihnen ging es um eine Neubelebung des gottesdienstlichen Lebens durch die Liturgie und Spiritualität. Im Bereich der Musik schließlich kam es zu einer Abwendung vom schwülstigen und süßlichen Stil der Spätromantik und der Hinkehr zu strengeren musikalischen Formen (Hugo Distler, Ernst Pepping). Die Zäsur des Ersten Weltkriegs, der als Kultur- und Zivilisationsbruch erlebt wurde, beschleunigte den Wandel. Die Verbindung von Idealen der Jugendbewegung, neuem geistlichem Aufbruch und neuer Musik formierte sich schließlich in der Singbewegung.

Im Sängerbund setzte das Umdenken in den 1920er-Jahren ein.[7] Kritik an der Beliebigkeit von Texten sowie der Melodien und Sätze nahm zu. 1929 formulierte Bundesobmann Johannes Giffey (1872–1948) in einem Vortrag: „Unser Singen ist uns Gottesdienst" und „echte Kunst wird nicht fragen nach dem Wohlgefallen der Menschen, nach ästhetischer Wirkung, sondern nach der Wahrheit."[8] Der Sängerbund lud mit Alfred Stier (1880–1967)

---

[6] Lebensbild Ernst Gehardts von *Johannes Giffey*, unveröffentlichtes Typoskript im Archiv des Christlichen Sängerbundes.

[7] Zum Verhältnis des Christlichen Sängerbundes zur Singbewegung siehe: *Horst Krüger*, Die Singbewegung. Paul Ernst Ruppel und der Christliche Sängerbund, in: Freikirchenforschung 22 (2013), 110–133.

[8] *Johannes Giffey*, Was hat uns die deutsche Singbewegung zu sagen?, in: Sängergruß 1929, 101.

ZThG 24 (2019), 285–295, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

einen Vertreter des neuen Singens zu einer Tagung ein, an der der gesamte Bundesvorstand teilnahm und über die in der Zeitschrift *Sängergruß* 1932 berichtet wurde.[9] Diese Begegnung wurde zum entscheidenden Impuls, die Arbeit des CS an der Singbewegung auszurichten. Das Bindeglied zwischen CS und Singbewegung lag weniger in deren liturgischen Anliegen, sondern in der Betonung des Inhalts, in der Konzentration auf das Wort und die Verkündigung. Damit konnten sich die Freikirchler im CS identifizieren. Im Rückblick bewertete ein Autor (vermutlich Paul Ernst Ruppel) das Ringen um den neuen Weg so:

> „Seit der Gründung des Bundes in den Tagen der Erweckungsbewegung hat der Bund keine solch starke geistige Beeinflussung erlebt wie in dieser Zeit. […] Ja, man kann sagen, dass unser Bund von diesen beiden Bewegungen, der Erweckung zur Zeit der Gründung und der Singbewegung zu Beginn der weltanschaulichen Auseinandersetzung im ‚Dritten Reich' sein heutiges Gesicht erhielt."[10]

4. Was waren die neuen musikalischen Prinzipien?

1. Abkehr von der Musik der Romantik, deren Gefühligkeit und Sentimentalität, die man vor allem durch die Inszenierungen der Nationalsozialisten missbraucht sah.
2. Stattdessen Orientierung an den strengen Formen der Renaissance und des Frühbarock sowie dem Liedgut der Reformationszeit.
3. Singen ist „Wortverkündigung" und geht daher notwendig von der Bibel aus. Das Wort steht über dem Klang.
4. Die Wortbezogenheit der Musik erlaubt eine neue Ästhetik und Dissonanzbehandlung.
5. Singen ist nicht in erster Linie künstlerischer Ausdruck, sondern wird als Lebensprinzip verstanden, als „Antwort des Glaubens".
6. Singen formt den Menschen – daher auch Betonung der Verbindung von Singen und Lebensgestaltung, zum Beispiel bei Singwochen und Freizeiten.[11]

Wiederum beschleunigte der Krieg die Entwicklung. Die Propaganda der Nationalsozialisten diskreditierte nachhaltig jede Form überzogener Emotionalität, sodass der Ruf nach Einfachheit und Wahrhaftigkeit nach 1945 auf umso offenere Ohren stieß. Paul Ernst Ruppel applizierte die neuen musikalischen Grundprinzipien auf die Arbeit des Christlichen Sängerbunds und formulierte damit gewissermaßen eine Theologie des freikirchlichen (Chor)Singens.

---

[9] Sängergruß 10/1932, 107.
[10] Sängergruß 4/1954, 27 f.
[11] Siehe etwa *Alfred Stier*, Kirchliches Singen, Gütersloh 1952, 52 ff.

ZThG 24 (2019), 285–295, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Ruppel (1913–2006) war Baptist und von 1936 an Singwart im Christlichen Sängerbund. Mit Unterbrechung durch die Kriegsjahre und amerikanische Gefangenschaft, hatte er dieses Amt bis 1977 inne.

1. Der Chor ist kein Gesangverein, sondern eine geistliche Dienstgruppe der Gemeinde. Der „Dirigent" wird zum „Chorleiter".
2. Der Chor ist auch die aktivste Gruppe der Gemeinde: „In jeder anderen Gruppe gibt es ‚Darbietende' und ‚Zuhörende'; im Chor nimmt jeder ganz tätig durch sein Üben und Singen teil und gewinnt den ‚Stoff' in vertieftem Maße als geistiges Eigentum, das sein Leben befruchtet und gestaltet."
3. Singen im Chor ist geistlicher Dienst und geistliche Bildung. Die Jugendlichen der Gemeinde werden daher nach der Einsegnung angehalten, im Chor zu singen, um die geistliche Unterweisung des Unterrichts fortzusetzen.
4. Der Chor nimmt eine Verkündigungsaufgabe wahr. Daher singen in ihm nur Gemeindeglieder.
5. Texte der Vertonungen sind reine Bibelworte oder orientieren sich daran.
6. Der Chor trägt nichts vor. Sein Singen ist stellvertretendes Singen in und für die Gemeinde, das die Gemeinde zum gemeinsamen Lob führen soll: „Wisse, wenn der Chor in der Versammlung singt, ist es dein Lied. Du sollst singen, mitsingen in deinem Herzen, wenn dein Chor singt. Denn der Chor ist doch die Gemeinde."[12]
7. Der Chor ist Sinnbild der Gemeinde: Menschen geben den eigenen Ton auf und finden den gemeinsamen Ton. „Denn Musik (und Chorgesang im Besonderen!) ist Sinnbild, ist Gleichnis der Gemeinde und des Reiches Gottes: des Daseins nicht um seiner selbst, sondern um des anderen willen."

Besondere freikirchliche Akzente sind unverkennbar. Die Rückbindung des Chorgesangs an die „Gemeinde" sowie die starke Betonung des Verkündigungs- und Evangelisationsauftrages des Chores waren direkt mit dem freikirchlichen Glaubens- und Gemeindeverständnis verbunden. Damit eckte man nicht an. Mit der neuen musikalischen Formen- und Klangsprache aber taten sich Chöre und Gemeinden schwer. Manches eigneten sich Chöre und Gemeinden freudig an. Dazu gehörten neben den rhythmisch und textlich anspruchsvollen Chorälen der Reformationszeit vor allem die neuen Singformen der Kanons, die für Ruppel eine große Bedeutung hatten und die er nicht selten aus den bekannten Choralmelodien entwickelte.

Ebenfalls eingängig waren die gesondert herausgegebenen „Lieder zur Evangelisation". Auch bei Evangelisationen war das Ziel, Musik nicht als Mittel der Emotionalisierung zu missbrauchen, sondern als Teil der Verkündigung zu verstehen. Daher legte Ruppel großen Wert auf Verständlichkeit. Die Lieder durften textlich und musikalisch einfach sein, weil sie „eine Dolmetscheraufgabe erfüllen müssen". Das evangelistische Singen

[12] *Paul Ernst Ruppel*, Singen in der Gemeinde, in: Der Chorleiter 1969, 12 ff.

ZThG 24 (2019), 285–295, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

„will dahin klingen und verständlich sein, wo die innergemeindliche Sprache nicht mehr verstanden wird."[13] Der CS erstellte eigens dafür eine eigene Notenreihe mit *Liedern zur Evangelisation*.

Für die gottesdienstliche Musik galten jedoch andere Maßstäbe. Diese Musik durfte anspruchsvoller sein und sollte die Gemeinde herausfordern, „dass sie aus ihrer passiven Haltung heraustritt, nicht nur etwas genießen, empfangen will (Berieselung u. ä.), sondern die innere Bereitschaft des mitwirkenden Hörers aufbringt".[14]

Aufgabe der Musik war nicht, Empfindungen zu wecken, sondern das „Wort" so zu vermitteln, dass es haften blieb. Ruppel berichtet von einer Reaktion auf eine Vertonung eines Evangeliensprüches:

> „Von der Musik blieb uns eigentlich keine Vorstellung haften – aber das Wort werden wir nicht mehr los! – Mehr soll auch wirklich nicht erreicht werden. Kann überhaupt mehr erreicht werden, als daß durch das Singen das Wort so auf den Menschen zubewegt wird, dass er ihm nicht mehr ausweichen kann?"[15]

Hier formierte sich der stärkste Widerstand gegen viele als herb oder „schräg" empfundenen Stücke, die in den Chorstunden mühsam einstudiert werden mussten und von vielen Sängerinnen und Sängern als Zumutung empfunden wurden. Dem Ruf nach einfacheren und. „harmonischeren" Liedern wurde scharf entgegnet: „Das mühelose Lied wird zur Lüge, wenn es der Wahrheitsaussage in ihm nicht angemessen ist, unecht, wenn es sich zu ‚leicht' singt."[16] Der neue musikalische Stil wurde geistlich begründet, es ging nicht primär um einen Wandel des musikalischen Geschmacks. Am Beginn des Umdenkens standen theologische und geistliche Erwägungen. Es ging um die Frage nach „Echtheit von Wort und Ton."[17]

Als einen Höhe- und Zielpunkt dieser Entwicklung freikirchlichen Singens kann wohl das 1978 erstmals herausgegebene Gesangbuch des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und des Bundes Freier evangelischer Gemeinden unter dem Titel *Gemeindelieder* genannt werden. Es zeigt in vielen Punkten die Handschrift und den Einfluss Paul Ernst Ruppels und des CS.

5. Der Weg zur Popularmusik

Ab den 1960er-Jahren gab es eine Entwicklung zur Popularmusik, die auch die Kirchen und Freikirchen berührte. Während die landeskirchliche Kirchenmusik noch sehr lange konservativ geprägt blieb, öffneten sich die aus

---

[13] Gestaltungsfragen evangelistischen Singens, in: Der Chorleiter 1959, 2.
[14] Sängergruß 3/1951, 7.
[15] Der Chorleiter 4/1951, 5.
[16] *Hans-Geerd Fröhlich*, Singet dem Herrn ein neues Lied – Neun Thesen vom Lobgesang. Hier aus These 8, in: Sängergruß 2/1953, 12.
[17] Sängergruß 4/1954, 27.

ZThG 24 (2019), 285–295, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

der Erweckungsbewegung hervorgegangenen Kirchen und Freikirchen der neuen Musik sehr viel schneller.[18] Auch der CS suchte nach einer Haltung zu Popmusik.

Es waren die „Lieder zur Evangelisation", die die Brücke schlugen. In ihnen wurden bereits recht früh Elemente des „Neuen geistlichen Liedes", aber auch von Jazz und afroamerikanischen Spirituals aufgenommen. Als Meilensteine für eine weitere Entwicklung erwiesen sich die Konferenzen für evangelistisches Singen, die unter dem Titel „Jubila" 1975 (Böblingen), zum Jahreswechsel 1981/82 (Karlsruhe) und 1986 (Hannover) stattfanden. Die Jubila-Konferenzen waren als Podium gedacht, auf dem sich Vertreter unterschiedlicher musikalischer Stilrichtungen gemeinsam auf den Auftrag Gottes an musizierende und evangelisierende Christen besinnen sollten. Sie sollten auch der Aufweichung der (musikalischen) Fronten dienen.[19] Zur ersten Konferenz gab Paul Ernst Ruppel für den CS 1975 ein Chorbuch *Lieder zur Evangelisation* heraus, das weitgehend den oben skizzierten Gedanken folgte.[20]

An der zweiten Jubila beteiligte sich der CS mit einem eigenen (Jugend) Chor unter der Leitung von Martin Falk und Horst Krüger. Krüger hatte 1977 die Nachfolge Paul Ernst Ruppels im Amt des Bundessingwarts angetreten. Jan Vering schrieb in seinem Bericht von der Jubila für die FeG-Jugendzeitschrift *Punkt*:

> „Da war ein unbeschreiblich guter Chor des Christlichen Sängerbundes unter der Leitung von Horst Krüger und Martin Falk, dessen Lieder eine Synthese zwischen Klassischem, Jazzigem und Modernem boten."

Die Stücke des Chores waren fast ausnahmslos zwei neuen Chorheften des Verlags Singende Gemeinde entnommen, die im gleichen Jahr unter dem Titel *ninive* erschienen waren und den Auftakt zu einer neuen Notenreihe bildeten. Neben der von Vering benannten Synthese ging es den Verantwortlichen nicht nur darum, mit dem Notenmaterial junge Sängerinnen und Sänger in den neuen Jugendchören zu erreichen, sondern einen stilistischen Schritt auf die Kultur und die Musik der „großen Stadt" zu tun,

---

[18] Die Landeskirchen beschäftigten professionelle Kantorinnen und Kantoren, die schon aufgrund ihrer Ausbildung eine andere Musikkultur pflegten. Die Freikirchen öffneten sich schneller, weil sie traditionell offener für Einflüsse aus dem englischsprachigen Raum waren, zum anderen aber auch durch ihren missionarischen Charakter stärker am Musikgeschmack der Menschen außerhalb der Gemeinden orientiert waren. Man wollte diese Menschen erreichen und daher auch „ihre Sprache sprechen". Frühe Vertreter dieser missionarischen musikalischen Richtung waren etwa Wilhard Becker mit seiner „Ruferbewegung" oder das Janz-Team.

[19] Siehe dazu den Text „Was will die JUBILA?" Im Programmheft der Jubila Karlsruhe 1981/82, 4.

[20] Das Buch enthielt Vertonungen bekannter neuer geistlicher Lieder wie „Viele Menschen fühlen sich verlassen" und „O komm doch zu Jesus, rufe ihn an", aber auch Spirituals wie „Ich sing mein Lied, wenn der Herr mir sagt: sing!" Und „O Herr, wir rufen alle zu dir" (nach dem Spiritual: „Nobody knows the Trouble I've seen".

ZThG 24 (2019), 285–295, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

also die Grenzen des bisher Bekannten und Gewohnten zu verlassen.[21] Die Öffnung für die neue Stilistik geschah aber bei gleichzeitigem Festhalten an den inhaltlichen Grundsätzen. Die Jubila umfasste Konzerte und gemeinsame musikalische Veranstaltungen, war aber zugleich ein Arbeitskongress, bei dem auch inhaltlich um die Form der Musik gerungen wurde. In den Beiträgen und Reflexionen der Beteiligten des CS wurde deutlich, an welchen Stellen sie die Bruchkanten und Gefahren sahen.

So schrieb Martin Falk:

> „Dass jenseits einer angemessenen Darstellung der Wille zur Wahrhaftigkeit, die Identität von Lied und Leben anzustreben sei, wurde in der von H. Handt geleiteten Podiumsdiskussion […] treffend artikuliert."[22]

Hartmut Handt, Bundeswart des CS, stellte fest: „die Fragen nach Qualität und Wahrhaftigkeit sind weiter auf der Tagesordnung."[23] Und Horst Krüger bemerkte kritisch über die neue Jugendchormusik:

> „Mehr und mehr entdeckt man jetzt aber, dass bei aller äußeren Technik der Musik die Substanz fehlt. Deshalb sind auch die Jugendchöre auf der Suche nach geeigneter Literatur, die aus dieser Enge herausführen kann. Das ist immerhin ein Weg, auf dem wir uns treffen könnten."[24]

Die Noten des CS sollten ein Gegengewicht zur marktüblichen Jugendchorliteratur sein. Die Anforderungen werden angedeutet: „Rein gefühlsmäßige Zuordnung reicht nicht aus. […] Auch viele neue Liedertexte sind nur auf Aktion und Effekt aus."[25] Angesichts dieses Befundes können zwei Lieder, die der CS-Jugendchor auf der Jubila zu Gehör brachte, als programmatisch gelten: Das eine war eine Neuvertonung des Zinzendorf-Textes: „Wir woll'n nach Wahrheit fragen, wo welche ist." Ferner: „Unter den vielen Worten gibt es das eine, das geht uns an."

Seit damals hat sich die Situation stark verändert. Die Entscheidung, sich der Pop-Stilistik zu öffnen, war zweifellos richtig. Das zeigt sich auch daran, dass Stücke in Pop-Stilistik längst nicht mehr nur in den entsprechenden Notenreihen wie *ninive* zu finden sind, sondern auch in den Chorbüchern, Singheften und den zweijährlich herausgegebenen *Bundesgaben*, die den Grundstock der Chorliteratur der Gemeindechöre im Christlichen

---

[21] „ninive haben wir dieses Heft genannt, weil wir uns an die alte Geschichte von Jona erinnerten. Auf abenteuerliche Weise und nur widerstrebend kam er in das damalige Zentrum von Glanz und Macht, Kultur und Wirtschaft – in *die Stadt*. Der Prophet rief zum Glauben, denn Ninive galt als *die gottlose Stadt*. Die Reaktion der Einwohner gab dem Namen eine neue Bedeutung: Ninive wurde nun *die bußfertige Stadt*. Ninive ist nicht weit – wir leben mitten drin. Jona hat gepredigt – wir singen. Unser Wunsch ist, daß viele darauf ebenso antworten, wie die Einwohner von Ninive." Vorwort zum *ninive*-Chorbuch „Gott gab uns Atem".

[22] *Martin Falk*, Bericht über die Jubila, in: Der Gemeindechor März/April 1982, 13.

[23] Ebd., 12.

[24] *Horst Krüger*, Verpassen wir den Anschluss? Zur Frage der Jugendchöre, in: Der Gemeindechor Aug./Sept. 1981, 20.

[25] Ebd., 21.

ZThG 24 (2019), 285–295, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Sängerbund und damit in den Freikirchen bilden. Die klassische Stilistik, die noch die Chorliteratur zu Zeiten Paul Ernst Ruppels prägte, ist stark zurückgedrängt worden. Mit dieser langen Entwicklung ging auch ein Sterben der „klassischen" Gemeindechöre einher, das durch neue Chöre und Jugendchöre nicht aufgewogen wurde. In vielen freikirchlichen Gemeinden dominiert moderne Worship-Musik fast vollständig die Gottesdienste, verbunden damit entstanden Lobpreisgruppen und Worship-Bands, die selten mehrstimmig singen und sich nicht in der Tradition der klassischen Chorarbeit sehen. Die musikalische Gestaltung der Gottesdienste wird von Lobpreisleitern oder Musikdiakonen verantwortet. Die Literatur wird überwiegend bestimmt von dem, was auf dem Markt der Worship-Music angeboten wird, prägend sind dabei vor allem die Liederbücher unter dem Titel *Feiert Jesus*, wobei durch die fast überall vorhandene Technik (Beamer) keine Notwendigkeit mehr besteht, sich auf die Nutzung eines oder mehrerer Liederbücher zu beschränken. Das hat Folgen für die musikalische Identität nicht nur einzelner Gemeinden, sondern auch ganzer Gemeindebünde und Freikirchen.

Trotz dieses allgemein wahrnehmbaren Kulturwandels mangelt es nicht an kritischen – auch selbstkritischen – Stimmen.[26] Angesichts des vor zwei Jahren vom SCM-Verlag lancierten „Liederschatz-Projektes", in dem klassische Choräle zeitgemäß interpretiert werden, wurde etwa der Verlust thematischer Breite und Tiefe beklagt, der durch die Zurückdrängung des klassischen Liedguts in den Gemeinden entstanden sei.

Dieser historische Rückblick steckt den Raum ab, in dem sich freikirchliches Singen – und damit auch freikirchliches Chorsingen – in den letzten rund 150 Jahren bewegt hat. Ich möchte einige der Kernpunkte aufnehmen und anhand ihrer Fragen formulieren, die uns heute beschäftigen. Es sind Fragen, die uns in unserer Arbeit im CS in den Gremien und Liederausschüssen immer wieder bewegen, die darüber hinaus aber auch Fragen an alle Leitenden, Geistlichen und musikalischen Akteure in den Gemeinden sind. Es geht dabei keinesfalls um eine Abgrenzung von „alt" gegen „neu" oder gar von „Klassik" gegen „Pop". Die Fragen betreffen vielmehr das Grundverständnis unseres Singens und Musizierens.

1. Emotionalität

- Wo stehen wir heute? Sind wir am Ende der Entwicklung angekommen, in der Emotionalität das wichtigste oder gar einzige Kriterium ist, wenn es um Musik in Gemeinden geht?
- Ist erlaubt, was gefällt, und ist es deshalb gut, weil es ankommt?
- Müssen wir wieder mehr fragen, welche Musik geistlich in den Gemeinden gebraucht wird?

[26] So etwa im Interview mit Martin Pepper, Lothar Kosse und Albert Frey im Magazin ‚Musik und Message' zur aktuellen Situation der Lobpreismusik, Musik und Message 2017, 13 ff.

ZThG 24 (2019), 285–295, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

– Welche Chance geben wir dabei der Musik, die nicht unmittelbar „gefällt"?

2. Gemeinde
– Haben wir bei dem, was wir musikalisch tun, die ganze Gemeinde im Blick?
– Viele der neuen Worship-Songs kommen von Bands oder Singer/Songwritern. Sind sie gemeindetauglich? Sind die englischen Texte verständlich und singbar?
– Denken die Lobpreisteams und musikalisch Aktiven von der Gemeinde her?
– Fördert die Form der musikalischen Arbeit die Konsumentenhaltung der Gemeinde (Verzicht auf Liederbücher mit Noten, meist werden nur Texte projiziert)
– Verhindern die modernen technischen Mittel (Beamer) die Herausbildung eines Liederkanons für die Gemeinde (schneller Wechsel des Liedguts) und damit die Identitätsbildung?

3. Wahrheit
– Welche Musik und welche Texte werden der Breite und Tiefe der Botschaft des Evangeliums gerecht?
– Wie qualifizieren wir die Aktiven und Verantwortlichen dafür, Musik zu verstehen und zu bewerten?
– Welche Ansprüche haben wir an die Musik? Und umgekehrt: welchen Anspruch darf Musik, darf ein Lied an uns haben? Ist die Predigt das einzige Element des Gottesdienstes, das uns herausfordern darf?
– Ist der Trend zu immer noch einfacheren, immer noch flacheren Songs auch ein geistliches Problem?
– Was gewinnen wir, wenn wir uns sperrige Texte und Melodien erarbeiten müssen?

Bibliografie

Falk, Martin, Bericht über die Jubila, in: Der Gemeindechor März/April 1982, 13
Fröhlich, Hans-Geerd, Singet dem Herrn ein neues Lied – Neun Thesen vom Lobgesang. Hier aus These 8, in: Sängergruß 2/1953, 12
Giffey, Johannes, Was hat uns die deutsche Singbewegung zu sagen?, in: Sängergruß 1929, 101
Gäbler, Ulrich, Auferstehungszeit. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts, München 1991
– (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus 3), Göttingen 2000
Krüger, Horst, Die Singbewegung. Paul Ernst Ruppel und der Christliche Sängerbund, in: Freikirchenforschung 22 (2013), 110–133
Krüger, Horst, Verpassen wir den Anschluss? Zur Frage der Jugendchöre, in: Der Gemeindechor Aug./Sept. 1981, 20

ZThG 24 (2019), 285–295, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Lehmann, Hartmut, Die neue Lage, in: *Gäbler, Ulrich* (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus 3), Göttingen 2000

Ruppel, Paul Ernst, Singen in der Gemeinde, in: Der Chorleiter 1969, 12ff.

Stier, Alfred, Kirchliches Singen, Gütersloh 1952

Voigt, Karl Heinz, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert) (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6), Leipzig 2004

ZThG 24 (2019), 285–295, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Wirklich eine ‚Generation Lobpreis'?

Vom einenden und trennenden Potenzial zeitgenössischer Lobpreismusik

Guido Baltes

Die sogenannte zeitgenössische ‚Lobpreismusik' ist in den zurückliegenden Jahrzehnten mehr und mehr zu einem Phänomen geworden, das Konfessionsgrenzen überschreitet. Ein auf den ersten Blick weithin einheitliches, wenn auch ständig im Wandel befindliches Liedgut hat in Kirchen, Freikirchen und Verbänden einer bestimmten (pietistisch-evangelikal-charismatischen) Prägung nahezu flächendeckend Einzug gehalten und dadurch andere Genres der Musik und des Gemeindegesangs in vielen Fällen völlig verdrängt. Die empirica Jugendstudie 2018, die im Rahmen dieser Tagung vorgestellt wurde,[1] hat dieses Phänomen für so prägend erachtet, dass sie eine ganze Generation von Jugendlichen unter dem Etikett ‚Generation Lobpreis' zusammenfasst. Auch wenn diese Studie sich vornehmlich auf ‚hochreligiöse' Jugendliche aus einem eng begrenzten, evangelikal geprägten konfessionellen und sozio-kulturellen Milieu konzentriert hat,[2] so ist eine sehr ähnliche musikalische Prägung auch außerhalb dieses Milieus anzutreffen, etwa im Bereich der katholischen charismatischen Erneuerung (z. B. im Umfeld der MEHR-Konferenzen des Gebetshauses in Augsburg) oder der stärker pfingstkirchlich orientierten Gemeinden und Konferenzen in Deutschland (‚Holy Spirit Night', ‚Awakening Europe'). Moderne ‚Lobpreismusik' ist also ohne Frage ein konfessionsverbindendes Phänomen.

Andererseits jedoch stellt sich die Frage, ob das so beschriebene Phänomen wirklich das Potenzial hat, als verbindender Faktor einer ganzen Generation zu zählen. Denn obwohl es zweifellos traditionelle Konfessionsgrenzen überschreitet, entstehen gerade dadurch gleichzeitig neue, postkonfessionelle Trennlinien zwischen unterschiedlichen christlichen Milieus, zumal Liedkultur und Musikgeschmack zu einem immer bedeutenden Faktor der Identitätsbildung, und damit auch der selbst gewählten Gruppen- und Gemeindezugehörigkeit werden. So habe ich in vielen Jahren Dozententätigkeit an unserer theologisch-pädagogischen Fachschule in

[1] *Tobias Faix / Tobias Künkler*, Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018, Neukirchen-Vluyn 2018.

[2] Befragt wurden vor allem Jugendliche im Umfeld des „Christival"-Jugendkongresses 2016. Ergänzt wurde das Datenmaterial durch eine Online-Befragung, die aber wiederum vor allem auf dem Christival-Kongress beworben wurde. Zusätzliche Medien und Kanäle, auf denen die Befragung beworben wurde, decken vor allem das volksmissionarisch-pietistische Spektrum der evangelischen Kirche und der traditionellen Freikirchen ab. Vgl. dazu ausführlicher ebd., 31–34.

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Marburg immer wieder beobachtet, dass junge Erwachsene, die neu in unsere Stadt kommen, die Wahl ihrer Gemeindezugehörigkeit vor Ort kaum noch an Kriterien konfessioneller Zugehörigkeit oder Herkunft, sondern immer öfter am Stil der Gottesdienstkultur, vor allem aber an Musikstil und Liedgut der jeweiligen Gemeinde festmachen.

In diesem Beitrag möchte ich deshalb danach fragen, inwiefern die zeitgenössische ‚Lobpreismusik' als Identitätsbildender Faktor sowohl einendes als auch trennendes Potenzial in sich trägt.

1. ‚Lobpreis' als missverständlicher Begriff

In meiner Praxis versuche ich den Begriff ‚Lobpreis' oder ‚Lobpreismusik' nach Möglichkeit zu vermeiden, da ich ihn in mehrfacher Hinsicht für missverständlich halte und er durch einen inflationären Gebrauch dazu beiträgt, die Missverständnisse, die er hervorruft, noch zu verstärken und zu verbreiten:

(a) Der Begriff ‚Lobpreis' ist, so wie er heute mehrheitlich gebraucht wird, geschichtsvergessen. Er dient als Bezeichnung für eine spezielle Verknüpfung aus Veranstaltungsform, Liedgut und Musikstil, die sich vor allem im Umfeld der charismatischen Bewegungen der 1960er Jahre entwickelt hat und heute weit darüber hinaus in bestimmten Segmenten des kirchlichen und freikirchlichen Umfelds die Gottesdienstkultur prägt.[3] Damit suggeriert der Begriff jedoch, dass es vor Beginn dieser Bewegungen in der Kirche keine ‚Lobpreismusik' gegeben habe oder dass es sich bei anderen kirchenmusikalischen Formen und Traditionen der Gegenwart nicht um ‚Lobpreis' handelt.[4] In der Praxis begegnet mir dieses Missverständnis immer wieder, wenn etwa unbedacht darüber geredet wird, ob man im Gottesdienst lieber ‚Lobpreislieder' oder ‚Kirchenlieder' singt.

Damit wird jedoch eine lange Geschichte des christlich-jüdischen ‚Lobpreises' ausgeblendet oder zumindest abgewertet, die mit den Psalmen und Liedern des Alten Testaments ihren Anfang nimmt, in den ‚Lobpreisungen' (*berachot*) des Judentums und in den Hymnen des frühen Christentums ihre Fortsetzung findet und sich in allen Epochen der Kirchenmusik auf jeweils andere Weise fortsetzt. Um diese Engführung zu vermeiden, versuche ich in Kontexten, wo sich der Begriff ‚Lobpreis' nicht vermeiden lässt,

---

[3] Für eine Übersicht vgl. *Sooi Ling Tan*, Lobpreismusik weltweit – Theologie und Spiritualität eines musikalischen Genres aus asiatischer Perspektive, in: *Jochen Arnold u. a.* (Hg.), Gottesklänge. Musik als Quelle und Ausdruck des christlichen Glaubens, Leipzig ²2014, 225–245; *Guido Baltes*, ‚Praise & Worship' – Musikstil oder mehr? Über Worte und Töne in einem wachsenden Randbereich der evangelischen Kirchenmusik, in: *Wolfgang Kabus* (Hg.), Popularmusik und Kirche: Ist es Liebe? Das Verhältnis von Wort und Ton, Frankfurt a. M. 2006.

[4] Vgl. *Peter Bubmann*, Flucht ins Formelhafte? Praise Songs – eine theologische Kritik, in: Musik und Kirche 86 (2016), 239–246, hier: 239.

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

von ‚zeitgenössischer Lobpreismusik' zu sprechen. Auch diese Formulierung bleibt zwar immer noch unpräzise: Ich erinnere mich an eine Begegnung auf einer kirchenmusikalischen Tagung vor einigen Jahren, bei der eine US-amerikanische Referentin eingeladen war, zum Thema ‚contemporary worship music' zu sprechen, und einige deutschsprachige Anwesende überrascht waren, dass es in ihrem Referat nicht etwa um Ausdrucksformen ‚zeitgenössischer Kirchenmusik', sondern um das hier beschriebene Phänomen der ‚modernen Lobpreismusik' ging. Im angelsächsischen Sprachraum ist jedoch die Bezeichnung noch stärker als bei uns eine feste Genre-Bezeichnung, die das Liedgut und den Musikstil der popmusikalischen Lobpreismusik aus dem Umfeld evangelikaler, charismatischer und pfingstlicher Frömmigkeit bezeichnet. Daran könnte sich auch der deutsche Begriff ‚zeitgenössische Lobpreismusik' anlehnen. Damit würde für etwas mehr Klarheit gesorgt und zugleich das verletzende Missverständnis vermieden, als erhebe die charismatische Liedkultur den exklusiven Anspruch, einziger authentischer Ausdruck von ‚Lobpreis' zu sein.

(b) Der Begriff ‚Lobpreis' ist aber auch inhaltlich eine Verengung. Denn er suggeriert, dass es in diesem Genre ausschließlich um das Lob Gottes ginge, während andere Aspekte des geistlichen Lebens, wie etwa Dankbarkeit, Buße, Klage, Vertrauen, Liebe und Ehrfurcht keinen Platz hätten oder zumindest vernachlässigt werden.[5] In der Tat höre ich diesen Vorwurf sehr häufig von Kritikern der ‚Lobpreismusik': Zu einseitig werde das Gloria und das Halleluja betont, zu wenig und zu selten sei das Kyrie, das Sanctus oder das Agnus Dei zu hören.[6] Nun wird hier sicher oft und gerne ein Klischee über Lobpreismusik bedient, das sich in der Realität differenzierter darstellt.[7] Dennoch ist ein einseitiges Übergewicht auf Lob- und Dankliedern im Liedgut der ‚zeitgenössischen Lobpreismusik' sicher nicht von der Hand zu weisen. Abzulesen ist es z. B. an der regelmäßig aktualisierten TOP 100-Liste der meistgemeldeten Lieder der christlichen Lizenzagentur CCLI,[8] in der sich vornehmlich Loblieder finden, dann aber auch Vertrauens-, Liebes- und Danklieder, aber nur ganz vereinzelt Lieder mit Klage- oder Trostcharakter. Hier spiegelt der einseitige Begriff tatsächlich eine einseitige Realität wieder. Gleichzeitig prägt und verstärkt gerade dieser Begriff diese Realität aber auch zusätzlich. Wer von ‚Lobpreis machen'

[5] *Igor Zeller*, „Generation Lobpreis – Verbeugung eines klassischen Lobpreismusikers", in: *Faix/Künkler*, Generation Lobpreis, 249–255, hier: 255, meint sogar, in der zeitgenössischen Lobpreismusik „nur Lob" zu hören.

[6] Vgl. die gründliche Analyse von *Peter Zimmerling*, Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch (KKR 42), Göttingen ²2002, 240–242; ähnlich *Arne Bachmann*, Theologische Betrachtungen zu der Generation Lobpreis, in: *Faix/Künkler*, Generation Lobpreis, 256–265, hier: 263–264; Helge Stadelmann, Praise & Worship: Popularmusik im Gottesdienst, in: Freie Gottesdienste zwischen Liturgie und Event (STB 7), hg. v. *Stefan Schweyer*, Münster 2012, 23–38, hier: 34.

[7] Vgl. etwa die Analyse der zehn weltweit meistgesungen „Lobpreis"-Lieder bei *Tan*, Lobpreismusik, 243.

[8] https://songselect.ccli.com/search/results?List=top100 (letzter Zugriff am 25.01.2018).

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

oder ‚Lobpreiszeit' redet, der wird nur schwer auf die Idee kommen, auch Raum für Klage, Angst oder Zweifel zu lassen.

Ihre Wurzeln hat diese Einseitigkeit in der geschichtlichen Herkunft der ‚Praise Songs': Wie noch zu sehen sein wird, entstand das Genre im Kontext der liturgisch geprägten Kirchen. Dort dienten die ‚Lobpreis-Lieder' zunächst nur ganz begrenzt und gezielt der Erweiterung und Ausgestaltung des liturgischen ‚Gloria'. Oft wurde, etwa in Gemeinden der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung in Deutschland, die normale Sonntagsliturgie an dieser Stelle lediglich um einige moderne ‚Lobpreislieder' erweitert, woraus dann später die übliche Form des ‚Lobpreisteils' im Gottesdienst entstand. Mehr und mehr verdrängte dieser Teil dann jedoch alle anderen liturgischen Stücke und auch Formen des Gemeindegesangs, wie etwa das Wochenlied, das Eingangslied oder das Lied nach der Predigt. Und in der Tat ist zu beobachten, dass das Phänomen ‚Lobpreismusik' heute sehr oft mit einem einseitigen geistlichen Triumphalismus, mit Lautstärke, Begeisterung und einer Gute-Laune-Kultur einhergeht, der sowohl das Wort vom Kreuz als auch die Schattenseiten des Lebens und Glaubens eher ausblendet als aufnimmt: „Es wird eine heile Welt vorgetäuscht, in der man sich über die Probleme des Lebens ‚hinwegjubiliert'."[9]

Ich persönlich versuche in meiner Praxis vor allem das Wort ‚Anbetung' oder ‚Anbetungsmusik' zu verwenden. Es ist inhaltlich weiträumiger und beschreibt eher die Haltung des Betenden und die Ausrichtung der Musik auf Gott als den Inhalt des Gebets. In der Anbetung Gottes, also dem auf Gott selbst ausgerichteten Gebet, kann Lob und Klage, Dank und Bitte, Fürbitte und Buße, Ehrfurcht und Liebe, Ich/Wir-Perspektive und Du-Perspektive zum Ausdruck kommen. Und ich wünsche mir und setze mich, wo ich kann, dafür ein, dass diese Vielfalt und Vielschichtigkeit der Gottesbegegnung auch in der Auswahl unseres Liedgutes mehr zum Ausdruck kommt. Der Begriff ‚Lobpreis' hilft dabei nicht.

(c) Eine dritte, häufig zu beobachtende Engführung ist die Gleichsetzung von ‚Lobpreis' mit einem musikalischen Genre oder einer musikalischen Aktivität. Zu schnell wird ‚Lobpreis' auf einen bestimmten musikalischen Stil, ein spezifisches Liedgut, populäre Bands und Interpreten oder einem musikorientierten Veranstaltungsformat festgemacht. Ich erinnere mich an eine kurze Episode am Rande des ‚Christival' Jugendkongresses in Bremen 2008. Da wurde ein ‚Lobpreisfestival' im Programmheft angekündigt. Viele prominente Bands gestalteten des Bühnenprogramm, aber es wurden

[9] *Zimmerling*, Bewegungen, 226. Autoren aus dem Bereich der zeitgenössischen Lobpreismusik versuchen solchen Einseitigkeiten zwar entgegenzuwirken, etwa indem sie auf das gesellschaftspolitische Protest- und Veränderungspotenzial von Anbetung oder auf die wichtige Dimension der persönlichen und öffentliche Klage verweisen. Vgl. bereits *Graham Kendrick*, Anbetung als Lebensstil, Asslar 1988, 26–37; *Guido Baltes*, Anbetung konkret, Neukirchen-Vluyn 1993, 46–47 und 99–103; *Martin Pepper*, Faszination Anbetung, Berlin 2017, 158–163. In der Realität von Gottesdiensten spiegeln sich solche Impulse aber bis heute nur selten wieder.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

auch interaktive Gebetszeiten, Psalmlesungen, verschiedene Formen des gemeinsamen Gebets und andere liturgische Elemente in das Programm integriert. Am Eingang der Halle schnappte ich die enttäuschte Unterhaltung einiger Teens auf: „Ich dachte, hier ginge es um Lobpreis. Stattdessen wird die ganze Zeit gebetet." Der Arbeitstitel dieser Tagung, „Hauptsache der Sound stimmt", spiegelt sich in diesem Kommentar gut wieder.

Dies ist um so tragischer, als es gerade im Selbstverständnis der ‚Lobpreismusik' eigentlich gar nicht um die Musik als solche gehen soll, sondern um eine Veränderung der inneren Haltung. „Hauptsache, das Herz stimmt" ist ein Slogan, der in dieser Szene oft zu hören ist, und – so meint man es zumindest – der Sound soll dabei völlig zweitrangig sein. Eins der bekanntesten Lieder der neueren Lobpreismusik besingt das „Herz der Anbetung" und lokalisiert es genau da, wo „die Musik verklingt".[10]

In der Realität jedoch wird dieser Selbstanspruch durch die Außenwahrnehmung überrollt: Sowohl für die Fangemeinden der großen ‚Lobpreisbands', als auch für deren Kritiker, steht die Musik und das Liedgut meist sehr viel stärker im Vordergrund als es den Akteuren selbst lieb ist. Die einen reden über eine veränderte Haltung des Herzens und neue Formen des Gebets, die anderen hören und sehen aber nur: Wir singen jetzt Lieder von der Leinwand statt aus dem Gesangbuch. Wir haben jetzt eine Band statt einer Orgel. Wir singen jetzt englisch statt deutsch. Die Musik ist zu schlicht. Der Sound zu unprofessionell. Die Lyrik zu wenig kunstvoll. Der Fokus verschiebt sich vom Eigentlichen auf das Uneigentliche, von der geistlichen Haltung auf die musikalische Gestaltung.

Auch in der Jugendstudie *Generation Lobpreis* begegnet dieses tragische Missverständnis erneut: Die Herausgeber haben die Darstellung ihrer Ergebnisse durch vier kompetente und tiefgründige Gastkommentare zum Thema ‚Lobpreis' ergänzt: Zu Wort kommen Studierende der CVJM-Hochschule Kassel als Vertreter der ‚Generation Lobpreis', die sich selbst in der Gestaltung von Lobpreis und Anbetung engagieren;[11] der Songwriter und Anbetungsleiter Albert Frey, der zu den ‚Gründervätern' und Richtungsgebern der neueren deutschen Lobpreismusik zählt;[12] der Kantor und Organist Igor Zeller, EKD-Synodaler und Mitglied im liturgischen Ausschuss der VELKD;[13] sowie Arne Bachmann, Assistent am Lehrstuhl Ökumenische Theologie in Heidelberg.[14] So fällt aus verschiedenen Perspektiven neues und verschiedenfarbiges Licht auf das Thema.

Der Beitrag von Igor Zeller zeugt von musikalischem Sachverstand und liturgischem Feingefühl: Da werden Lobpreislieder musikalisch und lyrisch

---

[10] *Matt Redman*, The heart of Worship, Thankyou Music 1997.

[11] *Johanna von Büren / Michelle Klötzer / Tim Guttenberger*, Generation Lobpreis – Warum Lobpreis unser Glaubensleben bestimmt, in: *Faix/Künkler*, Generation Lobpreis, 234–242.

[12] *Albert Frey*, Lobpreis: Geist und Wahrheit, in: *Faix/Künkler*, Generation Lobpreis, 243–248.

[13] *Zeller*, Generation Lobpreis.

[14] *Bachmann*, Betrachtungen.

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

analysiert, es wird über den Wert von alter und neuer Musik geredet, über Melodieführung und Versmaß, über Musikgeschmäcker und musikalische Welten, die die moderne Lobpreismusik von traditioneller Kirchenmusik unterscheiden. Ein sehr lesenswerter Beitrag. Allein: Liest man den vorangehenden Beitrag von jungen „Lobpreisleiter*innen in unterschiedlichen Kontexten"[15], dann spielt darin das Thema ‚Musik' so gut wie keine Rolle. Im Gegenteil: Von den sieben Erwähnungen des Wortes ‚Musik' dienen sechs dazu, die Rolle der Musik im Vergleich zu anderen wichtigen Aspekten der Anbetung herunterzuspielen und zu betonen, dass es den jungen Akteuren der ‚Generation Lobpreis' eben nicht in erster Linie um Musik geht, sondern um innere Haltungen und ein geistliches Geschehen. Zusammenfassend formulieren sie:

> „Wie in den Ausführungen deutlich wurde, geht es uns im Lobpreis um eine Tiefe und Weite *hinter* der Musik, die uns näher hinführt zu Gott und tiefer hinein in seine Gegenwart bringt. Wir sind uns bewusst, dass die Musik oder eine Show auch ein Hindernis dabei sein kann, Gott zu begegnen, wenn wir zu sehr auf die äußeren Formen achten und weniger auf die Hintergründe. Schlussendlich geht es uns aber um die Haltung, mit der wir Lobpreis machen und in die Anbetung hineingehen. Es geht um das Ziel, Gott zu begegnen, unsere Beziehung mit ihm in Tiefe zu leben und dies durch Musik zum Ausdruck zu bringen."[16]

Vergleicht man diese Innensicht von Lobpreisleiterinnen und Lobpreisleitern mit der Außensicht des professionellen Kirchenmusikers, wird deutlich, wie hier zwei Welten aufeinander treffen und dennoch haarscharf an einander vorbei reden. Ohne Zweifel kann man ‚Lobpreis' unter musikalischen Aspekten betrachten und analysieren und sollte das auch tun.[17] Denn Musik ist ein zentrales Medium der zeitgenössischen ‚Lobpreiskultur'. Man muss sich dann allerdings klarmachen, dass man damit noch nicht den Kern, sondern allenfalls einen Teil der Schale zu fassen bekommt.

Zugleich aber muss sich auch eine selbstkritische Innenansicht eingestehen, dass auch innerhalb der ‚Lobpreisszene' die musikalischen Aspekte oft viel deutlicher im Vordergrund stehen als die oben zitierten Werte „hinter" der Musik: Angefangen bei der Verehrung prominenter Bühnenkünstler, über die damit verbundene Fankultur und Eventgestaltung bis hin zu den Werbetexten im Musikmarketing. Auch wenn Lobpreismusiker und -musikerinnen selbst ein anderes Anliegen haben mögen: In der Perspektive ihrer Fans und Käufer unterscheiden sie sich sicher oft nicht von anderen prominenten Bühnenkünstlern der Popmusik, und die von ihnen als Gottesdienst *gedachten* Events werden von den Besuchern sicher auch oft als reine Konzertveranstaltungen wahrgenommen und konsumiert. Und das sage ich nicht nur im Blick auf andere, sondern ganz explizit auch im Blick

---

15 *Von Büren/Klötzer/Guttenberger*, Generation Lobpreis, 234.
16 Ebd., 242 (Hervorhebung von G. B.).
17 Vgl. neben dem genannten Beitrag von *Zeller* auch *Bubmann*, Flucht, 242–243.

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

auf viele von mir selbst geleitete und gestaltete Gottesdienst- und Gebetsveranstaltungen.

Die allgegenwärtige Gleichsetzung des Begriffs ‚Lobpreis' mit einem Musikstil, einer Musikveranstaltung oder einer Musikkultur ist deshalb das dritte Missverständnis, das mich dazu führt, den Begriff nach Möglichkeit zu vermeiden. Auch hier hilft der Begriff der ‚Anbetung', denn er ruft im Kopf erfahrungsgemäß weniger musikalische Reflexe aus und richtet die Aufmerksamkeit eher auf die dahinter stehende Haltung des Gebets.

2. ‚Lobpreis' als Charakteristikum einer Generation?

Hat das Phänomen ‚Lobpreis' das Potenzial, konfessionsübergreifend den Charakter einer ganzen Generation zu beschreiben, oder dieser gar eine narzisstische „Lobpreis-Fixierung"[18] zu attestieren? Bei näherem Hinsehen muss die Antwort differenziert ausfallen. Zum einen beschreibt die empirica Jugendstudie eben nur einen ganz kleinen Ausschnitt evangelisch geprägter kirchlich verbundener Jugend. Zum zweiten aber ist selbst im Blick auf dieses eng begrenzte Milieu die hohe Wertigkeit, die die Studie dem Begriff ‚Lobpreis' zuschreibt, zumindest aus den quantitativen Erhebungen der Umfrage kaum abzuleiten. Das Thema ‚Lobpreis' spielt nur in 4 von insgesamt 60 Fragen überhaupt eine Rolle: Zum einen in der Frage, welches die wichtigsten Quellen für den Glauben der Befragten seien (Frage 28). Zum zweiten, in welchem Bereich der Gemeinde sie sich ehrenamtlich engagieren (Frage 37), bzw. zukünftig engagieren wollen (Frage 43). Und zum dritten, welche Formen des Gottesdienstes sie hauptsächlich besuchen (Frage 24).

Eine herausragende Bedeutung von ‚Lobpreis' für die derzeitige Generation der Jugendlichen und jungen Erwachsenen spiegelt sich dabei eigentlich nur in den Antworten auf Frage 28 wieder: Hier nimmt „Lobpreismusik/Worship" in der Tat den ersten Platz in einer Rangliste von insgesamt 15 möglichen Glaubensquellen ein.[19] Fragt man jedoch nach den aktuellen Bereichen ehrenamtlichen Engagements, dann findet sich „Vorbereitung oder Mitwirkung beim Lobpreis" nur noch auf Platz 8 von 16, bei der Frage nach dem zukünftigen Engagement immerhin auf Platz 6 von 16.[20] Bei der Frage, welche Gottesdienstformen mehrheitlich besucht werden, nimmt der Lobpreisgottesdienst dagegen eine untergeordnete Rolle ein.[21] Beson-

[18] *Faix/Künkler*, Generation Lobpreis, 231.

[19] Ebd., 88.

[20] Ebd., 193 und 202.

[21] In Frage 24 („In welchen Gottesdienst gehst du am häufigsten?") nannten 66,17 % der Hochreligiösen den sonntäglichen Gemeindegottesdienst, 30 % dagegen einen besonderen Abendgottesdienst, wobei in dieser Zahl sowohl Jugendgottesdienste als auch Lobpreisgottesdienste subsumiert wurden (Generation Lobpreis, 180). Es ist anzunehmen, dass im Rahmen einer Jugendstudie die Jugendgottesdienste den größeren Anteil dieser

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ders überraschend ist das Ergebnis aus Frage 27. Es widerspricht sowohl dem Motto dieser Tagung („Hauptsache der Sound stimmt!"), als auch der Bezeichnung „Generation Lobpreis": Denn unter 13 Auswahlmöglichkeiten, was Jugendliche in einem Gottesdienst erleben wollen, findet sich die Erwartung, dass ein Gottesdienst „moderne Lieder enthalten" soll, nur auf dem drittletzten Platz.[22]

Angesicht dieser Zahlen ist fraglich, ob ‚Lobpreis' für die hier beschriebene Generation tatsächlich ein so einender Faktor ist, wie es der Buchtitel nahelegt. Möglicherweise ist der Eindruck auch eher durch die qualitativen Erhebungen der Studie entstanden, die sich aber im Einzelnen für den Leser nicht mehr nachvollziehen lassen.[23]

3. ‚Lobpreis' als Containerbegriff

Zusätzlich erschwert wird der Umgang mit dem Phänomen ‚Lobpreis' durch die Tatsache, dass wir es hier mit einem Containerbegriff zu tun haben, der viele verschiedene, und zum Teil gegensätzliche, Erfahrungen und Aspekte christlicher Spiritualität in sich vereint.

Ich habe in vielen Jahren praktischer Beratungstätigkeit in Gemeinden und ‚Lobpreisteams' immer wieder die Erfahrung gemacht, dass unterschiedliche Menschen, auch innerhalb solcher Teams, unterschiedliches meinen, erwarten und erhoffen, wenn sie davon reden, dass sie ‚Lobpreis machen'. Ich habe diese unterschiedlichen Erwartungen mit der Zeit für mich in fünf Grundmuster eingeteilt:

(a) Lobpreis als Gemeindegesang mit neuen Liedern und verändertem Musikstil: Viele Musikerinnen und Musiker, vor allem mittleren und gehobenen Alters, aber auch ‚normale' Gemeindemitglieder, verstehen unter ‚Lobpreis' das, was früher der begleitete Gemeindegesang im Gottesdienst war. Nur, das sich im Laufe der Zeit das Liedgut verändert hat und das Kla-

30 % ausmachen. Für den Laien bleibt daher das Fazit der Herausgeber etwas unverständlich: „Dass vor allem Lobpreisgottesdienste als die wichtigste Gottesdienstform benannt wurden, bestätigte unsere Annahme, es handele sich bei den derzeitigen Jugendlichen um die ‚Generation Lobpreis'". (*Faix/Tobias*, Generation Lobpreis; *Tobias Künkler*, Empirica Jugendstudie 2018: Forschungsbericht, Kassel 2018, https://www.cvjm-hochschule.de/fileadmin/2_Dokumente/5_FORSCHUNG/empirica/Jugendstudie_2018-Forschungsbericht_empirica.pdf, letzter Zugriff am 25.01.2018, 224).

[22] *Faix/Künkler*, Generation Lobpreis, 183.

[23] So wird Musik/Lobpreis etwa als eines von sechs Elementen des Glaubens (neben Gebet, persönlichen Kontakten, Gemeinde, Mitarbeit und Gemeinschaft) genannt, die in den qualitativen Interviews besonders herausstechen (ebd., 39). In der abschließenden thesenhaften Zusammenfassung der Ergebnisse wird formuliert: „Lobpreis ist ein zentraler kultureller Ausdruck der Glaubensidentität vieler Jugendlicher. Dazu gehört der musikalische Lobpreis, darüber hinaus ist Anbetung für viele Jugendliche aber auch ein Lebensstil" (ebd., 269). Nun ist diese Beobachtung schon anhand allgemeiner Alltagserfahrung kaum von der Hand zu weisen. Es wird allerdings nicht deutlich, in welchen Daten der Erhebung sich diese Beobachtung greifen lässt.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

vier oder die Orgel durch ein Musikteam ersetzt oder ergänzt wurde. Sie verstehen sich daher in erster Linie als Begleitmusiker, nicht als ‚Lobpreisleiter' oder ‚Vorbeter'. Sie reden auch lieber vom ‚Liedblock' als von einer ‚Anbetungs- oder Lobpreiszeit'. Qualität und Sound der Musik sind hier weniger wichtig als Mitsingbarkeit. Das Grundkonzept bleibt das des begleiteten Gemeindegesangs, lediglich die musikalischen Formen haben sich geändert.

(b) Lobpreis als christliches Popkonzert in gottesdienstlichem Rahmen: Andere Musikerinnen und Musiker, aber auch Gottesdienstmitarbeiter, denken von einem anderen Modell her: Sie haben das klassische Format eines ‚christlichen Popkonzerts' oder einer ‚evangelistischen Veranstaltung mit Gastmusiker' im Hinterkopf:[24] Hier wurde, früher vor allem in Zelten, dann auch in Stadthallen und Schulaulas, ein buntes Programm aus ‚Musikblock', Moderation und Predigt präsentiert, das vor allem auf kirchenferne Zuhörer zielte und sich daher sowohl in Form als auch in Inhalt deutlich vom sonntäglichen Gottesdienst unterschied. Im Zuge von neueren Gottesdienst-Konzeptionen eines ‚Gottesdienstes für Suchende', wie sie vor allem durch die Willow-Creek-Bewegung in Deutschland eine Breitenwirkung entfaltet haben, wurden Veranstaltungsformat und Konzeption des ‚missionarischen Konzertevents' mehr und mehr auch für den sonntäglichen Normalgottesdienst übernommen. Dies hatte aber natürlich zur Folge, dass die Funktion der Musik im Gottesdienst für viele Mitarbeiter eine neue und veränderte Funktion bekam: Für Menschen, die von diesem Paradigma geprägt sind, ist ‚Lobpreis' das gottesdienstliche Pendant zum ‚Konzertblock' in der Turnhalle. Die Musik dient vor allem dazu, eine offene und einladende Atmosphäre zu schaffen. Den Gottesdienst für Außenstehende attraktiv zu machen. Performance ist hier wichtiger als Partizipation, Musikqualität wichtiger als Mitsingbarkeit. Popmusikalische Musikstile, die der Alltagsmusik der Zielgruppe nahestehen, sind wichtiger als solche, die der Kerngemeinde vertraut sind. Natürlich steht die Anbetung Gottes, nicht die musikalische Performance, auch für Vertreter dieses Paradigmas im Vordergrund. Aber sie geschieht eher dadurch, dass die Künstler ihr Bestes für Gott geben. Und sie geschieht in der Hoffnung, dass Anwesende und Gäste diese Art der Anbetung so attraktiv, innovativ und mitreißend finden, dass sie dadurch auch selbst zur Gottesbegegnung motiviert werden. Gotteslob durch musikalische Exzellenz, das ist hier das Grundkonzept.

(c) Lobpreis als Plattform für die Entfaltung individueller Gaben: Für viele Mitarbeitende in Musik- oder ‚Lobpreisteams' steht weniger die Wirkung auf Gemeinde oder Publikum, als vielmehr der Aspekt eigener musikalischer Aktivität im Vordergrund: ‚Lobpreis machen' heißt dann vor allem

[24] Vgl. *Friedrich Rößner*, Know-How für Musikveranstalter. Handbuch für Veranstaltungen mit christlicher Popularmusik, Neukirchen-Vluyn 1999. Zu problematischen Aspekten dieses Ansatzes vgl. *Peter Bubmann*, ‚Die Jesusfalle' oder ‚Alles für den Herrn': Popmusik als Medium missionarischer Gottesdienste, in: *Johannes Block / Irene Mildenberger* (Hg.), Herausforderung missionarischer Gottesdienst. Liturgie kommt zur Welt (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 19). FS Wolfgang Ratzmann, Leipzig 2007, 247–261.

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

‚in einer Band spielen' oder ‚Musik machen'. In der Tat bieten christliche Gottesdienste eine Plattform für musikalische Betätigung, wie es sie sonst kaum in Deutschland für Bands oder Musikgruppen gibt. Während die meisten Schüler- oder Garagenbands in der Regel glücklich sein können, wenn sie pro Jahr eine Handvoll von öffentlichen Auftritten absolvieren können, und dabei eine einigermaßen freundliche Reaktion des Publikums ernten, bietet die örtliche Gemeinde jeden Sonntag morgen eine Auftrittsmöglichkeit mit einem konstanten, meist sogar wohlwollenden Publikum, bei dem man sicher sein kann, dass es weder Tomaten wirft noch den Raum verlässt, selbst wenn die musikalische Qualität noch sehr ergänzungsbedürftig ist. Das ist ein Problem, aber auch eine Chance: Denn hier finden oft schon Kinder und Jugendliche eine Plattform, auf der sie ihre Gaben in einem geschützten Rahmen entdecken und entfalten können. Und offenbar trägt diese Chance Frucht. Denn es ist sicher kein Zufall, dass in den einschlägigen Talentshows deutscher Fernsehkanäle immer öfter Musikerinnen und Musiker aus christlichen Kontexten in Erscheinung treten: Wo sonst hat man in Deutschland solche Möglichkeiten, noch dazu flächendeckend an tausenden von Gottesdienstorten jede Woche, sich auszuprobieren und dabei verborgene Talente zu entdecken? Es ist kein Wunder, dass aus diesem breiten Pool musikalisch aktiver Christen immer öfter auch außergewöhnliche Talente zu Tage treten. So ist ‚Lobpreis' eben auch oft eine Chiffre für das, was man früher ‚Bandarbeit' nannte.

(d) Für wieder andere Menschen ist ‚Lobpreis' vor allem ein Gemeinschaftserlebnis. Es nimmt den Platz ein, den früher das Singen im Chor oder die Fahrtenlieder am Lagerfeuer füllten. Im Vordergrund steht dabei weder das Gebet noch eine besondere innere Haltung. Wichtig ist das Erlebnis des gemeinsamen Singens, das ein Gefühl von Zugehörigkeit und Gemeinschaft vermittelt. Jugendliche verabreden sich gern am Rande von Großveranstaltungen oder Freizeiten, um ganz unorganisiert und ungeplant „ein bisschen Lobpreis zu machen". Dabei bringt jeder sein Liederbuch mit, und möglichst viele ihre Gitarren und Trommeln. Und dann wird möglichst spontan in die Liste der Top 40 der bekanntesten Lobpreislieder gegriffen. Die Texte der Lieder sind dabei oft zweitrangig. Ja, man singt sogar meist lieber englisch als deutsch. Denn bei deutschen Liedern, so wird es oft ausgedrückt, „klingt der Text so komisch". Bei englischen Liedern dagegen fällt es nicht so auf, was man da singt. Das Lied wirkt eher durch seine vertraute Melodie als durch seinen Inhalt. Einige Interviewpartner der empirica Jugendstudie beschreiben ihre ‚Lobpreis'-Erfahrungen weitgehend in dieser Linie. So erzählt Lucie, was für ihren Glauben wichtig ist: „Irgendwas, wo man zusammen Gemeinschaft haben kann, sowas wie Hauskreis. Gebetstreffen hört sich ein wenig eingeschlafen an, aber das kann ja auch echt cool sein. Oder halt so Lobpreisabend, finde ich auch ziemlich cool."[25] Lars sagt: „Gebet, Lobpreis, Gemeinschaft ist glaube ich

[25] *Faix/Künkler*, Generation Lobpreis, 93.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

das Größte so – und Spaß."[26] Und Janina: „Ich habe Worship-Gottesdienste sehr, sehr gerne, mit viel Singen."[27]

(e) Lobpreis als individuelle Gottesbegegnung: Für eine weitere Gruppe von Menschen geht es beim ‚Lobpreis' vor allem um die tiefe, persönliche und innige Gotteserfahrung. Musik oder Musikqualität spielt dabei für sie ebenso eine untergeordnete Rolle wie der Aspekt der Gemeinschaft oder der Gemeinsamkeit. Musikteams, die diesem Konzept folgen, verstehen sich vor allem als ‚Hintergrundmusiker', die den einzelnen Gemeindegliedern einen Raum für ihre je eigene Gotteserfahrung öffnen und bieten. Lieder müssen deshalb nicht unbedingt mitsingbar sein, sie müssen nur eine Atmosphäre des Gebets ermöglichen. Der Lobpreisleiter – oder die Lobpreisleiterin – hat ihre Aufgabe erfüllt, wenn sie selbst Gott von Herzen anbetet und es dabei ernst meint. Ob er oder sie dabei richtig singt oder nicht, ist ebenso Nebensache wie die Frage, ob die Gemeinde mitsingen kann. Überhaupt: Lobpreis ist etwas, wofür man gar keine Gemeinde braucht. Man kann es zu Hause zur Musik des CD-Players ebenso praktizieren wie im Wald oder beim Spülen. In großen Konzerten ebenso wie in kleinen Hauskreisen. Wichtig ist allein die persönliche Haltung des Gebets. Und die Erfahrung der persönlichen Gottesnähe. Feste Formen, eine gemeinsame Liturgie (wie in Modell a) oder auch zu professionell gemachte Musik (wie in Modell b) können dabei potenziell eher ein Hindernis sein als eine Hilfe, ebenso wie zu viele eigene künstlerische Ambitionen (Modell c) oder ein oberflächliches ‚Runtersingen' von Liedern (Modell d). Menschen, die diesem Modell folgen, sehen sich daher oft als die geistliche Elite innerhalb der Gemeinde – oder zumindest als Vorbilder, die die Gemeinde einladen und mitnehmen wollen auf dem Weg zu einer tieferen, echteren und ernsteren Erfahrung des Lobpreises.

Vergleicht man nun einmal diese fünf, in sich sehr unterschiedlichen Konzeptionen von ‚Lobpreis', dann wird deutlich, dass zwar alle das gleiche Wort benutzen, aber damit sehr unterschiedliche Realitäten, Erfahrungen und Erwartungen meinen und beschreiben. Ja mehr noch: Was der oder die eine an ‚Lobpreis' schätzt, das scheut der oder die andere. Die verschiedenen Konzeptionen stehen in Spannung zu einander. Das wird auch deutlich, wenn man sich einige der Einzelstimmen anschaut, die in der Studie *Generation Lobpreis* angeführt werden. Wenn etwa Anna (19) sagt: „Ja, es gibt Gottesdienste, die mehr interaktiver sind oder, wenn gute Lieder gespielt werden, die auch meinem Alter entsprechen und eine coole Musikbegleitung haben. Viel über Musik. Wenn die stimmt, dann kann man schon mal den Gottesdienst besser aushalten",[28] dann beschreibt sie damit eine ganz andere Erfahrung und auch Haltung als z. B. Stefanie (22), die „auf großen Events […] ‚gemeinsam mit 500 oder 600 Leuten' Worship-Lieder

[26] Ebd., 93.
[27] Ebd., 187.
[28] Ebd., 181.

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

singt" und sagt: „Das ist halt einfach krass, dann mitten in der Menge zu stehen und dann Lobpreis zu machen."[29] Für beide ist offenbar von hoher Bedeutung, dass „der Sound stimmt", aber aus den Formulierungen „man kann es aushalten" und „dann Lobpreis zu machen" wird deutlich, dass hier zwei ganz unterschiedliche spirituelle Erfahrungswelten und Hintergründe beschrieben werden. Man wird kaum sagen können, dass ‚Lobpreis' das verbindende Element zwischen beiden ist. Auch die musikalische Aktivität der Theologiestudentin Laura wird in der Studie als Beispiel für „Lobpreis in verschiedenen Variationen"[30] angeführt, obwohl Laura selbst diesen Begriff nicht verwendet: „Also, ich mache sehr gerne selbst Musik und dann viel christliche Musik. Das ist so eine Art, wie ich quasi für mich meinen Glauben irgendwie lebe. Jetzt nicht irgendwie in einer Band oder sonst irgendwie, sondern wirklich für mich Musik machen." Laura geht gerne zu Taize-Gebeten, arbeitet in der Konfirmandenarbeit mit, gestaltet kirchliche Jugendgottesdienste und sieht christliche Mission eher kritisch.[31] Ohne allzu viele Klischees zu bemühen, darf man es als wahrscheinlich ansehen, dass sie sich mit dem oben zitierten Lobpreis-Erleben von Stefanie eher nicht identifizieren könnte, aber auch nicht mit der distanzierten Haltung von Anna. Anna wiederum fände vermutlich die Art, wie Stefanie Musik und persönliches Gebet verbindet, befremdlich: „Autofahren ist halt für mich Zeit mit Gott. Ich hab dann kein Radio an, sondern ich bete dann oder singe Lieder und sag ihm einfach das, was ich auf dem Herzen hab oder wir schweigen zusammen oder so."[32]

Es wird deutlich, dass unter dem Begriff ‚Lobpreis' (sofern er überhaupt verwendet wird) ganz unterschiedliche und auch gegensätzliche spirituelle Erfahrungen subsumiert werden. Wenn dies z. B. innerhalb einer Band oder eines Musikteams geschieht, dann liegt hier ein gefährliches Potenzial für schwelende Konflikte: Man ist sich eigentlich einig darin, dass man ‚Lobpreis machen' will. Aber man verfolgt unterschiedliche Ziele: Während dem/der einen die Förderung und Begleitung des Gemeindegesangs am Herzen liegt, möchte der/die andere den Gottesdienst gern durch ein gutes Musikprogramm attraktiver machen. Eine dritte möchte vielleicht ihr musikalisches Talent pflegen und ein vierter einfach dazugehören. Und bei den Teamtreffen wird immer wieder darüber gestritten und gerungen, ob man nun mehr beten oder mehr üben sollte – weil das gemeinsame Ziel trotz des gemeinsamen Begriffs nicht geklärt ist. Gleiches gilt für Gemeinden, die über den Stellenwert, die Gestaltung und den Zeitrahmen von ‚Lobpreis' im Gottesdienst streiten: Solange man unter dieser einen Überschrift ganz unterschiedliche Ziele verfolgt, wird der Begriff eher zum trennenden als zum einenden Faktor.

---

[29] Ebd., 61.
[30] Ebd., 95.
[31] Ebd., 122, 127 und 187.
[32] Ebd., 60.

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Hier liegt vermutlich auch der tiefere Grund, warum der Begriff ‚Lobpreis' als Quelle des Glaubens in der empirica Jugendstudie eine so hohe Bewertung erhalten hat: Als Container-Begriff vereint er in sich viele Ausdrucksformen des Glaubens, die man vor wenigen Jahrzehnten noch deutlich voneinander getrennt hätte: Gottesdienstliches Singen, Musikevents und Konzerte, Bandarbeit, Fahrtenlieder, das Hören christlicher Musik von CD oder Radio, Gebetsgruppen und Gebetszeiten. Dass diese so unterschiedlichen Formen, zusammen genommen, einen hohen Stellenwert in der christlichen Jugendarbeit haben, dürfte dann kaum mehr überraschen.[33] Ein wirklich einender Faktor, der diese Generation in ihrer Vielfalt beschreibt, ist ‚Lobpreis' dann aber nicht mehr.

4. ‚Lobpreis' als konfessionsverbindendes und zugleich kirchentrennendes Phänomen

Die einende und zugleich trennende Wirkung der zeitgenössischen Lobpreismusik wird auch bei einem Blick in die Geschichte deutlich: Auch wenn ‚Lobpreis' heute vor allem als ein freikirchliches Phänomen wahrgenommen wird, so liegen doch die historischen Wurzeln der neueren ‚charismatischen Bewegung' gerade in den traditionellen, liturgisch geprägten Kirchen.[34] Als Ursprünge der Bewegung gelten Studentenbewegungen an den katholischen Hochschulen von Duquesne und Notre Dame.[35] Die von hier ausgehenden Impulse wurden sehr bald auch in den anglikanischen und lutherischen Großkirchen aufgenommen, während die traditionellen Freikirchen (Brüdergemeinden, FeG, EFG[36]) zumindest in Europa zunächst auf kritischer Distanz blieben. Es war vor allem die neue und andersartige

[33] Im Unterschied dazu wird etwa die Bewertung von persönlichen Beziehungen als Quelle des Glaubens (ebd., 88) in fünf getrennte Kategorien unterschieden (Freunde, Familie, Partner/in, Hauskreis, Mentor/in) und erscheint damit auf der Skala der Wertigkeiten im Einzelnen deutlich niedriger, ebenso wie das Lesen, das differenziert wird in Bibel, Bücher, Zeitschriften und Online-Ressourcen und damit jeweils nur geringe Teilwerte erhält.

[34] Für ein frühes, aber bereits reflektiert zurückblickendes Zeugnis dieser Phase vgl. *Larry Christenson*, Die Kirche: Eine anbetende Gemeinschaft, in: *ders.*, Komm heiliger Geist: Informationen, Leitlinien, Perspektiven zur Geistlichen Gemeindeerneuerung, Neukirchen-Vluyn/Metzingen 1989, 292–303. Weitere geschichtliche Kurzübersichten z. B. bei *Tan*, Lobpreismusik, 226–231; *Stadelmann*, Praise & Worship, 23 (Anm. 2) und 28–31; *Baltes*, Praise & Worship, 102–107.

[35] Zur Geschichte der charismatischen Bewegung im Allgemeinen vgl. *Zimmerling*, Bewegungen, 36–54.

[36] Innerhalb der baptistischen Bewegung entstand allerdings schon 1976 der Arbeitskreis „Charisma und Gemeinde", der Impulse aus der charismatischen Gemeinde aufnahm. Eine Breitenwirkung innerhalb des BEFG entfaltete er jedoch erst später. Vgl. *Siegfried Großmann*, 40 Jahre charismatischer Aufbruch: Rückblick, Analyse und Ausblick, in: Freikirchen Forschung 14 (2004), 127–142; *Volkmar Glöckner*, „Gott wohnt im Lobpreis seines Volkes". Die Bedeutung der Anbetung für die Gemeinde in: *Heinrich Christian Rust* (Hg.), Neue Wege gehen, Wuppertal/Kassel 1991, 65–74.

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Lied- und Gottesdienstkultur (freier gestaltete Liturgie, erhobene Hände, Praxis der Charismen und popmusikalische Lobpreis-Chorusse), die von Beobachtern als charakteristisches Merkmal dieser Bewegung wahrgenommen wurde. Prägend war dabei in der Frühphase die bewusst inszenierte Mischung aus hochkirchlichen liturgischen Elementen und musikalischen Einflüssen aus der ‚Jesus People'- und Hippiebewegung sowie aus der Gospelmusik. Auch die Texte und Themen der frühen Lobpreis-Chorusse lehnen sich noch sehr eng an die kurzen liturgischen Stücke der traditionellen Messliturgie an: Da finden sich dann eben viele Halleluja-, viele Gloria- und viele Sanctus-Lieder, und auch das bis heute oft spöttisch belächelte ‚Lamm Gottes', das in vielen Lobpreisliedern besungen wird, hat seine Ursprünge in der traditionellen Liturgie. Gerade deshalb waren diese Chorusse zunächst für Menschen mit freikirchlicher Prägung fremd und sperrig, und sind es vielfach bis heute.

Als weiteres, eher aus den traditionell-liturgisch geprägten Kirchen stammendes Element, kommt ein sakramentales Gottesdienstverständnis hinzu, das die Begegnung mit dem real gegenwärtigen Gott (‚Realpräsenz') im Vollzug des Gottesdienstes in den Vordergrund stellt. Auch dieses steht im Konflikt mit einem eher reformiert-freikirchlichen Verständnis, das die erinnernden, lehrenden und bekennenden Aspekte des Gottesdienstes stärker betont. ‚Zeitgenössische Lobpreismusik' war daher in ihrer Frühzeit zwar in der Tat konfessionsverbindend, aber zunächst nur innerhalb der traditionell-liturgisch geprägten Kirchen katholischer, anglikanischer und lutherischer Tradition.

Gleichzeitig jedoch trug die charismatisch geprägte ‚Lobpreismusik' in dieser Phase auch zur Bildung ganz neuer Bruchlinien bei: Zum einen zu einer vertieften Skepsis und Distanzierung auf Seiten der kongregationalistisch und pietistisch geprägten Gemeinden und Gemeinschaften. Hier vermutete man zum einen schädliche theologische Einflüsse aus der Pfingstbewegung, die nun über die ‚charismatische Erneuerung' auch in die eigenen Gemeinden hineinzudringen drohten.[37] Des Weiteren aber fürchtete man zum einen die ungeordnete Spontaneität als auch die Nähe zu Liturgie und ‚Sakramentalismus' der Großkirchen. Beides wurde in Freikirchen als defizitärer Ausdruck einer magisch-ritualisierten Erstarrung der Kirche empfunden und gemieden. Zuletzt war gerade der überkonfessionelle Charakter der neuen ‚Lobpreismusik' für viele Stimmen aus der Freikirchenbewegung ein Anlass zur Abgrenzung: Denn durch die Übernahme eines gemeinsamen Liedguts fürchtete man eine gefährliche Aufweichung konfessioneller Grenzen sowohl gegenüber römisch-katholischen als auch gegenüber ‚liberalen' evangelisch-landeskirchlichen ‚Irrlehren' und theologischen Positionen.

---

[37] Vgl. etwa *Wolfgang Bühne*, Spiel mit dem Feuer. Die „drei Wellen des Heiligen Geistes", Bielefeld 1989; *Rudolf Ebertshäuser*, Fremdes Feuer im Heiligtum Gottes. Der charismatische „Lobpreis" aus biblischer Sicht, Augustdorf 2003.

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Eine zweite Bruchlinie entstand allerdings auch innerhalb der traditionell-liturgischen Großkirchen: Denn gerade weil durch den charismatischen Aufbruch und das gemeinsame Liedgut neue, interkonfessionelle Allianzen, Konferenzen und Netzwerke entstanden, entwickelte sie sich bald zu einer Art ‚parakirchlicher Denomination'. Die Zugehörigkeit zur charismatischen Bewegung wurde in manchen Bereichen ein neuer, identitätsprägender Faktor, der oft intensiver war als die Verbundenheit mit der eigenen Konfession bzw. Herkunftsdenomination. Neue Grenzen verliefen zwischen denen, die sich der Bewegung zugehörig fühlten und denen, die ihr kritisch gegenüberstanden.

In den evangelischen Kirchen in Deutschland verlief diese Entfremdung weithin in mehreren Phasen: Nachdem sich die Integration neuerer ‚Lobpreismusik' in die Hauptgottesdienste, wie sie das ursprüngliche Anliegen der charismatischen Erneuerung war, als weitgehend unmöglich erwies, entstanden vielerorts eigene Gebetsgruppen oder spezielle ‚Lobpreisgottesdienste' als Ergänzung zum sonntäglichen ‚Normalprogramm'. Mit der Zeit entwickelten solche Gruppen und Gottesdienste dann jedoch ihr Eigenleben und wurden zu eigenständigen ‚ecclesiolae in ecclesia'. Aber auch dies erwies sich zunehmend als ein spannungsgeladenes Mit- oder Nebeneinander. Manche Pfarrer und Pfarrerinnen versuchten den Spagat, in beiden Gemeindewelten gleichzeitig präsent zu sein. An anderen Orten aber überließen sie die engagierten Laien oft sich selbst, so dass die Lobpreisgottesdienste sowohl theologisch als auch kirchenmusikalisch ihre eigenen Wege gingen. Professionelle Kirchenmusiker sahen es meist nicht als ihre Aufgabe, solche Kreise zu begleiten oder zu fördern. Die mangelnde Qualität charismatischer ‚Praise Songs' war für sie nicht Ansporn zu intensiverer Begleitung und Schulung, sondern meist eher Auslöser kritischer Distanz und Opposition. Umgekehrt wurde aber auch von Seiten der ‚Lobpreisgemeinde' auf professionelle Begleitung und Schulung durch Kirchenmusiker oft verzichtet, weil Fachkompetenz alleine, ohne die notwendige ‚charismatische Erneuerung', nicht als ausreichende Qualifikation betrachtet wurde. So wuchs mit der Zeit eine wechselseitige Geschichte der Entfremdung, Distanzierung, Verdächtigung und Verletzung, die die charismatische Bewegung und ihre Liedkultur in eine teils durch Abgrenzung selbst verschuldete, teils durch Ausgrenzung aufgedrängte Subkultur manövrierte.

Eine Signalwirkung im Bereich der evangelischen Kirchen entfaltete der Schritt des langjährigen Leiters der Geistlichen Gemeindeerneuerung (GGE), Pfarrer Wolfram Kopfermann, aus der Kirche auszutreten und die freikirchliche ‚Anskar-Kirche' zu gründen. Sein wenig später erschienenes programmatisches Buch *Abschied von einer Illusion: Volkskirche ohne Zukunft* formulierte eine Enttäuschung, die viele Anhänger der charismatischen Bewegung verspürten.[38] In der evangelischen Kirche war die

[38] *Wolfram Kopfermann*, Abschied von einer Illusion. Volkskirche ohne Zukunft, Hamburg/Mainz 1990.

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

strukturelle Integration der charismatischen Bewegung (und damit auch ihrer Lied- und Gottesdienstkultur), im Gegensatz zur katholischen und anglikanischen Kirche, weitgehend gescheitert. Als Alternative bot sich die Neugründung eigener, selbstständiger Gemeinden, an, die sich aber immer öfter auch jenseits der bestehenden traditionellen freikirchlichen Denominationen positionierten (‚Anskar-Kirche', ‚Christliche Zentren', Vineyard, ICF etc.). ‚Lobpreis' erwies sich also auch unter diesem Aspekt nicht nur als ein konfessionsverbindender, sondern auch als kirchentrennender Faktor.

Im Bereich der traditionellen Freikirchen herrschte, wie bereits erwähnt, zunächst eine kritische Distanz gegenüber der charismatischen Bewegung und ihrem Liedgut. Auch der innerkirchliche Pietismus blieb noch lange Zeit weitgehend unberührt. Im Programmheft des ‚Christival'-Jugendkongresses 1996 war ‚Lobpreis' noch eine Randerscheinung, die sich als Spezialangebot auf eines von vielen Abendfestivals beschränkte. Schon beim Nachfolger 2002 hatte sich das Bild dann entscheidend gewendet: Die Begriffe ‚Praise', ‚Worship' und ‚Lobpreis' fanden sich auf nahezu jeder Seite des Programmheftes. Auch in den traditionellen Freikirchen und landeskirchlichen Gemeinschaften fanden in dieser Umbruchzeit Lieder aus der charismatischen Bewegung mehr und mehr Einzug. Im Unterschied zur Entwicklung in den evangelischen Kirchen ist ‚zeitgenössische Lobpreismusik' hier aber nicht zu einem Randphänomen, sondern inzwischen fast flächendeckend zum sonntäglichen Normalfall geworden.

Vordergründig also scheint Lobpreismusik hier wiederum eine breite konfessionsverbindende Wirkung zu haben: Ein einheitliches Liedgut verbindet nun Freikirchen, Pietismus und die charismatischen Flügel der Großkirchen miteinander. Meiner Erfahrung nach trügt dieser Schein aber bei näherem Hinsehen. Denn unter der Oberfläche des Liedguts verlaufen weiterhin tiefe, theologisch und historisch bedingte, Gräben zwischen der ‚charismatischen' und der ‚freikirchlich-pietistischen' Singe- und Gottesdienstkultur.

Wie bei allen Übersetzungsprozessen, ging auch bei der Übersetzung der charismatischen Lobpreispraxis in den freikirchlichen und pietistischen Kontext viel an ursprünglicher Substanz verloren: Wie bereits erwähnt, wurzelt das Liedgut der ‚zeitgenössischen Lobpreismusik' ursprünglich tief in einem liturgisch und sakramental geprägten Gottesdienstverständnis, bei dem die mystische Begegnung mit dem real präsenten Heiligen im Zentrum des Gottesdienstes steht. Die Kürze und Schlichtheit der älteren ‚Praise Songs', aber auch ihre oft formelhafte Wiederholung, ist noch von den traditionellen liturgischen Stücken und ihrer Funktion geprägt. Genau dieses Gottesdienst- und Sakramentsverständnis aber trennt die Freikirchen von den traditionellen Großkirchen. Im Pietismus ist der Gottesdienst vor allem Bibelstunde mit musikalischem Rahmenprogramm.

Man hat deshalb hier zwar weithin das Liedgut, und zum Teil auch die Gottesdienstform übernommen, aber die wichtigsten theologischen Grundlagen dabei außen vor gelassen: Den charismatischen Impuls, das

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

sakramentale Gottesdienstverständnis und das Konzept der Realpräsenz Gottes. Herausgekommen ist an vielen Orten eine sehr nüchterne, manchmal sogar ‚kastriert' wirkende Form von Lobpreismusik, die aus einem in das ‚Programm' eingefügten festen Liedblock mit ‚Folienliedern' besteht, aber ansonsten weiterhin dem üblichen pietistischen Programmkonzept folgt. Auch wenn also scheinbar äußerlich die gleichen Lieder gesungen werden, bleibt unter der Oberfläche ein tiefer konfessioneller Graben bestehen. ‚Lobpreis' in freikirchlichem Kontext ist, trotz der Übernahme des Begriffes und des Liedguts, daher nicht automatisch dasselbe wie ‚Lobpreis' in seinem ursprünglichen Herkunftskontext. Es ist, so formulieren es die Beteiligten Gottesdienstmitarbeiter oft selbst, ‚Singen von Lobpreisliedern', aber eben deshalb nicht unbedingt ‚Lobpreis'. Dieses Empfinden kann mit dem weiter oben formulierten Selbstverständnis der CVJM-Studierenden zusammenhängen, dem zufolge das ‚Eigentliche' der Lobpreismusik eben nicht in Musikstil oder Liedgut, sondern in der dahinter liegenden Haltung und Neuausrichtung des Gottesdienstverständnisses zu suchen ist. Ein solches zu vermitteln, ist meist schwerer, als ein neues Lied einzuführen. Und erfordert, wenn es denn gewünscht und intendiert ist, langfristige und reflektierte Prozesse des Umdenkens und des gemeindepädagogischen Change Managements.

5. Die Tribalisierung der Lobpreismusik als Trennfaktor

Die Konzentration der empirica Jugendstudie auf die sehr spezifische Gruppe der ‚hochreligiösen' Christival-Kongressbesucher und der ihnen nahestehenden sozialen Netzwerke und Medien darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Gruppe offenbar die Realität der kirchenverbundenen (wenn auch nicht ‚hochreligiösen') Jugendlichen nicht abbildet, zumindest nicht, was die musikalischen Vorlieben angeht. Die Ergebnisse der von der EKD in Auftrag gegebenen ‚Paderborner Studie' zum Singen im Gottesdienst[39] und ihrer bundesweit durchgeführten Nachfolgestudie[40] zeigen, dass dabei selbst bei den befragten Jugendlichen und jungen Erwachsenen (bis 29 Jahre) ‚Anbetungslieder' unter acht wählbaren Liedpräferenzen mit 29 % weit abgeschlagen auf dem letzten Platz liegen, mit deutlichen Abstand zu Taize-Gesängen (41 %), Liturgischen Gesängen (45 %) und Kanongesang (46 %).[41] Diese Zahlen zeigen, dass die ‚Lobpreis'-Präferenz der hochreligiö-

[39] *Klaus Danzeglocke / Andreas Heye / Stephan A. Reinke / Harald Schroeter-Wittke*, Singen im Gottesdienst. Ergebnisse und Deutungen einer empirischen Untersuchung in evangelischen Gemeinden, Gütersloh 2011. Die Umfrage wurde unter Gottesdienstbesuchern, also kirchenverbundenen (wenn auch nicht unbedingt „hochreligiösen") Menschen durchgeführt.

[40] *Heiner Gembris / Andreas Heye*, Singen im Gottesdienst II: Replikationsstudie zum Singverhalten in evangelischen Gemeinden, in: Liturgie und Kultur 5 (2014), 5–41.

[41] Ebd., 19.

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

sen empirica-Stichprobe ein Trennfaktor ist, der diese Gruppe deutlich von der Gesamtheit kirchlicher Jugendkultur abhebt.

Unabhängig davon ist aber inzwischen auch innerhalb der ‚hochreligiösen' Subkultur ‚Lobpreismusik' schon längst nicht mehr so einheitlich, dass sie ausschließlich verbindenden Charakter hätte. Vielmehr hat ein deutlicher Prozess der Tribalisierung und Ausdifferenzierung stattgefunden, der diese Subkultur wiederum in weitere Subgruppen teilt. Für junge Erwachsene, die etwa nach einem Umzug eine neue Gemeinde suchen, reicht es schon lange nicht mehr aus, dass in dieser Gemeinde ‚zeitgenössische Lobpreislieder' gesungen werden. Vielmehr wird deutlich unterschieden zwischen unterschiedlichen Stilen und Prägungen der Lobpreismusik. In der Wahrnehmung der ‚Generation Lobpreis' liegen musikalische Welten zwischen ‚traditionellen' Lobpreisliedern von Albert Frey oder Martin Pepper und der ‚aktuellen' Musikkultur etwa der Hillsong-Gemeinden. Diese wiederum gelten bei Anhängern der Bethel-Church und ihrer Liedkultur schon wieder als ‚old-school'. So wie Markenkleidung unter Schülerinnen und Schülern, ist die Präferenz und Aktualität der jeweils gesungenen und digital konsumierten Lobpreislieder ein Ausdruck von Identität und Gruppenzugehörigkeit, mit der man sich auch innerhalb der ‚hochreligiösen' Subkultur voneinander zu unterscheiden und einander zuzuordnen sucht.

Ein genauerer Blick auf das wechselnde Liedgut, das mit diesen Markennamen verbunden ist, zeigt: Hier geht es nicht nur um einen Wandel in Sound und Beat, sondern immer auch um theologische Akzentverschiebungen. Denn jede musikalische Strömung bringt auch eine eigene geistliche Prägung mit sich. Schaut man in die Frühphase der ‚Jesus People' in den 1970er Jahren, dann herrscht dort schlichtes, fröhliches Gotteslob und Begeisterung für die Jesus-Nachfolge vor. Es folgten die ‚Integrity's Hosanna!'-Produktionen und Liederbücher der 1980er Jahre, die von lautem, intensivem ‚Power Praise' geprägt waren, in dem die Herrlichkeit, Macht und Stärke Gottes und das siegreiche Leben des Gläubigen betont wurden. In den 1990er Jahren rückten Liedgut und Theologie der ‚Vineyard'-Bewegung in den Vordergrund, die in einer Gegenbewegung die innige Liebesbeziehung zu Gott, dem Vater ausdrückten, sowie oft die Schwäche und Bedürftigkeit des Gläubigen. Mit Matt Redman und den Liedern aus der britischen Jugendkirchen-Szene hielt zwischendurch eine erfrischende Renaissance der Christologie und der Kreuzestheologie, zuweilen sogar Aspekte gesellschaftspolitischer Verantwortung in das Liedgut Einzug, die inzwischen aber schon wieder weitgehend verklungen ist. Die Hillsong-Bewegung aus Australien prägte vor allem eine Liedkultur, die auf die intensive Hingabe und geistliche Performance des Einzelnen zielt: Ich gebe alles für meinen Herrn, weil er alles für mich gibt. Und dabei geht es immer wieder um das Mehr, das Weiter, das Tiefer und das Höher. Die Lieder aus dem Umfeld der Bethel Church brachten nun in den letzten Jahren wiederum einen Gegentrend: Hier zählt das Zarte, das Experimentelle und das Zerbrechliche. Gott ist nicht mehr der, der fordert, sondern der, der mich

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

wertschätzt, mich lockt und umwirbt. Der mich beschenkt und zum inneren Blühen bringen will.

Solche theologischen Akzentverschiebungen sind den meisten Akteuren und Anhängern der zeitgenössischen Lobpreismusik wahrscheinlich kaum ausdrücklich bewusst. Sie prägen aber sicherlich unbewusst: „Insgesamt weisen gerade die qualitativen Ergebnisse aus unserer Sicht darauf hin, dass scheinbar die Semantik der Lobpreislieder das Bild der Jugendlichen mehr geprägt hat als die Bibel."[42] Da es ‚die Lobpreislieder' in dieser Pauschalität heute nicht mehr gibt, wäre es also lohnenswert, vor dem Hintergrund der empirica Jugendstudie einmal genauer nachzufragen, welche Korrespondenzen es zwischen den einzelnen ‚Typen' von Jugendlichen, ihren Glaubensüberzeugungen und ihren jeweiligen spezifischen Lobpreispräferenzen gibt. Auch differenziertere theologische Analysen des Liedguts wären hilfreich. Zwar liegen in der Literatur Ansätze solcher Analysen vor,[43] jedoch haben diese meist noch sehr pauschal ‚Lobpreislieder' als einheitliches Phänomen vor Augen. Die Realität ist aber inzwischen längst vielfältiger. Großflächige Analysen des Liedguts in einschlägigen Liederbüchern bilden die Wirklichkeit kaum ab, da – wie auch im Fall des evangelischen Gesangbuchs – stets nur ein Bruchteil der in Liederbüchern zusammengestellten Liedern in der Praxis wirklich gesungen werden und einen prägenden Einfluss auf Theologie und Spiritualität der Gemeinden haben. Hier müsste differenzierter und gezielter untersucht werden, welche Lieder in welchen Milieus und Kontexten von welchen Altersgruppen tatsächlich rezipiert werden und wie diese Lieder die Glaubensvorstellungen und Lebenshaltungen der Singenden prägen und beeinflussen. Kurzum: So vielfältig die unterschiedlichen Typen von Jugendlichen der ‚Generation Lobpreis' sich darstellen, so unterschiedlich ist vermutlich auch das, was sie unter ‚Lobpreis' verstehen, erleben und praktizieren. Es wäre wichtig, dass diese Vielfalt gründlicher erforscht wird.

6. Die Kluft zwischen Professionalität und Partizipation als Trennfaktor

Die vielfältigen theologischen und musikalischen Schwächen der ‚zeitgenössischen Lobpreismusik' sind bereits an verschiedenen Stellen weithin treffend benannt worden.[44] Die vier Gastkommentare im Buch *Generation Lobpreis* unterstreichen diese Kritik erneut. Die Schwachpunkte brauchen daher hier nicht erneut benannt zu werden. Wichtiger wäre die Frage, wie

[42] *Faix/Künkler*, Generation Lobpreis, 120.

[43] *Zimmerling*, Bewegungen, 209–244; *Tan*, Lobpreismusik, 234–242; *Bachmann*, Betrachtungen; *Bubmann*, Flucht, 243–246; *Stadelmann*, Praise & Worship, 31–34; *Baltes*, Praise & Worship, 107–113.

[44] Vgl. die in Anm. 43 angeführte Literatur sowie *Guido Baltes*, Worship-Musik im europäischen Kontext, in: *Jochen Arnold u. a.*, Gottesklänge – Musik als Quelle und Ausdruck des christlichen Glaubens, Leipzig 2013, 247–259, hier: 253–259.

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

es gelingen kann, dass diese Art der fachlichen Kritik und Reflexion auch an der breiten Basis ankommt und rezipiert wird. Fachzeitschriften und Fachbücher für Liturgik und Kirchenmusik werden von den wenigsten Gemeindemusikern gelesen. Akademische Konferenzen bewegen wichtige Fragen auf der Metaebene, jedoch meist, ohne dass die Erträge dann an die Praxis der Gemeindearbeit durchsickern. Und für eine professionelle Aus- und Fortbildung mangelt es den meisten ehrenamtlichen Gemeindemusikern an Zeit und Geld.

Hier liegt die eigentliche Herausforderung. Der Wunsch nach theologischer und musikalischer Professionalisierung ist verständlich und richtig. Wenn er aber dazu führt, dass das – zweifellos oft unvollkommene und verbesserungsfähige – ehrenamtliche Engagement von Laien durch ein Monopol qualifizierter Fachleute ersetzt werden soll, wenn also anstelle der Verbesserung die Verhinderung des Unprofessionellen gefordert wird,[45] dann wäre das kein Schritt in die richtige Richtung.

Wichtiger wäre daher die gemeindepädagogische Frage, wie es gelingen kann, Erträge und Einsichten aus der Fachwelt auch jenseits des akademischen Elfenbeinturms an der breiten Basis zu vermitteln, eine bessere Schulung und Begleitung von Ehrenamtlichen sowie eine vertiefte Kultur der kritischen Selbst- und Fremdreflektion im Milieu der ‚zeitgenössischen Lobpreismusik' zu fördern. Dazu müssen auf Seiten der Gemeinden überhebliche Vorbehalte und Arroganz gegenüber einem vermeintlich ‚ungeistlichen' fachlichen und kritischen Zugang zu ‚geistlichen' Realitäten abgebaut und überwunden werden. Gleichzeitig müssen auf Seiten der Fachwelt aber ebenso überhebliche Vorbehalte und Arroganz gegenüber einer ‚primitiven' und ‚naiven' Gemeindefrömmigkeit abgebaut und überwunden werden. Möglicherweise müssen auch finanzielle Mittel der kirchenmusikalischen Förderung und Ausbildung anders verteilt werden, um die Qualität von Musikproduktionen, Liederbüchern und Musikschaffenden im Bereich der zeitgenössischen Lobpreismusik nicht weiterhin ausschließlich dem freien Spiel des Marktes auszuliefern.

Vor allem aber muss daran gearbeitet werden, die verborgenen und offensichtlichen Trennlinien zwischen der Subkultur der zeitgenössischen Lobpreismusik und anderen Welten kirchlicher und freikirchlicher Musikkultur, zwischen charismatisch-pietistischer Frömmigkeit und anderen Bereichen kirchlicher und freikirchlicher Spiritualität wahrzunehmen und mutig zu überschreiten, ohne dass sie deshalb notwendigerweise ganz aufgelöst werden müssen. Man kann ja voneinander lernen, ohne deshalb gleich seine eigene Identität, Prägung und Berufung aufzugeben.

Hier läge eine Chance, ‚Lobpreismusik' aus ihrer derzeit sehr klar gezeichneten soziologischen Nische herauszuholen und sie konfessionsverbindend einer breiteren Basis zugänglich zu machen. Gleichzeitig läge hier

[45] Diesen Anschein erwecken zuweilen die Anregungen von *Bubmann*, Flucht, 243 (z. B. These 3).

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

aber auch eine Chance, das Spezifische der ‚Lobpreismusik' im Konzert anderer Musik- und Liedformen deutlicher herauszustellen, und damit zugleich die Vielfalt und Berechtigung der anderen Formen wieder neu zu entdecken und wertzuschätzen. ‚Lobpreismusik' erfüllt dann ihren Sinn am Besten, wenn sie nicht einfach als Alternative zu anderen musikalischen Genres und Traditionen, sondern als wichtige, unverzichtbare und besondere Stimme im Gesamtkonzert christlicher Musik erklingt. Darin läge dann ihr zugleich einender und doch spezifisch differenzierender Beitrag.

Bibliografie

Arnold, Jochen u. a. (Hg.), Gottesklänge. Musik als Quelle und Ausdruck des christlichen Glaubens, Leipzig ²2014

Bachmann, Arne, Theologische Betrachtungen zu der Generation Lobpreis, *Faix, Tobias / Künkler, Tobias*, Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018, Neukirchen-Vluyn 2018, 256–265

Baltes, Guido, Anbetung konkret, Neukirchen-Vluyn 1993

–, Worship-Musik im europäischen Kontext, in: *Arnold, Jochen u. a.*, Gottesklänge – Musik als Quelle und Ausdruck des christlichen Glaubens, Leipzig 2013, 247–259

–, ‚Praise & Worship' – Musikstil oder mehr? Über Worte und Töne in einem wachsenden Randbereich der evangelischen Kirchenmusik", in: *Kabus, Wolfgang* (Hg.), Popularmusik und Kirche: Ist es Liebe? Das Verhältnis von Wort und Ton, Frankfurt a. M. 2006

Block, Johannes/Mildenberger, Irene (Hg.), Herausforderung missionarischer Gottesdienst. Liturgie kommt zur Welt (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 19). FS Wolfgang Ratzmann, Leipzig 2007

Bubmann, Peter, Flucht ins Formelhafte? Praise Songs – eine theologische Kritik, Musik und Kirche 86 (2016), 239–246

–, „‚Die Jesusfalle' oder ‚Alles für den Herrn': Popmusik als Medium missionarischer Gottesdienste", in: *Block, Johannes/Mildenberger, Irene* (Hg.), Herausforderung missionarischer Gottesdienst. Liturgie kommt zur Welt (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 19). FS Wolfgang Ratzmann, Leipzig 2007, 247–261

Bühne, Wolfgang, Spiel mit dem Feuer. Die „drei Wellen des Heiligen Geistes", Bielefeld 1989

Büren, Johanna von / Klötzer, Michelle / Guttenberger, Tim, Generation Lobpreis – Warum Lobpreis unser Glaubensleben bestimmt, in: *Faix, Tobias / Künkler, Tobias*, Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018, Neukirchen-Vluyn 2018, 234–242.

Christenson, Larry, Komm heiliger Geist: Informationen, Leitlinien, Perspektiven zur Geistlichen Gemeindeerneuerung, Neukirchen-Vluyn/Metzingen 1989

–, „Die Kirche: Eine anbetende Gemeinschaft", in: *ders.*, Komm heiliger Geist: Informationen, Leitlinien, Perspektiven zur Geistlichen Gemeindeerneuerung, Neukirchen-Vluyn/Metzingen 1989, 292–303

Danzeglocke, Klaus / Heye, Andreas / Reinke, Stephan A. / Schroeter-Wittke, Harald, Singen im Gottesdienst. Ergebnisse und Deutungen einer empirischen Untersuchung in evangelischen Gemeinden, Gütersloh 2011

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Ebertshäuser, Rudolf, Fremdes Feuer im Heiligtum Gottes. Der charismatische „Lobpreis" aus biblischer Sicht, Augustdorf 2003

Faix, Tobias / Künkler, Tobias, Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018, Neukirchen-Vluyn 2018

Frey, Albert, Lobpreis: Geist und Wahrheit, *Faix, Tobias / Künkler, Tobias*, Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica-Jugendstudie 2018, Neukirchen-Vluyn 2018, 243–248

Gembris, Heiner / Heye, Andreas, Singen im Gottesdienst II: Replikationsstudie zum Singverhalten in evangelischen Gemeinden, in: Liturgie und Kultur 5 (2014), 5–41

Glöckner, Volkmar, „Gott wohnt im Lobpreis seines Volkes". Die Bedeutung der Anbetung für die Gemeinde in: *Rust, Heinrich Christian* (Hg.), Neue Wege gehen, Wuppertal/Kassel 1991, 65–74

Großmann, Siegfried, 40 Jahre charismatischer Aufbruch: Rückblick, Analyse und Ausblick, in: Freikirchen Forschung 14 (2004), 127–142

Kabus, Wolfgang (Hg.), Popularmusik und Kirche: Ist es Liebe? Das Verhältnis von Wort und Ton, Frankfurt a. M. 2006

Kendrick, Graham, Anbetung als Lebensstil, Asslar 1988

Kopfermann, Wolfram, Abschied von einer Illusion. Volkskirche ohne Zukunft, Hamburg/Mainz 1990

Künkler, Tobias, Empirica Jugendstudie 2018: Forschungsbericht, Kassel 2018, https://www.cvjm-hochschule.de/fileadmin/2_Dokumente/5_FORSCHUNG/empirica/Jugendstudie_2018-Forschungsbericht_empirica.pdf, letzter Zugriff am 25.01.2018

Pepper, Martin, Faszination Anbetung, Berlin 2017

Redman, Matt, „The heart of Worship", Thankyou Music 1997

Rust, Heinrich Christian (Hg.), Neue Wege gehen, Wuppertal/Kassel 1991

Rößner, Friedrich, Know-How für Musikveranstalter. Handbuch für Veranstaltungen mit christlicher Popularmusik, Neukirchen-Vluyn 1999

Stadelmann, Helge, Praise & Worship: Popularmusik im Gottesdienst, in: Freie Gottesdienste zwischen Liturgie und Event (STB 7), hg. v. *Stefan Schweyer*, Münster 2012, 23–38

Tan, Sooi Ling, Lobpreismusik weltweit – Theologie und Spiritualität eines musikalischen Genres aus asiatischer Perspektive, in: *Arnold, Jochen u. a.* (Hg.), Gottesklänge. Musik als Quelle und Ausdruck des christlichen Glaubens, Leipzig ²2014, 225–245

Zeller, Igor, „Generation Lobpreis – Verbeugung eines klassischen Lobpreismusikers", in: *Faix, Tobias / Künkler, Tobias*, Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018, Neukirchen-Vluyn 2018, 249–255

Zimmerling, Peter, Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch (KKR 42), Göttingen ²2002

ZThG 24 (2019), 296–318, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

DOKUMENTATION

Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525–2025

Ein Blick zurück und nach vorn

500 Jahre Täuferbewegung 2025 e. V.

„Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525–2025" erinnert an die reformatorische Bewegung, in der viele Christen und Christinnen als mündige Menschen gemeinsam und konsequent ein an biblischen Maßstäben ausgerichtetes Leben führen wollten. Ihre Ideale waren die Freiheit des Glaubens und die Gewaltlosigkeit. Sie haben viel gewagt und dafür auch Verfolgung, erzwungene Migrationen und Diskriminierung in Kauf genommen. „Gewagt!" ruft auf, darüber nachzudenken, was Christsein unter täuferischen Vorzeichen im 21. Jahrhundert bedeutet.

2025 erinnern Gemeinden und Kirchen, die sich auf die Täuferbewegung der frühen Neuzeit zurückführen oder sich mit ihr verbunden wissen, gemeinsam an die erste täuferische Glaubenstaufe, die Ende Januar 1525 in Zürich stattfand. Hinter dem gemeinsamen Namen „Täufer" verbarg sich im 16. Jahrhundert eine große Vielfalt. Neben der Wittenberger und der Schweizer Reformation bildeten die Täufer die dritte reformatorische Strömung. Zur Täuferbewegung gehörten so unterschiedliche Gruppen wie die Mennoniten, die Hutterer, die Schweizer Brüder, die Melchioriten und viele einzelne, meist kleinere Gemeinden. Täufer lebten unter anderem in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland, in der Eidgenossenschaft (Schweiz), aber auch in der Kurpfalz, in Bayern, Hessen, Thüringen, in Württemberg sowie in Österreich und in Mähren. Auch Baptisten und Quäker, die im Zusammenhang mit der englischen Reformation zu Beginn des 17. Jahrhunderts entstanden, zählen zu dem weiten Spektrum der täuferischen Kirchen. Aus dieser Vielfalt speist sich eine bunte und spannende Erinnerungskultur.

500 Jahre Täuferbewegung ist eine Geschichte von Höhen und Tiefen, von Aufbruch, Niedergang und Erneuerung, von Debatten, Diskussionen und Auseinandersetzungen, von Glaubensmut und Glaubensschwäche. Diese Vielfalt macht Mut, den eigenen Glauben zu reflektieren, ihn selbstbewusst und dialogfähig in die ökumenische Diskussion einzubringen und neugierig darauf zu sein, Anderes kennenzulernen.

„Gewagt!" richtet den Blick deshalb nicht nur in die Vergangenheit, sondern fragt nach der Bedeutung täuferischer Traditionen für heute und morgen.

„Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung" lädt zu einem fünfjährigen gemeinsamen Weg ein, über Geschichte, Erinnerung, Tradition und Erbe

ZThG 24 (2019), 319–326, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

nachzudenken, um das Heute und Morgen zu gestalten und ökumenische Impulse zu setzen. Begleitet wird das Nachdenken durch jährlich erscheinende Broschüren, die in Gesprächs- und Hauskreisen, Gemeinden, ökumenischen Gremien und Bildungseinrichtungen zu Diskussionen über das jeweilige Jahresthema anregen sollen. Ausstellungen, Materialien für Schule und Bildungsinstitutionen sowie Tagungen werden die Auseinandersetzung mit den zurückliegenden 500 Jahren täuferischer Geschichte illustrieren und vertiefen. Die Themenjahre leben davon, dass Kirchen, Gemeinden, Vereine, Initiativen, Arbeitskreise und Bildungseinrichtungen ihre Programme und Veranstaltungen einbringen. Auf einer Internetplattform soll über die jeweiligen Aktivitäten berichtet und so eine weitreichende Vernetzung erzielt werden.

Die Themenjahre

2020: gewagt! mündig leben
Taufe – Freiwilligkeit – Religionsfreiheit

2021: gewagt! gemeinsam leben
Gleichheit – Verantwortung – Autonomie

2022: gewagt! konsequent leben
orientiert an Jesus – nonkonform – bekennen – Martyrium

2023: gewagt! gewaltlos leben
Friedenskirche – Widerstand – Versöhnung

2024: gewagt! Hoffnung leben
Reich Gottes – Utopie – Erneuerung

Im Jahr 2025 werden Gedenkveranstaltungen stattfinden, die gemeinsam von verschiedenen Institutionen der täuferischen Kirchen (u. a. Mennonitische Weltkonferenz, Baptistischer Weltbund) verantwortet werden.

Die Koordinierungsstelle, in der alle Aktivitäten zu den Themenjahren zusammenkommen sollen, ist der Verein „500 Jahre Täuferbewegung 2025“ mit Sitz in Frankfurt am Main.

Der Veranstalter ist der Verein „500 Jahre Täuferbewegung 2025 e. V.“, Kontakt: PD Dr. Astrid von Schlachta, c/o Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden, Tel.: (0 63 52) 70 05 19; E-Mail: mennoforsch@t-online.de

ZThG 24 (2019), 319–326, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Themenjahr 2020: gewagt! mündig leben
Taufe – Freiwilligkeit – Religionsfreiheit

„Einem jeden aber von uns ist die Gnade gegeben nach dem Maß der Gabe Christi. […] *Dadurch soll der Leib Christi erbaut werden, bis wir alle hingelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollendeten Menschen, zum vollen Maß der Fülle Christi, damit wir nicht mehr unmündig seien und uns von jedem Wind einer Lehre bewegen und umhertreiben lassen.“* Epheser 4, 7. 11–14a

Mündig leben heißt, im Glauben an Christus frei zu sein. Das schließt die Verantwortung für mich selbst und für andere ein.

Im vielfältigen reformatorischen Täufertum und in den täuferischen Kirchen wurde Religions- und Gewissensfreiheit vehement eingefordert. Als verfolgte Minderheiten setzten sich die täuferischen Gemeinden für die Freiheit der Einzelnen, die Begrenzung staatlicher Macht in Fragen der Religion und damit letztlich für die Selbstbestimmung als Grundrecht jedes Menschen ein. In den täuferischen Kirchen gehörte die Gleichberechtigung aller Mitglieder, die durch freiwilligen Entschluss und durch die Glaubenstaufe in die Gemeinde aufgenommen wurden, zum grundlegenden Selbstverständnis. Kirchenmitgliedschaft regelte sich nicht länger durch die Entscheidung der Eltern für ihre noch unmündigen Kinder oder gar durch die Anordnung der Obrigkeit, sondern wurde zu einer Entscheidungsfrage jedes und jeder Einzelnen. Dazu gehörte auch die Taufe von Menschen, die ihren christlichen Glauben bekennen und sich persönlich für ein Leben nach dem Vorbild Jesu entschieden haben. In diesen Gemeinden entwickelte sich ein Selbstbewusstsein, das ein eigenständiges Urteilsvermögen in Fragen der kirchlichen Lehre und Praxis einschloss.

Herausforderungen für heute

Im Themenjahr „gewagt! mündig leben“ wird danach gefragt, wie der Einsatz für die uneingeschränkte Religionsfreiheit in einer religiös pluralen Gesellschaft aussehen kann. Wo gilt es Widerstand zu leisten gegen die Diskriminierung und gesellschaftliche Ächtung von Menschen aufgrund ihrer Religion und religiösen Praxis? Welche Impulse aus der täuferischen Tradition eröffnen Handlungsperspektiven für ein gerechtes und menschenwürdiges Zusammenleben?

Doch wir müssen auch selbstkritisch fragen: Waren die täuferischen Gemeinden nicht oft genug zu sehr auf ihre eigene fromme Glaubenswelt bezogen und dadurch nicht fähig, gestaltend mitzuwirken? Verwandelte sich der reformatorische Impuls zur Mündigkeit und Freiheit des Einzelnen nicht zu oft in autoritäre gemeindliche Strukturen? Was heißt es heute, als eine Gemeinschaft der mündigen Christen und Christinnen zu leben und sich zu bewähren?

ZThG 24 (2019), 319–326, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Themenjahr 2021: gewagt! gemeinsam leben
Gleichheit – Verantwortung – Autonomie

„Alle aber, die gläubig geworden waren, waren beieinander und hatten alle Dinge gemeinsam.“ Apostelgeschichte 2, 44

„Ihr aber seid der Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm.“ 1. Korinther 12, 27

In einer „Gemeinde der Gleichen“ genießen alle Christen Mitspracherecht und gestalten das Gemeindeleben gemeinsam.

Aus der Praxis der Glaubenstaufe entstand in der Täuferbewegung ein neues Bild der Kirche: Kirche ist die Gemeinschaft derjenigen, die sich freiwillig auf der Grundlage ihrer Glaubenstaufe zusammengeschlossen haben. In der Rückbesinnung auf die ursprüngliche Gestalt der Gemeinde in der Apostelgeschichte pflegten die Frauen und Männer der Täuferbewegung verbindliche Beziehungen und unterstützten einander. Einzelne Gruppen wie die Hutterer wagten sogar das gemeinsame Leben in Gütergemeinschaft.

Als „Kirche von unten“ verstanden sie sich als autonome Ortsgemeinden, die eigenverantwortlich ihre Angelegenheiten regelten. Dies bewahrte die täuferischen Gemeinden im Verlauf ihrer Geschichte jedoch nicht davor, auch innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaften Hierarchien zu schaffen, die die Gleichheit aller in Frage stellten. Zudem konnte sich manchmal ein exklusives Gemeindeverständnis entwickeln, das die Abgrenzung von anderen kirchlichen Gemeinschaften mit sich brachte. Auch der rigide Ausschluss von Andersglaubenden aus der eigenen Gemeinde sorgte für schmerzliche Trennungen und Ausgrenzungen.

Herausforderungen für heute

Im Themenjahr „gewagt! gemeinsam leben“ wird es darum gehen, ob und wie weit die Kirchen-Modelle der Täufer Antworten geben können für die Herausforderungen einer pluralistischen Gesellschaft. Wie können Solidarität und Eigenverantwortung in neuen Formen des Mit- und Füreinanders praktiziert werden? Welche Impulse verbindlicher Gemeinschaften erweisen sich heute als zukunftsfähig?

Wie gehen wir heute mit der zunehmenden Vielfalt religiöser Ausdrucksformen, kirchlicher Bekenntnisse und unterschiedlicher Spiritualität um – und was bedeutet das für das Miteinander in der Ökumene?

ZThG 24 (2019), 319–326, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Themenjahr 2022: gewagt! konsequent leben orientiert an Jesus – nonkonform – bekennen – Martyrium

„Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, auf dass ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene!" Römer 12, 2

Christen der täuferischen Tradition schwimmen nicht mit dem Strom, sondern entwickeln aus der Bindung an Jesus neue und ungewöhnliche Perspektiven auf ihr Leben und die Strukturen der Gesellschaft.

Die Täuferinnen und Täufer der Reformationszeit waren davon überzeugt, dass die Botschaft des Evangeliums und die Verkündigung des nahen Reiches Gottes zu einer radikalen Erneuerung der Kirche und der Gesellschaft führen müssten.

Aufgrund der konsequenten Orientierung an der Botschaft Jesu entschieden sich viele für einen einfachen unangepassten Lebensstil und standen für die eigenen Überzeugungen gegen die Mehrheitsmeinung ein. Gemäß den Weisungen der Bergpredigt lehnten sie den Eid ab und verweigerten den Kriegsdienst. Durch diese radikale Nachfolge gerieten sie in Konflikt mit den Gesellschaften, in denen sie lebten. In Zeiten, in denen es nur eine Wahrheit gab und das religiöse Bekenntnis vom Staat vorgegeben wurde, führte dieses nonkonforme Verhalten zu Verfolgung und auch Martyrium.

Herausforderungen für heute

Im Themenjahr „gewagt! konsequent leben" soll darüber nachgedacht werden, was es heute bedeutet, sich an Jesus und seinem Evangelium zu orientieren. Was bewirkt ein„unangepasstes" Lebenszeugnis persönlich und gesellschaftlich? Wo haben Christen heute aus ihrer Orientierung an Jesus Christus und seinem Evangelium in Wort und Tat Einspruch zu erheben?

Inwiefern können aber auch eine radikale Nachfolge und eine Verabsolutierung ethischer Normen zu Exklusivität und zur Verweigerung der Mitgestaltung der Gesellschaft führen?

Woher bekommen Christen heute die Kraft für ein konsequentes Leben in der Bindung an Jesus?

ZThG 24 (2019), 319–326, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Themenjahr 2023: gewagt! gewaltlos leben
Friedenskirche – Widerstand – Versöhnung

„*Du sollst nicht töten.*" Matthäus 5, 21

Für Christinnen und Christen der täuferischen Kirchen bedeutet die von Jesus gelehrte Gewaltlosigkeit, keine Dienste an der Waffe zu leisten, auf Vergeltung zu verzichten und sich nicht gegen Verfolger und Gewalttäter zur Wehr zu setzen.

Gewaltlos zu leben ist eine Herausforderung für jeden Christen im persönlichen Leben – im Handeln, Reden und Denken. Denn der Verzicht auf Waffengewalt, der oft als „Wehrlosigkeit" bezeichnet wurde, hieß bei den historischen Täufern nicht einfach nur, Kriegsdienst abzulehnen. Dahinter standen Überzeugungen, die die Orientierung an dem gewaltlosen Handeln Jesu als maßgebend für die gesamte eigene Lebensführung ansahen. Der Impuls, gewaltlos zu leben, eröffnete ein breites Spektrum theologischer und lebenspraktischer Aspekte, die in den Täufergemeinden auch kontrovers diskutiert wurden. Gleichzeitig war Gewaltlosigkeit immer verbunden mit dem Rückzug aus der Gesellschaft, mit der „Absonderung" von der „Welt".

Die konkrete Umsetzung der Wehrlosigkeit im Alltagsleben stellte die Täufer in ihrer jeweiligen Zeit immer wieder vor neue Fragen. Während einige es ablehnten, durch ihre Steuern zur Finanzierung von Kriegen beizutragen, sahen andere Täufer darin keinen Konflikt mit ihrer Überzeugung, wehrlos zu leben. Einige gingen bewaffnet auf Reisen, um gegen Überfälle geschützt zu sein, andere verzichteten darauf, sich durch Waffen zu schützen. Auch die Todesstrafe war umstritten.

Herausforderungen für heute

Im Themenjahr „gewagt! gewaltlos leben" wird gefragt, wie wir mit unseren Nächsten in Gemeinde und Gesellschaft umgehen. Beginnt Gewaltfreiheit nicht bereits im Denken? Wie kann Gewaltlosigkeit im Denken, Reden und Handeln in den Gemeinden und im zwischenmenschlichen Bereich mit dem täuferischen Friedenszeugnis weltweit in eine gute und fruchtbare Balance gebracht werden?

In unserer heutigen Gesellschaft besteht die Herausforderung nicht darin, sich vor der Gewalt zurückzuziehen, sondern darin, der Gewalt mit gewaltfreien und friedensschaffenden Handlungen zu begegnen. In jüngerer Zeit sind daraus Initiativen zur Konfliktlösung und Mediation in politischen und zwischenmenschlichen Krisen und Konflikten erwachsen.

ZThG 24 (2019), 319–326, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Themenjahr: 2024: gewagt! Hoffnung leben
Reich Gottes – Utopie – Erneuerung

„Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde […] *Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden seine Völker sein* […] *und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein.“* Offenbarung 21, 1. 3–4

Hoffnung leben heißt, sich angesichts der Zukunft Gottes nicht mit dem Bestehenden abzufinden, Machtstrukturen und Abhängigkeiten zu erkennen und sich für eine gerechte Gemeinschaft der Menschen, die von Frieden und Liebe geprägt ist, einzusetzen.

Wie so viele Christen und Christinnen ihrer Zeit glaubten die Täufer im 16. Jahrhundert an ein nahes Ende der Welt. Sie rechneten mit der Durchsetzung des Reiches Gottes in absehbarer Zukunft. Daraus entwickelten sich in einigen täuferischen Gemeinden apokalyptische Vorstellungen, wonach die Erwählten durch die Glaubenstaufe in die endzeitliche Schar eingegliedert werden sollten. Vor allem die Bauern und die einfache Bevölkerung hielt man für die wahren Werkzeuge Gottes, nachdem sich die weltlichen Herrschaften durch Ausbeutung, immerwährenden Streit und Gier diskreditiert hatten.

Die Maßstäbe des Reiches Gottes sollten in den täuferischen Gemeinden umgesetzt und verwirklicht werden. Das zeigten sie, indem sie sich durch ihren Lebensstil bewusst von der Welt absonderten und sich um die Reinheit und Heiligkeit ihrer Gemeinschaft bemühten. Im Täuferreich zu Münster 1534/35 gestalteten die Bürger der Stadt das „Neue Jerusalem“ als heiligen Ort und rettende Gottesstadt. Diese Utopie führte jedoch zu radikalen Trennungen zwischen Gläubigen und Ungläubigen, der Vertreibung und Verfolgung Andersdenkender sowie zur gewaltsamen Herrschaftssicherung.

Herausforderungen für heute

Im Themenjahr 2024 gilt es, täuferische Hoffnungen und Perspektiven auf ihr bleibendes Potenzial hin zu befragen. Wo finden sich die Gemeinden im immerwährenden Wechselspiel von Tradition und Erneuerung heute wieder? Sind wir bereit, lieb gewonnene Positionen zu hinterfragen? Reicht es, wenn wir die Hoffnung auf Gottes Zukunft nur für unseren persönlichen Glauben reservieren? Können die biblischen Hoffnungsbilder nicht vielmehr zu einem veränderten Lebensstil und einer neuen Suche nach einer gerechten Gesellschaft aller Menschen – im Kleinen wie im Großen – inspirieren?

Die biblischen Maßstäbe des Reiches Gottes sind nicht nur ein innerliches Gedankenspiel, sondern sie können die bestehenden sozialen, ökonomischen und sogar geschlechtlichen Schranken überwinden. Wie kann die

ZThG 24 (2019), 319–326, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

christliche Hoffnung im Alltag und in den Gemeinden umgesetzt werden, ohne den Anderen zu verletzen und Andersgläubige auszuschließen? Utopien können scheitern, aber auch dann lassen sie den Traum von einer geschwisterlichen Welt und einer neuen Qualität von menschlicher Gemeinschaft als Mahnung zurück.

ZThG 24 (2019), 319–326, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr sollst du nachjagen

Predigt über Deuteronomium 16, 11–20[1]

Karl-Heinz Wiesemann

„Nicht das ist das Kunststück, ein Fest zu veranstalten, sondern solche zu finden, die sich an ihm freuen."

Liebe Schwestern und Brüder!

Dieser eigentümliche Satz findet sich bei dem Philosophen Friedrich Nietzsche. Er zeigt darin wie so häufig ein geradezu seismografisches Gespür für die entscheidenden Herausforderungen unserer Zeit. Ja, Feste kann man organisieren, veranstalten – und es werden immer neue und größere Events produziert. Aber damit das, was veranstaltet wird, wirklich zum Fest wird, braucht es etwas, das man nicht machen kann: die Freude. Genauer gesagt: Menschen, die sich aus ganzem Herzen aneinander und am Leben freuen können. Und wieder findet sich ein irritierender Satz bei Friedrich Nietzsche: „Um Freude irgendworan zu haben, muss man alles gutheißen."

Alles gutheißen? – Das ist doch unmöglich! Ich kann und darf doch nicht alles in der Welt absegnen, nur damit ich ungestört ein Fest feiern kann. Aber genau das ist nicht gemeint. Die Sache geht viel tiefer. Freude ist nicht herstellbar – nicht durch Konsum, durch Alkohol oder durch irgendwelche anderen Effekte. Echte Freude hat einen Grund in der Wirklichkeit selbst. Freude basiert auf dem Grundvertrauen in die Gutheit des Lebens. Wo dieses Grundvertrauen gestört ist, kann keine Freude aufkommen, kein Fest des Lebens gefeiert werden. Wirkliche Freude kommt doch nicht nur auf, wenn es mir gut geht, sondern bezieht das Leben um mich herum immer mit ein. Freude bezieht sich immer auf das Ganze des Lebens und des Miteinanders. Daher kann es keine wirkliche Freude geben ohne Gerechtigkeit – oder zumindest den gemeinsamen Willen dazu. Wo Unrecht herrscht, wo Bestechung und Machtwillkür den Armen und Wehrlosen zum Spielball der unterschiedlichen Interessen werden lässt, wo das Recht oder die Wahrheit einfach gebeugt werden, wo Menschen ausgegrenzt oder ausgebeutet werden, wo kein Ver-

[1] Bischof Dr. Karl-Heinz Wiesemann, Vorsitzender der ACK Deutschland, hielt diese Predigt zum ökumenischen Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen im Berliner Dom am 24. Januar 2019. Die Gebetswoche stand unter dem Motto: Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr sollst du nachjagen (vgl. Dtn 16, 20a). Der Wortlaut wurde beibehalten.

ZThG 24 (2019), 327–332, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

trauen in den Rechtsstaat gegeben ist, wo Hass und Demagogie an der Tagesordnung sind – da kann man zwar Feste öffentlich inszenieren, man kann das alles glänzend überspielen, verdrängen oder unterdrücken. Nur das Entscheidende kann nicht hervorkommen: die Freude, die Menschen, die sich von Herzen daran freuen könnten. Das Fest wird zur Farce.

Dieser innere Zusammenhang von Fest und Gerechtigkeit findet sich in der Heiligen Schrift an wichtigen Stellen. So im Buch Deuteronomium, aus dem wir eben einen Abschnitt gehört haben. Darin wird zunächst die Festordnung in Israel bestimmt. Das ganze Kapitel beginnt mit der Umschreibung des Paschafestes, dann des Wochenfestes und schließlich des Laubhüttenfestes. Und dabei wird jedes Mal die Freude betont: „Du sollst vor dem Herrn, deinem Gott, […] an deinem Fest fröhlich sein, du, dein Sohn, deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, die Leviten und die Fremden, Witwen und Waisen, die in deinen Stadtbereichen wohnen" (Dtn 16, 11. 14).

Diese Einladung aller zum Fest durchbricht sämtliche Klassenbarrieren und war offenkundig von heikler sozialer Brisanz. Deswegen wird unmissverständlich daran erinnert, dass Israel ja selbst in der Fremde war. „Denk daran: Du bist in Ägypten Sklave gewesen" (Dtn 16, 12). Nur wenn niemand ausgegrenzt und allen ohne Ansehen der Person die gleiche Würde gegeben wird, kann das Fest gefeiert werden, können Menschen zusammenkommen, die vor Gott und miteinander von Herzen froh sein können. Kultische Gemeinschaft und soziale Lebensgemeinschaft werden hier im Innersten zusammengebunden. Und deshalb folgt auf die Festordnung unmittelbar die Einsetzung unabhängiger Richter in den überschaubaren einzelnen Stammesgebieten, die für das Volk gerechte Urteile fällen sollen. Und die unantastbaren Grundregeln dafür sind: kein Ansehen der Person, keine Beugung des Rechts, keine Bestechung! So endet der ganze Abschnitt mit der Beschwörung der Grundlage des gesamten gesellschaftlichen Miteinanders, das im Fest seine größte Bejahung erfährt: „Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr sollst du nachjagen, damit du Leben hast und das Land in Besitz nehmen kannst, das der Herr, dein Gott, dir gibt" (Dtn 16, 20).

Dieser Satz hat unsere Schwestern und Brüder in Indonesien auf dem Hintergrund ihrer Lebenssituation so sehr berührt, dass sie ihn zum weltweiten Leitmotiv für die diesjährige Gebetswoche für die Einheit der Christen erwählt haben. Und auch wir können uns von dem, was unsere indonesischen Freunde so sehr bewegt, berühren lassen, denn es bringt eine zentrale Herausforderung unserer Zeit und etwas Grundlegendes unserer gemeinsamen Sendung als Christen auf den Punkt. Dazu aber müssen wir uns ein wenig mit der Situation in Indonesien vertraut machen.

Indonesien ist sowohl flächen- als auch bevölkerungsmäßig der größte Staat in Südostasien. Aber das Entscheidende ist: Er ist auch einer der vielfältigsten. Über 1300 unterschiedliche ethnische Gruppen mit mehr als 700 regionalen Sprachen leben hier. Religiös gehört die große Mehrheit dem Islam an. Etwa 10 Prozent sind Christen in verschiedenen Konfessionen. Hier ist unter anderem an den Jesuiten Franz Xaver zu erinnern, der im 17. Jahrhun-

ZThG 24 (2019), 327–332, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

dert im Gefolge portugiesischer Händler das Christentum verbreitete. Später brachten niederländische Kaufleute den Protestantismus nach Indonesien, dann kam im 20. Jahrhundert die evangelikale Erweckungs- und die charismatische Bewegung nach Indonesien und heute gibt es dort auch orthodoxe Christen. In dieser Vielfalt ist eine bemerkenswerte ökumenische Tradition herangewachsen, die sich in der engen Zusammenarbeit untereinander im *Indonesischen Christlichen Forum* (FUKRI) manifestiert. Hier wird die gemeinsame Sendung für das Zusammenleben und den Dialog der unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen und Religionen fruchtbar gemacht.

Denn Indonesien hat es trotz und in dieser Vielfalt geschafft, ein starkes Bewusstsein für die Zusammengehörigkeit und damit für die Gerechtigkeit als Grundlage des Zusammenlebens in Achtung voreinander zu entwickeln. Der Staat beruht auf fünf Prinzipien, die unter dem Leitmotiv „Einheit in Vielfalt" zusammengeführt sind. Darin sind in gemeinsamer Achtung vor dem einen Gott die soziale Gerechtigkeit für alle Indonesier, eine Kultur der Mitmenschlichkeit und eine Demokratie, die auf den gesellschaftlichen Konsens abzielt, der möglichst alle Beteiligten mitnimmt, festgeschrieben. Über alle Unterschiedlichkeit und Differenzen hinweg verbindet sie das Prinzip des „gotong royong", das Prinzip eines Lebens in Solidarität und Kooperation. Das heißt: Man teilt Leben und Arbeit, Freude und Leid miteinander und versteht sich als unmittelbar zusammengehörige Gemeinschaft von Menschen gleicher Würde, als Brüder und Schwestern. An dieser Vision arbeiten die Christen in Indonesien gemeinsam aus der Kraft des Evangeliums mit. Sie bringen sich, obwohl sie nur zehn Prozent der Bevölkerung bilden, gemeinsam ein als „Salz der Erde" und „Licht der Welt" (vgl. Mt 5), wenn es um die Fragen der gelebten Gerechtigkeit, der Überwindung von Armut, Radikalismus, Umweltzerstörung geht und das Gemeinwohl und der Friede in der Gesellschaft bedroht sind. Sie versuchen eine „Spiritualität der Mäßigung" zu leben, die der Habgier als Wurzel sozialer Ungerechtigkeit entgegenwirkt.

Das alles erinnert mich stark daran, wie das Zweite Vatikanische Konzil – und das gehört für mich immer noch zu den großen visionären Leistungen des letzten Jahrhunderts – in den beiden Kirchenkonstitutionen die Sendung der Kirche beschrieben hat. Ich finde hier letztlich unsere gemeinsame Sendung über alle Unterschiede hinweg auf den Punkt gebracht: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Angst, Trauer und Hoffnung der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände […] Darum erfährt sich diese Gemeinschaft mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden" (GS 1).[2] „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das

[2] *Gaudium et spes* (Abk. „GS") heißt *Freude und Hoffnung* und ist die nach ihren Anfangsworten benannte *pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* aus der vierten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 7. Dezember 1965.

ZThG 24 (2019), 327–332, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Sakrament, das heißt, Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1).[3]

Lassen wir die theologischen Fragen etwa um den hier angewendeten Sakramentenbegriff einmal beiseite. Es geht um die Vision der Sendung der Kirche, die offenkundig die innerkirchlichen Grenzen weit überschreitet und fähig ist, gegeneinander gerichtete Unterschiedlichkeit durch tiefgehende Anteilnahme am Leben des anderen zu verwandeln. Es geht um eine Vision, deren Horizont sich ins Globale der ganzen Menschheit weitet – und daher die Frage der Gerechtigkeit als erster Grundlage jeden Zusammenlebens als Stachel in sich trägt: „Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr musst du nachjagen." Ich bin davon überzeugt, dass die Einheit der Christen vor allem durch eine solche Bewusstwerdung der Dringlichkeit und des Horizontes der gemeinsamen Sendung in unsere Zeit und Welt, die sich weder national noch eigenkirchlich einengen lassen darf, heranwächst. Da tritt für mich die Beschäftigung mit unseren je eigenen Wurzeln und Identitäten trotz aller bleibenden Bedeutung zurück. Die Einheit ist uns unverbrüchlich im Glauben an den einen Herrn Jesus Christus und in der einen Taufe geschenkt, auch wenn wir uns in so vielem haben auseinander dividieren lassen. Uns ist heute der Auftrag gegeben, diese Einheit wieder sichtbarer werden zu lassen. Wir entdecken aber das, was uns zutiefst verbindet, in unserer gewachsenen Vielfalt nur wieder, wenn wir gemeinsam auf den kommenden Christus schauen, auf seine Einladung zur Umkehr, um mit ihm und in ihm das Reich Gottes zu verwirklichen, den allumfassenden Horizont der größeren Gerechtigkeit und der erlösenden Vision für die ganze Schöpfung. Wir können nicht nur für uns das Fest der Erlösung feiern, sonst könnte auch uns das Diktum Nietzsches ereilen, dass sich nur schwerlich Menschen finden, die sich daran freuen können.

Die Christen in Indonesien geben uns diesbezüglich ein ungemein ermutigendes Zeugnis. Aber sie geben uns mit ihren Texten in diesem Jahr auch Anteil an ihren großen Sorgen, an den gewaltigen Herausforderungen, vor denen gerade dieses Zeugnis steht – und das unserer Solidarität im Gebet und in der Tat bedarf. Denn das einerseits erfreuliche Wachstum der indonesischen Wirtschaft beruht andererseits auf einem härter werdenden Wettbewerb, der die gemeinsamen Prinzipien, den sozialen Konsens, der die Gesellschaft getragen hat, immer mehr aus den Angeln hebt. Das Ganze geht einher mit Korruption, sozialer Diffamierung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen, religiöser Radikalisierung und (in einem der rohstoffreichsten Länder der Welt) einer gefährlich ansteigenden Kluft zwischen Arm und Reich. Die Christen sehen, wie mit dem schleichenden Verlust des sozialen Konsenses der Solidarität und Kooperation die Gemeinschaftsfähigkeit immer mehr angegriffen wird, aus der die bejahende

[3] *Lumen gentium* (Abk. „LG") heißt „(Christus ist das) Licht der Völker" und ist die nach ihren Anfangsworten benannte *dogmatische Konstitution über die Kirche* aus der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzil vom 21. November 1964.

ZThG 24 (2019), 327–332, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Kraft für eine menschenwürdig gestaltete Zukunft erwächst. Die Christen in Indonesien wollen wieder Feste feiern können, Feste des Miteinanders, Feste der Bejahung und Lebensfreude, Feste ohne Ausgrenzung, ohne Ansehen der Person, ohne Hass und Hetze. Feste, die die Grundlage legen für die Anteilnahme am Schicksal des anderen im Alltag, für eine Kultur der Mitmenschlichkeit über alle religiösen Grenzen und sozialen Unterschiede hinweg, für ein Leben in Solidarität und Kooperation. Und sie wissen, dass das nur gelingen kann, wenn alle die gemeinsame Vision beschwören und aktiv angehen: „Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr musst du nachjagen!"

An diesem Punkt sind wir von den Christen im so fernen Osten so nahe im eigenen Nerv getroffen. Wie steht es bei uns mit der sozialen Marktwirtschaft und dem gesellschaftlichen Konsens, der nach dem Desaster der beiden Kriege gefunden wurde und der eine wichtige Quelle für die Kraft des Wiederaufbaus und dann später der Wiedererlangung der nationalen Einheit war? Wir alle spüren, dass wir an einem entscheidenden Wendepunkt der Geschichte stehen, bei dem es darauf ankommt, dass dieser Wandel nicht von denen gestaltet wird, die mit Angstmache oder Hetze ihre Macht ausbauen wollen und das Land spalten. Nicht von denen, die der religiösen Pluralisierung in unserem Land nur mit dem Schlagwort der Angst vor der Islamisierung begegnen, statt, ohne blauäugig an den Problemen vorbeizugehen, ihre Kraft in eine Kultur der Mitmenschlichkeit, die ja auch auf dem Grund vieler Religionen zu finden ist, zu setzen. Dabei aber kommt es genau darauf an, was uns unsere indonesischen Schwestern und Brüder beschwören: „Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr musst du nachjagen!" Gegen jede Weise der Beugung von Wahrheit und Recht, des Urteils nach „Ansehen der Person" – und das in jeglicher Hinsicht verstanden –, der Korruption von Menschen und Systemen. Vertrauen gewinnen und bewahren – das ist die zentrale Herausforderung unserer Zeit. Das aber gedeiht nur auf dem Grund der Gerechtigkeit.

Wir Christen haben in diesem Augenblick wieder einen unverwechselbaren Auftrag. Es waren ja maßgeblich Christen, die nach dem Krieg eine soziale Antwort auf den Kapitalismus entwickelten, die mit ihren Kerzen das diktatorische System der DDR zu Fall gebracht haben, die sich engagiert haben für die Versöhnung in Europa und für die grundlegenden Werte, auf die unsere Demokratie aufbaut: für die Würde des Menschen vom Anbeginn bis zum Ende des Lebens, für den Schutz des Schwächeren und für das Grundrecht auf Asyl, um Grundlegendes zu nennen. So sind wir gerade heute herausgefordert, mutig Zeugnis für die größere Gerechtigkeit des Evangeliums abzulegen. Hier können wir von unseren Brüdern und Schwestern weltweit viel lernen, die häufig unter viel zerrisseneren Umständen unglaublich Mutiges bewegen und der Gerechtigkeit ganz konkret vor Ort, in den Lebensbedingungen der Menschen nachjagen. Aber die Krise trifft uns in einem Moment, in dem wir selbst unter einem großen Vertrauensverlust leiden – aus unterschiedlichen Gründen in den einzelnen Kirchen und Gemeinschaften, aber nicht selten auch mit nicht unerhebli-

ZThG 24 (2019), 327–332, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

cher eigener Schuld verbunden. Wir haben auch im Hinblick auf die zerrissene Einheit die Botschaft der Umkehr radikal ernst zu nehmen. Noch nie waren auf dem Hintergrund der globalen Herausforderungen und unserer genuinen Sendung und Bestimmung für die Welt unsere Spaltungen – vor allem, wenn noch wieder neue entstehen oder sie sich aus verhärtetem Geist oder machtpolitischen Interessen unversöhnlich zeigen – so verheerend in ihrer Wirkung wie heute.

Denn wir haben der Welt etwas Einmaliges, Unübertragbares zu geben: den Glauben an den kommenden Christus, an seine alles umfassende Vision des Reiches Gottes und der größeren Gerechtigkeit. Wir müssten uns nur gemeinsam mit aller Kraft auf diese Vision hin ausrichten. Mit unseren indonesischen Freunden ihr nachjagen. Das wäre wirklich ein Fest zur Freude der Menschen.

Amen!

ZThG 24 (2019), 327–332, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Suche Frieden

Predigt über Psalm 34, 15[1]

Jochen Wagner

Liebe Gemeinde,

heute am Volkstrauertag denken wir noch einmal an das Ende des ersten Weltkriegs, das sich vor einer Woche zum hundertsten Mal gejährt hat. Viele Zeitungsartikel, Sendungen und Podcasts haben sich damit beschäftigt. Eine Generation wurde für ihr Leben geprägt und traumatisiert. Nach dem Krieg gab es Unruhen, man sprach von Revolution. Der entstandene Frieden war brüchig und hielt nicht sehr lange. Die Folgen des Krieges für eine ganze Generation konnte man z. B. aktuell im Fernsehen in der Erfolgsserie „Babylon Berlin" sehen. So denken wir heute an die Opfer des Ersten Weltkriegs; und an die Opfer des Zweiten Weltkriegs: die Banner der Schülerinnen und Schüler hier im Raum zeigen das Leid und das Grauen, das mit dieser Zeit verbunden ist, und das weit über Kriegshandlungen hinaus. So denken wir heute an alle Opfer von Krieg und Gewalt.

Krieg ist ein Thema, das bei uns in Deutschland – Gott sei Dank! – schon lange der Vergangenheit angehört. Ein Thema, das vielleicht auch deshalb weit weg ist, weil wir schon so lange Frieden haben. Über 70 Jahre. Das ist nicht selbstverständlich, sondern ein Geschenk! Das gilt es immer wieder zu entdecken und zu würdigen. Aber es geht ja nicht nur um unser Land, sondern es geht um unsere Welt. Und da sind Krieg und Gewalt an der Tagesordnung und präsenter, als es uns lieb sein kann. So lädt der Tag heute ein, sich mit dem Thema Frieden zu beschäftigen. Er trägt auch den Namen „Friedenssonntag". Deshalb blicken wir heute schon einmal auf die Jahreslosung des nächsten Jahres voraus. Dort heißt es: „Suche Frieden und jage ihm nach!" (Ps 34, 15)

Welch schönes Wort! Und doch fällt es mir nicht leicht, darüber zu predigen. Dass das Thema „Frieden" wichtig ist, das ist so banal, so selbstverständlich. Und vielleicht ist es gerade deshalb so schwer, sich bei diesem Thema nicht in Allgemeinplätzen zu verlieren.

Frieden ist ein Thema, dass uns alle beschäftigt, auch in der Ökumene. Nicht umsonst lautete auch das Motto des diesjährigen Katholikentags „Su-

[1] Gehalten am 18. November 2018 in der Freien evangelischen Gemeinde Kirchberg. Im Gemeindehaus waren vom 8. bis 20. November Banner der Kunstleistungskurse der Kooperativen Gesamtschule Kirchberg ausgestellt, die sich mit der Verfolgung und dem Leid der Nationalsozialistischen Zeit beschäftigen. Die Erstausstellung war 2017 anlässlich der Erstverlegung von 22 Stolpersteinen. Nun erfolgte eine Neuauflage, vor allem aufgrund von Veranstaltungen um den 9. November 2018.

ZThG 24 (2019), 333–337, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

che Frieden". Er fand in Münster statt, also an einem Ort, wo Christen in der Geschichte nicht gerade friedlich miteinander umgegangen sind. Gerade deshalb war es ein passendes Thema für diesen Ort. Denn das Thema Frieden, das Thema Frieden und Religion, oder gegenteilig formuliert: Gewalt und Religion, ist hochaktuell. Darauf werde ich noch zurückkommen. Der katholische Theologe Thomas Söding bringt die Bedeutung des Friedens auf den Punkt: „Frieden ist nicht alles. Aber ohne Frieden ist alles nichts."[2]

Suche Frieden …

Der Vers der Jahreslosung beginnt mit einer Suche. Frieden zu suchen ist ein alltägliches Geschäft. Diese Suche zeigt sich bis in unsere Begrüßungen hinein – und das in allen Kulturen: „Friede sei mit dir" – „Schalom" – „Salam" sind seit Jahrhunderten und bis heute Willkommensgrüße, auch wenn bei uns zugegebenermaßen „Friede sei mit dir" nicht mehr wirklich geläufig ist. Wir suchen den Frieden in unseren Beziehungen, in unserem Land, in den weltweiten Nachrichten und auch in uns selbst. Und wir werden immer auf der Suche bleiben. Denn die Sehnsucht nach Frieden wird nie ganz gestillt werden. So bleiben wir immer in Bewegung, immer im Einsatz, immer auf der Suche. Und die Nachrichten führen uns vor Augen, dass nicht nur wir suchen, sondern sehr viele Menschen. Doch nicht selten scheint diese Suche eine verzweifelte Suche zu sein.

In unserem Psalm, Psalm 34, wächst der Wunsch nach Frieden aus der Begegnung mit Gott. Der Beter ermutigt zur Gottesfurcht. Und wer Gott fürchtet, wer Gott ehrt, der sucht den Frieden. Unser Vers steht im zweiten Teil des Psalms (V. 9–15).[3] Dieser zweite Teil beginnt mit dem Worten: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist", und schließt mit: „Suche Frieden und jage ihm nach!" Hat beides möglicherweise etwas miteinander zu tun?

„Schmeckt und seht…"

Das heißt: Gott ist die Quelle aller guten Gaben. Wer Gott sucht, wer Gott begegnet, der darf sich freuen, weil er Gottes Sympathie für uns entdecken wird. Wächst also möglicherweise aus dem Schmecken und Sehen der Freundlichkeit Gottes die Sehnsucht nach Frieden, das Engagement für Frieden? Ich denke ja. Wer schmeckt und sieht, wie gut es Gott mit uns meint, der will den Frieden, den er bruchstückhaft selbst in dieser Gottes-

[2] Zitate von *Thomas Söding* sind entnommen aus: www.katholikentag.de/programm/leitwort/anmerkungen_zum_leitwort.html.

[3] Siehe *Beat Weber*, Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72, Stuttgart 2001, 164–167, hier: 164.

ZThG 24 (2019), 333–337, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

begegnung erfahren hat, weitertragen. Die Begegnung mit Gott gibt dazu die Kraft.

Gott und Frieden gehören untrennbar zusammen. Noch einmal Thomas Söding: „Die Suche nach Gott ist die Suche nach Frieden – und die Suche nach Frieden ist die Suche nach Gott." Es kann also nicht sein, wenn wir zum Beispiel im Blick auf die Gewalt im Namen Gottes im Alten Testament sagen: „Wenn das im Namen unserer Religion geschieht, dann ist es in Ordnung, denn unser Gott steht ja dahinter." Dem können wir mit Psalm 34 nur ein entschiedenes „Nein!" entgegenhalten: Gott und Frieden bilden eine Einheit. Wo das vergessen wird, verlässt man Gott und Gott verlässt einen – auch wenn Krieg und Gewalt scheinbar im Namen der eigenen Religion angewandt werden. Man denke nur an die Aufschrift „Gott mit uns" auf den Koppelschlössern der Soldaten, unter anderem im Ersten und Zweiten Weltkrieg.

„Schmeckt und seht …" Viele kennen diese Worte aus der Abendmahlsliturgie. Folgt man dem Aufbau und der Struktur des Psalms, könnte man jedes Abendmahl mit der Aufforderung schließen: „Suche Frieden und jage ihm nach!" Denn dahin führt uns Gott. Er führt uns zur Praxis. Er macht uns zu Friedenssuchern.

Suche *Frieden …*

Doch immer wieder wird der Frieden gestört: von Wirtschaftsinteressen, von Egoismus, von Bequemlichkeit. Und schon seit Längerem beschäftigt mich die Frage, ob nicht Macht der grundsätzliche Gegensatz von Frieden ist. Könnte das sein? Schnell höre ich die Einwände, dass Macht neutral sei und es darauf ankomme, wie man sie ausfülle. Aber das Potenzial zum Missbrauch bleibt. Die Gefahr der Unterdrückung und auch des Misslingens bleibt. Macht und Machtmissbrauch sind die Ursache für vielerlei Übel in der Kirche und in der Gesellschaft. Dies wird mir gerade immer mehr für den Bereich der Kirche bewusst. Aber gibt es Alternativen? Wie wäre es mit Ohnmacht? Ist Ohnmacht der Weg des Friedens? Schafft Ohnmacht Frieden? Ich denke an ein Abendessen mit vier meiner Kolleginnen und Kollegen. Alle wurden wir wegen der Gewährung von Kirchenasyl angezeigt. Wir sitzen zusammen und spüren, dass wir vieles nicht in der Hand haben. Den Menschen, denen wir Schutz bieten, können wir nur bedingt helfen. Vielen können wir gar nicht helfen. Und wir machen auch nicht die Gesetze, die Staaten zu sicheren Herkunftsländern erklären. Und so sitzen wir zusammen und spüren die Ohnmacht. Ist das Frieden? Ist das besser als Macht? Ich weiß es nicht. Was ich weiß, ist, dass diese Ohnmacht uns zusammengeführt hat, uns zusammenschweißt. Konfessionelle Unterschiede werden zweitrangig, theologische Schwerpunkte, Nationalitäten. Was zählt, ist die Menschlichkeit, die gegenseitige Wertschätzung. Und der Glaube an einen friedensliebenden Gott.

ZThG 24 (2019), 333–337, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Suche Frieden; suche Schalom

Letztlich übersteigt der Frieden immer auch unser Denken und unsere Vorstellungskraft. Die biblische Vorstellung von Schalom ist immer mehr als das, was wir uns vorstellen können. Grundsätzlich verstehen wir im deutschsprachigen Raum das Wort „Frieden" meist als friedvolles Miteinander – zwischen Bevölkerungsgruppen und Staaten. Doch der hebräische Begriff meint vielmehr als die deutsche Übersetzung mit „Frieden". Schalom meint von der Wortwurzel her „vollständig sein" und beinhaltet ein umfassendes Wohlergehen in jeglicher Hinsicht. Wo dieser Friede ist, gibt es keinen Mangel. Alles ist da, was man zum Leben braucht. Abwesenheit von Mangel, könnt ihr euch so etwas vorstellen? Für mich ist es unvorstellbar. Nicht nur unvorstellbar im Sinne von unrealistisch, sondern unvorstellbar im Sinne von „unvorstellbar schön." Wenn das das Ziel ist, wenn das *unser* Ziel ist, dann heißt das auch: Wer das Leben liebt, der sucht den Frieden.

… und jage ihm nach

Deshalb lohnt es sich, diesem Frieden nachzujagen, sich nach ihm auszustrecken, aktiv zu werden. Nachjagen heißt sich einsetzen. Zunächst in unserem Land, in unserem Umfeld: indem wir das Gespräch mit unseren Mitmenschen suchen, mit Nachbarn, mit Arbeitskollegen; indem wir sie wertschätzen und jeden Einzelnen als lebendige Statue Gottes ansehen; indem wir uns für unseren Nächsten interessieren, auch für den „besorgten Mitbürger".

Nachjagen heißt auch, offen zu sein für Versöhnung. Denn ohne Versöhnung kein Frieden. Habe ich diese Bereitschaft zur Versöhnung? Wenn ich ehrlich bin, muss ich zugeben: Nicht immer. Aber ich will mich von diesem Vers immer wieder neu ermutigen lassen, den ersten Schritt auf den anderen zuzugehen. Mit ihm im Gespräch zu bleiben. Den Rauch des Ärgers verziehen zu lassen. Und wenn die Möglichkeit besteht, sich zu versöhnen. Denn das Nachjagen, das unser Vers hier fordert, hat etwas mit Bewegung, mit Einsatz, und auch mit dem „über den eigenen Schatten springen" zu tun.

Nachjagen, dass beinhaltet für mich auch den Einsatz in der Politik. Es meint auch politisches Engagement. Nicht alles lässt sich auf der persönlichen Ebene klären. Hier müssen wir auch mal klar Position beziehen: gegen ein Einknicken vor dem Druck aus der rechten Szene, wie beim geplanten Konzert in Dessau anlässlich des Bauhaus-Jubiläums; gegen Nationalismus, denn wie soll Frieden einkehren, wenn man sich nur für die eigenen Belange einsetzt? Gegen Waffenexporte, die scheinbar über alle Parteien hinweg still geduldet werden – denn damit schaffen wir doch das Elend, das so viele Menschen aus anderen Ländern zu uns führt!

Lasst uns Friedensstifter sein!

ZThG 24 (2019), 333–337, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

„Suche Frieden und jage ihm nach!“ Ein Vers, der uns das nächste Jahr begleiten wird. Ein Vers, der unseren Glauben aktiv und konkret werden lässt. Lasst uns nicht nachlassen im Suchen! Und der Friede Gottes, der höher ist als alle menschliche Vernunft, bewahre eure Herzen und Sinne in Christus Jesus, unserem Herrn.

Amen!

ZThG 24 (2019), 333–337, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Die Geschichte vom armen Lazarus

Predigt über Lukas 16

Sebastian Gräbe

Es war einmal ein reicher Mann. Er war mit Purpur und Leinen bekleidet und erfreute sich jeden Tag in glänzender Weise. Es war aber auch ein Armer mit Namen Lazarus, er lag vor seiner Tür, bedeckt mit Geschwüren, und er hätte so gerne von dem gegessen, was vom Tisch des Reichen fiel. Stattdessen kamen die Hunde, und sie beleckten seine Geschwüre. Als aber der Arme starb, wurde er von den Engeln in Abrahams Schoß getragen. Auch der Reiche starb und wurde begraben. Und als er im Hades, geplagt von Qualen, seine Augen erhob, sah er Abraham von ferne und Lazarus in seinem Schoß. Da rief er laut: „Vater Abraham, hab Mitleid mit mir und schick Lazarus herüber, dass er seine Fingerspitze ins Wasser tauche und meine Zunge benetze, denn ich leide in diesem Feuer!" Abraham aber gab zur Antwort: „Kind, erinnere dich, dass du dein Gutes in deinem Leben schon empfangen hast, und Lazarus das Schlechte. Jetzt aber wird er getröstet, du aber leidest. Und bei alledem besteht zwischen uns und euch eine tiefe Kluft, damit die, welche von hier zu euch hinübergehen wollen, es nicht können, noch die, welche dort sind, zu uns herübergelangen können." Da sagte er: „Ich bitte dich also, Vater, schick ihn in mein Elternhaus, denn ich habe fünf Geschwister, damit er ihnen Beweise bringe, damit sie nicht auch an diesen qualvollen Ort kommen." Abraham sagte: „Sie haben Mose und die prophetischen Schriften! Darauf sollen sie hören."

(Lukas 16, 19–29 Bibel in gerechter Sprache)

Liebe Gemeinde,

Jesus war ein großer Geschichtenerzähler. Besonders bei heiklen Themen mit großer Sprengkraft verpackte Jesus seine Botschaft in Geschichten. Nichts legt den Finger so gut in die Wunde wie eine pointierte Geschichte. Denn auch wenn es nur Geschichten sind, weiß doch jeder sofort, wer gemeint ist. Und gleichzeitig ist keine Kritik so unverfänglich wie eine wunderliche Geschichte. Denn am Ende ist und bleibt es doch nur eine Geschichte – ein Märchen – eine Volkserzählung. Mehr nicht.

Heute Morgen haben wir die Geschichte vom armen Lazarus gehört. Es ist eine Geschichte mit Sprengkraft. Denn sie legt schonungslos die sozialen Missstände der Gesellschaft offen. Ihr Rahmen ist schnell erzählt. Da ist ein reicher Mann. Er hat alles im Überfluss. Jeder Tag ist bei ihm ein Festtag. Er kleidet sich in den besten Stoffen. Seine Speisen und Trank sind erlesen. Er gehört zu der Oberschicht. Das waren die 5 % der Bevölkerung, die das hatten, was zum Leben nötig war: Geld, Essen, Bildung und medizinische Versorgung.

Das Vermögen der Oberschicht speist sich aus Besitz. Der Mann hat viele Ländereien. Dort schuften Sklaven und Tagelöhner für ihn. In guten Zeiten

ZThG 24 (2019), 338–343, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

ist die Ernte reichlich und der Rubel rollt. In schlechteren Zeiten ist die Ernte karg und die kleinen Bauern müssen hungern. Das war immer eine willkommene Gelegenheit, sich ihren Landbesitz auch noch unter den Nagel zu reißen. Wer verhungert, verkauft schon mal seinen Acker unter Wert. Wer viel hat, dem wird gegeben – wer nichts hat, dem wird auch noch genommen. Dieser Spruch von Jesus ist die ökonomische Wirklichkeit seiner Zeit. Der reiche Mann steht exemplarisch für ein System aus Seilschaften, Klüngeleien, aus Unterdrückung und Ausbeutung.

Und so kann er auch heute noch exemplarisch für all jene stehen, die sich mit Dumpinglöhnen und Kinderarbeit eine goldene Nase verdienen, für all jene, die andere in den Ruin spekulieren und dicke Abfindungen von abgewirtschafteten Unternehmen kassieren. Für alle, die mit Leid und Verderben und Rücksichtslosigkeit wuchern. Dieser Mann steht für ein perfides, sündiges System aus Eigennutz, Geldgeilheit und Machtgier.

Vor den Toren dieses Mannes liegt Lazarus. Er ist das genaue Gegenteil dieses Mannes. Er hat nichts. Wirklich gar nichts außer den Lumpen an seinem Körper. Die Gesellschaft hat Lazarus vor der Tür des reichen Mannes entsorgt. Er ist ein Abfallprodukt. Menschlicher Müll. Denn er hat keinen Nutzen für sie.

Lazarus ist ausgemergelt. Er hungert. Durch die Mangelernährung bilden sich Geschwüre an seinem Körper. Er ist zu schwach, um sich gegen die Hunde zu wehren, die seinen Eiter ablecken. Seine einzige und letzte Hoffnung ist Gott. Lazarus bedeutet übersetzt „Gott hilft". Denn sonst ist da niemand.

Lazarus gehört zu den über 50 % der Bevölkerung, die damals an der Armutsgrenze lebten. Er steht exemplarisch für alle Opfer, für alle Armen und Schwachen, die unter die Räder der Leistungs- und Geldgesellschaft geraten sind, für alle Abgehängten, die ohne Lebensperspektive geboren werden.

Lazarus und der reiche Mann treffen im Leben aufeinander. Also nicht wirklich. Man kann Lazarus vor der Tür des reichen Mannes antreffen. Armut lässt sich eben nicht ganz wegschließen. Lazarus liegt vor der Tür des Mannes und hofft auf Essensabfälle. In wohlhabenden Haushalten verwendete man Brotfladen als Servietten. Die Gäste säuberten sich Hände und Mund an ihnen und schmissen sie dann achtlos unter den Tisch. Auf diese Brotfladen hofft Lazarus. Doch Lazarus bekommt nichts. Die Fladen werden entsorgt, oder an die Schweine verfüttert oder wer weiß was. Selbst dort, wo Erbarmen wirklich nichts kostet, fällt es so unendlich schwer.

Die Rollen sind also klar verteilt: Dort der reiche, hartherzige Mann und hier der arme Lazarus. Und das moralische Urteil ist auch eindeutig: Der reiche Mann macht sich schuldig. Er hat den Bund Gottes vergessen. Denn eigentlich ist Lazarus sein Bruder. Er hat die moralische Verpflichtung, Lazarus zu helfen. Darüber gibt es keine zwei Meinungen. Das klingt jetzt vielleicht etwas schematisch – zu schwarz-weiß. Aber ist es das? Wenn wir heute jugendliche Langzeitarbeitslose fragen würden oder Friseurinnen

ZThG 24 (2019), 338–343, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

und Putzfrauen, die für knappen Mindestlohn arbeiten müssen, die Rumänen auf dem Handwerkerstrich gleich unten an der Hauptstraße oder Rentner, die von Grundsicherung leben, sie haben wahrscheinlich ein ähnlich drastisches Bild von der Wirklichkeit. Sie könnten den Riss, der unsere Gesellschaft spaltet, genauso deutlich benennen wie Jesus. Denn die berühmten Grautöne sehen meistens nur die, die im Hellen sitzen.

Auch die Schuldfrage mag uns zu einfach vorkommen. Es hat sich ja inzwischen eingebürgert, den Armen mindestens eine Mitschuld an ihrer Not zu geben. Differenzieren nennt sich das. Warum wird denn nichts darüber gesagt, wie Lazarus arm geworden ist? Und ob er versucht hat, Arbeit zu finden? Nur von den Broten des Reichen leben, das kann es ja nun nicht sein!

Vielleicht war die Gesellschaft damals doch weiter als unsere heute: Sie erkannte und benannte Armut nämlich noch als das, was es war: Eine Tragödie. Heute tun wir ja bisweilen so, als sei Armut in Deutschland eine Art selbst gewählter, alternativer Lebensstil. Denn wer Arbeit sucht, so wird behauptet, findet auch welche.

Lazarus und der reiche Mann. Bis hierher ist die Geschichte Jesu eine Momentaufnahme seiner Lebenswelt. Eine antike Milieustudie, wenn man so will.

Lazarus und der Mann sterben. Nach ihrem Tod kommen beide an ganz unterschiedliche Orte. Einmal ist da Abrahams Schoß. Das war damals im Judentum die gängige Vorstellung vom Paradies. Dorthin kamen nur ganz besondere Leute. Menschen, die sich im Leben verdient gemacht haben. Dort in Abrahams Schoß gibt es ein Festmahl und ein Leben im Überfluss. Auf der anderen Seite gibt es den Hades. Einen Ort aus der griechischen Mythologie. Dort herrscht der „Herr des Totenreiches", aus dessen schaurigem und ödem Reich es keine Wiederkehr gibt.

Wieder so zwei drastische Gegensätze. Aber daran werden sich die Menschen nicht gestört haben. Doch die folgenden Sätze sind ein Schock! Denn der Reiche kommt in den Hades und der Arme in den Himmel! Für die Menschen damals undenkbar. Hätte Jesus das Bild seiner Gesellschaft konsequent zu Ende gezeichnet, wäre etwas ganz anderes herausgekommen: Der reiche Mann müsste in Abrahams Schoß emporgehoben werden, während der arme Schlucker Lazarus im Hades leidet. Die Sadduzäer etwa glaubten, dass Rang, Namen und Vermögen mit in den Himmel gelangen – Dort werden die Wohlhabenden dann belohnt für das, was sie geleistet haben. Krankheit und Armut galten gemeinhin als Strafen Gottes. Deswegen wurden Kranke in den Hades verbannt, in unendliche Ferne vom Heiligen Gott Zebaoth. Die Reichen bleiben reich. Die Armen bleiben arm. Wer viel hat, dem wird viel gegeben, wer wenig hat, dem wird auch noch genommen – auch in Ewigkeit. Natürlich! Wie sollte es auch anders sein.

Wir finden es auch normal, dass die, die viel verdient haben, im Alter mehr Rente bekommen. Und die schon immer zu wenig zum Leben hatten, werden durch das Arbeitsamt sanktioniert und leben im Alter von der

ZThG 24 (2019), 338–343, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Grundsicherung – weil sie nicht vorgesorgt haben. Das ist doch gerecht, oder?

Jesus wirbelt alles gehörig durcheinander. Lazarus bei Abraham und der reiche Mann im Hades? Das passt nicht. Das ist anrüchig! Ja fast unmoralisch! Es gibt also nur zwei Möglichkeiten: Entweder im Himmel läuft etwas verkehrt, oder hier bei uns auf Erden stimmt etwas nicht. Die Pointe Jesu ist deutlich: Das System, das wir verinnerlicht haben, ist falsch und in sich verkehrt! Wenn einige wenige auf Kosten der Armen leben und immer reicher werden und der Rest immer ärmer, dann stimmt etwas bei uns nicht.

Jesus erlaubt sich in seiner wundersamen Erzählung eine grundsätzliche Kritik an Politik und Wirtschaft. Denn ein System, das eine tiefe Kluft zwischen Arm und Reich ermöglicht, ist sündig und muss verändert werden. Gott lässt sich in diesem Bereich nicht den Mund verbieten! Dafür standen schon die alttestamentlichen Propheten ein. Die Worte von Amos etwa sollten uns in den Ohren schallen: „Weil ihr vom Hilflosen Pachtgeld annehmt und sein Getreide mit Steuern belegt, darum baut ihr Häuser aus behauenen Steinen und wohnt nicht darin, legt ihr euch prächtige Weinberge an und werdet den Wein nicht trinken. Denn ich kenne eure vielen Vergehen und eure zahlreichen Sünden. Hasst das Böse, liebt das Gute und bringt im Tor das Recht zur Geltung!“ (Am 5, 11–12. 15a).

Jesus macht seinen Zuhörern deutlich: Es gibt andere Möglichkeiten – auch wenn es undenkbar scheint. Wer die Kommentare einiger Volkswirte und Bänker zu steigenden Mieten, sinkenden Reallöhnen und Altersarmut hört, der bekommt den Eindruck, es könne nicht anders gehen als bisher: Mindestlöhne machen den Markt kaputt. Eine Begrenzung von astronomischen Gehältern macht leider auch den Markt kaputt. Banken an ihren eigenen faulen Krediten beteiligen? Geht nicht, sonst bricht die Wirtschaft zusammen. Weniger Arbeitszeit oder Beschränkung von Leiharbeit, beides gefährdet den Wirtschaftsstandort. Boni von einer Million und mehr sind nicht nur angemessen und notwendig, sondern eigentlich geradezu lächerlich im Angesicht des Gesamtumsatzes. Alles andere ist eine populistische Neiddebatte und gefährdet den Wirtschaftsstandort Deutschland. So funktioniert eben die Welt. Aber ein System, in dem kein Platz für Menschlichkeit und Fürsorge ist, in dem wenige auf Kosten vieler leben, ist falsch und verkehrt.

Der reiche Mann in Jesu Geschichte erkennt im Hades, dass er von Gott getrennt ist und leidet. Im Angesicht von Lazarus hat er sich NICHT an den Bund Gottes erinnert. Als der hungernde und sterbende Lazarus vor seinen Toren lag, erinnerte er sich NICHT daran, dass Gott für die Armen und Schwachen streitet. Doch jetzt in seiner eigenen Qual und Verzweiflung erinnert er sich an den Bund und fleht zu Abraham. Auch das ist symptomatisch für eine egozentrische Gesellschaft. Nur das eigene Leid berührt einen noch.

Es scheint ja inzwischen eine Gesellschaftsutopie zu sein, die Leidenden einfach vor die Tür zu setzen und auszuschließen – so wie Lazarus. Diakonische Einrichtungen für Obdachlose und Drogenabhängige werden

ZThG 24 (2019), 338–343, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

immer weiter an den Stadtrand verdrängt. Dahin, wo das Leid uns nicht die Aussicht verdirbt, sein Gestank uns nicht in die Nase steigt und sein Lärm uns nicht den Schlaf kostet. Wir vergessen, dass der Segen Gottes uns gleichsam unserem Nächsten verpflichtet.

Abraham aber hört den Reichen! Nicht nur das! Er redet ihn sogar als Kind an! Das ist ein wichtiges Detail, das leicht verloren geht. Ja, auch der reiche Mann ist Kind Gottes. Trotz seines sorglosen Lebens. So ist das bei Gott! Trotz unserer Sünde, trotz unserer Verfehlungen bleiben wir seine Kinder. Gott wird uns immer als seine Kinder annehmen, wenn wir uns zu ihm wenden. Niemand ist wegen seines Vermögens plötzlich nicht mehr Kind Gottes! Der Reichtum selbst ist nicht das Problem.

Doch warum lässt Jesus in seiner Geschichte den Reichen im Hades schmoren? Weil der Reiche eben nicht aus seinem Fehler gelernt hat: Zu Lebzeiten hat er auf Kosten von Lazarus gelebt – obwohl sie beide Kinder Gottes sind. Selbst das Mindestmaß an Humanität, das jedem Menschen zusteht – eben, weil jeder Mensch Kind Gottes ist –, hatte der reiche Mann nicht aufgebracht. Hierin lag sein Fehler. Doch das versteht der Reiche nicht. Er macht so weiter, wie er es sein ganzes Leben lang getan hat. Es dürstet ihn. Lazarus soll kommen und ihm Wasser bringen. Natürlich Lazarus! Wer denn auch sonst? Lazarus, auf dessen Kosten er gelebt hat! Auf seine Kosten will er weiterleben.

Natürlich tun wir etwas für Entwicklungsländer. Vor allen Dingen jetzt, wo wir das Gefühl haben, in ihren Migranten zu ertrinken: Die gut Gebildeten dürfen kommen – der Rest soll bleiben, wo er ist – da kann er sich dann an europäischen Exportschlagern erfreuen: Handfeuerwaffen, Hühnerabfällen und abgewrackten PKWs. Win-Win-Partnerschaft nennt sich das. Natürlich – wer soll uns denn sonst das Wasser zu trinken bringen, als die Abgehängten. Etwas anderes scheint gar nicht denkbar! So wie wir es inzwischen normal finden, wenn die einen für 8€ in der Stunde arbeiten und andere für 4 Millionen im Jahr.

Der reiche Mann ist in einem System gefangen, dass es unmöglich macht, die Gräben zwischen Arm und Reich zu überbrücken. Und so bleibt die Distanz auch im Jenseits unüberbrückbar. Weil der Reiche nicht versteht, dass Lazarus sein Bruder ist, findet er keinen Zugang zu Gott. Solange der Reiche das nicht lernt, kann er den Hades nicht verlassen.

Jesus' Kritik ist klar: Dort, wo wir nicht begreifen, dass die Armen unsere Brüder und Schwestern sind, werden auch wir nur Gräben zwischen uns graben.

„Arme wird es immer geben!" – Das mag zwar stimmen, es ist aber keine Ausrede. Armut entsteht durch die Verletzung des Bundes. Sie existiert, weil die Armen betrogen und versklavt werden, weil wenige das Unglück vieler ausnutzen, weil der Schutz von Armen immer mehr ausgehöhlt wird – und mit ihr die Humanität und Menschenwürde. Kurzum die Armut grassiert, weil die Solidarität untereinander zusammengebrochen ist und mit ihr jegliches Gefühl für Anstand und Verantwortung.

ZThG 24 (2019), 338–343, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Mit seiner Geschichte zwingt Jesus die Reichen zur Selbstkritik und schenkt den Armen eine Stimme und eine Hoffnung. Was bleibt also für eine Lehre aus der Geschichte?

Zum einen sicherlich folgende Erkenntnis: Wir leben heute wie damals in einer Gesellschaft, in der einige wenige auf Kosten von vielen leben und Geld und Macht regieren. Zweitausend Jahre anbrechendes Reich Gottes und technologischer Fortschritt haben das nicht geändert. All denen, die darunter leiden, spricht Jesus Hoffnung zu: Einmal wird sich alles ändern und durch ein richtiges und faires System ersetzt werden.

Doch dabei bleibt er nicht! Jesus vertröstet seine Zuhörer nicht auf den Himmel! Im Gegenteil: Zuletzt verweist Jesus noch einmal deutlich auf die Gesetze der Thora. Er verdeutlicht, dass die Menschen Brüder und Schwestern sind und sich deswegen untereinander verhalten sollen, wie es in der Thora gefordert wird: in Solidarität und Fürsorge. Diese Predigt Jesu verbietet es sich auszuruhen! Wir hören eine mahnende Stimme, die im Angesicht von Gesetz und Evangelium, von Tod und Erlösung manchmal zu leise geworden ist: Sie fordert uns auf, endlich aufzustehen, sozialkritisch zu denken und zu handeln. Sie fordert uns auf, sich dem Nächsten zu verpflichten und Strukturen, die den Nächsten versklaven, aufzubrechen. Wenn wir als Kirche wirklich Ausdruck von Gottes Reich und Gnade auf Erden sein wollen, dann müssen wir, trotz aller Unvollkommenheit, genau dort ansetzen. Dann dürfen wir nicht zu gesellschaftlichen Themen schweigen, sondern müssen gerade dort die Stimme erheben.

Ich wünsche uns das: Eine laute Stimme für eine andere Welt und die Gewissheit, dass, auch wenn uns die Stimme versagt, Gottes Reich im Anbruch ist!

Amen!

ZThG 24 (2019), 338–343, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Kirche der Freiheit oder Kirche der Freien?

Impulse aus den täuferischen Traditionen – eine Predigt über Galater 5, 1–5[1]

Andrea Strübind

Liebe Festgemeinde,
liebe Brüder und Schwestern aus der Ökumene,

bei der Vorbereitung auf diese Predigt fiel mir folgendes Bonmot eines evangelischen Theologen in die Hände: Der Glaube des durchschnittlichen Protestanten/in setze sich aus einem Drittel heidnischer Frömmigkeit, einem Drittel römisch-katholischen Erbes und einem Drittel falsch verstandener christlicher Freiheit zusammen. Das ist, wenn es denn stimmt, wahrlich eine bemerkenswerte Mixtur! Was aber ist eine „falsch verstandene christliche Freiheit"?

In unseren Tagen ist viel von Freiheit und Freiheitsrechten die Rede, etwa bei den Grenzen von Meinungs- und Pressefreiheit in Zeiten von Fake News und alternativen Fakten. Diese Diskussionen um die Freiheit und die freie Welt werden durch das bedrohliche Ausgreifen islamistischen Terrors noch verstärkt. Neue geopolitische Eskalationsspiralen der Gewalt brechen auf. Populistische sowie nationalistische Bewegungen gewinnen in mehreren europäischen Ländern an Zuspruch.

Die Freiheit wird in diesen Tagen hochgepriesen. Ist sie nicht der eigentliche „Way of Life" des Westens? Gilt es heute nicht besonders, um die Freiheit unserer offenen Gesellschaft zu kämpfen? Freiheit ist bedroht. Freiheit wird missbraucht. Aber am Reformationstag geht es noch um eine tiefere Dimension dieses Ringens um die Freiheit. Warum gehört die Signatur der Freiheit so unauslöschlich zur Reformation? Diese und weitere Fragen rund um die „Freiheit" versuchen wir anhand berühmter Verse aus dem Galaterbrief zu klären.

> **1** Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So steht nun fest und lasst euch nicht wieder das Joch der Knechtschaft auflegen! **2** Siehe, ich, Paulus, sage euch: Wenn ihr euch beschneiden lasst, so wird euch Christus nichts nützen. **3** Ich bezeuge abermals einem jeden, der sich beschneiden lässt, dass er das ganze Gesetz zu tun schuldig ist. **4** Ihr habt Christus verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, aus der Gnade seid ihr herausgefallen. **5** Denn wir warten im Geist durch den Glauben auf die Gerechtigkeit, auf die wir hoffen. (Gal 5, 1–5)

[1] Die Predigt wurde am 31. Oktober (Reformationstag) 2018 in der Heiliggeistkirche in Heidelberg gehalten.

ZThG 24 (2019), 344–352, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit!" Ja, das ist wahrlich das richtige Bibelwort zum Reformationstag! Ein passenderes kann es kaum geben. Darin ist doch alles enthalten! Und noch dazu stammt es aus dem Galaterbrief, der von Martin Luther überaus geschätzt wurde. Er fühlte sich ihm gar so anvertraut wie seiner holden Gattin. Der Brief sei seine „biblische" Katharina von Bora, wie er in einer Tischrede einmal sagte. Kein Wunder, wird doch in diesem Schreiben des Apostels Paulus zuerst und in klarer Sprache die Rechtfertigungslehre grundgelegt. Gerecht wird der Menschen nicht aus den Werken des Gesetzes, sondern aus Glauben (Gal 2,16). Das ist der Ton, die Fanfare der Freiheit. Und Freiheit ist zum Leitwort der Reformation geworden. Die 2008 ausgerufene Luther-Dekade wählte dementsprechend das Motto „Kirche der Freiheit" für ihren groß angelegten Reformprozess und zur Vorbereitung auf das große Jubiläum im vergangenen Jahr.

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit!" Dieser Slogan stammt aus einem Brief im Krisen- und Konfliktfall. Fremde Missionare haben Erfolg in den Gemeinden Galatiens, die der Apostel Paulus einst gegründet hat. Sie stellen seine Verkündigung und ihn selbst in seinem Amt in Frage. Für die Christen, die aus heidnischem Hintergrund kommen, führen sie neben dem Glauben an Christus die Durchführung der Beschneidung als Vorbedingung ein, um zur Heilsgemeinde zu gehören. Paulus schreibt daraufhin eine fulminante Streitschrift an seine Gemeinden, da er selbst nicht klärend vor Ort sein kann. Der Brief muss ihn ersetzen. Aber werbende und verständnisvolle Worte erwartet man vergebens. Er kämpft vielmehr mit allen Mitteln, um seine Gemeinden von diesem Irrweg abzubringen. Er kritisiert jeden Versuch scharf – bis hin zur Verfluchung derer, die den Christusglauben mit Zusatzbedingungen versehen wollen. Der Apostel plädiert leidenschaftlich für die Einbeziehung der Nichtjuden in die Heilsgemeinde durch Jesus Christus, ohne jegliche Verpflichtung auf die rituelle Seite der Tora, die im Bundeszeichen Israels, der Beschneidung, zusammengefasst wird.

Paulus reißt dabei unüberbrückbare Gegensätze auf. Das wahre Evangelium gegen das falsche; Christusglaube gegen Gesetzeswerke, Versklavung oder Freiheit, Geist gegen Fleisch. Der Brief ist wie kein anderer von ihm durch eine aggressive Rhetorik, zeitweise auch durch Häme und Polemik geprägt. Es geht bei den Galatern offensichtlich ums Ganze. Trotzig und alternativlos ruft der Apostel: Der Glaube an Christus genügt! Denn zur Freiheit hat uns Christus befreit!

Im Streit entstanden, steht der Galaterbrief im Streit bis heute. Von der antiken Kirche über die Reformationszeit bis zur Gegenwart sind seine Aussagen strittig. Vor allem seine „Grundstruktur der Alternative" wurde im Kampf um die Erneuerung der Kirche von den reformatorischen Bewegungen aufgegriffen. Gotteswort gegen Menschenwort; Bibelwort gegen kirchliche Tradition; Gottes Recht gegen Menschensatzung; Christus gegen den Papst; Gemeinde Christi gegen die Amtskirche. Diese Eindeutigkeit und Klarheit faszinierte, schaffte Orientierung und fand Resonanz in allen Bevölkerungsschichten.

ZThG 24 (2019), 344–352, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Aber diese Alternativen waren auch der Anlass zum Zerbruch der Einheit der westlichen Kirche mit ihrer anhaltenden und schwerwiegenden Konfliktgeschichte seit dem 16. Jahrhundert. Die Rechtfertigungslehre, die so zentral für den Galater-, aber auch für den Römerbrief ist, entwickelte sich zu einer Unterscheidungslehre. Sie wurde konfessionell abgrenzend aufgeladen: Katholische Gesetzlichkeit gegen protestantische Freiheit. „Werkerei", Verdienstdenken, Leistungsstreben gegen die königliche Freiheit der Kinder Gottes. Die „Freiheitsgeschichte Reformation", die so stimmgewaltig und inflationär rund um das Reformationsjubiläum bemüht wurde, kommt oftmals nicht ohne ein Feindbild aus, das in erster Linie in der Papstkirche verortet wurde und wird. Wer sich „Kirche der Freiheit" nennt, der verweist dadurch auch – bewusst oder unbewusst – auf eine Kirche der Unfreiheit. Gerade in der ökumenischen Gemeinschaft dieses Gottesdienstes gilt es daran zu erinnern.

Ein weiteres belastetes Thema stellt die antijüdische Auslegung des Galaterbriefes da, die ebenfalls eine lange Tradition hat. In dem Ringen des Apostels Paulus um seine Gemeinden lassen sich Aussagen finden, die als Enterbung des alten Bundesvolkes ausgelegt wurden und zu einer verhängnisvollen Feindschaft und beispiellosen Verfolgungsgeschichte von Juden durch Christen führten. Es gibt bis heute unverblümte Auslegungen, die mit der von Paulus proklamierten Gesetzesfreiheit das Ende des Judentums eingeläutet sehen.

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit!" Welche Freiheit meint Paulus denn? Es geht ihm um eine unumkehrbare Bewegung Gottes auf den Menschen zu. Die Rechtfertigungslehre bringt diese Größe der Gnade Gottes zur Geltung (Gal 2, 19). Christus befreit von der Sünde und damit auch von der Todverfallenheit des Menschen. Freiheit, das ist ihm in erster Linie Befreiung von der Unheilsmacht der Sünde und des Todes. Diese Befreiung ist ein Geschenk. Hier war Luther ganz bei Paulus: Für ihn war die „Freiheit eines Christenmenschen" eine geschenkte Freiheit und damit theonom: von Gott gegeben und erwirkt. Es ging ihm nicht um einzelne „Freiheiten", sondern um „die Identität der Person, die sich in Christus nicht mehr durch moralisches Tun und Lassen definieren musste." (Hans Martin Barth) „Siehe, das ist die rechte, geistliche, christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten, die alle andere Freiheit übertrifft wie der Himmel die Erde," heißt es am Ende seiner großen Freiheitsschrift.

Der Wittenberger Reformator kämpfte konsequent gegen eine falsch verstandene Freiheit, etwa gegenüber den aufbegehrenden Bauern oder gegen die Täufer, Nonkonformisten und Dissidenten, die sich für die Freiheit der Gewissen und die soziale Umsetzung der Freiheit einsetzten. Freiheit wurde aber gerade im Kontext der täuferischen, nonkonformistischen und späteren freikirchlichen Bewegungen in erster Linie als Freiheit vom Zwang in Glaubens- und Gewissensfragen verstanden. Die Freiheit des Einzelnen, in Glaubensfragen frei zu entscheiden und seinen Glauben ungehindert ausleben zu können, waren für sie lebensweltlich und politisch reale

ZThG 24 (2019), 344–352, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Forderungen. Angesichts unterdrückender Obrigkeiten setzten sie sich für Glaubens- und Gewissensfreiheit und im Zusammenhang mit diesem Freiheitsdiskurs auch für die Trennung von Kirche und Staat sowie für demokratische Gesellschaftsordnungen ein.

Die Forderung nach Religionsfreiheit sollte aber nicht nur für die eigene Glaubensrichtung gewährt oder durchgesetzt werden, sondern für alle Menschen gelten, gleich welcher Herkunft und Religion. Bereits durch ihr Kirchenverständnis – einer Gemeinde der Gläubigen, die sich durch freiwilligen Zusammenschluss zusammenfand und ihre Lehre und Glaubensleben autonom regelte – stellten sie den damaligen gesellschaftlichen Konsens in Frage. Das wurde aber oft genug Anlass für blutige Verfolgungen. Was war das Anliegen der Verfolgten? Der Freiheit des Wortes sollte die Freiheit derjenigen entsprechen, die sich durch ihre Erkenntnis von der offiziellen Kirche und damit auch von der sie schützenden Obrigkeit distanzierten. Es lassen sich aus dem Täufertum, aber auch aus dem puritanischen Kongregationalismus, dem Baptismus und dem Freikirchentum insgesamt vielfältige Bespiele für diesen Einsatz für Glaubens- und Gewissensfreiheit aufzeigen. Bis hin zur nordamerikanischen Kolonie Rhode Island, die von Baptisten 1636 gegründet wurde und als erste die Religionsfreiheit zu einem Grundrecht deklarierte. Religionsfreiheit für Christen, Juden, Muslime, Heiden, Häretiker und sogar Antichristen wurde dort in die Gründungscharta aufgenommen.

William Bradford, der erste Gouverneur der Plymouth Plantation, wählte für die Gruppe puritanischer Separatisten in England, in denen die späteren „Pilgerväter" und die Gründerväter der ersten Baptistengemeinde zusammentrafen, rückblickend eine markante Bezeichnung: „The Lord's free people". Auch dieser Ehrentitel weiß um die in der Reformation neu entdeckte „Freiheit eines Christenmenschen", setzte aber einen deutlicheren Akzent auf die Antwort des Menschen und die von ihnen frei gewählte Gemeinschaft. Diese „Kirche der Freien" steht besonders für die vom christlichen Glauben ausgelösten Freiheitsprozesse, die sich in geistlich kompetenten und mündigen „Freien" im Einsatz für die Freiheit anderer verwirklichen sollte.

Hier würde ein erweitertes, ein *inklusives Bil*d der Reformation helfen, das die täuferischen und nonkonformistischen Traditionen und die sich aus ihnen entwickelnden Freikirchen einschließt. Es wäre ein großer, überfälliger und zudem wahrer Schritt hin auf eine multilaterale Ökumene. Dazu ist es bei den Feierlichkeiten und Verlautbarungen im Jubiläumsjahr 2017 bei aller ökumenischen Annäherung leider durchweg nicht gekommen.

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit!" Bleiben wir aber nicht bei den unterschiedlichen Freiheitsverständnissen stehen. Lassen wir uns vielmehr noch einen Moment ein auf die interessante Spur, auf die diese Verse uns verweisen. Der Freiheitsruf in Galater 5,1 eröffnet gerade den Teil des Briefes, in dem es um die Ethik und die christliche Lebensgestaltung geht. Paulus hatte zuvor beschrieben, *wie* Christus befreit. Nun zeichnet er die

ZThG 24 (2019), 344–352, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Freiheit als Lebensform der Christen und Christinnen in das Leben der Gemeinde ein. Wie die „Freiheit eines Christenmenschen" zu leben ist, darum geht es in unserem Zusammenhang. Die Freiheit, zu der Christus befreit hat, wird durch den Apostel ganz eng mit dem Gebot der Nächstenliebe verknüpft. Freiheit verpflichtet, Freiheit führt zur Verantwortung, Freiheit ist Berufung. Später wird Paulus ganz konkret: „Einer trage die Last des anderen" (Gal 6, 2). Es geht um Liebe zum Nächsten, zur Gemeinde, zur Welt. Das wird nun durchbuchstabiert, bis zu den Tugenden von Geduld, Treue und Sanftmut.

Hüten wir uns daher davor, die eigene Stimme dieser so oft zur Abgrenzung genutzten Verse zu überhören. Hier wird nicht einfach jedwede Form von Gesetzlichkeit und Treue zur Tora abgelehnt oder gar verworfen. Ganz im Gegenteil. Die in Christus gewährte Freiheit darf nicht zur Verantwortungslosigkeit führen. Christen sollen ihr Leben im Zeichen der Freiheit gerade gestalten! Denn die im Glauben ergriffene Freiheit wird gerade in der Liebe wirksam: „Denn in Christus vermag weder die Beschneidung noch die Unbeschnittenheit etwas, sondern der Glaube, der durch die Liebe wirkt" (Gal 5, 6). Die Liebe muss dabei nicht etwa zum Glauben dazukommen und ihn vervollständigen. Sondern der Glaube wird durch die Liebe qualifiziert und vermittelt sich nach außen. Der Glaube entfaltet seine Energie durch die Liebe. Die geschenkte Freiheit verleiht meinem Leben als Christ und Christin eine bleibende Signatur, sie prägt meine Lebenswirklichkeit.

Paulus warnt als Mitmensch und Seelsorger eindringlich vor einem naheliegenden Missverständnis: Die Freiheit, zu der Christus befreit, kann auch zum Stützpunkt für „das Fleisch" werden. Fleisch steht für eine Lebensorientierung, die die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse auf Kosten anderer sucht und so vergänglich ist wie Fleisch. Der Egoismus lässt die Freiheit vergammeln. Deshalb schärft Paulus seiner Gemeinde das Doppelgebot der Liebe ein (Gal 5, 14). Er fordert dazu heraus, sich einzuüben in die Lebenspraxis der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Und gerade in dieser Lebenspraxis der Liebe werden wir der Sendung Jesu gerecht. Er war doch selbst unterwegs zu den Schwachen und Beladenen. Er suchte sie auf in ihrer Trauer und Ausgrenzung. Die Prägung durch diese Proexistenz Jesu, dieses Da-Sein für andere, begründet den Einsatz für die Freiheit anderer unmittelbar aus dem Evangelium heraus. Wir können als Befreite teilnehmen an dieser Liebesbewegung. Sie führt uns an die Seite der anderen, zur Unterstützung in allen Fragen des Lebens und Sterbens, zur Anteilnahme an ihrer Not und Freude, zur tatkräftigen Hilfe in dem, was ihnen gut tut. Wir sind frei – nicht auf Kosten anderer, aber hoffentlich zu deren Gunsten.

Freiheit, wie Paulus sie meint, ist nicht nur ein Geschenk, ein Stand, ein Privileg. Vielmehr kommt mit ihr eine immerwährende Dynamik zur Sprache. Freiheit kann man nicht besitzen, sie muss gelebt und bewährt werden. Sie eröffnet einen Weg, den man gehen muss oder besser: gehen

ZThG 24 (2019), 344–352, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

darf. Freiheit ist nicht nur ein Recht, das man verteidigen, sondern auch eine Pflicht, die man erfüllen muss, hat Thomas Söding einmal geschrieben. Wer glaubt, ist auf dem Weg *in* Freiheit, aber auch immer unterwegs *in die* Freiheit. Die Freiheit des Apostels versteht das ganze Leben als einen Prozess, in dem sie sich zeigt und zugleich bewährt. Allerdings nennt er einen großen Verbündeten: „Denn wir warten im Geist durch den Glauben auf die Gerechtigkeit, auf die man hoffen muss" (V. 5). Der Geist ist uns auf diesem Weg als Gottes Schöpferkraft verheißen, die uns kreativ werden lässt. Der Geist treibt an, ein Leben in der Liebe zu führen, und er lässt hoffen.

Dieses Freiheitsverständnis, das so eng mit der Lebensgestaltung verbunden ist und erprobt werden will, entspricht einem Hauptanliegen der täuferischen Traditionen. Sie verstanden die Rechtfertigung durch Christus nicht als eine punktuelle Zäsur, sondern als einen lebenslangen Heilungsprozess. Die Täufer, Nonkonformisten und später auch die Freikirchen stellten den etablierten Mehrheitskirchen und Staatskirchen die Frage nach der Lebensführung und dem Glaubenszeugnis des Einzelnen. Christliche Freiheit hatte sich zu bewähren in einem Leben der Umkehr, in einem „Lebensbogen der ‚Fromm-Machung'" (Berndt Hamm). Gerade auch ihre Taufpraxis zielte in erster Linie auf eine bewusste Entscheidung zur Lebensumgestaltung nach dem Vorbild Christi. Hans Denck, ein kreativer Täufertheologe, fasste es 1526 in folgende Worte: „Niemand vermag, Christus wahrlich zu erkennen, es sei denn, dass er ihm nachfolge mit dem Leben. Und niemand vermag, ihm nachzufolgen, denn soviel er ihn zuvor erkennt." Nachfolge mit dem ganzen Leben, bis hin zur Gewaltlosigkeit, für die die historischen Friedenskirchen stehen.

Diese konstitutive Verbindung von Glaube und Leben führte freilich auch in manche Verengungen, wie der endlose Streit und die Spaltungen aufgrund von „Kirchenzucht" und „Kirchenbann" belegen könnten. Mit ihrem „Lebensbogen der Fromm-Machung" verband sich auch eine radikale und zum Teil hochmütige und manchmal unbarmherzige Kritik an der inkonsequenten, steckengebliebenen Reformation – von den sogenannten „Altgläubigen" ganz zu schweigen.

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit!" Was bleibt von ihr? Ein unverdientes, wunderbares Geschenk? Eine umstrittene Freiheit, die von der Abgrenzung und Ausgrenzung lebt? Eine Freiheit für andere? Eine Freiheit, die in einem lebenslangen Prozess bewahrt und bewährt werden muss? Der Galaterbrief wartet noch mit einer Vision der Freiheit auf, die in Kirche und Gesellschaft, Ökumene und Welt kaum eingelöst wurde. In Kapitel 3, 26–28 beschreibt der Apostel, dass in Christus alle hierarchischen Gegensätze zwischen Mann und Frau, Sklaven und Freien, Juden und Heiden überwunden seien. Freiheit ist auch eine in der Taufe und im Geist begründete Feier der Gleichberechtigung aller.

Diese Vision von einer freien Kirche wurde in der Reformation neu entdeckt. Sie wird traditionell mit einem etwas sperrigen Ausdruck „Priester-

ZThG 24 (2019), 344–352, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

tum aller Gläubigen" zusammengefasst. Jeder und jede steht unmittelbar vor Gott. Es braucht keine Zwischeninstanz mehr, keine Vermittlung durch einen Priester oder Amtsträger. Eine Kirche der gleichberechtigten Brüder und Schwestern, die ihre Begabungen und Erkenntnisse zum Wohle der Gemeinschaft einbringen und darin ihre Freiheit entdecken. Alle sind sie ermächtigt und berufen durch den Glauben an Jesus Christus und begabt mit dem heiligen Geist.

Diese Gemeinschaft der Gläubigen wurde als Ort der Freiheit erfahren, besonders in Kirchen der täuferischen Tradition. Dort ereignete sich eine Entdeckung des Einzelnen in seiner Bedeutung für die Kirche. Diese *entsteht* und *besteht* aus den Zusammengeschlossenen und Verbündeten. Das Selbstbewusstsein der Laien, die „soul competence" des Einzelnen, der unmittelbare Zugang zur Heiligen Schrift und die charismatische Dienstgemeinschaft waren ihre Kennzeichen. Hinter diesem dynamischen, antihierarchischen Verständnis von Gemeinde sind die auf Paulus folgenden Generationen immer wieder zurückgeblieben. Aber es bleibt die Vision einer christlichen Gemeinde, die ein Ort der Freiheit ist. „Zur Freiheit hat uns Christus befreit!" Wenn wir die Vision der „Gemeinde der Freien" ernstnehmen, dann kann das Freiheitspathos nicht mehr zur Abgrenzung und Profilierung genutzt werden. Es wirkt dann als befreiende Kraft zunächst von befreiten Brüdern und Schwestern. Und von dort aus wirkt es hinein in die Welt als jede erdenkliche Form liebender Solidarität. Freiheit, das ist eben nicht ein irgendwann abgeschlossener und glückseliger Zustand;. die Begegnung mit der Freiheit bleibt aufrüttelnd und fordernd, eine spannende und eine lebenslange Reise.

Schließen möchte ich mit einem Bild der „Kirche der Freien", das der Baptistenpastor und Bürgerrechtler Martin Luther King nach dem Gleichnis des bittenden Freundes in Lukas 11 entworfen hat. In der Stunde der Mitternacht der sozialen und ethischen Ordnung versteht King die Kirche als vertrauten Wegweiser und einziges Haus, das noch an seinem Platz steht. Dorthin darf der müde Wanderer um Mitternacht kommen und anklopfen. Wie zu allen Zeiten klopfen Menschen an und bitten um Brot. Sie bitten die Kirche um das Brot der Liebe, damit sie das Gefühl der Verlassenheit in der modernen technisierten Welt überwinden können. Sie bitten die Kirche um das Brot der wirtschaftlichen Gerechtigkeit, damit sie ein menschenwürdiges Leben führen können. Sie bitten die Kirche um das Brot der Hoffnung, damit sie nach dem Zerbrechen des Altars des Fortschritts eine neue Perspektive für ihr Leben gewinnen.

King rief dazu auf: Als Kirche Jesu Christi müssen wir bereit werden, *gemeinsam* das Brot der Hoffnung auszuteilen, wonach Gott gewiss Böses in Gutes verwandeln kann. Wir müssen gemeinsam das Brot der Vergebung weitergeben, das die Schuldbeladenen aller Welt zur Freiheit der Kinder Gottes führt. Wir müssen das Brot des Glaubens verschenken, damit die Geängsteten in ihrer Todesfurcht zur Freude auf die Zukunft Gottes kommen. In dieser Hoffnungsbotschaft für müde Wanderer, die nach Brot

ZThG 24 (2019), 344–352, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

fragen, sah Martin Luther King die Hauptaufgabe der Kirche. Die Kirche muss das stärkende Wort aussprechen, dass keine Mitternacht ewig währt.

Dieser Glaube an den Morgen entspringt dem Vertrauen auf die Güte und Gerechtigkeit Gottes. Zu diesem Glauben an den Morgen möchte ich uns alle ermutigen. Selbst die sternenloseste Mitternacht mag der Vorbote des Herandämmerns einer großen Erfüllung sein. So sagt der Psalmist: „Den Abend lang währt das Weinen, aber des Morgens ist Freude!" (Ps 30, 6).

Amen!

ZThG 24 (2019), 344–352, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

THEOPOESIE

Lyrische Gottesumkreisungen à la „Kloppo“

Thomas Nisslmüller

Wenn Gott der Herr ein Trainer wäre …,

dann wäre ich gerne Mittelstürmer. Zuständig fürs Gelingen. Mit dem Garanten fürs Siegen an der Seitenlinie. Mit dem Schöpfer des Schönen (des schönen Spiels?) als Motivator und taktischem Maestro.

Wenn Gott mein Trainer wäre – so echt und für immer –, dann wäre das schon ziemlich cool und krass!

Ich wäre dann wohl stets unendlich voller Tatendrang für den nächsten Torabschluss.

Ich würde jede Sekunde auf einen radikal-vertikalen und genialen Risiko-Pass warten.

Mich agil im Strafraum tummeln, um (nicht nur) die besten Chancen einzunetzen.

Meinen Torriecher würde ich mit Verve in den Dienst des Höchsten stellen.

Jeder Ballkontakt wäre eine Gelegenheit, meinen „Zauberfuß“ zu zeigen.

Mein Trikot mit der „Neun“ wäre ein Verweis auf Trinität im Quadrat.

Ich würde alles dafür tun, um nie mehr auf der Ersatzbank zu sitzen.

Jeder Zweikampf wäre für mich ein Fest auf dem Weg zum Sieg.

Gott als Trainer – was für ein schöner, ein phänomenal-fantastischer Gedanke!

Er baut mich auf, wenn ich frustriert bin über eine verballerte „100-Prozentige“.

Nach einem Elfmeter oder Freistoß, der nur das Gebälk geküsst hat.

Gott als Trainer meiner Ballsportkarriere, als Head Coach des Dribbelkünstler-Erfolgs:

Was wäre ich stolz auf ihn! Wie die Jungs von „City“ und Liverpool stolz sind auf Guardiola und Klopp, die lebenden Legenden eines „sophisticated game“.

Der Meister an der Seitenlinie würde mich stets wohlwollend motivieren und leiten. Und mich herausfordern! Er würde gewiss akribisch das Beste aus mir herauskitzeln.

Jeder Tag wäre eine wundervolle Chance, mich persönlich zu verbessern, Filigranes zu lernen, „Fußball vom Feinsten“ zu entdecken und dabei optimal zu trainieren.

ZThG 24 (2019), 353–356, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Ich würde stets gesündeste Kost zu mir nehmen und ausreichend schlafen, um ganzheitlich präsent und mental wie physisch ganz auf der Höhe zu sein.

Wenn Gott mein Coach in einer Top-Fußballmannschaft wäre, dann würde ich jede Sekunde an meiner Technik feilen, keine Chance der Optimierung mehr verpassen.

Ich würde wohl nur noch den allerbesten Fußballschuh schnüren, vollste Konzentration in jedes Zweikampfduell stecken, nach jedem Tor ein Gebet sprechen.

Meine Leidenschaft für das nächste Spiel wäre ultimativ ausgeprägt – und pures Glück strahlte aus jeder Haut- und Herzenspore. Motiviert bis in die Haarspitzen!

Ich würde nicht nur vorne stehen, um eine schöne Flanke oder einen Pass abzustauben, sondern auch defensiv „Gas geben" („D-E-F-E-N-S-E!") und die Mitspieler in der Rückwärtsbewegung unterstützen. Kampfgeist ist alles!

Pressing und Gegenpressing wären mir in Fleisch und Blut übergegangen, und ich würde alles dafür geben, dass Torgefahr und Teamspirit auf höchstem Niveau sind.

Ich wäre der Erste beim Gratulieren, wenn andere ein Tor erzielen oder der Tormann ein unmögliches „Ding" aus dem Kasten fischt. Sportsgeist ist göttlich, *sine dubio*!

Ich wäre nicht nur positionsgetreu agil, sondern würde auch dort aufkreuzen, wo man es nicht erwartet. Genieeinfälle inklusive! Weil der Meister an der Seite steht!

Jeder Freistoß in 16er-Nähe wäre „mein Ding", jedes Tackling „mit Schmackes", jeder Doppelpass ein Fest. Jeder Torwart müsste vor meinem wuchtigen Schuss erzittern.

Mein Leitspruch wäre „fair und spielerisch fantastisch", Paulus mit seiner Siegpreissequenz wäre mir stets im Hinterkopf (1Kor 9, 24 ff.).

Ich würde stets hoch motiviert mein Bestes geben, damit das Team gewinnt.

Wie die Fußballlegenden um Beckenbauer, Maier und Müller einst 1974 sangen:

„Ja, Einer für Alle, Alle für Einen.
Wir halten fest zusammen.
Und ist der Sieg dann unser,
sind Freud' und Ehr für uns alle bestellt."

„Einer für alle – alle für einen" (wie wir es bei Alexandre Dumas dem Älteren in seinem Werk „Die drei Musketiere" als „*Unus pro omnibus, omnes pro uno*" lesen).

Coach Gott – Gott als Soccer Coach! Wenn Gott mein und unser Trainer wäre, dann …

ZThG 24 (2019), 353–356, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

wäre jeder Mannschaftsteil hervorragend auf den nächsten Gegner justiert – und nicht nur ein „… und vorne hilft der liebe Gott“ (D. Kadel) wäre Motto wie Taktgeber.

Gott als Coach – das wäre eine großartige „Versicherung“ dafür, dass ich sinnvoll meinen Beitrag für die Mannschaft leistete und mein Herz sich voll und ganz der gestellten Aufgabe widmete – bar jeglichen Zweifels – und ohne ein „holding back“!

Trainer Gott – das ist der beste Garant dafür, dass mein Spiel, mein Leben siegreich unterwegs ist und bleibt. Und ich voller Ewigkeitsglück im Herzen durch die Areale alltäglicher Seinsbefindlichkeiten ohne Angst meine Pässe spiele und Dribblings wage.

ZThG 24 (2019), 353–356, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Mitglieder des Vereins (Stand: April 2019)

Vorstand:
Prof. Dr. Andrea Strübind (Vorsitzende)
Dr. Oliver Pilnei (stellv. Vorsitzender)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Bernd Densky

Beirat:
Dorothee Dziewas
Prof. Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Andreas Liese
Dr. Dietmar Lütz
Dr. Thomas Niedballa
Dr. Jochen Wagner
Andreas Peter Zabka

Arndt, Moritz, Göttingen
Aschoff-Neumann, Eveline, Nümbrecht
Austein, Volker, Bremen

Barth, Rainer, Bremen
Blonski, Janusz, Bremerhaven
Boeckel, Dr. Bruce, Berlin
Braun, Christian, Berlin
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Bruske, Wolf, Friedrichshafen
Bubenzer, Friedrich Karl, Wiehl
Bubenzer, Dr. Kirsten, Bochum
Busche, Dr. Bernd, Osterholz-Scharmbeck

Cassens, Uwe, Varel

Densky, Bernd, Unterhaching
Duncan, Andrew, Marienhafe
Dziewas, Dorothee, Bad Schwalbach
Dziewas, Gerhard, Leichlingen
Dziewas, Prof. Dr. Ralf, Bernau

Eßwein, Matthias, Buchholz

Fischer, Dr. Mario, A-Wien
Förster, Dr. Karin, Westerstede
Förster, Dr. Karl-Heinz, Westerstede
Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg
Gräbe, Sebastian, Frankfurt a. M.
Graf, F.-Rainer, Neubiberg
Graf-Stuhlhofer, Dr. Franz, A-Wien

Grzibek, Siegfried, Moers

Hahm, Werner E., Duisburg
Hatzler, Dr. Hildegard, Oldenburg i. O.
Heintz, Udo, Hannover
Herzler, Hanno, Greifenstein
Hinkelbein, Ole, Neustadt
Hobohm, Jens, Berlin
Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin
Hokema, Carsten, Oldenburg i. O.

Iff, Prof. Dr. Markus, Willich
Irmisch-Rabenau, Ruth, Mannheim

Kedaj, Josef, Sankt Augustin
Kleibert, Friedrich, Wildeshausen
Kohrn, Andreas, Mainz
Kolbe, Vera, Schöneiche
Kottemann, Hans H., Diepholz
Kretzschmar, Magdalene, Frankfurt a. d. O.
Kretzschmar, Dr. Matthias, Frankfurt a. d. O.
Krötsch, Dr. Ulrich, München
Kuhl, Christa, Wustrow
Kuhl, Hans-Dieter, Wustrow
Kulosa, Dr. Egmont, München
Küpper, Eva, Buxtehude
Kurzawa, Udo, München

Landesverband Bayern im BEFG, Schwabbruck

ZThG 24 (2019), 357–358, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Lange, Olaf, Heidelberg
Liese, Dr. Andreas, Bielefeld
Lüdin, Manuel, Güstrow
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg i. O.
Lüllau, Edgar, Leverkusen
Lütz, Dr. Dietmar, Hamburg

Malnis, Gretel, Emmering
Malnis, José Luis, Emmering
Manns-Düppers, Beate, Frankfurt a. M.
Mansel, Reiner, CH-Zürich
Mantei, Detlef, Sommerhausen
Martin, Donat, Neckarsteinach
May, Thorsten, Lübeck
Menge, Mathias, Wrixum
Mittelmann, Kai, Friedrichsdorf
Mittwollen, Karin, Weener
Moro, Maja, München
Mortsiefer, Jörg, München
Mulack, Adolf, Heidenheim

Nachtigall, Dr. Astrid, Hamm
Naujoks, Angela, Duisburg
Neubauer, Hannes, Crailsheim
Neumann, Dr. Friederike, Oldenburg i. O.
Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf
Niedballa, Dr. Thomas, Kassel

Orth, Matthias, Ingolstadt

Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Pfennig, Gudrun, München
Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzuflen
Pierard, Prof. Dr. Richard, USA-Hendersonville (NC)
Pilnei, Dr. Oliver, Groß Glienicke
Poetz, Martin, Darmstadt
Porak, Prof. Alwin, München
Prieß, Werner, Hamburg

Reershemius, Marie-Luise, Hamburg
Reichardt, Lutz, Meiningen
Röcke, Lutz, Wuppertal
Röhricht, Dr. Wieland Johannes Chrysostomos, Wriezen
Rothkegel, Prof. Dr. Martin, Berlin

Sager, Prof. Dr. Dirk, Jade
Sager, Heinz, Bad Homburg v. d. H.
Schäfer, Hannah, Hamburg
Schaller, Manfred, Mosbach
Schaper, Ingo, Frankfurt a. d. O.
Schmalz, Olaf, Berlin
Schroer, Heinz-Rainer, Balingen
Schulzendorff, Dr. Bernd, Ratingen
Schumann, Helga, Eichenau
Schuster, Volkmar, Ahlen
Schwab, Grazyna, Hamburg
Seibert, Thomas, Falkensee
Stanullo, Irmgard, Nürnberg
Strübind, Prof. Dr. Andrea, Oldenburg i. O.
Strübind, Dr. Kim, Oldenburg i. O.
Stummvoll, Bernd, Velten

ter Haseborg, Axel, Großhansdorf
Tesch, Klaus, Wuppertal
Tipker, Christoph, Verden
Tödter-Lüdemann, Marco, Düsseldorf
Tosch, Silke, Mönchengladbach

van Oorschot, Dr. Frederike, Kirchzarten
Vindigni, Dr. Giovanni, Nübel

Wagner, Dr. Jochen, Kirchberg
Wahl, Hartmut, Velbert
Wehrstedt, Markus, Bochum
Weichert, Christoph, Freiburg i. Br.
Weiß, Martin, Uelzen
Werner, Simon, Brieselang
West, Dr. Jim, USA-Petros (TN)
Wieser, Dr. Friedrich Emanuel, München
Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Hillerse
Zimmer, Dirk, Heiligenstadt
Zimmermann, Daniel, Ellerau

ZThG 24 (2019), 357–358, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

Inhaltsangaben der Ausgaben ZThG 11 (2006) bis ZThG 20 (2015)

ZThG 11 (2006), 1–328, Inhaltsangabe:

Editorial (9) • *Erich Geldbach*, „Singe weiter, süße Stimme!" Laudatio anlässlich des Empfangs zum 10-jährigen Jubiläum der „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP)" (14) • **Essay:** *Kim Strübind*, Flasche leer? Flasche her! Die schöne neue Bundeswelt als Dauerkrise (17) – *Thomas Niedballa*, Wie starr ist unser Weltbild? Horizonterweiterungen für die (Frei-)Kirchen (28) – *Thomas Niedballa*, Christen beten prinzipiell – konkret oft nicht (38) • **Artikel:** *Matthias Morgenstern*, Das Judentum – eine Tochterreligion des Christentums? Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum (44) – *Erich Geldbach*, Nachwirkungen des Hohenlieds im Pietismus am Beispiel Gottfried Arnolds und des Reichsgrafen von Zinzendorf (57) – *Timothée Bouba Mbima*, Das erlittene Böse. Eine brennende Herausforderung unserer Zeit für Christen und Theologen Afrikas (89) – *Mario Fischer*, Rechtfertigung des Glaubens. Religiöse Erfahrung als Thema der analytischen Religionsphilosophie (110) – *Edgar Machel / Carsten Piorr*, Der Pastor als Konfliktlöser und -auslöser (132) – *Friedrich Emanuel Wieser*, „Die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir …" Das Buch Ijob und der christliche Seelsorger (140) • **Symposion der GFTP:** *Kim Strübind*, Was heißt heute „bibeltreu"? Zugänge zum Buch der Bücher in unserer Zeit. Zum Thema des Jubiläums-Symposions der GFTP (161) – *Kim Strübind*, Gottes „Lebenslauf" oder: Heilsgeschichte als Gottesgeschichte. Zwei Ansätze zu einer Relecture des Alten Testaments (166) – *Peter von der Osten-Sacken*, Treue zur Tora im Neuen Testament: Paulus und Matthäus (193) – *Joachim Molthagen*, Ein Geschichtswerk als Teil des Wortes Gottes im Neuen Testament. Beobachtungen an der Apostelgeschichte (206) – *Dietmar Lütz*, „Ist die Bibel bibeltreu?" (222) – *Michael Fricke*, Mit ‚schwierigen' Texten der Bibel umgehen. Analysen und Anregungen für Schule und Gemeinde (231) – *Christiane Markert-Wizisla*, Feministische Exegese als Treue zur Bibel (253) – *Thomas Nisslmüller*, Der Lesekosmos im Horizont der Bibel-Lese: Zur Bibellese als ästhetischer Erfahrung. Anmerkungen zur Lese-Heuristik nach Wolfgang Iser (264) – *Michael Stadler*, „Der Geist gibt Zeugnis unserem Geist …" Wie kann man die Bibel im Geist lesen? – Neutestamentliche Anthropologie und pneumatische Schriftrezeption (285) • **Theologie und Verkündigung:** *Samuel Désiré Johnson*, Den Weißen das Land – den Afrikanern die Bibel? Predigt über Matthäus 28, 16–20 (311) – *Jens Hobohm*, Das Zeichen im Wunder entdecken. Predigt über Johannes 6, 1–15 (317) – *Wolf Bruske*, Taufe als Zeichen der Umkehr. Predigt über 1. Petrus 3, 20–21 (323) • **GFTP e. V.:** Mitglieder des Vereins (327)

ZThG 12 (2007), 1–320, Inhaltsangabe:

Erich Geldbach, Nachruf auf Peter Dienel. Ansprache zur Trauerfeier am 27. Dezember 2006 in Berlin (9) • **Essay:** *Kim Strübind*, Zeit, dass sich was dreht (13) – *Dietmar Lütz*, „… aber einige sind gleicher". Religionsfreiheit und die Freikirchen (19) – *Jean-Marc Ela*, Ein Gott mit dem Antlitz des Fremden (31) • **Artikel:** *Kim*

ZThG 24 (2019), 359–368, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Strübind, Theophanie und Angst. Die Begegnung mit dem „Heiligen" in der Bibel (37) – *Ulrich Wendel*, Gnade und Wahrheit im Leben der Nachfolger Jesu (59) – *Erich Geldbach*, Taufe – Gemeinde – Mitgliedschaft. Ein unaufgefordertes Gutachten (85) – *Uta Rohrmann*, Anna Schlatter-Bernet. Eine prägende Persönlichkeit der Erweckungsbewegung (100) – *Edgar Lüllau*, Den Gott, der befreit, neu entdecken. Der Beitrag von Jean-Marc Ela zur afrikanischen Befreiungstheologie (117) – *Andreas Liese*, Bibeltreuer Religionsunterricht – was ist das? Bemerkungen zur Bibeldidaktik in der Schule (140) • **Symposion der GFTP:** *Kim Strübind*, „Können wir einander das Wasser reichen?" – Taufe und Gemeindemitgliedschaft in ökumenischer Perspektive. Zum Thema des Symposions der GFTP (149) – *Erich Geldbach*, Können wir in der Taufe einander das Wasser reichen? Einige ökumenische Anmerkungen in irenischer Absicht (152) – *Kim Strübind*, Ist die Taufe eine „Gehorsamsschritt"? Das Dilemma der baptistischen Tauflehre und Taufpraxis (166) – *Ralf Miggelbrink*, Das katholische Taufverständnis im Horizont ökumenischer Annäherung (192) – *Hartmut Hövelmann*, Die Taufe – Gnadenmittel oder Gnadenangebot? Zum Taufverständnis der evangelisch-lutherischen Kirche (202) – *Eckart Schwab*, Die Taufe in der unierten Evangelischen Kirche im Rheinland (213) – *Wolfram Kerner*, Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Eine systematisch-theologische Besinnung auf dem Weg zu einer wechselseitigen Taufanerkennung (225) – *Andrea Strübind*, Warum die Wege sich trennten. Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden (241) – *Andreas Liese*, Taufverständnisse in der Brüderbewegung (272) • **Theologie im Kontext:** *Kim Strübind*, Missionstheologie und missionarische Praxis der Baptisten im ökumenischen Kontext. Eine Thesenreihe (287) • **Theologie und Verkündigung:** *Edgar Lüllau*, Jesus, der Befreiungstheologe. Predigt über Johannes 8, 31 b–32 (294) – *Kim Strübind*, Der Doppelgänger. Predigt zum Sonntag „Jubilate" über 2. Korinther 4, 7. 16–18 (298) – *Andreas Peter Zabka*, 60 Jahre Kriegsende. Predigt über 2. Korinther 5, 19–21 (304) • **Buchbesprechungen:** Andreas Wagner / Volker Hörner / Günter Geisthardt (Hg.), Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingung des Monotheismus? (*Thomas Nisslmüller*) (309) – Bettina Walde, Willensfreiheit und Hirnforschung. Das Freiheitsmodell des epistemischen Libertarismus (*Thomas Nisslmüller*) (311) • **GFTP e. V.:** Mitglieder des Vereins (315) – Hinweis auf das Symposion 2007 „Erziehung zur Freiheit – Ethik ohne Willensfreiheit?" und die Mitgliederversammlung der GFTP (317)

ZThG 13 (2008), 1–320, Inhaltsangabe:

Editorial (9) • **Essay:** *Alexander Smoltczyk*, Ist Gott an allem schuld? Der Kreuzzug der Gottlosen (15) – *Rafaela von Bredow / Stefan Simons*, „Zurück zur Fackel der Aufklärung" – Interview mit dem französischen Philosophen Michel Onfray (28) – *Kim Strübind*, Warum die Bibel (nicht immer) Recht hat. Auf dem Weg zu einem „Schriftverständnis" zwischen Fundamentalismus und Religionsgeschichte (32) – *Dietmar Lütz*, „Aggiornamento" – Aufbruch ins Heute. Kirche im 21. Jahrhundert (45) • **Artikel:** *Kim Strübind*, Herkunft und Problematik des Ältestenamts. Eine exegetische und praktische Besinnung (62) – *Erich Geldbach*, Protestantischer Konservativismus als Wachstumsphänomen? (80) – *Andrea Strübind*, „Erinnerte Zukunft". Neue Positionen, Ansätze und Konzepte in der Kirchengeschichtsdidaktik (96) – *Samuel Désiré Johnson*, Geschichte der Kirche in Afrika (106) – *Michael Kißkalt*, Evangelisation zwischen Allversöhnung und ewiger Verdammnis. War-

ZThG 24 (2019), 359–368, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

um evangelisieren, wenn doch alle Menschen zu Gott kommen? (113) • **Symposion der GFTP:** *Kim Strübind / Jürgen Heumann*, „Erziehung zur Freiheit – Ethik ohne Willensfreiheit?". Zum Thema des Symposions 2007 (136) – *Thomas Niedballa*, Das Gehirn und das Ich. Über die Aufnahme der Hirnforschung in der Philosophie (141) – *Martin Pöttner*, Zeitliches Selbstverhältnis, Zeichen und Religiosität. Die problematische Lücke in manchen Ansätzen der Gehirnforschung (171) – *Ulrike Link-Wieczorek*, Ist der Wille noch zu retten? Überlegungen zum Zusammenhang vom sogenannten freien Willen und der Theodizeefrage (194) – *Andrea Strübind*, Willensfreiheit und religiöse Toleranz. Kirchengeschichtliche Perspektiven (213) – *Jürgen Heumann*, Religiöse Erziehung als „Erziehung zur Freiheit". Über ihre Unverzichtbarkeit in der Pluralität (243) – *Martin Pöttner*, „Zur Freiheit hat uns [der] Christus befreit" (Galater 5, 1a) – Eine theologische Interpretation des paulinischen Freiheitsverständnisses im Galaterbrief (260) • **Theologie im Kontext:** *Matthias Morgenstern*, Die „Bibel in gerechter Sprache". Ein Missverständnis im jüdisch-christlichen Dialog? (280) • **Theologie und Verkündigung:** *Edgar Lüllau*, Rut – eine Heimatgeschichte. Predigt über das Buch Rut (287) – *Daria Kraft*, Respekt: Den anderen würdigen – auch wenn er schuldig wird. Predigt aus der Predigtreihe „Wie wir leben können" über Johannes 8, 1–9 (293) – *Kim Strübind*, Die Wahrheit wird euch frei machen! Predigt über Johannes 8, 31–36 (302) • **Buchbesprechungen:** *Jens Schröter*, Von Jesus zum Neuen Testament (Bernd Stummvoll) (310) – *Hans Schmid*, Kirchen im Wettbewerb – Kirchen mit Zukunft. Praktische Überlegungen eines Außenseiters (Michael Kißkalt) (314) • **GFTP e. V.:** Mitglieder des Vereins (317) – Mitteilungen der „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik" (319)

ZThG 14 (2009), 1–400, Inhaltsangabe

Essay: *Kim Strübind*, Zu wahr, um schön zu sein. Der Baptismus im Jubiläumsjahr (9) • **Artikel:** *Kim Strübind*, „Mensch, wo bist du?" (Gen 3, 9). Eine paradiesische Verführung zum exegetischen Hintergrund einer Kirchentagslosung – zugleich ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie (17) – *Christoph Börchers*, Prophetenbiographie und Biblizismus im Ezechielbuch. Eine rezeptionsästhetische Offensive (46) – *Matthias Morgenstern*, Die „reine" biblische Ehe gibt es nicht (65) – *Wolf Bruske*, Lesbisch, schwul und fromm (70) – *Dorothea Sattler*, Die christliche Taufe. Eine römisch-katholische Sicht (103) – *Thomas Niedballa*, Alte oder neue Religiosität – modern-liberal oder postmodern-esoterisch? (119) • **Symposion der GFTP:** *Kim Strübind*, Hauptamtliche Prügelknaben. „Amt ohne Würde?" Der pastorale Dienst und das „allgemeine Priestertum". Freikirchliche und ökumenische Perspektiven (149) – *Kim Strübind*, „Ein Königreich von Priestern". Anmerkungen zum alttestamentlichen Hintergrund von Ex 19, 6 und zur Rede vom „allgemeinen Priestertum" (155) – *Ulrich Brockhaus*, Die Anfänge des Amts im Neuen Testament (186) – *Ulrich Brockhaus*, Das Amt in den Brüdergemeinden (197) – *Ralf Dziewas*, Pastorinnen und Pastoren zwischen Bund und Gemeinde. Die Spannung von Amtsverständnis und Gemeindeerwartungen als Anfrage an den deutschen Baptismus (206) – *Friedbert Neese*, Pastoren sind anders – Gemeinden auch. Das Leben eines Baptistenpastors zwischen Freiheit und Zwang (230) – *Winfried Bolay*, Die Evangelisch-methodistische Kirche und ihr Verständnis vom Amt eines Pastors / einer Pastorin (244) – *Erich Geldbach*, Das Amt in den Anfängen des Baptismus (249) – *Carmen Rossol*, Zwischen Akzeptanz und Ignoranz. Erfahrungen

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

und Beobachtungen zum Dienst von Pastorinnen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (261) • **Festgabe zum 80. Geburtstag für Günter Hitzemann:** *Karl-Heinz Neukamm*, Dank sagen und die Gnade Gottes erbitten (270) – *Harold Eisenblätter*, Neue Ideen im traditionellen Gewand (285) – *Klaus Pritzkuleit*, Günter Hitzemann – Diakoniker im ökumenischen Lernprozess (296) – *Samuel Lauber*, Unterwegs mit Pastor Günter Hitzemann (309) • Theologie und Verkündigung: *Michael Rohde*, Weisheit in der Paradieserzählung – oder warum klug werden keine Sünde ist. Predigt über Genesis 3, 1–7 (311) – *Kim Strübind*, Himmelschreiend! Predigt über Jesaja 63, 15–64, 3 (319) – *Thomas Niedballa*, Gottes Weite und unsere Grenzen – der Weg des Petrus. Predigt über Apostelgeschichte 11, 1–18 (324) • **Buchbesprechungen:** Stefanie Pfister, Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung (*Martin Kloke*) (331) • **GFTP e. V.:** Mitglieder des Vereins (334)

ZThG 15 (2010), 1–384, Inhaltsangabe:

Editorial (9) – Nachruf auf Peter Johannes Athmann. Trauerfeier am 29. Dezember 2009 in Nürnberg (*Kim Strübind*) (14) • **Essay:** *Kim Strübind*, Ökumenische Gespenster. Das Ende der Deutungshoheit über die Taufe als baptistisches Trauma (16) – *Théophile Bello*, Heilung in den Kirchen Afrikas. „Ihr Christen seid die wahren Kinder Gottes" (29) • **Artikel:** *Dirk Sager*, „Ihr seid ein hartnäckiges Volk!" (Ex 33, 5). Beobachtungen zu einer konstruktiv-kritischen (Selbst-)Provokation Israels (31) – *Kim Strübind*, Wege in die Freiheit (Ex 1–19). Die Exodus-Überlieferung als antiägyptische Programmschrift (51) – *Andrea Strübind*, Die „Kirche der Freien". Der Kongregationalismus als Kirchenreformmodell – 400 Jahre Baptismus (72) – *Maximilian Zimmermann*, Dietrich Bonhoeffers Verteidigung der Kindertaufe. Das Taufgutachten von 1942 (92) – *Matthias Haudel*, Die fortschreitende ökumenische Bedeutung der Taufe aus evangelischer Perspektive (118) – *Erich Geldbach*, Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe" (Eph 4, 5). Zum Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG) (131) – *Timothée Bouba Mbima*, Christus aus der Sicht Afrikas (152) • **Symposion der GFTP:** *William Brackney*, Die baptistische Geschichte. Rückblick und Vorschau (172) – *Richard Pierard*, Der baptistische Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche in den USA in den vergangenen 100 Jahren (185) – *Pamela R. Durso*, Zum Schweigen gebracht oder gehört. Die Stimmen baptistischer Frauen während der Kolonialzeit in Amerika (197) – *Johannes Brosseder*, Mission, Evangelisation, Neu- oder Re-evangelisierung. Sinn und Probleme christlicher Programmatik (221) – *Anthony Cross*, Die Wiederentdeckung eines biblisch-theologisch begründeten sakramentalen Taufverständnisses im Baptismus (240) – *Thomas Nisslmüller*, Präsenzlogik, oder: No Future is a Good Future. Warum Präsenz Perspektiven erzeugt (266) – *Martin Rothkegel*, Glaube als Geschenk. Ein frühneuzeitliches Argument für Religionsfreiheit (290) • **Dokumentation:** Voneinander lernen – miteinander glauben „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe" (Eph 4, 5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG) (313) – Überreichung des Konvergenzdokuments „Voneinander lernen – miteinander glauben". Grußworte (341) • **Theologie und Verkündigung:** *Thomas Nisslmüller*, Mutig dem Murren widerstehen. Szenen wider die Angst vor dem Aufgegebenen. Predigt zu Exodus 16, 1–3. 11–15 (348) – *Erich Geldbach*, Ein Taufgottesdienst. Predigt über Psalm 23

ZThG 24 (2019), 359–368, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

(355) – *Kim Strübind*, Neues aus dem Alten Testament. Morgenandachten für den Deutschlandfunk (362) – *Johannes Rosemann*, Ein außergewöhnlicher Eignungstest. Predigt über Johannes 21, 15–17 (370) – *Carsten Hokema*, „Wir sind von eurer Art!" – Menschlicher von Gott reden. Predigt über Apostelgeschichte 14, 6–15 (376) • **GFTP e. V.:** Mitglieder des Vereins (382)

ZThG 16 (2011), 1–272, Inhaltsangabe:

Editorial (9) • **Essay:** *Kim Strübind*, Abschied von der Placebo-Kirche. Warum ich dem „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland" den Rücken kehre (11) – *Edgar Lüllau*, „Höflichkeit keine theologische Kategorie". Ein Zwischenruf zur Diskussion um Taufe und Konvergenzdokument (24) – *Edgar Lüllau*, Vom „Griff in die Kasse der Heidenmission". Der Transfer des Vermögens der Neuruppiner Missionsgesellschaft (28) • **Artikel:** *Kim Strübind*, „Nicht im Himmel, sondern auf Erden". Eine exegetische Skizze und Bibelarbeit über Deuteronomium 30, 6–20 (37) – *Franz Graf-Stuhlhofer*, Worte Gottes in der Bibel. Gegen eine undifferenzierte Gleichsetzung von Bibel und Wort Gottes (66) – *Christoph Börchers*, Wo entsteht religiöse Kompetenz? Der kompetenzorientierte Religionsunterricht zwischen konfessioneller Bindung und der Kulturfach-Debatte (90) • **Symposion der GFTP:** *Erich Geldbach*, Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 (111) – *Samuel Desirée Johnson*, Edinburgh 1910 und 2010 – Bilanz einer zwiespältigen Beziehung zwischen Afrika und dem Westen. 50 Jahre nach der politischen Unabhängigkeit und einer fast ebenso langen Selbstständigkeit der Kirchen in Afrika (126) – *Zachée Betché*, Die Zukunft einer indigenen afrikanischen Theologie. Eine Skizze (146) – *Timothée Bouba Mbima*, Die Befreiungstheologie Jean-Marc Elas. Ein Beitrag zur Entwicklung einer afrikanischen Theologie (166) – *Edgar Lüllau*, Der Norden Kameruns als Ort der Entdeckung der Befreiungstheologie (186) – *Christoph Haus*, Was passiert, wenn das Manna nicht mehr vom Himmel fällt? Eine (selbst-)kritische Bewertung der Arbeit der Europäischen Baptistischen Missionsgesellschaft und die Herausforderungen der Gegenwart (214) – *Michael Kißkalt*, Die deutsche baptistische Kamerunmission um 1900 im Kontext ihrer Zeit. Missionsanthropologische Beobachtungen (227) • **Theologie im Kontext:** *Wolf Bruske*, Sodom und die Schwulen (245) • **GFTP e. V.:** Mitglieder des Vereins (269)

ZThG 17 (2012), 1–288, Inhaltsangabe:

Editorial: *Kim Strübind*, Was ist Spiritualität? Ökumenische Modevokabel, Sehnsuchts(w)ort und anti-intellektuelle Parole (9) • **Essay:** *Erich Geldbach*, Montt, Reagan, Junge Freiheit und „idea". Evangelikalismus und Politik (12) – *Christiane Dienel,* Braucht die Wissenschaft die Religion – und wenn ja, welche? (26) – *Edgar Lüllau:* „… daß mich Allah in dieses Land geschickt habe, und in Allahs Auftrag stünde ich auch vor ihm." Ein Beitrag zur Diskussion um den TV-Gottesdienst von Christen und Muslimen aus der EFG Kamp-Lintfort vom 17. Juni 2012 (28) • **Artikel:** *Kim Strübind*, Abrahams Exodus. Gen 12, 1–4 als theologischer Programmtext. Ein Beitrag zur Monotheismus-Debatte (42) – *Erich Geldbach*, John Clifford: Sein Konzept eines ‚individuellen Sozialismus' (62) – *Harald Schroeter-Wittke*, Transmission und Eventuelle Kirche. Beobachtungen zu Kirchen-, Katholiken- und Weltjugendtagen zwischen Religion und Gesellschaft (84) – *Ulf Beiderbeck*,

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Spirituelle Wegbegleitung. Grundlagen einer verheißungsvollen Disziplin (104) • **Symposion der GFTP:** *Dorothea Sattler*, Auf dem Weg zu einer ökumenischen Spiritualität? (113) – *Peter Zimmerling*, Signaturen evangelischer Spiritualität (126) – *Andrea Strübind*, Freikirchen und Spiritualität (144) – *Ralf Dziewas*, Diakonische Spiritualität als ökumenische Spiritualität (168) – *Thomas Niedballa*, Buddhistische und christliche Spiritualität (191) – *Lothar Eder*, Psychotherapie und Spiritualität (202) – *Lorenz Bührmann*, Die Spiritualität der Iona Community und ihr ökumenisches Potenzial. Erfahrungen und Grundlinien spirituellen Lebens bei der Iona Community (225) • **Theologie im Kontext:** *Jochen Wagner*, Taufe und Gewissen. Eine Anfrage an die Leitsätze zur Taufe im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) (238) – *Jochen Wagner*, Dunkle Seiten Gottes? Alttestamentliche Herausforderungen für ein tragfähiges Gottesbild (244) – *Hildegard Lüllau*, Weltmission und Weltgebetstag. Ein Beitrag zur Geschichte des Weltgebetstages der Frauen (259) • **Theologie und Verkündigung:** *Helge Frey*, Ich übernehme Verantwortung. Sie war's – ein Mensch erzählt (Predigt über Genesis 3) (273) – *Wolf Bruske*, Licht auf dem Weg. Predigt über Psalm 119,105 (278) • **GFTP e. V.:** Mitglieder des Vereins (286)

ZThG 18 (2013), 1–240, Inhaltsangabe:

Editorial (9) – *Kim Strübind*, Abschied (15) • **Essay:** *Timothée Bouba Mbima*, Rückbesinnung auf den informellen christlichen Sektor. Warum wird die Stadt immer mehr zu einem Ort der Hoffnungslosigkeit? (19) – *Wolf Bruske*, Die Würde des Menschen ist antastbar. Glaube, Religion und Menschenwürde (23) • **Artikel:** *Kim Strübind*, Der Kanon als Sprachspiel. Biblische Theologie und jüdische Schriftauslegung (38) – *Erich Geldbach*, Die Anfänge der Evangelischen Allianz und die ökumenische Bewegung (64) – *Erich Geldbach*, OMG = Obama Must Go. Eine Nachbetrachtung zur Präsidentenwahl 2012 in den USA (94) • **Symposion der GFTP:** *Matthias Walter*, Die Utopie vom Leibe Christi (115) – *Erich Geldbach*, Die *social gospel* Bewegung. Entstehung und Inhalte (124) – *Karin Förster*, Walter Rauschenbusch. Eine biographische Skizze (143) – *Lars Müller*, Sünde als soziale Macht. Das Sündenverständnis in der Sozialtheologie Walter Rauschenbuschs (153) – *Dominik Gautier*, Reinhold Niebuhrs Christlicher Realismus, das Social Gospel und die Realität des Rassismus (168) – *Manfred Marquardt*, Die Social-Gospel-Bewegung und das Soziale Bekenntnis im Methodismus (181) – *Ralf Dziewas*, Social Gospel und moderne Sozialtheologie. Zur Bedeutung der Reich-Gottes-Vorstellung für eine gesellschaftsverändernde Diakonie (199) • **Theologie und Verkündigung:** *Edgar Lüllau*, Wie die Mutter, so der Sohn. Der Lobgesang der Maria und das Leben ihres Sohnes (Predigt über Lukas 1,46–55) (215) – *Ralf Dziewas*, Das Fleisch Jesu essen. Eine Erzählpredigt zu Johannes 6,48–58 (222) – *Edgar Lüllau*, Versöhnung der Gemeinschaft. Dialogpredigt aus der Predigtreihe „Versöhnung" über Epheser 4,3 (229) • **GFTP e. V.:** Mitglieder des Vereins (239)

ZThG 19 (2014), 1–272, Inhaltsangabe:

Editorial (9) • **Essay:** *Erich Geldbach*, Rechtfertigung und Freiheit. Die langen Schatten des Reformationsjubiläums 2017 (15) – *Franz Graf-Stuhlhofer*, Facetten kritischen Denkens (32) • **Artikel:** *Andrea Strübind*, Erbe und Ärgernis. Was gibt es für Kirchen aus täuferischen und nonkonformistischen Traditionen anläss-

ZThG 24 (2019), 359–368, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

lich des Reformationsjubiläums 2017 zu feiern? (45) – *Dietmar Lütz*, Religionsfreiheit. Ein fast vergessenes Kapitel baptistischer Geschichte (61) – *Oliver Pilnei*, Gemeindemitgliedschaft im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Systematisch-theologische Überlegungen (67) – *Edgar Lüllau*, Gottesstaat und Gottes Reich. Islamische und christliche Missionen im Wettstreit: Die Djihad Bewegungen von 1804 (Kalifat Sokoto) und von 2014 (Boko Haram) in Nordnigeria und seine Auswirkungen auf Nordkamerun (82) – *Christine Heimowski*, Minderjährige als Opfer von Menschenhandel und Zwangsprostitution. Wenn Kinder zur Ware werden (109) – *Andrea Strübind*, „Eine Kirche der kleinen Leute". Der Wiederaufbau der Christuskirche in Hamburg Altona (1957) (125) • **Symposion der GFTP:** *Ulrike Linz Wieczorek*, Glück als Lebensinhalt? Herausforderungen für die Theologie im gegenwärtigen philosophisch-sozialwissenschaftlichen Diskurs (135) – *Kim Strübind*, Kohelet und das Glück des Augenblicks (155) – *Christian Wetz*, Glück im Neuen Testament. Überlegungen zu einem bekannten und einem unbekannten biblischen Glücksbegriff (174) – *André Munzinger*, Gemeinglück im globalen Wandel. Zur Rolle der Religionen in den Globalisierungsprozessen (185) – *Hartmut Wahl*, Das Elend mit dem Glück aus der Sicht eines Seelsorgers (196) • **Theologie im Kontext:** Ernst Friedrich Sommer, Sprachliche Anmerkung zu Kohelet 9, 12bα (203) – *Wolf Bruske*, Hochzeit für Homos? (206) • **Dokumentation:** *Dietmar Lütz u. a.*, Dokumentation einer Wandlung. Vom Diakonie Verein zum Diakonie Konzern: Der Fall des Diakoniewerkes Bethel (Berlin) (224) • **Theologie und Verkündigung:** *Andrea Strübind*, Ein Plädoyer für die Herzensbildung. Predigt über 5. Mose 6, 4–9 (242) – *Jochen Wagner*, Weiter Raum. Eine Homilie zu Psalm 31, 1–9 (248) – *Oliver Pilnei*, In der Krise auf den ewigen, rettenden und gerechten Gott hoffen. Predigt über Daniel 6, 27 (253) – *Carmen Rossol*, BRÜCKE. Predigt über die Propheten im Alten Testament (259) – *Wolf Bruske*, Die zweite Meile. Predigt über Matthäus 5, 38–48 (265) • **GFTP e. V.:** Mitglieder des Vereins (271)

ZThG 20 (2015), 1–272, Inhaltsangabe:

Editorial (9) • **Artikel:** *Kim Strübind*, Immer Ärger mit dem Alten Testament. Ein kanonischer Streifzug durch eine Terra incognita (17) – *Christian Polke*, Staatskirchenrecht – Quo vadis? (34) – *Christoph Seibert*, Kommt der Religion eine „staatstragende" Funktion zu? (48) – *Erich Geldbach*, Die Funktion von Religion für das Staatswesen und öffentliche Wohl aus baptistischer Perspektive (63) – *Marco Hofheinz*, Kein Sex vor der Ehe? Theologisch-ethische Überlegungen zu einer schriftgemäßen Sexualethik (78) – *Christoph Tipker*, Vertrauen und Misstrauen. Professionelles Lehrerhandeln im Religionsunterricht (104) • **Symposion der GFTP:** *Frederike van Oorschot*, „Gerechter Friede" statt „gerechter Krieg"? Der Beitrag der Theologie für eine globale Friedensordnung (121) – *Dirk Sager*, Zwischen ‚heiligem Krieg' und Friedensutopie. Alttestamentliche Einsichten (135) – *Jonathan Seiling*, Der Erste Weltkrieg als Anstoß zur modernen Friedensethik. Die Diskussionen der nordamerikanischen Mennoniten und der britischen Quäker (148) – *Andreas Peter Zabka*, Die Burgfriedenskirche (161) – *Edgar Lüllau*, „Kamerun, die Perle des ehrlich erworbenen deutschen Kolonialbesitzes, der unvergesslichste Teil von Germania Irredenta." Baptistische Mission in Kamerun während des Ersten Weltkrieges (173) – *Hartmut Wahl*, „Sterben für das Vaterland" – Gedenkkultur im freikirchlichen Kontext (213) – *Reinhard Assmann*, „Friedenszeugnis ohne Gew(a)ehr". Die Bausoldaten als Teil der Friedensbewegung und des BEFG in der DDR (228) •

© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Theologie im Kontext: *Johannes Rosemann*, Islam und Christentum. Wie können beide miteinander leben? (247) • **Theologie und Verkündigung:** *Andrea Strübind*, Wir können halt lieben nur! Predigt über Markus 12, 28–34 (255) – *Kim Strübind*, Das Weinen Jesu. Predigt über Lukas 19, 41–44 (261) – *Bernd Densky*, Berufen, die großen Taten des Herrn zu verkünden. Predigt über 1. Petrus 2, 9–10 (265) • **GFTP e. V.:** Mitglieder des Vereins (271)

ZThG 24 (2019), 359–368, ISSN 1430-7820
© 2021 Verlag der GFTP e. V., Hamburg

Da öffnete er ihnen das Verständnis, dass sie die Schrift verstanden.

Lukas 24, 45

Sie tauschen sich gern mit Anderen über die Texte des Alten und Neuen Testamentes aus?

Dann bietet das ***BIBELgespräch*** eine praktische Hilfe für Ihre Gruppe.

Weitersagen!

- Eine preisgünstige Alternative zu anderen Arbeitsheften für Hauskreise
- Eine klare Gliederung und Fragestellung regen zum Gespräch mit Tiefgang an
- Keine Werbung!
- Wertvoll auch für Einzelbezieher
- Erfreut sich steigender Abozahlen

Erscheint 4-mal im Jahr, DIN A5, 40 S., vierfarbig,
im Jahres-Abo **16,00 Euro** – zzgl. 4,80 Euro VK / EP 4,80 Euro zzgl. VK

blessings4You Kundenservice@blessings4you.de | shop.oncken.de | Tel.: 0561.52005-88

fides quaerens
GFTP
intellectum

Weitere Beiträge:

DOKUMENTATION

500 Jahre Täuferbewegung 2025 e. V.
Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525–2025. Ein Blick zurück und nach vorn

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Karl-Heinz Wiesemann
Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr sollst du nachjagen. Predigt über Deuteronomium 16, 11–20. Ökumenischer Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen im Berliner Dom

Jochen Wagner
Suche Frieden. Predigt über Psalm 34, 15

Sebastian Gräbe
Die Geschichte vom armen Lazarus. Predigt über Lukas 16, 19–29

Andrea Strübind
Kirche der Freiheit oder Kirche der Freien? Impulse aus den täuferischen Traditionen – eine Predigt über Galater 5, 1–5

THEOPOESIE

Thomas Nisslmüller
Lyrische Gottesumkreisungen à la „Kloppo“

Die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** wird von der als gemeinnützig und als wissenschaftsfördernd anerkannten **Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP)** herausgegeben. Die **GFTP** will:

- ein *zeitgemäßes Verstehen des christlichen Glaubens* fördern, theologische Gesprächsforen schaffen sowie Theologie preiswert verbreiten;
- die Kluft zwischen *wissenschaftlicher Theologie* und den *Gemeinden* überbrücken und auch die nicht akademisch Vorgebildeten an theologischen Fragestellungen Anteil nehmen lassen;
- *Theologie* als eine inner-(frei-)kirchlich *notwendige* und zugleich die Grenzen der eigenen Konfession überschreitende Aufgabe begreifen. Dabei sollen spezifisch freikirchliche Überzeugungen in eine konfessionsübergreifende wissenschaftliche Theologie eingebracht werden;
- in Publikationsfragen beraten.

Die **GFTP** veranstaltet jährlich ein **Symposion** zu einer aktuellen theologischen Fragestellung, dessen Beiträge in der **ZThG** veröffentlicht werden. Weitere Informationen dazu sowie über die **GFTP** sind im Internet unter **www.gftp.de** abrufbar.

Eine Mitgliedschaft in der GFTP steht allen Interessierten offen und kann bei der Vorstandsvorsitzenden formlos beantragt werden: Prof. Dr. Andrea Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, E-Mail: struebind@gftp.de

- Vereinsmitglieder erhalten die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** kostenlos.
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht.
- der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit 40,– € (für Verdienende) bzw. 20,– € (für Nichtverdienende) pro Jahr.

Bezugsquelle des Heftes:

Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel
Telefax: 05 61 / 5 20 05-54 oder
E-Mail: buchhandlung@oncken.de
oder über die Internetadresse:

WWW.GFTP.DE

ISSN 1430-7820

ISBN 978-3-932027-24-6

9 783932 027246