

17 THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

ZEITSCHRIFT FÜR

Aus dem Inhalt

ESSAY

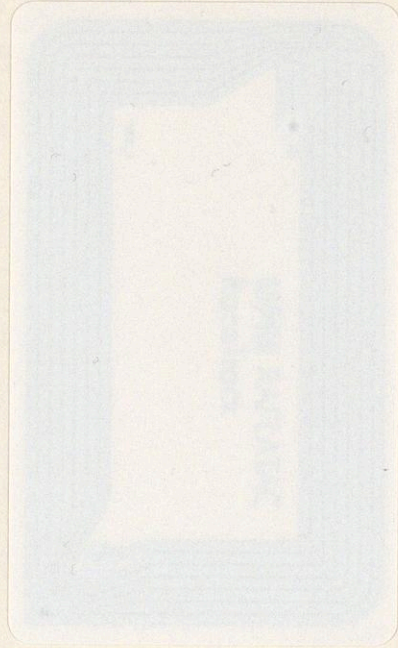
- ☉ *Kim Strübind*: Was ist Spiritualität?
- ☉ *Erich Geldbach*: Evangelikalismus und Politik
- ☉ *Christiane Dienel*: Braucht die Wissenschaft die Religion – und wenn ja, welche?

ARTIKEL

- ☉ *Kim Strübind*: Abrahams Exodus. Gen 12, 1–4 als theologischer Programmtext. Ein Beitrag zur Monotheismus-Debatte
- ☉ *Erich Geldbach*: John Clifford: Sein Konzept eines ‚individuellen Sozialismus‘
- ☉ *Harald Schroeter-Wittke*: Transmission und Eventuelle Kirche. Beobachtungen zu Kirchen-, Katholiken- und Weltjugendtagen
- ☉ *Ulf Beiderbeck*: Spirituelle Wegbegleitung

SYMPOSIUM: ÖKUMENISCHE SPIRITUALITÄT

- ☉ *Dorothea Sattler*: Auf dem Weg zu einer ökumenischen Spiritualität?
- ☉ *Peter Zimmerling*: Signaturen evangelischer Spiritualität
- ☉ *Andrea Strübind*: Freikirchen und Spiritualität
- ☉ *Ralf Dziewas*: Diakonische Spiritualität als ökumenische Spiritualität
- ☉ *Thomas Niedballa*: Buddhistische und christliche Spiritualität
- ☉ *Lothar Eder*: Psychotherapie und Spiritualität
- ☉ *Lorenz Bührmann*: Die Spiritualität der Iona Community und ihr ökumenisches Potenzial



N12<527746281 021



UBTÜBINGEN



Veröffentlichungen der
Gesellschaft für Freikirchliche
Theologie und Publizistik e.V.

(GFTP)

fides quaerens

GFTP

intellectum ■

Herausgegeben von
Kim Strübing (Schriftleiter), Olaf Lange (Geschäftsführer),
Wolfgang Pfeiffer, Ingrid Stannillo,
und Andre Strübing

in Verbindung mit
Dorothee Diewas, Ralf Diewas, Rüdiger Gelbach,
Andreas Liese, Dietmar Lütj, Thomas Niehalla
und Andreas Peter Nöcker

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
(Jahrgang 17 (2012))

Verlag der GFTP

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

Herausgegeben von

Kim Strübind (Schriftleiter), Olaf Lange (Geschäftsführer),
Wolfgang Pfeiffer, Irmgard Stanullo
und Andrea Strübind

in Verbindung mit

Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Andreas Liese, Dietmar Lütz, Thomas Niedballa
und Andreas Peter Zabka

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 17 (2012)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)

Essay

Jahrgang 17 (2012)

Erich Geldbach

Monti, Reagan, Junge Freiheit und alike: Evangelikalismus und Politik

Christiane Dinkel

Braucht die Wissenschaft die Religion – und wenn ja, welcher?

Edgar Lillau

„... 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 EPG-Kapitalkirche
vom 17. Juni 2012

Kim Strübing

Abraham Exodus, Gen 12, 1–4 als biblischer Programmtext
Beitrag zur Monotheismus-Debatte

Erich Geldbach

John Clifford: Sein Konzept eines „individuellen Sozialismus“

Harald Schmidt-Winkel

Transmission und Interaktion: Ein Beitrag zur Kirchen-, Konfessions- und Weltanschauungsdebatte

Ulf Beiderling

Die Kirche und die Welt: Ein Beitrag zur Kirchen-, Konfessions- und Weltanschauungsdebatte

Doreen Sauer

Verlag der GFTP

Zeitschrift für
Theologie und Gemeinde
Theologie und Publizistik v.

Herausgegeben von
Kim Strübind (Schreib- und Layoutgestaltung), Geschäftsführer
Wolfgang Pfeiffer, Irmgard Stenflo
und Andrea Strübind

in Verbindung mit
Dorothee Dreier, Ralf Dreier, Frank Füllbach
Andreas Liese, Dorothea Lipp, Wolfram Rüdiger
und Andreas von Zastrow

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 978-3-932027-17-8
ISSN 1430-7820

© 2012, Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik
Goldmariekenweg 47 b, 22457 Hamburg.
Internet: www.gftp.de
E-Mail: zthg@gftp.de

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 § 52 a 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.

Printed in Germany.
Satz: OLD-Media OHG, Neckarsteinach.
Druck und Bindung: Ⓜ Hubert & Co., Göttingen.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

ZA 9366-17

Inhalt

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

Spirituelle Wegbegleitung. Grundlagen einer verheißungsvollen Disziplin	104
---	-----

Symposium der GFTP

Dorothea Sattler

Auf dem Weg zu einer ökumenischen Spiritualität?	113
--	-----

<i>Peter Zimmerling</i>	
Signaturen evangelischer Spiritualität	126
<i>Andrea Strübind</i>	
Freikirchen und Spiritualität	144
<i>Ralf Dzewas</i>	
Diakonische Spiritualität als ökumenische Spiritualität	168
<i>Thomas Niedballa</i>	
Buddhistische und christliche Spiritualität	191
<i>Lothar Eder</i>	
Psychotherapie und Spiritualität	202
<i>Lorenz Bührmann</i>	
Die Spiritualität der Iona Community und ihr ökumenisches Potenzial. Erfahrungen und Grundlinien spirituellen Lebens bei der Iona Community	225

Theologie im Kontext

<i>Jochen Wagner</i>	
Taufe und Gewissen. Eine Anfrage an die Leitsätze zur Taufe im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFEG)	238
<i>Jochen Wagner</i>	
Dunkle Seiten Gottes? Alttestamentliche Herausforderungen für ein tragfähiges Gottesbild	244
<i>Hildegard Lüllau</i>	
Weltmission und Weltgebetstag. Ein Beitrag zur Geschichte des Weltgebetstages der Frauen	259

Theologie und Verkündigung

<i>Helge Frey</i>	
Ich übernehme Verantwortung. Sie war's – ein Mensch erzählt (Predigt über Genesis 3)	273
<i>Wolf Bruske</i>	
Licht auf dem Weg. Predigt über Psalm 119,105	278

GFTP e. V.

Mitglieder des Vereins	286
------------------------------	-----

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes

Dr. Ulf Beiderbeck, Drachenburgstraße 68b, D-53179 Bonn

Wolf Bruske, Solarstraße 13/1, D-88046 Friedrichshafen

Lorenz Bührmann, Fürstenwall 145, D-40215 Düsseldorf

Professor Dr. Christiane Dienel, Präsidentin der HAWK Hochschule Hildesheim/
Holzminden/Göttingen, Hohnsen 4, D-31134 Hildesheim

Professor Dr. Ralf Dziewas, Lehrstuhl für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie, Theologisches Seminar Elstal (FH), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark

Lothar Eder, Augartenstraße 68, D-68165 Mannheim

Helge Frey, Wilhelminenstraße 12–14, D-24103 Kiel

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

Edgar Lüllau, Jacob-Fröhlen-Straße 23, D-51381 Leverkusen

Hildegard Lüllau, Jacob-Fröhlen-Straße 23, D-51381 Leverkusen

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

Professorin Dr. Dorothea Sattler, Ökumenisches Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster

Professor Dr. Harald Schroeter-Wittke, Universität Paderborn, Kulturwissenschaftliche Fakultät, Warburger Straße 100, D-33098 Paderborn

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

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

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

Professor Dr. Peter Zimmerling, Theologische Fakultät der Universität Leipzig, Institut für Praktische Theologie, Otto-Schill-Straße 2, D-04109 Leipzig

Hinweise:

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 14,00 € (für Abonnenten 12,00 €). 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 <http://www.gftp.de>).

Die **Bezugsdauer** verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1.12. erfolgt.

Manuskripte sind nur an die Schriftleitung zu senden: Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, Telefon: (04 41) 3 40 78 37, Fax: (04 41) 3 40 78 36, E-Mail: kim.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

Editorial

Was ist Spiritualität? Ökumenische Modevokabel, Sehnsuchts(w)ort und anti-intellektuelle Parole

Kim Strübind

Spiritualität ist in christlichen Glaubensräumen zu einem erstaunlich erfolgreichen und nachhaltigen religiösen Schlüsselbegriff geworden, dessen präzise Bedeutung sich einer verbindlichen Verständigung erfolgreich entzieht. Mit ihm verbindet sich nach verbreiteter Meinung eine Art kontemplatives „Kerngeschäft“ des Glaubens, demgegenüber eine lediglich rationale Reflexion über die Religion durch die Theologie und kirchliche Institutionen als uneigentlich gelten. Spiritualität ist zudem ein noch recht junger Begriff für das geistliche Leben und Praktiken der Frömmigkeit, der erst seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts – angeregt von der französischen Ordenstheologie und weltökumenische Verlautbarungen – durch den katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar in der deutschen Theologie und Kirchensprache heimisch wurde.

Spiritualität meint jedenfalls die empirische Präsenz des Heiligen und zugleich die Techniken, sich dieser Präsenz gewinnbringend und sinnstiftend bewusst zu werden. Präzisere Definitionen des Begriffs stoßen immer wieder an durchaus absichtsvolle Grenzen der Verständigung. Dabei ist gerade die produktive Unschärfe des Begriffs ein Teil seiner Erfolgsgeschichte. Das Opake, das ihm anhaftet, kann als Ausdruck der göttlichen Souveränität gedeutet werden, wenn man davon ausgeht, dass Gottes Geist (Spiritus) sein ureigenes und letztlich unergründliches Werk treibt, an dem sich zwar partizipieren lässt, das aber nicht in Worten und Definitionen zu erfassen ist. „Der Geist weht, wo er will und du hörst sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht“ (Joh 3,8).

Spiritualität wird gerne als polemischer Gegenbegriff gegen die „verkopfte“ Theologie ins Feld geführt, was freilich auf einem Missverständnis beruht. Auch theologische Erkenntnisse können zutiefst spirituelle Erfahrungen sein, wie die Reformation (und nicht nur sie) zeigt. Wer Theologie nur als Theorie der Spiritualität und deren Praxis für die eigentliche Ausdrucksweise des Glaubens hält, verrät mehr über die eigenen kognitiven Defizite als über die christliche Religion, die eben von ihren neuteamentlichen Anfängen an und nicht zuletzt infolge des alttestamentlichen Erbes gerade das Denken des Glaubens mit dessen Vollzug verband, während sich frei flottierende „Spiritualitäten“ innerkanonisch häufig mit Häresievorwürfen konfrontiert sahen. Der Protestantismus hat den Verdacht gegenüber dem Spirituellen von Anfang an gehegt, bis es der Pietismus und nachfolgende Erneuerungsbewegungen der Vergessenheit entrissen.

Gerade in freikirchlichen und pietistischen Gemeinschaften wird die spirituelle Praxis gerne gegen die Theologie ins Feld geführt, was als ein vulgäres Missverständnis bezeichnet werden darf. Der intellektualistische Zug der Theologie ist vielen Gemeindemitgliedern unheimlich. Sie gilt als schwer- oder unverständlich und ihr kritisches Potenzial wird durch „schlichte Bibelleser und -leserinnen“ schnell der Häresie verdächtigt. Dagegen wähnt sich das allgemeine Priestertum im Raum der *Praxis pietatis* als trittsicher und hält die Theologie als dessen bloß kognitive Seite gerne für entbehrlich oder einem Spezialistentum vorbehalten. Glauben ist aber nur dort möglich, wo dessen Inhalte auch verstanden werden, wie Rudolf Bultmann zu Recht betonte. So entpuppt sich dieser Antagonismus rasch als eine romantische Projektion. Nicht nur die Kontemplation, sondern auch das Denken ist eine Erfahrung, die der Glaube mit sich selbst macht. Das Ganze der Religion ist „spirituell“, also auf ein letztlich nicht enthüllbares Geheimnis bezogen, von dem Menschen sich angezogen fühlen und das sich in religiösen Symbolen, Handlungen und Erfahrungen aber auch in dessen Reflexion verdichtet.

Spiritualität ist derzeit auch als konnektiver ökumenischer Begriff erfolgreich. Wo die Ökumene der Theologien durch erkennbar restaurative Absichten eines neuen Konfessionalismus stockt, richtet die Spiritualität der Glaubenden jene Gemeinsamkeiten wieder auf, die durch das Hochziehen konfessioneller Grenzzäune in Frage gestellt werden. Gemeinsame Gottesdienste, Kirchentage und ökumenische Trauungen sowie Feste signalisieren gutnachbarliche Beziehungen zwischen den Kirchen, die auf einer subtheologischen Ebene stattfinden und überwiegend frei von ökumenischen Zumutungen sind. Wo die Theologie die Kirchen wie eine Ikonostase trennt, bringt die Spiritualität gelebter liturgischer Praxis diese wieder zusammen.

Allerdings holt gerade die römische Weigerung einer interkonfessionellen Eucharistie die spirituell Bewegten rasch wieder auf den Boden der realkirchlichen Tatsachen zurück. Nicht nur, dass die evangelische Christenheit von der römisch-katholischen Eucharistie ausgeschlossen bleibt. Katholikinnen und Katholiken ist es darüber hinaus ausdrücklich verboten, an einer evangelischen Abendmahlsfeier teilzunehmen. Aber stellt eine ökumenische Spiritualität, die um das gemeinsame Abendmahl einen Bogen zu machen genötigt ist, sich nicht selbst in Frage?

Das letztjährige Symposium des GFTP ging der Frage nach den Konturen einer ökumenischen Spiritualität nach (Dorothea Sattler, Peter Zimmerling, Andrea Strübind). In den entsprechenden Literaturen wird die christliche Einheit längst vorweggenommen, wie gemeinsame Gebete, Liturgien, ökumenische Kommunitäten und Anleitungsbücher für die kirchliche Praxis erfreulicherweise zeigen (Lorenz Bührmann). Hier hat das wechselseitige Lernen längst begonnen und bewegt sich fernab von kaum mehr nachvollziehbarer dogmatischer Engstirnigkeit, die außerhalb klerikaler Grenzzäune bestenfalls auf Indifferenz stößt. Eine wichtige Dimension spirituellen

Lebens ist dabei nicht zuletzt die Diakonie, besonders im Bereich der Krankenhausseelsorge (*Ralf Dzewas*).

Die Transkonfessionalität und kirchliche Unbotmäßigkeit der Spiritualität offenbart jedenfalls ein beträchtliches ökumenisches Potenzial, das von den Kirchenhauptlingen oft argwöhnisch beobachtet wird. Dies gilt vor allem dort, wo diese vermehrt Anleihen bei den Praktiken anderer Religionen macht, insbesondere beim Buddhismus, dessen Erkenntnisse und Techniken sich bis in die therapeutische Arbeit hinein verfolgen lassen. Grund genug, auch diesen Fragen ansatzweise nachzugehen (*Lothar Eder, Thomas Niedballa*).

Das in diesem Heft dokumentierte Oldenburger Symposium stellte sich diesen Herausforderungen und lädt auch die Leserinnen und Leser der hier publizierten Beiträge zu einer kritischen Lektüre ein.

Die übrigen Beiträge widmen sich unterschiedlichen Themen und verweisen auf die Vielfalt theologischer Fragestellungen in einem überwiegend freikirchlichen Kontext.

Oldenburg, im September 2012

ESSAY

Montt, Reagan, Junge Freiheit und „idea“

Evangelikalismus und Politik

Erich Geldbach

In unserem Land soll es fromme Menschen geben, die mit größerer Inbrunst und Genauigkeit das Nachrichtenmagazin „idea“ lesen als die Heilige Schrift. Das hat zu tun mit Vertrauen: Solche Leserinnen und Leser vertrauen den Berichten und Reportagen sowie den Kommentaren in „idea“ schlicht deshalb, weil die Macher des Nachrichtenmagazins „Leute von uns“ sind, also Menschen aus dem Umfeld der Evangelischen Allianz, denen man nichts Unrechtes zutraut, sondern die mit einem großen Vertrauensvorschuss ausgestattet sind. Außerdem beruht die Popularität von „idea“ und des mit derzeit ca. 31 000 verkauften Exemplaren auflagenstärksten protestantischen Wochenmagazins „ideaSpektrum“ auf der Tatsache, dass die Meldungen häufig mit betonten Abgrenzungen gegen wirkliche oder vermeintliche Gegner einhergehen und hier das sozialpsychologische Gesetz wirkt, dass kein Mittel für den Aufbau eines Zusammengehörigkeitsbewusstseins so geeignet ist, wie ein Abrücken von anderen Meinungen, ein „Sich-Distanzieren-von...“ oder ein „Sich-Trennen-von“ Überzeugungen, Menschen oder Organisationen.

Mit „idea“ entstand 1971 im deutschen evangelischen Pressewesen eine Parallelstruktur zum „Evangelischen Pressedienst“ (epd), der bis dahin eine Monopolstellung innehatte und diese dahingehend ausnutzte, dass er Meldungen aus den Gemeinschaftskreisen der Landeskirchen, aus den Freikirchen und aus der Evangelischen Allianz bewusst überging. Der epd hat durch diese Politik nicht wenig zum Entstehen von „idea“ beigetragen und damit eine Konkurrenz erzeugt, die ihn bald überflügelte. Anfangs war die Auflösung der vier Buchstaben idea = „Informationsdienst der Evangelischen Allianz“. Heute erklärt „idea“ den Standort seines Selbstverständnisses mit dem Satz „idea steht der Evangelischen Allianz nahe“. Eine „Nähe“ ist der vormaligen Gleichsetzung gewichen. Offenbar fühlte sich die Evangelische Allianz von „idea“ und „ideaSpektrum“ nicht mehr angemessen repräsentiert, auch wenn der Generalsekretär der Allianz *ex officio* im Vorstand des „idea“ tragenden Vereins ist. Im Jahre 1978 zitierte der Redakteur Gerd Rumler in seinem Artikel über „idea“ im Evangelischen Gemeindelexikon¹ aus der Satzung, dass „idea“ der christlichen Bewusstseinsbildung dienen will: „Dies geschieht durch Sammlung und Weitergabe von Nachrichten sowie deren Kommentierung aus biblischer Sicht.“

¹ Erich Geldbach/Helmut Burkhardt/Kurt Heimbucher, Ev. Gemeindelexikon, Art. „idea“, 265.

Efraín Ríos Montt

Anfang Januar 2012 konnte man in einigen Zeitungen, z. B. der *New York Times*, nachlesen, dass der frühere Diktator von Guatemala, Efraín Ríos Montt, eine Vorladung erhalten hat, vor Gericht zu erscheinen. In der *Süddeutschen Zeitung* vom 28.1.2012 (S. 8) findet sich die kurze Notiz, dass Montt unter Hausarrest gestellt sei und dass bis Mitte März 2012 eine Anklage gegen ihn vorbereitet werde. Wer ist dieser Montt? Vermutlich werden sich nur wenige Menschen in Deutschland an den Militärdiktator Montt erinnern, und wenn es doch so sein sollte, dann am ehesten die treuen Leserinnen und Leser von „idea“. Nachdem sich der 1926 geborene General im März 1982 in einem Staatsstreich gegen den Präsidenten Fernando Romeo Lucas García mit zwei anderen Generälen an die Macht geputscht und sehr bald die beiden anderen entmachtet hatte, war er Präsident, Verteidigungsminister und Oberkommandierender der Streitkräfte in Personalunion. In diesen Funktionen regierte er bis August 1983, als er seinerseits durch einen, ihm eigentlich nahe stehenden General, Oscar Humberto Mejía, gestürzt wurde. Freilich verschwand er nicht aus der Politik, sondern es gelang ihm, eine Partei zu gründen und sich wählen zu lassen. Damit war er durch die ihm als gewähltem Politiker zustehende Immunität vor Gerichten geschützt. Jetzt aber ist seine Wahlperiode abgelaufen, und es erwartet ihn in hohem Alter ein Prozess. Was lässt sich in aller Kürze über ihn sagen und was hat das mit „idea“ zu tun?

Montts Weg zur Macht

1978 verließ Montt die römisch-katholische Kirche, um sich einer kleinen, im US-Bundesstaat Kalifornien beheimateten Pfingstkirche anzuschließen, *Church of the Word (Verbo)*, einem Zweig der Organisation *Evangelical Gospel Outreach*. Dort wurde er als „Ältester“ geführt. Das war jedoch nicht seine einzige Verbindung in die USA. Vielmehr war er auf der berühmt-berüchtigten Militärakademie *School of the Americas* ausgebildet worden.² Dieses militärische Trainingscamp war ursprünglich in der extraterritorialen Kanalzone Panamas errichtet worden. Die Idee hinter dieser spanischsprachigen Einrichtung war es, durch die militärische Ausbildung lateinamerikanischer Militärs die Interessen der USA in Mittel- und Südamerika zu festigen. Die Domino-Theorie verhalf dem Trainingscamp zu neuer Blüte, weil es darum ging, die Ausbreitung des Kommunismus in Lateinamerika zu verhindern. Als Präsident Jimmy Carter (Präsident von 1977–1981) versuchte, die US-Außenpolitik mit der Idee der Menschenrechte zu verbinden, kam es u. a. auch zum Abkommen

² Vgl. die Studie der Anthropologin Lesley Gil, *The School of the Americas. Military training and political violence in the Americas*. Duke University Press 2004. Dazu auch Stefan Fuchs: Unterricht in Terror, SWR 2, 15. April 2011, mit Manuskript und Audio-Datei.

mit Panama, das den Panamakanal in panamaische Hände zurückgab. Daraufhin wurde die Militärakademie nach Fort Benning in Columbus im US-Bundesstaat Georgia verlagert. Gegenüber Guatemala verhängte Carter ein Waffenembargo.

Wenn heute bei Wahlveranstaltungen der Republikanischen Partei der USA auch nur der Name Ronald Reagan fällt, bricht jedes mal ein Sturm der Begeisterung aus. Unter dem als Ikone gefeierten ehemaligen Filmschauspieler Ronald Reagan, der von 1981–1989 Präsident war, wurde der Unterricht des Trainingscamps erheblich ausgeweitet. Jetzt standen „Fächer“ auf dem Programm, die als „verschärfte Verhörtechniken“ umschrieben wurden, zu denen etwa bestimmte körperliche und seelische Stresspositionen, das Verhör unter extremen Temperaturen, erzwungene Nacktheit, Überstülpen einer Kapuze u. ä. gehören, also „Techniken“, die der Weltöffentlichkeit durch die US-Gefangenenlager Abu Ghraib im Irak, Guantánamo auf Kuba und Lagern in Afghanistan bekannt wurden, die aber in Lateinamerika zuvor von Absolventen der Akademie angewandt wurden.³ Ríos Montt war eigens in den verschärften Techniken zusätzlich ausgebildet worden, um den Kommunismus zu bekämpfen, und er wusste sie brutal anzuwenden. Mit US-Militärs war er außerdem eng verbunden, weil er einige Zeit bis 1973 als Militärattaché der guatemaltekischen Botschaft in Washington gearbeitet hatte. Reagan hob kurz nach Amtsübernahme das von Carter verhängte Waffenembargo gegenüber Guatemala wieder auf.

Die siebzehn Monate der Präsidentschaft Montts sind die blutigsten in einer über drei Jahrzehnte währenden Bürgerkriegssituation in Guatemala, die erst 1996 beendet wurde. Der systematische Terror gegen die Zivilbevölkerung wandte sich vor allem gegen die Maya Bevölkerung. Der Belagerungszustand wurde ausgerufen, um den Aktionen den Hauch von Legalität zu verleihen. Der General, seine Regierung und seine Militärs verfolgten eine Politik der „verbrannten Erde“. Weigerten sich Dorfbewohner, mit den Militärs zusammenzuarbeiten, wurden sie mit äußerster Brutalität bekämpft, zumeist mit Granaten, Maschinengewehren oder Macheten ausgerottet und ihre Dörfer verbrannt. Wie so oft in solchen Situationen werden Zahlen genannt, die nicht genau nachprüfbar sind, die aber so hoch waren, dass eine von der UNO eingesetzte Kommission von einem „Genozid“ sprach, der an der indianischen Bevölkerung verübt wurde. Etwa 600 Dörfer der indigenen Bevölkerung wurden dem Erdboden gleich gemacht. Besondere Hilfe und Unterstützung erhielt Montt nicht nur von der Reagan Administration, sondern auch von der Religiösen Rechten in den USA.

³ Als die Zeitung *Washington Post* Unterrichtsmaterialien veröffentlichte, verfügte Präsident Bill Clinton 1996 die Schließung, die jedoch kurz danach wieder aufgehoben wurde. Man erfand einen neuen Namen für die Einrichtung: *Western Hemisphere Institute for Security Cooperation*.

Der ‚wiedergeborene‘ Montt und die Religiöse Rechte der USA

Während seine Militärs raubend, vergewaltigend und mordend durch das Land, besonders das Hochland mit den Indianersiedlungen, zog, konnte man den Präsidenten in religiösen Fernsehsendungen beobachten und seinen Predigten zuhören. Schon bald nach seiner Machtergreifung wurde er von einem der Repräsentanten der Religiösen Rechten, dem Fernsehprediger Pat Robertson besucht, der den Diktator in seinen eigenen Fernsehprogrammen in den USA, *Christian Broadcasting Network*, verteidigte, ja der zu Spenden aufrief, um die Indianer, die dem Morden der Armee entkommen waren oder die sich freiwillig zur Zusammenarbeit mit den Militärs bereit erklärt hatten, in neuen „Modell-Dörfern“ anzusiedeln, die tatsächlich eher Konzentrationslagern entsprachen. Die Luftbrücke, die Pat Robertson organisieren half, wurde potentiellen Spendern als „*Love Lift International*“ präsentiert. Montts Programm lautete zunächst „*fusiles y fridoles*“ = Bohnen oder Kugeln (*If you are with us, we'll feed you; if not we'll kill you*); wenig später sprach er von „*techo, tortilla y trabajo*“ = ein Dach über dem Kopf, Essen und Arbeit. Robertson appellierte auch an seine Zuschauer, der Regierung in Washington zu schreiben und sie aufzufordern, Montt zu unterstützen. Wenige Wochen nach seinem Aufruf sandte die Regierung Ronald Reagans erneut Waffen und andere militärische Ausrüstungen.

Die harten sozialen Kontrollen, denen die indigene Bevölkerung unterworfen wurde, beeindruckten die Religiösen Rechten der USA, unter denen sich neben Pat Robertson auch Jerry Falwell (1934–2007) und seine von ihm 1979 gegründete politische Lobby-Organisation *Moral Majority*⁴ sowie die *Wycliffe Bible Translators* bzw. *Summer Institute of Linguistics* (WBT/SIL) und *Jimmy Swaggart Ministries*⁵ hervortaten. Als sich im Juni 1982 Vertreter der Religiösen Rechten der USA mit einem Berater Montts in Guatemala City trafen, gehörte auch Loren Cunningham dazu, der 1960 die Organisation „Jugend mit einer Mission“ (*Youth with a Mission*) ins Leben gerufen hatte. Abgesandte dieser Organisationen aus den USA hatten freien Zugang zu den Gebieten, in denen das Militär operierte, was hingegen katholischen Priestern verwehrt war. Ihnen misstraute die Regierung wegen der aufkommenden Befreiungstheologie, die als verkappte Form des Kommunismus galt. Umso nachhaltiger fanden die militärischen Operationen den Beifall der Vertreter der US- Regierung bzw. der Botschaft der USA in Guatemala und der politisch rechten religiösen Organisationen. Die Abwehr des Kommunismus ging aus dieser Sicht Hand in Hand mit einem Zurückdrängen des Katholizismus, was als Sieg des Evangeliums gefeiert wurde. Efraín Ríos Montt war als „wiedergeborener“ Christ der rechte Mann zur

⁴ Sie wurde 1989 aufgelöst.

⁵ Jimmy Swaggart war ein TV-Pfingstprediger, der betont gegen Prostitution, Homosexualität und Pornographie wettete, aber dann mit pornographischen Heften und Prostituierten aufgegriffen wurde.

rechten Zeit, um den Evangelikalismus in Guatemala auszubreiten. Diesem Sendungsbewusstsein entsprechend umgab er sich mit US-amerikanischen und guatemalteken Beratern der Verbo-Kirche und predigte, dass ein Christ die Bibel in der einen und ein Gewehr in der anderen Hand haben müsse. In den Gebieten, in denen sein Militär operierte, wurden römisch-katholische Kirchen und Pfarrhäuser zum Einquartieren der Soldaten beschlagnahmt. Im sog. Ixil Dreieck im westlichen Hochland wurde den Mitarbeitern der Wycliffe Bibelübersetzer der Schulunterricht bis zur dritten Klasse anvertraut.

Montt und „idea“

In den Monaten seiner Herrschaft war Montt zum wiederholten Male Gegenstand positiver Berichterstattung von „idea“. Warum war der General für das deutsche evangelikale Nachrichtenmagazin so wichtig? Ganz offensichtlich waren die Redakteure davon angetan, dass sie es mit dem ersten „protestantischen“, d. h. nicht-katholischen Oberhaupt eines lateinamerikanischen Landes zu tun hatten. Er hatte als „evangelikaler“, sich selbst als „wiedergeborener“ Christ darstellender Mann die politische Macht in der Hand und konnte dadurch den Glauben verbreiten. Sein Terrorregime rechtfertigte er mit religiösen Vorstellungen, indem er z. B. „vier Plagen“ Guatemalas ausmachte und sie als Korruption, Umsturzgefahr, Unwissenheit und Hunger identifizierte, um sie dann mit den vier Reitern des Buches der Offenbarung (6, 1–8) zu vergleichen. Im Weltbild des Generals war die Besserung des Zustands mit dem Töten („und ihnen ward Macht gegeben zu töten“ V. 8) verbunden. Dadurch sollte der vermeintlichen Gefahr eines revolutionären Umsturzes von linken Kräften Einhalt geboten werden. Das betraf vor allem die Ärmsten der Armen im westlichen Hochland, wo er die Revolutionäre vermutete, die mit Hilfe einer Politik der „verbrannten Erde“ auszurotten waren. Zur Bekämpfung der Unwissenheit holte er sich Mitarbeiter der Wycliffe Bibelübersetzer ins Land. Die Luftbrücke, die von der Religiösen Rechten der USA organisiert wurde, sollte helfen, dem Hunger Herr zu werden, und schließlich war seine christliche Art der Korruption das beste Mittel, die „weltliche“ Korruption zu besiegen.

Bereits im Oktober 1981 berichtete die Inter-Amerikanische Menschenrechtskommission von „tausenden illegaler Exekutionen“⁶ in Guatemala, doch machte das US Außenministerium „linke extremistische Gruppen“ und ihre terroristischen Methoden für die Gewalt im Land verantwortlich und führte alles auf die Unterstützung Fidel Castros zurück.

⁶ *Washington Post* vom 16. 10. 1981.

Ronald Reagan

Unterstützung erhielt Montt weiter von höchster politischer Stelle der USA.⁷ Präsidenten Ronald Reagan besuchte im Dezember 1982 Guatemala City und stellte bei einem Treffen mit dem General fest, dass Montt ein Mensch „von großer persönlicher Integrität und Hingabe“ sei und dass er die Lebensqualität aller Guatemalteken steigern und soziale Gerechtigkeit fördern wolle.⁸ Man muss nicht eigens betonen, dass nach dem Besuch des US Präsidenten militärische Lieferungen an Guatemala auf dem Fuß folgten. Auch Ronald Reagan wurde von dem Nachrichtenmagazin „idea“ durchgehend positiv eingestuft, was natürlich auch einer Erklärung bedarf. Zuvor aber soll darauf aufmerksam gemacht werden, warum die aus deutsch-evangelikaler Sicht positive Darstellung des Präsidenten überraschend war. Es lassen sich etliche Punkte anführen, die eigentlich dagegen sprechen⁹:

Reagan und die rechte Religion

1. Reagan war ein Filmschauspieler und bewegte sich im Hollywood-Milieu, das einen wesentlichen Nährboden darstellt, die ansonsten hart bekämpfte „permissive“ Gesellschaft hervorzubringen.

2. Zweifellos war Reagan Teil der permissiven Gesellschaft, weil er geschieden und in zweiter Ehe verheiratet war. Von einem Familienleben kann auch nicht die Rede sein; seine Kinder aus erster Ehe äußerten sich öffentlich in den Medien kritisch, z. T. sogar herablassend über ihren Vater.

3. Als Gouverneur des Bundesstaates Kalifornien hatte Reagan ein Gesetz unterschrieben, wonach Abtreibungen aus „therapeutischen“ Gründen vorgenommen werden durften. Dies führte während seiner Amtszeit in Kalifornien zu ca. 300 000 Abtreibungen, was aber nie Schlagzeilen verursachte. Bedenkt man, dass die Abtreibungsfrage für „idea“ seit Jahr und Tag hoch auf der Prioritätenliste steht, dann ist schon auffällig, wie dieser Aspekt verschwiegen wurde.

4. Auffallend ist überdies die Tatsache, dass Ronald Reagan eigentlich nie zum Gottesdienst ging. Er gebrauchte, wenn er darauf angesprochen wur-

⁷ Die enge Verbindung der Montt Familie mit den amerikanischen Republikanern spiegelt sich auch in der Tatsache wider, dass Montts Tochter Zury Ríos Montt gegenwärtig mit dem republikanischen Politiker Jerry Weller verheiratet ist. Man muss „gegenwärtig“ betonen, weil es ihre dritte Ehe ist.

⁸ www.proyectogt.org (abgerufen am 28.1.2012). Bill Clinton entschuldigte sich im März 1999 für die Unterstützung des Montt-Regimes: „For the United States, it is important I state clearly that the support for military forces and intelligence units which engaged in violence and wide spread repression was wrong, and the United States must not repeat that mistake.“

⁹ Zum Folgenden Erich Geldbach, *Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland*, Münster 2001, 120 ff.

de, stets die Ausrede, dass er die „Andacht“ der Gottesdienstbesucher durch seine Anwesenheit und die seiner Sicherheitskräfte nicht stören wollte.¹⁰

5. Wichtig ist dann auch die Frage, was Reagan für die amerikanischen Evangelikalen und Fundamentalisten so attraktiv machte. Man muss davon ausgehen, dass bei der globalen Vernetzung in Deutschland nicht unbemerkt bleibt, was sich in den USA ereignet. Verschiedene Faktoren lassen sich als Antwort auf die Frage anführen:

5.1. Zunächst wird man die oft angeführte Einschätzung Reagans als „großer Kommunikator“ berücksichtigen müssen. Er besaß in der Tat die Fähigkeit, mit einem Publikum, auch einem Millionen-Fernsehpublikum, zu kommunizieren und komplizierte Dinge erst gar nicht in Erscheinung treten zu lassen, sondern sie so „herüber zu bringen“, wie er sie verstand. Dass er mitunter die Filmwirklichkeit mit der Wirklichkeit verwechselte, zeigt seine inhaltliche Begrenztheit.

5.2. Zu dieser Fähigkeit der Kommunikation passt, dass er genau wusste oder von seinen Beratern erfuhr, welche Sprache zu wählen war. Er beherrschte die Kunst, mit einer „kodierte[n] Phraseologie“ den Eindruck zu erzeugen, dass er seine Zuhörer ernst nahm. Untermauert wurden seine Auftritte durch eine geschickte Körpersprache und symbolträchtige Gesten. So beendete er mit von Emotionen erstickender Stimme seine Rede auf dem Parteitag 1980, als er die Nominierung seiner Partei annahm, mit dem Satz, „lasst uns einen Moment im stillen Gebet verharren“, um dann mit dem „Segen“ der „Zivilreligion“ zu schließen: „*God bless America*“, auf den die Delegierten mit minutenlangen, frenetischen Ovationen und Jubelrufen antworteten.¹¹ Wenige Tage später trat er vor mehr als zweieinhalb Tausend konservativen Pastoren in Dallas auf und versprach, das Schulgebet einzuführen und die biblische Schöpfungsgeschichte an den öffentlichen Schulen lehren zu lassen. Am meisten Beifall erhielt er für seinen seither berühmten Satz: „*I know you can't endorse me, but I want you to know that I endorse you* = Ich weiß, Ihr könnt mich [wegen der Trennung von Kirche und Staat] nicht unterstützen, aber Ihr sollt wissen, dass ich Euch unterstütze.“ Hier zeigt sich das ganze Ausmaß der Phraseologie, weil beide Arten der Unterstützung wegen der Trennung nicht gehen: Auch Reagan durfte als Präsident keine Religion oder Kirche „unterstützen“, wie er es hier vorgab. Schließlich punktete er mit dem Satz, dass er, wenn er Schiffbruch erleiden würde und für den Rest seines Lebens nur ein Buch zur Verfügung hätte, die Bibel wählen würde und fügte hinzu, dass „*all the complex questions facing us at home and abroad have their answer in that single book* = alle komplexen Fragen, die uns zu Hause und im Ausland gegenüberstehen, in diesem einen Buch ihre Antwort finden.“ Es lässt sich denken, dass

¹⁰ Bei Jimmy Carter spielte dieses Argument keine Rolle; er war sogar als Sonntagsschullehrer tätig, als er Präsident war.

¹¹ Der Vf. hatte damals die Gelegenheit, diese Vorgänge am Fernsehen live zu verfolgen.

die „bibeltreuen“, „*Bible-believing*“ Christen dies mit Beifallsbekundungen zur Kenntnis nahmen.

5.3. Sein ausgeprägter Anti-Kommunismus machte ihn zu einer Ikone des amerikanischen Patriotismus, dem auch die Evangelikalen anhängen. Dass die ehemalige UdSSR für Reagan das „Reich des Bösen“ darstellte, hat er nicht nur einmal gesagt. Inzwischen hat sich daraus der Mythos gebildet, Reagan habe im Alleingang die Berliner Mauer zum Einsturz gebracht.

5.4. Sein Appell an den Individualismus, an die Verantwortung des Individuums und an „amerikanische“, traditionelle Familienwerte konnte er in einem „Western outfit“ mit Reitstiefeln, Jeans und Cowboyhut vortragen und das Gefühl vermitteln, dass er „einer der unsrigen“ ist und „uns“ versteht.

Fazit

Fasst man zusammen, warum Montt und Reagan in deutschen evangelikalen Kreisen ein so positives Echo auslösten, dann stößt man in beiden Fällen auf dieselben Voraussetzungen und Folgerungen. In beiden Fällen wird mit einer religiösen Phraseologie gearbeitet; es fallen ganz bestimmte Vokabeln (herausragend: ‚wiedergeboren‘), die man als „Code-Wörter“ bezeichnen kann und die bei evangelikalen Lesern oder Hörern positiv „aufgeladen“ sind und daher kritische Rückfragen unterbinden. Der gemeinsame Feind ist in allen Fällen eine als widergöttlich eingestufte „kommunistische Revolution“ bzw. ein „Reich des Bösen“, das es auch im Namen der Religion zu bekämpfen gilt. Die „wiedergeborenen“ Kämpfer können sich nicht irren, weil ihnen kraft der Wiedergeburt die Einsicht gegeben ist, die Geister zu scheiden. Ein linker Extremismus oder Fidel Castro als Widerpart rechtfertigt Gewaltanwendung, und zur Niederkämpfung des Reichs des Bösen bedarf es einer gigantischen Aufrüstung des amerikanischen Militärapparats. Das Liebäugeln mit der politischen und militärischen Macht lässt evangelikale Leserinnen und Leser oder Hörerinnen und Hörer diesseits und jenseits des Ozeans ihre Minderheitensituation vergessen machen und wiegt sie in dem Wahn, das Reich Gottes ausbreiten zu können.

Der „idea“ Chefredakteur

Diese Sicht vertrat seinerzeit der verantwortliche Chefredakteur Helmut Matthies, der 1976 sein Theologiestudium abschloss und zwei Jahre später den Chefessel bei „idea“ bekam. Ausgewiesen für diesen Job hatte er sich durch das „Rotbuch Kirche“, das er zusammen mit dem damaligen Pastor in Itzehoe, Jens Motschmann, herausgab. In der Einleitung schrieben die Herausgeber, „dass die wesentlichen Gefährdungen unseres Gemeinwesens in diesem Jahrzehnt von linken Ideologen ausgehen“; in besonderem Maß seien sie im Raum der Kirche aktiv. Dem „Antichrist“ wird bescheinigt,

„so geschickt in die Kirche“ eingedrungen zu sein, „dass er von Jahr zu Jahr weniger erkannt wird und mit Unterstützung der offiziellen Kirche ungehemmt seine Positionen ausbauen kann“.¹² Deutlich ist gesagt, dass linke Ideologen das Geschäft des Antichrist ausführen und dass es besonderer Erleuchtung bedarf, um das überhaupt zu bemerken. Darin drückt sich der besondere Selbstanspruch gegenüber der offiziellen Kirche aus, der natürlich zur Folge haben muss, dass die Erleuchteten dem Antichrist die Tarnkappe entreißen müssen. Was dabei nicht deutlich wird ist der Umstand, dass eine solche Positionierung ihrerseits eine ideologische Instrumentalisierung des Christentums zur Voraussetzung und zur Folge hat. Der Anspruch heißt aber, dass man auf dieser Basis Vorgänge in Politik und Kirche durch „Kommentierung aus biblischer Sicht“, wie es die Satzung von „idea“ vorschreibt, vornehmen will.

Dass dabei einfache Regeln außer Kraft gesetzt werden, ist ernüchternd. Im Fall des „wiedergeborenen“ Schlächters Montt muss man festhalten, dass es den Anschein hat, als gelte die Regel, das Ziel rechtfertige alle Mittel. Aber auch das Ziel müsste einer kritischen Prüfung unterzogen werden, was offenbar in „idea“ nicht geschah. Dennoch hätte es ausreichen müssen, die Mittel auch nur oberflächlich zu betrachten, um festzustellen, dass das Vorgehen des Militärdiktators gegen die indigene Bevölkerung seines Landes mit christlichen Werten und Menschenrechten nichts, aber auch gar nichts zu tun hatte. Selbst aber diese Prüfung der angewandten Mittel ist den „idea“-Leserinnen und Lesern vorenthalten worden.

Schlimmer noch ist es freilich im Fall Ronald Reagans, weil hier mehr Informationen zur Verfügung standen als bei einem Diktator eines kleinen mittelamerikanischen Landes. Dass Reagans Religiosität ein machtpolitisch eingesetztes Mittel war, ließ sich von Anfang an verfolgen. Seine nebulösen religiösen Phrasen, die indes wegen der geschickten Verwendung von Schlüsselwörtern und -sätzen zu Herzen gingen, dienten dem einzigen Zweck, seine Wählerbasis zu vergrößern. Er war aber, wie man gesagt hat, ein drittklassiger Filmschauspieler, der die Rolle eines schlechten Präsidenten exzellent zu spielen verstand. Dass er die vielen evangelikalen und fundamentalistischen Wähler auf seiner Seite hatte, war angesichts seines Lebensstils und seiner Verbundenheit mit Hollywood keineswegs sicher. Die oben angeführten Punkte, die dagegen sprachen, dass er Anklang bei den rechten Protestanten finden würde, sind deutlich genug.

Umso überraschender wird man festhalten müssen, dass es Reagan verstand, die Punkte, die gegen ihn ins Feld geführt werden konnten, durch eine geschickte Sprache zu überwinden. Mit Hilfe einer breiten rechtsreligiösen Basis konnte Reagan seine „konservative Revolution“ durchführen, die dem „industriell-militärischen Komplex“ durch eine gigantische Steigerung des Militärhaushalts und die den Superreichen durch nicht we-

¹² Jens Motschmann/Helmut Matthies, Einleitung, in: Jens Motschmann/Helmut Matthies (Hgg.), Rotbuch Kirche, Stuttgart 1976, 7–9.

niger gigantische Steuergeschenke zugute kamen. Auf der Strecke blieben die Armen und, zunächst weniger auffallend, der Mittelstand. Mit Reagans konservativer Revolution begann eine riesige Umverteilung der Finanzen und Güter zugunsten einer kleinen Geldaristokratie, die jüngst von der *Occupy-Wall-Street*-Bewegung als die 1 % Klasse der USA bezeichnet wurde. Damit haben sich die evangelikalen und fundamentalistischen Wähler Reagans an Grundfesten des christlichen Glaubens schuldig gemacht. Sie haben einerseits eine Ungerechtigkeit gewaltigen Ausmaßes gefördert und haben andererseits die Kriegsmaschinerie der USA unterstützt und damit für George W. Bush und seine Regierung den Krieg als normales Mittel der Politik möglich gemacht.

Südafrika und die Apartheid

Die evangelikale Nachrichtenagentur mit dem „ideaSpektrum“ hat sich von Montt und Reagan nicht beirren lassen, sondern beide unterstützt, so wie man auch die Apartheid in Südafrika oder die Aktivitäten der Contras in Nicaragua keiner Kritik unterzog. Auch das geht bei dem „idea“ Chefredakteur auf eine lange Tradition zurück. Im „Rotbuch Kirche“ machte sich Matthies stark für das Apartheidsregime: „Obwohl die Meinungen unter Theologen und Laien sehr unterschiedlich sind, und sogar dank des Tourismus immer mehr Menschen Süd- und Südwestafrika kennenlernen und zu der Ansicht gelangen, dass dieser Vielvölkerstaat durchaus auf dem Wege der ‚getrennten Entwicklung‘ zu einer friedlichen, gerechten und christlichen Lösung der Probleme kommen kann, haben sich in Deutschland die offizielle Kirche und ihre Institutionen längst auf die Seite der radikalen Gegner des Landes geschlagen.“¹³ Fünf der sieben Autoren des Bandes gehörten der „Evangelischen Notgemeinschaft“ an; den letzten Artikel schrieb der Berliner Pfarrer Joachim Ruff, der feststellte, das südafrikanische Apartheid-Regime habe „getrennte Wohngebiete verordnet, in der Absicht, das Risiko von Rassenkonflikten gering zu halten und um eine Entwicklung in zunehmender Selbstbestimmung der verschiedenen Völker in eigenen Heimatländern oder Stadtteilen ohne Unterdrückung fremder Minderheiten zu ermöglichen.“¹⁴ Die Apartheid wird als Frieden stiftendes und Konflikte steuerndes Instrumentarium hingestellt. Wie hier, so wurden auch in den anderen Fällen stets die „anderen“ der Gewaltanwendung bezichtigt, während es genau umgekehrt war: Montt, Reagan, die Contras und das Apartheid-Regime setzten menschenverachtende Gewalt ein, um ihre Ideologie zu festigen. Das wird von „idea“ unterschlagen; denn der Wille zur Macht, und sei es auch nur zur eingebildeten Macht, trübte den Evangelikalen zu beiden Seiten des Atlantik den Blick für die Wirklichkeit

¹³ *Helmut Matthies*, „Die Kirche redet – Süd und Südwestafrika im Zerrspiegel der Evangelischen Akademien“, in: *Motschmann/Matthies*, ebd., 207.

¹⁴ *Joachim Ruff*, „EKD und deutsche Kirche in Südwestafrika“, in: *Motschmann/Matthies*, ebd., 217–231.

und dafür, wie Politik und Religion verantwortlich einander zugeordnet werden müssten.

Junge Freiheit

Man kann auch nicht davon ausgehen, dass die durch „idea“ vollzogene Ideologisierung des Glaubens und die Propagierung eines „konservativen“ Evangelikalismus – das Wort „evangelikal“ wurde in seiner unspezifischen Vieldeutigkeit durch „idea“ wenn auch nicht in die deutsche Sprache eingeführt, so doch breit gestreut – im Laufe der Zeit abgenommen hätte. Das Gegenteil ist vielmehr zu beobachten. Auffallend ist die gegenseitige Unterstützung, die sich „idea“ und die rechte Wochenzeitung „Junge Freiheit“ gegenseitig gewähren. Diese Zeitung wird von dem emeritierten Professor für Politikwissenschaft an der Universität der Bundeswehr in Hamburg, Wolfgang Gessenharter, wie folgt beschrieben:

„Man wird an der Jungen Freiheit (JF) nichts Rechtsextremes erkennen. Denn sie vermeidet seit Jahren alles, was ihr nach den Rechtsextremismus-Kriterien des Verfassungsschutzes vorgeworfen werden könnte. Doch diese Kriterien decken längst nicht alles ab, was für einen liberalen Konservativen eigentlich unakzeptabel sein müsste. Denn sie verehrt und propagiert nach wie vor die politische Weltanschauung der Konservativen Revolution, insbesondere eines Carl Schmitt, für den das Grundgesetz die gefährliche Lebenslüge einer waschlappigen deutschen Gesellschaft ist. Für den mithin die Achtung und der Schutz der Würde des Menschen, wie sie im Art. 1 des Grundgesetzes als zentrale Aufgabe Staat und Gesellschaft auferlegt sind, bestenfalls als Floskeln gelten dürfen.“

Solange die Zeitung nicht den radikalen Bruch mit dieser Weltanschauung vollziehe, so folgert Gessenharter, müsse jeder, der sich mit ihr einlasse, wissen, dass er damit „einer gefährlichen Relativierung des Grundgesetzes Vorschub leistet.“¹⁵

2008 gab der CDU Bundestagsabgeordneter Wolfgang Bosbach ein Interview, in dem der Interviewer sagte, dass sich die „Junge Freiheit“ in einer Grauzone zum Rechtsextremismus bewege und Bosbach davon gesprochen habe, er würde dieser Zeitung nie ein Interview geben. Bosbach unterbrach und führte den Satz zu Ende: „... und dabei bleibt es auch! Die 'Junge Freiheit' hat sich einige Zeit redlich darum bemüht, mich für ihre Zwecke einzuspannen, was ich immer abgelehnt habe. Anschließend erschien dann ein wüster Artikel, der mich in die Nähe von Kommunisten gerückt hat. Seitdem weiß ich, dass es richtig war, um diese Publikation einen Bogen zu schlagen.“¹⁶

Um so ernüchternder ist es, wenn man zur Kenntnis nehmen muss, dass nicht nur der Chefredakteur von „idea“, sondern auch andere Redakteure Artikel in der „Jungen Freiheit“ veröffentlicht haben. Geradezu beschä-

¹⁵ www.netz-gegen-nazis.de/artikel/ein-kommentar-zur-jungen-freiheit, aufgerufen am 27.2.2012.

¹⁶ www.netz-gegen-nazis.de/artikel/wolfgang-bosbach, aufgerufen am 27.2.2012.

mend ist es, wie der „idea“ Reporter Markus Mockler Anfang Januar 2007 mit den Lesern der „Jungen Freiheit“ bei der Vorstellung des neuen Vorsitzenden der Deutschen Evangelischen Allianz, Jürgen Werth, umging: „Seit den sechziger Jahren ist die evangelikale Bewegung in Deutschland erstarkt“, so beginnt Mockler seine Werbung für die Evangelikalen:

„Damals sah sie sich innerhalb der EKD von einer liberalen Theologie bedroht, die die Botschaft der Bibel aushöhlte, mit Marxismus und gewalttätigen Widerstandsorganisationen – insbesondere im südlichen Afrika – liebäugelte (gemeint waren antikoloniale Kräfte wie ANC und SWAPO, J. K.), straffreie Abtreibungen salonfähig machte, den Islam verharmloste und die neutestamentliche Botschaft von der Errettung des Sünders umfunktionierte in einen unverbindlichen Appell an das Gutmenschentum in allen Religionen.“¹⁷

Widerstand gegen liberale Theologie, gegen Marxismus, gegen gewaltbereite antikoloniale Kräfte, gegen Abtreibung, gegen Verharmlosung des Islam, gegen Synkretismus aller Religionen unter dem Signum des Humanen – hier sarkastisch als ‚Gutmenschentum‘ gekennzeichnet – das alles sind durchgehende Themen bei „idea“, die auch in den rechten und rechtsaußen Leserkreisen der „Jungen Freiheit“ auf offene Ohren treffen sollen. Das Umgekehrte lässt sich nicht minder beobachten, dass nämlich die „Junge Freiheit“ das evangelikale Nachrichtenmagazin ihren Lesern als vorbildlich konservativ-patriotisch vorstellt.

Sowohl das „Konservative“ als auch das „Patriotische“ sind bei Helmut Matthies schon immer eine Ehe eingegangen. Er gehörte etliche Jahre zum Vorstand der „Evangelischen Notgemeinschaft“, die 1966 unter dem Namen „Notgemeinschaft evangelischer Deutscher“ als Bollwerk gegen die sich anbahnende Entspannungspolitik und die Ost-Denkschrift der EKD von dem Dortmunder Pfarrer Alexander Evertz gegründet worden war. Aus dem Bekenntnis zum christlichen Glauben wird eine national-konservative Einstellung zu politischen und gesellschaftlichen Themen abgeleitet. Das schließt die Ablehnung der Oder-Neiße-Grenze ebenso ein, wie die Warnung vor einer „Überfremdung“ des Volkes. Zusätzlich sind seit je die Familie und das „ungeborene Leben“ wichtige Themen sowie die „Gefahren“ der Homosexualität und des Feminismus.

Was dem Rechtsdrall des „idea“-Chefredakteurs aber die Krone aufsetzt, ist sein Auftreten als Redner bei Jahresfeiern der „Jungen Freiheit“ und schließlich im Dezember 2009 seine Annahme des Gerhard-Löwenthal-Ehrenpreises der Zeitung „Junge Freiheit“ und der „Förderstiftung Konservative Bildung und Forschung“, offenbar entgegen dem Ratschlag vieler seiner Freunde. Die Laudatio hielt Kirchenrat Dr. Rolf Sauerzapf, der Vorsitzender der „Hilfsaktion Märtyrerkirche“ ist und bis zum Jahr 2001 Evangelischer Dekan des Bundesgrenzschutzes war. Er sagte u. a.: „Als Leiter von idea seit 1978 ist es Dir gelungen, das größte evangelische Magazin, ideaSpektrum mit einer Auflage von über 30 000 Exemplaren, zu schaffen.

¹⁷ Markus Mockler, Jürgen Werth. Der neue Mann, Junge Freiheit 5.1.2007.

Idea schuf damit auch eine alternative Stimme zur politischen Situation im Südlichen Afrika, Chile und Südvietnam, setzte sich für eine biblisch begründete Ethik ein (in der Frage der Abtreibung) und erhob das Wort für Verfemte wie Steffen Heitmann, Martin Hohmann und Eva Herrman. Zu Recht konnte die Welt schreiben: „Idea ist das wohl erfolgreichste Unternehmen der auf die Herausforderung der Kulturrevolution antwortenden konservativen Alternativpublizistik.“¹⁸ Kann man als Christ auf eine solche Laudatio positiv reagieren oder sogar stolz sein?

Der preisgekrönte Matthies selbst sagte zum Chefredakteur der Zeitung gewandt:

„Lieber Herr Stein, Sie haben die JUNGE FREIHEIT in den letzten Jahren zu einem der besten konservativen Blätter entwickelt. Natürlich sagt mir nicht alles zu. Aber das könnte man auch von anderen Zeitungen, ja auch von dem Blatt sagen, das ich entwickeln durfte: das evangelische Wochenmagazin ideaSpektrum. Sie erfahren bis heute, was wir bei idea in den ersten 25 Jahren auch erlebt haben: Verachtung und Verleumdung und das sich leider nur langsame Durchsetzen von Qualität. Aber Sie spüren ja, dass es geht. Ihre Zeitung gehört zu den ganz wenigen mit einer steigenden Auflage selbst in der gegenwärtigen Medienkrise.“¹⁸

Die rechtslastige Zeitung wird also „zu einem der besten konservativen Blätter“ hochgelobt. Der Einschub, dass ihm nicht alles gefalle, scheint auf den ersten Blick geschickt zu sein, kann er doch einen relativierenden Eindruck erwecken. Dieser wird jedoch geradezu weggeblasen, weil er darunter auch „idea“ selbst einschließt, was er aber nicht ernst gemeint haben kann. Dann jedoch bindet er die Zeitung und seine Arbeit zu einer Märtyrergemeinschaft zusammen. Sowohl „ideaSpektrum“ als auch die „Junge Freiheit“ sahen und sehen sich einer Kampagne der „Verachtung und Verleumdung“ ausgesetzt, was nur durch Qualität wettgemacht werden kann. Das hat „idea“ bereits erreicht, so wird suggeriert, steht aber der „Jungen Freiheit“ noch bevor. Es geht aber, weil der Erfolg dafür spricht. Die Kraft des Faktischen, die an steigenden Leserzahlen ablesbar ist, wird den Erweis der Qualität erbringen.

Vertrauen?

Montt, Reagan, Junge Freiheit, Verteidigung der Apartheid und des Patriotisch-Völkischen – das sind eigentlich keine Grundlagen für Vertrauen bei einer frommen Leserschaft. Berichterstattung und Kommentare gehören zu einer freien Presse, und natürlich können bei der Redaktionsarbeit Fehler unterlaufen oder Einschätzungen sich im Nachhinein als zu forsch oder gar als falsch erweisen. Die gewaltigen geschichtlichen Fehleinschätzungen, mit denen „idea“ und „ideaSpektrum“ seine Leserinnen und Leser

¹⁸ Junge Freiheit vom 11. 12. 2009.

seit Jahrzehnten überzieht, sollten Leserschaft und „idea“ selbst zu mehr Kritik wach rütteln. Sonst muss man die harte Frage stellen, ob das „evangelische Deutschland“ solche Propheten überhaupt braucht. Wenn Menschen, die in öffentlicher Verantwortung stehen – und dazu gehören die Redakteure einer Nachrichtenagentur, die zudem noch finanzielle Mittel der EKD erhält, allemal – und wenn man zudem mit dem Anspruch auftritt, Kommentierungen „aus biblischer Sicht“ vorzunehmen, dann sollte man besondere Vorsicht walten lassen. Wäre es nicht „aus biblischer Sicht“ angemessen, sich bei seiner Leserschaft z. B. für Berichte und Kommentare zu Montt, Reagan und der Apartheid zu entschuldigen? Und ist es von einer christlichen Redaktion zu viel verlangt, wenn sie sich an der Forderung des gewiss konservativen CDU-Politikers Wolfgang Bosbach ausrichtet, die Linie nach Rechts „glasklar“, wie er sich ausdrückte, zu ziehen?

Die Angst vor gewaltbereiten „Islamisten“ sollte Christen lehren, alles zu unterlassen, dass rechtslastige „Christianisten“ erzogen werden. Die braucht es weder in den USA noch hier in Deutschland, aber gerade die frommen Kreise scheinen hüben und drüben für diese Art der Ideologisierung der Religion anfällig.

Braucht die Wissenschaft die Religion – und wenn ja, welche?¹

Christiane Dienel

Einleitung

Braucht die Wissenschaft die Religion? Und wenn ja, welche? Das ist das Thema, das mir heute aufgegeben ist, und ich müsste Ihnen eigentlich raten: Machen Sie es sich bequem, es kann etwas länger werden. Denn das ist doch eine Fragestellung von enzyklopädischen Dimensionen, „ja von unauslotbarer Abgründigkeit. Hier Vollständigkeit zu erlangen ist unmöglich, sie auch nur anzustreben unzumutbar.“ So drückte es der vormalige EKD-Vorsitzende Bischof Huber in einer Ansprache einmal aus.

Mir sind jedoch nur 20 Minuten Redezeit aufgetragen. Mir wird es nicht schwerfallen, mich zu beschränken, schon deshalb, weil ich für diese Frage gar keine Fachfrau bin – weder habe ich Philosophie studiert, auch kein Jura, keine Medizin und auch nicht Theologie. Vor Ihnen steht eine Sozialwissenschaftlerin, die sich tief in die Fragen der Hochschulentwicklung, der angewandten Familienforschung und der praktischen Demografieforschung hineingekniet hat. Als Hochschulpräsidentin bleibt mir zu wenig Muße für theoretische Fragestellungen. Was ich Ihnen dafür bieten kann und möchte, ist eine starke Leidenschaft für die angewandte Wissenschaft und für ihr Verhältnis zur Gesellschaft und zum Leben. Mich interessiert also weniger das Verhältnis von Wissenschaft und Religion als das Verhältnis von angewandter Wissenschaft und angewandter Religion. Für dieses Thema gibt es übrigens deutlich weniger Literatur. Sie werden bei dieser leichten Themenverschiebung auch ein wenig von meiner persönlichen Gotteserfahrung bzw. meiner Religiosität zu hören bekommen.

Gefragt ist nicht, ob die Religion die Wissenschaft braucht. Das ist die alte Frage, die spätestens seit der Renaissance im Raum stand und mit der Reformation unser Bild der Welt und unser Bild von Gott radikal gewandelt hat. Deshalb möchte ich im ersten Teil meines Vortrags kurz auf einige Aspekte dieser Frage eingehen.

Im Mittelpunkt soll jedoch die titelgebende Frage stehen, was denn die Religion der Wissenschaft geben könnte, geben sollte – ob gar die Wissenschaft der Religion bedarf. Vorab gesagt: Die Frage könnte man rhetorisch auffassen und an dieser Stelle, von der Kanzel aus und in einem Gotteshaus, von mir ein klares Ja! erwarten: Natürlich braucht die Wissenschaft die Religion, selbstverständlich. Hier sind ja heute Abend zweifellos die

¹ Kanzelrede, gehalten am 15. Januar 2012 in der St. Andreas-Kirche in Hildesheim.

Sympathisanten der Religion versammelt und möchten ungern anderes hören. Aber Vorsicht: Geladen bin ich als Präsidentin einer staatlichen Hochschule, also als Parteigängerin einerseits der Wissenschaft und ihrer eigenständigen Bedeutung für das Leben, und auch als Repräsentantin einer öffentlichen Institution, die dem Neutralitätsgebot verpflichtet ist. Insofern möchte ich gleich eingangs eine quasi offizielle Antwort von Amts wegen geben: Nein, die Wissenschaft braucht keine Religion, sondern Freiheit und auskömmliche Finanzierung.

Nun ist es mit dem Brauchen so eine Sache: Man braucht zum Grünkohl keine Wurst und kein Kassler, er schmeckt aber mit Wurst und Fleisch erheblich besser, sättigt mehr und erfüllt seinen Zweck erheblich besser als ohne. Insofern ist die Aussage, man brauche dies oder jenes nicht, ziemlich schwach und bleibt jedenfalls weit hinter den Möglichkeiten der irdischen Existenz in ihrer ganzen Fülle zurück. Wenn die Wissenschaft also den Raum der Freiheit ganz ausschöpfen will – vielleicht könnte ihr die Religion dabei behilflich sein?

Darum soll es im zweiten Teil meines Vortrags gehen. Am Schluss will ich dann versuchen zu skizzieren, „welche“ Religion der Wissenschaft hilfreich und fruchtbringend sein könnte.

In Deutschland ist die Frage unseres heutigen Abends vielleicht besonders deutlich gestellt worden, nicht zuletzt wegen der konfessionellen Spaltungen. Aber auch, weil das Nachsinnen über die letzten Dinge ein Stück weit typisch für uns Deutsche ist, weil wir die Zweifel am eigenen Tun und Glauben quasi mit der Muttermilch einsaugen und dann lebenslang aus allen Poren dünnen.

In der deutschen Literatur hat die Frage, ob denn die Wissenschaft die Religion brauche, ihre endgültige künstlerische Ausformung in Goethes Faust gefunden. Ich unterstelle, Sie haben nicht genügend Geduld mitgebracht, um jetzt drei oder vier Stunden zuzuhören, was es aber für den Faust I und II mindestens bedarf. Aber die wohlbekannte Passage gehört doch dazu – hier ist sie:

FAUST:

Habe nun, ach! Philosophie,
Juristerei und Medizin,
Und leider auch Theologie
Durchaus studiert, mit heißem Bemühn.
Da steh ich nun, ich armer Tor!
Und bin so klug als wie zuvor;
Heiße Magister, heiße Doktor gar
Und ziehe schon an die zehen Jahr
Herauf, herab und quer und krumm
Meine Schüler an der Nase herum-
Und sehe, daß wir nichts wissen können!
Das will mir schier das Herz verbrennen.
Zwar bin ich gescheiter als all die Laffen,

Doktoren, Magister, Schreiber und Pfaffen;
 Mich plagen keine Skrupel noch Zweifel,
 Fürchte mich weder vor Hölle noch Teufel-
 Dafür ist mir auch alle Freud entrissen,
 Bilde mir nicht ein, was Rechts zu wissen,
 Bilde mir nicht ein, ich könnte was lehren,
 Die Menschen zu bessern und zu bekehren.
 Auch hab ich weder Gut noch Geld,
 Noch Ehr und Herrlichkeit der Welt;
 Es möchte kein Hund so länger leben!
 Drum hab ich mich der Magie ergeben,

Gretchen lernt diesen von der Wissenschaft zutiefst enttäuschten Sinnsucher kennen und lässt sich von ihm in der Seele berühren. Und ganz unschuldig stellt sie ihm die ihr nahe liegendste Frage:

GRETCHEN:

Nun sag, wie hast du's mit der Religion?
 Du bist ein herzlich guter Mann,
 allein ich glaub, du hältst nicht viel davon.

Das Fehlen der Religion macht ihren Heinrich zum einem ewig Getriebenen. Religion und Wissenschaft – das weiß auch Gretchen – sind zunächst einmal schwer oder gar nicht vereinbare Gegensätze, sie scheinen sich geradezu gegenseitig auszuschließen

Religion und Wissenschaft als unvereinbare Gegensätze

Wissenschaft schadet der Religion?

Und das ist auch das, was uns aus dem Neuen Testament und vor allem aus den Jesusworten klar entgegenklingt. Nicht die Wissenschaftler, die Klugen, die Gelehrten haben das Himmelreich, sondern die Kinder, die Geistesschwachen, die Naiven. Wenn ein Reicher schwer ins Himmelreich kommt, so wird es ein promovierter Akademiker auch nicht gerade leicht haben. An den Wissenschaftlern seiner Zeit, den Schriftgelehrten, lässt Jesus kein gutes Haar:

MATTHÄUS 23:

¹³⁻¹⁴ Wehe aber euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler! Denn ihr verschließt das Reich der Himmel vor den Menschen; denn ihr geht nicht hinein, und die, die hineingehen wollen, lasst ihr auch nicht hineingehen. [...]

²⁷ Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler! Denn ihr gleicht über-tünchten Gräbern, die von außen zwar schön scheinen, inwendig aber voll von Totengebeinen und aller Unreinheit sind. [...]

³³ Schlangen! Otternbrut!

Diese Ablehnung der Wissenschaft durchzieht das Neue Testament und durchzieht die Kirchengeschichte. Natürlich geht es dabei um ganz verschiedene Sachen – wenn Jesus die Schriftgelehrten ablehnt, dann tut er es, weil er einen ganz neuen Glauben und eine ganz neue gute Botschaft verkündet, die das enge Korsett der Gesetzmäßigkeit sprengen muss. Und er tut es, weil ihn die Scheinheiligkeit und Werkgerechtigkeit der scheinbar Frommen anwidert und er sie durch einen tätigen Glauben der Nächstenliebe und Nächstenhilfe ersetzen will.

Wenn aber die Kirche an der Schwelle zur Renaissance sich massiv gegen die neu erwachende Naturwissenschaft wehrt, dann geht es um Macht, um Autorität und darum, den geistigen Luftraum kontrollieren zu wollen – also eine Intention, die der Jesu geradezu entgegengesetzt ist.

Mich hat als Kind und Teenager ein Jugendbuch ungemein beeindruckt, „Sternstunden großer Forscher“. Im ersten Kapitel wird in eindrücklichen Bildern das Entzünden eines Scheiterhaufens geschildert, das Lodern der Flammen und dann der Tod von – Giordano Bruno, einem Zeitgenossen Galileo Galileis. Von letzterem handelt dann die erste „Sternstunde großer Forscher“. Giordano Bruno wurde im Jahre 1600 in Rom wegen Ketzerei verbrannt. Er lehrte, dass das Universum unendlich sei, dass Gott die Welt nicht im Ganzen geschaffen habe und von außen lenke, sondern in ihr und durch sie wirksam sei, und für diese Erkenntnisse bezahlte er mit dem Leben. Galileo Galileis schwieriger Weg ist wohl bekannt – das will ich hier nicht nacherzählen. Aber als ich über den heutigen Vortrag nachdachte, stand mir diese Jugendlektüre wieder nachdrücklich vor Augen, und ich möchte fast sagen, dass sie meinen persönlichen Weg zwischen Wissenschaft und Religion mit geprägt hat. Sich aufbäumen gegen die Denkverbote – das hat mich beeindruckt und ist für mich ein Herzstück jeder guten Wissenschaft geblieben.

Der Gegensatz zu manchen fundamentalistischen Strömungen im frommen Spektrum könnte kaum größer sein. Nicht nur in den USA, auch schon in Europa spielt der Kreationismus, der Schöpfungsglaube, eine gewisse Rolle, also eine platte Wortgläubigkeit und unreflektierte Bibelauslegung. Daraus folgend dann radikale Forderungen an Schule und Wissenschaft: Die Evolutionstheorie sei mit der Bibel unvereinbar, steht heute in den Konzeptionen zahlreicher Freier Evangelischer Schulen in Deutschland. Bezogen auf die Ausgangsfrage, möchte ich schon einmal eine Antwort festhalten: Eine solche Religion braucht die Wissenschaft nicht, solche Kontroversen und Auseinandersetzungen sind fruchtlos, vergrößern nicht den Raum der Freiheit, weder der Freiheit eines Christenmenschen noch der Freiheit der Wissenschaft.

Religion schadet der Wissenschaft?

Über lange Zeit galt es gleichwohl als ausgemacht: Die Wissenschaft schadet der Religion. Mit der Aufklärung, mit der französischen Revolution

und dem Aufkommen des bürgerlichen Zeitalters wurde der Spieß dann – ebenso vehement – umgedreht: Die Religion schadet der Wissenschaft, war nun der Schlachtruf. Seit der französischen Aufklärung spielt konsequenter Materialismus in der Geistesgeschichte eine Rolle und bildet im philosophischen Denken eine ungebrochene Traditionslinie. Und auch historisch wurde diese Antireligiosität des wissenschaftlichen Zeitalters wirkmächtig: Der Antiklerikalismus in Frankreich, der Kulturkampf in Deutschland stand unter dem Banner: Kampf der Religion im Namen der Wissenschaft! Unser heutiger Säkularismus, die – in Deutschland nicht sehr konsequente – Trennung von Kirche und Staat sind die Folge. Eine weitere Folge ist die oftmals unhinterfragte Annahme vom Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft.

Im Rahmen unserer Fragestellung ist es wichtig festzuhalten: Die Forderung nach einer religionsfreien Wissenschaft ist ebenso polemisch, ebenso parteilich wie die Forderung nach einer wissenschaftsfreien Religion. Beides sind Kampfansagen, Polemiken, Schwarz-Weiß-Malereien, die den unendlichen Grautönen und Nuancen der Wirklichkeit und des Menschenlebens nicht gerecht werden.

Religion als Anstoß für gute Wissenschaft

Protestantismus – Durchbruch zum Denkendürfen im Glauben

Wissenschaft und Religion als Gegensatz zu sehen, spielte in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts eine erhebliche Rolle. In Frankreich z. B. waren – auf Seiten der Linken und der Liberalen und Republikaner – die katholischen Familien geradezu ein Hort des Antirepublikanismus, auch ein Hort der unaufgeklärten Dumpfheit. Im Namen der Aufklärung, des wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritts mussten die Kinder diesen Familien so früh wie möglich entrissen und in der republikanischen Schule zu Republikanern und modernen Franzosen erzogen werden. Von daher die lange Tradition der kostenlosen staatlichen Vorschule und Ganztagschule in Frankreich.

In Deutschland kennen wir diesen Gegensatz so nicht – denn schon die Reformation hat quasi die Lizenz zum Selberdenken gegeben, hat über Buchdruck, Flugblätter, eigenes Bibellesen und staatliche Volksschulen die Volksbildung ganz erheblich befruchtet. Im 19. Jahrhundert war dieser bildungsmäßige Vorsprung der Protestanten noch ganz deutlich zu erkennen: In katholischen Gebieten war die Analphabetenrate deutlich höher und die Abiturienten- und Akademikerquote deutlich niedriger als in protestantischen Gebieten. Das hat sich inzwischen natürlich geändert.

Die Reformation hat ganz Deutschland und hat auch die Theologie in Deutschland geprägt, hat das Denken und Wissen „erlaubt“ und die historisch-kritische Bibelforschung erfunden. So versucht die moderne Theolo-

gie, und zwar die katholische wie die evangelische, eine Brücke zu schlagen zwischen Wissenschaft, Religion und Glaube. Diese Art von aufgeklärter Religion ist eine deutsche Erfindung und eine deutsche Spezialität bis heute – nirgendwo auf der Welt wird Theologie als Wissenschaft auf einem solchen Niveau betrieben wie in Deutschland. Und es lohnt sich darüber nachzudenken, was es bedeuten würde, wenn auch islamische Theologie auf einem solchen wissenschaftlichen Niveau betrieben werden würde.

Martin Luther war – auch wenn er manchmal gegen die Philosophie polemisierte – durchdrungen von der Überzeugung, dass die Vernunft mit all ihrem Vermögen der Erkenntnis der biblischen Wahrheit dienen solle. Damit schuf er die Grundlage für die Theologie als kritische Wissenschaft und schlug zugleich eine Bresche dafür, dass Glauben nicht im Gegensatz zur kritischen Wissenschaft steht, sondern mit ihr in einen fruchtbaren Dialog treten muss, in allen Disziplinen.

Wissenschaft ohne Religion bleibt hinter ihren Möglichkeiten zurück

Welche Chancen hat nun diese Brücke zwischen Religion und Wissenschaft, die mit der Reformation gebaut wurde, für die Wissenschaft? Hier kann man, so denke ich, individuelle und gesellschaftliche Aspekte unterscheiden. Individuell hat es immer und bis heute zahlreiche Wissenschaftler gegeben, die sich auf ihren Glauben berufen und die gerade in naturwissenschaftlichen Gesetzen und Phänomenen die göttliche Schöpfungskraft erkennen.

Weithin anerkannt ist auch, dass Religion als Bezugsrahmen für heikle ethische Fragen in der Wissenschaft dienen könne – von Atomphysik bis Reproduktionsmedizin und Gentechnik. Nach meinem Gefühl wird hier aber oftmals etwas kurz gesprungen, wenn etwa Politiker und Politikerinnen aller Parteien sich auf ihren christlichen Glauben berufen und daraus konkrete politische Schlussfolgerungen etwa im Bezug auf Hirntodkriterien oder die Zulassung der Präimplantationsdiagnostik ziehen. Hieraus zu schließen, dass die Wissenschaft die Religion braucht, um zu bestimmten politischen Ergebnissen zu kommen, gefällt mir nicht, instrumentalisiert für mein Gefühl die Religion allzu sehr. Dass Politiker Gewissensentscheidungen fällen müssen, ist klar. Aber dafür brauchen sie nicht die Religion als Institution und Lehre, sondern eine eigene, gefestigte Weltanschauung, mag diese nun religiös sein oder säkular.

Ich glaube, die Wissenschaft braucht die Religion aus einem ganz anderen Grund, und zwar dringend: Wir leben in einer Zeit großer Innerweltlichkeit, bei der ein wissenschaftlich-materialistischer Bezugsrahmen wie selbstverständlich vorausgesetzt wird. Wir stehen ja am Jahresbeginn, und vielfach wird nicht „ein gesegnetes Jahr 2012“ gewünscht, sondern „ein gesundes neues Jahr“. „Hauptsache gesund!“ – das scheint vielfach eine unbestreitbare Wahrheit. Die Angst vor dem Tod wird umgeleitet in eine – vielfach übermäßige – Sorge um die Gesundheit. Die wichtigsten Fragen

bleiben dabei ungestellt. Was macht denn das Jahr 2012 lebenswert, wertvoll, sinnvoll, erfüllt, gesegnet? Die Gesundheit allein?

Nie war Wissenschaft so leicht verfügbar wie in Zeiten von Internet, Web 2.0 und Cloud Computing. Expertenmeinungen sind überall verfügbar, Statistiken schnell bei der Hand, aber deshalb ist unser Leben seit der Durchsetzung des Internet, also in den letzten 15 Jahren, weder sicherer noch lebenswerter oder sinnvoller geworden. Die Bereitschaft, auf Experten zu hören, insbesondere auf wissenschaftliche Experten, ist in vielen Fragen ungebrochen, obwohl sowohl die Euro-Finanzkrise wie auch die Auseinandersetzungen um Stuttgart 21 deutlich gezeigt haben, wie unzulänglich wissenschaftliche Expertenmeinungen das beschreiben, was wir als Menschenwirklichkeit erleben. Wir befinden uns nicht mehr in der Gefahr, dass uns Obrigkeiten das Selberdenken verbieten, sondern eher in der Gefahr, dass uns die vielfältigen wissenschaftlichen Expertenmeinungen vom Wesentlichen ablenken.

Es lohnt sich hier, einmal die Perspektive zu wechseln. In der Außenperspektive erscheint „die“ Wissenschaft häufig als Besserwissen – geriert sich als klügstes der gesellschaftlichen Subsysteme und eröffnet die Perspektive einer Expertokratie, einer wissenschaftsbasierten und damit vermeintlich besseren gesellschaftlichen Steuerung.

In der Innenperspektive ist Wissenschaft, ist gute Wissenschaft aber etwas ganz anderes – ihr Kern ist eben nicht, einfach eine bestimmte Meinung zu glauben, sondern vielmehr immer wieder kritisch nachzufragen, alternative Lösungen für möglich zu halten, nie zufrieden zu sein mit einer gefundenen Lösung. In dem gemeinsam mit meinem Mann betriebenen nexus Institut arbeiten wir gerade an einem Projekt „Landkarten des Ungewissen“, in dem grafisch dargestellt werden soll, was die Wissenschaft, in verschiedenen Disziplinen, alles noch nicht weiß. Das typische Ergebnis einer wissenschaftlichen Studie ist das Desiderat, die Forschungslücke, die genauere Kenntnis über all das, was noch herauszufinden ist.

Und so lässt sich auch der christliche Zugang zur Wissenschaft anders verstehen. In 1Kor 1 heißt es:

²⁶ Seht doch, liebe Brüder, auf eure Berufung. Nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele Angesehene sind berufen.

²⁷ Sondern was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er die Weisen zuschanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er zuschanden mache, was stark ist.

Hier wird eine konkrete Situation in der urchristlichen Gemeinde beschrieben, in der ja gerade nicht die Hochgestellten und die Hochgebildeten versammelt waren. Heißt das jetzt aber, dass Gott will, dass wir dumm sind – und bleiben sollen? Nein, Gott will uns nicht dumm und will auch die Wissenschaft nicht dumm, sondern – demütig. Und diese Demut, diese immer mehr wachsende Gewissheit, nichts oder jedenfalls bei weitem nicht alles zu wissen, diese Überzeugung, dass auf der Landkarte des Un-

gewissen die nicht gewussten Bereiche erheblich größer sind und immer bleiben werden als die gewussten Bereiche – diese Überzeugung treibt die wissenschaftliche Erkenntnis im Innersten an; und diese Überzeugung ist letztlich, religiös formuliert, die Demut des Christen vor dem Schöpfergott.

Welche Religion braucht die Wissenschaft?

Wenn Sie mir hier also folgen und zustimmen, dass Wissenschaft die Religion nicht braucht als leicht handhabbare ethische Maßschnur, sondern vielmehr als innersten Antrieb zum Weiterforschen, dann braucht es dafür keine fest gefügte, mit Lehrsätzen und Moral gesättigte Instanz, sondern eine „angewandte Religion“. Was könnte das sein?

- Angewandte Religion heißt erstens, Glauben im Alltag überhaupt stattfinden zu lassen: hingehen, Gemeinschaft suchen, davon mit anderen sprechen, der Spiritualität Raum geben im Leben.
- Angewandte Religion heißt zweitens: Zweifeln, Zweifel überwinden, scheitern dürfen, jeden Tag neu anfangen, Stehaufmännchen-Qualitäten entwickeln und dafür Kraftquellen anzapfen können, die ohne Glaube so nicht zugänglich sind. Diese Mutmachfunktion der angewandten Religion gibt erst die Kraft, dicke Bretter zu bohren, durchzuhalten, weiterzugehen.
- Und drittens bedeutet angewandte Religion eine normative Ausrichtung der Wissenschaft – letztlich ist unser Tun „Bau des Reiches Gottes“, auch schon hier auf Erden. Angewandte Wissenschaft verfolgt konkrete Ziele im Hier und Jetzt – angewandte Religion wird fruchtbar im konkreten Lebensvollzug.

Deshalb, so meine Abschlussthese für heute Abend: Angewandte Religion kann zu besserer angewandter Wissenschaft führen, sie kann die Kraft geben für gute Forschung und sie hilft bei der Ausrichtung des Kompass. Insofern lassen Sie mich, als Präsidentin der Hochschule für angewandte Wissenschaft und Kunst, heute Abend zum Abschluss für eine solche Religion plädieren, für eine „angewandte Religion“! Nicht eine Theologie nur für die Vordenker und die Chefetagen, sondern eine Religion für die praktisch Tätigen und die Kräfte vor Ort. Und für eine Religion, die uns zum Weiterfragen ermutigt, weil sie weiß: Die letzten Dinge können wir mit unserem Verstand nicht erfassen, aber Gott hat uns den Verstand gegeben, um die Grenzen des Gewussten immer weiter hinauszuschieben und dadurch die Unendlichkeit Gottes und seiner Schöpfung mit wachsender Demut zu betrachten.

„... daß mich Allah in dieses Land geschickt habe, und in Allahs Auftrag stünde ich auch vor ihm.“¹

Ein Beitrag zur Diskussion um den TV-Gottesdienst
von Christen und Muslimen aus der EFG Kamp-Lintfort
vom 17. Juni 2012²

Edgar Lüllau

Am 2. Mai 1914 wurde der Baptistenmissionar Jakob Hofmeister nach einer langen Reise in den Norden Kameruns als erster europäischer Missionar in Ngaoundéré vom islamischen Fulbe-Herrscher, dem Lamido von Ngaoundéré³, empfangen und nach dem Begehren seiner Reise gefragt. Bei seiner Ankunft in der Stadt am 1. Mai hatte er sich bei dem Fulbe-Herrscher angemeldet und den Grund seiner Reise genannt. Der Lamido schickte ihm reichlich zu essen und ließ ihm sagen, dass er ihn erst am nächsten Tage empfangen könne, da heute ein Feiertag wäre. Hofmeister schreibt von diesem Empfang:

„Ich machte mich gleich auf den Weg und war nicht wenig erstaunt, hier solch feste Gebäude zu finden. Durch vier oder fünf Höfe und Vorhöfe führte der Weg, bis ich zum Hause des Herrschers von Ngaoundere kam. Alle diese Häuser waren mit Männern besetzt, die als Wachen dem König dienten. Der Lamido empfing mich sehr freundlich. Es war nur sein vertrautester Ratgeber bei ihm und mein Dolmetscher. Als er nach meinem Wunsch und Begehren fragte, sagte ich ihm, dass mich Allah in dieses Land geschickt habe, und in Allahs Auftrag stünde ich auch vor ihm. Ich wisse wohl, dass sie den Koran hätten und daraus Allah zu ihnen rede. Dadurch seien sie freilich den Heiden weit voraus; aber Allah habe nicht nur ein gutes Buch, Allah sei so groß und wolle uns so viel zeigen, was uns reich und glücklich mache. Darum wollte er nicht haben, dass die Weißen allein das andere Gute hätten, alle Menschen, und auch sie sollten Teil daran haben, wenn sie wollten. Darauf wurde er sehr neugierig und gesprächig,

¹ J. Hofmeister, *Erlebnisse im Missionsdienst in Kamerun*, Dritter Band, Verlag J. G. Oncken, Cassel 1926, 192 f. Im Vorwort merkt J. Hofmeister an, dass er seine damaligen Tagebuchaufzeichnungen so treu wie möglich wiedergeben möchte.

² Einerseits wurde diesem TV Gottesdienst von Christen und Muslimen „Religionsvermischung“ vorgeworfen und andererseits wurde vom Pastor in den die Fürbitten einleitenden Worten ausdrücklich betont: „Wir beten nicht zu demselben Gott.“ Diesem Votum des Baptistenpastors in Deutschland im Jahr 2012 stelle ich das Votum des deutschen Baptistenmissionars von 1914 entgegen, der vor dem islamischen Herrscher im Norden Kameruns stehend bekannte: „... in Allahs Auftrag stünde ich auch vor ihm“. Meine Frage ist, wie viel die baptistische Theologie aus ihrer mehr als hundertjährigen Missionserfahrung in Afrika gelernt hat.

³ Es ist der Lamido Issa Maïgari, der von 1904 bis 1922 das Amt innehatte.

und ich konnte ihm noch recht viel sagen, das er mit großem Interesse hörte. Ich habe den Eindruck, dass der Mann die Wahrheit liebt. Er sagte dann, wenn ich ihn als Freund ansehen wolle, dann solle ich nur recht bald wiederkommen. Als ich ihm antwortete, daß ich es gern wolle, wenn es Allah gelingen lasse. Darauf meinte er, Allah sei gut und wolle auch uns zum Guten helfen, er werde es schon gelingen lassen.“

Nach dem Austausch von Geschenken beschreibt er seinen Eindruck von diesem Besuch beim islamischen Fulbe-Herrscher:

„So weiß ich nun aus eigener Überzeugung, daß hier die Mission willkommen ist und dass die Fullah keine fanatischen Moslemin sind wie die Haussa. Es muß nur der Missionar zeigen und beweisen, daß er das Volk lieb hat und daß er in Allahs Namen dasteht. Es gehört freilich viel Weisheit und auch Takt dazu, wenn man das Vertrauen der Leute gewinnen will. Sollte es der Herr gelingen lassen, ich würde jedes Opfer bringen, ihm an diesem Volke zu dienen. Leider fehlt der Mission immer Geld.“

Schon am nächsten Tag, am Sonntag, den 3. Mai 1914, begann er die Rückreise und notierte:

„Wir haben heute Ngaundere wieder den Rücken gekehrt und sind auf dem Marsche nach Banjo über Tingere. Wohl hätte ich heute noch einen Tag der Ruhe nehmen können, aber einen Sonntag nach meinem Geschmack hätte ich doch nicht gehabt[...] Andererseits ist doch auch meine Zeit sehr kostbar, und ich eile wieder heimwärts, nachdem ich hier erreicht habe, was ich wissen wollte.“⁴

Am 15. April 1914 war er aus Ndumba (Ngila), im Süden Kameruns, zur Reise nach Adamaua aufgebrochen. Unter dem 17. April schreibt er über das Ziel seiner Reise:

„Schon lange sind unsere Blicke nach dem Norden gerichtet, von wo wir allerlei Nachrichten über die rasche Ausbreitung des Islams haben. Es ist sehr nötig für uns, zu wissen, wie eigentlich die Verhältnisse da oben liegen. Wir wissen noch gar nicht, ob es hier noch rein heidnische Völkerschaften gibt, oder ob sie alle schon etwas vom Islam angenommen haben. Es ist ebenso wichtig, zu wissen, wo die Arbeit am nötigsten ist, wenn wir an die weitere Ausdehnung unseres Werkes denken.“⁵

Hofmeister wollte die Reise, für die er mit mindestens sechs bis sieben Wochen rechnete, vor dem Einsetzen der Regenzeit im April antreten. Auch der Resident der deutschen Kolonialverwaltung in Ngaoundéré, Hauptmann Stephani, der ihn einen Tag vor seiner Abreise in Ndoumba besuchte, riet ihm dazu, sich jetzt auf den Weg zu machen.

Aber seine Pläne, die deutsche Baptistenmission vom Süden Kameruns bis in den Norden nach Ngaoundéré auszudehnen, konnten aus zwei schwerwiegenden Gründen nicht mehr verwirklicht werden.

⁴ Hofmeister, Erlebnisse III, 194.

⁵ Ebd., 174.

Als Hofmeister am 24. Mai 1914 zu Hause in Ndumba eintraf, fand er ein Schreiben des Gouverneurs aus Buea vor,

„worin den Missionaren das Reisen in den nördlichen Gebieten [...] verboten wird, weil die Regierung fürchtet, daß die dortigen Mohammendaner dem Christentum feindlich gegenüberreten würden und dadurch Reibereien oder Aufstände zu befürchten seien.“⁶

Am 1. August 1914 brach in Europa der Erste Weltkrieg aus. Erst am 10. August erfuhr Hofmeister bei seinem Besuch auf der Regierungsstation Yoko, dass „Deutschland im Krieg stehe mit Russland und Frankreich“. Aber noch stand für ihn der Plan der Missionierung im islamischen Norden ganz im Mittelpunkt seiner Gedanken. Er berichtete, dass er auch ein Schreiben vom Gouverneur in Buea erhalten habe mit dem Bericht des Bezirksamtmanns Schipper von Banjo, dass Hofmeister trotz des Verbotes im islamischen Gebiet gereist sei. „Die Sache wurde derart wichtig gemacht, daß die Angelegenheit ans Kolonialamt nach Berlin weitergeschickt ist.“ Hofmeister beteuerte, dass er von diesem Verbot nichts gewusst hätte und hielt dies nur für eine Idee des Bezirksamtmanns Schipper, „der ein ausgesprochener Missionsfeind ist“. Er notierte weiter:

„Es soll mir also ganz recht sein, dann werde ich ja auch Gelegenheit haben, mich öffentlich zu verantworten. Andererseits hoffe ich doch, daß jetzt das Kolonialamt durch den Krieg Wichtigeres zu tun hat, als sich einen Wauwau vormachen zu lassen von einem gegen die Mission eingonnenen Bezirksamtmann.“⁷

Der Weltkrieg griff schnell auch auf Kamerun über und Anfang 1916 hatten englische und französische Truppen das Land besetzt. Alle Missionare wurden aus Kamerun gewiesen. Hofmeister konnte nach diesem ersten Kontakt in Ngaoundéré die erhoffte Missionsarbeit in dem von ihm vermuteten ganz und gar islamischen Norden Kameruns nicht fortsetzen. Als er 1927 wieder nach Kamerun reisen konnte, war ihm christliche Missionsarbeit nur im unter englischer Verwaltung stehenden Westkamerun möglich, das Betreten seines früheren Missionsgebietes, das unter französischer Verwaltung stand, war ihm verboten.

Für die Geschichte der Mission in Kamerun ist hervorzuheben, dass der deutsche Baptistenmissionar Hofmeister als erster europäischer Missionar eine Missionsreise in den islamischen Norden bis nach Ngaoundéré unternahm, um dort die Missionsmöglichkeiten für die christlichen Kirchen zu erkunden.⁸ Ngaoundéré erschien für Hofmeister ein viel ver-

⁶ Ebd., 221.

⁷ Ebd., 236.

⁸ Erwähnt wird diese Missionsreise Hofmeisters bis nach Ngaoundéré nur in einer kurzen Notiz ohne Quellenangabe bei Jaap van Slageren, „Les origines de l'Église Évangélique du Cameroun“ Leiden 1972, 51: „En 1914 les missionnaires Reimer et Hofmeister firent un voyage d'enquête jusqu'à Ngaoundéré, où ils furent bien reçus par le Lamido; mais la guerre de 1914 vint bouleverser tous ces projets.“ Aber nach den Aufzeichnungen von Hofmeister hatte er diese Missionsreise alleine unternommen.

sprechender Ort für die Ausdehnung der baptistischen Mission in den Norden Kameruns.⁹

Für die kontroverse Diskussion im Bund EFG um den TV-Gottesdienst von Christen und Muslimen aus der EFG Kamp-Lintfort vom 17. Juni 2012 eröffnet dieser Bericht des Missionars Hofmeister über sein Gespräch mit dem islamischen Lamido noch eine ganz andere Dimension:

In seinen die Fürbitten des TV-Gottesdienstes einleitenden Worten stellte der Pastor in Kamp-Lintfort fest: „Wir beten nicht zu demselben Gott“. Anschließend formulieren die Muslime ihre Wünsche, die von den Christen als Fürbitten zu Gott gebracht werden.

Ganz anders redete an einem anderen Ort und zu anderer Zeit der Baptistenmissionar vor dem islamischen Herrscher im Norden Kameruns. Hofmeister stellt sich vor als *von Allah in dieses Land geschickt*. Positiv bewertet er die Lektüre der heiligen Schrift der Muslime. Allah rede durch den Koran zu ihnen, bestätigte er dem Lamido. Er fügte hinzu, „Allah habe nicht nur ein gutes Buch“¹⁰, sondern Allah sei so groß, dass er ihnen auch „das andere Gute“ geben will, das er, der weiße Missionar, ihnen bringen möchte. Der islamische Fulbe-Herrscher bot diesem christlichen Missionar daraufhin seine Freundschaft an, die sich darin erweisen sollte, dass der Missionar recht bald wiederkommen solle. Mit der gegenseitigen Glaubensversicherung „wenn es Allah gelingen lasse“ verabschiedeten sich beide.

Diese beiden sehr unterschiedlichen Voten baptistischer Pastoren in der Begegnung von Christentum und Islam möchte ich zur Diskussion stellen. Gewiss, sie sind zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten der Welt gesprochen worden. Aber dahinter stehen auch unterschiedliche missionstheologische Konzeptionen.

War diese Rede des Missionars in Kamerun nur eine „missionstaktische“ Anknüpfung? Meinte er es wirklich ernst mit seinen Worten, dass er, der christliche Missionar, der im Missionsauftrag Jesu in Kamerun unermüdlich unterwegs war, hier vor dem islamischen Lamido „im Auftrage Allahs“ stehe? Zumindest musste der Lamido denken können, dass auch Hofmeister im Auftrage des einen Gottes vor ihm stehe, den er in seiner Ful-Sprache Allah nennt¹¹. Bedacht werden muss natürlich, dass Hofmeisters *Rede von Gott* im Gespräch mit dem Lamido von seinem Dolmetscher

⁹ Erst nach dem Ersten Weltkrieg kamen die ersten Missionare der Lutherischen Amerikanischen Sudan-Mission im März 1923 in Ngaoundéré an und erhielten die Erlaubnis im Land der Gbaya zu missionieren. Und 1926 erhielt die Norwegische Lutherische Mission die Erlaubnis für eine Mission in Ngaoundéré unter den Mboum, nachdem die Anfrage für Garoua abgelehnt wurde. 1924 knüpft die Katholische Mission in Ngaoundéré einen ersten Kontakt mit dem Lamido, eine vertiefende katholische Missionsarbeit begann aber erst ab 1946. Siehe Jean-Paul Messina/Jaap van Slageren, *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours*. Karthala-CLÉ, 2005, 111 und Yves Plumes, *Mission Tchad-Cameroun*, Editions OBLATES, 1990, 74 f.

¹⁰ Hervorhebung von Hofmeister.

¹¹ Übernahme aus dem Arabischen, siehe Dominique Noye, *Dictionnaire Foulfouldé – Français*, Procure des Missions Garoua, 1989, 8 Alla (Arabisch) Dieu, ebenso August Kling-

in der Ful-Sprache nur als *Rede von Allah* wiedergegeben werden konnte. Aber Hofmeister behält hier in seinen Tagebüchern diese Rede von Allah bei und gibt uns damit einen Eindruck von seinem Verständnis einer missionarischen Situation im Gespräch mit den Religionen. Zumindest als reine Spekulation könnte gefragt werden, ob Hofmeister, der in Kamerun im Gespräch mit Muslimen von Allah spricht, in dessen Auftrage er hier stehe, in Deutschland im Gespräch mit Muslimen hätte sagen können: „Wir beten nicht zu demselben Gott“. Aber der Frage nach der Missionstheologie von Hofmeister kann ich hier nicht weiter nachgehen. Dazu wäre eine intensivere Arbeit an seinen Texten nötig.¹² Hinweisen will ich lediglich darauf, dass seine missionstheologische Annäherung an den Islam auf Kosten der traditionellen Afrikanischen Religionen geht. Schon in diesem oben zitierten Text kommt seine kulturell höhere Achtung der islamisierten Fulbe gegenüber den „Heiden“ in den Worten zum Ausdruck, sie seien „den Heiden weit voraus“.¹³

Im BEFG wurde schon vor der Sendung kontrovers diskutiert, ob es in diesem TV-Gottesdienst eine „Religionsvermischung“ geben werde, weil aus dem Koran und der Bibel zitiert werden würde. Die offiziellen Stellungnahmen des Bundes verteidigten diesen Gottesdienst energisch. Doch in allen diesen Voten wird, wohl um den Vorwurf einer so genannten „Reli-

heben, Die Sprache der Ful, Hamburg 1963, 343. 421. In der in den protestantischen Kirchen in Nordkamerun gebräuchlichen Ful-Bibel wird „Gott“ mit „Allah“ wiedergegeben.

¹² Dazu sollten nicht nur seine drei Bände „Erlebnisse im Missionsdienst in Kamerun“, sondern auch seine Beiträge über seine Erfahrungen nach dem Ersten Weltkrieg in Westkamerun gelesen werden, die er seit Januar 1927 in „Der Neuruppiner Missionsbote“ schrieb. Auch seine „Kurzgefasste Wute-Grammatik“, erschienen in „Zeitschrift für Kolonialsprachen“, Jahrgang 1918/19, 1–19, Berlin, Verlag D. Reimer, sollte hinzugezogen werden.

¹³ Auf seiner Reise in den Nordosten in das sogenannte „Neukamerun“ schrieb er in seinen Tagebüchern am 2. März 1912 (Erlebnisse III, 111) in Garua-Mboley (heute Garoua-Boulai, an der Grenze zu Zentralafrika) nach einem Gespräch mit dem dortigen „Häuptling“: „Es haben doch die Leute hier alle ein Sehnen nach Gott und ein großes Verlangen, ihn näher kennen zu lernen. Sie sind natürlich auch anders auf das Evangelium vorbereitet als die Bevölkerung der Urwaldregion. Dort ist nur Dämonenfurcht und Zauberei, hier aber haben die Haussa als Mohammedaner der Mission vorgearbeitet. Ich glaube bestimmt, daß, wenn jetzt die Mission hier kräftig genug einsetzen könnte, der Einfluss der Haussa leicht zu überwinden wäre; denn was ihnen diese bieten, genügt ihnen nicht. Das ganze Volk hier oben ist sehr religiös, es kennt und ehrt Gott als den Allah der Haussa. Das wäre für die Mission ein Anknüpfungspunkt wie bei Paulus der unbekannte Gott in Athen. Die Haussa zeigen dem Volke nur den gesetzlich strengen Dienst des Islam, sie können ihm aber nicht das Glück bieten, das wir in der Erkenntnis der Liebe Gottes im Vater und Sohne haben. Was ich hier sehe, lässt mich der guten Zuversicht sein, daß auch die als schon mohammedanisch geltenden Völker des Nordens noch leicht für die Sache des Evangeliums zu gewinnen wären, wenn Missionare, von Gottes Geist erfüllt, bald dahin kämen. Wenn freilich noch Jahrzehnte darüber hingehen und das junge Geschlecht ganz in den islamitischen Grundsätzen aufwächst, dann wird die Sache schon viel schwieriger werden.“ Dass nicht nur die traditionellen afrikanischen Religionen anders zu bewerten sind als Hofmeister empfindet, sondern auch seine Einschätzung der afrikanischen Völker im Norden Kameruns später zu revidieren war, sei hier nur kurz erwähnt. Siehe die Aufsätze in ZThG 16 (2011) vom Symposium der GFTP zur afrikanischen Theologie.

gionsvermischung“ zu entkräften, auf diesen einen Satz hingewiesen: „Wir beten nicht zu demselben Gott“.

Woher kommt dieses Bemühen, sich in der Frage nach Gott so bestimmt von anderen Religionen abgrenzen zu müssen? Spiegelt diese theologische Abgrenzungstendenz nicht eher eine europäische theologische Provinzialität wider, die, gefangen in europäischen Denkmustern, aus den Erfahrungen der Mission in der Begegnung mit anderen Religionen noch nichts Neues gelernt hat?

Auf diesen Verdacht einer „Religionsvermischung“ will ich hier nicht weiter eingehen. Ich verstehe nicht ganz, was damit gemeint sein könnte. Eignet sich nicht in jeder wahren Begegnung gegenseitiges Geben und Empfangen? Aber zu dem Wort des deutschen Baptistenmissionars aus dem Jahre 1914 zitiere ich einen Absatz eines heutigen Kameruner Theologen Dr. Timothée Bouba Mbima. In seinem Beitrag zum Symposium der GFTP zur afrikanischen Theologie in Dorfweil 2010 unter dem Titel „Die Befreiungstheologie Jean-Marc Elas schreibt er:

Im Geiste des Ökumenischen Rates der Kirchen gilt es, die ekklesiologischen Unterschiede der christlichen Konfessionen zu respektieren und doch unter dem Einfluss des Heiligen Geistes und der Menschen guten Willens an einer Annäherung zu arbeiten. Wenn man von der Ökumene spricht, ist es zumindest in Afrika nicht möglich, den Islam zu ignorieren. Ohne in ein naives und irreführendes Friedensstreben (Irenik) zu verfallen, ist es wichtig, mit unseren muslimischen Brüdern einen offenen und fruchtbaren Dialog zu führen. Sind wir nicht alle Kinder eines einzigen Gottes? Christen und Muslime, sind sie nicht aufgerufen, sich gegenseitig besser kennen zu lernen?¹⁴

Diese Entwicklung in Afrika ist bemerkenswert: Aus der Ökumene der christlichen Kirchen der Welt erwächst in Afrika eine Ökumene der Religionen. In diesem insbesondere für Kamerun lebenswichtigen Dialog der Religionen gehört zur Ökumene ganz selbstverständlich auch der Islam und – in diesem Zitat nicht extra genannt – auch Vertreter der traditionellen Religionen. Um in einem wahren Dialog für das Wohl der Menschen ihrer Region und ihres Landes gemeinsam einzustehen, wird hier nicht abgrenzend von einem theoretischen Gottesbegriff ausgegangen, sondern von einem alle Menschen einschließenden Status der Menschen als Kinder, „Kinder eines einzigen Gottes“. Dass die Bilder, die sich diese Kinder Gottes von ihrem Gott machen, sehr unterschiedlich sein können, ist nicht nur ein Problem zwischen den Religionen, sondern diese Problematik geht quer durch alle Reihen jeder Religion. Hier wird, unter Wahrung der Unterschiedlichkeit, an das alle Menschen Einende angeknüpft, nämlich, dass

¹⁴ Timothée Bouba Mbima, Die Befreiungstheologie Jean-Marc Elas. Ein Beitrag zur Entwicklung einer afrikanischen Theologie, in: ZThG 16 (2011) 173. Der aus dem Norden Kameruns stammende Dr. T. Bouba Mbima ist Pastor der Kameruner Baptistenkirche (UEBC), Professor für Praktische Theologie und Generalsekretär der Protestantischen Universität Zentralafrikas, Yaoundé, Kamerun. Gleichzeitig ist er Repräsentant der EBM-International für Westafrika.

wir alle *Kinder eines einzigen Gottes sind*. Diese Basis eröffnet die Möglichkeit, die Unterschiedlichkeit als Reichtum für die Entwicklung der Gesellschaft zu begreifen.

Der Herausforderung, die religiöse, ethnische, ideologische Unterschiedlichkeit der Bevölkerung einer Region als Reichtum für die Entwicklung einzusetzen, stellt sich in Kamerun eine Gruppe junger Wissenschaftler aus dem Norden Kameruns, zusammengeschlossen sind in „GREDYSOP“ (Groupe de Recherche sur les Dynamique Sociales et Politiques / Gruppe zur Erforschung sozialer und politischer Dynamik). Die Diskussionen ihrer Studientage in Juni 2011 an der Protestantischen Universität für Zentralafrika in Yaoundé ist gerade als Buch erschienen.¹⁵ In zehn Beiträgen unternehmen es Forscher aus verschiedenen Disziplinen, die sozialen und politischen Veränderungen, die Afrika seit 1990 erlebt hat, und die ein harmonisches Zusammenleben, insbesondere im „großen Norden“ Kameruns, gefährden, zu analysieren. Im Vorwort erinnert Dr. T. Bouba Mbima an die Auseinandersetzungen in Ruanda und in Nigeria und schreibt weiter:

„In Nordkamerun haben die Konflikte in ihrer religiösen Gestalt (Islam gegen Andersglaubende), in ihrer ethnischen Gestalt (Gbaya gegen Fulbe; Kotoko gegen arabische Choa), in ihrer ideologischen Gestalt (die Kirdi gegen Islam-Fulbe) und in der Gestalt von Grenzkonflikten (Migranten gegen Einheimische) das Fehlen eines von allen akzeptierten Zusammenlebens der Gemeinschaften und Völker aufgezeigt.“

Die vorliegenden Studien sollen aufzeigen, dass der Reichtum der kulturellen und sozialen Unterschiedlichkeit zu einem Leben in Kohäsion bestimmt ist. In diese Richtung weist auch der Titel seines eigenen Beitrages: *Religion als Quelle der Verständigung und Entwicklung in Nordkamerun*.¹⁶

Dies führt mich noch einmal zurück zu dem im Bund EFG diskutierten TV-Gottesdienst in der EFG Kamp-Lintfort, der unter dem schönen Titel *Barmherzigkeit: Bodenschatz der Religionen* am 17. Juni 2012 vom ZDF ausgestrahlt wurde. Der Gottesdienst wird nach dem Eingangslied eröffnet mit dem gemeinsam gesprochenen Gruß der „Kumpel“ unter Tage, „Glück auf“. Sie zeigen auf, dass sie früher unter Tage zwar „Kumpel“ waren, dort für einander einstanden, aber lange Zeit über Tage nebeneinander gelebt haben, ohne Beziehungen zueinander. Nach dem 11. September 2001 aber wurde das anders. Da haben die muslimischen Kumpel angefangen, für ein

¹⁵ „Le Nord-Cameroun à l'épreuve des pluralismes. Quand les sciences sociales interrogent ...“ Sous la direction de Adder Abel Gwoda et Alawadi Zélao, Harmattan, Paris 2012.

¹⁶ Hinzuweisen ist auf den von dieser Gruppe junger Wissenschaftler einige Monate vorher herausgegebenen Sammelband von Aufsätzen zum Thema Nordkamerun im Wandel. Interdisziplinäre Perspektive: „Le Cameroun septentrional en transition. Perspectives pluridisciplinaires, Préface de Fabien Eboussi Boulaga, Harmattan, Paris 2012. Es ist geplant, dass weitere Aufsatzsammlungen erscheinen werden. Die neu gegründete Universität in Maroua hat der wissenschaftlichen Aufarbeitung ihrer eigenen Situation als „großer Norden“ Kameruns einen nicht unerheblichen Anschlag gegeben.

friedliches Miteinander zu beten, und die christliche Gemeinde ist auf sie zugegangen. Viele Aktionen sind aus diesen ersten Schritten aufeinander zu entstanden. Und so konnten sie nun im Gottesdienst Texte ihrer heiligen Schriften über die Barmherzigkeit vorlesen. Dieser Gottesdienst von Muslimen und Christen nimmt die neue Herausforderung in unserer Gesellschaft, gemeinsam Verantwortung für ein friedvolles Miteinander der Unterschiede zu übernehmen, in vorbildlicher Weise ernst. Dies ist wohl ein Verdienst jahrelangen geduldigen Aufeinanderzugehens in kleinen praktischen Schritten. Es lohnt sich, das Textbuch dieses besonderen Gottesdienstes eingehend zu lesen.

Ich sehe hier den gleichen positiven Ansatzpunkt, die Unterschiedlichkeit als Reichtum für eine gute Entwicklung zu nutzen, wie sie im Norden Kameruns von der interdisziplinären Arbeitsgruppe junger Wissenschaftler praktiziert wird. Von diesem gemeinsamen Gottesdienst von Christen und Muslimen in Kamp-Lintfort könnten die christlichen Gemeinden in Kamerun viel lernen. Bis eben auf diesen einen Satz fast am Ende des Gottesdienstes als Einleitung zu den Fürbitten: „*Wir beten nicht zu demselben Gott*“. Ein solcher dogmatischer Satz seitens der Kirchen in Kamerun würde wohl die Ökumene der Religionen im Land empfindlich stören. Aber lernen könnten die Religion in Kamerun von dem Beispiel der EFG Kamp-Lintfort, ein regionales und örtliches Klima zu schaffen, in dem sie aufeinander zu gehen, um eigene Formen zu finden, miteinander für den Frieden zu arbeiten und zu beten. Und der EFG Kamp-Lintfort ist zu wünschen, dass sie mutig auf diesem Weg voranschreitet und vielleicht den Mut findet, einmal gefasste dogmatische Grenzziehungen aufzuweichen und von den Kameruner Kirchen zu lernen: „Wir sind alle Kinder eines einzigen Gottes“.

Dazu bedarf es weiterer Gespräche und Diskussionen insbesondere über die Kontinente hinweg. Denn die Weltgeschichte der Menschheit hat gezeigt: *Insbesondere in theologischen Fragen gilt: Ein Kontinent alleine irrt sich.* Der Präsident des BEFG, Hartmut Riemenschneider, hat in BUND AKTUELL Nr. 7 vom 5. Juli 2012 die Anregung gegeben: „Ich möchte Mut machen, diese Diskussionen zu führen“. Das sollte unter Einbeziehung der Baptistenkirche in Kamerun aufgegriffen werden, mit der uns eine mehr als hundertjährige Geschichte gemeinsamer Arbeit in der Weltmission verbindet.

Zum Schluss noch ein Gedanke. Ich hätte im Gottesdienst in Kamp-Lintfort das alte einfache Sonntagschullied „Gott ist die Liebe“ einüben und von allen singen lassen, allerdings in der Ful-Sprache Nordkameruns:

Allah o yiide, neli Kisnoowo,
 Allah o yiide, o yidi yam.
 Ngam maajum mbi'mi: Allah o yiide,
 Allah o yiide, o yidi yam.

Vielleicht hätten in Kamp-Lintfort die Kumpels aller Religionen gerne mitgesungen.

ARTIKEL

Abrahams Exodus

Gen 12, 1–4 als theologischer Programmtext. Ein Beitrag zur Monotheismus-Debatte¹

Kim Strübind

1. Das Alte Testament – ein schwieriger Partner

Das Alte Testament erfreut sich als Stichwortgeber für christlich-theologische sowie kirchliche Erneuerungskampagnen, Kongresse und Kirchentage anhaltender Beliebtheit. Angesichts der nicht selten Störungen hervorruhenden Sperrigkeit alttestamentlicher Texte und des Problems ihrer hermeneutischen Vermittlung² ist dies ein immerhin erstaunlicher Befund. „Wer sich speziell den Texten des *Alten Testaments* zuwendet, sieht sich mit der Frage, ja mit dem Problem konfrontiert, inwiefern diese *vorchristliche* Schriftensammlung, die zugleich die Heilige Schrift des Judentums ist, überhaupt christliche Relevanz besitzt. Inwiefern ist das Alte Testament ein christliches Buch?“³ Die Antwort auf diese Frage ist gewiss nicht allein von der historisch-kritischen Exegese her zu leisten, die, wie Hermann Spieckermann formulierte, „nicht weiter als bis in die ‚Vorhöfe der Heiden‘“⁴ zu führen vermag. Zwar liegt die (christliche!) Mitte des Alten Testaments außerhalb seiner selbst, weil „[...] das Alte Testament nur im Zusammenschluss mit dem Neuen Testament einen für die christliche Kirche maßgeb-

¹ Überarbeite und erweiterte Version einer Auftragsarbeit für den Reformausschuss der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg anlässlich des Zukunftskongresses 2012: „... ein Land, das ich dir zeigen will“.

² Vgl. dazu u. a. Michael Fricke, „Schwierige“ Texte“ im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik, Göttingen 2005; Manfred Oeming, Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 2007; Helmuth Utzschneider/Erhard Blum (Hgg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006; vgl. die alttestamentlichen Beiträge in: Ingo Baldermann u. a. (Hgg.), Biblische Hermeneutik (JBTh 12), Neukirchen-Vluyn 1997; Christoph Levin, Verheißung und Rechtfertigung, in: Christoph Bultmann u. a. (Hgg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. FS für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag, Göttingen 2002, 327–344; Reinhard Gregor Kratz, Noch einmal: Theologie im Alten Testament, in: ebd., 310–326.

³ Uwe Becker, Exegese des Alten Testaments, Tübingen 2011, 139. Zum Problem alttestamentlicher Hermeneutik vgl. auch die Quellensammlung von Rudolf Smend (Hg.), Das Alte Testament im Protestantismus (Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 3), Neukirchen-Vluyn 1995.

⁴ Hermann Spieckermann, Die Verbindlichkeit des Alten Testaments. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem ungeliebten Thema, in: JBTh 12 (1997), 26 (25–51).

lichen Charakter hat und insofern immer nur ‚abgeleitete‘ Autorität besitzt“ und auch „[...] nie *als Ganzes*, in der *Gesamtheit* seiner Texte christlich rezipiert worden ist“.⁵ Als „Ringens des Volkes Israel und des einzelnen um das dem Wort Gottes entsprechende rechte Gottesverhältnis“ zeigt das Alte Testament nach Spieckermann auch ohne direktes Christuszeugnis „[...] eine komplexe Kongenialität zum Neuen Testament.“⁶ Bei aller Unterschiedlichkeit bezeugten beide Testamente die Erkenntnis von der „Rettungsbedürftigkeit des Volkes und des einzelnen durch Gott“ und eine im Alten Testament zumindest „ahnende Erkenntnis“ der neutestamentlichen Grundüberzeugung, „dass die Konstituierung des Gott entsprechenden gerechten und wahren Menschen nur aus einer neuen, schöpferischen Tat Gottes hervorgehen kann (Jer 31, 31 ff.; Ez 36, 26 f.; Ps 51).“⁷

Das Alte Testament lässt sich als – zudem auf das Eschaton reduzierter – Stichwortgeber für christliche Kampagnen schwerlich oder nur unter Berücksichtigung einer theologischen *Sachkritik* heranziehen. Das verstörende und gehäufte Vorkommen religiöser Gewaltaussagen bietet Anlass für zahlreiche Rückfragen, zumal sie den Zugang zu alttestamentlichen Texten oft grundlegend verleiden oder für erschreckende Fundamentalismen aller Art Anlass bieten.⁸ Sie nähren darüber hinaus den von Jan Assmann geäußerten Verdacht, der programmatische Monotheismus des Alten Testaments sei prinzipiell gewaltaffin, weil er die Alterität theologisch devianter Konzepte massiv bekämpfe bzw. zu deren Vernichtung aufrufe (z. B. Gen 35, 1; 2Chr 32, 15).⁹

In diesem Zusammenhang ist der für den Zukunftskongress der Oldenburgischen Kirche ausgewählte Leittext Gen 12, 1–4 durchaus reizvoll. Exegetisch handelt es sich um einen *locus classicus*, der gerne als Basistext für christliche Aufbrüche und Erneuerungsaufträge herangezogen wird. Abrahams Migration in die von Gott verheißene, ihm aber unbekannte *terra incognita* hat aufgrund der metaphorischen Kraft des hier genannten Exodus „ohne Wenn und Aber“ daher auch zu allen Zeiten ihre eigene Faszination ausgeübt, setzt er doch ein starkes Gottvertrauen voraus, das

⁵ Becker, Exegese, 140.

⁶ Spieckermann, Verbindlichkeit, 48.

⁷ Ebd., 49.

⁸ Vgl. Norbert Lohfink, Landerobung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josuabuch, in: JBTh 12 (1997), 3–24; Othmar Fuchs, Macht und Gewalt in biblischen Texten. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit dem „gewalttätigen“ Gott der Bibel, Stuttgart 2004; Kim Strübind, Gottes gewalttätige Taten. Religiöse Gewalt in der Bibel, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) 9 (2004), 179–206; Johannes Brantschen, Der grausame Gott der Bibel. Einige Lesehilfen für Nichttheologen, in: FZPhTh 50 (2003), 376–387.

⁹ Vgl. Jan Assmann, Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München 2003 (2010); ders., Monotheismus und die Sprache der Gewalt (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116), Wien 2006 (5. Aufl. 2009). Die in der Zwischenzeit ausufernde Debatte von Gegnern und Befürwortern dieser These, die längst die Feuilletons der großen Zeitungen erreicht hat, ist nicht mehr zu überblicken. Vgl. u. a. Johannes Thonhauser, Das Unbehagen am Monotheismus. Der Glaube an den einen Gott als Ursprung religiöser Gewalt? Eine aktuelle Debatte um Jan Assmanns Thesen zur „Mosaischen Unterscheidung“, Marburg 2008.

selbst die Preisgabe sozialer Letztsicherungen der Familien- und Sippen-solidarität sowie vernünftiger Lebensprinzipien impliziert, wenn dadurch der Wille Gottes exekutiert wird. „Dieser Text macht Israel bleibend deutlich: Gehorsam gegenüber Gottes Verheißungen geschieht ohne Sicherheiten und ohne Evidenz.“¹⁰ Ob eine Kirche gut beraten ist, sich dieses Programm auf die Fahnen zu schreiben, wollen die nachfolgende exegetische Skizze und die sich daraus ergebenden hermeneutischen Überlegungen kritisch hinterfragen.

2. Text und Kontext von Gen 12, 1–4

Ich übersetze den Text zunächst wie folgt:

(1) Da sprach JHWH zu Abram: „Auf, geh weg aus deinem Land, deiner Heimat und von deiner Sippe in das Land, das ich dir zeigen werde.“ (2) Und ich will dich (dort) zu einer großen Nation machen und dich segnen. Lass mich deinen Namen groß machen! Sei ein Segen! (3) Lass mich die segnen, die dich segnen, wer dich aber herabsetzt, den trifft mein Fluch. Aber durch dich sollen alle Sippen auf dem Erdboden Segen empfangen! (4) Da machte sich Abram auf den Weg genauso wie JHWH es ihm gesagt hatte. Und mit ihm machte sich Lot auf den Weg. Und Abram war bei seinem Auszug aus Haran 75 Jahre alt.

Die Berufung Abrams/Abrahams¹¹ gehört zu den wichtigsten und immer wieder für Predigt und Katechese herangezogenen Texten des Alten Testaments. Es handelt sich um einen „Brückentext“, der am Übergang von der alttestamentlichen Urgeschichte, die vom Ganzen der Welt und der Menschheit handelt (Claus Westermann), zur eigentlich geschichtlichen Zeit steht. An der Schaltstelle zwischen der „metahistorischen“ Urgeschichte und der mit Abraham beginnenden Geschichte Israels und Judas steht die Berufung Abrahams durch Israels Gott JHWH, die die im erzählerischen Gefälle unheilvolle Urgeschichte mit der letztlich heilvollen Geschichte des Gottesvolkes verknüpft. Neben der genealogischen Notiz zur

¹⁰ Hermann Spieckermann, „Ein Vater vieler Völker“. Die Verheißungen an Abraham im Alten Testament, in: Reinhard Gregor Kratz / Tilman Nagel (Hgg.), „Abraham, unser Vater“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003, 13 (8–21).

¹¹ Die Schreibweise „Abram“ wird in Gen 17, 5 durch die Redaktion der sog. „Priesterschrift“ aus Gründen einer populären Etymologie (P) in „Abraham“ geändert. Vermutlich handelt es sich aber lediglich um zwei unterschiedliche Schreibweisen desselben Namens, bei dem kein Bedeutungsunterschied auszumachen ist und der einfach „mein Urahn ist groß“ bedeutet (und nicht: „Vater einer Menge“). „Das Alte Testament bezeugt also in der tradierten Namensgebung vielfach den Ahnen- und Totenkult, den die autoritativen Texte expressis verbis als Götzendienst verwerfen (vgl. 1Sam 28).“ Hermann Spieckermann, Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung der Theologie?, in: ZThK 105 (2008), 259–280 (hier: 271). Da die Schreibweise „Abraham“ die gebräuchlichere ist, wird ihr hier durchgängig der Vorzug gegeben und die in Gen 12 begegnende Schreibweise „Abram“ im Folgenden ignoriert.

Herkunft Abrahams in Gen 11, 27–32 erweist sich Gen 12, 1 ff. als sekundäre und insofern „zweite Überleitungserzählung“¹², die dezidiert theologisch-programmatisch verfasst ist. In ihr stoßen die Leserinnen und Leser der Genesis zugleich auf das literarische Zeugnis „der ersten Wortoffenbarung und der ersten Gotteserscheinung“¹³ in der Bibel.

Dabei knüpft die Berufung Abrahams, der im Verständnis des Textes als Repräsentant des nachexilischen Judentums agiert, an die vorangehende Turmbaugeschichte zu Babylon an. Wollten sich die Menschen dort selbst „einen Namen machen“ (11, 4), so ist es hier JHWH, der Abrahams Namen „groß“ machen will und die zerstreuten Völker durch den von ihm erwählten Segensträger zu sammeln verspricht (V. 3). Mit dem schroffen Kontrast zwischen der Turmbaugeschichte als einem eigenmächtigem Handeln der Menschen und der Berufungserzählung als erwählendem (und insofern „eigenmächtigem“) Handeln Gottes formulieren die antiken Herausgeber des Alten Testaments ihr besonderes Anliegen: Diese Schriftensammlung möge in ihrer kanonischen Letztgestalt als Ursprungsgeschichte des Judentums und dessen besonderer Bestimmung gelesen werden, ein Segen für *alle* Völker zu sein. Die universal ausgerichtete Urgeschichte wird in der Geschichte Judas/Israels und seines Protagonisten Abraham somit aufgenommen und vollendet. „Das Volk Gottes, das der Text in Abraham vorwegnimmt, erscheint in der Folge als Stellvertreter der Menschheit vor Gott.“¹⁴

Die beiden Leitworte dieses Übergangs zwischen der Urgeschichte und der Geschichte des Judentums sind der den Exodus Israels vorwegnehmende Aufbruch Abrahams in das Land Kanaan und die Zusage des durch ihn vermittelten Segens an alle Völker. Dies scheint widersprüchlich: Denn das Verlassen der Heimat, des Sippenverbands und der Familie (V. 1) stellte in den Gesellschaften des Alten Orients ein Höchstmaß an Gefährdung für Leib und Leben und damit des Segens dar und galt als *Ultima ratio* im Fall extremer Gefährdungslagen, etwa bei Hungersnöten¹⁵ oder im Falle von Verfolgungen¹⁶.

Die aufgrund der theologischen Spitzenaussage einer göttlichen Berufung nachvollziehbare Fixierung vieler Ausleger auf V. 1–4 unterschlägt dabei leicht den Textzusammenhang, der von 12, 1–8 reicht.¹⁷ V. 9 stellt schließlich als redaktioneller Brückentext eine Überleitung zu Abrahams Flucht nach Ägypten dar. Die Berufung (V. 1–3) erreicht ihr eigentliches Ziel mit der Gotteserscheinung (Epiphanie) in Sichem (V. 6 f). Mit dem Bau des Altars (V. 7) wird Abraham bewusst, „dass er sich im richtigen Land be-

¹² Horst Seebass, Genesis II/1: Vätergeschichte I (11, 27–22, 24), Neukirchen-Vluyn 1997, 12.

¹³ Wilfred Warning, Terminologische Verknüpfungen und Genesis 12, 1–3, in: Biblica 81 (2000), 387 (386–390).

¹⁴ J. Alberto Soggin, Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997, 202.

¹⁵ Vgl. Gen 12, 9–20; 37–50.

¹⁶ Vgl. Ri 11; 1Sam 19, 8–27, 12.

¹⁷ Vgl. Seebass, Genesis II, 11.

findet“,¹⁸ das ihm in V. 1 verheißen worden war. Damit greift der Verfasser die Motive des Exodus und der Landnahme auf, die zur bleibenden Signatur des Gottesvolkes besonders in (nach-)exilischer Zeit wurden (s. u.).¹⁹

3. Einzelauslegung

Gen 12, 1–4 lässt sich in groben Zügen wie folgt gliedern:

- 1 Befehl zum Verlassen der Heimat
- 2–3 Segensverheißung
 - 2 Segensverheißung (I): Israel/Juda wird ein „großes Volk“
 - 3 Segensverheißung (II): Segen und Fluch im Blick auf die Völkerwelt
- 4a α) Vollzug des Aufbruchs und β) familiär-biografische Angaben

Die Wechsel von der Urgeschichte zur Abrahamsüberlieferung ist durch die priesterschriftliche Genealogie in Gen 11, 27–32 vorbereitet, die bereits Teile der mit Abraham verbundenen Themen anklingen lässt.²⁰ Die Hauptabsicht des Brückentextes Gen 12, 1–4a, der die priesterliche Abrahamsüberlieferung von Gen 11, 27–32.12, 4b–5 durch eine redaktionelle Fortschreibung des Textes unterbricht, besteht darin, dem in Gen 11 noch unbegründeten „Umzug“ Abrahams von Haran nach Kanaan durch die Hinzufügung einer göttlichen Berufung eine religiöse Motivation und damit eine theologische Dignität zu verleihen. Die Genealogie in Gen 11, 27–32 lässt dagegen keinerlei religiöse Motive für die Migration Abrahams erkennen (Gen 11, 31) und wirkt ausgesprochen profan und rätselhaft. Durch die Offenheit der Situation provoziert die Priesterschrift (P) geradezu eine Nachinterpretation dieses Umstands. Gen 12, 1–4a theologisiert Abrahams Migration nachträglich und erweist sich durch den Befehl JHWHs und seine Segenszusage als erklärender Zusatz zur vorgegebenen P-Tradition.

V. 1

JHWHs unmittelbar einsetzende Anrede an Abraham ergeht als Handlungsanweisung zu einem privaten Exodus aus den drei elementaren sozialen Netzen, in denen ein Mensch im Alten Orient Halt und Schutz findet: Das „Land“ (ארץ) ist wörtlich das bewohnbare und aus dem Meer herausragende Festland (Gen 1, 9 f.) und meint hier wie des Öfteren im Alten Testament den nationalen Großraum eines Staates, der im Rahmen der altorientalischen Königsideologie unter der Herrschaft des von der Staats-

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Abrahams „Flucht“ nach Ägypten und seine Rückkehr (12, 9–20) nimmt das Exodus-Motiv der antiägyptischen „Plagen“ (V. 17) vorweg, das im Lauf der späteren Überlieferung in Ex 7–11 breit entfaltet wird.

²⁰ Zu Absicht und Funktion der priesterschriftlichen Abrahamsüberlieferung vgl. *Joseph Blenkinsopp*, Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis, in: JBL 128 (2009), 225–242.

gottheit eingesetzten Königs stand, der das Gottesrecht zum Schutz der Bevölkerung zu wahren und durchzusetzen hatte.²¹ Die „Heimat“ (מְלֶכֶת) meint wörtlich „den Ort, an dem man geboren wurde“ (יָלַד = gebären) und verbindet geografische mit genealogischen Konnotationen wie sie in den deutschen Begriffen „Herkunft“ oder „Abkunft“ anklingen. Sie ist als das im Familienbesitz befindliches Land eng mit dem „Vaterhaus“ (בֵּית אָב) verbunden, womit die weitläufige Verwandtschaft als Großfamilie bzw. Sippe bezeichnet wird.²² Als angestammte Größe vermitteln Heimat und Vaterhaus den Familienangehörigen Identität und Rechtssicherheit, wobei das Vaterhaus auch die soziale Stellung des Individuums im Rahmen der Familie definiert. So lässt sich die Trias „Land, Heimat, Sippe“ als von außen nach innen konstruierte Form von „konzentrischen Kreisen vom weitesten zum geringsten“²³ der sozialen Identität beschreiben, die Abraham auf Gottes Anordnung hin preisgeben soll.

Die kompromisslose Apodiktik der Gottesrede verweist auf das an die Propheten ergehende Gotteswort, deren Existenz ganz offensichtlich als bekannt (und damit anachronistisch) im Text vorausgesetzt wird. Jedenfalls scheint der redaktionelle Erzähler über das unmittelbare Reden JHWHs nicht im Mindesten überrascht zu sein und unterlässt jeden Hinweis auf die Begleitumstände einer Theophanie. Der göttliche Migrationsbefehl ergeht mit äußerstem Nachdruck. Denn der hebräische Imperativ „Geh!“ wird durch eine Präposition mit Suffix verstärkt (לְךָ לֵךְ) und ist wörtlich mit „geh für dich/um deinetwillen“ bzw. mit „geh ohne Wenn und Aber“ zu übersetzen und will sicherlich auf einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit verweisen.²⁴ Abraham soll sich also um nichts anderes als um seinen Aufbruch kümmern und nicht nach links und rechts schauen.²⁵ Dies erinnert nicht von ungefähr an das Gebot zum schnellen Aufbruch des Gottesvolks im Exodus-Buch und hat in der dort gebotenen Eile seine motifgeschichtliche Entsprechung (Ex 12).²⁶

²¹ Vgl. Hans Heinrich Schmid, Art. אֵרָץ, THAT I, 227–236. Zu dieser Vorstellung vgl. im alt-orientalischen Raum den Codex Hamurapi (18. Jh. v. Chr.) als das dem König anvertrautes Gottesrecht oder innerbiblisch Ps 110,1–3; 2Sam 7,1–17. „Derselbe Satz kehrt übrigens in der Jakobsüberlieferung in *bêt-ēl* (28,14) wieder und erscheint folglich als eines der Grundelemente dieser Tradition“ (Soggin, Genesis, 203).

²² Vgl. Harry A. Hoffner, Art. בֵּית, in: ThWAT I, 629–638; Rainer Kessler, Sozialgeschichte Israels. Eine Einführung, Darmstadt 2006, 43.142 f.; Rainer Neu, Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie, Neukirchen-Vluyn 1992, 40–46 (unbeschadet der Tatsache, dass heute schwerlich noch von einer „nomadischen Vergangenheit Israels“ gesprochen werden kann; vgl. Ernst Axel Knauf, Umwelt des Alten Testaments [NSKAT 29], Stuttgart 1994, 34 ff.).

²³ Soggin, Genesis, 201.

²⁴ Vgl. ebd. unter Verwies auf Gerhard v. Rad.

²⁵ Vgl. Seebass, Genesis II, 13.

²⁶ Die Verbindung zum Exodusmotiv zeigt sich auch in der anschließenden Fluchtgeschichte Gen 12,10–13, insbesondere in der Bestrafung des Pharaos durch göttliche „Plagen“ (V. 17).

Gott spricht mit Abraham ebenso kompromisslos, wie er von je her mit seinen prophetischen Boten und mit Mose gesprochen hat.²⁷ Die Apodiktik will dem Charakter eines theologischen Programmtexts Nachdruck verleihen. Auch das Umgekehrte kann sich im Rahmen der Erzelternerlieferung ereignen: der göttliche Befehl zur Rückkehr in das Vaterhaus und in den Kreis der Verwandtschaft (Gen 31, 3; 32, 10), so dass von einer „vorgegebenen Struktur“ gesprochen werden kann, in der eine Schutzgottheit den Auszug, das Bleiben oder die Rückkehr einer Sippe oder ihres Protagonisten anordnet.²⁸ Anders als Claus Westermann annahm, muss dies jedoch keineswegs ein Indiz für eine vorstaatliche nomadische Form der Gottesverehrung sein, worauf im Einzelnen noch einzugehen ist.²⁹

Das Ziel der Reise erfährt Abraham nicht. Erst nach seiner Ankunft versichert ihm eine Gotteserscheinung (Theophanie) und der darauf folgende Altarbau bei Hebron, dass er in dem Land angekommen ist, das JHWH ihm zeigen wollte (V. 7f.). Im Lauf der weiteren Überlieferung stellt sich freilich die Frage, weshalb Abraham sich in diesem Land nicht wie erwartet zur Ruhe setzt, sondern als „ewiger Migrant“ auch weiterhin in ständigem Aufbruch lebt. Dieser auffällige Erzählzug ist auf dem Hintergrund der Entstehungszeit des Textes ebenfalls noch zu klären.

V. 2

Die beiden auf V. 1 folgenden Verse sind durch das Leitwort des *Segens* miteinander verbunden. V. 2 nennt das dreifache Ziel des Unternehmens: Abraham soll Ahnherr einer „großen Nation“ werden; er wird gesegnet und soll einen „großen (d. h. ruhmreichen) Namen“ erhalten. Im Unterschied zu V. 3 nimmt V. 2 dabei zunächst die „innenpolitische“ Perspektive des durch Abraham repräsentierten jüdischen Volkes in den Blick, auch wenn der große/ruhmreiche Name bereits die Brücke zu den anderen Völkern schlägt.

Das Versprechen, aus Abrahams Nachkommen ein „großes Volk“ zu machen, zielt gewiss auf die Zeit der davidisch-salomonischen Monarchie, deren Überlieferung im Rahmen der Nathanweissagung an das Haus Davids eine analoge Formel kennt (2Sam 7, 9b). Die historische Forschung hat zwar erhebliche Zweifel im Blick auf die tatsächliche Existenz eines solchen „Großreichs“ unter David und Salomo, das in keiner altorientalischen Quelle außerhalb der Bibel erwähnt wird, zumal auch die archäologischen

²⁷ Vgl. exemplarisch Ez 2, 1ff und Ex 4, 10 ff.

²⁸ Vgl. Claus Westermann, *Am Anfang. 1. Mose (Genesis)*, Teil 1: Die Urgeschichte, Abraham, Neukirchen-Vluyn 1986, 145. Weitere Parallelen: Gen 26, 1–3; 46, 1–5a.

²⁹ Diese Annahme basiert auf dem Aufsatz von Albrecht Alt, *Der Gott der Väter*. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion (BWANT 12), Stuttgart 1929; kritisch dagegen: Matthias Köckert, *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben* (FRLANT 142), Göttingen 1988.

Befunde dessen Existenz mehr als fraglich erscheinen lassen.³⁰ Gleichwohl ist es als geschichtliche Idealzeit im kulturellen Gedächtnis des jüdischen Volkes in Erinnerung geblieben.³¹ Wie sehr die politische Dimension dabei in den Blick gerät, wird daran ersichtlich, dass der Text nicht wie sonst im Alten Testament weithin üblich vom „Volk Israel“ (עַם יִשְׂרָאֵל) spricht – einem Ausdruck, der eine verwandschaftliche Konnotation besitzt³² und die gemeinsame Abstammung (Genealogie) der Volksgemeinschaft meint –, sondern hier den für Israel seltenen und politischen Begriff der „Nation“ (גוֹי) verwendet. Nicht die einzigartige und geradezu verwandschaftliche Verbundenheit des Judentums mit JHWH ist in Gen 12 avisiert, sondern, wie die Verheißung des „großen Namens“ verrät, das Ansehen eines großen (jüdischen) Volkes unter den anderen Völkern der Erde. Diese Gleichstellung mit anderen großen Nationen wird an anderen Stellen des Alten Testaments durchaus kritisch gesehen, weil die (spät-)deuteronomistische Theologie jede Form der Äquidistanz zwischen Israel und den Völkern als Relativierung der Einzigartigkeit Israels und seines Gottes deutet (1Sam 8). Da Gen 12, 1–4a aber das Verhältnis Israels bzw. des Judentums zu den anderen Völkern fokussiert (besonders V. 3), scheint die in V. 2 anklingende politische Konnotation durchaus plausibel. Das Gottesvolk lebt im historischen Kontext von Gen 12 inmitten anderer Völker als eine geografisch entgrenzte Nation noch ohne eigenes, aber eschatologisch erhofftes Staatsgebiet.

Zu den bemerkenswerten Eigenarten des Textes zählt also, in welcher Selbstverständlichkeit das Gottesvolk hier auf Augenhöhe mit den anderen Völkern gesehen wird. Die im Alten Testament ebenfalls anzutreffende Selbstverortung Israels als besonderes oder „abgesondertes“ Volk Gottes und die Hervorhebung seiner elitären Besonderheit als „erwähltes Volk“,³³ die es von den anderen Völkern abgrenzen, fehlt hier. Dies gilt es bei der Auslegung des Textes besonders zu beachten.

Der „große Name“ ist, wie Soggin vorschlägt, als der „ruhmreiche“ Name zu deuten³⁴ und bildet den Kontrast zum Bemühen um „Eigenruhm“ in der

³⁰ Zur Geschichte und Überlieferung dieses „Großreichs“ vgl. *Israel Finkelstein/Neil A. Silberman*, David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos, München 2006 (bes. 25 ff. 229–248). Die in der älteren Forschung etwas voreilig David und Salomo zugeschriebenen Reste von Prachtbauten in Megiddo und Hazor (vgl. *Yigael Yadin u. a.*) sind wohl eher späteren Datums (Omriden). Gerhard v. Rads These einer vermeintlichen „salomonischen Aufklärung“ im 10. Jahrhundert, mit der sich diese frühe Blütezeit erklären ließe, muss als gescheitert gelten. „Es gibt in Juda vor dem Ende des 8. Jahrhunderts v. Chr. auch keine Anhaltspunkte für eine weitverbreitete Fähigkeit zu lesen oder zu schreiben“ (*Finkelstein/Silberman*, ebd., 79).

³¹ Zu den unterschiedlichen Arten der Erinnerung vgl. *Aleida Assmann*, Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, Bonn 2007, 21–36; *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2007.

³² Der Begriff meint „Nachkommen eines gemeinsamen Vorfahren“ (*Soggin*, Genesis, 202).

³³ Etwa im Deuteronomium, im sog. Deuteronomistischen Geschichtswerk (Jos, Ri, 1–2Sam, 1–2Kön) oder in Esr-Neh.

³⁴ *Soggin*, Genesis, 201.

vorangegangenen Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11). Was die Völker vergeblich anstreben, wird Israel von Gott her geschenkt. Die Segenszusage entfaltet sich also zunächst nach innen im verheißenen Ruhm des Gottesvolkes. Der im Hebräischen verwendete Adhortativ kommt wohl am besten zum Ausdruck, wenn man das Verb und sein Objekt mit „lass mich deinen Namen groß machen“ übersetzt, was den Geschenkcharakter des großen Namens durch JHWH hervorhebt und hybride Vorstellungen eines national-elitären Selbstbewusstseins abwehrt.

Die anderen Völker, die ihrerseits um einen großen Namen bemüht sind (Gen 11, 4) – der Verfasser denkt hier sicherlich an die Großmächte seiner Zeit –, gehen dabei keinesfalls leer aus, sondern erweisen sich implizit als Nutznießer eben jenes großen Namens, den Gott dem jüdischen Volk zugedacht hat: Israel wird innerhalb der Völkerwelt nicht nur große Anerkennung erfahren, sondern zugleich für alle Völker zum Segen werden (V. 3). Damit bekommen die „große Nation“ und der „große Name“ eine globale Funktion, die jenseits eines nationalistischen Überlegenheitsgefühls angesiedelt, das sich leicht mit dem Erwählungsgedanken verbinden kann. Berufung und Erwählung sind nicht Selbstzweck eines besonderen Volkes, sondern Aufgabe, andere Völker am von JHWH empfangenen Segen teilhaben zu lassen. Darin liegt nach Gen 12, 1–4a die wahre Größe und Bestimmung der jüdischen Nation.

V. 3

Dies wird besonders in V. 3 entfaltet, der die bereits erfolgte Segenszusage von V. 2 („Sei ein Segen!“) erläutert. Das sich auf Abraham berufende Judentum der nachexilischen Zeit ist zugleich „Gegenstand des göttlichen Segens und dessen Mittlerin für andere Völker“.³⁵ Der jüdische Segensträger steht dabei unter besonderem göttlichem Schutz, denn er muss auch mit Neid und Feindschaft rechnen. Die aus der Bundestheologie übernommenen Segens- und Fluchaussagen (Dtn 28; 30, 15–20) besiegelten einst das als Vasallenvertrag gedeutete *exklusive* Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk Israel im Deuteronomium (Dtn 28).³⁶ Dieses Verhältnis öffnet sich nun *inklusivisch* zur Völkerwelt, wobei JHWH sich nur mittelbar, d. h. über „sein Volk“ den anderen Völkern zuwendet. Segen und Fluch entscheiden sich damit nicht mehr an der Treue Israels gegenüber seinem Bundesgott, sondern mittelbar am Verhältnis der Völker zu „Israel“, d. h. dem nachexilischen Judentum: Es erhält den missionarischen Auftrag, die Kunde von JHWH unter die Völker zu bringen³⁷ und wird auf diese Weise zum Segensmittler. Der hier propagierte inklusive Monotheismus macht die

³⁵ Ebd., 203.

³⁶ Vgl. Georg Braulik, Das Deuteronomium, in: Erich Zenger u. a. (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2012, 163 ff., Jan Christian Gertz, Tora und Vordere Propheten, in: ders. u. a. (Hgg.), Grundinformation Altes Testament, 2010, 307 f.

³⁷ Vgl. Jes 2, 1–5; 42, 1–7.

Verbreitung der Kenntnis JHWHs erforderlich und zur missionarischen Aufgabe. Dabei zeigt sich allerdings auch die Kehrseite jeder Mission: Das Gottesvolk wird nicht unumstritten die Kunde JHWHs in die Völkerwelt tragen, sondern auch auf Ablehnung und Widerstand stoßen. Dessen extreme Form ist die Verachtung, weshalb zum Segen hier der Fluch tritt.³⁸ Er „bezeichnet ein tätliches, auf schädliche Wirkung bedachtes Herabsetzen/Verwünschen anderer Menschen“³⁹. Den Feinden des Judentums wird ihre Feindschaft zu einem sie selbst treffenden Fluch und damit zur Ursache eines verfehlten und misslingenden Lebens.⁴⁰

Dagegen steht das eigentliche Interesse des Verfassers am Segen.⁴¹ Er ist die vitale göttliche Kraft für die kontinuierliche und gelingende Seite des Lebens, seine Entfaltung und Mehrung. Der Segen fasst alle Aspekte des gelingenden Lebens zusammen, weshalb der Begriff und das Verb häufig im Zusammenhang von Vermehrung und Fortpflanzung begegnen, auch wenn er mehr bedeutet als die bloße Weitergabe des Lebens. Segen zielt auf die Entfaltung aller vitalen Potenziale und damit auf die Fülle des Lebens und zeigt sich psychologisch in der Erfahrung des Lebensglücks, der Zufriedenheit und der Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz. Wo der erwartete Segen ausbleibt und das Leben zu misslingen droht, stellt sich dagegen immer auch die Frage nach dem Lebenssinn wie etwa im Buch Hiob oder in den Klageliedern.

Heftig umstritten ist die Übersetzung in V 3b: Ist hier „in dir sollen gesegnet werden“ oder „in dir sollen sich segnen“ zu lesen?⁴² Beide Übersetzungen sind für *בָּרַכְךָ* aufgrund der Nifalform des Verbs möglich und ergeben Sinn. Die in den Übersetzungen beliebtere Passivformulierung unterstreicht den Empfangscharakter des Segens, unterschlägt aber, dass es wesentlich am Verhalten der „Sippen der Erde“ gegenüber Israel liegt, ob sie am Segen JHWHs Anteil haben. Seebass' Übersetzungsvorschlag („so werden sich durch dich in Segen versetzen alle Sippen der Erde“)⁴³ ist möglich, wirkt aber holperig. Soggin gibt den Ausdruck mit „Segen empfangen“⁴⁴ wieder, was ein guter Kompromiss zwischen passiver (gesegnet werden) und reflexiver (sich segnen) Auslegung zu sein scheint. Zum Empfang gehört immer eine Empfangsbereitschaft, „gewiss nicht als religiöse Leistung,

³⁸ Vgl. Gen 27, 29; Num 24, 9.

³⁹ Seebass, Genesis II, 15.

⁴⁰ Vgl. Marie Louise Gubler, Segen und Fluch in der Bibel, in: Diakonia 33 (2002), 11–17; klassisch: Willy Schottroff, Der altisraelitische Fluchspruch (WMANT 30), Neukirchen-Vluyn 1969.

⁴¹ Grundlegend zum Verständnis des Segens: Claus Westermann, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, Gütersloh 1981; zu den Segensaussagen in den Erzelternerzählungen: Josef Schreiner, Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter, in: BZ.NF 6 (1962), 1–31.

⁴² Zusammenfassung der Diskussion bei Seebass, Genesis II, 15 f.

⁴³ Ebd., 10.

⁴⁴ Soggin, Genesis, 201.

sondern als eine Bereitschaft und Offenheit der Völker für Abram/Israel⁴⁵. Die Vorstellung von einer magischen Eigenmacht des Segens⁴⁶ scheint damit hinreichend abgewehrt.

Als monotheistischer Alleinherrscher, zu dem JHWH erst im Exil avancierte,⁴⁷ ist der Gott Israels nun zum Gott aller Menschen und Völker geworden, deren Vertreter in V. 3b „Sippen“ (משפחות) genannt werden – was wohl im Sinne generationenübergreifender „Geschlechter“ zu verstehen ist – und reflektiert zugleich den Hintergrund der Erzelternerzählungen im Rahmen der Familienreligion (im Unterschied zum Staatskult).⁴⁸ Damit wird der Dauerhaftigkeit des Segens stärker Rechnung getragen, als wenn hier lediglich von den Völkern der Erde die Rede wäre. Die globale Dimension der Völkerwelt konkretisiert der hebräische Text durch „den Erdboden“ (הָאֲדָמָה)⁴⁹ und meint damit den bewohnbaren und durch Ackerbau kultivierbaren Teil des Festlands (אֶרֶץ), mithin also den Ort, an dem die „Geschlechter der Erde“ leben und die Grundlage für ein sesshaftes Leben finden können. Diese Formulierung verweist also gerade nicht auf einen nomadischen Hintergrund des Textes, wie Westermann gemeint hatte, sondern auf eine sesshafte und Ackerbau treibende (Stadt-)Bevölkerung, die hinter Gen 12,1–4a stehen dürfte.

V. 4

Der Vers ist zweigeteilt. V. 4a gehört noch zum redaktionellen Einschub in den priesterschriftlichen Zusammenhang von Gen 11,27–12,5 und schildert den „Glaubensgehorsam“ Abrahams im Blick auf die göttliche Anweisung. V. 4b und 5 beschreiben in typisch priesterlicher Manier und in Anknüpfung an 11,27–32 die näheren Umstände des Umzugs, wie die für den Fortgang der Abrahamüberlieferung wichtige Mitnahme Lots und das Lebensalter des Patriarchen. An der Kommentierung dieser biografischen Daten zeigt die theologische Reinterpretation in Gen 12,1–4a dagegen keinerlei Interesse und führt die Fortschreibung erst in V. 6 (5b)–8 bis zur Ankunft im Land Kanaan weiter.

⁴⁵ Seebass, Genesis II, 16.

⁴⁶ Im Sinne des Augustinischen „ex opere operato“, also der Selbstwirksamkeit der Sakramente kraft ihrer bloßen Spendung.

⁴⁷ Vgl. Matthias Köckert, Wandlungen Gottes im antiken Israel, in: BThZ 22 (2005), 3–36; Uwe Becker, Von der Staatsreligion zum Monotheismus. Ein Kapitel israelitisch-jüdischer Religionsgeschichte, in: ZThK 102 (2005), 1–16; Manfred Weippert, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: ders., Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, Tübingen 1997 (1990), 1–24.

⁴⁸ Vgl. Erhard S. Gerstenberger, Theologien des Alten Testaments. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart u. a. 2001, 26–54.

⁴⁹ Vgl. Hans Heinrich Schmid, Art. אֲדָמָה, in: THAT I, 57–60.

Zusammenfassung

In Gen 12, 1–4a stößt man auf ein kühnes und gehaltvolles literarisches Implantat der Redaktion, das als Relecture der älteren priesterschriftlichen Darstellung dem eigenartig unbegründeten und damit „profanen“ Auszug Abrahams aus Haran eine eminent theologische Note verleiht. Die Besonderheit dieses Exodus besteht darin, dass die Landnahme Abrahams nicht aus ökonomischen Gründen (vgl. Gen 12, 10–20), sondern aus Gehorsam gegenüber einem göttlichen Ruf erfolgte. Paradoxerweise erwächst der Segen aus einer den Segen gefährdenden Tat: Abraham lässt gerade die eigenen elementaren Lebensgrundlagen hinter sich. Zugleich wird dieser Exodus in einen weltpolitischen Kontext gestellt, der den universalen Horizont der Urgeschichte aufnimmt und weiterführt. Der Segen Abrahams, der sich aus dem Gehorsam gegenüber JHWHs Wort ergibt, ist der universale Segen eines monotheistischen Gottes, der das nachexilische Judentum zum Instrument seines Segens für alle Völker macht.

Die Erzelternerzählungen, die hier einsetzen, erweisen sich daher bereits mit ihrem Introitus in Gen 12, 1–4 als Kontrastgeschichten zur Abgrenzung des Gottesvolkes von den Völkern, wie sie in anderen alttestamentlichen Überlieferungen prominent in Erscheinung tritt: „Die aggressive und exklusive Ausrichtung der Exodusüberlieferung fehlt in der Vätergeschichte der Genesis. Vielmehr fällt in politischer Hinsicht deren Pazifismus [...] und in theologischer Hinsicht deren Inklusivismus auf.“⁵⁰ Konrad Schmid sieht darin ein alternatives Konzept zur Exodusüberlieferung, die Israel vehement von den anderen Völkern abzugrenzen versucht (ebd.). „Insgesamt ist 12, 1–8 [...] eine grundlegende Erzählung Altisraels zu seiner Selbstdeutung vor seinem Gott. [...] Gegenstand der Erzählung [ist] die Konstitution des Gottesvolkes im Bleiben am Gotteswort und an der Verheißung trotz allergrößter Verzögerungen, ja Widrigkeiten“.⁵¹ Der Text gewinnt damit eine gleichsam kontrafaktische Funktion: In Zeiten extremer Verunsicherung durch die politischen und religiösen Verhältnisse der persischen oder frühhellenistischen Zeit, die den historischen Rahmen des Textes bilden dürften, wird das Gottesvolk an seine globale Bestimmung zurückverwiesen und durch eschatologische Verheißungen gestärkt.

Schmidt verweist zudem auf eine interessante Parallele in Ps 72, 17. Dort heißt es im Blick auf den König: „Sein [sc. des Königs] Name soll ewiglich bleiben, soll sprossen, solange die Sonne scheint. Mit seinem Namen sollen sich Segen wünschen alle Geschlechter der Erde, alle Völker sollen sich glücklich preisen“.⁵² Dies könnte ein Hinweis auf den ursprünglichen Sitz im Leben derartiger Segensverheißung sein. Galt sie einst als Huldigungsformel zugunsten des von den Göttern eingesetzten Königs, so wird diese nun auf Abraham und damit auf dessen Nachkommen in der königs-

⁵⁰ Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments*, Darmstadt 2008, 126.

⁵¹ Seebass, *Genesis II*, 12.

⁵² Übersetzung nach Schmid, *Literaturgeschichte*, 125.

losen nachexilischen Zeit übertragen. Sollte es sich um eine „demo(kra)tisierende Tendenz“ handeln, wäre eine Verortung von Gen 12, 1–4a in der Königszeit jedenfalls ausgesprochen unwahrscheinlich. Aber für eine Spätdatierung gibt es weitere Indizien.

4. Die Frage nach den Quellen und dem historischer Kontext

Gen 12, 1–4 erweist sich als redaktioneller Text, der im Unterschied zur älteren Forschung, die diesen Text dem „Jahwisten“ zuwies,⁵³ schwerlich einer eigenständigen „Pentateuchquelle“ zuzuordnen ist. Es handelt sich vielmehr um einen eigens für die Vernetzung von Urgeschichte und Abrahamsüberlieferung geschaffenen Brückentext einer schriftgelehrten Redaktion.⁵⁴ Dies zeigt sich nicht nur durch die bewusste Theologisierung der Berufungsaussage, in deren Mittelpunkt JHWH als handelndes Subjekt steht, sondern auch anhand geschickter Stichwort-Verknüpfungen mit der Urgeschichte und dem Buch Genesis insgesamt.⁵⁵ Gen 12, 1–4 unterbricht die priesterschriftliche Darstellung der Abrahamsüberlieferung (11, 27–32. 12, 4b–5), indem eine fortschreibende Redaktion der Migration Abrahams von Haran nach Palästina eine theologische Deutung hinzufügt und damit den priesterlichen Segensgedanken vom gelingenden Leben aufgreift und vertieft. Gen 12, 1–4 muss also jünger als die Priesterschrift sein.

Nach der lange Zeit allgemein anerkannten „Neueren Urkundenhypothese“ hat man die Abfassung von Gen 12, 1–4a häufig in die frühe Königszeit der davidisch-salomonischen Monarchie datiert. Angesichts der hohen literarischen und theologischen Qualität dieser „Quelle“ wollte Gerhard v. Rad gar von einer „salomonischen Aufklärung“ ausgehen, in der die vorstaatliche nomadische Zeit in Form der Vätererzählungen nacherzählt worden sei, die auf der Grundlage einer vorangegangenen mündlichen Tradition basiere.⁵⁶ Diese Annahmen haben sich seit den 80er Jahren aufgrund bahnbrechender Arbeiten⁵⁷ und archäologischer Entdeckungen⁵⁸, die das

⁵³ Vgl. stellvertretend *Gerhard v. Rad*, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4), Göttingen 1956, 131–134.

⁵⁴ Vgl. *Norbert Clemens Baumgart*, Das Ende der biblischen Urgeschichte, in: BN 82 (1996), 55; *Jean Louis Ska*, L'Appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israel. Genèse 12, 1–4a, in: *Marc Vervenne/Johan Lust* (Hgg.), Deuteronomy and Deuteronomic Literature. FS für Christianus H. W. Brekelmans (BETHL 133), Löwen 1994, 367–389.

⁵⁵ Vgl. *Warning*, Verknüpfungen, 386–390, der etwa hinter Begriffen wie „Volk“, „groß“, „gehen“ und „segnen“ usw. eine bewusste Zahlenarithmetik vermutet, die besonders auf die Sieben- und Zwölfzahl als Ausdruck der Vollkommenheit verweist.

⁵⁶ Die Diskussion über die Pentateuchquellen und ihrer Infragestellung wird ausführlich dargestellt u. a. in *Frevel/Zenger*, Einleitung, 103–162.

⁵⁷ Grundlegend: *Erhard Blum*, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984; *ders.*, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin/New York 1990; *Köckert*, Vätergott.

⁵⁸ Vgl. dazu *Israel Finkelstein/Neil A. Silberman*, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2003.

Bild der Frühgeschichte Israels auf den Kopf stellten, als nicht stichhaltig erwiesen.⁵⁹ Heute weiß man, dass es in Israel vor dem 9. Jh. v. Chr. noch keine Schriftkultur gab und dass der – auch in Gen 12,1–4a – vorausgesetzte Monotheismus ein Produkt der Exilszeit und damit nicht vor der Mitte des 6. Jh. v. Chr. anzusetzen ist.

Kontext der Erzelternerzählungen ist daher nicht die nomadische Vorzeit Israels (die es in der biblisch berichteten Form nicht gab), sondern eine Form der in vorexilischer Zeit verbreiteten „Familienreligion“ und ihrer unterschiedlichen Sippengötter.⁶⁰ Erst im Zuge einer theologischen Überarbeitung dieser Traditionen während oder kurz nach dem babylonischen Exil wurden diese Sippengötter mit JHWH identifiziert, wobei die ursprünglich getrennten Überlieferungen von Jakob (Nordreich Israel) sowie von Abraham und Isaak (Südreich Juda) ihre heutige literarische Gestalt gewannen und zu einem in sich geschlossenen Erzählblock der Patriarchen ausgestaltet wurden.⁶¹

Der Brückentext Gen 12,1–4a ist daher wohl am ehesten zwischen dem 7.–5. Jh. v. Chr. entstanden, in einer Zeit, in der die Verheißungen des Landes und der Mehrung des Volkes als komplementäre Hoffnungsperspektiven durchaus Sinn machten. Die Deportationen der Assyrier und Babylonier hatten neben ökonomischen Krisen Palästina entvölkert und beachtliche Teile der Bevölkerung in die Diaspora getrieben (u. a. auch nach Ägypten).⁶² Herausragendes Thema der Erzelternerüberlieferung ist nach Christoph Levin die „Fremdlingsschaft“⁶³ der Patriarchen, die auf ein Judentum verweise, das durch politische Ereignisse (Exil, Auswanderung) weltweit verstreut sei. Ohne politischen und kultischen Mittelpunkt – der Jerusalemer Tempel spielt bei den Erzaltern keine Rolle! – werde das Bewusstsein von Familie und Verwandtschaft umso wichtiger. „Jahwe hat seine Bindung an das Land Israel und Juda abgestreift und ist zum Weltengott geworden, zum ‚Gott des Himmels‘ (Gen 24,3. 7). Die Beziehung zu ihm vermittelt sich nicht mehr, indem seine Verehrer dort siedeln, wo dieser Gott seine Wirksphäre hat, sondern dadurch, dass die Sippe Jahwe verehrt.“⁶⁴ Der Bewegungsradius des sich ständig auf Reisen befindlichen Abraham entspricht dabei der Verbreitung des Judentums in exilischer-nachexilischer Zeit. „Hier zeigt sich die geographieunabhängige Definition des Gottesvolkes: Israel ist Israel kraft seiner Gottesbeziehung und nicht kraft seiner Ansässigkeit in seinem

⁵⁹ Zu den Argumenten vgl. Gertz, Grundinformation, 269–279 und bei Frevel/Zenger, Einleitung (s. Anm. 56).

⁶⁰ Vgl. Köckert, Wandlungen, 3–36.

⁶¹ Ausführlich dazu: Thomas Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Fribourg (CH)/Göttingen 1990. Nach Römer sind die Erzelternerüberlieferungen der Genesis eindeutig jünger als das Deuteronomium (Dtn).

⁶² Vgl. Schmid, Literaturgeschichte, 125.

⁶³ Christoph Levin, *Das Alte Testament*, München 2006, 51 ff.; ders., *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993 (bes. 414–435).

⁶⁴ Levin, *Das Alte Testament*, 53.

Land“.⁶⁵ Dass Abraham aus Haran, also aus Nordwest-Mesopotamien in das Land Kanaan einwanderte, kann dabei als Ausdruck der Hoffnung der im Exil befindlichen Kreise auf einen neuen Exodus und eine Rückkehr ins „Land der Väter“ gelesen werden, zumal der Weg Abrahams von Haran nach Kanaan einer damals offenbar bekannten Route zwischen Mesopotamien und Palästina entsprach, auf der die Heimkehrer unterwegs waren.⁶⁶ Hier hat auch die wohl eschatologisch verstandene Hoffnung ihren Ort, dass Israel nicht nur das „Volk“ (עַם) JHWHs ist, sondern wieder zu einer geachteten „Nation“ (גוֹי) im Sinne einer staatlich-politischen Größe werde (V. 2). Der Begriff scheint daher mit Bedacht gewählt.

Im Rahmen der babylonischen und persischen Großreiche war das Judentum Teil dieser Völkerwelt geworden, in der es sich orientieren musste. So findet auch das Programm einer friedlichen Koexistenz „Abrahams“ – und damit des nachexilischen Judentums – mit den Völkern, die durch dessen Nachkommen gesegnet werden sollen, eine sinnvolle historische Einbettung. Die persischen Oberherren regierten vergleichsweise milde über ihre Provinzen und erlaubten den Juden die Rückkehr nach Palästina und den Wiederaufbau des Tempels. Der Perserkönig Kyros wird durch Deuterijosaja im 6. Jh. v. Chr. sogar als „Messias“ bezeichnet (Jes 45, 1 ff.), was durchaus zu dem in den Erzelternerzählungen und in Gen 12, 1–4a vertretenen inklusiven Monotheismus passt. Denn „die Patriarchen kommen auf ihren Wanderungen und Wegen mit einer Reihe von Gottheiten in Kontakt, die sich ihnen unter verschiedenen Namen offenbaren und denen sie an verschiedenen Orten Kultstätten errichten. Für die Leserschaft der Vätergeschichte ist natürlich klar, dass hinter diesen Gottheiten immer ein- und derselbe Gott steht, nämlich Jhwh.“⁶⁷

Bei diesem inklusiven monotheistischen Konzept handelt es sich um eine sekundäre theologische Konstruktion, denn Israels Geschichte war bis zum Untergang des Königtums von einem „milden Polytheismus“ (Hermann Spieckermann) geprägt. Der Text lebt von der Erfahrung der religiösen Interkulturalität, die sich durch die Religionen und Gottheiten in ihrer Identität nicht gefährdet sah. Insofern handelt es sich bei den Erzelterngeschichten um ein zeitgenössisches Gegenmodell zum Deuteronomismus und der Priesterschrift mit ihrem strengen exklusiven Monotheismus, der fremde Gottheiten als Bedrohung der eigenen Identität versteht. Im Unterschied dazu geht Gen 12 wohl von der Erkenntnis aus: „Ein Monotheismus, in dem der eine Gott die vielen Götter einfach negiert, ist nicht lebbar. Nur ein Monotheismus, der die vielen Götter in den einen Gott integriert, bleibt religiös plausibel.“⁶⁸ Umstritten bleibt allerdings, ob die hier favorisierte

⁶⁵ Schmid, Literaturgeschichte, 126.

⁶⁶ Vgl. Soggin, Genesis, 195 f. 200.

⁶⁷ Schmid, Literaturgeschichte, 126.

⁶⁸ Christoph Levin, Integrativer Monotheismus im Alten Testament, in: ZThK 109 (2012), 154 (153–175). – Dieser integrative Monotheismus zeigt sich auch in der Erklärung des Namens Abrahams. Der seitens der Priesterschrift als „Vater einer Menge“ populär-etymologisch

Ansicht, dass integrativer und exklusiver Monotheismus im Alten Testament als historisch *synchrone* alternative Modelle koexistierten, oder die von Levin vertretene Meinung zutrifft, dass es sich bei beiden Ansätzen um diachrone Phänomene einer sukzessiven Deutung JHWHs handelt. Levin vertritt die Ansicht, dass mit dem Wegfall der zentralen Instanzen von Tempel und Königtum JHWH nur habe überleben können, indem die aus der Jerusalemer Tempeltheologie stammende exklusive Loyalität zu ihm nun allgemein *eingefordert* wurde, wie es etwa das Erste Gebot promulgiere (Ex 20, 3; Dtn 5, 7).⁶⁹ In gleicher Weise wäre freilich denkbar, dass es sich in Gen 12 um eine Korrektur der deuteronomistischen Forderung nach der Abwendung und Vernichtung „fremder“ Gottheiten handelt. Damit wäre jener fundamentalistischen Alleinverehrungsforderung Einhalt geboten, die im geopolitischen Kontext der Erzvätergeschichten als theologische Engführung des jüdischen Tempelstaates und seiner Repräsentanten erschien und durch ein pazifizierendes „Gegenmodell“ ersetzt wurde, das weniger kultische, sondern vielmehr weisheitliche Züge trägt.

5. Hermeneutische Überlegungen

An Abraham als dem Protagonisten des jüdischen Volkes zeigt sich „ein Grundmerkmal seines ganzen Daseins vor Gott“.⁷⁰ Dessen Gott begleitet sein Volk in die Diaspora und macht das Judentum zur Weltreligion, das den einen Gott aller Menschen bezeugt und dadurch zum gelingenden Leben aller Menschen beiträgt.

Für eine christliche Adaption bieten sich mehrere Anknüpfungspunkte. Abraham ist auch für das Neue Testament eine wichtige Symbolgestalt des christlichen Glaubens (Röm 4; Gal 3). Die Berufung Abrahams hat daher durchaus das Potenzial, einer Kirchenreform Impulse zu geben. Einige hermeneutische Anstöße sollen zum Schluss kurz benannt werden.

1. Abrahams „Exodus“ ist als Aufbruch in die Fremde Wagnis und Zumutung. Denn der Bruch Abrahams mit seiner Vergangenheit und seinen Sicherheiten vollzieht sich kompromisslos. „Land, Heimat und Familie“ (V. 1) sind in einer gesellschaftlich etablierten Landeskirche traditionelle Werte bzw. Normen. Sie bilden – wie im abrahamitischen Judentum – Stabilitätsfaktoren der Gesellschaft und der Kirche. Ist eine Kirche willens und in der Lage, ihr Gottvertrauen in einer Konsequenz zu leben,

gedeutete Name (Gen 17, 5) bedeutet ursprünglich aber „mein Urahn ist erhaben“ und belegt – wie zahlreiche ähnlich gebildete Namen – einen ausgeprägten Ahnenkult, mit dem in der Zeit vor dem babylonischen Exil fest zu rechnen ist. Abraham wird erst durch die späte theologische Redaktion zum monotheistischen Alleinverehrer JHWHs stilisiert. Vgl. dazu *Spieckermann*, *Religionsgeschichte Israels*, 271 f.

⁶⁹ Levin vertritt die Ansicht: „Der integrative Monotheismus war in gewissem Grade die Voraussetzung der exklusiven Monolatrie“ (*Levin*, *Monotheismus*, 172).

⁷⁰ v. *Rad*, *Genesis*, 132.

die Traditionsabbrüche oder grundlegende (d. h. mehr als nur kosmetische) Korrekturen ihres bisherigen Selbstverständnisses auf dem Weg in eine postmoderne Fremde in Kauf zu nehmen gewillt ist? Inwiefern behindern Traditionen und langfristige rechtliche Verpflichtungen erforderliche Aufbrüche – und sind diese *überhaupt* modifizierbar? Mögliche Identitätsgewinne einer stärkeren Profilierung sind gegen Identitätsverluste abzuwägen. Unter den Gesichtspunkten gegenwärtiger und erwartbarer Herausforderungen muss eine Kirche klar formulieren, worin sie Gottes Auftrag für sich selbst sieht.

2. Die oben skizzierte Diasporasituation Abrahams und ihr historischer Hintergrund zeigen Analogien zu den religiösen Signaturen der Gegenwart. Zwar steht auch heute noch „die Kirche im Dorf“, aber sie ist immer öfter verwaist. Insofern sieht sich die ortsstabile und architektonisch wahrnehmbare Kirche mit Menschen konfrontiert, die ihr – nicht jedoch der Religion – meist indifferent gegenüberstehen. Diese Situation zeigt sich in doppelter Hinsicht als „belonging without believing“ und „believing without belonging“. Der Weg der Kirche zu den Menschen und ihrer Lebenswelt ist damit eine gegenwärtig erfahrbare Form der Diaspora. Wie kann diese Diaspora für alle Menschen zum Segen werden?
3. Abrahams Weg aus der vertrauten Umwelt in die Diaspora ist kein Weg in eine feindliche oder „gottlose“ Welt. Sie ist vielmehr voller Götter und damit alternativer oder ergänzender Sinnpotenziale. Die weitere Abrahamsgeschichte zeigt, dass der Patriarch ein Segensträger eigener Art ist. Seine religiöse Botschaft besteht gerade in der Pazifizierung des Fremden und einem theologischen Inklusivismus, der ohne besserwisserischen Ton daherkommt. Er sucht nicht das Trennende, sondern das Gemeinsame und könnte gerade darin attraktiv für heutige Lebensgefühle und Selbstdeutungen sein. Im Unterschied zum drohenden „Kampf der Kulturen“, den sich die Fundamentalismen auf die Fahnen geschrieben haben, sieht die Erzelterntertradition in der Alterität der Anderen das Gemeinsame. Ihre Botschaft lautet: Dein Gott ist auch mein Gott. „Abrahamitisch“ ist eine Religion nur, wenn sie das berücksichtigt, d. h. grundsätzlich ökumenisch und interreligiös ausgerichtet ist. Der Monotheismus ist daher nicht *grundsätzlich* wohl aber *potenziell* gewaltaffin (inklusiver oder exklusiver Monotheismus).⁷¹
4. Der Text greift die Migrationsproblematik eines in der Diaspora verstreuten Judentums auf und verleiht dieser Existenz Sinn. Abraham (das nachexilische Judentum) ist der „ideale Immigrant“⁷² in den globalisierten Großreichen der Antike. Die Kirche ist in der umgekehrten Situation. In der angesichts der heutigen Globalisierung verstärkten Migration um sie herum ist sie ein stabilisierender Faktor und Heimat für Fremde. Im Rahmen verbreiteter und beruflich bedingter Migration

⁷¹ Gegen Assmann, Unterscheidung.

⁷² Vgl. Blenkinsopp, Abraham, 233–235 („Abraham, ideal immigrant“).

- hat sie in einer integrativen seelsorgerlichen Begleitung von Neubürgerinnen und Neubürgern eine Aufgabe, die beim Heimischwerden hilft. Kirche könnte – und sollte – Heimat in der Fremde sein.
5. Die Funktion einer Kirche in ihrer eigenen inneren Diasporasituation und der Diasporasituation im Rahmen der Berufs- und Asylmigration ist hier die des Segens. Leitbild der Kirche könnte sein, dass sie ein „Segen für alle“, mithin ein Gewinn und keine Belastung für die Gesellschaft ist. Sie hat ihr nicht mit angestammten Ansprüchen aus der Vergangenheit oder mit larmoyanten (und etwas albernen) Forderungen nach Respektierung der für sie maßgeblichen Normen zu begegnen. Ihre Erwartungshaltung sollte sich aus der Souveränität ableiten, zum Segen berufen zu sein, im Segen zu wirken und dadurch zum gelingenden Leben aller Menschen beizutragen.

Bibliografie

- Alt, Albrecht, Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion (BWANT 12), Stuttgart 1929
- Assmann, Aleida, Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, Bonn 2007
- Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2007
- , Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München 2003 (2010)
- , Monotheismus und die Sprache der Gewalt (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116), Wien 2006 (5. Aufl. 2009)
- Baldermann, Ingo u. a. (Hgg.), Biblische Hermeneutik (JBTh 12), Neukirchen-Vluyn 1997
- Baumgart, Norbert Clemens, Das Ende der biblischen Urgeschichte, in: BN 82 (1996), 27–58
- Becker, Uwe, Von der Staatsreligion zum Monotheismus. Ein Kapitel israelitisches jüdischer Religionsgeschichte, in: ZThK 102 (2005), 1–16
- , Exegese des Alten Testaments, Tübingen 2011
- Blenkinsopp, Joseph, Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis, in: JBL 128 (2009), 225–242
- Blum, Erhard, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984
- , Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin/New York 1990
- Brantschen, Johannes, Der grausame Gott der Bibel. Einige Lesehilfen für Nichttheologen, in: FZPhTh 50 (2003), 376–387
- Braulik, Georg, Das Deuteronomium, in: Christian Frevel/Erich Zenger u. a. (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2012, 163–188
- Israel Finkelstein/Neil A. Silberman, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2003
- , David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos, München 2006
- Frevel, Christian/Erich Zenger u. a. (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2012

- Fricke, Michael, „Schwierige“ Texte“ im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik, Göttingen 2005
- Fuchs, Othmar, Macht und Gewalt in biblischen Texten. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit dem „gewalttätigen“ Gott der Bibel, Stuttgart 2004
- Gerstenberger, Erhard S., Theologien des Alten Testaments. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart u. a. 2001, 26–54
- Gertz, Jan Christian, Tora und Vordere Propheten, in: *ders. u. a.* (Hgg.), *Grundinformation Altes Testament*, 2010, 193–212
- Gubler, Marie Louise, Segen und Fluch in der Bibel, in: *Diakonia* 33 (2002), 11–17
- Hoffner, Harry A., Art. בִּיָּה, in: *ThWAT* I, 629–638
- Kessler, Rainer, Sozialgeschichte Israels. Eine Einführung, Darmstadt 2006
- Knauf, Ernst Axel, Umwelt des Alten Testaments (NSKAT 29), Stuttgart 1994
- Köckert, Matthias, Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), Göttingen 1988
- , Wandlungen Gottes im antiken Israel, in: *BThZ* 22 (2005), 3–36
- Kratz, Reinhard Gregor, Noch einmal: Theologie im Alten Testament, in: *Bultmann, Christoph u. a.* (Hgg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. FS für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2002, 310–326
- Levin, Christoph, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993
- , Das Alte Testament, München 2006
- , Integrativer Monotheismus im Alten Testament, in: *ZThK* 109 (2012), 153–175
- , Verheißung und Rechtfertigung, in: *Bultmann, Christoph u. a.* (Hgg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. FS für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2002, 327–344
- Lohfink, Norbert, Landerobung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josuabuch, in: *JBTh* 12 (1997), 3–24
- Neu, Rainer, Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie, Neukirchen-Vluyn 1992
- Oeming, Manfred, Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 2007
- Rad, Gerhard v., Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4), Göttingen 1956
- Römer, Thomas, Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (OBO 99), Fribourg (CH)/Göttingen 1990
- Schmid, Hans Heinrich, Art. אֲדָמָה, in: *THAT* I, 57–60
- , Art. אֲרֶץ, *THAT* I, 227–236
- Schmid, Konrad, Literaturgeschichte des Alten Testaments, Darmstadt 2008
- Schottroff, Willy, Der altisraelitische Fluchspruch (WMANT 30), Neukirchen-Vluyn 1969
- Schreiner, Josef, Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter, in: *BZ.NF* 6 (1962), 1–31
- Seebass, Horst, Genesis II/1: Vätergeschichte I (11, 27–22, 24), Neukirchen-Vluyn 1997
- Ska, Jean Louis, L'Appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israel. Genèse 12, 1–4a, in: *Marc Vervenne/Johan Lust* (Hgg.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. FS für Christianus H. W. Brekelmans (BETHL 133)*, Löwen 1994, 367–389
- Smend, Rudolf (Hg.), Das Alte Testament im Protestantismus (Grund Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 3), Neukirchen-Vluyn 1995

- Soggin, J. Alberto, Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997
- Spieckermann, Hermann, „Ein Vater vieler Völker“. Die Verheißungen an Abraham im Alten Testament, in: Kratz, Reinhard Gregor/Nagel, Tilman (Hgg.), „Abraham, unser Vater“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003, 8–21
- , Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung der Theologie?, in: ZThK 105 (2008), 259–280
- , Die Verbindlichkeit des Alten Testaments. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem ungeliebten Thema, in: JBTh 12 (1997), 25–51
- Strübind, Kim, Gottes gewalttätige Taten. Religiöse Gewalt in der Bibel, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) 9 (2004), 179–206
- Thonhauser, Johannes, Das Unbehagen am Monotheismus. Der Glaube an den einen Gott als Ursprung religiöser Gewalt? Eine aktuelle Debatte um Jan Assmanns Thesen zur „Mosaische Unterscheidung“, Marburg 2008
- Utzschneider, Helmuth/Blum, Erhard (Hgg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006
- Warning, Wilfred, Terminologische Verknüpfungen und Genesis 12, 1–3, in: Biblica 81 (2000), 386–390
- Weippert, Manfred, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: ders., Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, Tübingen 1997 (1990), 1–24
- Westermann, Claus, Am Anfang. 1. Mose (Genesis), Teil 1: Die Urgeschichte, Abraham, Neukirchen-Vluyn 1986
- , Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, Gütersloh 1981

John Clifford: Sein Konzept eines ‚individuellen Sozialismus‘

Erich Geldbach

Im Jahre 1908 schrieb ein britischer Baptist mit Namen John Clifford für die Fabian Society ein Traktat mit dem Titel „*Socialism and the Churches*“¹ – Sozialismus und die Kirchen. Schon ein solcher Titel war ungewöhnlich; er wäre in Deutschland noch ungewöhnlicher gewesen als in England, aber auch dort kann man Cliffords Schrift als außergewöhnlich bezeichnen. Normalerweise galten – und gelten vielleicht immer noch – Sozialismus und christlicher Glaube als unvereinbar. Wer war der Autor?

Zunächst sei gesagt, dass Clifford eine Definition von Sozialismus gab, wie er sie in einem Nachschlagewerk (*Encyclopedia of Social Reform*) von 1897 fand: „Sozialismus bedeutet die kollektiven Besitzverhältnisse der Produktionsmittel durch eine demokratisch organisierte Gemeinschaft² und ihre kooperativen Maßnahmen für das gemeine Wohl aller.“ Was diese Definition für Clifford offenbar so attraktiv machte, dass er sie richtungsweisend zitierte, ist wohl die Abwesenheit des Wortes „Revolution“ in der Begriffserklärung. Denn genau das wollte auch Clifford nicht. Er sah keine Möglichkeit, auf revolutionäre Weise den Sozialismus zu fördern, wie es etwa Karl Marx proklamierte, aber fördern – das genau wollte er. Er sah in der Idee des Sozialismus eine Möglichkeit der gesellschaftlichen Verbesserungen hin zu dem Ziel der Verwirklichung von mehr Gerechtigkeit. Dazu ließ er sich jedoch nicht durch philosophische Ideen leiten, sondern hier ist der christliche Glaube seine Leitidee. Die aber lässt seiner Meinung nach keinen Raum für Revolutionen, sondern nur für eine geordnete Entwicklung, also Evolution. In einer Predigt sagte er: Der Reformer, der alles Alte verdammt und eine total neue Welt schaffen will, macht sich verdächtig und zieht den Widerstand gegen solches Vorgehen auf sich.³ Christus, so fährt er fort, „hat nichts Gutes zerstört.“

1. Cliffords Herkunft: erste Bausteine seines Sozialismus

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass Clifford einen evolutiven Sozialismus propagierte. Der Grund liegt in seinem Lebenslauf. Er wurde 1836 in Sawley, Derbyshire als Sohn einer Arbeiterfamilie geboren und musste bereits

¹ *Socialism and the Churches* (Fabian Tract, 139), London, The Fabian Society, 1908.

² Es wird hier von *community*, nicht von *society* gesprochen.

³ *The Battle of the Sacred Books*, preached at the General Baptist Association, Derby, June 21st, 1888, 9.

als elfjähriger Junge 16 Stunden in einer Fabrik [*lace factory* = Klöppel-Fabrik] arbeiten. „*I began life in a factory and I have never forgotten the cruel impressions I received there of men and work*“ = Ich begann das Leben in einer Fabrik, und ich habe niemals die grausamen Eindrücke vergessen, die ich dort von Menschen und von Arbeit [gemeint wohl: Arbeitsbedingungen] erhielt.⁴ Er wusste daher aus Erfahrung, was Kinderarbeit in der Zeit der Industrialisierung bedeutet. Dem „Industrialismus“ oder dem „Fabriksystem“, wie Clifford sagen konnte, haftet vor allem ein Grundübel an: Der Mensch, ja schon das Kind, wird lediglich als ein Werkzeug angesehen, damit dieses in den Fabriken den Reichtum der Fabrikbesitzer mehrt. Der Gedanke, dass jeder einzelne Mensch einen Wert in sich besitzt, wird durch die Gier und Ausbeutung unterdrückt bzw. darf gar nicht erst aufkommen. Menschen werden wie Tiere angesehen und behandelt. Das ist aber dem Geist des Evangeliums und dem Ruf Christi völlig zuwider.⁵ Wenn Clifford so argumentiert, dann wird auch klar, dass in seiner Art des Sozialismus der einzelne Mensch nicht dem Kollektiv geopfert werden darf, sondern dass im Gegenteil die Würde jedes einzelnen Menschen zu achten ist. Alle Menschen sollen aus einer sie unterdrückenden Umgebung befreit werden, damit sie ihr Leben in Eigenverantwortung gestalten können und nicht als Diener oder Rädchen in einem großen Betrieb funktionieren, so wie es andere für sie vorsehen und bestimmen.

Von daher ist der Titel der vorliegenden Untersuchung gewählt. Der paradox klingende Ausdruck ‚individueller Sozialismus‘ stammt mithin nicht von Clifford selbst, gibt aber seine eigentliche Intention wider. Es werden im folgenden Bausteine vorgestellt, die Cliffords Konzept zu verdeutlichen helfen. Die ersten Bausteine sind bereits angeklungen: Es ist einmal seine aus einem Nachschlagewerk übernommene Definition des Sozialismus, die jede Art von gewalttätigen, revolutionären Umwälzungen ausschließt, und es sind zum anderen seine schlimmen biographischen Erfahrungen, die er als Kind in einer Fabrik durchleiden musste. Beides bedingt, dass er vom Wert jedes einzelnen Menschen überzeugt ist. Jeder Mensch hat ein Anrecht darauf, unter Bedingungen zu leben, die es ihm ermöglichen, seine Fähigkeiten auszubilden und ein selbstbestimmtes Leben zu führen. Dieser individuelle Aspekt seines Ansatzes wird in seiner Biographie durch seine religiösen Erfahrungen verstärkt. Diese sind für ihn mit dem Sonntag verknüpft als dem Tag der Woche, an dem er nicht in die Fabrik musste, sondern der für ihn Ruhe bedeutete, wenngleich die Versammlungen der baptistischen Gemeinde seiner Eltern fast den gesamten Tag in Anspruch nahmen. Der Sonntag begann noch vor dem Frühstück mit einer Gebetsversammlung. Nach dem Frühstück folgte die Sonntagsschule und danach der Gottesdienst. Auch am Abend gab es wieder einen Gottesdienst, und der Tag endete, wie er begann – mit einer Gebetsversammlung.

⁴ James Marchant, Dr. John Clifford, C. H. Life, Letters and Reminiscences, London (Cassell and Company) 1924, 1.

⁵ Ebd., 4.

2. Die Bedeutung seiner Taufe

Im November 1850, also mit 14 Jahren, als er in der Fabrik arbeitete, erlebte er nach fünf oder sechs Monaten der Gefühle von „*misery and wretchedness*“ „ganz plötzlich, in einem Moment“, seine „geistliche Emanzipation“, wie er es beschreibt, als er von „der Last bewusster Schuld“ befreit wurde.⁶ Einzelheiten, was diese Schuld betraf, sind nicht überliefert. Er spricht lediglich davon, dass er mit dem „Bösen im Herzen“ gekämpft habe und dass er wie durch einen Schlag zu der „Freiheit der Kinder Gottes“ gelangt sei. Diese Erfahrung wird begleitet durch den Vers eines Liedes, das die Gemeinde offenbar sang, und was sich bei ihm zeitlebens mit der Gewissheit der Vergebung verbindet und ihn bewundernd von Gottes „wunderbarer Einfachheit“ der Erlösung sprechen lässt:

*The soul that longs to see My face
Is sure My love to gain,
And those that early seek My grace
Shall never seek in vain.*

Dass er frühzeitig (*early*) Gottes Gnade gesucht hatte, war nicht zu bestreiten. Indes gab es bald darauf ein Ereignis, was ihn wohl noch mehr an Gottes „wunderbarer Einfachheit der Erlösung“ Anteil nehmen ließ: Es war seine Taufe, die er am 16. Juni 1851, also ein halbes Jahr später, empfing. War dieses Ereignis der Taufe mit einem Nutzen für ihn verbunden, so fragt er sich später selbst. Seine zeugnishaftige Antwort lautet: „Dieser Tag markiert definitiv den Zugang großer Vollmacht in meinem Gewissen, eine Verlebung meines Verantwortungsbewusstseins wie es seither keinen Tag mehr gekennzeichnet hat.“⁷ Er wusste sich von da an verantwortlich für seine Taten, Worte und sein gesamtes Auftreten in der Fabrik. Er wollte alles unterlassen, was Christus, dessen Namen er in der Taufe bekannt hatte, und die Gemeinde, in die er getauft worden war, bei den Menschen in Misskredit bringen könnte. Die Taufe markiert daher einen so tiefen Einschnitt in seinem Leben, dass er an jedem 16. Juni Zeit seines Lebens daran mit Freude dachte: „[...] Jahr für Jahr, wenn der Tag kommt, ziehe ich mich gern zurück und schaue in mich, um das verflossene Jahr Revue passieren zu lassen und mich erneut mit ganzem Willen und frischer Begeisterung dem Werk hinzugeben, das Gott mir anvertraut hat“.⁸ Das ist eine besondere Form der Tauferinnerung, wie man sie sich nur wünschen kann und wie sie eigentlich nur bei Menschen anzutreffen ist, die ihre eignen Taufe tatsächlich erlebt haben.

⁶ Ebd., 13.

⁷ Ebd., 15.

⁸ Vgl. den bei ebd., 68 f. abgedruckten Brief Cliffords vom 15. 6. 1917.

3. Seine Bildung

Clifford wurde vor seiner Arbeit in der Fabrik notdürftig unterrichtet, zu meist in baptistischen Schulen, die jeweils der Kapelle des Wohnorts der Familie angegliedert waren. Hier und in der Sonntagsschule lernte er lesen und schreiben und versuchte, Bücher zu verschlingen, wenn er ihrer habhaft werden konnte. In der Fabrik entwickelte er die Fähigkeit, mit seinen Händen zu arbeiten, während er gleichzeitig Bücher lesen konnte. Als der Vorarbeiter ihn beim Lesen „erwischte“ und es ihm verbieten wollte, erwiderte der junge John Clifford, dass er trotz des Lesens schneller arbeiten könne, als andere Kinder in der Fabrik. Ein „Wettbewerb“ gab ihm Recht, und so durfte er Bücher mit in die Fabrik bringen und lesen. Eines dieser Bücher, Emersons Essays „*Self Reliance*“, „*Spiritual Laws*“ und „*The Inner Soul*“, das er von seinem Sonntagsschullehrer erhalten hatte, begleitete ihn bis an sein Lebensende.⁹

In einer kleinen Dorfkapelle hielt er am 7. August 1855 seine erste Predigt. Beeinflusst wurde er von den drei Brüdern seiner Mutter, die alle baptistische Prediger waren und die ihn ermunterten, in den Dorfkapellen seiner Umgebung weiter zu predigen. Mit dem Segen der dörflichen Gemeinde seines Geburtsortes besuchte ab 1855 zwei Jahre das baptistische Midland College in Leicester und wurde dann mit 22 Jahren und einem Jahresgehalt von nur 100 Pfund¹⁰ an die *Praed Street Baptist Church* nach London berufen. Dieser Gemeinde, die nach ihrem Umzug 1877 in eine neu erbaute Kapelle die *Westbourne Park Church* wurde, diente er bis zu seiner Pensionierung 1915. Er hat also nie die Gemeinde gewechselt, aber die Gemeinde wuchs von anfänglich 130 Mitgliedern auf ca. 1.300 in den Jahren seiner Tätigkeit. In London nahm er die Gelegenheiten wahr, sich weiter zu bilden. Den Ruf der Gemeinde hatte er unter der Bedingung angenommen, dass er sich an der *London University* einschreiben durfte, wo er 1861 den B. A., 1862 den B. Sc. und 1864 den M. A. machte. 1866 bestand er noch ein Examen in Rechtswissenschaft. 1883 erhielt er von einem kleinen amerikanischen College den Ehrendoktor, worüber man in bestimmten Kreisen des britischen Baptismus mit gewissem Spott lächelte, was aber seine Anhänger nicht davon abhielt, ihn als „den“ Doktor zu bezeichnen. Niemals vergaß er jedoch seine Kindheitserlebnisse in der Fabrik. Eine eigenartige Karriere bietet sich dem Betrachter dar: Von einem Kinderarbeiter zu einem Baptistenprediger mit anfänglich nur geringer Ausbildung, der sich aber stets weiter bildete, sein gesamtes berufliches Leben nur in einer Gemeinde verbrachte, aber bei Gründung des Baptistischen Weltbundes – *Baptist World Alliance* (BWA) – 1905 mit 69 Jahren der erste Präsident dieser neuen Organisation wurde. Er starb 1923 während der Sitzung der Bundesleitung der

⁹ Ebd., 12.

¹⁰ 1886 schrieb er in einem Brief, Gemeinden seine keine „*businesses for the maintenance of ministers*“. Ebd., 49.

Baptist Union, als er anheben wollte, etwas zu dem Thema „persönliche Evangelisation“ zu sagen.

4. Weitere Bausteine seines Sozialismus

4.1. Die christliche Gemeinde

In seinem ersten Jahresrückblick schrieb Clifford, dass die Gemeinde nicht nur zur geistlichen Vervollkommenung ihrer selbst existieren dürfe, sondern an ihrem Ort ist, um die „Seelen und Körper der Menschen in der Nachbarschaft zu retten.“ Diese Nachbarschaft der *Praed Street Baptist Church* war alles andere als rosig. Wenige Meter von der Kapelle lag *Burns Court*, das aus schäbigen Häusern bestand, deren sanitäre Einrichtungen einen unerträglichen Gestank verursachten, wie Clifford sich 1923 kurz vor seinem Tod erinnerte; denn die Armut der Menschen war entsetzlich. (*appaling*)¹¹ Wenn es dem jungen Pastor nicht nur um die Seelen seiner Gemeinde, sondern in einem Atemzug auch um die Seelen und Körper der Menschen in der Nachbarschaft ging, dann zeigt dies, dass das Christentum für Clifford nicht in einer Weltabgewandtheit, sondern nur in der Zuwendung zur Umwelt und ihren Menschen sinnvoll sein kann. Alle sozialen Übel sind nur an der Oberfläche materieller Natur; in ihrem Innersten sind sie jedoch nach Cliffords Einsicht geistlicher Natur, weshalb es das öffentliche Ziel der Gemeindegarbeit sein muss, die gesellschaftlichen Übel zu verringern und das individuelle und soziale Wohl aller durch die „*dissemination*“ = die Verbreitung – Samenausstreung – des Evangeliums von Christus zu befördern. Das ist der Grundstein für seinen Sozialismus.

Die Ausbreitung des Evangeliums geht für ihn auf zwei Ebenen: Zum einen gilt es, sich für die Gesellschaft einzusetzen, mehr Freiheit und Gerechtigkeit zu erfechten, und zum anderen geht es um persönliche Evangelisation. Letzteres war sein großes Anliegen wenige Jahre vor seinem Tod, als er im Nationalen Freikirchenrat eine Kampagne zur persönlichen Evangelisation unternahm und auch die *Baptist Union* für dieses Thema begeistern wollte. Als seine Gemeinde umzog, war die neue Lage nicht weit von einer Straße entfernt, in der ähnliche Verhältnisse herrschten wie im *Burns Court*. Hier wurde von der Gemeinde ein Gasthaus, „*Clifford's Inn*“, eröffnet, das alle Annehmlichkeiten eines Gasthauses bot, jedoch wurden keine alkoholischen Getränke feilgeboten. Clifford kannte die negativen Wirkungen des exzessiven Alkoholkonsums aus seiner Kindheit in der Fabrik nur zu genau und hat daher Zeit seines Lebens öffentlich gegen den Verkauf alkoholischer Getränke gewirkt. Er entwickelte für das Umfeld der baptistischen Kapelle den Gedanken, dass es zur Lösung der akuten sozialen Missstände für die Gemeinde geboten erschien, „Sozialmissionare“

¹¹ Ebd., 40.

anzustellen. Diese müssten auch auf das Leben der „Nachbarn“ acht haben und unter Umständen hart gegen schlechte Gewohnheiten wie das übermäßige Trinken vorgehen. Auch müssten, um junge Leute von der Straße zu holen, die Sonntagsschulen mit neuem Schwung an die Arbeit gehen. Darüber hinaus war es nach Cliffords Meinung dringend geboten, dass die Kirchen sich mehr als bisher um die sozialen Belange der Menschen kümmern müssten. Die soziale Wohlfahrt – *social welfare* – aller Menschen, besonders der Unterprivilegierten, war ihm ein Herzensanliegen. Die Kirchen hätten bisher zu viel Theologie geboten; es komme jetzt darauf an, dass die Kirchen ihren Beitrag zu einer „ethischen Kultur“ leisten müssten.¹² Nicht nur die einzelne Gemeinde, sondern die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen war für Clifford ein Baustein für seine Form des Sozialismus.

4.2. Die Attribute des Sozialismus: sanity, catholicity, divinity

Für Clifford gibt es drei Grundpfeiler, auf denen seine Form des Sozialismus beruht. Es mag eigenartig berühren, dass er die drei Ausdrücke auch auf die Bibel bezieht.¹³ Er spricht von „*sanity*“, also von Gesundheit, von Katholizität (*catholicity*) und von Göttlichkeit (*divinity*).¹⁴ Der Sozialismus soll „gesund“, d. h. für ihn: nicht korrupt, nicht durch Politiker verdreht sein. Er unterstellt, dass der Sozialismus immer ausgeglichener (*balanced*), staatsmännischer (*statesmanlike*), wissenschaftlicher (*scientific*) und vertrauenswürdiger (*trustworthy*)¹⁵ wird und dass er nicht mit Atheismus gleichgesetzt werden darf. Die Katholizität, also Allgemeingültigkeit oder Universalität des Sozialismus bedeutet, dass er nicht klassengebunden sein darf, sondern dass er sich universal Geltung verschaffen und allen dienen soll. Das geht zwar nur evolutiv-langsam, aber wenn die Arbeiterschaft, die Wissenschaft, die Demokraten, Studenten, Agnostiker und rechtgläubige Christen eine Allianz gegen die reaktionären Kräfte der „Tories“ bilden, ist der Sozialismus in seinem Lauf nicht aufzuhalten, um es einmal so zu formulieren. Die Universalität des Sozialismus zeigt er auf, indem er Männer unterschiedlicher Anschauungen anführt, die aber alle den Sozialismus gefördert hätten. In seiner Liste erscheinen Carlyle, Ruskin, Lord Shaftsbury, Saint Simon, Proudhon, Fourier, Ebenezer Elliot, und andere.¹⁶ Damit wird offenkundig unterstrichen, dass innerhalb einer kommenden sozialistischen Ordnung eine Meinungsvielfalt gegeben sein muss. Dass die Gesellschaft nicht unter dem ideologischen Diktat einer Gruppe leiden darf, folgt für ihn aus seinem

¹² Ebd., 81.

¹³ The Battle of the Sacred Books, preached at the General Baptist Association, Derby, June 21st, 1888, 12.

¹⁴ Vgl. *Matthew Tennant*, Modern Implications of John Clifford's Theological Understanding of Socialism, in: Paper presented at the Baptist Historical Society, Centenary Conference, July 16-19, 2008, Prague, Czech Republic.

¹⁵ *John Clifford*, Socialism and the Churches, 5 f.

¹⁶ Ebd., 6.

leidenschaftlichen Bekenntnis zur Demokratie. Deshalb konnte sich Clifford den Sozialismus auch nur unter demokratischer Kontrolle und zum Wohl aller Menschen vorstellen. Schließlich haftet dem Sozialismus seiner Prägung Göttlichkeit an. Der Sozialismus ist nach Clifford „in seiner Seele“, d. h. seinem Wesen nach „göttlich“ (*divine*)¹⁷, wenn er wirklich den Menschen dienen will und damit Gottes Geschöpfen zugute kommt.

4.3. Die Bedeutung der Bibel

Woher nimmt Clifford seine grundlegenden Ideen? Aus welcher Quelle schöpft er? Es kann kein Zweifel sein, dass diese primäre Quelle für ihn die Bibel ist: „Die hebräischen und griechischen Schriften sind die krönende Form der schriftlichen Offenbarung des ewigen Vaters an die Menschenkinder, und daher ist die Bibel dazu bestimmt, das Heilige Buch der Menschheit zu sein.“¹⁸ Clifford filtert daher aus der Heiligen Schrift die wesentlichen Aspekte heraus, die ihre Universalität unterstreichen sollen und die er trinitarisch darlegt: Die Liebe Gottes gegenüber allen Menschen, die Sühne Christi nicht nur für unsere Sünden, sondern für die der ganzen Welt, die Gabe des Geistes, der die Welt der Sünde überführt, aber auch der Gerechtigkeit und des Gerichts.¹⁹ Das sind für ihn unerschütterliche Grundlagen, so dass man den damals aufkommenden religionsgeschichtlichen Vergleich nicht scheuen braucht. Die Angst, die in vielen Kreisen wegen des Vergleichs der Bibel mit Heiligen Schriften anderer Religionen und Völker aufgekommen war, weil man eine Relativierung der christlichen Überzeugungen fürchtete, hält Clifford für ganz und gar unbegründet. Für ihn steht die Einzigartigkeit des christlichen Glaubens in dem einen Satz fest, dass der biblische Gott sich selbst den Menschen als seine eigene Gabe darbot und damit die menschliche Sünde überwältigte.²⁰ Im Licht dieser Erneuerung geht es beim Menschen nicht nur um den Mann, sondern insbesondere auch um die Frau, ja auch um die Kinder. Das nennt Clifford eine „Gedankenrevolution“ in der Geschichte der Menschheit.²¹ Diese Sicht auf den Menschen und seinen je individuellen Wert unterstreicht die „Göttlichkeit“ des Sozialismus, wie Clifford ihn vor Augen hatte. Die Gesellschaft betrachtete er als die Schule des Individuums, das wiederum für die Gesamtheit da ist. Eine Vervollkommnung des Ganzen kann nur gelingen, wenn die Christen für alle da sind, so wie Christus für alle – Männer, Frauen und Kinder – sein Leben gelassen hatte. Die Bibel und ihre Botschaft bildet so die einzigartige

¹⁷ Ebd., 7.

¹⁸ John Clifford, *The Battle of the Sacred Books*, London (E. Marlborough & Co.) o. J., 3. Es handelt sich um eine lange Predigt, die er auf der Jahrestagung der *General Baptists* im Jahr 1888 gehalten hat.

¹⁹ Ebd., 8.

²⁰ Ebd., 22: „God is His gift“.

²¹ Ebd.: „It includes woman. And that is one of the most signal revolutions in the thought of the world. It means boy and girl.“

Quelle für den Clifford'schen Sozialismus. Gleichzeitig beeilt er sich hinzuzufügen, dass das Vertrauen der Glaubenden nicht dem Buch gilt, sondern dem lebendigen, heute schaffenden Gott, dem lebendigen, heute heilenden Christus und dem heute Leben schaffenden Geist. Die Bibel aber ist gleichsam der Reiseführer in das „Reich des Fortschritts“.²²

4.4. Die Bibel als Reiseführer

Um den Gemeinden diesen Reiseführer zugänglich zu machen, benutzte Clifford seine Position als Präsident der *Baptist Union* und hielt sowohl im April als auch im Oktober 1888 jeweils ein Referat. Im Frühjahr sprach er zu dem Thema „*The Great Fourty Years: The Primitive Christian Faith, its real substance and best defence*“. Auf der Herbstsitzung lautete sein Thema „*The New City of God; or the Primitive Christian Faith as a Social Gospel*“.²³ Wenn beide Male vom „primitiven“ Glauben die Rede ist, hat das nicht die Bedeutung von „simpel“ oder „ohne einen intellektuellen Anspruch“, sondern ist abgeleitet von *primus* = der erste und bedeutet hier, dass es Clifford um den ursprünglichen Glauben geht, wie er sich in den ersten vier Jahrzehnten herausgebildet hatte. Im ersten Referat geht es ihm um Inhalte des Glaubens, während er sich in der zweiten Ansprache auf die soziale Bedeutung des Glaubens bezieht. Interessanterweise benutzt er das Wort „*social gospel*“ in der Bedeutung, wie es der amerikanische Baptist deutscher Abstammung, Walter Rauschenbusch (1861–1918), im amerikanischen Kontext mit entwickelt hatte. Beide Männer sind sich angeblich nie begegnet, wenn man der Literatur folgt.²⁴ Beide aber sind von den sozialen Fragen umgetrieben und versuchen, Antworten aus dem Evangelium zu finden. Für Clifford geht es dabei darum, für seinen ‚individuellen Sozialismus‘ den urchristlichen Glauben fruchtbar zu machen, damit er seiner ‚augustinischen‘ Vision einer zukünftigen „neuen Stadt Gottes“ Nahrung verschaffen kann.

Den Ausgangspunkt für die Bibel als „Reiseführer“ sieht Clifford bei den gesellschaftlich-ökonomischen Fragen seiner Zeit, die alle Menschen aller Schichten bewegen und sieht die Aufgabe im heraufziehenden 20. Jahrhundert in der „Rekonstruktion“ der Gesellschaft. Obenan muss die unparteiische Gerechtigkeit stehen, die sich weder durch das glitzernde Gold der Reichen noch durch die Lumpen der Armen leiten lassen darf.²⁵ Ohne Gerechtigkeit endet alles in gesellschaftlicher Disharmonie. Deshalb müssen die Kirchen über die Nächstenliebe hinausgehen und Gerechtigkeit für alle einklagen. Die Situation am Ausgang des 19. Jahrhunderts kennzeich-

²² Ebd., 28. Er zitiert John Milton: „*There are no songs comparable to the songs of Zion; no orations equal to those of the prophets, and no politics like those that the Scriptures teach.*“

²³ *An Address from the Chair of the Baptist Union of Great Britain and Ireland, at the Autumnal Assembly in Huddersfield*, October 3rd, 1888, London (Alexander & Shephard), o. J.

²⁴ Auf dem zweiten Kongress des Baptistischen Weltbundes 1911 in Philadelphia (USA) hielt Rauschenbusch ein Referat, und es erscheint nicht gut vorstellbar, dass bei dieser Gelegenheit der Präsident des Weltbundes nicht auf den Referenten gestoßen ist.

²⁵ Ebd., 8 f.

net Clifford so, dass die Öffentlichkeit gegenüber den sozialen Missständen aufzuwachen beginnt, dass die bis dahin stumpf Leidenden dabei sind, eine Sprache zu finden, dass jedoch die Kirche immer noch zu wenig am „sozialen Heil“ (*social salvation*) beteiligt ist. Sie wird wahrgenommen als eine Institution, die „private Tröstungen“ auf ihre Fahnen geschrieben hat. Versagt aber die Kirche weiterhin, läuft sie Gefahr, dass ihr alles verloren geht.²⁶

Wie aber ist vorzugehen? Zuerst müssen sich die Kirchen bewusst machen, dass es stets um den einzelnen Menschen in einem System geht, nicht um das System selbst. Daher gewinnt die Anthropologie für Clifford eine herausragende Bedeutung für die Lösung sozialer Probleme: Denn das christliche Menschenbild

„entlarvt die Sünde in ihrer tiefen Verankerung im Menschen und in ihren schrecklichen Folgen, weist die Unordnung der Sünde durch die Botschaft der Erlösung vollständig zurück und hebt die soziale Ordnung auf eine höhere Stufe dadurch, dass eine tiefere Achtung des Menschen als Mensch hervorgerufen wird und dass die Fürsorge des Ausgestoßenen, die Unterstützung des Elenden und das Heil des Verlorenen auf der Stelle zur Pflicht jedes Einzelnen und des Staates wird.“²⁷

Wenn das so ist, dann ist es Aufgabe der Kirchen, ein Modell für den „Bürger“ – *citizen* – zu finden. Denn bei einer zukünftig notwendigen Rekonstruktion der Gesellschaft hängt es entscheidend davon ab, in welcher Richtung der zukünftige Bürger erzogen wird. Den „idealen Bürger“ sieht Clifford fraglos in der Person Jesu Christi der „ersten vier Jahrzehnte“ vorgebildet. Sein selbstloser Dienst an den Verstoßenen, Armen, verachteten Frauen, sein heilender Dienst an Kranken aller Art, seine alle umfassende Liebe, die keine und keinen auslässt, und schließlich sein Gang zum Kreuz für die Sünden der ganzen Welt macht Jesus nicht nur zum idealen Bürger, sondern durch sein Kreuz wird er auch zum universalen Heilbringer. Damit ist Jesus und das Kreuz der Mittelpunkt der Bibel, und nur von daher ist eine Rekonstruktion der Gesellschaft möglich. Mit der Inkarnation verortet sich „Gott in der Geschichte“, wie Clifford den Buchtitel des preußischen Gesandten in London, Christian Carl Josias von Bunsen, aufnimmt.²⁸ Damit ist ein universales und unzerstörbares Leben der Gesellschaft vorgegeben. Bei aller Verwirrung ist diese Welt nicht ohne Gott: Gott ist für immer in ihr anwesend, erfüllt sie jeden Augenblick und verwirft ihre Bosheiten und Fehler. Weil Christus der „Menschensohn“ ist, ist Gott das Ziel

²⁶ Ebd., 10 f.

²⁷ Ebd., 24.

²⁸ Gott in der Geschichte; oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung, 3 Bde., Leipzig 1857–1858. Die englische Übersetzung lautet: *God in History; or The Progress of man's faith in the moral order of the world. Transl. from the German by Susanna Winkworth with a preface by A. P. Stanley*, 3 vols., London 1868–1870. Susanna Winkworth ist bekannt durch ihre Übersetzungen der klassischen deutschen Kirchenlieder. Arthur Penrhyn Stanley (1815–1881) war von 1863–1881 Dekan (*Dean*) von Westminster. Auf ihn beruft sich Clifford wiederholt.

und das Heil der Welt. Die Gesellschaft geht in der Welt daher nicht chaotischen Zuständen entgegen, sondern kennt eine versteckte Ordnung. Vor allem befindet sie sich auf dem Weg einer fortschreitenden Entwicklung im Sinne einer immer besser sich vervollkommnenden Einheit zum Ziel der „Stadt Gottes“.²⁹ Sein biblisch motivierter Sozialismus lässt ihn an einer progressiven Entwicklung festhalten, weshalb Clifford sich selbst wiederholt als einen unerschütterlichen Optimisten bezeichnet hat. Zugleich setzt dieser Optimismus seinem Konzept eine deutliche Grenze, weil alles auf eine innerweltliche Endzeiterwartung hinauszulaufen scheint.

An einem Punkt überschritt freilich Clifford diese Grenzen beträchtlich, weil er sich an diesem wichtigen Detail wieder deutlicher von der biblischen Überlieferung leiten ließ. Bei Jesus sieht er, wie die Rolle der Frau in einem neuen Licht erscheint und bedauert sehr, dass sich die Kirchen nur äußerst langsam einem neuen, von der Bibel her geforderten Frauenbild öffnen. Stattdessen fühlen sie sich nach wie vor „heidnischen“ Traditionen und Gebräuchen gegenüber den Frauen verpflichtet und verfallen so in eine bedenkliche Doppelmoral, die für die Frauen äußerst restriktive Konsequenzen hat. So z. B. führt er an, dass Frauen noch immer das Recht vorenthalten wird, bei Ausarbeitung von Gesetzen, die das gesellschaftliche Leben regulieren, mit zu bestimmen. Auch bei der Eheschließung sollte gelten, dass es sich um eine „Verbindung zweier gleicher Seelen“³⁰ handelt, deren Gleichheit auf „intrinsischen Qualitäten“ beruht, die Gott selbst ihnen eingepflanzt hat. Clifford geht bei seinen Überlegungen von der einen Menschheit aus, deren einzelne Gruppen, von der Familie bis zu den Spitzen der Gesellschaft, und deren einzelne Völker durch eine Interdependenz untereinander und mit der Natur in Solidarität zusammengehalten werden sollten. In diesem Gesamtkonzept der Solidarität und Interdependenz von Menschheit und Natur darf jedoch die Freiheit des Einzelnen und seine Integrität nie in Frage gestellt werden, was auch bedeutet, dass die Starken in der Gesellschaft die Schwachen nicht unterdrücken dürfen und dass die Natur nicht ausgebeutet werden darf. Von daher kommt Clifford zu drei großen Prinzipien, die seiner Meinung nach die Gesellschaft leiten sollen: Gerechtigkeit, Haushalterschaft oder Treuhänderschaft (*trusteeship*) und Liebe.

Er greift zu einem recht martialischen Bild, um die Rolle der Kirchen beim „Rekonstruieren“ der Gesellschaft nach den Maßstäben von Gerechtigkeit, Haushalterschaft und Liebe zu verdeutlichen. „Die wahre Kirche ist eine ausgebildete Kompanie von Kreuzzüglern, eine Bruderschaft, in der jeder eine Waffe und einen Willen hat, gegen die Feinde der menschlichen Rasse zu kämpfen: Unwissenheit, Trunksucht, Ausschweifungen, Glücksspiele, Pestilenz und Unglaube.“ Dann könnten unreine Gedanken und Reden durch „ritterliche“ Liebe und Schutz der Armen ersetzt werden, eine

²⁹ Ebd., 18.

³⁰ Ebd., 25 *the union of two equal souls*, wobei „Seele“ hier einfach für „Mensch“ steht.

einfache Lebensweise, wie Clifford sie selbst umzusetzen versuchte, kann dann helfen, die blinde Gier nach immer mehr Reichtum zu steuern, alle könnten statt dem Götzen des Militarismus zu dienen zu einem Friedensdienst zusammenstehen, und an die Stelle von Konkurrenz sollte Kooperation und *profit-sharing* treten. Vor allem müssten Kälte und Indifferenz in der Gesellschaft überwunden werden.³¹

5. Ökumenische Aspekte des Sozialismus: *Democratic Christianity*

Dass er sich leidenschaftlich für die Demokratie einsetzte, bedingte auch sein Kirchenbild. Für ihn war die kongregationalistische Verfassung des Baptismus zugleich die konkrete Verwirklichung der uneingeschränkten Herrschaft Jesu Christi über seine Gemeinde und Ausdruck einer demokratischen Gesinnung, so dass er von seiner Gemeinschaft als „*democratic Christianity*“ sprechen konnte. Unter Cliffords Leitung und mit seiner Hilfe gelang es den englischen Baptisten, ihre Unterschiede und die herkömmlichen Organisationsformen der beiden Hauptströmungen der *General* und der *Particular Baptists* zu überwinden. Die letzte Versammlung der *General Baptists* fand unter dem Vorsitz von Clifford am 25. Juni 1891 statt und endete damit, dass mit 155 Stimmen dafür und 39 Stimmen dagegen die „Amalgamation“ mit der *Baptist Union* vollzogen wurde.³² Clifford hatte daher ganz wesentlichen Anteil an dem erfolgreichen Einigungsprozess der Baptisten. Dieses Ziel einer, wenn man so will, „organischen Union“ der beiden Ströme des Baptismus konnte er erreichen.

Gleichzeitig darf nicht verschwiegen werden, dass während der Zeit seiner Präsidentschaft eine große Krise die *Baptist Union* ergriff. Ihr bekanntester Vertreter, Charles Haddon Spurgeon (1834–1892), der oft als „Fürst unter den Predigern“ titulierte wird, brach eine Auseinandersetzung vom Zaun, die als *Down Grade Controversy* in die Geschichte eingegangen ist. Obwohl er und Clifford Freunde waren, vertraten sie theologisch unterschiedlichen Auffassungen. Spurgeon verließ 1887 ohne eine einleuchtende Begründung die *Baptist Union* und starb als ziemlich einsamer Mann, zumal er darüber verbittert war, dass von nur ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, niemand seinem Vorbild folgte, wie er es angesichts seiner großen Popularität erwartet hatte.

Clifford aber war durch seine einigende Arbeit gut gerüstet, um Vorschläge eines engeren Zusammengehens der nonkonformistischen Kirchen aufzugreifen. Die ersten Empfehlungen dieser Art kamen von dem Methodist Hugh Price Hughes und dem Kongregationalisten Guinness Rogers.

³¹ Ebd., 35 f.

³² Ernest A. Payne, *The Baptist Union. A Short History*, London (The Carey Kingsgate Press) 1959, 147. Vgl. zur Vorgeschichte: John H. Y. Briggs, „Die Ursprünge des Baptismus im separatistischen Puritanismus Englands“, in: Andrea Strübind/Martin Rothkegel, *Baptismus. Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, 3–22.

Clifford und der Methodist Dr. Henry Lunn stimmten zu, so dass eine erste Zusammenkunft 1892 in Manchester erfolgte. Dort unterbreitete der baptistische Pastor Alexander McLaren eine Resolution, die einen Kongress der Freikirchen einforderte. Dieser fand tatsächlich im November 1893 statt und endete mit einer gemeinsamen Abendmahlsfeier. Nach einer weiteren Tagung fand der nächste Kongress 1895 in Birmingham statt. Er erwies sich als Meilenstein auf dem Weg der Nonkonformisten zueinander, weil die beiden Brüder George und Richard Cadbury, die zu den Quäkern gehörten und die mit der Fabrikation von Schokolade reich geworden waren, eine erhebliche Summe dafür stifteten, dass überall im Land auf örtlicher Ebene Freikirchenräte gebildet werden konnten. Auf dem vierten Kongress 1896 in Nottingham kam es dann zur Gründung des Nationalen Rates Evangelischer Freikirchen (*National Council of the Evangelical Free Churches*) mit einem hauptamtlichen Sekretär.³³ Clifford freute sich über diese Entwicklung und wurde für eine Amtszeit 1898–1899 zum Präsidenten des neuen Rates gewählt. Man kann ihn als einen Freund ökumenischer Beziehungen kennzeichnen.

Um die Spannungen zwischen England und Deutschland abzubauen und um die von Christus gelehrt Feindesliebe im Zusammenleben der Völker Wirklichkeit werden zu lassen, hatten sich im April 1914 die Vorsitzenden eines britischen und deutschen Komitees entschieden, zu einer größeren ökumenischen Konferenz auf den 1. August 1914 nach Konstanz einzuladen. Weil jedoch an diesem Tag der Erste Weltkrieg ausbrach, waren weniger Delegierte als angemeldet erschienen. Clifford gehörte zur britischen Delegation und unterstützte leidenschaftlich einen telegrafischen Aufruf an die Staatsmänner Europas, „die christliche Zivilisation vor dem Verderben zu bewahren“. Am folgenden Tag wurde der „Weltbund für die Freundschaftsarbeit der Kirchen“ gegründet³⁴, bevor die Delegierten in aller Eile den Konferenzort verließen. Clifford hat dieses Ereignis nie vergessen, wenngleich er nach dem Ausbruch des Krieges uneingeschränkt die britische Kriegspolitik verteidigte. Unverkennbar ist in diesem Zusammenhang ein „angelsächsisches“ Überlegenheitsgefühl über die „deutsche“ Kultur.

6. Ökumenische Aspekte: Hindernisse für den Sozialismus

Es darf nicht übersehen werden, dass der Rat Evangelischer Freikirchen sich im Gegenüber zur Kirche von England positionieren musste. Diese ökumenische Konstellation kommt auch darin zum Ausdruck, dass Clifford gegenüber bestimmten Entwicklungen vehement Einspruch erheben konnte. Als Clifford Präsident der *Baptist Union of Great Britain and Ireland* war, sandte der Erzbischof von Canterbury am 10. April 1889 einen

³³ E. A. Payne, *The Baptist Union*, 151 f.

³⁴ Vgl. Ökumene Lexikon, Frankfurt a. M. 1983, Sp. 1247 f.

Brief, in dem er die Bereitschaft der Kirche von England erklärte, mit allen anderen christlichen Kirchen eine Konferenz durchzuführen, um zu erkunden, „welche Schritte unternommen werden könnten, um entweder zu einer korporativen Reunion zu gelangen oder zu solchen Verbindungen, die den Weg zu einer vollen organischen Union ebnen könnten.“ Die Grundlage sollte das anglikanische Quadrilateral bilden: a) die Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments als Regel und oberste Norm des Glaubens; b) das Apostolische Glaubensbekenntnis als Taufsymbol und das Nicänum als ausreichende Darlegung des christlichen Glaubens; c) die von Christus selbst eingesetzten Sakramente Taufe und Abendmahl; und d) der historische Episkopat. Die *Baptist Union* hatte in der Herbstversammlung 1889 eine Antwort verfasst, in der sie in ausgesprochen höflichem Ton die Vorschläge, insbesondere den historischen Episkopat und organisatorische Erwägungen eines Zusammenschlusses zurückwies. Man könne sich jedoch eine enge Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Förderung „geistlicher Religion und sozialer Reformation“ gut vorstellen.³⁵ Bereist 1889 war daher Clifford mit den ökumenischen Bemühungen der Kirche von England in Berührung gekommen. Wie stark die Antwort der *Baptist Union* von ihm beeinflusst oder verantwortet wurde, lässt sich schwer ermitteln. Zum Zeitpunkt der Antwort war er nicht mehr Präsident.

Dagegen aber kann man seine Auffassung gut nach dem Ersten Weltkrieg verfolgen, als der Erzbischof von York mit Unterstützung von Dr. J. D. Jones einen neuen Anlauf unternahm und ein „Konkordat“ unterbreitete, das wiederum auf der Grundlage des Quadrilaterals eine organische Union mit allen Kirchen Englands ins Auge fasste. Jetzt setzte sich Clifford mit großem Ernst zur Wehr. Er sah in dem Vorschlag einen erneuten Versuch der etablierten Kirche, die Freikirchen – und hier besonders die Baptisten – zur Aufgabe ihres Erbes zu veranlassen. Damit wollte er den anglikanischen Förderern des Plans keineswegs die Ernsthaftigkeit ihrer Bemühungen absprechen. Aber nach seiner Meinung darf die Ernsthaftigkeit nicht gegen die Wahrheit ausgespielt werden.

6.1. Cliffords Geschichtsbild

Diesen Satz begründete er sowohl historisch als auch theologisch. Nach seiner Lesart der Geschichte gehören die Baptisten zu der Gruppe von Reformatoren, die die Reformation am konsequentesten vorantreiben wollten und ihr Äußerstes versuchten, das „Original“ wieder zu „erklimmen“. M. a. W. alle anderen Reformatoren blieben hinter den Möglichkeiten zurück, den urchristlichen Berg zu besteigen und die Reformation am „Original“ auszurichten. Das Original ist für Clifford die „Einfachheit“, mit der sich die christliche Gemeinde in der apostolischen Zeit der ersten vierzig

³⁵ Vgl. Ernest A. Payne, *The Baptist Union*, 145 f. Im Appendix VII, 272–274 findet man die Antwort der *Baptist Union*, aus der oben zitiert wurde.

Jahre zeigte. Bereits im 2. und vollends im 3. Jahrhundert setzen jedoch Entwicklungen ein, die das apostolische Licht trüb werden ließen.³⁶ Baptisten haben die ersten vier Jahrzehnte des Christentums zum Vorbild genommen und haben auf dieser Grundlage drei Jahrhunderte lang bekräftigt, dass Christus sie berufen hat, das Werk der protestantischen Reformation zu „vollenden“. Das ist nach Clifford die „Seele“ ihres Zeugnisses und das muss in Bezug auf die Sakramente und das kirchliche Amt und in Bezug auf das, was man „Autorität“ nennt, aufrecht erhalten werden.

Die englische Reformation unter König Henry VIII. oder Queen Elizabeth war gekennzeichnet durch Kompromisse, von denen viele nach Cliffords Sicht noch immer bestehen. Gegen den Versuch einer „organischen Union“ mit der Kirche von England wandte er vor allem ein, dass dies bedeuten würde, sich wieder unter die Autorität von Bischöfen zu stellen und damit das „demokratische Christentum“ aufzugeben. Er sieht dies auch in europäischer Perspektive. Würde man in England durch das Gutheißen einer bischöflichen Verfassung auf einen Kompromiss mit der eigenen Tradition zugehen, würde dies das Zeugnis im Rest Europas „verküppeln“. Das Signal wäre dann, dass man sich auf die traditionellen Lehren und Praktiken der nur „unvollkommen“ reformierten Kirchen Europas einlassen würde³⁷, unter deren Knute die Freikirchen gelitten haben und bis zur Gegenwart noch leiden. Es würde aber auch das falsche Signal über den Atlantik senden, denn die nordamerikanischen Baptisten würden kein Verständnis dafür aufbringen können, in ihrem Land eine organische Union mit der „*Protestant Episcopal Church*“³⁸ einzugehen.

6.2. Seine Konzeption von Einheit

Das ökumenische Einheits-Konzept einer organischen Union ist für Clifford so unrealistisch, dass er diese Union als „mechanisch“ einstuft und ihr bescheinigt, sie sei so sehr an der Vergangenheit, ihren Traditionen und Konventionen orientiert, dass dabei nirgendwo erkennbar werde, wie die Kirche der Zukunft notwendigerweise aussehen muss. Was setzt er dagegen? Wirkliche Einheit, so betont er, hänge nicht von der Gleichheit der Ideen ab, was Formen, Verfassungen und Kirchenpolitik anbelangt. Die unterschiedlichen „Typen“ in der anglikanischen Kirche³⁹ seien genauso aus der Gewohnheit geboren wie die Vielfalt der Freikirchen. Das Augen-

³⁶ John Clifford, *The English Baptists*, 6.

³⁷ Das Wort „reformiert“ bedeutet hier nicht, die aus der Reformation Calvins hervorgegangenen Kirchen, sondern meint allgemein die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts erwachsenen Kirchen, was Anglikaner, Lutheraner und Reformierte gleichermaßen einschließen würde. Bei allen sieht Clifford Unvollkommenheiten, wenn man sie mit dem „Original“ vergleicht.

³⁸ So nannte sich der nordamerikanische Zweig der *Anglican Communion* damals.

³⁹ In der Literatur wird häufig von den drei „Parteien“ innerhalb der Anglikaner gesprochen: der hochkirchlichen oder anglo-katholischen, der liberalen und der evangelikalen Partei.

merk müsse sich daher zuerst auf die je eigene Kirche richten, um dort eine „geistliche Einheit“ zu erreichen, so wie es beispielsweise im Baptismus geschah. Es hieße, Zeit und Kraft zu verschleudern, um sich mit Themen wie Bischofsamt, Ordination in apostolischer Sukzession oder ähnlich „sacerdotalen“ Anliegen zu beschäftigen, die nur weitere Spannungen und Spaltungen in die Kirchen tragen und die alle Aufmerksamkeit beanspruchen und auf diese Weise von der eigentlichen Aufgabe ablenken, die Clifford so umschreibt, „die Welt für Gott zu gewinnen“ bzw. „Menschen zu Jüngern zu machen“. Ganz offenkundig meint er, diese Aufgabe anpacken zu können, ohne bei bestimmten Themen Einheit erreicht zu haben, die in der Vergangenheit zwischen den Kirchen „stets umstritten“ waren und bei denen sie auch in Zukunft „niemals“ eine Einheit erreichen werden.

Für Clifford bedeutet Einheit der Kirchen eine geistliche Einheit, die zuerst innerhalb der eignen Gemeinschaft angestrebt und sodann in den Verbund aller Kirchen eingebracht werden sollte, um die nach dem Ersten Weltkrieg besonders brennende Aufgabe bewältigen zu können, das christliche Leben in Europa zu erneuern. Gegenüber einer rein äußerlichen Autorität (*external authority*) eines Bischofs betont Clifford auch im Zusammenhang mit der neuen Herausforderung nach dem „großen Krieg“ wiederum eine europäische Perspektive und legt Wert auf die Feststellung, dass nur eine „geistliche Demokratie“ (*spiritual democracy*) die gewaltige Aufgabe bewältigen kann. Es geht nach Cliffords Einschätzung um nichts weniger als darum, dass die Kirche der Zukunft Literatur, Wissenschaft und Kunst „in ihren höchsten und wertvollsten Idealen und Prinzipien“ als Kultur „absorbieren“ und als Gottesdienst (*worship*) „reproduzieren“ müsse. Das Ziel kann es dann nur sein, die christliche Kirche so zu gestalten, dass sie eines Tages mit der Menschheit „conterminous“ wird. Ein „episkopaler“ Typus des Christentums ist diesem hohen Ziel hinderlich, nicht zuletzt, weil in diesem System, das er auch „*ecclesiasticism*“ nennt, die Gnade Gottes „materialistisch“ und „mechanistisch“ verwaltet wird. Der Geist Gottes lenkt nach Clifford in eine andere Richtung „*to the more robust, virile and aggressive type of democratic Christianity*“.

Wenn Clifford so leidenschaftlich gegen anglikanische Pläne argumentiert, dann steht dahinter die Furcht, dass bei einem möglichen Zugehen auf die anglikanische Kirche und die bischöfliche Verfassung der Weg nach Rom geebnet werden könnte. Sein Geschichtsbild, das die baptistische Freikirche als eine Überwindung der Kompromisse ansieht, die in der Reformationszeit von anderen Kirchen eingegangen waren, bedingt, dass er mit der behaupteten „Vollendung“ der Reformation zugleich den Abstand zur römischen Kirche vergrößert. Die baptistische Freikirche und die römisch-katholische Kirche liegen daher im Spektrum der Kirchen weit auseinander. Dazwischen ist die Kirche von England bzw. der Anglikanismus angesiedelt, der als mögliche Brücke zwischen Baptismus und Katholizismus in Frage käme. Aber über diese Brücke möchte Clifford auf keinen Fall gehen. Das bedingt, dass er noch weniger Bereitschaft zeigt, den ökumenischen

Weg weiter als nach Rom auf die Orthodoxie zuzugehen. Die römische Kirche ist nicht nur durch das Papstamt gekennzeichnet, das ja auch von allen anderen Kirchen abgelehnt wird, sondern stellt sich vor allem als eine Priester-zentrierten Kirche dar. Schlimmer noch steht es um die Orthodoxie, der Clifford bescheinigt, in einen toten Klerikalismus verfallen zu sein. Beide Formen des Klerikalismus vertragen sich nicht mit der spirituellen Demokratie. Wenn Clifford bereits der Kirche von England „*ecclesiasticism*“ vorwirft, wie viel mehr fallen dann der römische Katholizismus und die östliche Orthodoxie unter dieses Verdikt!⁴⁰

Wenn es nach Clifford das letzte Ziel der Entwicklung der Kirche der Zukunft sein muss, dass sie mit der Menschheit in eins fällt, dann zeigen sich an dieser Stelle wieder mehrere Bausteine auf dem Weg zum Sozialismus. Einmal fordert Clifford neue missionarische Aktivitäten wahrzunehmen. Nach seiner Einschätzung sollten die Gemeinden nicht nur Sozialmissionare anstellen, sondern alle ihre Mitglieder zu persönlicher Evangelisation anleiten. Zum anderen käme es darauf an, die Einheit der Kirche an den brennenden sozialen Fragen deutlich werden zu lassen zuungunsten derjenigen theologischen Differenzen, die nicht überbrückbar sind. Wichtig ist in diesem Zusammenhang sodann die Bedeutung des demokratischen Aspekts. Nicht die als autoritär eingestuften Strukturen wie in der römisch-katholischen Kirche und in den orthodoxen Kirchen oder in abgeschwächter Form in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen können als Leitbilder dienen, sondern ein demokratisches Christentum, wie es die nonkonformistischen Kirchen zu verkörpern suchen, sowie flankierend dazu eine neue Spiritualität, die sich an hohen Idealen der Kultur ausrichten muss. Damit ist jedoch kein Kulturchristentum auf den Weg gebracht, sondern der Versuch gemacht, das biblisch-apostolische Christentum in seiner Ganzheit zu rezipieren und für Gegenwart und Zukunft der Kirche fruchtbar zu machen. Zugleich aber zeigt sich hier ein grenzenlos anmutender Fortschrittsoptimismus, der Clifford von „ewigen Prinzipien menschlichen Fortschritts“ („*eternal principles of human progress*“)⁴¹ sprechen ließ, in die er den Gang der Kirche und ihre Zukunft einzeichnen wollte. Dieses Unterfangen setzt seinen Ideen deutliche Schranken. Er war aber fasziniert, welchen kirchlichen und sozialen Fortschritt er in den Jahrzehnten seiner aktiven Laufbahn erlebt hatte und war geneigt, diese Linien trotz der Erfahrungen des Ersten Weltkrieges voller Zuversicht und Glauben in die Zukunft zu projizieren. Am Ende des Weges würde dann ein christlich motivierter Sozialismus stehen, der durch Erziehung, Moral und Glauben Ich-starke Menschen hervorbringen würde, die uneigennützig mit ihren Fähigkeiten und Fertigkeiten keinem Profitdenken und keiner Gier verfallen sein würden, sondern die durch ein Miteinander-Teilen, *profit-sharing*,

⁴⁰ Die ökumenischen Aspekte sind dargelegt in Briefen Cliffords aus den Jahren 1922 und 1923. *Marchant*, 260–263.

⁴¹ *John Clifford*, *The Origin and Growth of English Baptists*, London 1883, 2.

und einen hingebungsvolle Dienst dem allgemeinen Wohl verpflichtet sein würden.

7. Ein Testfall: Gerechtigkeit im Erziehungswesen

Weil im Gesamtkonzept Cliffords dem Erziehungswesen besondere Aufmerksamkeit galt und weil sich im Aufbau des Erziehungswesens und des Zugangs zu ihm das Thema soziale Gerechtigkeit spiegelt, engagierte sich Clifford in dieser Frage besonders nachhaltig. Er wurde einer breiteren britischen Öffentlichkeit bis hinauf zu Premierministern durch seinen leidenschaftlichen Kampf gegen das von der Regierung geplante Erziehungsgesetz (*education bill*) bekannt. Was regte ihn daran so sehr auf, dass er sich aufopferungsvoll dagegen auflehnte? Zunächst war er grundsätzlich skeptisch gegenüber einer Zweiteilung des Erziehungssystems in kirchliche und nicht-kirchliche, öffentliche Schulen. Er sah es als Aufgabe der Öffentlichkeit an, für das Schulwesen Sorge zu tragen. Das sollte nach Cliffords Meinung nicht unbedingt ausschließen, dass daneben auch Kirchen Schulen betreiben können. Wenn sie das tun möchten, dann sollten sie dafür allerdings auch die notwendigen Kosten aufbringen. Die neue Gesetzesvorlage jedoch sah vor, dass die anglikanischen und die römisch-katholischen Schulen vollständig mit öffentlichen Geldern unterhalten werden und dass Kleriker beider Kirchen in den öffentlichen Schulen Religionsunterricht erteilen sollten. Beides lehnte Clifford vehement ab. Das eine bedeutete für ihn eine Klerikalisierung und damit „den Tod demokratischer Kontrolle des Erziehungswesens“ und Förderung seiner Ineffizienz. Das andere ist eine staatliche Unterstützung kirchlicher Interessen und „wird mehr denn je die Tyrannei der Staatskirche über das Leben des Landes befestigen.“ Gegen eine solche Politik der öffentlichen Hand kann nur zum Widerstand aufgerufen werden.⁴²

Tatsächlich reiste Clifford mit der Eisenbahn landauf, landab, und dies wegen seiner außerordentlichen Bescheidenheit stets nur 3. Klasse, „weil es keine 4. Klasse gibt“⁴³, um in großen Versammlungen gegen dieses Gesetz zu protestieren und Politiker zu unterstützen, die sich dagegen ausgesprochen hatten. In London half er mit, dass die Progressive Partei bei den Wahlen zu der Schulaufsichtsbehörde die Mehrheit erlangte.⁴⁴

In seinem Kampf entdeckte er als seine neuen Mittel das Pamphlet und die Presse. Seine Streitschrift gegen die Gesetzesvorlage wurde in mehreren

⁴² Marchant, 122.

⁴³ Ebd., 78.

⁴⁴ Die Partei sandte ihm einen Dankesbrief: „*There is a general wish among the members of our party that a formal recognition of your great services during the recent election is due to you, and I write therefore to express to you their sense of obligation for all you did in the Press, on the platform, and in committee to secure the success of the cause of liberal education in London.*“ Zitiert bei ebd., 121.

Hunderttausend Exemplaren gedruckt und verteilt. In der Zeitung *Daily News* veröffentlichte er eine Serie von Briefen, in denen er seine Thesen kraftvoll ausbreitete. Das öffentliche Erziehungssystem solle weder „Anglikaner“ noch „Nonkonformisten“ hervorbringen; vielmehr sei es die Pflicht des Staates, junge Menschen zu aufgeklärten, guten Bürgern zu erziehen. Seine Herkunft aus dem Arbeiterstand und seine freikirchliche Position gehen bei dieser Art der Argumentation eine Ehe ein. Den Arbeitern war in der Vergangenheit, wie er aus Erfahrung wohl wusste, eine Erziehung vorenthalten worden, weshalb sie keine aufgeklärten, d. h. selbstbestimmten Bürger werden konnten, sondern lediglich Werkzeuge in der Hand Einiger blieben. Seine freikirchliche Sicht ließ es ihn geboten erscheinen, den Staat an seine Pflicht zur Erziehung der Jugend zu ermahnen und zugleich gegen jede Form eines „Klerikalismus“ in der öffentlichen Erziehung zu protestieren. Die Nonkonformisten sind gleichermaßen gemeint wie die Anglikaner, und das kann nur bedeuten, dass keine Kirche bevorzugt werden darf oder benachteiligt werden soll. Die Gleichberechtigung aller bedingt das Gebot einer neutralen Erziehung, die nur der Staat garantieren kann. Um aber die Neutralität zu sichern, darf es auf keinen Fall religiöse „Tests“ für Lehrer geben, d. h. es muss auf die Frage verzichtet werden, ob ein Lehrer der Kirche von England angehört oder nicht. Dies war aber seit den Tagen der Toleranzakte der Fall und sollte nach Cliffords Überzeugung unbedingt abgeschafft werden.

Trotz aller politischen und öffentlichen Anstrengungen wurde die Vorlage 1902 Gesetz. Clifford war äußerst empört: Es gibt, schrieb er, 11.731 staatliche Schulen, in denen Freikirchler ungeachtet ihrer Bildung und ihres pädagogischen Könnens nur untergeordnete Positionen, aber z. B. keine Direktorenposten einnehmen können, weil dafür die Mitgliedschaft in der Kirche von England die Voraussetzung ist. Auf diese Weise würden Freikirchler direkt dazu verlockt, in die Anglikanische Kirche einzutreten, „and I, as a Free Churchman, am asked to share in this act of bribery. It is putting a premium on hypocrisy, and I, as an honest man, am to join in the creation of hypocrites.“⁴⁵ = und ich als Freikirchler bin aufgefordert, mich an diesem Bestechungsversuch zu beteiligen. Es bedeutet, eine Prämie auf Heuchelei zu setzen, und ich als ehrlicher Mensch soll beim Hervorbringen von Heuchlern (oder: Scheinheiligen) mitmachen.“ Als Antwort auf diese offensichtliche Provokation der Regierung wurde im November 1903 die Bewegung des Passiven Widerstands (*National Passive Resistance Movement*) ins Leben gerufen.

Zugleich gingen politisch fortschrittliche Kreise gegen das Veto-Recht des Oberhauses vor. Clifford war mitten unter ihnen. Verschiedene Gesetzesvorlagen waren am Veto der geborenen, also nicht demokratisch legitimierten Mitgliedern des Oberhauses aus Aristokratie und anglikanischem Episkopat gescheitert. Bei einer Demonstration im Hyde Park mit etwa 250 000

⁴⁵ J. Marchant, 126.

Teilnehmenden rief Clifford den Demonstranten zu: „Die Ablehnung der ‚London Election Bill‘ durch die Lords⁴⁶ ist ein weiteres Anzeichen, dass die ‚Britten Sklaven sein werden‘⁴⁷ so lange wie das Veto-Recht der Lords weiter bestehen darf. Deshalb ist es die Pflicht aller Freunde der Freiheit, das Veto-Recht abzuschaffen [...]. Die Gesetzesvorlage zu den Wahlen ist nur eines ihrer Opfer.“ Und dann fährt Clifford mit rhetorischen Stakkato-Fragen fort: „*Where is the Plural Voting Bill? Slain by the Lords. What became of the Licensing Bill? Slain by the Lords. Where is the Education Bill? Slain by the Lords. Who destroyed the Irish Land Bill?? Again the Lords. And the murderous weapon they use is the Veto.*“ Was ist da zu tun? Cliffords Antwort ist radikal-konsequent: „Man muss ihnen ein- für allemal diese mörderische Waffe aus der Hand reißen.“⁴⁸ Wenig später schreibt er an einen Freund: „Die Gegenrevolution muss jetzt begonnen werden. Die Lords haben ihre gestartet, jetzt liegt es an uns. Wir werden uns nicht beugen. Wir dürfen keinen Kompromiss eingehen.“⁴⁹

Seine ablehnende Haltung gegenüber dem Oberhaus ist Ausdruck seiner demokratischen Spiritualität. Das Oberhaus besitzt, was die geborenen Mitglieder aus dem Adel angeht, keine demokratische Legitimität und die anglikanischen Bischöfe, die dieser Kammer angehören, vergrößern nur seine Aversionen gegen das bischöfliche Amt, wenngleich er auch die Größe besitzt, den beiden Erzbischöfen von Canterbury und York zu bescheinigen, dass sie im Oberhaus in christlichem Geist handeln.

8. Exkurs: Passive Resistenz

Es wurde bereits darauf verwiesen, dass 1903 die Bewegung des „passiven Widerstand“ ins Leben gerufen wurde. Clifford versuchte mit großem Erfolg, die Mitglieder der Freikirchen für die Bewegung zu mobilisieren. Was bedeutet „passiver Widerstand“? In Deutschland hat diese Art des öffentlichen Protests keine Tradition, doch haben sich die Nonkonformisten in England seit der Toleranzakte von 1689 immer wieder verweigert; sie haben Gesetze oder Verordnungen kritisiert und so eine Tradition hervorgebracht, die sich nicht allem beugt, was die politische oder religiöse Obrigkeit vorschreibt. Man lässt sich bestrafen oder geht sogar ins Gefängnis, wenn man sich von seinem Gewissen aufgefordert sieht, bestimmten Vorschriften nicht zu folgen. Das eigene Gewissen wird über Gesetze, Be-

⁴⁶ Das Oberhaus heißt „House of Lords“ = das „Herrenhaus“

⁴⁷ Geschickt dreht Clifford das populäre Lied um: „*Rule, Britannia, Britannia rule the waves, Britons never, never will be slaves*“

⁴⁸ *Marchant*, 130 f. Der Ausruf „*slain by the Lords*“ ist wahrscheinlich der Tradition entnommen, weil es bei den Evangelisationsversammlungen John Wesleys vorkommen konnte, dass Menschen umfielen. Man pflegte dann zu sagen: „*slain by the Lord*“.

⁴⁹ Ebd., 131. Diese Revolution vollzieht sich auf dem evolutiven Weg zum demokratischen Sozialismus.

stimmungen oder Verordnungen seitens der Regierung gestellt, wenn und weil man die Erlasse der Regierung als ungerecht empfindet. Es geht daher nicht einfach darum, willkürlich alles in Frage zu stellen, sondern es bedarf einer handfesten Begründung, die sich nicht an Interessen anlehnt, sondern die alle Bürger und Bürgerinnen des Gemeinwesens gleichermaßen betreffen sollen. Entstehen Nachteile oder Vorteile für einige wenige oder auch für eine große Mehrzahl, dann trifft das Kriterium der Gerechtigkeit und der Gleichheit nicht für alle zu, und dann ist Widerstand das Gebot der Stunde. Im vorliegenden Fall agitierte man gegen ein Gesetz, das die Interessen der Religion zu vertreten vorgab, weil es Religionsunterricht in öffentlichen Schulen festschrieb und weil man kirchliche Schulen finanziell durch den Staat absicherte. Aus dem Blickwinkel der Nonkonformisten war dies Gesetz jedoch ungerecht und verstieß gegen das Gleichheitsgebot, weil es bestimmte Ausprägungen der Religion begünstigte, andere aber diskriminierte.

Um ihrer Meinung Nachdruck zu verleihen, verfiel das „Nationales Komitee des Passiven Widerstands“ auf den Gedanken, den Teil der Steuer, der den Schulbehörden aus dem Gesamtbudget des Staates zufluss und der entsprechend für den Religionsunterricht und die kirchlichen Schulen Verwendung fand, nicht zu bezahlen. Es ist daher ein Teilboykott der Steuerzahlungen, der den Gegnern des Gesetzes von führenden Vertretern des passiven Widerstands, allen voran von John Clifford, empfohlen wurde. Von Seiten der Behörden reagierte man scharf: Die Steuerverweigerer wurden zu Gefängnisstrafen unterschiedlicher Länge, je nach Höhe der Steuerschuld, verurteilt, und wenn sie dann nicht willens waren, ihre Steuerschulden zu bezahlen, wurde ihr Hab und Gut verpfändet. Noch ein Jahr vor seinem Tod zahlte Clifford die ihm auferlegte Strafe. In einer Predigt erklärte er:

„Ich bin absolut dagegen, dass man einen Muslim oder Methodisten, einen Anglikaner oder Katholiken, einen Quäker oder Baptisten wegen seiner religiösen Meinungen auch nur im geringsten leiden lässt. Diese religiösen Meinungen sind total jenseits der Funktionen des Staates. Auch hat das Parlament damit nichts, aber auch gar nichts zu tun [...]. Wogegen ich opponiere ist der Versuch, mich dazu zu zwingen, für die Propagierung katholischer Lehren oder die Lehren irgend einer anderen Kirche Steuern zu zahlen oder das Parlament zu diesem Zweck zu missbrauchen. Dagegen kämpfe ich bis zum letzten Atemhauch, und wenn man mich zwingen will, wird man erkennen, dass man diesmal eine Unmöglichkeit unternommen hat.“⁵⁰

Der Anführer der Labour Party im Unterhaus, J. Keir Hardy, hatte gegen die Gesetzesvorlage gestimmt. 1908 hatte Clifford eine Begegnung mit ihm und schrieb über ihn:

„Er betrachtete das menschliche Leben im Licht der Lehren Christi – er fühlte das Mitleid Christi gegenüber denen, die in irgendeiner Form Unrecht von an-

⁵⁰ Ebd., 142.

deren erlitten hatten. Soziale Ungerechtigkeit war für ihn eine Ungerechtigkeit gegenüber Jesus und den Menschen, die dieser liebt. Er konnte das nicht ertragen. Es schmerzte ihn zutiefst, dass die Kirchen gegenüber den ‚Respektablen‘ besondere Vorliebe walten ließen, während sie die Unterdrückten und Armen mit grausamer Indifferenz ansahen.⁵¹

Diese Charaktereigenschaften, die Clifford an dem Politiker entdeckt, spiegeln etwas von seinem eigenen Charakter wider. So wünschte er sich die Menschen und besonders die Christen, dass sie ihre „grausame Indifferenz“ gegenüber den Benachteiligten in der Gesellschaft aufgeben würden. Das wäre ein willkommener Schritt in die Richtung des Sozialismus, der ihm vorschwebte. Die Stelle zeigt aber auch, wie unterschiedlich die Entwicklungen in Deutschland und England verlaufen waren. Man muss wohl sehr lange suchen, um einen führenden deutschen Sozialdemokraten im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts zu finden, der sich derart in religiösen Kategorien bewegt oder einen deutschen Baptisten, der es gewagt hätte, mit Sozialdemokraten das Gespräch zu suchen.

Grundlage für seinen Kampf gegen das Erziehungsgesetz und für seinen Aufruf zur passiven Resistenz ist für ihn das Recht auf Gewissensfreiheit oder die Emanzipation des menschlichen Gewissens, wie er es nannte. Das unterstreicht noch einmal den individuellen Aspekt seiner Konzeption eines christlichen Sozialismus. Clifford ist nicht wenig stolz darauf, dass die um ihrer Religion willen verfolgten Baptisten einen bedeutsamen Anteil an der Durchsetzung dieses so wichtigen Faktors in der „Geschichte des menschlichen Fortschritts“ für sich in Anspruch nehmen können: „Als ihre eigenen Freiheiten eingeschränkt waren, erkannten sie die Notwendigkeit eines freien Evangeliums, eines freien Gottesdienstes, einer freien Kirche, eines freien Staates und eines freien Gewissens. Und was sie erkannt hatten, das verkündeten sie auch. Der Seher wurde zum Apostel. Sie waren die ersten, die mit Klarheit und Nachdruck die moderne Lehre der „Gewissensfreiheit“ vertraten.“⁵² Zugleich nimmt er für seine Gemeinschaft in Anspruch, dass sie gelernt habe, dem Gewissen treu zu folgen, ohne exklusiv zu werden und dass man darauf beharrt habe, die unbedingte Treue Christus gegenüber zu bekunden, ohne sie mit einer Loyalität zu sich selbst zu verwechseln.⁵³

Als der Baptistische Weltbund 1905 in London gegründet wurde⁵⁴ und Clifford zum Präsidenten aufstieg, forderte er in einer Sitzung der Konferenz die Teilnehmenden, die bereits einmal um ihres Glaubens willen im Gefängnis gesessen hatten, dazu auf, diese Tatsache durch Aufstehen zu bekunden. Alle erwarteten, dass vor allem die Delegationen aus Russland und Rumänien sich von ihren Plätzen erheben würden. Erstaunt und auch

⁵¹ Ebd., 130 Anm.

⁵² Clifford, *English Baptists*, 20.

⁵³ Ebd., 28.

⁵⁴ Vgl. *Baptists Together in Christ 1905–2005. A Hundred-Year History of the Baptist World Alliance*, Richard V. Pierard (general editor), Falls Church, Virginia, 2005.

beschämt mussten jedoch die britischen Konferenzbesucher und die Öffentlichkeit in Gestalt der britischen Presse zur Kenntnis nehmen, dass eine erhebliche Anzahl aus dem Gastgeberland aufstand. Es waren die „passiven Widerständler“, die dem Aufruf Cliffords zum Widerstand gefolgt waren und die in diesem Moment der Welt zeigten, zu welchen Opfern sie um der Gerechtigkeit, Gleichheit und Gewissensfreiheit willen bereit waren.⁵⁵

⁵⁵ Für den weiteren Einfluss Cliffords auf Gandhi und Martin Luther King unter Vermittlung von J. J. Doke vgl. meinen Aufsatz „Von Gandhi zu Martin Luther King. Ein vergessenes Kapitel transkontinentaler baptistischer Geschichte“, in: ZThG 6, 2001, 60–101.

Transmission und Eventuelle Kirche

Beobachtungen zu Kirchen-, Katholiken- und Weltjugendtagen zwischen Religion und Gesellschaft

Harald Schroeter-Wittke

1. Jenseits von Säkularisierung und Rückkehr des Religiösen

Der ehemalige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Konrad Raiser, hat jüngst ein Buch vorgelegt, welches die Säkularisierungsthese kritisch weiter entwickelt vor dem Hintergrund des Spannungsfeldes von Religion, Politik und Macht.¹ Dabei zeigt Raiser zunächst, dass die Spielart der Säkularisation im Gefolge der Französischen Revolution im kontinentalen Europa zu anderen politischen Gestaltungen geführt hat als dies etwa im angelsächsischen Bereich, insbesondere in den USA, der Fall gewesen ist. So haben etwa glühende Vertreter der Säkularisierungsthese wie die amerikanischen Soziologen Harvey Cox oder Peter L. Berger diesbezüglich zu einem Umdenken aufgerufen.² Raiser kommt daher zu folgenden Schlussfolgerungen:

1. Die Säkularisierungstheorie kann nicht einfach verabschiedet werden. Zutreffend ist ihre Beobachtung der funktionalen Differenzierung und progressiven Emanzipation der säkularen Bereiche vom Bereich der Religion verbunden mit einer zunehmenden Differenzierung und Pluralisierung der Religion selbst. „Säkularisierung ist eine Tendenz aber keine Gesetzmäßigkeit.“³

2. Mit der Säkularisierung aber geht notwendig weder ein unvermeidlicher Rückgang der Religion einher noch deren Privatisierung und Marginalisierung in einer modernen Welt. Diese Entwicklungen sind auf Europa beschränkt, so dass Europa die Ausnahme von der Regel darstellt, die Grace Davie auf die Formel bringt „believing without belonging“⁴.

3. Die weit verbreitete Begrifflichkeit der Postsäkularität ist daher nicht radikal genug, da sie immer noch von der europäischen Form der Säkularisierung als Norm ausgeht. Insofern greift auch die Rede von der Rückkehr der Religion zu kurz, weil sie verkennet, dass Religion(en) niemals flächendeckend abhanden gekommen waren.

¹ *Konrad Raiser, Religion – Macht – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung*, Frankfurt a. M. 2010.

² *Harvey Cox, Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, New York 1985; sowie *Peter L. Berger (Ed.): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington / Grand Rapids 1999.

³ *Raiser, Religion*, 104.

⁴ *Grace Davie, Europe. The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002, 5.

4. Die Kirchen werden in Europa noch einige Zeit als „stellvertretende Religion“⁵ akzeptiert werden und erhalten bleiben, sehen sich aber einem zunehmenden Transformationsprozess ausgesetzt, dessen andere Seite in Deutschland der erfolgreiche Versuch anderer Religionsgemeinschaften und religiöser Gruppierungen sein wird, sich als eine Gestalt von öffentlicher Religion zu etablieren, wobei noch offen ist, in welchen Formen dies geschehen wird. Weil beide, Religion und Politik, es unweigerlich mit Macht zu tun haben, stehen sie auch immer in latenter Spannung zueinander.

5. In Europa hat sich im Wechselspiel der drei Faktoren Religion, Macht und Politik gezeigt, dass die durch die Religionskriege im 17. Jahrhundert notwendig gewordene Fixierung auf den Staat als Frieden garantierenden Politikträger und -gestalter zunehmend an ihre Grenzen geraten ist, so dass politisches Gestalten immer stärker auf Phänomene wie die Zivilgesellschaft angewiesen ist, bei der „der Gestaltung des öffentlichen Raumes durch die Mobilisierung sozialer, kommunikativer Macht Priorität ein[zuräumen] ist.“⁶

6. Für das europäische Christentum bedeutet diese Lesart der Säkularisierung, dass „über die im christlichen Kontext üblich gewordene Konzentration auf die ‚Kirche‘ als eine dogmatisch, liturgisch und institutionell verfasste religiöse Körperschaft hinauszugehen“ ist,⁷ zumal eine solche Organisationsform von Religion weder in anderen Religionen, etwa im Judentum, Islam oder Buddhismus noch in allen christlich geprägten Staaten, z. B. in den USA, anzutreffen ist.

7. Für Deutschland heißt dies, dass die Präsenz von Religion im öffentlichen Raum jenseits der klassischen Konfiguration von Kirche und Staat neue Formen finden muss. Ihre Bedeutung als öffentliche Religion wird auf der staatlichen Ebene zunehmend zurückgehen. Stattdessen muss sie Formen suchen, in denen sie als öffentliche Religion auf der Ebene der politischen Gesellschaft und der Zivilgesellschaft Darstellungs- und Gestaltungsräume findet. Bei diesen neuen Formen sind freie Kommunikation und Partizipation entscheidende Faktoren nach innen wie nach außen.

Vor diesem Hintergrund lauten meine Thesen:

1. Sowohl die Deutschen Evangelischen Kirchentage als auch die Deutschen Katholikentage sind neue Formen von Kirche im Rahmen einer sich religiös differenzierenden und pluralisierenden Gesellschaft, in denen sich Kommunikations- und Partizipationsformen jenseits einer in Deutschland sich auf Staat und Kirche konzentrierenden Gestaltung des öffentlichen Raumes etabliert haben. Die Weltjugendtage zeigen darüber hinaus, dass sich dieses Modell auch weltweit etablieren konnte im Gefolge einer zunehmend popkulturalisierten Welt.

⁵ Raiser, Religion, 108, mit Bezug auf Davie, Europe, 19.

⁶ Raiser, Religion, 116.

⁷ Ebd., 117.

2. Gegenüber der Graceschen Formel „believing without belonging“ zeigt sich in diesen Formen von Kirche einerseits, dass hier nicht Glauben als Für-wahr-Halten (belief), sondern als Vertrauen (faith) im Vordergrund steht, eine Einsicht, die schon mit Martin Luthers Gewichtung des Glaubens als fiducia gegenüber der cognitio auf eine lange Tradition verweisen kann. Des Weiteren zeigt sich, dass auch diese Formen von Kirche ein „belonging“ mit sich führen, allerdings als transformierte Mitgliedschaft, insofern diese nicht nach dem Muster „mitgegangen – mitgefangen“ in staatskirchenrechtlich oder dogmatisch-ekklesiologisch abgesicherten Formen Gestalt findet, sondern in einer medial wirksamen popkulturellen Gestalt von Imagebildung, die durchaus z. T. auch eine lebenslange Bindekraft entfaltet und indirekt auf die typisch europäische Organisationsform von Kirche positiv zurück wirkt. Diese transformierte Form des „belonging“ erschwert ein kirchliches Belangen der Menschen in nahezu allen Belangen.

2. Die Kirchen-, Katholiken- und Weltjugendtage als neue Formen von Kirche in den Differenzierungen zwischen Religion und Gesellschaft

Wenn kultur- und sozialwissenschaftlich nach dem Christentum gefragt wird, steht mit dem Katholizismus zumeist die größte Denomination des Christentums im Vordergrund, die mehr als die Hälfte der Christen weltweit vereinigt und durch den Papst als deren höchste Autorität vertreten wird. Dies hat seine Parallele in der medialen Präsenz des Christentums in Deutschland, was insofern auch sachgerecht ist, als die Medien auf Personalisierung angewiesen sind für eine ökonomisch überlebensfähige massenwirksame Berichterstattung. Der Katholizismus ist mit dem Papstamt in dieser Hinsicht klar strukturiert und leichter darstell- und (an)greifbar und hat zudem mit der Sichtbarkeit von Religion deutlich weniger Probleme als der Protestantismus. Dennoch stellt der Protestantismus in Deutschland aber immer noch knapp die Mehrheit dar, auch wenn die EKD-Kirchen weniger Mitglieder aufweisen als die Katholische Kirche in Deutschland, insofern zum Protestantismus auch viele Freikirchen gerechnet werden können. Im folgenden sind die Kirchentage Ausgangs- und Schwerpunkte meiner Analyse. Es wäre interessant, die behandelten Fragestellungen auch von anderer Seite aus anzugehen, also mit dem Schwerpunkt auf Katholiken- und Weltjugendtage

2.1. Differenzierung und Pluralisierung des Protestantismus

Für das uns interessierende Thema der Differenzierung und Pluralisierung von Religion in der neuzeitlichen Gesellschaft ist insbesondere der Protestantismus wegweisend gewesen. Im Rückblick erweisen sich schon die ersten Reformierten Synoden in Deutschland noch vor dem Dreißigjährigen Krieg als Vorläuferinnen einer durchaus parlamentarisch zu nennenden

den Demokratisierung in der Gesellschaft.⁸ Aber auch die Unionsurkunde des preußischen Königs Friedrich Wilhelm III. am 27.09.1817 ist für diesen Differenzierungs- und Pluralisierungsprozess von entscheidender Bedeutung. Dem entsprechen die bis heute für Außenstehende kaum zu überblickenden Organisationsstrukturen des landeskirchlichen Protestantismus. Neben dem landeskirchlichen Protestantismus ist in diesem Zusammenhang aber auch die besonders im 19. und 20. Jahrhundert zunehmende Anzahl evangelischer Freikirchen in Deutschland zu erwähnen,⁹ die weltweit gesehen mehr Menschen eine evangelische Heimat bieten als z. B. das Luthertum. Ich denke hier etwa an die Baptisten, an presbyterianische Kirchen oder auch an die Methodisten, die in den USA und in den von den USA missionierten Gebieten, z. B. in Südkorea, die stärksten christlichen Denominationen darstellen.

Was den Protestantismus in Deutschland angeht, so ergibt sich für das 19. Jahrhundert folgende Situation. Einerseits ist eine zunehmende Differenzierung und Pluralisierung der Organisationsformen festzustellen, andererseits sind diese in Deutschland an die landesherrlichen Bedingungen geknüpft, wonach die Staats- bzw. Landesgrenze zugleich meist die Kirchengrenze darstellt und in vielen Staaten das Staats- bzw. Landesoberhaupt zugleich oberster Repräsentant der evangelischen Kirche ist. Dies verschärft sich durch die Gründung des Kaiserreiches noch einmal gegenüber dem Katholizismus, weil dieser nun zu zeigen versucht, dass er im politischen Sinne nicht zwei Herren dient, dass also die kirchliche Autorität, repräsentiert durch den Papst, dessen Unfehlbarkeit 1870 dogmatisiert wird, nicht in Konflikt gerät mit der staatlichen Autorität, repräsentiert durch den preußischen König resp. den deutschen Kaiser.

2.2. Die Gründung der Kirchen- und Katholikentage im 19. Jahrhundert

Am 29. September 1848 kommt es aufgrund dieser gesellschaftspolitischen Lage zur Gründung des Deutschen Evangelischen Kirchentages (DEKT) in Wittenberg und eine Woche später zur Gründung des Deutschen Katholikentages in Mainz. In beiden Gründungen sind ähnliche Kräfte am Werk, jedoch in manchen Punkten in unterschiedlicher Ausrichtung, was mit der unterschiedlichen Rechtslage der beiden großen Konfessionen in Deutschland zusammenhängt.¹⁰ Während die Kirchentage vor allem auf die Einheit der deutschsprachigen Protestanten drängen und zunehmend

⁸ Vgl. dazu *Herbert Frost*, Gedanken über das reformierte Kirchenverfassungsrecht am Niederrhein zwischen Emden (1571) und Duisburg (1610), in: *ders.*, *Ausgewählte Schriften zum Staats- und Kirchenrecht*, Tübingen 2001, 116–173.

⁹ Vgl. dazu *Andrea Strübind*, Freikirchen und Spiritualität (JBTh 24), Neukirchen-Vluyn 2009, 203–231.

¹⁰ Ermöglicht werden Kirchen- und Katholikentage durch die Eisenbahn, die es allererst erlaubt, Tausende von Menschen in kurzer Zeit an bestimmten Orten zu einer Massenversammlung zusammen zu bringen.

den nationalen Einheitswillen dokumentieren, weshalb sie nach 1872 auch zum Erliegen kommen,¹¹ speisen sich die Katholikentage zunächst aus dem Willen um Freiheit und Selbstbehauptung gegenüber einer weitgehend protestantischen Staatsmacht und existieren seither durchgehend.

Beiden Bewegungen ist jedoch gemeinsam, dass sie sich von der politischen Fixierung auf Staat und Kirche lösen und gesellschaftliche Verantwortung übernehmen wollen, also einen dezidierten Beitrag zur Zivilgesellschaft darstellen, was insbesondere in ihrem öffentlichen Engagement für die Belange der Menschen im Zusammenhang mit der Sozialen Frage angesichts der Industrialisierung und ihrer Folgen deutlich wird. Paradigmatisch dafür stehen die Stegreifrede Johann Hinrich Wicherns auf dem 1. DEKT in Wittenberg 1848, die zur Gründung der Inneren Mission und der Diakonie führte, sowie die Rede Wilhelm Emanuel Kettelers zur Sozialen Frage auf der Generalversammlung der Piusvereine Anfang Oktober 1848 in Mainz, die als 1. Deutscher Katholikentag gezählt wird.¹²

Beide Bewegungen verstehen sich als Laienbewegungen, wobei der Laie im Katholizismus ein klar definierbarer Begriff ist, nämlich ein Nichtkleriker, im Protestantismus hingegen immer schon mit einer produktiven Unschärfe einhergeht, da hier ja das Priestertum aller Glaubenden zum identitätsbildenden Profil evangelischen Christseins gehört. Die Konzentration auf die Laien zeigt aber die Loslösung von der Fixierung auf Staat und Kirche als alleinigen Trägerinnen von politischer Gestaltung und manifestiert sich in der neuen Rechtsform des Vereins, in dem beide Kirchenformen organisiert sind. Die Rechtsform des Vereins ermöglicht eine Unabhängigkeit von der sog. Amtskirche bei gleichzeitiger Verbundenheit mit ihr.

2.3. Der Kirchentag in der Weimarer Republik

Nach dem 1. Weltkrieg musste sich der Protestantismus aufgrund der Trennung von Thron und Altar neu organisieren. In diesem Zusammenhang entstand eine neue Gestalt des Deutschen Evangelischen Kirchentags, der als Kirchenparlament des 1922 neu gegründeten Deutschen Evangelischen Kirchenbundes fungiert und darüber hinaus sein Recht auf Kundgebungen öffentlichkeitswirksam nutzt mit der Sozialen Kundgebung 1924 in Bethel, der Vaterländischen Kundgebung 1927 in Königsberg und mit einer Kundgebung zur Kirchenfrage sowie einer Russlandkundgebung 1930 in Nürnberg, in der der Kommunismus als Exponent des bedrohlichen Säkularismus gegeißelt wurde.¹³ Der Nationalsozialismus und die Kirchenspaltung innerhalb weiter Teile des Protestantismus brachten diese Kirchentagstradition zum Erliegen.

¹¹ Vgl. dazu Werner Kreft, *Die Kirchentage von 1848–1872*, Frankfurt a. M. 1994.

¹² Vgl. dazu Heinz Hürten, *Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt*, Paderborn u. a. 1998; sowie Ulrich von Hehl/Friedrich Kronenberg (Hgg.), *Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998*, Paderborn u. a. 1999.

¹³ Vgl. dazu Daniel Bormuth, *Die Deutschen Evangelischen Kirchentage in der Weimarer Republik*, Stuttgart 2007.

2.4. Der Kirchentag nach 1945

Als Mitglied der Bekennenden Kirche, Präses der Evangelischen Bekenntnissynode in Pommern und Vorsitzender der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung initiierte der Jurist und Gutsbesitzer Reinold von Thadden-Trieglaff (1891–1976)¹⁴ in den 1930er Jahren Deutsche Evangelische Wochen, die Vorbild für eine Neugründung des Deutschen Evangelischen Kirchentags waren, den Gustav Heinemann 1949 in Hannover proklamiert. Die Präambel seiner Ordnung zeigt Anliegen und Selbstverständnis des Kirchentags:¹⁵

„Der Deutsche Evangelische Kirchentag wurde im Jahre 1949 bei der Deutschen Evangelischen Woche in Hannover von Reinold von Thadden-Trieglaff und seinen Freunden als Laienbewegung ins Leben gerufen. Er will die evangelischen Christen in Deutschland sammeln, sie im Glauben stärken, sie für die Verantwortung in ihrer Kirche rüsten, sie zum Zeugnis in der Welt ermutigen und mit ihnen in der Gemeinschaft weltweiter Christenheit bleiben.“¹⁶

2.4.1. Der Kirchentag als Laienbewegung und Transmission

Am Anfang gab es Probleme um den Namen Kirchentag, denn der bayerische Landesbischof Hans Meiser verband mit diesem Begriff die Befürchtung, dass zwischen lutherischen, unierten und reformierten evangelischen Christen in unerlaubter Weise gemeinsames Abendmahl gefeiert werden würde.¹⁷ Dennoch setzte sich Thadden-Trieglaff mit seiner Bezeichnung „Kirchentag“ durch, die ihm sehr wichtig war. Denn nur mit diesem Namen konnte erkennbar bleiben, dass es sich hierbei um eine angemessene Form von Kirche in einer demokratischen Welt handelte, die sowohl nach außen als auch nach innen wirkt.

Dazu gehörte zunächst die eigenständige Wahrnehmung der Laien als Schnittpunkte von und Kontaktflächen zwischen Kirche und Welt einerseits und als Brückenbauer zwischen den verschiedenen Kirchen innerhalb

¹⁴ Vgl. dazu Harald Schroeter-Wittke, Thadden-Trieglaff, Reinold von (1891–1976), in: TRE 33 (2002), 168–172. Zur weiteren Vorgeschichte, die ihre Wurzeln in einer sozial engagierten Erweckungsfrömmigkeit hat, vgl. auch Rudolf von Thadden-Trieglaff, Eine pommersche Lebenswelt zwischen Kirche und Politik 1807–1948, Göttingen 2010.

¹⁵ Zur Geschichte des Kirchentags vgl. Rüdiger Runge/Christian Krause (Hgg.), Zeitanzeige. 40 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag, Stuttgart 1989; Harald Schroeter, Kirchentag als vorläufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt, Stuttgart u. a. 1993; Rüdiger Runge/Margot Käßmann (Hgg.), Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag, Gütersloh 1999; sowie Rüdiger Runge/Ellen Ueberschär (Hgg.), Fest des Glaubens – Forum der Welt. 60 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag, Gütersloh 2009.

¹⁶ Karl Kupisch (Hg.), Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus von 1945 bis zur Gegenwart 1. Teil, Hamburg 1971, 102

¹⁷ Die Abendmahlsgemeinschaft im landeskirchlichen Protestantismus in Deutschland wurde endgültig erst 1973 mit der Leuenberger Konkordie besiegelt, woran das Gemeinschaftserlebnis Kirchentag nicht unbeteiligt war.

und außerhalb des Protestantismus andererseits. Thadden-Trieglaff hat den Kirchentag im Rahmen seiner Überlegungen zum missionarischen Auftrag der Kirche als Transformatorienhaus bezeichnet.

„Sie [die Kirche, HSW] bedarf der *Transformatorienhaus*-Funktion der evangelischen Laienchristenheit, die nicht nur ‚Dolmetscherdienste‘ leistet, die Kanzelsprache unserer Kirchen gelegentlich in die Sprache des Alltags zu übersetzen. Am wenigsten vermag die Kirche selber auf solche *Resonanz* ihrer Verkündigung zu verzichten, solange sie ihren missionarischen Auftrag ernst nimmt und nicht an ihrer inneren Gegenstandslosigkeit zu Grunde gehen will.“¹⁸

Auf der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in New Delhi 1961, an der Thadden-Trieglaff als Mitglied des Zentralkomitees maßgeblich beteiligt war, etablierte sich ein neues Verständnis von Mission, demzufolge Mission keine Veranstaltung von Menschen oder Kirchen zur Gewinnung neuer Mitglieder ist. Stattdessen wird Mission nunmehr verstanden als Teilhabe an der *Missio Dei*, an dem Prozess, mit dem Gott der Welt seine Liebe zuteil werden lässt.¹⁹ Das impliziert ein wechselseitiges Geschicktein der Kirche in beide Richtungen, und für Thadden-Trieglaff insbesondere der Laien als den wichtigsten Kontaktstellen zwischen Kirche und Welt. Dieses doppelte Geschicktein führt jede Form einer einlinig oder einseitig gedachten oder vollzogenen Mission ad absurdum. Thadden-Trieglaff geht es mit dem Kirchentag um Transmission, um eine Schaltstelle zwischen verschiedenen Spannungslagen, was notwendigerweise Kirchenreform impliziert.

2.4.2. Von der Kundgebung zum Diskussionsforum Die Kirchentage in den 1950er und 1960er Jahren

In der ersten Kirchentagsphase zwischen 1949 und 1961 kam jedoch diese kirchenreformerische Spitze nur am Rande zum Tragen. Der Kirchentag wurde in dieser Zeit vor allem als gesamtdeutsche Klammer wahrgenommen und war ständig der politischen Großwetterlage ausgesetzt. Einerseits gelang mit Leipzig 1954 und seiner Schlussversammlung mit 650 000 Menschen ein überwältigendes Kirchentagserlebnis. Andererseits wurde der Kirchentag 1957 in Erfurt abgesagt, weil die DDR-Regierung auf die Rednerliste des Kirchentags massiven Einfluss zu nehmen suchte.

¹⁸ Reinold. von Thadden-Trieglaff, Was der Kirchentag ist und was er nicht ist, in: Stimme der Gemeinde zum kirchlichen Leben, zur Politik, Wirtschaft und Kultur 2 (1950) Heft 8, 4.

¹⁹ Zur aktuellen Diskussion um ein sachgerechtes Verständnis von Mission im Gefolge von New Delhi 1961 vgl. Michael Böhme/Bettina Naumann/Wolfgang Ratzmann/Jürgen Ziemer (Hgg.), Mission als Dialog. Zur Kommunikation des Evangeliums heute, Leipzig 2003; Christoph Dahling-Sander/Andreas Schultze/Dietrich Werner/Henning Wrogemann (Hgg.), Leitfaden Ökumenische Missionstheologie, Gütersloh 2003; Theo Sundermeier, Mission – Geschenk der Freiheit. Bausteine für eine Theologie der Mission, Frankfurt a.M. 2005; sowie Henning Wrogemann, Den Glanz widerspiegeln. Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten, Frankfurt a.M. 2009.

Für viele Menschen war der Besuch des Kirchentags in den 1950er Jahren im Hochsommer, der bis 1954 immer jährlich stattfand, gleichbedeutend mit ihrem Jahresurlaub. Er gestaltete sich damit im Kirchenjahr zum sommerlichen Gegenüber des Weihnachtsfestes.²⁰ Die Dauerteilnehmerzahl lag zwischen 40 000 und 70 000 Menschen, wobei die Hauptversammlungen diese Zahlen noch einmal sprengten: 1950 in Essen waren 180 000 Menschen zugegen, 1951 in Berlin und 1952 in Stuttgart 200 000, 1953 in Hamburg 350 000, 1954 in Leipzig 650 000, 1956 in Frankfurt a. M. 600 000 und 1959 in München 350 000 Menschen. Schon der Berliner Kirchentag drei Wochen vor dem Mauerbau 1961 zeigte hier eine Tendenzwende. Mit 42 900 Dauerteilnehmenden lag er im bisherigen Rahmen, aber seine Hauptversammlung besuchten nur noch 82 000 Menschen. 1963 in Dortmund sah es wieder anders aus: Nur noch 14 500 Dauerteilnehmende, dafür aber wieder 350 000 Menschen bei der Hauptversammlung, wobei allerdings 500 000 Menschen erwartet wurden. Eine solch hohe Zahl wurde im weiteren Verlauf der Kirchentagsgeschichte auch im Ansatz nie wieder erreicht, wenn man von den 200 000 Menschen beim Schlussgottesdienst des 1. Ökumenischen Kirchentags in Berlin 2003 vor dem Reichstagsgebäude einmal absieht.

Schon in den 1950er Jahren ist in der Rezeption der Besuchenden weniger das Kirchentagsergebnis als vielmehr das Kirchentagserlebnis bestimmend, das sich aus vielen Elementen mit Event-Charakter zusammensetzt, wie dies insbesondere am Leipziger Kirchentag 1954 manifest wurde: Hier bestach zum einen die Semiotik einer durch Kirchentagsfahnen und andere Zeichen im öffentlichen Raum in Beschlag genommenen Stadt, die offiziell einen atheistischen Charakter hatte. Sodann faszinierte das christliche Singen und Musizieren in Straßenbahnen, Bussen, Zügen und auf Plätzen. Eine durch seine Losung „Seid fröhlich in Hoffnung“ provozierte Fröhlichkeit und Hoffnung brachte die Sehnsüchte nach der deutschen Einheit auf eine Weise zur Geltung, die im Nachhinein als imaginär und realitätsfern angesehen werden muss. Schließlich wurde das Erlebnis einer nichtfanatischen, friedlichen und freiwillig anwesenden riesigen Menschenmasse während der Schlussversammlung prägend, die durch himmlische Regie ein besonderes Highlight bekam: Während dieser Kirchentag insgesamt völlig verregnet war, riss der Himmel während der Hauptversammlung auf und tauchte die Menschenmenge in strahlenden Sonnenschein.

In den 1950er Jahren entwickelt sich das Grundgerüst für die fünf Kirchentagstage. Gerahmt wird der Kirchentag von den Eröffnungsgottesdiensten am Mittwoch mit einem anschließenden Abend der Begegnung sowie der Hauptversammlung am Sonntag, die ab 1969 Schlussversammlung und ab 1983 Schlussgottesdienst heißt. Dazwischen liegen die drei Arbeitstage eines Kirchentages mit ihren typischen Veranstaltungsfor-

²⁰ Zur modernen Weihnachtsfrömmigkeit, die durchaus ihre Parallelen zum Aufkommen der Kirchen- und Katholikentage hat, vgl. *Matthias Morgenroth*, Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur, Gütersloh 2002.

maten. Am Tagesbeginn steht als einziges konkurrenzloses Format die Bibelarbeit, gefolgt von Hauptvorträgen am späten Vormittag. Am Nachmittag stehen mehrere gleichzeitige Arbeitsgruppen auf dem Programm. Zunehmend gibt es nachmittags und abends für bestimmte Zielgruppen gesonderte Veranstaltungen, z. B. Stunde der Frauen, Stunde der Mission oder Stunde der Bläser. An den Abenden finden zumeist kulturelle Veranstaltungen statt, vorwiegend aus dem Bereich der Kirchenmusik, aber auch begleitende Ausstellungen sind in den Kirchentagsstädten zu besichtigen.

Die Protagonisten stellen schon in den 1950er Jahren das gesamte Spektrum des Protestantismus ihrer Zeit dar. Das gilt für die kirchlichen Vertreter (von Martin Niemöller über Otto Dibelius und Hanns Lilje bis zu Helmuth Thielicke) ebenso wie für Politiker (von Gustav Heinemann über Hermann Ehlers und Heinrich Albertz bis zu Eugen Gerstenmaier) und Kulturschaffende (von Ernst Pepping über Rudolf Alexander Schröder und Ernst Lange bis zum Düsseldorfer Kom(m)ödchen). Der Kirchentag versucht sich dabei als Plattform für unterschiedliche politische Positionen zu etablieren und versteht sich als sog. dritter Ort, der die agonalen Strukturen des Alltags und der Politik transzendiert und genau dadurch seinen Beitrag zur Demokratisierung zu leisten versucht. Dies wird in den 1950er Jahren zum Teil überlagert durch die gesamtdeutsche Klammerfunktion, die dem Kirchentag von Beginn an zugewachsen war.

Das Initiieren und Vorantreiben einer Kirchenreform stellte für Thadden-Trieglaff eine wesentliche Triebfeder seines kirchlichen Handelns dar, so dass ihm das Ende der gesamtdeutschen Klammerfunktion des Kirchentags im Gefolge des Mauerbaus drei Wochen nach dem Berliner Kirchentag 1961 nicht ungelegt kam. Die mit Dortmund 1963 und seiner signifikanten Losung „Mit Konflikten leben“ beginnende zweite Phase des Kirchentags lässt ihn zu einem Forum des Protestantismus werden, auf dem nicht mehr die Kundgebung bzw. die Proklamation, sondern die Diskussion, der öffentliche Meinungsaustausch zur beherrschenden Veranstaltungsform wird. In den 1960er Jahren stehen daher folgerichtig die Kirchenreform und andere innerprotestantische Streitpunkte wie z. B. das Bibelverständnis auf der Tagesordnung. Mit ihren Losungsschworten „Konflikte, Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit“ markieren die 1960er Jahre aber auch Themenstellungen, die explizit gesellschaftspolitisch gelesen wurden: Dortmund 1963: „Mit Konflikten leben“, Köln 1965: „In der Freiheit bestehen“, Hannover 1967: „Der Frieden ist unter uns“, Stuttgart 1969: „Hungern nach Gerechtigkeit“. Gleichzeitig ändern sich die Arbeitsweisen des Kirchentags, weg von der Frontalveranstaltung, wie er in Kundgebungen und Vorträgen vorherrschend ist, hin zu Arbeitsformen wie Podiumsdiskussionen, Beratungsangeboten und bunten Abenden, die auf unterschiedliche Weise von der Unterhaltung leben.

In den 1960er Jahren bleibt die Dauerteilnehmerzahl konstant gering bei ca. 15 000, während die Hauptversammlungszahlen kontinuierlich auf 40 000 (1967/1969) sinken. Konsequenterweise heißt die Schlussveranstaltung 1969

auch nicht mehr Haupt-, sondern Schlussversammlung. Das zentrale Geschehen des Kirchentags verlagert sich zunehmend auf das Ereignis der drei Arbeitstage. Der Wechsel im Präsidentenamt 1964 vom über 70jährigen Gründer Reinold von Thadden-Trieglaff auf den weitgehend unbekannten Mittvierziger Richard von Weizsäcker wird überall als Modernisierungsschub verstanden und honoriert. Köln 1965 wird als „Kirchentag des Dialogs“ charakterisiert, der „keine ‚geistliche Mustermesse‘“ gewesen sei, sondern bemüht war, „den ‚Staub von der Bibel‘ zu blasen“²¹. Dem Kirchentag Hannover 1967 wird bescheinigt, dass er der gelungenste Kirchentag der neuen Phase nach 1961 gewesen sei. Gleichzeitig macht sich Kritik an einer zunehmenden Erlebnisarmut und an dem nun vorherrschenden Diskurskonzept des Kirchentags breit. Es wird gefordert: „Der Kirchentag darf nicht das Abitur voraussetzen.“²² In Stuttgart 1969 schließlich zeigt sich für viele Beobachter die innere Zerrissenheit des Protestantismus. „Die fünf heißen Tage“ von Stuttgart sind „kein christliches Heimattreffen, sondern ein Kirchentag der Kontroverse, der harten Auseinandersetzung“.²³ Auf der einen Seite sind die Kontroversen mit der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“²⁴ zu nennen, die schon für Hannover 1967 zum Kirchentagsboykott aufgerufen hatte und in Stuttgart die Arbeitsgruppe „Streit um Jesus“ zu ihrem Forum machte. Auf der anderen Seite stehen die basisdemokratisch orientierten Kräfte innerhalb von Theologie und Kirche, die die Arbeitsgruppe „Demokratie“ zu ihrer Bühne machten. Erste befreiungstheologische Ansätze kommen zur Sprache. Ein nicht geplanter Go-In zweier Gruppen aus beiden Lagern während der Schlussversammlung macht die Zerreißprobe deutlich, in der der Kirchentag sich nun befindet. Die Gemeinde bzw. das Publikum reagiert nach einiger Zeit auf beide Statements mit Pfiffen.

Was für die Beobachter auseinanderliegt, weil es nicht zusammen passen kann und darf, gehört jedoch für die Mehrzahl der Kirchentags teilnehmenden zusammen, so dass der Kirchentag von seinen Anfängen bis heute als eine undurchsichtige Gemengelage erscheint für die unterschiedlichsten Mixturen des nicht unexplosiven Gemischs von Frömmigkeit und Politik.

2.4.3. Neue Partizipationsstrukturen und Festformen Kirchentage in den 1970er und 1980er Jahren

Die sog. 1968er Bewegung führte den Kirchentag in Stuttgart 1969 zunächst an den Rand seiner Möglichkeiten. In dieser gesellschaftlich heißen Phase Ende der 1960er Jahre setzte der Kirchentag nun mit seinem

²¹ Dietrich Strothmann, in: Die Zeit Nr. 32 (6.8.1965), 2.

²² Jürgen Dennert, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 27 (2.7.1967), 9.

²³ Günter Geschke, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 30, (27.7.1969), 32.

²⁴ Die Auseinandersetzungen dieser protestantischen Bewegung mit dem Kirchentag sind gut dokumentiert bei Burghard Affeld/Lutz von Padberg, Umstrittener Kirchentag. Berichte, Analysen und Kommentare zum Deutschen Evangelischen Kirchentag von 1949 bis 1985, Wuppertal 1985.

Zweijahresrhythmus einmal aus und fand erst 1973 wieder statt. 1971 kam es zum Ökumenischen Pfingsttreffen, welches im Aufbruchsgestalt des II. Vaticanum beschlossen worden war, aber nun 1971 in eine Phase der Erhaltung fiel, die sich auch auf die ökumenischen Beziehungen auswirkte. Das nur zweitägige Treffen wurde vorwiegend von Delegierten besucht. Die Diskussionslinien waren deutlich vorgezeichnet, für Gegenpapiere gab es wenig Raum und Zeit. Augsburg statt Frankfurt als Tagungsort war aufgrund der *Confessio Augustana* von 1530 der ökumenegeschichtlichen Bedeutsamkeit dieses Ortes geschuldet, bot andererseits aber auch nur wenig Infrastruktur für eine Protest- und Demonstrationskultur, wie sie auf dem Katholikentag 1968 in Essen und auf dem Kirchentag in Stuttgart 1969 zutage getreten war. Insgesamt nahmen von den 22 katholischen Bischöfen und 20 evangelischen Kirchenleitern nur 4 Bischöfe an diesem Treffen teil, und auch wichtige politische Prominenz wie der bayrische Ministerpräsident Goppel hielten sich fern. So titelte die Zeit: „Die Augsburger Konfusion. Das erste Treffen von Katholiken und Protestanten war kein Pfingstwunder.“²⁵

Mit Augsburg hatte sich der Kirchentag ins Abseits der gesellschaftlichen Interesselosigkeit manövriert, welches sich nun auf seinem Tief- und zugleich Erneuerungspunkt in Düsseldorf 1973 überdeutlich zeigte. In Düsseldorf gab es nur noch weniger als 10 000 Dauerteilnehmende. Sogar die Gegenveranstaltung zum Kirchentag, der „Gemeindetag unter dem Wort“, bot nun mehr Teilnehmende auf. Und auch die Schlussversammlung war mit nur 24 000 Teilnehmenden für Kirchentagsverhältnisse recht spärlich besucht.

In Düsseldorf begannen jedoch auch gravierende strukturelle Neuerungen, die den Kirchentag ab 1981 auf 100 000 Dauerteilnehmende hochschnellen ließen – eine Zahl, die seitdem Richtwert für jeden Kirchentag ist und auch in etwa immer erreicht werden konnte. Mit etwas Verspätung konnte sich der Kirchentag damit innerhalb der Neuen sozialen Bewegungen etablieren,²⁶ wobei er seine Teilnehmerzahlen kontinuierlich auf hohem Niveau halten konnte und damit seine Bewegten zum einen bei der Stange halten bzw. immer wieder neu rekrutieren konnte. Etwa die Hälfte aller Kirchentagsbesuchenden sind seit den 1980er Jahren Erstbesuchende, die von der Mischung „fromm und politisch“ fasziniert sind.²⁷

²⁵ Dietrich Strothmann, in: Die Zeit Nr. 24 (11. 6. 1971), 2.

²⁶ Vgl. dazu Harald Schroeter-Wittke, Der Deutsche Evangelische Kirchentag in den 1960er und 1970er Jahren – eine soziale Bewegung?, in: Siegfried Hermle/Claudia Lepp/Harry Oelke (Hgg.), Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, Göttingen 2007, 213–225.

²⁷ Vgl. dazu die beiden großen empirischen Untersuchungen Tilman Schmieder/Klaus Schuhmacher (Hgg.), Jugend auf dem Kirchentag. Eine empirische Analyse, Stuttgart 1984; sowie Andreas Feige/Ingrid Lukatis/Wolfgang Lukatis, Kirchentag zwischen Kirche und Welt. Auf der Suche nach Antworten. Eine empirische Untersuchung auf dem 21. Deutschen Evangelischen Kirchentag Düsseldorf 1985, Berlin 1987.

Dies gelang durch die strukturellen Neuerungen, die 1973 eingeführt wurden. Da wurde zum einen die erste Liturgische Nacht²⁸ gefeiert, an der über 4000 Menschen, also knapp der Hälfte aller Kirchentagsteilnehmenden, teilnahmen. Hier werden Gottesdienstformen aus der Ökumene zelebriert, die von popkulturellen Elementen einerseits und von einem Feiern mit allen Sinnen andererseits durchzogen sind. Diese spezifische Kirchentagsspiritualität mit ihrem eigenen Liedgut und eigener Ästhetik ist in veränderter Form bis heute ein Markenzeichen des Kirchentags und hat vielfältig in den Kirchenalltag hinein gewirkt. Die zweite strukturelle Neuerung hieß KIZ, Kommunikations- und Informationszentrum, ab Frankfurt a. M. 1975 „Markt der Möglichkeiten“. Auch dies ist ein mittlerweile oft kopiertes Markenzeichen des Kirchentags. Hier können Menschen ihre Anliegen in der Messe für Tausende von Besucherinnen und Besuchern einer größeren Öffentlichkeit vorstellen. Beide Neuerungen zeigen: der Kirchentag wird zur Messe. Die Kirchentagsbesuchenden werden nicht nur zu Teilnehmenden, sondern zu Mitwirkenden und Mitfeiernden. Diese Partizipationsstrukturen haben sich mit der Zeit ausgedehnt auch auf musische, kulturelle, künstlerische und gottesdienstliche Bereiche.

Seit 1979 werden sog. Mitwirkende auch als eine eigenständige Gruppe gezählt. Sie agieren z. B. auf dem Markt der Möglichkeiten, bewerben sich in der Abteilung MTK (Musik, Theater, Kleinkunst) oder sind als Helfer oder Bläserinnen angemeldet. Ihre Zahl stieg kontinuierlich von knapp 16 000 in Nürnberg 1979 auf fast 50 000 in Hannover 2005. Etwa die Hälfte aller Kirchentagsteilnehmenden sind gegenwärtig Mitwirkende und nehmen innerhalb dieser Tage eine spezielle Aufgabe wahr.

Diese vielfältigen Partizipationsmöglichkeiten haben den Kirchentag in den 1980er Jahren zu einer neuen sozialen Bewegung werden lassen. Die Friedensdemonstrationen angesichts des NATO-Doppelbeschlusses sowie die Aktionen im Rahmen des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung spiegeln die politische Dimension dieser Frömmigkeitsform Kirchentag. Die Etablierung des Feierabendmahls in Nürnberg 1979 sowie die Einführung des Abendmahls im seit Hannover 1983 sogenannten Schlussgottesdienst zeigen die asketische Dimension dieser Bewegung, die sich seitdem unter dem Begriff „Lebendige Liturgie“ ausbreitet und für vielfache liturgische und hymnologische Impulse im deutschen Protestantismus sorgt.

Diese Entwicklung war u. a. nur dadurch möglich, dass der Kirchentag nicht mehr in der Urlaubshauptsaison stattfand wie noch zumeist in den 1950er und 1960er Jahren, sondern ab 1973 in der Vorsaison kurz nach Pfingsten, in der die meisten Menschen noch nicht im Urlaub sind.

²⁸ Vgl. *Arbeitskreis für Gottesdienst und Kommunikation* (Hg.), *Liturgische Nacht*, Wuppertal 1974.

2.4.4. Kongresse in der Region

Die Kirchentagsarbeit in der DDR

Mit dem Mauerbau 1961 existierte die Kirchentagsbewegung nur noch als eine geteilte. Während in der BRD die Kirchentage trotz unterschiedlicher Teilnehmerzahlen weiterhin Massenveranstaltungen blieben, musste sich in der DDR die Kirchentagsarbeit neu strukturieren. Dort entwickelten sich nach 1961 regionale Kirchentage auf verschiedenen Ebenen, die stärker Kongresscharakter hatten.²⁹ Höhepunkt waren hier die sieben Kirchentage zum 500. Geburtstag Martin Luthers 1983. Die Kirchentage in der DDR waren zum einen viel deutlicher vom spannungsgeladenen Gegenüber von Staat und Kirche geprägt als in der BRD. Zum andern hatten sie sich viel deutlicher in einem durch und durch säkularisierten Umfeld zu verorten als in der BRD. Inwiefern die Kirchentagsarbeit zur Wende 1989 mit beigetragen hat, ist noch wenig erforscht. Sie gehört aber in die Geschichte der Freiräume, in denen sich „Gegengifte“³⁰ entwickeln konnten gegenüber einem alles auf Einheit hin infizierenden Virus der Staatsideologie.³¹ Trotz vielerlei Einschränkungen wirkte auch in der DDR insbesondere das Erlebnis Kirchentag als Gemeinschaftserlebnis der Vielen³² sowie die erstaunliche Offenheit der Kommunikation, die in vielen Kirchentagsveranstaltungen möglich war. 1991 wurde die Präambel eines wiedervereinigten Kirchentags mit signifikanten Veränderungen erneut beschlossen:

„Der Deutsche Evangelische Kirchentag wurde im Jahre 1949 bei der Deutschen Evangelischen Woche in Hannover von Reinold von Thadden-Trieglaff und seinen Freunden als Laienbewegung ins Leben gerufen. Nach der politisch bedingten Trennung der Kirchentagsarbeit von 1961 bis 1989 und aufgrund der Erfahrungen, die in diesen Jahren gewachsen sind, gibt sich der Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT) 1991 die folgende neue Ordnung. Der Deutsche Evangelische Kirchentag will Menschen zusammenführen, die nach dem christlichen Glauben fragen. Er will evangelische Christen sammeln und im Glauben stärken. Er will zur Verantwortung in ihrer Kirche ermutigen, zu Zeugnis und Dienst in der Welt befähigen und zur Gemeinschaft der weltweiten Christenheit beitragen. Diesen Zielen dienen zentrale und regionale Kirchentage, Kongresse und Konsultationen. In ihnen wirken Menschen aus vielfältigen Tätigkeitsbereichen zusammen, auch über landeskirchliche Grenzen, über Unterschiede

²⁹ Vgl. dazu *Otto Schröder/Hans Detlef Peter* (Hgg.), *Vertrauen wagen. Evangelischer Kirchentag in der DDR*, Berlin 1993; sowie *Peter Beier*, *Missionarische Gemeinde in sozialistischer Umwelt. Die Kirchentagskongressarbeit in Sachsen im Kontext der SED-Kirchenpolitik (1968–1975)*, Göttingen 1999.

³⁰ So bezeichnete einer der führenden Praktischen Theologen aus der DDR zu Beginn der 1990er Jahre die Kasualien, worunter sich aber m. E. auch die Kirchentage fassen lassen; *Karl Heinrich Bieritz*, *Gegengifte. Kirchliche Kasualpraxis in der Risikogesellschaft*, in: *ders.*, *Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt*, Stuttgart 1995, 202–217.

³¹ Vgl. dazu *Detlef Pollack*, *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart u. a. 1994.

³² 50 000 Menschen zählte z. B. der Schlussgottesdienst des Leipziger Kirchentags am 9. Juli 1989.

in Bekenntnis, Theologie und Ausdrucksformen der Frömmigkeit hinweg. Hier feiern sie miteinander Gottesdienst, suchen ihren Glauben besser zu verstehen, lernen ihre Weltverantwortung und ihre ökumenische Verpflichtung sachgerechter wahrzunehmen, setzen sich für die Erneuerung ihrer Kirchen ein und unterstützen entsprechende Initiativen.“³³

Zielgruppe des DEKT sind damit nicht mehr nur die evangelischen Christen aller Konfessionen, sondern Menschen, die nach dem christlichen Glauben fragen. Sodann profiliert der DEKT seine Bildungsaufgabe,³⁴ erwähnt explizit seine Feierdimension und ermutigt schließlich dazu, öffentlich Positionen zu beziehen in Kirche, Politik und Gesellschaft. Dabei liegt ihm kein fest formuliertes Bekenntnis zu Grunde, sondern die gemeinsame Haltung des Fragens und Suchens.

2.4.5. Eventuelle Kirche

Der Kirchentag in den 1990er und 2000er Jahren

Das Grundgerüst der Kirchentage aus den 1950er Jahren hat sich mutatis mutandis bis in die Gegenwart erhalten, wobei durch die neuen Partizipationsstrukturen der 1970er Jahre bis heute viele unterschiedliche Veranstaltungsformate hinzugekommen sind. Dabei werden die inhaltlich orientierten Kirchentagsveranstaltungen von Projektleitungen vorbereitet, die ein Jahr vor einem Kirchentag eigens dazu ad personam vom Präsidium berufen werden und eigenverantwortlich den jeweiligen Programmpunkt inszenieren. Kam der Kirchentag in den 1950er Jahren noch mit 50 bis 100 verschiedenen Veranstaltungen aus, so kommen die Kirchentage der Hunderttausend seit Mitte der 1980er Jahre auf bis zu über 3000 Veranstaltungen.

So tritt seit Anfang der 1990er Jahre die Event-Dimension des Kirchentagsgeschehens immer deutlicher in den Vordergrund und wird entsprechend popkulturell gestaltet, z. B. mit abendlichen Großkonzerten. Das Erlebnis Kirchentag wird auch wissenschaftlich stärker wahrgenommen, wenn er z. B. als eine evangelische Wallfahrt beschrieben wird.³⁵ Der Kirchentag als mobile Kirche und Kirche auf Zeit wird damit für die Besuchenden zu einem Projekt. Er wird zur „Eventuellen Kirche“. Er lebt vom Event³⁶ und ermöglicht zugleich eine Beteiligungsform, die die Eventualität wertschätzt und darauf setzt, dass sich aus dem Erleben heraus Einsichten und Formen ergeben für gemeinsames und entschiedenes Handeln im Alltag der Menschen. Diese Eventualität als Organisationsform bietet den Teilnehmenden in Erlebnis und Ergebnis andere Formen von Nähe und

³³ http://www.kirchentag.de/uploads/media/DEKT_Ordnung.pdf.

³⁴ Vgl. dazu Peter Bubmann, *Der Kirchentag als Bildungsangebot*, in: Gottfried Adam/Rainer Lachmann (Hgg.), *Neues Gemeindepädagogisches Kompendium*, Göttingen 2008, 413–424.

³⁵ Vgl. dazu Wolfgang Ratzmann (Hg.), *Der Kirchentag und seine Liturgien*, Leipzig 1999.

³⁶ Vgl. dazu Joachim Kunstmann, *Fest/Feiern/Event*, in: Kristian Fechtner/Gotthard Fermor/Uta Pohl-Patalong/Harald Schroeter-Wittke (Hgg.), *Handbuch Religion und Populäre Kultur*, Stuttgart 2005, 52–62.

Distanz als der (Kirchen-)Alltag. Mit seinen Beteiligungsformen hat der Kirchentag bislang eine äußerst nachhaltige Bindungskraft entfaltet. Ob er dies auch in Zukunft leisten können, wird sich zeigen.

2.5. Katholikentage und Ökumenische Kirchentage

Was für den Kirchentag gezeigt werden konnte, gilt mutatis mutandis auch für die Institution und Geschichte des Katholikentags, dessen Werdegang sich anhand folgender „Brückenschläge“ beschreiben und zeigen lässt: „Von der Heerschau zum bunten Kaleidoskop – Vom Stoßtrupp der Kirche zur Stütze des Staates – Von der Nächstenliebe zu weltweiter Solidarität – Vom frommen Gehorsam zum kritischen Dialog – Vom Konfessionenstreit zum Vorhof der Kircheneinheit.“³⁷ Für die Katholikentage lassen sich dabei in groben Zügen ähnliche Prägungen durch den Zeitgeist ausfindig machen wie bei den Kirchentagen. Dies wird besonders deutlich am Vergleich des Katholikentags in Essen 1968 mit dem Kirchentag in Stuttgart 1969, die beide stark von der politischen Großwetterlage geprägt wurden und in deren Gefolge sich jeweils erstaunliche Öffnungen etabliert haben.

Angesichts dieser Koinzidenzen lag es nahe, gemeinsame Ökumenische Kirchentage zu veranstalten, von denen es bislang zwei geben hat, 2003 in Berlin und 2010 in München. Es würde hier zu weit führen, die inneren Unterschiede zwischen Kirchen- und Katholikentagen zu analysieren. Dazu fehlt es auch an vergleichenden Vorarbeiten. Diese Unterschiede sind in der Vorbereitung der beiden Ökumenischen Kirchentage mitunter deutlich zutage getreten. Sie betreffen vor allem das jeweilige Kirchenverständnis, welches in sehr differierenden Amtsverständnissen kulminiert und die unterschiedlichen Organisationsformen prägt. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken³⁸ mit seinem klar definierten Begriff des Laien ist z. B. innerhalb der eigenen kirchlichen Strukturen deutlich anders aufgestellt als das Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentags mit seiner starken Unabhängigkeit gegenüber der verfassten Kirche, die die Partnerschaft beider Institutionen auf Augenhöhe allererst ermöglicht. Es ist erstaunlich, dass die Ökumenischen Kirchentage trotz dieser Schwierigkeiten bislang so überzeugend stattgefunden haben. Dazu trägt einerseits der Umstand bei, dass sie auf eine rundweg positive Resonanz in der Öffentlichkeit gestoßen sind und dass es andererseits bislang keine alternative Veranstaltungsform zu den Ökumenischen Kirchentagen gibt, die auf derart öffentlichkeitswirksame Art und Weise die Zusammengehörigkeit der christlichen Konfessionen deutlich macht, auch wenn ihre inneren Unterschiede immer wieder deutlich schmerzen.

³⁷ Hajo Goertz, *Brückenschläge. Wirken und Wirkung der Katholikentage*, Kevelaer 2006, 5.

³⁸ Vgl. dazu Thomas Großmann, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945–1970*, Mainz 1991.

Im Laufe der letzten beiden Ökumenischen Kirchentage ist aber auch immer deutlicher geworden, dass es sich bei diesem Veranstaltungsformat nicht nur um die bilateralen Beziehungen des großkirchlich organisierten Christentums in Deutschland handeln kann und darf, sondern dass Ökumene die Vielfalt der Konfessionen und Denominationen in Deutschland ebenso berücksichtigen muss wie die weltweite Ökumene, die als Vorläufer der gegenwärtigen Globalisierung gedeutet werden kann. Auch wenn die Ökumenischen Kirchentage im Zustandekommen und aufgrund ihrer stärkeren Abhängigkeit von der ökumenischen Großwetterlage durchaus fragiler sind als die konfessionellen Kirchen- und Katholikentage, so haben sie sich etablieren können vor dem Horizont bedrängender Fragen der Globalisierung sowie zunehmender Pluralisierung von Religion bei gleichzeitiger Marginalisierung der christlichen Großkirchen in Deutschland.

2.6. Weltjugendtage als Popkultur

Demgegenüber stellen die Weltjugendtage einen deutlich homogenen Veranstaltungstyp dar, der jedoch als popkulturelle Form einer eventuellen Kirche durchaus mit den Kirchen- und Katholikentagen Parallelen aufweist. Die Weltjugendtage sind noch sehr jungen Datums und gehen auf Johannes Paul II. zurück, auf den Papst also, der die Römisch-Katholische Kirche in der Mediengesellschaft beheimatet hat.³⁹ Anlässlich des von der UNO 1984 ausgerufenen „Jahrs der Jugend“ lud er die Jugend der Welt zum Palmsonntag 1985 nach Rom ein. Trotz einer nur sehr kurzen Vorbereitungszeit folgten 250 000 Jugendliche aus aller Welt dieser Einladung. Nur eine Woche später kündigte Johannes Paul II. in seiner Osterbotschaft die Einrichtung von Weltjugendtagen an, die seitdem alle zwei bis drei Jahre zentral an einem Ort stattfinden und dazwischen dezentral in allen Diözesen weltweit begangen werden. Eingeladen zu den Weltjugendtagen sind junge Menschen im Alter zwischen 15 und 30 Jahren. Die zentralen Weltjugendtage mit bislang zwischen 450 000 (2008) und 4 000 000 Teilnehmenden (1995) fanden an folgenden Orten statt: 1987 Buenos Aires, 1989 Santiago de Compostella, 1991 Częstochowa, 1993 Denver, 1995 Manila, 1997 Paris, 2000 Rom, 2002 Toronto, 2005 Köln, 2008 Sydney und 2011 Madrid. Im deutschen Kontext ist der Weltjugendtag spätestens seit Köln 2005 in aller Munde.⁴⁰ Die Weltjugendtage mit dem Papst als „Anchorman“ erweisen sich einerseits in hohem Maße geeignet für ein individuelles Erleben dieses Events. Eine empirische Untersuchung unter deutschen Jugendlichen

³⁹ Bei einer Studienreise im Vatikan 2011 hat Ms. Matthias Türk vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen von Überlegungen berichtet, derzufolge eine Anerkennung des Primats des Papstes auch ohne kirchenjuristische Konsequenzen denkbar sei. Unter popkulturell-medialen Aspekt genießt das Papstamt weltweit gesehen schon längst ein solches Ansehen – einschließlich aller Höhen und Tiefen, die mit einer solchen Anerkennung strukturell verbunden sind.

⁴⁰ Vgl. dazu Anja Grote, Weltjugendtag 2005. Konzeption und Durchführung, Berlin 2006.

zum Weltjugendtag 2002 in Toronto zeigt dabei „eine hohe Homogenität hinsichtlich ihrer Werthaltungen, ihres Bildungsgrads, ihres materiellen Niveaus, ihrer religiösen Einstellungen, ihrer Kirchenbindung etc.“⁴¹ Die Weltjugendtage eignen sich andererseits hervorragend für eine medial inszenierte Popkultur,⁴² um deren höchstes Gut Aufmerksamkeit⁴³ alle ringen müssen, die Leben und Welt gestalten wollen – ob sie wollen oder nicht.

3. Religion als Unterhaltung – Abschließende Überlegungen zur Gestalt von Religion in einer von Säkularisierung gekennzeichneten Lebenswelt

Wir sind ausgegangen von der These, dass Religion weltweit mit dem Phänomen von Säkularisierung als von den Menschen erlebter Differenzierung und Pluralisierung von Religion(en), Weltanschauungen und Lebensstilen zu leben, mitunter auch zu kämpfen hat. Die Sondersituation Europas ist benannt und in ihrer deutschen Ausprägung anhand der Kirchentage ansichtig geworden – mit einem Seitenblick auf die Katholikentage und die Weltjugendtage. Diese wiederum haben die global wirksame Popkultur⁴⁴ als ein zweites Interpretament deutlich werden lassen,⁴⁵ deren wesentliches Medium die Unterhaltung darstellt.⁴⁶ Auch die Religion(en) haben sich auf diesem Markt zu behaupten, wenn sie Öffentlichkeit erreichen und gestalten wollen. In diesem Zusammenhang plädiere ich für ein Wahrnehmen von Religion als einer Unterhaltung⁴⁷ in dem dreifachen Sinne des deutschen Wortes:

1. Religion(en) haben nur dann eine nachhaltige Chance, wenn sie den Menschen Unterhalt gewähren und sie nähren. Dieser nutritive Aspekt von Unterhaltung hat sein Pendant in der christlichen Gotteslehre, wenn Gott nicht nur als Schöpfer eines irgendwie gearteten Damals, sondern auch als Erhalter der Schöpfung, als Unterhalter einer *creatio continua* gedacht wird: Gott unterhält die Welt. He's got the whole world in his hand.
2. Religion(en) haben nur dann eine nachhaltige Chance, wenn sie mit den Menschen ein Gespräch auf Augenhöhe führen, wenn sie sich mit ihnen unterhalten. Dieser kommunikative Aspekt von Unterhaltung hat sein Pendant in der theologischen Einsicht, dass Wahrheit nicht etwas Vorgegebenes

⁴¹ Christian Scharnberg, *Event – Jugend – Pastoral. Eine quantitativ-empirisch gestützte Theorie des religiösen Jugendevents am Beispiel des Weltjugendtages 2002*, Berlin 2010, 207.

⁴² Vgl. dazu Christian Klenk, *Ein deutscher Papst wird Medienstar. Benedikt XVI. und der Kölner Weltjugendtag in der Presse*, Berlin 2008.

⁴³ Vgl. dazu Jochen Hörisch, *Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien*, Frankfurt/M. 1999.

⁴⁴ Dabei ist die westliche Gestalt der Popkultur keinesfalls überall bestimmend. Gleichwohl ist kein Ort dieser Welt mehr ausgenommen vom Kontakt mit ihr.

⁴⁵ Zur religiösen Wahrnehmung der Popkultur vgl. die zahlreichen Publikationen im Umfeld des Arbeitskreises Popkultur und Religion (www.akpop.de).

⁴⁶ Vgl. dazu Hans-Otto Hügel, *Unterhaltung*, in: ders. (Hg.), *Handbuch Populäre Kultur*, Stuttgart 2003, 73–82.

⁴⁷ Vgl. dazu Harald Schroeter-Wittke, *Unterhaltung*, in: TRE 34 (2002), 397–403.

und dann Für-wahr-zu-Haltendes ist, sondern dass Wahrheit allererst im und als Gespräch entsteht, mithin also Wandlungen unterworfen ist.

3. Religion(en) haben nur dann eine nachhaltige Chance, wenn sie auch Spaß machen, wenn sie die Menschen amüsieren und unterhalten. Dieser delektarische Aspekt wird in einer Medien- und Unterhaltungsgesellschaft immer wichtiger. Ihn zu verachten würde bedeuten sich einer Macht zu berauben, die Gestaltung allererst ermöglicht.

Kirchentage, Katholikentage und Weltjugendtage haben gegenwärtig dies gemeinsam: Sie sind unterhaltende, nicht unterdrückende Formen von Kirche, die aufgrund ihrer partnerschaftlichen Kommunikations- und Partizipationsstrukturen dazu führen, dass die Zuversicht und der Spaß am Leben den bedrohlichen Visionen von Zukunft nicht erliegen. Sie sind eventuell – „Gegenreligion“⁴⁸. Sie stehen pars pro toto für eine in Europa neuartige Gestalt des Christentums, die nicht auf die Institutionen Staat und Kirche(n) fixiert ist. Als Teilhabende an der Missio Dei befördern sie eine Transmission des Christentums auf die gegenwärtige Welt hin und bringen umgekehrt die Anliegen der gegenwärtigen Welt für das organisierte Christentum zur Darstellung. Ob und wie die Einsichten dieser Form von Kirche christentumsspezifisch sind oder sich auch für andere Formen von (A)Religiosität geltend machen lassen, ist eine offene Frage, auf deren Gestaltfindung die Welt gespannt sein darf.

Bibliographie

- Affeld, Burghard/von Padberg, Lutz, Umstrittener Kirchentag. Berichte, Analysen und Kommentare zum Deutschen Evangelischen Kirchentag von 1949 bis 1985, Wuppertal 1985
- Arbeitskreis für Gottesdienst und Kommunikation (Hg.), Liturgische Nacht, Wuppertal 1974
- Beier, Peter, Missionarische Gemeinde in sozialistischer Umwelt. Die Kirchentagskongreßarbeit in Sachsen im Kontext der SED-Kirchenpolitik (1968–1975), Göttingen 1999
- Berger, Peter Ludwig (Ed.), The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington/Grand Rapids 1999
- Bieritz, Karl Heinrich, Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt, Stuttgart 1995
- Böhme, Michael/Naumann, Bettina/Ratzmann, Wolfgang/Ziemer, Jürgen (Hgg.): Mission als Dialog. Zur Kommunikation des Evangeliums heute, Leipzig 2003
- Bormuth, Daniel, Die Deutschen Evangelischen Kirchentage in der Weimarer Republik, Stuttgart 2007
- Bubmann, Peter, Der Kirchentag als Bildungsangebot, in: Adam, Gottfried/Lachmann, Rainer (Hgg.), Neues Gemeindepädagogisches Kompendium, Göttingen 2008, 413–424

⁴⁸ Vgl. dazu D. Zilleßen, Gegenreligion. Über religiöse Bildung und experimentelle Didaktik, Münster 2004.

- Cox, Harvey, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, New York 1985
- Dahling-Sander, Christoph/Schultze, Andreas/Werner, Dietrich/Wrogemann, Henning (Hgg.), *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003
- Davie, Grace, *Europe. The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002
- Feige, Andreas/Lukatis, Ingrid/Lukatis, Wolfgang, *Kirchentag zwischen Kirche und Welt. Auf der Suche nach Antworten. Eine empirische Untersuchung auf dem 21. Deutschen Evangelischen Kirchentag Düsseldorf 1985*, Berlin 1987
- Frost, Herbert, *Ausgewählte Schriften zum Staats- und Kirchenrecht*, Tübingen 2001
- Goertz, Hajo, *Brückenschläge. Wirken und Wirkung der Katholikentage*, Kevelaer 2006
- Großmann, Thomas, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945–1970*, Mainz 1991
- Grote, Anja, *Weltjugendtag 2005. Konzeption und Durchführung*, Berlin 2006
- von Hehl, Ulrich/Kronenberg, Friedrich (Hgg.), *Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998*, Paderborn u. a. 1999
- Hörisch, Jochen, *Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien*, Frankfurt a. M. 1999
- Hügel, Hans-Otto, *Unterhaltung*, in: ders. (Hg.), *Handbuch Populäre Kultur*, Stuttgart 2003, 73–82
- Hürten, Heinz, *Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt*, Paderborn u. a. 1998
- Klenk, Christian, *Ein deutscher Papst wird Medienstar. Benedikt XVI. und der Kölner Weltjugendtag in der Presse*, Berlin 2008
- Kreft, Werner, *Die Kirchentage von 1848–1872*, Frankfurt a. M. 1994
- Kunstmann, Joachim, *Fest/Feiern/Event*, in: Fechtner, Kristian/Fermor, Gotthard/Pohl-Patalong, Uta/Schroeter-Wittke, Harald (Hgg.), *Handbuch Religion und Populäre Kultur*, Stuttgart 2005, 52–62
- Kupisch, Karl (Hg.), *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus von 1945 bis zur Gegenwart 1. Teil*, Hamburg 1971, 102
- Morgenroth, Matthias, *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*, Gütersloh 2002
- Pollack, Detlef, *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart u. a. 1994
- Raiser, Konrad, *Religion – Macht – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung*, Frankfurt a. M. 2010
- Ratzmann, Wolfgang (Hg.), *Der Kirchentag und seine Liturgien*, Leipzig 1999.
- Runge, Rüdiger/Krause, Christian (Hgg.), *Zeitansage. 40 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag*, Stuttgart 1989
- / Käßmann, Margot (Hgg.), *Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag*, Gütersloh 1999
- / Ellen Uebeschär (Hgg.), *Fest des Glaubens – Forum der Welt. 60 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag*, Gütersloh 2009
- Scharnberg, Christian, *Event – Jugend – Pastoral. Eine quantitativ-empirisch gestützte Theorie des religiösen Jugendevents am Beispiel des Weltjugendtages 2002*, Berlin 2010
- Schmieder, Tilman/Schuhmacher, Klaus (Hgg.), *Jugend auf dem Kirchentag. Eine empirische Analyse*, Stuttgart 1984

- Schröder, Otto/Peter, Hans Detlef (Hgg.), Vertrauen wagen. Evangelischer Kirchentag in der DDR, Berlin 1993
- Schroeter, Harald, Kirchentag als vorläufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt, Stuttgart u. a. 1993
- Schroeter-Wittke, Harald, Thadden-Trieglaff, Reinold von (1891–1976), in: TRE 33 (2002), 168–172
- , Unterhaltung, in: TRE 34 (2002), 397–403
- , Der Deutsche Evangelische Kirchentag in den 1960er und 1970er Jahren – eine soziale Bewegung?, in: Hermle, Siegfried/Lepp, Claudia/Oelke, Harry (Hgg.), Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, Göttingen 2007, 213–225
- Strübind, Andrea, Freikirchen und Spiritualität (JBTh 24), Neukirchen-Vluyn 2009, 203–231
- Sundermeier, Theo, Mission – Geschenk der Freiheit. Bausteine für eine Theologie der Mission, Frankfurt a. M. 2005
- von Thadden, Rudolf, Trieglaff. Eine pommersche Lebenswelt zwischen Kirche und Politik 1807–1948, Göttingen 2010
- von Thadden-Trieglaff, Reinold, Was der Kirchentag ist und was er nicht ist, in: Stimme der Gemeinde zum kirchlichen Leben, zur Politik, Wirtschaft und Kultur 2 (1950) Heft 8, 4
- Wrogemann, Henning, Den Glanz widerspiegeln. Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten, Frankfurt a. M. 2009
- Zilleßen, Dietrich, Gegenreligion. Über religiöse Bildung und experimentelle Didaktik, Münster 2004

Spirituelle Wegbegleitung

Grundlagen einer verheißungsvollen Disziplin

Ulf Beiderbeck

Vorbemerkung

In einer Zeit, in der im westlichen und nördlichen Europa die Säkularisation auf der einen Seite voranschreitet und auf der anderen christliche Konfessionen und Denominationen auf die Wahrung ihres Erbes und die Herausarbeitung ihrer Profile bedacht sind, tut es gut, auf gemeinsame christliche Traditionen zu achten und als Christen ein einladendes Angebot auf dem Sinndeutungsmarkt anzubieten.

Christliche Spiritualität ist ein solches Angebot. Es ist weniger auf konfessionelle Trennschärfe bedacht¹ als auf die Wirksamkeit geistlichen Lebens und die Erfahrbarkeit der göttlichen Existenz.

Die Tradition christlicher Spiritualität reicht dabei weit hinter die großen Trennungen (Schismata) der Kirchengeschichte zurück und stellt damit ein ökumenisches Kraftpotenzial dar, das gesamtchristlich wirken kann und damit auch nach außen hin Strahlkraft gewinnt.²

Sieht man darüber hinaus Parallelen spirituellen Lebens und spiritueller Erfahrung und Lehre in anderen Religionen, kann über die christliche Spiritualität sowohl deutlich werden, dass diese nicht exklusiv ist. Es werden aber auch Spezifika deutlich, die sich von spirituellem Erleben anderen Ortes unterscheidet.

Der vorliegende Aufsatz sieht sich von der Motivation getragen, das oben beschriebene Anliegen anhand eines Angebotes der Lebenshilfe und Organisationsentwicklung zu spezifizieren. Es geht um Spirituelle Wegbegleitung.³

¹ Sowohl die renommierte Zeitschrift „Geist und Leben“ (Echter Verlag) als auch die mehr praxisorientierte Zeitschrift „Meditation“ (Matthias Grünewald Verlag) legen Wert auf ihre ökumenische Ausrichtung, wenngleich sie röm.-kath. Ursprungs sind.

² Zur Verifikation dieser Aussage gehe man in den Buchhandel. Wenn überhaupt noch christliche Literatur neben einschlägiger theologischer Fachliteratur für Spezialisten zu finden ist, ist es vorrangig spirituelle. Diese aber macht genau das deutlich: Konfessionell Trennendes tritt zurück hinter der großen gemeinsamen Kraft, die uns im geistlichen Leben verbindet.

³ Der vorliegende Aufsatz entspricht im Wesentlichen dem ersten Kapitel meines Konzepts zur spirituellen Wegbegleitung, in dem ich die Sichtweisen aus den Kursen „Ausbildung zur spirituellen Wegbegleitung“ (2008/09) und „Qualifikation zur/zum spirituellen Wegbegleiterin/Wegbegleiter“ (2010–2012) in Haus Ohrbeck (Franziskanerorden und Bistum Osnabrück) gebündelt habe. Vgl. U. Beiderbeck, „Konzept für Spirituelle Wegbegleitung“,

Motiv 1: Spiritualität

Der Begriff Spiritualität ist schillernd. Man gebe nur den Begriff in eine Internet-Suchmaschine ein und ein buntes Gemisch aus Esoterik, Mystik und fernöstlichen wie christlichen Traditionen tut sich auf. Insofern betritt man als Geistlicher – zumal als freikirchlicher Pastor – ein unsicheres Terrain. Bedeutet die Auseinandersetzung mit Spiritualität und die Übernahme ihrer Impulse nicht eine Aufweichung der christlichen und schriftbezogenen Theologie? Ist das, was von der Spiritualität ausgeht, nicht eine Gefahr für eine klar umrissene christliche Lehre?

Das theologische Studium hinterließ bei mir aber eine Unruhe. Jede Einsicht wird in der wissenschaftlichen Theologie von unterschiedlichen Seiten dergestalt infrage gestellt, dass sie gleich wieder relativiert werden, und Fachgebiete zerfallen in immer kleiner werdende Einheiten, so dass ein großer Rahmen kaum mehr kenntlich ist. Der Wunsch, der sich für mich auf dem zweifellos nötigen Grund des theologischen Studiums⁴ und auch nach der anschließenden Promotion ergab, war der nach einem Ankommen, nach der Ruhe, die Augustinus im ersten Buch seiner *Confessiones* so beschreibt: „[...] *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*“⁵

Die Praxis als Gemeindepastor und die Mitarbeit in mehreren überregionalen Foren und Arbeitskreisen meines freikirchlichen Gemeindebundes⁶ ließen diese Fragen nach einem ruhenden Pol oder dem zu erstrebenden Ziel nicht verstummen. Gerade aus dem aktiven geistlichen Dienst drängten sie sich vielmehr auf. Gleichzeitig schien es mir unmöglich, dem Wunsch nach Ruhe auf einem lediglich intellektuellen oder einfach pragmatischen Weg befriedigend zu begegnen.

Diese biographische Einordnung weist auf eine wichtige Einsicht: Der Zerfall von intellektuell verantworteter Theologie und der eher mystisch ausgerichteten Spiritualität muss wieder zusammengeführt werden. Große Namen wie Meister Eckhart, Franziskus von Assisi oder Teresa von Avila⁷ belegen wie die Gruppe der sog. Wüstenväter⁸, dass die Spiritualität nicht gegen die Theologie oder die rechte Kirchenverfassung ausgespielt werden darf: Sie ist vielmehr deren Schwester.

Georgsmarienhütte, 2012 (unveröffentlicht). Bibelstellen werden – wo nicht anders vermerkt – nach der Lutherbibel von 1984 zitiert.

⁴ Es ließ die o.g. Unruhe und den sich daraus ergebenden Wunsch erst qualifiziert zu. Es handelt sich hier also um eine hilfreiche Unruhe. Außerdem hilft es, sich auf dem Weg nach Ruhe nicht zu verirren.

⁵ Ausgabe des Kösel-Verlags, München 1960, 12f. Dort ins Deutsche übersetzt von *Joseph Bernhart*, „[...] ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in Dir.“

⁶ Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland.

⁷ Eine schöne Zusammenstellung findet sich in G. Wehr, „Christliche Mystiker“, Von Paulus und Johannes bis Simone Weil und Dag Hammarskjöld, Regensburg 2008.

⁸ Vgl. sehr schön bebildert A. Grün, „In der Wüste ist der Himmel nah“. Die Weisheit der Wüstenväter, Gütersloh 2007.

Mehr noch: Nicht nur kirchengeschichtlich lässt sich belegen, dass Theologie und Gemeindepraxis ohne eine lebendige Spiritualität nicht zielführend sind. Die Bibel in ihrer Einheit aus Altem und Neuem – Erstem und Zweitem – Testament stellt das heraus. Es wird deutlich, wenn man das im Wort Spiritualität liegende lateinische Wort ‚spiritus‘ für Geist ins Hebräische ‚ruach‘ und Griechische ‚pneuma‘ rückübersetzt.⁹

Einen Überblick darüber zu geben, wo und in welcher Bedeutung das hebräische Wort ‚ruach‘ gebraucht wird, kann hier getrost den Exegetischen Wörterbüchern und Theologien des AT überlassen werden. Zwei wesentliche Hinweise seien hier aber gegeben:

Erstens beschreibt der erste Schöpfungsbericht in Genesis 1, 2 wie schon zu Beginn der Schöpfung die ‚ruach‘ auf dem Wasser schwebte. Von diesem Geist kann dann ausgesagt werden, dass er sowohl befähigend (Num 11, 25) als auch heilsam (Jes 59, 21) auf Menschen ruhen kann.

Auch der neutestamentliche Befund zum griechischen Wort „pneuma“ kann hier nicht umrissen werden. Auch hier verweise ich auf die einschlägige Fachliteratur. Der o. g. Titel von Gerhard Wehr¹⁰ lässt aber schon in eine bestimmte Richtung denken: Er bezeichnet dort nämlich auch den Apostel Paulus und den Evangelisten Johannes als „Christliche Mystiker“, womit er die Mystik schon in neutestamentlicher Zeit ansiedelt. Gilt das auch für die „Spiritualität“ und wenn ja, in welcher Weise?

Hier muss zuerst festgestellt werden, dass die Spiritualität gar nicht von der Theologie abgehoben oder getrennt werden kann, denn „Gott ist Geist“ (Joh 4, 24). Von da aus ist es auch klar, dass die Gottes Kinder sind, die von eben diesem Geist „getrieben“ (i. S. v. ‚angetrieben‘) werden (Röm 8, 14). Wer sich aber im Geist verorten kann, findet sich im Horizont der Freiheit wieder (2Kor 3, 17) – der Freiheit, zu der Christus die Christen befreit hat (Gal 5, 1). Freiheit meint dabei aber nicht Haltlosigkeit, vielmehr ist es der Geist selbst, der uns im Raum der Freiheit hilft und ermutigt (Joh 5, 26)¹¹. Dabei ist es schön zu beobachten, dass das griechische Wort pneuma sowohl den Geist als auch den Wind bezeichnet. Das pneuma aber „weht“ nach Johannes 3, 8 „wo es will und du hörst sein Sausen, weißt aber nicht, woher es kommt und wohin es geht. So ist es mit jedem, der aus dem pneuma geboren ist.“¹² Hier wird etwas von der Realität und Unverfügbarkeit der Spiritualität deutlich. Es gilt, sich in dieses „Wehen“ zu begeben und sich von ihm in die Freiheit treiben zu lassen. Die Hoffnung und Er-

⁹ Übrigens: Der lateinische spiritus ist die hebräische ruach und das griechische pneuma. Schön, wie sich hier die Geschlechter im Geistbegriff verbinden!

¹⁰ S. o. Anm. 7.

¹¹ Der Evangelist Johannes spricht hier vom ‚parakletos‘, Luther übersetzt Tröster, eine Übersetzungsvariante wäre Helfer das zugrunde liegende Verb ‚parakaleo‘ meint u. a. ermuntern. Vgl. Bauer, W.: „Wörterbuch zum Neuen Testament“, Berlin/New York 1988, Sp. 1247 ff.

¹² Zitiert nach Zürcher Bibel 2007, wobei ‚Wind‘ und ‚Geist‘ durch ‚pneuma‘ ersetzt und der Text grammatisch angeglichen wurde.

fahrung der Spiritualität ist es, dabei göttliche Hilfe und Ermutigung zu bekommen.

Genau darum geht es also in der Spiritualität: Die ursprüngliche Schöpferkraft Gottes wirken zu lassen, also an seiner Kreativität teilzuhaben und seinen Beistand heilsam und befähigend zu erfahren. Spiritualität bedeutet, die Dynamik Gottes wirken zu lassen, die uns befreit und in der Freiheit hilft, unseren Weg zu finden. So verstanden ist Spiritualität – zumal in ihrem christlichen Wurzelboden – der nötige Bezugsrahmen für alle christliche Theologie und Praxis, denn: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ (Joh 4, 24) Das wiederum ist auch das Spezifikum christlicher Spiritualität im Spektrum anderer ihr zum Teil verwandter und zum Teil auch fremder Formen spirituellen Erlebens.¹³

Motiv 2: Weg

Das Wegmotiv ist grundlegend. Im Deutschen wird seine Bedeutung besonders deutlich, wenn wir unseren Lebenslauf beschreiben: Dann beschreiben wir nämlich, wie wir auf unserem Lebensweg „laufen“. Wenn ein Paar sich gefunden hat, sagte man in früheren Zeiten, dass sie miteinander gehen – sie nehmen also zusammen einen Weg unter ihre Füße. In meinem pastoralen Erfahrungsbereich kenne ich die Formulierung: ‚Er oder sie geht nach XY.‘ Gemeint ist, dass jemand seinen Dienstort wechselt – sein Dienstweg führt ihn weiter. Der vielbeschworene amerikanische ‚way of life‘ oder Frank Sinatra, der bekennt: „I did it my way“¹⁴ beschreiben, dass der Weg, den man geht, etwas Charakteristisches darstellt oder selbst zum Charakteristikum eines Menschen (oder gar Volkes) wird.

Gerhard Tersteegen formuliert es so: „Ein Tag, der sagt dem andern, mein Leben sei ein Wandern zur großen Ewigkeit.“¹⁵

Das „Wandern zur großen Ewigkeit“ schließt nun schon die religiöse oder auch spirituelle Dimension des Wegmotivs auf. Von daher kann es nicht verwundern, dass in den großen Weltreligionen das Motiv ‚Weg‘ von Bedeutung ist.¹⁶ Verwiesen sei darauf, dass im chinesischen Taoismus der Weg namensgebend ist, denn tao bedeutet Weg. Die immer wieder in der aktuellen Diskussion um den Islam zitierte scharia bedeutet soviel wie „Weg zur Tränke“¹⁷.

¹³ Verwandt sind im Judentum die Kabbala, im Islam der Sufismus und im Buddhismus der Zen. Fremd ist ihr die Esoterik.

¹⁴ Vgl. www.songtexte.com.

¹⁵ Zitiert nach dem Gesangbuch „Feiern & Loben, Holzgerlingen, Kassel, 2003, Nr. 475.

¹⁶ Vgl. K. Waaijman, „Der Weg – Grundmotiv der Spiritualität, in: Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (Hg.), „Lasst euch vom Geist erfüllen!“, Beiträge zu Theologie der Spiritualität, Bd. 4, Münster 2001, 31–57.

¹⁷ So wikipedia.org/wiki/Scharia.

Die für das Judentum grundlegende Tora meint Weisung – sie weist also den Weg (des Lebens). Die große Heils- und Befreiungserfahrung des jüdischen Volkes liegt bekanntlich im Exodus – dem Aus-Weg aus der Knechtschaft, der den Weg ins gelobte Land eröffnet. Die Exilierung nach Babylon und die Rückkehr in das eigene Land ist eine weitere grundlegende Wegenerfahrung des auserwählten Volks.

Johannes, der Täufer, der wie eine Brücke vom Judentum hin zum Christentum angesehen werden kann, „lehrte“ nach Matthäus 21, 32 den „rechten Weg“ der Buße, die aus dem Griechischen wiederum auch mit ‚Umkehr‘ übersetzt werden kann, was den Wegaspekt verdeutlicht. Jüdischerseits werden die Leute, die sich in den ersten Zeiten zum Messias Jesus hielten, „Anhänger des neuen Weges“ (Apg 9, 2) genannt und auf der dritten Missionsreise des Paulus wird von „nicht geringer Unruhe über den neuen Weg“ in Ephesus berichtet (Apg 19, 23), womit das junge Christentum gemeint ist. Die ersten Christen werden also als ‚Weg-Menschen‘ bezeichnet.

Das verwundert kaum, stellt sich doch ihr „Herr“ selbst in Johannes 14, 6 als „der Weg“ vor. Er hat nach Hebräer 10, 20 durch den Kreuzestod „einen neuen und lebendigen Weg“ in die Gegenwart Gottes „aufgetan“.

Damit beschreibt das Motiv ‚Weg‘ die zentrale Lebens- und Glaubensbewegung des Menschen. Leben ist eben nicht statisch, sondern Leben in Bewegung – und in diesem Wort ist der Weg schon enthalten. Fragt man nach Orientierung für diese Lebensbewegung, wird man christlicherseits auf den Herrn Jesus verwiesen.

Aber auf eine besondere Weg-Führung sei am Schluss dieses Abschnitts noch verwiesen:

Philippus, wird vom Geist auf einen Wagen aufmerksam gemacht, in dem ein hoher äthiopischer Finanzbeamter auf dem Weg von Jerusalem nach Gaza reist und im Propheten Jesaja liest. Nachdem der Äthiopier Philippus eingeladen und um Anleitung in der Schrift gebeten hat, setzt der sich zu ihm und „predigt ihm das Evangelium von Jesus“. So fahren sie auf dem Weg¹⁸ bis sie Wasser finden und der Äthiopier von Philippus getauft wird. Darauf „entrückte der Geist des Herrn den Philippus und der Kämmerer sah ihn nicht mehr; er zog aber seine Straße fröhlich.“ Der griechische Text sagt: „Er fuhr sich freuend seinen Weg“. In diesem Text vom sog. „Kämmerer aus Äthiopien“ wird ein klassischer Fall von spiritueller Wegbegleitung geschildert. Das weist zum nächsten Motiv.

Motiv 3: Begleitung

Der geschilderte Text aus der Apostelgeschichte weist zentrale Aspekte spiritueller Wegbegleitung auf. Verantwortlich für den Rahmen der Handlung ist der „Geist“. Er weist Philippus auf den Wagen des Äthiopiers und

¹⁸ So der griechische Text: ‚kata tñn hodon‘.

er „entrückt“ Philippus nach der Taufe auch wieder. Philippus drängt sich dem Äthiopier auch nicht auf, sondern betritt erst dessen Bereich (den Wagen), als er dazu aufgefordert wird. Erst jetzt wird ausgehend vom Propheten Jesaja das „Evangelium von Jesus“ weitergegeben. Es ist auch nicht die Idee von Philippus, den Äthiopier zu taufen, sondern dieser selbst fragt bei Philippus die Taufe an. Es ist eben der Weg des Äthiopiens und Philippus begleitet ihn darauf. Wesentlich für die spirituelle Wegbegleitung auf dem Weg von Jerusalem nach Gaza ist wohl auch, dass keine Abhängigkeit des Begleiteten vom Begleiter entsteht. Die abrupte Trennung von Philippus stimmt den Äthiopier nicht traurig – im Gegenteil kann er seinen Weg fröhlich weiterziehen.

Ebenfalls im lukanischen Doppelwerk findet sich ein weiterer Klassiker für spirituelle Wegbegleitung: Die Geschichte von den sog. Emmausjüngern in Lukas 24, 13–35.

Auch diese Geschichte spielt sich auf einem Weg – nämlich dem von Jerusalem nach Emmaus – ab. Im Unterschied zur Geschichte vom „Kämmerer aus Äthiopien“ sind hier zwei Menschen unterwegs. Sie reisen auch nicht in einem Wagen, sondern gehen zu Fuß. In ihnen – so wird schnell klar – ist eine Hoffnung erloschen (V. 21) – nämlich die Erlösung Israels durch Jesus.

Nun gesellt sich ein Unbekannter zu ihnen und fragt, worüber sie unterwegs sprechen und lockt durch eine weitere Frage („Was denn?“ in Bezug auf das, was in Jerusalem kurz zuvor geschehen war) die beiden Männer, genauer zu berichten, was sie denn „traurig“ (V. 17) stimmt. Erst jetzt beginnt der unbekannte Gesprächspartner vom Sinn des Kreuzestodes zu berichten. Da wurde es Abend und die beiden bitten den immer noch unerkannten Jesus, bei ihnen zu bleiben. Es kommt zur Tischgemeinschaft, in der die beiden sog. Emmausjünger Jesus erkennen ... und er „verschwand vor ihnen“ (V. 31). Wie bei der Geschichte von Philippus und dem Äthiopier wird in diesem Zusammenhang aber nicht von Enttäuschung oder Schmerz berichtet. Vielmehr gewinnen die beiden Männer Mut, nach Jerusalem zurückzukehren und vor den Aposteln ihre Jesusbegegnung zu bezeugen.

Beide Weg-Geschichten weisen noch einen weiteren gemeinsamen Gesichtspunkt auf: Beide sind neben der Wort- und Verstehensebene mit leiblichen Erfahrungen verbunden. Der Äthiopier lässt sich taufen, wobei diese Taufe offensichtlich am ganzen Körper in einem Gewässer vollzogen wurde, was eine intensive Körpererfahrung darstellt. Die Emmausjünger sitzen mit Jesus an einem Tisch, an dem Brot – ein Grundnahrungsmittel – gebrochen wird.

An den vorgestellten Geschichten können wesentliche Aspekte spiritueller Wegbegleitung festgemacht werden:

Sie ist nicht machbar – ereignet sich aber mittels göttlicher Führung.

Voraussetzung für eine spirituelle Wegbegleitung ist eigentlich nicht ein zu schließender Kontrakt oder eine Vereinbarung zweier Menschen. Der eigentliche Grund für die Begleitung ist, dass Gottes Geist Menschen zueinander führt und sie dann auch auf ihrem Weg begleitet. Im Unterschied zu anderen Formen

der Beratung und Therapie gibt es in der spirituellen Wegbegleitung bei aller fachlichen Kompetenz immer noch die geistliche – eben spirituelle – Dimension, die für den Begleitungsprozess zentral ist.

Sie ist ein offenes Angebot und vereinnahmt den Zu-Begleitenden nicht.

Spirituelle Wegbegleitung ist eine empathische Form des Mitseins. Natürlich haben die Begleitenden einen reichen methodischen und geistlichen Hintergrund, aus dem sie schöpfen können. Durch ihre Art des Mitseins ermöglichen sie auch ein Vorankommen auf dem (Lebens-)Weg: Nicht aber so, dass das über die Köpfe der Zu-Begleitenden hinweg ginge. Der Zu-Begleitende bleibt selbst Handelnder und wird nicht behandelt.

Sie ist aufmerksam¹⁹ und lässt dem Zu-Begleitenden Raum, eigene Gefühle zu artikulieren.

Aufmerksamkeit ist ein Schlüssel für eine gelingende Begleitung – und zwar zunächst Aufmerksamkeit für den Zu-Begleitenden. Die eigene Methodenkompetenz hat ihren Wert. Sie ist aber der aufmerksamen Beobachtung dessen, was sich im Begleitungsprozess abspielt, untergeordnet. Dabei spielen faktische und systemisch bedingte Gegebenheiten eine Rolle aber auch die Gefühlsebene.

Sie hat ihr Zentrum im Evangelium Jesu Christi.

Eben weil der Begriff „Spiritualität“ schillernd ist, kommt diese These nun auch zentral zu stehen. Dreh- und Angelpunkt auf dem Begleitungsweg ist die befreiende Botschaft der bedingungslosen Annahme des Menschen durch Gott in Jesus Christus. Deswegen sind auf diesem Weg auch keine Leistungen zu erbringen: Es gilt, die Liebe Gottes im konkreten Leben eines Menschen zu entdecken.

Sie ist herausfordernd und öffnet dem Zu-Begleitenden neue Handlungsspielräume.

Spirituelle Wegbegleitung ist Begleitung auf Augenhöhe. Dem widerspricht jedoch nicht, dass der Begleitende für den Zu-Begleitenden Entwicklungspotenzial erkennt und freilegt. Ein Vorankommen auf dem Weg wird auch dadurch ermöglicht, dass der Zu-Begleitende herausgefordert wird, Blockaden zu überwinden und Neuland zu betreten. Sie kann durch Leiberfahrungen verdichtet werden.

Das jüdisch-christliche Menschenbild ist ein ganzheitliches, deswegen hat auch der Körper seinen Platz in der Begleitung. Durch Leibübungen, Wahrnehmungen mit den Sinnen und konkrete Handlungen werden Zugänge zum Leben ermöglicht, die durch Gespräch und Kognition allein nicht verfügbar wären. So wird es in der Begleitung auch darum gehen, wann und wie sie „geerdet“ werden kann.

¹⁹ In der Spiritualität ist hier der Terminus Achtsamkeit anzusetzen. Er geht einher mit der Fähigkeit zur Empathie.

Sie führt in die Freiheit.²⁰

Der Begleitende begleitet den Zu-Begleitenden auf einem Stück seines Lebensweges. Beide nehmen diesen Weg in den Blick und gehen eine Weile zusammen voran. Doch die Begleitung ist nicht Selbstzweck: Begleitungsprozesse werden darin münden, dass der jeweilige Weg für den Zu-Begleitenden in Freiheit weiter beschritten werden kann.

Diese biblische Perspektive ist grundlegend für die Beschreibung spiritueller Wegbegleitung, wie sie in diesem Beitrag skizziert wurde.

Bezeichnenderweise trifft sie auch die Kernpunkte heutiger spiritueller Wegbegleitung²¹, die zunächst Menschen in den Blick nimmt gleichwohl aber auch in Bezug auf Gruppen oder Institutionen anwendbar ist, denn auch sie können von der Begleitung auf dem Weg ihrer qualitativen und systemischen Entwicklung profitieren.

Vorstellbar wäre, dass es in Diakoniewerken oder christlichen Bildungseinrichtungen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter für das spirituelle Qualitätsmanagement gibt, die den Entwicklungsweg der jeweiligen Institution in unterschiedlichen Prozessen begleiten. Der Aspekt der Freiheit bestünde dann darin, dass diese Mitarbeitenden nicht direkt in finale Beschlussfassungen und systemimmanente Strukturen eingebunden wären. Solcherlei Freiheit bestünde auf zwei Seiten: Auf der einen Seite die Freiheit der Institution, aktuelle Weichenstellungen eigenverantwortlich vorzunehmen – auf der anderen die des spirituellen Wegbegleitenden, indem er oder sie in Freiheit begleiten und intervenieren kann.

Mitarbeitende für das spirituelle Qualitätsmanagement könnten sich zudem der geistlichen Begleitung der Menschen widmen, die mit der entsprechenden Einrichtung verbunden sind – ja diese eigentlich ausmachen. Im Fokus stünden etwa Lernende oder Studierende, wie das im Bereich der römisch-katholischen Kirche im Dienst der Spirituale der Fall ist. Denkbar wäre aber auch die geistliche Begleitung der Kollegien von Lehrenden. Im diakonischen Bereich könnten beispielsweise Heimbewohnende aber auch Angestellte und Leitende einer Einrichtung bei entsprechendem Bedarf spirituell begleitet werden.²² Wichtig wäre spirituelle Wegbegleitung einer Institution vor allem deshalb, weil so das geistliche Anliegen einer christlich geprägten Einrichtung durch solche Mitarbeitende geschützt und gestärkt würde, die gerade nicht direkt durch wirtschaftliche, medizinisch-pflegerische oder bildungspolitische Faktoren – oder auch das Verhältnis ‚Lehrende-Lernende‘ – gebunden sind.

²⁰ Vgl. das oben zum ‚Geist‘ und dem ‚Exodus‘ Ausgeführte.

²¹ Vgl. G. Mühlenbrock SJ (zusammen mit K. Hildebrand), „Verkündet die Großtaten Gottes“ Aus dem Nachlass von P. Georg Mühlenbrock, Würzburg 1991, 47–51. Einen guten Aufriss bietet P. Köster, „Geistliche Begleitung – Eine Orientierung für die Praxis“, Emming-St. Ottilien ²2009.

²² Vgl. U. Beiderbeck, „Von Glücksgipfeln und Sehnsuchtsbuchten“, in: Die Gemeinde 10 (2012), 13.

Gerade diakonische Einrichtungen, die vormalig durch den Dienst der Diakonissen-Mutterhäuser ihr geistliches Profil wahren konnten und dieses Potenzial in den letzten Jahrzehnten immer weniger nutzen können, sind herausgefordert, sich der Frage zu stellen, wie sie unter heutigen Bedingungen ihr spezielles Profil leben können – und Antworten auf diese zu finden. Hier kann der Dienst von Mitarbeitenden im spirituellen Qualitätsmanagement eine entscheidende Hilfe werden. Ähnliches gilt für Bildungseinrichtungen, die unter dem Druck bildungspolitischer Faktoren ihr eigenständiges Profil leben wollen.

Definition von spiritueller Wegbegleitung

Aufgrund der oben angestellten Grundüberlegungen komme ich zu folgender Definition von spiritueller Wegbegleitung, die für deren Praxis und Ausgestaltung grundlegend ist:

Spirituelle Wegbegleitung ist die aufmerksame Wahrnehmung von Menschen, Gruppen oder Institutionen in ihrer Entwicklung auf der Grundlage des wirksamen Geistes Gottes, der mittels des Evangeliums Jesu Christi in die Freiheit führt.

Bibliografie

- Bauer, W., „Wörterbuch zum Neuen Testament“, Berlin/New York 1988
- Beiderbeck, U., „Konzept für Spirituelle Wegbegleitung, Georgsmarienhütte, 2012 (unveröffentlicht)
- , „Von Glücksgipfeln und Sehnsuchtsbuchten“, in: Die Gemeinde 10/2012
- Bernhart, J. (Übers.), „Augustinus · Confessiones“, München 1960
- Grün, A., „In der Wüste ist der Himmel nah“, Die Weisheit der Wüstenväter, Gütersloh 2007
- Hänssler Verlag/Bundes-Verlag/Oncken Verlag (Hgg.), „Feiern & Loben, Holzgerlingen/Kassel 2003
- Köster, P.: „Geistliche Begleitung – Eine Orientierung für die Praxis“, Emming-St. Ottilien 2009
- Mühlenbrock, G. SJ (zusammen mit Hildebrand, K.): „Verkündet die Großtaten Gottes“ Aus dem Nachlass von P. Georg Mühlenbrock, Würzburg 1991
- Waaijman, K., „Der Weg – Grundmotiv der Spiritualität, in: Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (Hg.): Lasst euch vom Geist erfüllen!“, Beiträge zu Theologie der Spiritualität, Bd. 4, Münster 2001
- Wehr, G., „Christliche Mystiker“. Von Paulus und Johannes bis Simone Weil und Dag Hammarskjöld, Regensburg 2008
- wikipedia.org/wiki/Scharia
- www.songtexte.com

SYMPOSION DER GFTP

Auf dem Weg zu einer ökumenischen Spiritualität?

Dorothea Sattler

I. Hinführung zur Thematik

1. Wegmetaphorik und (ökumenische) Spiritualität

Metaphern bringen die erfahrene Wirklichkeit in das Gespräch zwischen Menschen. Alt vertraut ist die gedankliche Verbindung der Weg-Existenz des Menschen mit einzelnen Aspekten der spirituellen Betrachtung des Lebens: Ein Weg wird begonnen und endet; Weggabelungen nötigen zu Entscheidungen; Wege können allein und in wechselnder Gemeinschaft begangen werden. Der Religionsphilosoph Josef Pieper¹ hat das viatorische Dasein des Menschen mit der Hoffnung als einer der Kardinaltugenden verbunden: Das Auf-dem-Weg-Sein des Menschen ist ein Sinnbild für die Erwartung des Kommenden, das sich der wandernden Persönlichkeit als Anblick immer wieder auch neu schenkt. Die begehbbare Wirklichkeit hat eine Eigenexistenz im Gegenüber.

Peter Handke formuliert in seinen Aphorismen einen Gedanken, der sich aus meiner Sicht als ein Vorzeichen vor jeder ökumenischen Bemühung eignet: „Vor jeder Begegnung: Denk, was der andere für einen Weg hatte.“² Menschen begegnen einander immer als bereits geprägte, als durch die Lebensgeschichte vorgeprägte Persönlichkeiten. In der Ökumene begegnen wir uns als solche, die oft schon lange Lebenswege mit jenem Gott gegangen sind, der uns in konfessioneller Gestalt verkündigt wurde und wird.

2. Bereitschaft zum biographischen Erzählen in ökumenischer Gemeinschaft

Biographische Zugänge zum Glauben³ sind heute von hoher Bedeutung. Dies war wohl immer schon so in der Geschichte der jüdisch-christlichen Spiritualität. Für manche Erkenntnisse werden jedoch erst später die geeigneten Begriffe gefunden. Vielfach habe ich erlebt, wie wichtig es ist, sich

¹ Vgl. Josef Pieper, *Über die Hoffnung*, Neuausgabe Einsiedeln/Freiburg i. Br. 2006 (Erstveröffentlichung Leipzig 1935), bes. 11–21.

² Peter Handke, *Phantasien der Wiederholung*, Frankfurt a. M. 1983, 42.

³ Vgl. exemplarisch Wolfgang Drechsel, *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh 2002 (Praktische Theologie und Kultur 7); Stephanie Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart u. a. 1994. Vgl. grundlegend zum biographischen Ansatz innerhalb der Gesellschaftswissenschaften Werner Fuchs, *Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden*, Opladen 1984.

am Rande von Dialogrunden oder Kommissionssitzungen wechselseitig zu erzählen, welche Bezüge es zwischen der Lebensgeschichte und der Glaubensgeschichte gibt.

Manche Wege sind meine Geschwister aus anderen christlichen Traditionen niemals gegangen. Wie oft bin ich beispielsweise als römisch-katholisches Kind mit einer Fronleichnamsprozession durch Städte und Fluren gegangen und habe Blumen gestreut für das allerheiligste Altarsakrament! Ich bin noch nicht zu Fuß nach Rom gepilgert, aber gewiss ist diese Stadt für mich von anderer Bedeutung als für viele Menschen in anderen Konfessionen. Und dann gibt es auch die Erinnerung an Wege, die mir erspart blieben und anderen nicht: Wege der Vertreibung, der Verfolgung, Wege durch die Wüste, Wege mit schwerem Gepäck auf unsicheren Pfaden. Immer dann, wenn ich an die Schwestern und Brüder aus freikirchlicher Tradition denke, sehe ich auch diese sehr schweren Wege vor mir. Einander haben wir uns in der christlichen Ökumene Leidenswege bereitet. Die Einsicht in diese bittere Wahrheit ist heute ein Anlass, über das Gedächtnis der Märtyrer und Märtyrerinnen in ökumenischer Verbundenheit neu zueinander zu finden.⁴

Als „heilig“ betrachtete Menschen mit ihren Biographien sind in der Ökumene heute in der Regel weniger ein Anlass zur kritischen Rückfrage als vielmehr ein willkommener Bezugspunkt im Gespräch. Ich habe meine kirchliche Sozialisation in einer römisch-katholischen Pfarrgemeinde erfahren, die nach der Heiligen Elisabeth von Thüringen benannt ist. Als Kind und als Jugendliche war mir das Gedächtnis dieser Frau oft auch eine Last. Heute bin ich sehr dankbar für jene frühe Begegnung mit einer menschlichen Gestalt, die aufgrund ihres diakonischen Handelns gegenwärtig in der gesamten Christenheit Achtung erfährt. Es gibt viele ökumenisch gestaltete Pilgerwege durch Thüringen. Auf ökumenischen Elisabeth-Wegen⁵ wird gemeinsam das Gedächtnis einer Frau bewahrt, die nur 24 Lebensjahre erlebt hat (1207–1231), als 4-jähriges Kind schon für die Ehe versprochen wurde, ihren Mann früh verlor und mit den Kindern von der Wartburg vertrieben wurde, weil die Verwandtschaft ihr diakonisches Handeln nicht mehr dulden wollte. Bilder erzählen uns heute von der Biographie der Elisabeth. Ökumenische Spiritualität ist auch dies: dankbares Gedächtnis für das christliche Zeugnis im Leben mit den Ärmsten der Armen.

Jede christliche Spiritualität hat ihre theologische Wurzel offen zu legen. Bei einem biographischen Zugang erscheint dies heute recht leicht möglich: Ein Gott, der Wege mitgeht, der auch selbst einen Lebensweg hat, der von einem als Mensch erlebtes Leben auf der Erde erzählen kann, ein solcher Gott ist vielen Menschen heute sehr nahe.

⁴ Vgl. Lukas Vischer, Propheten und Märtyrer im Gedächtnis der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung von Märtyrern und Heiligen, in: Ökumenische Rundschau 55 (2006) 306–340.

⁵ Vgl. die Internetseite des Vereins „Elisabethpfad“, URL: <http://www.elisabethpfad.de> (abgerufen am 13. 2. 2012); vgl. Manfred Gerland, Der Elisabethpfad. Ein ökumenischer Pilgerweg, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 21 (2007) 70–73.

3. Das Vorhaben hier

Den Geistlichen Ökumenismus zu besprechen, bedeutet aus römisch-katholischer Sicht, die Mitte und den Zusammenhalt aller ökumenischen Bemühungen zu bedenken, denn die „Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens ist in Verbindung mit dem privaten und öffentlichen Gebet für die Einheit der Christen als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen; sie kann mit Recht geistlicher Ökumenismus genannt werden.“⁶ Drei Anliegen lassen sich in der Ökumenischen Bewegung unterscheiden, jedoch niemals trennen: In ökumenischer Gemeinschaft gilt es, das Leben der Schöpfung zu bewahren (Sozial-Ökumene); in Gesprächen können Annäherungen in den theologischen Kontroversen erreicht werden (Dialog-Ökumene); im spirituellen Leben erfahren die Getauften ihre bereits bestehende Gemeinschaft als Trost und als Sendung (Geistliche Ökumene). In jüngerer Zeit sind manche Veröffentlichungen aus prominenter römisch-katholischer Feder zur Geistlichen Ökumene erschienen.⁷ Vielfältige Erfahrungen belegen den Reichtum und die Fruchtbarkeit dieses spirituellen Ansatzes in der ökumenischen Hermeneutik (Teil II); es gibt jedoch auch Skepsis gegenüber einer Grundorientierung an der ökumenischen Spiritualität (Teil III); dennoch gilt es, die Perspektiven, die mit der Option für den Geistlichen Ökumenismus gegeben sind, nicht aus dem Blick zu verlieren (Teil IV).

II. Erfahrungen

Es gibt sehr gute Erfahrungen in der weltweiten Christenheit mit Formen der Geistlichen Ökumene. An wenige möchte ich exemplarisch erinnern.

1. Miteinander das „Vaterunser“ beten

In Vorbereitung auf den 2. Ökumenischen Kirchentag hat das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken eine Studie zum „Vaterunser“ initiiert.⁸ Nahezu jede ökumenische Begegnung heute beginnt oder endet mit dem Gebet des Vaterunser. Je nach Ort und Zeit wird es dann sehr still, feierlich oft. Tröstlich wirkt das Gebet nach Situationen des Streits, ermutigend kann es sein vor neuen Anstrengungen in der Ökumene. Das Vaterunser

⁶ 2. Vatikanisches Konzil, Dekret „Unitatis Redintegratio“ über den Ökumenismus, Nr. 8.

⁷ Vgl. Paul-Werner Scheele, *Ein Leib – ein Geist. Einführung in den geistlichen Ökumenismus*, Paderborn 2006; Walter Kasper, *Wegweiser Ökumene und Spiritualität*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2006.

⁸ Vgl. Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, *Das VATER UNSER – ökumenisch. Beten und Handeln auf dem Weg zum 2. Ökumenischen Kirchentag*. Ins Gespräch gebracht vom Arbeitskreis „Pastorale Grundfragen“ des Zentralkomitee der deutschen Katholiken (30. November 2008), Bonn 2008; auch in: Hans-Georg Hunstig/Dorothea Sattler (Hgg.), ... so auch auf Erden. Ökumenisch handeln mit dem Vater unser, Würzburg 2010, 21–71.

gemeinsam zu sprechen, bedeutet dann, sich immer wieder wirksam an das Gemeinsame, an das christlich Verbindende, an die vorgegebene, bereits geschenkte Einheit zu erinnern. Jesus hat uns gelehrt, wie Menschen in seiner Nachfolge gemeinsam beten können. Das Vaterunser, das Herrengebet, hat seine Autorität von ihm, von Christus Jesus.

Alle gegenwärtig relevanten ökumenischen Fragenkreise lassen sich mit den einzelnen Bitten des Vaterunser verbinden: Die Gottesfrage hat als Gesprächsanlass nicht nur interreligiöse, sondern auch innerchristliche Bedeutung. Fragen der Sozial-Ökumene lassen sich mit der Bemühung um den Anbruch des Reiches Gottes schon hier und heute verbinden. Welche Quellen ermöglichen eine Erkenntnis des Willens Gottes – nur die Schrift oder auch die nachbiblische kirchliche Tradition? Welches Brot möchten Christinnen und Christen täglich miteinander teilen? Wie ist der Zusammenhang zwischen der eucharistischen Mahlgemeinschaft und der diakonischen Tischgemeinschaft mit den Ärmsten der Armen? Ist das Anliegen des 2. Vatikanischen Konzils, eine Umkehr-Ökumene zu leben, inzwischen aufgenommen worden? Welche Bedeutung hat das gemeinsame Wissen um die Sündigkeit jeder kirchlichen Institution in der Ökumene? Den Versuchungen zur Selbstbegrenzung sind alle die Konfessionen in ihrer Geschichte erlegen; nicht selten waren und sind es die amtlich-institutionellen Gestalten des Christentums, die auf eine konkurrenzhaftere Abgrenzung drängen. Offenheit auch für christliche Minderheiten prägt da und dort heute das ökumenische Bewusstsein. Die Zerstrittenheit und das Unversöhntsein sind Versuchungen, denen es immer wieder zu wehren gilt. Ungewiss ist, wie genau die Einheit aller Getauften in institutioneller Form gestaltet werden könnte. Gemeinsam erachten die Kirchen den anhaltenden Geschwisterstreit auch als Ausweis des Wirkens des Bösen. Am Ende bleibt allen Konfessionsgemeinschaften das gemeinsame Gotteslob. Gott allein ist es vorbehalten, Wege und Zeiten der Einheit der Kirchen zu bestimmen.

In Anlehnung an die Bitten im „Vaterunser“ lassen sich viele Konkretisierungen im ökumenischen Handeln vor Ort vornehmen⁹: beispielsweise ein Gesprächsabend über Gottesbilder, ein ökumenischer Wortgottesdienst am Ostermorgen an den Gräbern oder eine gedeckte Tafel für notleidende Menschen.

2. Diakonisches Handeln gemeinsam verantworten

Die Christus-Anamnese ist der Auftrag der Geistlichen Ökumene. Christus Jesus ist das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (2Kor 4, 4; Kol 1, 15; 3, 10; Hebr 1, 3), seine „Ikone“. Wer ihn sieht, sieht den Gott Vater. Jesus erlebt seine tiefe Verbundenheit mit Gott als eine Ermächtigung, als einen Anruf, die ihm begegnenden Menschen zu lieben. Die Kranken, die Vergessenen und die Verachteten erfahren seine Aufmerksamkeit. So also ist Gott: Er

⁹ Vgl. Hans-Georg Hunstig/Dorothea Sattler (Hgg.), ... so auch auf Erden (s. Anm. 8).

wollte unter Menschen als Mensch leben, damit sie an seiner Liebe zu den Nahestehenden, zu den Begegnenden, erkennen, wer er ist. Pneumatische Ökumene, Christus-Gedächtnis in Gottes Geist, hat daher zutiefst diakonische, karitative Dimension. Sie vertraut darauf, dass alle menschlichen Bemühungen um den Erhalt der Lebensmöglichkeiten der Geschöpfe von Gottes Geist angeregt und mitgetragen sind. Die schöpfungstheologisch begründete Ethik, der Schrei nach Gerechtigkeit für alle Lebewesen, die Sorge um den Erhalt der Lebensmöglichkeiten, der Widerstand gegen jede Form der Gewalt, diese Aufgaben gehören zuinnerst zum Auftrag der Ökumene. Es gilt als das hohe Verdienst der Ökumenischen Bewegung seit dem 20. Jahrhundert, an die ethische Verpflichtung der christlichen Gemeinschaft erinnert zu haben. Von zwei in gleicher Weise begründeten methodischen Ansätzen der Ökumene sprechen wir heute: Wir führen theologische Lehrgespräche über die Frage der sichtbaren Einheit der Kirchen, und wir ringen gemeinsam um das Überleben der gesamten Schöpfung.

3. Das Martyrium leben – Tag für Tag

Johannes Paul II. hat sich für eine Neubesinnung in der Ökumene durch ein gemeinsames Gedächtnis der Märtyrerinnen und Märtyrer ausgesprochen: Dabei gilt es zu bedenken, dass Christinnen und Christen sich auch wechselseitig im Namen der Wahrheit des einen Evangeliums getötet haben. Karl Rahner¹⁰ hat sich bereits in den frühen Jahren seines theologischen Schaffens mit dem Gotteszeugnis im Martyrium befasst. Sein Zugang zur Wirkweise des menschlichen Zeugnisses geschieht über eine Betrachtung der Bedingung der menschlichen Möglichkeit, in Freiheit lieber den Tod zu wählen, als den Glauben zu verleugnen.¹¹ Der Kontext der Rede Rahners von der Kraft des Zeugnisses ist seine Theologie des Todes. In seinem transzendentaltheologischen Zugang zu der Frage, was Menschen zum Martyrium ermutigt, betrachtet Rahner das Martyrium als einen Sonderfall der Situation, vor der alle Menschen stehen. Für jeden und jede ist

¹⁰ Vgl. *Karl Rahner*, Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium, Freiburg i. Br. 1958, bes. 73–106 (auch in: *ders.*, Sämtliche Werke, Bd. 9, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2004, 348–392; 418–441); *ders.*, Zu einer Theologie des Todes, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 181–199 (auch in: *ders.*, Sämtliche Werke, Bd. 22, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008, 230–244).

¹¹ Vielfach ist in der theologischen Literatur besprochen worden, dass die Identifikation der gläubigen Zeugenschaft mit dem Lebensopfer von Gottesfürchtigen der Weite der biblischen Sprechweise vom Gotteszeugnis nicht gerecht wird. Gleichwohl lassen sich Bezüge herstellen zwischen den biblischen Schriften und dem Verständnis des Martyriums im Sinn eines Gotteszeugnisses im Lebensopfer. Wenn Christinnen und Christen sich in der Situation befinden, den Tod vor Augen zu haben und sich zu dieser Situation glaubend-vertrauend stellen zu wollen, dann wissen sie sich verbunden mit der Weise, wie Jesus seinen Tod gedeutet hat. Auch Jesus hat den Tod nicht bloß erlitten, er hat ihn erlebt – das Sterben als Tat durchstanden. Die Erwartung eines qualvollen Todes wird wohl im Erleben noch grausamer sein als das Sterben selbst. Die Getsemani-Erfahrung verbindet die Märtyrer Gottes.

der Tod letztlich unausweichlich. Die Weise, wie Menschen ihr sterbliches und von Unversöhntheit immer wieder bedrohtes Leben annehmen und in Hoffnung und Liebe bestehen, ist nach Rahner der Ort, an dem Menschen in ihrer Lebenszeit Zeugnis für den ewigen Gott ablegen.

Die Erfahrung des Geistes Gottes im Martyrium des Alltags führt Christinnen und Christen zusammen. Karl Rahner hat mit dem Begriff „Geisterfahrungen“ menschliche Lebensweisen erfasst, die Zeugnis ablegen von der Bereitschaft der Menschen, das eigene Leben für andere preiszugeben. Rahner geht der Frage nach, was als die Bedingung der Möglichkeit des erlebbaren, erfahrbaren menschlichen Verhaltens bestimmt werden kann. Welche impliziten, oft nicht thematisierten, unbewussten Voraussetzungen hat das Handeln eines Menschen, wenn dieser etwa zugunsten eines Anderen auf etwas verzichtet, was ihm zumindest im Augenblick einen Lustgewinn bereiten könnte? Was motiviert uns zum Verzicht? Warum erfüllen wir unsere Pflicht? Warum halten wir auch an denen fest, die uns feindlich begegnen? Warum lassen wir uns unsere Lebensmöglichkeiten beschneiden, damit Andere leben können – warum, da wir doch wissen, dass unsere Tage gezählt sind und keine Stunde, kein versäumter Genuss sich uns in derselben Weise wieder bietet?

Karl Rahner antwortet in seiner Sprache mit folgenden Worten auf diese Frage: „Der Akt personaler Liebe zum menschlichen Du ist [...] der umfassende, allem anderen Sinn, Richtung und Maß gebende Grundakt des Menschen.“¹² In der Liebe, in der Offenheit für das Du, so Rahner, begegnet der Mensch sich selbst in seiner ganzen Fraglichkeit. Des Menschen „Leiblichkeit, seine Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, seine letzte Uneinholbarkeit durch Reflexion, der Charakter der Unergründlichkeit und des Wagnisses in seinem Dasein, die Antizipation seiner Zukunft in Hoffnung oder Verzweiflung [...], seine dauernde Konfrontiertheit mit dem namenlosen, schweigenden, absoluten Geheimnis, das sein Dasein umfasst, seine Bereitschaft zum Tod [...]: all das zusammen sind notwendig auch Wesenszüge der Liebe zum Du.“¹³

Karl Rahner macht darauf aufmerksam, dass jede wahre Tat der Liebe, die den Nächsten in seinem Daseinsrecht und in seinem Streben nach Glück und Vollendung gelten lässt, ein Erweis der Möglichkeit von Menschen ist, sich darauf zu verlassen, dass diese Liebe Sinn macht, dass sie nicht ins Leere geht, dass jeder und jede nochmals umfassen ist von einer Liebe, einer Zusage zum Dasein, die auch vor dem Tod, vor der immer bedrohlichen, immer gegenwärtigen Endlichkeit alles Seienden nicht zurückschreckt, vielmehr das Gute erstrebt. Das Christus-Gedächtnis ist das Leitbild einer solchen Geisterfahrung. Der Heilige Geist erinnert die Gemeinschaft der an Christus Jesus glaubenden Menschen immer wieder an die Mitte ihrer Glaubensüberzeugung: mit dem dienenden und leidenden Jesus mitgehen

¹² Karl Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln/Zürich/Köln 1968, 277–298, hier: 288 (auch in: *ders.*, Sämtliche Werke, Bd. 12, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005, 76–91).

¹³ Ebd., 289 f.

zu allen Bedürftigen. Der Heilige Geist behält all jene Menschen in seinem Gedächtnis, die Lebenskräfte lassen in der Sorge um die ansonsten vergessenen Geschöpfe. Solche Menschen gibt es in allen Konfessionsgemeinschaften.

III. Hindernisse

1. Misstrauen gegenüber einer auf Erfahrung vieler Glaubenden beruhenden Theologie

Die römisch-katholische Kirche tut sich lange schon eher schwer mit Bewegungen, die sich auf Gottes Geist berufen. Aus der Kirchengeschichte ist die enge Verbindung zwischen pneumatologischen Argumenten und einer angestrebten Kirchenreform bekannt. Der Geist Gottes vergegenwärtigt den guten Beginn, die Reinheit des Anfangs. Die Berufung auf das den apostolischen Ursprung erneuernde Wirken des Geistes Gottes löst offenbar auch Ängste aus.

Es gibt unterschiedliche konfessionelle Traditionen in der Aufmerksamkeit auf die Stimmen der Gläubigen in der eigenen Gemeinschaft. Die Kirchen reformatorischer Prägung haben ein unbefangeneres Verhältnis zu den Stimmen einzelner getaufter Menschen erlernt, als dies in der römisch-katholischen Tradition bisher der Fall ist. Dazu hat auch die Rezeption wichtiger Erkenntnisse in der Zeit der Aufklärung beigetragen: Eine Wertschätzung des unvertretbar eigenen, subjektiven Zugangs zu den Fragen des Lebens geschieht in evangelischer Tradition in Verbindung mit der Suche nach Wahrheitserkenntnis in einer dazu berufenen Gemeinschaft. Subjektivität und Konziliarität in synodalen Strukturen sind wichtige Aspekte des Selbstverständnisses reformatorischer Bekenntnisgemeinschaften.

Wir brauchen auch in der römisch-katholischen Hermeneutik der Ökumenischen Forschung eine Neubesinnung auf den Glaubenssinn aller Gläubigen. Karl Rahner war nach meiner Kenntnis der Erste, der einen Verweis auf den Glaubenssinn der Glaubenden in ökumenischen Zusammenhängen eingebracht hat.¹⁴ Zu Beginn der 70er Jahre stellte Rahner sich folgender Frage: „Was bedeutet es für einen theologischen, nicht psychologischen und gesellschaftlich-empirischen Sinn von Bekenntnis und Kirche hinsichtlich ihrer Verschiedenheit, wenn man gar nicht sagen kann, dass die Mehrzahl der kirchenbildenden Christen die kirchentrennenden Unterscheidungslehren kennt und sich zu eigen gemacht hat, dass also die einzelnen verschiedenen Kirchen, soweit sie nicht Institution, sondern Menschen meinen, von solchen Menschen und Christen gebildet werden, die in einem *theologischen* Sinn gar nicht konfessionsverschieden sind? [...]“

¹⁴ Vgl. Karl Rahner, Ökumenische Theologie der Zukunft, in: *ders.*, Sämtliche Werke, Bd. 27, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2002, 105–118 (zuvor in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 503–519).

Ich meine, jede ökumenische Theologie in jeder Kirche müsse viel intensiver die genannte schlichte Tatsache als Gegenstand einer höchst beunruhigenden, eigentlich theologischen Frage erkennen.¹⁵ Rahner gestand die Schwierigkeit ein, konkrete Konsequenzen aus der weithin unbestrittenen Beobachtung zu ziehen, dass eine theologische Lehre auf institutioneller Ebene als konfessionsbildend betrachtet wird, die „im Glaubensbewusstsein des Großteils der Glieder einer solchen Kirche gar nicht eigentlich vorkommt.“¹⁶ Rahners vorsichtige Annäherungen an mögliche Schlussfolgerungen beziehen ausdrücklich die Fragen der Abendmahlslehre ein. Er erwägt die Möglichkeit, auf der Basis der weithin gegebenen Übereinstimmung im christlichen Glauben der Getauften eine auch institutionell vereinte Kirche zu begründen, innerhalb derer es auch in Zukunft noch einzelne Menschen geben könnte, die zwar um die konfessionellen Differenzen wissen, jedoch zugleich annehmen, diese seien als theologisch legitime Pluralität anzuerkennen.¹⁷ Zurückhaltend im Urteil hinsichtlich der Tragweite seiner Ausführungen bleibt Rahner noch bei seiner Schlussbemerkung: „Das alles ist nur als eine Frage gemeint [...]. Aber es ist doch eine in der ökumenischen Theologie bisher nicht deutlich genug gestellte Frage, welche Konsequenzen sich aus der Tatsache ergeben, dass alle christlichen Kirchen ihr faktisches Getrenntsein im Unterschied zu einem theoretischen Glaubenswissen Umständen in der Vergangenheit zuschreiben müssen, denen sie nach ihrer eigenen Lehre gar keinen Einfluss auf die Frage von Einheit und Trennung zubilligen dürfen, und dass die eigentlich glaubensmäßige Trennung, die der institutionellen entsprechen würde, bei der größeren Zahl der Mitglieder dieser Kirchen gar nicht gegeben ist.“¹⁸

2. *Skepsis gegenüber pneumatologischen Argumentationen besonders in den Ämterlehren*

Harding Meyer gehört zu den wenigen Autoren, die eine Reflexion darüber angestellt haben, welchen Stellenwert die Pneumatologie in der ökumenischen Ämterlehre haben könnte.¹⁹ Gegenüber Tendenzen der römisch-katholischen Theologie, bald nach dem Ende des 2. Vatikanischen Konzils angesichts aufkommender charismatischer Bewegungen in den eigenen Reihen die Ämterlehre als Teil der Ekklesiologie mit der Geisttheologie sehr eng zu verbinden²⁰, stellt Meyer fest: „Der Geist als Legitimationsins-

¹⁵ Ebd., 115. Hervorhebung im Original.

¹⁶ Ebd., 116.

¹⁷ Vgl. ebd., 116 f.

¹⁸ Ebd., 117 f.

¹⁹ Vgl. auch: Harding Meyer, *Pneumatische Herausforderungen. Eine Einführung*, in: ders. u. a., *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes*, Frankfurt a. M. 1974 (Ökumenische Perspektiven 6), 7–25.

²⁰ Ein Sammelband aus den frühen 1970er Jahren, an dem namhafte evangelische und römisch-katholische Autoren beteiligt waren, zeigt deutlich, welche Erwartungen auch im Hinblick auf die ökumenische Bewegung mit dem charismatisch-pneumatologischen

tanz des Amtes' – das ist protestantischem Denken nicht so sehr als ‚eigene‘ Frage oder ‚eigenes‘ Problem vertraut, sondern als Problem ‚der anderen‘.²¹ Aus seiner Sicht hat die Pneumatologie in der lutherischen Ämterlehre keinen genuinen Ort.

Auch von römisch-katholischer Seite aus wird in jüngerer Zeit erneut die Anstrengung eingefordert, zwischen Logos und Pneuma wieder deutlicher zu unterscheiden. Dabei sind die Zusammenhänge unterschiedlich: Während die reformatorischen Traditionen darum bemüht sind, die christologisch bestimmte Worthaftigkeit des Evangeliums in seinem bleibenden Gegenüber zum geisterfüllten Amt zu bewahren, nehmen römisch-katholische Stellungnahmen eher das Verhältnis zwischen dem christologisch bestimmten Amt und der geisterfüllten Gemeinde in den Blick.

Ist das Amt ein Charisma? Regale füllende Veröffentlichungen sind zu dieser Frage aus exegetischer, historischer, systematischer und praktisch-theologischer Sicht geschrieben worden. Offenkundig gibt es in den konfessionellen Traditionen unterschiedliche Motivationen, die gestellte Frage allenfalls zögerlich mit Ja zu beantworten. Eine zu enge Verbindung zwischen Geist und Amt könnte bewirken, dass die Gemeinden ein Recht zur Prüfung der Geistbegabung der Amtsträger einfordern. Der Amtsträger könnte sich aber auch angesichts seiner Geistesgewissheit über Gottes Wort erheben. Eine offene Frage bleibt, ob es wirklich nur Gefahren sind, die mit einer Erneuerung der pneumatologischen Sicht der Ämter zu verbinden sind. Gibt es nicht auch konvergenzfähige Perspektiven, die sich auf diese Weise in den ökumenischen Kontroversen ergeben?

Genau bei jener Frage, die ohne Zweifel die evangelisch-katholische Beziehung am stärksten belastet, besinnt sich Walter Kasper seit einigen Jahren auf die lange wenig beachtete Pneumatologie: „Das Ereignis des Geistes begründet die Institution immer wieder neu. Wo in dieser Weise die Freiheit des Geistes innerhalb der sakramentalen Gesamtstruktur der Kirche anerkannt wird, da ergibt sich grundsätzlich die Möglichkeit, Ämter, die nach rein institutionellen Kriterien ungültig sind, die sich aber geistlich bewähren und sich als geistlich fruchtbar erweisen, in einem geistlichen

Aufbruch in den Konfessionsgemeinschaften verbunden waren: Vgl. *Claus Heitmann/Heribert Mühlen* (Hgg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg/München 1974. Wie die Einführung der Herausgeber erweist, sind (gewiss subjektive) Beobachtungen zur Ämterwirklichkeit der Hintergrund für die Erwartung, allein eine charismatische Erneuerung der Kirche könne in dieser Situation weiterhelfen: „Darf man sagen, dass sich für die christlichen Kirchen eine Wende anzeigt? Sicher: Im Augenblick hält der Auszug aus den Kirchen noch an, werden die Priester- und Predigerseminare noch leerer, gehören Amtsniederlegungen zum kirchlichen Alltag, rufen Kirchenführer dazu auf, den Gottesdienst nicht sterben zu lassen, verliert die christliche Botschaft fortschreitend ihre Kraft, Ferment der menschlichen Kultur zu sein. Liturgiereform, Predigreform, Strukturreformen haben dies alles nicht aufhalten können“ (ebd., 9).

²¹ *Harding Meyer*, *Amt und Geist: Protestantische Stellungnahme*, in: *Concilium* 15 (1979) 539–544, hier: 539. Der Bezugspunkt von Meyers Ausführungen ist ein Beitrag des römisch-katholischen Theologen Hermann Häring: vgl. *Hermann Häring*, *Der Geist als Legitimationsinstanz des Amtes*, in: ebd., 534–539.

Urteil anzuerkennen.“²² Etwas vorsichtiger, in der Sache aber ohne Veränderung, erinnerte Walter Kasper 1998 in einem viel beachteten Beitrag an seine Position, in dem er erneut den Zusammenhang zwischen der Rede von der *Successio apostolica* mit der weitergehenden Frage nach der *Traditio apostolica* und der *Communio* der Gesamtkirche darstellte:

„Vermutlich läßt sich diese Frage nur durch eine vertiefte Reflexion auf die Funktion des heiligen Geistes bei der Vergegenwärtigung des apostolischen Ursprungszeugnisses beantworten. [...] Mit der Beantwortung dieser Frage stehen wir erst am Anfang. [...] Das abschließende Urteil darüber kann nur ein geistliches sein. [...] Ökumene hat immer auch eine prophetische Dimension. Denn manchmal geht der Geist – wie das Konzil sagt – auch der institutionellen Anerkennung voraus. Dies kann auch für die Ämter und Sukzessionsproblematik von Bedeutung sein. Es entspricht sogar in besonderer Weise der pneumatologischen Dimension der apostolischen Sukzession, dass wir offen sind für das, was der Heilige Geist in den Kirchen wirkt.“²³

3. Bereichernde und auch bedrängend divergierende Pluralität konfessioneller Spiritualitäten

Noch ein Hindernis sei kurz angesprochen: Es gibt in Teilbereichen der konfessionellen Ausprägungen des spirituellen Lebens Eigenarten, die weniger als eine wechselseitige Bereicherung denn als eine Belastung empfunden werden: Ein sakramentaler eucharistischer Segen am Ende einer Marienandacht lässt sich dem reformatorischen Denken schwer vermitteln. Wer vom Kindesalter an mit der geistlichen Übung der täglichen Eucharistie vertraut ist, wird wenig Verständnis haben für Traditionen, die lediglich an den Hochfesten Abendmahl feiern. Auch in Bereichen, in denen eine ökumenische Verständigung hat erzielt werden können – beispielsweise im Blick auf die Feier des eucharistischen Mahls immer mit Brot und auch mit dem Wein für alle – auch in solchen Bereichen der spirituell geprägten liturgischen Praxis fällt es sehr schwer, die Differenzen als Bereicherung zu erfahren. Bedarf es nicht auch des Streits um die wahre, die in Schrift und Tradition begründete Spiritualität? Und wie lassen sich geschichtlich gewordene Traditionen – im Plural – von der einen apostolisch begründeten kirchlichen Tradition unterscheiden? Wer darf die Geister mit Lehrautorität unterscheiden?

Es gibt Bereiche, in denen ist die Vielfalt der geistlichen Traditionen eine Bereicherung: die einen singen auf der Straße Lieder und sprechen Menschen in einer missionarischen Grundhaltung an; die anderen kochen eine warme Suppe und nehmen sich der armen Menschen an; die dritten le-

²² Walter Kasper, Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem, in: Wolfhart Panzenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 3: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt, Freiburg/Göttingen 1990, 329–349, hier: 348.

²³ Ders., Das Zweite Vatikanum weiterdenken. Die apostolische Sukzession im Bischofsamt als ökumenisches Problem, in: Kerygma und Dogma 44 (1998) 207–218, hier: 217 f.

ben Tag und Nacht in monastischer Existenz die stellvertretende Fürbitte. Nicht alle sollen das Gleiche tun. Und dann gibt es – von dieser bereichernden Vielfalt zu unterscheiden – miteinander konkurrierende geistliche Erfahrungen: die einen können sich ein geistliches kirchliches Leben ohne auch Frauen in Leitungsdiensten nicht mehr vorstellen – diese Ämter haben sich geistlich bewährt. Die anderen streiten kategorisch ab, dass eine solche Handlungsweise der göttlich begründeten Gestalt der Kirche jemals entsprechen könnte. Lässt sich eine solche Kontroverse in einer Geistlichen Ökumene lösen? Vermutlich nicht. Möglich ist jedoch ein geistlich geprägter Umgang mit solchen offenen Fragen.

IV. Perspektiven

Drei Gedanken möchte ich an das Ende stellen: Was ist der Gewinn, der Wert einer Geistlichen Ökumene?

1. Menschliche Selbstbescheidung durch Vergegenwärtigung des göttlichen Lebensgrundes

Die Versammlung der Christen zum liturgisch gestalteten Lobpreis Gottes unterbricht die oft geschäftig wirkende menschliche Anstrengung, durch theologische Studien oder diakonische Handlungen dem Ziel der Einheit der Kirchen näher zu kommen. Durch die Aussonderung von festen Zeiten des Tages zum Gebet geschieht eine beständige Vergegenwärtigung des göttlichen Gebers allen Lebens. Der gemeinsame Eintritt in einen Feierraum fördert die Gewissheit, bereits in einer Verbundenheit zu leben, die als eine von Gott geschenkte zu betrachten ist. Der Ursprung der bereits bestehenden Gemeinschaft ist nicht das Werk von Menschen, sondern die von Gott eröffnete Möglichkeit, an seinem Leben teilzuhaben. Die in der Gebetstradition aller christlichen Konfessionen bewahrte schöpfungstheologische Dimension des Glaubens vermag die gemeinsame Ausrichtung auf das Wohlergehen aller Geschöpfe zu stärken. Die besondere Verbundenheit mit Israel, Gottes Volk, kommt zum Ausdruck. Die gemeinsame Anrufung des Namens Gottes in der Klage und in der Bitte führt zur Erkenntnis der Differenz zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Vermögen: „Haucht der Mensch sein Leben aus und kehrt er zurück zur Erde, dann ist es aus mit all seinen Plänen. Wohl dem, dessen Halt der Gott Jakobs ist und der seine Hoffnung auf den Herrn, seinen Gott, setzt. Der Herr hat Himmel und Erde gemacht, das Meer und alle Geschöpfe; er hält ewig die Treue“ (Ps 146, 4–6).

2. Gewinn an Identität durch die Erfahrung der Mitte christlichen Daseins

Gestalten Geistlicher Ökumene sind in besonderer Weise dazu geeignet, sich auf Grundbotschaft des christlichen Glaubens zu besinnen: die Hoffnung auf die Befreiung aus den Tod wirkenden Fesseln der Sünde durch die in Christus Jesus untrüglich offenbar gewordene Liebe Gottes. Die wachsende Wertschätzung der Taufe in allen christlichen Konfessionen lässt die Zuversicht als begründet erscheinen, dass die Glaubensgemeinschaft den tiefen Ernst des theologisch-soteriologischen Gehalts dieser sakramentalen Feier zunehmend erkennt. Den Feiern zum Taufgedächtnis kommt dabei in unseren Zeiten, in denen es in vielen Konfessionen noch die Regel ist, Säuglinge zu taufen, besondere Bedeutung zu. Erwachsene Christen stellen sich der Anfrage, die Paulus der Gemeinde von Rom vorlegte: „Wisst ihr denn nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod, dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein“ (Röm 6,3–5).

3. Wachsame Aufmerksamkeit auf die Relevanz des Glaubens für den Lebensalltag

In werthaftern geistlichen Handlungen kann die Bedeutung, die Relevanz des christlichen Glaubens bei dem Bemühen der Menschen, das Leben in Zeiten des Glücks und der Not zu verstehen, sprachlich erfasst werden. Im Kontext der jüngsten Diskussionen um den konfessionellen Grundkonsens in der Rechtfertigungslehre wurde immer wieder angemahnt, die in dieser Lehrgestalt enthaltene Botschaft Gottes auf eine Weise zu besprechen, dass die Menschen deren alltägliche Lebensrelevanz zu erkennen vermögen.²⁴ Der ökumenisch-theologischen Forschung fällt es oft schwer, sich aus den Bahnen der historisch bedingten Redeweisen heraus zu bewegen. In gottesdienstlichen Feiern, in Gebeten und bei der Wortverkündigung gelingt es eher, die pragmatische Dimension sprachlicher Äußerungen zu berücksichtigen: Trost und Stärkung, Mahnung und Weisung, Zusage und Anfrage bewirkt Gottes Wort im menschlichen Wort der Schriftauslegung. Aber nicht nur in der Worthandlung, auch in Taten der Liebe kann die verwandelnde Wirksamkeit des christlichen Glaubens bewusst werden, seine Relevanz aufscheinen.

Kann es so gehen: Kein Sterbenswort erklingt am Ende der Zeit, sondern das Lebenswort, das in der Gestalt des Menschen Jesus von Nazareth in der

²⁴ Vgl. Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog. Herausgegeben von Uwe Swarat, Johannes Oeldemann und Dagmar Heller im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), Frankfurt a. M. 2006 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78).

Zeit erschienene Wort Gottes. Und seine Botschaft ist einfach. Sie lautet: Du sollst sein. Du darfst dich lieb haben. Auch die anderen sollen sein. Ich habe sie erschaffen. Ich will sie. Achte auf sie. Schädige niemanden. Und wisse, dass ich dich auch dann nicht fallen lasse, wenn du es tust. Nur glauben, vertrauen darauf, mehr brauchst du nicht. Dann wirst du ewig leben.

„Ich bin sicher, dass es keinen anderen Weg gibt als den meinen; aber manchmal weiß ich nicht, ob ich auf einem Weg bin.“²⁵ Alternativlos wissen wir uns in der Geistlichen Ökumene auf einem nicht selbst gewählten Weg. Gott selbst hat uns angewiesen, diesen Weg zu gehen. Es gibt Zeiten – und die gegenwärtigen zählen dazu –, da bedarf es der Bestärkung, es bedarf des Trostes auf diesem Weg. Vielleicht ist das ja der tiefste Grund des Zweifels in der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung: Wir wissen nicht einmal mehr, ob wir auf einem Weg sind – denn ein Weg führt auch zu einem Ziel. Die Geistliche Ökumene darf nicht zur Selbstberuhigung missbraucht werden. Weiterhin suchen wir nach umfassender sichtbarer Einheit aller Kirchen. Die Geistliche Ökumene hat ein Unruhefaktor zu sein: Sie weckt immer wieder die Sehnsucht nach tieferer Gemeinschaft – *ut unum sint*.

Johannes Paul II. hat in seiner 1995 veröffentlichten Enzyklika „*Ut unum sint*“ mit nachdrücklichen Worten auf die vorrangige Bedeutung des Gebetes auf dem Weg zur Einheit der Christen hingewiesen: „Wenn es die Christen ungeachtet ihrer Spaltungen fertigbringen, sich immer mehr im gemeinsamen Gebet um Christus zu vereinen, wird ihr Bewusstsein dafür wachsen, dass das, was sie trennt, im Vergleich zu dem, was sie verbindet, gering ist. Wenn sie sich immer öfter und eifriger vor Christus im Gebet begegnen, werden sie Mut schöpfen können, um der ganzen schmerzlichen menschlichen Realität der Spaltungen entgegentreten zu können, und sie werden sich miteinander in jener Gemeinschaft der Kirche wiederfinden, die Christus trotz aller menschlichen Schwachheiten und Begrenztheiten unaufhörlich im Heiligen Geist aufbaut.“²⁶ Wahre Kirchengemeinschaft besteht erst dann, wenn sie auch in der eucharistischen Feier dargestellt und erneuert werden kann. Johannes Paul II. ruft dazu auf, dieses Ziel der Geistlichen Ökumene nicht preiszugeben: „Es ist, als sollten wir uns immer wieder im Abendmahlssaal des Gründonnerstag versammeln, obwohl unsere gemeinsame Anwesenheit an jenem Ort noch auf ihre vollkommene Erfüllung wartet, bis sich nach Überwindung der Hindernisse, die der vollkommenen kirchlichen Gemeinschaft im Wege stehen, alle Christen zu der einen Eucharistiefeier versammeln werden.“²⁷

²⁵ Peter Handke, *Phantasien der Wiederholung* (s. Anm. 2), 58.

²⁶ Johannes Paul II., Enzyklika „*Ut unum sint*“ über den Einsatz für die Ökumene (25. Mai 1995), in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 121, Bonn 1995, 5–80, hier Nr. 22.

²⁷ Ebd., Nr. 23.

Signaturen evangelischer Spiritualität

Peter Zimmerling

Seit Jahren lässt sich in unserer Gesellschaft ein neues Interesse an Spiritualität erkennen.¹ Manche Beobachter der religiösen Szene sprechen von einer „Rückkehr der Religion“, ohne dass Einigkeit darüber besteht, in welchem Verhältnis diese Wiederkehr der Religiosität zu fortschreitenden Entkirchlichungs- und Säkularisierungsprozessen steht.

Die Frage ist, wie die Christenheit auf diese doppelte Herausforderung reagieren kann. Die folgenden Ausführungen wollen Impulse dazu aus evangelischer Perspektive formulieren.² Meine These ist, dass das nicht ohne Rückbesinnung auf die reformatorische Spiritualität gehen wird. Darum sind in einem ersten Punkt die Grundzüge reformatorischer Spiritualität zu rekonstruieren. In einem nächsten Abschnitt möchte ich die Unterschiedlichkeit und das Entwicklungspotential evangelischer Spiritualität anhand ausgewählter Erscheinungsformen im Verlauf ihrer Geschichte aufzeigen. In einem letzten Punkt sollen Annäherungen zwischen evangelischer und römisch-katholischer Spiritualität beschrieben werden, wie sie sich vor allem in den vergangenen Jahren erkennen lassen. Meinen Überlegungen ist eine kurze Klärung des Begriffs „Spiritualität“ vorgeschaltet.

1. Karriere eines Begriffs

Der Siegeszug des Begriffs „Spiritualität“ im Protestantismus begann mit der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975.³ Im Schlusskommuniqué der Vollversammlung hieß es: „Wir sehnen uns nach einer neuen Spiritualität, die unser Planen, Denken und Handeln durchdringt.“⁴ In Deutschland wurde der Begriff durch die Ende der 1979 erschienene EKD-Studie „Evangelische Spiritualität“ kirchlich anerkannt.⁵

¹ Helmut Burkhardt, *Wiederkehr der Religiosität?*, Gießen/Basel 1990.

² Vgl. dazu im Einzelnen: Peter Zimmerling, *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, Göttingen 2010.

³ Vgl. im Folgenden ebd., 15 f.

⁴ Harald Krüger/Walter Müller-Römheld (Hgg.), Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse, Erlebnisse, Ereignisse. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 23. Nov. bis 10. Dez. 1975 in Nairobi/Kenia, 2. Auflage, Frankfurt a. M. 1976, 1, hier wird „spirituality“ noch mit „Frömmigkeit“ übersetzt; anders bereits 321 ff., dem Bericht über den Workshop „Spiritualität“.

⁵ *Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zu einer Neuorientierung*, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hg. von der Kirchenkanzlei im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1980.

Mit ihr vollzog die evangelische Kirche einen Paradigmenwechsel: Sie nahm das Problem der Spiritualität als eine für das Christsein in der modernen Welt wesentliche Fragestellung auf. Der Begriff besitzt gegenüber „Frömmigkeit“, „Religiosität“ und „Glaube“ verschiedene Vorteile: Er ist im Bereich der gesamten Ökumene verständlich; er verweist auf eine Vielzahl und Vielfalt von Spiritualitäten;⁶ er bringt das in der abendländischen Theologie lange ungenügend berücksichtigte Wirken des Geistes neu zu Bewusstsein;⁷ der Aspekt der Gestaltwerdung macht deutlich, dass die soziale Dimension zum Glauben untrennbar dazugehört. Last but not least spricht für die Verwendung des Begriffs „Spiritualität“, dass er im Gegensatz zu den traditionellen Begriffen „Frömmigkeit“, „Religiosität“ und „Glaube“ für junge und ältere Menschen, auch für solche, die dem christlichen Glauben fern stehen, einen positiven Klang besitzt. Während viele Menschen in einer postchristlichen Gesellschaft meinen, mit dem altbekannten Christentum abgeschlossen zu haben, weist der Begriff „Spiritualität“ auf Unbekanntes. Gerade die häufig konstatierte Vagheit macht neugierig, verlockt dazu, sich mit den damit bezeichneten Phänomenen näher zu beschäftigen.

Weil „Spiritualität“ ein Containerbegriff darstellt, sollte derjenige, der ihn verwendet, allerdings sagen, was er darunter versteht. Ich schlage in Aufnahme von Überlegungen der genannten EKD-Studie vor, unter Spiritualität den äußere Gestalt gewinnenden gelebten Glauben zu verstehen, der die drei Aspekte des rechtfertigenden Glaubens, der Frömmigkeitsübung und der Lebensgestaltung umfasst. Evangelische, d. h. vom Evangelium geprägte Spiritualität wird durch den Rechtfertigungsglauben sowohl motiviert als auch begrenzt: Einerseits befreit die Erfahrung des Gerechtfertigseins durch Gott dazu, den Glauben in immer neuen Formen einzuüben und in der alltäglichen Lebensgestaltung zu bewähren, andererseits bewahrt der Rechtfertigungsglaube davor, das eigene spirituelle und ethische Streben zu überschätzen. Eine so verstandene Spiritualität vermag einerseits den heutigen Reichtum an spirituellen Möglichkeiten positiv aufzunehmen. Die seit einigen Jahren zu beobachtende Erweiterung von spirituellen Formen sollte als Bereicherung des evangelischen Glaubens gewürdigt werden, auch wenn die neuen Formen häufig aus dem Bereich der katholischen Konfession (wie z. B. das Pilgern) und z. T. sogar aus anderen religiösen Traditionen (wie z. B. die Meditation) stammen. Die Formenvielfalt ermöglicht auch solchen Menschen einen Zugang zum Glauben, die früher wegen der Beschränkung evangelischer Spiritualität auf einige wenige traditionelle Formen in Distanz zum Glauben verharrten. Spirituelle Suchbewegungen der Gegenwart können von hier aus positiv aufgenommen und gewürdigt werden.

⁶ Erwin Fahlbusch u. a., Art. Spiritualität, in: Evangelisches Kirchenlexikon, hg. von ders. u. a., Bd. 4, Göttingen 1996, 402–419; Karl-Friedrich Wiggermann, Art. Spiritualität, in: TRE, Bd. 31, Berlin/New York 2000, 708–717.

⁷ Vgl. dazu im Einzelnen Peter Zimmerling, *Charismatische Bewegungen*, Göttingen 2009, 29–33.

Andererseits geht mit der neuen spirituellen Vielfalt häufig eine Patchwork-Spiritualität einher, verbunden mit einer spirituellen Überanstrengung des Subjekts. In dieser Situation ermöglicht der Glaube, dass Gott mir in Jesus Christus auch ohne mein eigenes spirituelles Tun und Streben gnädig ist, mich in spiritueller Hinsicht zu begrenzen. Ich kann und brauche mir durch mein spirituelles Streben nicht den Himmel zu verdienen. Dass mir meine Gerechtigkeit von außen als *iustitia aliena*, als fremde Gerechtigkeit, zugeeignet wird, ist keine spirituelle Beschränkung, sondern hilft mir, dass ich meine Selbstbegrenzung als Geschöpf auch in spiritueller Hinsicht bejahren kann. Ich muss nicht mehr sein als ich vor Gott und Menschen bin: ein heilsam begrenzter Mensch. Auf diese Weise ist sichergestellt, dass spirituelle Übungen – wie die Zugehörigkeit zu einem Hauskreis oder die Inanspruchnahme von geistlicher Begleitung oder die Teilnahme an der Aktion „Sieben Wochen ohne“ – nicht unter der Hand zum Ausweis von Christsein werden. Da meine Seligkeit nicht an einer bestimmten spirituellen Praxis hängt, ist für evangelische Spiritualität ein Spielraum der Freiheit konstitutiv.

2. Grundlagen⁸

2.1. Die doppelte Bewegung reformatorischer Spiritualität

Für evangelische Spiritualität ist ihre Prägung durch die Reformation grundlegend. Reformatorische Frömmigkeit zeichnet sich durch eine doppelte, gegenläufige Bewegung aus. Einmal verläuft diese Bewegung in Richtung auf *Konzentration*, zum anderen in Richtung auf *Grenzüberschreitung*.

2.1.1. Eine vierfache Konzentrationsbewegung

Reformatorische Spiritualität ist als *erstes* auf Jesus Christus hin ausgerichtet. Christus allein (*solus Christus*) ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen (1Tim 2,5). Die Heiligen, allen voran Maria, verlieren durch die Reformation ihre konstitutive Bedeutung für den Glauben. Zeit ihres Lebens geht es den Reformatoren in ihrer Spiritualität zunächst und vor allem um den gekreuzigten und auferstandenen Jesus von Nazareth. In ihm ist Gott dem Menschen unüberbietbar nahe gekommen. Das wird gerade an Luthers Spiritualität deutlich: Das Grunddatum seines Glaubens ist die Inkarnation, die Geburt des Gottessohnes als Kind in der Krippe von Bethlehem, die an Weihnachten gefeiert wird. Martin Luther ist der erste neuzeitliche „Weihnachts-Christ“. Jesus Christus ist für ihn der klarste Spiegel der väterlichen Liebe Gottes.

⁸ Die folgenden Überlegungen habe ich erstmals vorgetragen in: Peter Zimmerling, „Gräben ohne Wasser?“ Wie spirituell ist die Landeskirche?, in: Deutsches Pfarrerberblatt 104 (2004) 292–295.

Reformatorische Frömmigkeit ist *zweitens* bibelorientiert. Luther gewinnt durch das Studium der Schrift sein neues Verständnis des Evangeliums. Daraus schließt er, dass die Bibel allein (*sola scriptura*) – unter Verzicht auf die kirchliche Tradition – genügt, um zu wissen, was Gott dem Menschen geben will und was er von ihm fordert. Jeder Mensch kann selbstständig aus der Bibel den Willen Gottes erfahren. Auf diese Weise wird der Glaube des Einzelnen unabhängig von kirchlichen Vermittlungsinstanzen. Die Kirche wird aus einer Heilsanstalt mit juristisch abgesicherten Vollmachten wieder das, was sie im Urchristentum war: Die Gemeinschaft gleichberechtigter Christen, die gemeinsam auf die Stimme ihres Hirten hören.⁹ Damit diese umstürzende reformatorische Erkenntnis nicht bloße Theorie blieb, übersetzt Luther die Bibel in die deutsche Sprache. Dass evangelische Spiritualität in der Praxis während der meisten Zeit überwiegend Gesangbuchspiritualität war, spricht nicht gegen ihre Orientierung an der Bibel: Die evangelischen Choräle sind durch die Person der Dichter hindurchgegangenes, von ihnen erprobtes Wort Gottes.

Reformatorische Spiritualität ist *drittens* von der Konzentration auf die Rechtfertigung allein aus Gnaden (*sola gratia*) geprägt. Die Reformation entzündet sich an Luthers Frage: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ Als Mönch im Kloster vermag er in Gott zunächst nur einen tyrannischen Herrn zu sehen, der auch im Evangelium dem Menschen ein Gesetz auferlegt, das er nicht erfüllen kann. Durch das Studium der Bibel erkennt Luther, dass Gottes Gerechtigkeit nicht als dessen – unerfüllbare – Forderung an den Menschen zu verstehen ist, sondern Gottes aus freier Gnade gewährtes Geschenk ist. Die Freude über die Erlösung wirft einen Glanz der Dankbarkeit über die Spiritualität, alles Ängstliche verschwindet. Dadurch prägt evangelische Frömmigkeit eine bis dahin kaum bekannte Wärme. Es kommt zu einer Demokratisierung des mystischen Gottesverständnisses. „Gott ist ein glühender Backofen voll Liebe“, sagt Luther.¹⁰

Viertens ist reformatorische Spiritualität durch eine Konzentration auf den individuellen Glauben bestimmt. Das reformatorische Glaubensverständnis zeichnet sich durch einen, wiederum vorher höchstens in der Mystik gekannten, Gewissheits-, Intensitäts- und Subjektivitätsgrad aus. Ohne Werke, allein im Glauben (*sola fide*) an die durch Jesus Christus vollbrachte Versöhnung erlangt der Mensch das Heil. Gerade die Konzentration auf den Glauben gewährleistet: Es ist Gott allein, der mein Heil bewirkt! Anders ist keine Heilsgewissheit denkbar.

⁹ So Martin Luther in den Schmalkaldischen Artikeln (WA 50, 250).

¹⁰ WA 10 III, 56, 2f.

2.1.2. *Entdeckung von Familie, Beruf und Gesellschaft als Verwirklichungsfelder reformatorischer Spiritualität*

Neben der Konzentrationsbewegung ist die grenzüberschreitende Bewegung für reformatorische Spiritualität charakteristisch. Sie zeigt sich an der Entdeckung von Familie, Beruf und Gesellschaft als Verwirklichungsfelder. Damit verlagert sich das Zentrum der Spiritualität gegenüber dem Mittelalter vom abgegrenzten Bereich des Klosters in die Welt. Einen ersten Brennpunkt stellt die Familie dar. Auf diese Weise entsteht die Hauskirche. Das Haus wird zum primären Einübungs- und Verwirklichungsfeld des allgemeinen Priestertums. Für Hausvater und Hausfrau, nicht für Pfarrer und Konfirmandenunterricht, verfasst Luther den Kleinen Katechismus. Den zweiten Brennpunkt bilden der weltliche Beruf und die Gesellschaft. Auch sie werden zum Bewährungsfeld des Glaubens. Die alltägliche Arbeit bekommt religiöse Orientierung. Nicht mehr Mönche und Nonnen haben fortan einen „Beruf“, d. h. eine Berufung. Vielmehr kann jeder Christ in seinem weltlichen „Beruf“ zur Ehre Gottes und zum Wohl der Mitmenschen wirken. Auf diesem Wege werden in der Folgezeit ungeahnte schöpferische Kräfte im Menschen freigesetzt, die an der Entstehung des modernen Europa maßgeblichen Anteil haben.

Voraussetzung der grenzüberschreitenden Bewegung reformatorischer Spiritualität ist die Erkenntnis, dass Christus selbst mir im Nächsten begegnet: „Wo kannst du ihn aber finden denn in deinem Bruder?“¹¹ Der christliche Glaube wird konkret, wenn Menschen einander zum Christus werden. Von dieser reformatorischen Erkenntnis her wird sowohl der Einsatz für das Wohl des Nächsten in der Familie, als auch in der Gesellschaft zum Dienst für Christus und damit zum Gottesdienst.

2.2. *Evangelische Spiritualität und Bildung – zwei Seiten derselben Medaille*

Konstitutiv zur evangelischen Spiritualität gehört ihre Bildungsorientierung. Bildung ist die Voraussetzung ihrer praktischen Umsetzung. Die *Bildungsverantwortung* der evangelischen Kirche hat Philipp Melancthon, der Begründer des evangelischen Bildungswesens, in seinem Bildungsprogramm auf den Punkt gebracht: „Zwei Begriffe sind es, auf die gleichsam als auf das Ziel das ganze Leben ausgerichtet ist: Frömmigkeit und Bildung.“¹² Dieses Bildungsprogramm lässt sich biblisch begründen: Mit der Ausgießung des Geistes Gottes an Pfingsten (Apg 2) sind alle Christen zur Mündigkeit berufen. Die Forderung Immanuel Kants, dass der Mensch sich eigenständig seines Verstandes zu bedienen lerne, ist auch in Mt 23, 8–10 präfiguriert: „Aber ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer ist euer Meister; ihr aber seid alle Brüder. Und ihr sollt niemanden

¹¹ WA 15, 488, 30, zitiert nach Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, 274.

¹² Philipp Melancthon, Supplementa Melancthoniana VI/1, Leipzig 1910, 373.

unter euch Vater nennen auf Erden; denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist. Und ihr sollt euch nicht Lehrer nennen lassen; denn einer ist euer Lehrer: Christus.“ Damit die biblischen Vorstellungen von der Mündigkeit jedes Christen auch im Hinblick auf seine Spiritualität nicht bloße Theorie bleiben, ist ein Engagement von Kirche und Diakonie auf dem Gebiet der Bildung unerlässlich.

Die Notwendigkeit der Zusammengehörigkeit von Spiritualität und Bildung ergibt sich darüber hinaus aus folgenden zwei Überlegungen: „Bildung ist unvollständig, wenn sie nicht die Dimension des Glaubens und die Themen religiöser Verständigung einschließt; und Glaube ist unbegriffen, wenn er nicht verantwortet und damit auch auf der Ebene der Bildung artikuliert wird.“¹³ Melanchthon geht zusammen mit dem Humanismus seiner Zeit davon aus, dass der bewusste Bezug zu Gott ein menschliches Existenzial darstellt. Das religiöse Existenzial kann verschüttet, ausgetrieben, aber auch bei atheistischer Weltanschauung nicht ganz zum Verschwinden gebracht werden. Hier liegt meiner Meinung nach die *particula veri* neuerer funktionaler religionssoziologischer Theorien: Der Mensch bleibt ein offenes Wesen, das auf der Suche nach Sinn ist. Mit Friedrich Schleiermacher gesprochen: „Der Mensch wird mit einer religiösen Anlage geboren wie mit jeder anderen, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam unterdrückt, wenn nur nicht jede Gemeinschaft zwischen ihm und dem Universum gesperret und verrammelt wird, so müsste sie sich auch in jedem unfehlbar auf seine eigene Art entwickeln.“¹⁴ Ob man diesen Ansatz nun teilt oder nicht: Keiner wird bestreiten, dass „zur Ausbildung einer individuellen Identität auch die Suche nach Antworten auf die Gottesfrage gehört“.¹⁵ Schließlich benötigt gelebte Spiritualität die Bildung als kritische Instanz, um dem Sog des Faktischen nicht zu erliegen. Es gibt eine Übermacht auch der religiösen Erfahrung, die jede kritische Distanz zu sich selbst auflöst und eine Selbstkorrektur unmöglich macht.

2.3. Bleibende Errungenschaften reformatorischer Spiritualität

Gegenüber der spätmittelalterlichen Frömmigkeit stellt die reformatorische Spiritualität in mehrfacher Hinsicht einen qualitativen Fortschritt dar. Sie ermöglicht deren *Demokratisierung*, d. h. die Befreiung der Spiritualität aus der Vereinnahmung durch religiöse Eliten. Indem sie sich auf bestimmte Basics konzentriert, wird sie für alle lebbar und braucht nicht länger an religiöse Eliten delegiert werden. Reformatorische Spiritualität ist eine Spiritualität für jedermann und jedefrau! Die Freiheitsgeschichte des modernen Europa ist ohne diesen Vorgang nicht denkbar. Voraussetzung für ihre De-

¹³ Wolfgang Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1998, 294.

¹⁴ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten über ihren Verächtern*, 1799, Stuttgart 1997, 96.

¹⁵ Huber, *Kirche in der Zeitenwende*, 299.

mokratisierung ist die *Alltagsverträglichkeit* reformatorischer Spiritualität, indem sie die Grenzen zwischen Sonntag und Alltag, zwischen heilig und profan relativiert. Hinter diese Erkenntnisse der Reformation sollte evangelische Spiritualität nicht wieder zurückfallen.

3. Ausgewählte Erscheinungsformen evangelischer Spiritualität

3.1. Evangelische Spiritualität ist Gesangbuchfrömmigkeit.

Beispiel: Paul Gerhardt (1607–1676)¹⁶

Evangelische Spiritualität ist in hohem Maße *Lied-* bzw. *Gesangbuchspiritualität*. Gerade in kirchendistanzierten Familien griff man in schwierigen Situationen eher zum Gesangbuch als zur Bibel. In den Liedern sind die spirituellen Erkenntnisse und Erfahrungen von Generationen evangelischer Christen wie in einem Schatzhaus aufbewahrt. Sie sind durch die Person des Dichters hindurch gegangene Bibel. Dadurch sind sie weniger fremd und sperrig als die Bibeltexte.

Paul Gerhardt ist in den vergangenen Jahren zum beliebtesten evangelischen Liederdichter avanciert. Verantwortlich dafür ist ihr herausragender Qualitätsstandard, und zwar in künstlerischer, spiritueller und seelsorgerlicher Hinsicht. Durch ihre *sprachliche* Schönheit, in der sich die Schönheit des göttlichen Schöpfers widerspiegeln soll, wollen die Lieder Freude hervorrufen. Dreh- und Angelpunkt der *Spiritualität* von Gerhardts Liedern ist die liebende Hinwendung Gottes zum Menschen in Jesus Christus. Die spirituelle Qualität der Lieder zeigt sich darin, dass sie eine großartige Sprachschule des Glaubens darstellen. „In Einsamkeit mein Sprachgesell“ nennt Paul Gerhardt sie.¹⁷ Indem Angst und Schmerz, Schuld und Tod durch die Lieder eine Sprache finden, werden sie ans Licht geholt.¹⁸ Damit verschwinden sie zwar nicht, aber ich kann lernen, mit negativen Erfahrungen umzugehen. Und das ist noch nicht alles: Die Lieder bleiben nicht bei der bloßen Beschreibung der Erfahrungen stehen. Sie bringen die Angst, den Schmerz, die Schuld und den Tod in einen Dialog, und zwar in den Dialog mit Gott. Dabei wird Gott nicht als Abstraktum verstanden. Vielmehr erhält Gott in den Liedern Namen, die in die Tiefe von Angst und Tod hinabreichen. In seinem Passionslied „O Haupt voll Blut und Wunden“ nennt Gerhardt Christus „mein Hüter“, „mein Hirte“, „Quell aller Güter“,

¹⁶ Die folgenden Überlegungen habe ich in ausführlicher Form vorgelegt in: „Hoff und sei unverzagt“. Glaubens- und Lebenshilfe durch Paul Gerhardt, in: Peter Zimmerling, Hoff und sei unverzagt, Deutsches Pfarrerblatt 107 (2007) 123–128.

¹⁷ Philipp Wackernagel (Hg.), Paul Gerhardts geistliche Lieder, getreu nach der bei seinen Lebzeiten erschienen Ausgabe wiederabgedruckt, Stuttgart 1855, 46.

¹⁸ Ähnliche Überlegungen hat bereits vor Jahren Ingo Baldermann im Hinblick auf die Psalmen plausibel machen können (Ingo Baldermann, Psalmen, in: Christian Möller (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 1: Von Hiob bis Thomas von Kempen, Göttingen 1994, 23–34).

„liebster Freund“. Eine solche Sprache vermag in der Angst ein Fenster in die Freiheit zu öffnen und bietet die Möglichkeit, Gegenerfahrungen zu machen. Seine Lieder vermögen trotz ihres Alters und trotz einschneidender kirchlicher Traditionsabbrüche während der vergangenen 40 Jahre auch heute noch Menschen zu berühren und deren Spiritualität zu prägen.

3.2 Evangelische Spiritualität ist Losungsfrömmigkeit.

Beispiel: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760)

Als Zinzendorf am 3. Mai 1728 in der Abendversammlung der Herrnhuter Gemeinde zum ersten Male eine Losung für den nächsten Tag mitgab, hat sicher niemand damit gerechnet, dass damit eine atemberaubende Erfolgsgeschichte begann. Inzwischen sind die Losungen das am weitesten verbreitete Andachtsbuch des Protestantismus.

Die entscheidende theologische Voraussetzung für die Entstehung der Losungen war Zinzendorfs Überzeugung, dass der auferstandene Jesus Christus durch das Losungswort unmittelbar in die Situation der Gemeinde, aber auch des einzelnen Gemeindeglieds spricht. Dass die Losungen Stimme Jesu Christi in den Alltag der Gemeinde hinein sind, wird erst auf dem Hintergrund von Zinzendorfs Bibelverständnisses nachvollziehbar.¹⁹ Die Bibel ist für ihn nicht primär Quelle von dogmatischen Aussagen. Vielmehr steht die existentielle Erfahrung im Zentrum, dass die Bibel *Anrede* Jesu Christi ist. Wie ein Maggiwürfel enthalten die Losungen die „Quint-Essenz“²⁰ der Heiligen Schrift. Schon aufgrund ihrer Kürze schneiden sie jede Flucht in unverbindliche theologische Spekulationen ab. In den Losungen spricht Gott unmittelbar zum Leser und erwartet dessen Gehorsam.

Als „Bibel light“ waren die Losungen die originellste und folgenreichste Erfindung Zinzendorfs. Die Brüdergemeinde sollte mit ihrer Hilfe lernen, die Stimme Jesu Christi in der *ganzen* Bibel zu hören. Gerade die einsetzende Bibelkritik der Aufklärung mit ihrer Scheidung zwischen dem Wort Gottes und den Worten der Bibel ließ dieses Ziel hochaktuell werden. Fiel doch z. B. das Alte Testament bald ganz der rationalen Kritik an der Bibel zum Opfer. Im Gegensatz dazu wurden schon in der Zinzendorfzeit die Losungen meist aus dem Alten Testament genommen. Zinzendorf war überzeugt, dass nur derjenige die Stimme Christi in der ganzen Bibel zu

¹⁹ Vgl. dazu im Einzelnen *Dieter Meyer*, Der Christozentrismus des späten Zinzendorf. Eine Studie zu dem Begriff „Täglicher Umgang mit dem Heiland“, Bern/Frankfurt a. M. 1973, 109 ff; *Peter Zimmerling*, Zinzendorfs Schriftverständnis im Spannungsfeld der Geistesströmungen seiner Zeit, in: *Unitas Fratrum*, Heft 25, 1989, 69–103.

²⁰ So in Zinzendorfs Vorrede zum Losungsbuch von 1751, in: *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf*, Sammlung der Losungs- und Textbüchlein der Brüder-Gemeine von 1731–1761, Bd. 3, Barby 1762, 1 wieder abgedruckt in: *Erich Beyreuther/Gerhard Meyer* (Hgg.), *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente*, Reihe 2, Bd. 25, 1–4, Hildesheim/Zürich/New York 1987.

hören vermochte, der den „General-Geist“²¹ der Schrift besaß. Bis es soweit war, wurden der Gemeinde deshalb die Bibelverse gesagt, aus denen sie Jesu Stimme zweifelsfrei vernehmen konnte. Diese pädagogische Aufgabe sollten die täglichen Losungen erfüllen.

„Ein guter Muth“ und „Kräftige Ermunterungen“, die „direkt aufs Herz gehen“, nannte der Graf die Losungen.²² Tatsächlich besaßen die Losungen von Anfang an seelsorgerlichen Charakter. Zinzendorf hat mit den Losungen instinktiv ein uraltes Mittel der Seelsorge wiederentdeckt. Bereits die ersten literarisch greifbaren Seelsorger der Christenheit, die sog. Wüstenväter und Wüstenmütter im Ägypten des 3. Jh., gaben Menschen ein „Wort des Lebens“ mit auf den Weg.²³ Häufig bestand es bloß aus einem kurzen Bibelvers.²⁴ Ein solches Wort gab ihnen Orientierung und Halt in ihren Problemen.

3.3. Evangelische Spiritualität ist politisch.

Beispiel: Dietrich Bonhoeffer (1906–1945)

Am 7. April 1933 wurde in Nazi-Deutschland der Arierparagraph verabschiedet, der Juden vom Beamtentum ausschloss. Dietrich Bonhoeffer hielt als Reaktion darauf in Berlin einen Vortrag zum Thema „Die Kirche vor der Judenfrage“. Darin verteidigte er nicht nur die Kirchenmitgliedschaft getaufter Juden, sondern auch die bürgerlichen Rechte der Juden im deutschen Staat. Diese Erkenntnis war neu für ein Mitglied der sich gerade formierenden Bekennenden Kirche: Dass man als Christ auch Verantwortung für Nicht-Christen hat, wenn ihnen durch den Staat Unrecht geschieht. Bonhoeffer hat diese Einsicht anhand des Neuen Testaments gewonnen. Er nennt in seinem Vortrag drei Möglichkeiten kirchlichen Handelns gegenüber staatlichem Unrecht: „*erstens* [...] die an den Staat gerichtete Frage nach dem legitim staatlichen Charakter seines Handelns, d.h. die Verantwortlichmachung des Staates. *Zweitens* der Dienst an den Opfern des Staatshandelns. Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören. ‚Tut Gutes an jedermann.‘ [Gal 6,10] [...]. Die *dritte* Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.“²⁵ Die beiden ersten

²¹ Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, BÜdingische Sammlung, Bd. 2, BÜdingen 1742, 283 f., wieder abgedruckt in: Erich Beyreuther/Gerhard Meyer (Hgg.), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Ergänzungsbände zu den Hauptschriften Bd. 8, Hildesheim 1965.

²² So in der Überschrift zum ersten gedruckten Losungsbuch von 1731 und in der Vorrede „Der Worte des Buchs für die Gemeinde“, 2. Teil, 1755, in: Losungen, Bd. 1, 1 und Bd. 3, 454 f.

²³ Manfred Seitz, Wüstenmönche, in: Christian Möller (Hg.), Geschichte der Seelsorge, Bd. 1, 81–111.

²⁴ Auch die traditionelle Frömmigkeit der evangelischen Landeskirchen ist bis heute weithin Spruchfrömmigkeit: Man denke nur an die große Bedeutung, die Konfirmations- und Trausprüche für viele Kirchenmitglieder besitzen.

²⁵ Dietrich Bonhoeffer, Berlin 1932–1933, hg. von Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth, DBW, Bd. 12, Gütersloh 1997, 353 (Hervorhebungen im Text).

Möglichkeiten des Widerstands – gegen staatliches Unrecht zu protestieren bzw. den Opfern diakonisch beizustehen – lassen sich aus der theologischen Tradition heraus erklären. Dass Bonhoeffer schon 1933 damit rechnete, dass die Kirche auch politisch in Opposition gegen den Staat treten könnte, versetzt jedoch in Erstaunen. Er hat damit die politische Dimension evangelischer Spiritualität entdeckt.

In den folgenden Jahren entwickelte er die Kriterien christlichen Handelns gegenüber staatlichem Unrecht weiter. Immer deutlicher erkannte er, dass sich das kirchliche Engagement nicht auf die eigenen Belange der Kirche beschränken durfte.

Dabei scheint ihm seine persönliche tägliche Meditationszeit zur Inspirationsquelle theologischer Erkenntnisse geworden zu sein – wie ja Bonhoeffer überhaupt mit Hilfe von Theologie sein Leben zu bewältigen suchte. Durch einen Glücksfall ist Bonhoeffers Meditationsbibel erhalten geblieben.²⁶ Sie ist voller unterschiedlicher farbiger An- und Unterstreichungen. Nur ein einziges Mal hat er ein Kalenderdatum neben einem Bibelvers notiert. Es ist der 9. November 1938. Die Datumsangabe steht neben Ps 74, 8, wo es heißt: „Sie verbrennen alle Gotteshäuser im Lande.“ Zufällig wissen wir, wo Bonhoeffer sich am 9. und 10. November 1938 aufhielt.²⁷ Er war am 9. November 1938 in Schlawe in Hinterpommern, wo es keine Synagoge gab. Am 10. November fuhr er von dort nach Köslin, um dort die zweite Hälfte des Vikarskurses zu unterrichten. Die dortige Synagoge war von den Nazis angezündet worden. Manche der Vikare meinten, dass die Juden damit für die Kreuzigung Jesu bestraft worden seien. Bonhoeffer hat dem scharf widersprochen und gesagt: „Hier hat sich erneut das gottlose Gesicht des Nationalsozialismus offenbart.“ Und er fügte hinzu: „Wenn heute die Synagogen brennen, werden morgen die Kirchen angezündet.“ Bonhoeffer hat also durch seine Bibelmeditation anhand von Ps 74, 8 politische Ereignisse geistlich zu deuten vermocht und als Konsequenz entsprechend politisch gehandelt und sich dem Widerstand gegen Hitler angeschlossen.

4. Ökumenische Annäherungen

4.1. Gewinnung einer Pluralität spiritueller Formen

Aufgrund ihrer Orientierung auf Jesus Christus konzentriert sich evangelische Spiritualität traditionellerweise auf Wort und Sakrament. Der im Neuen Testament bezeugten Pluralität der Wirkungsweisen des Geistes Gottes konnte dadurch nicht immer angemessen Rechnung getragen werden. Der Geist Gottes wirkt danach auch außerhalb von Wort und Sakra-

²⁶ Sie befindet sich mit dem übrigen Nachlass Bonhoeffers in der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin.

²⁷ Vgl. hier und im Folgenden: Wolf-Dieter Zimmermann (Hg.), *Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer*. Ein Almanach, München 1964, 118 f.

ment. In Zukunft sollte das Wirken des Geistes nicht länger kausativ an Wort und Sakrament gebunden, sondern mehr kriteriologisch bestimmt werden.²⁸ Voraussetzung dafür ist eine stärker trinitarische Orientierung evangelischer Spiritualität. In der Konsequenz ist eine theologisch begründete Öffnung für eine Vielfalt spiritueller Formen möglich, die den Menschen in seinen unterschiedlichen Dimensionen von Leib, Seele und Geist ansprechen. Dafür ist es höchste Zeit, zumal die fortschreitende Ausdifferenzierung der ästhetischen Milieus in unserer Gesellschaft es längst nicht mehr zulässt, sämtliche Gemeindeglieder oder gar alle Mitglieder der Gesellschaft auf einige wenige Formen der Spiritualität festzulegen. Evangelische Spiritualität tut angesichts dieser Situation gut daran, zunächst bei den anderen christlichen Konfessionen in die Schule zu gehen, um dort hilfreiche spirituelle Formen zu entdecken, die diese über den Traditionsbruch der Reformation und der Aufklärung hinweg bewahrt haben. Darüber hinaus ist der Weg frei, neue spirituelle Formen zu entwickeln, sofern es die jeweilige gesellschaftliche Gemütslage erfordert. In diesen Zusammenhang gehört auch die Möglichkeit, Spiritualitätsformen aus anderen Religionen aufzunehmen bzw. zumindest von ihnen zu lernen, wie das z. B. im Zusammenhang mit der Meditation bereits geschehen ist.

4.2. Entdeckung von Kirche und Gemeinde

So sehr Luther den Glauben des Einzelnen von klerikaler Bevormundung befreien wollte, intendierte er doch nie eine Spiritualität unabhängig von der christlichen Gemeinde. Das zeigt besonders schön seine Auslegung des 3. Glaubensartikels im Kleinen Katechismus. Die Stelle ist ein klassischer Beleg dafür, dass sich in Luthers Spiritualität der Einzelne und die Gemeinde komplementär zueinander verhalten: „Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten; *gleichwie* er die *ganze Christenheit* auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten einigen Glauben; *in welcher Christenheit* er mir und *allen Gläubigen* täglich alle Sünden reichlich vergibt und am Jüngsten Tage mich und *alle Toten* auferwecken wird und mir samt *allen Gläubigen* in Christus ein ewiges Leben geben wird.“ Im Protestantismus herrscht dagegen bis heute ein Frömmigkeitstypus vor, der von Individualismus, Subjektivismus und Innerlichkeit geprägt ist. Die Konsequenz der Ausblendung der Gemeinde aus dem Glauben ist eine entscheidungs- und profillose Spiritualität. Die neuzeitliche Denkfigur von Gott und der Einzelseele stellt jedoch eine Abstraktion

²⁸ So auch in anderem Zusammenhang Reinhold Bernhardt, Der Geist und die Geister. Esoterik in systematisch-theologischer Perspektive, in: Esoterik. Herausforderung für die christliche Kirche im 21. Jahrhundert, hg. im Auftrag der Bischofskonferenz der VELKD von H. Krech/U. Hahn, Hannover 2003, 132.

dar. Das zeigt sich spätestens in dem Moment, wo Eltern den christlichen Glauben an ihre Kinder weitergeben wollen. Hier wird die Wichtigkeit von Religionsunterricht, Kindergottesdienst, Jungschar und Jugendkreis sichtbar. Dringend nötig ist ein neues Bewusstsein, dass es christlichen Glauben nicht unabhängig von der Kirche gibt, sondern nur eingebunden in die „Gemeinschaft der Heiligen“, wie es im Apostolischen Glaubensbekenntnis heißt. Aus Hebr 12, 1 stammt die Formulierung, dass jeder Christ umgeben ist von einer „Wolke von Zeugen“. Christliche Spiritualität braucht die Kirche als Inspirationsraum, Korrekturinstanz und Bewährungsfeld.

4.3. Wiederentdeckung des Kirchenraums als Mittel evangelischer Spiritualität²⁹

Die außerhalb der Gottesdienstzeiten geschlossene Kirche war jahrhundertlang ein Symbol für die Bedeutung des Raumes im Protestantismus. Die Reformation hat zu einer Entsakralisierung des Kirchenraumes geführt. Er wurde in der Folgezeit weithin rein funktional verstanden. Es wäre ein lohnendes Forschungsprojekt, einmal der Frage nachzugehen, ob die protestantische Entsakralisierung des Kirchenraumes den neuzeitlichen Säkularisierungsprozess der europäischen Gesellschaften beschleunigt hat. In katholischen Gegenden halten bis heute die überall in der Landschaft unübersehbaren Wallfahrtskirchen und -kapellen, Wegkreuze und Kreuzwege die Erinnerung an Gottes Präsenz in der Welt sinnenfällig fest: Es gibt eine transzendente Wirklichkeit jenseits des naturwissenschaftlich Wägbaren und Messbaren. Auf die Spitze getrieben wurde die protestantische Tendenz zur Entsakralisierung des Kirchenraumes durch Bauprogramme der 1960er und 1970er Jahre, unsakrale, dafür aber menschnahe kirchliche Räume zu schaffen – nach dem Motto: Gemeindehaus statt Kirche. Quer zu dieser Entsakralisierung des protestantischen Kirchenraumes erleben wir seit einigen Jahren gesamtgesellschaftlich eine neue Hochschätzung des Raumes. „Während im Protestantismus die Entwicklung zu einer Aufwertung des Gottesdienstes und zu einer Abwertung des Sakralraums geführt hat, gilt für die säkulare Öffentlichkeit der Gegenwart das Umgekehrte: Geringschätzung des Gottesdienstes bei einer Hochschätzung des Raumes.“³⁰

Der Versuch, Kirchen durch multifunktionale Gemeinderäume zu ersetzen, muss heute als gescheitert betrachtet werden.³¹ Die überwiegende

²⁹ Vgl. dazu im Einzelnen: *Peter Zimmerling*, Heilige Räume im Protestantismus – gibt es das?, in: Zeitschrift der Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der Evangelischen Kirche in Deutschland 21, Heft 2: Raumerkundungen, 2007, 23–32.

³⁰ *Christian Ricker*, Brücke zwischen Sehen und Hören. Kirchenpädagogik und ihre Vermittlungsfunktionen, in: *Thomas Klie* (Hg.), Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen (Grundlegungen. Veröffentlichungen des Religionspädagogischen Instituts Loccum, Bd. 3), Münster 2003, 142.

³¹ Vgl. dazu im Einzelnen *Tobias Woydack*, Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch? (Kirche in der Stadt, Bd. 13), Schenefeld 2005, 93 ff.

Mehrzahl der Kirchenmitglieder – gerade auch der Kirche entfremdeter Menschen – scheint eine Sehnsucht nach sakralen Räumen zu besitzen. Das zeigt sich z. B. an der Beobachtung, dass, vor die Wahl gestellt Kirche oder Gemeindehaus aufzugeben, Kirchengemeinden heute eher das Gemeindehaus verkaufen und entsprechende Räume in die wilhelminische Kirche einbauen lassen, als die Kirche aufzugeben. Eine „gemütliche“ Gestaltung von Kirchen genügt ihnen offensichtlich nicht. Sie empfinden eine Diskrepanz zwischen den großen Worten der Liturgie und dem als Mehrzweckbau gestalteten Gemeindezentrum. Die neue protestantische Hochschätzung des Kirchenraumes zeigt sich darüber hinaus an der Forderung, die Kirchen auch außerhalb der Gottesdienstzeiten offen zu halten, an der Entstehung und schnellen Verbreitung der Kirchenpädagogik,³² aber auch daran, dass der Raumbezug spirituellen Lebens zum Untersuchungsgegenstand der wissenschaftlichen Praktischen Theologie geworden ist.³³

Gestalt und Ausstattung von Kirchen stellen verdichtete, sinnlich wahrnehmbare Gotteserfahrungen dar. Wiederholt ist der gotische Bagedanke mit der Mystik in Verbindung gebracht worden. Danach spiegelt der gotische Kirchenbau das neue vom Verlangen nach Gottesnähe und der Vergegenwärtigung des göttlichen Geheimnisses geprägte Verhältnis des Mystikers zu Gott wider.³⁴ In einer orthodoxen Kirche trennt die Ikonostase den Altarraum vom übrigen Gottesdienstraum. Vor ihr ist Raum für die fehlerhafte und vergängliche Welt. Der unbetretbare Raum, den die Ikonostase abschließt, stellt die bereits von Gott erlöste, erleuchtete Welt dar. Ihr nähert sich der Gottesdienstteilnehmer nur schwellenhaft. Aber in dieser Nähe gewinnt sein Leben Sinn. Der orthodoxe Kirchenraum bringt zum Ausdruck: Der Himmel ist wohl auf die Erde gekommen. Doch ist die Erde damit noch nicht zum Himmel geworden.

Indem Gestalt und Ausstattung von Kirchen predigen, gewinnen sie eine Form von *Offenbarungsqualität*. Dass ein *Kirchengebäude* durch seine bloße Existenz verkündigt, lässt sich hier in Leipzig eindrucksvoll mit der Paulinerkirche und ihrem Schicksal belegen. Nach dem Willen der DDR-Führung durfte im Zentrum Leipzigs und seiner Universität nicht länger eine Kirche – die gleichzeitig als Aula fungierte – stehen. Die im Krieg unzerstört gebliebene Universitätskirche wurde deshalb 1968 gegen den erklärten Willen der Bevölkerung gesprengt. Sie sollte dem schönsten – sozialistisch

³² Dazu ausführlich: Thomas Klie (Hg.), *Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen* (Grundlegungen. Veröffentlichungen des Religionspädagogischen Instituts Loccum, Bd. 3), Münster 2003; Sigrid Glockzin-Bever/Horst Schwebel (Hgg.), *Kirchen – Raum – Pädagogik* (Ästhetik – Theologie – Liturgik, Bd. 12), Münster 2002; ders./Hartmut Rupp (Hgg.), *Handbuch Kirchenpädagogik. Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen*, Stuttgart 2006.

³³ Vgl. dazu bes. die neuere Dissertation: Woydack, *Gott und die Habilitation: Helmut Umbach, Heilige Räume – Pforten des Himmels. Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen*, Göttingen 2005.

³⁴ Vgl. dazu die Schriften des Abtes Suger zum Neubau von St. Denis, des ersten gotischen Kirchenbaus (dazu F. Wolf, *Art. Gotik*, in: RGG, Bd. 2, 1700 f.).

geprägten – Universitätsneubau Europas Platz machen. Dieser ist vor wenigen Wochen abgebrochen worden.

Am Streit um den Wiederaufbau der Paulinerkirche lässt sich zeigen, dass auch der *Innenraum* einer Kirche zu predigen vermag. Er kann Besucherinnen und Besucher unüberhörbar mit seiner Botschaft konfrontieren. Hierin liegt letztlich der Grund, wieso in Leipzig ein heftiger Streit darüber tobt, inwieweit der Neubau der Paulinerkirche, der gleichermaßen als Aula für die Universität und als Gottesdienstraum für die sonntäglich stattfindenden Universitätsgottesdienste genutzt werden soll, sakralen Charakter haben darf.

Um in der postmodernen Risikogesellschaft emotional überleben zu können, braucht es Orte der *Verlässlichkeit*. Hierin ist ein wesentlicher Grund für die wachsende Sehnsucht vieler Zeitgenossen nach sakralen Orten zu suchen. Von ihnen – offensichtlich eher als vom Gottesdienst – erhoffen sie sich symbolische und rituelle Vergewisserung ihres Lebens und Glaubens. Diese Sehnsucht wird angesichts der prognostizierten Zunahme des globalen Risikopotentials in Zukunft noch stärker werden. Ein vermehrtes Angebot individuell zu vollziehender, niederschwelliger spiritueller Rituale in geöffneten Kirchenräumen sollte dem Rechnung tragen. Ich denke hier an Lichterbäume, Gästebücher, Karten mit vorformulierten Gebeten, an Zettel zum Aufschreiben persönlicher Fürbitten und an Angebote zu Beichte und Segnung.

4.4. Reintegration des Bereiches der Schöpfung

4.4.1. Wiederentdeckung von Emotionalität und Sinnlichkeit und Natur

Der Bereich der Schöpfung, des Ersten Artikels ist in evangelischer Spiritualität lange Zeit vernachlässigt worden. Es gibt im Protestantismus eine Traditionslinie, in der die emotionale und die sinnliche Seite des Glaubens zu wenig berücksichtigt wurde. Heute geht es darum, die Sehnsucht vieler Menschen nach spirituellen Erfahrungen positiv aufzunehmen. Spiritualität ist für sie dabei nicht allein Sache von Verstand und Willen, sondern genauso Angelegenheit von Emotionalität und Sinnlichkeit! „Gerade die geistig beanspruchten Menschen suchen vielfach mehr als eine weitere intellektuelle Anstrengung in der Religion. Immer mehr Menschen wollen den Glauben nicht nur denken, sondern auch spüren.“³⁵ In der Informationsgesellschaft scheint sich das Interesse des Menschen vor allem auf das Erleben der eigenen Körperlichkeit zu konzentrieren. Die verstärkte Sehnsucht nach Selbstvergewisserung durch Selbsterfahrung wird auf dem Hintergrund einer permanenten Reizüberflutung verständlich. Ob (gerade junge) Menschen zum christlichen Glauben Zugang finden, entscheidet sich daran, ob ihre Leiblichkeit darin vorkommt.

³⁵ Michael Meyer-Blanck, *Inszenierung des Evangeliums*, Göttingen 1997, 133.

Auch die Natur kam in evangelischer Spiritualität lange Zeit kaum vor. Dem steht heute die Offenheit vieler Menschen für Naturerfahrungen gegenüber. Eine Sehnsucht, die angesichts fortschreitender Überlagerung der Natur durch die technisierte Zivilisation in den Industrienationen und den damit verbundenen progressiven Erfahrungsverlusten nur zu verständlich ist. Wo eröffnet christliche Spiritualität Menschen die Chance, Gottes Schöpferkraft in der Natur wahrzunehmen und lässt die geschaffene Welt durchsichtig werden für die Realität Gottes? Das Pilgern, das in allen Konfession seit einigen Jahren eine Renaissance erlebt, stellt eine Möglichkeit dazu dar. Pilgern erlaubt, die Natur als Schöpfung Gottes zu erfahren. Pilgerwege führen meist durch unverbaute bzw. unversiegelte Natur. Dadurch ermöglichen sie ein unmittelbares Wahrnehmen von Licht und Farben, von Tönen, von Wärme und Kälte. Die sichtbare Welt wird transparent für die Realität des Heiligen. Die Natur ist auch ein Heilmittel gegen Alltagssorgen. Beim Pilgern lässt sich von der Sorglosigkeit der Natur lernen. Schon Jesus hat seine Jünger in der Bergpredigt aufgefordert, sich die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde anzusehen.³⁶

4.4.2. Überwindung der Phobie vor der Form

Im Protestantismus ließ sich bis vor einiger Zeit eine regelrechte Phobie vor der Form beobachten. Die Angst vor der toten Form führte zur Ablehnung von festen Formen überhaupt. Dem Mangel an spirituellen Formen stehen exegetische Beobachtungen, die Selbstverständlichkeit spiritueller Formen bei den Reformatoren und neuere humanwissenschaftliche Einsichten diametral entgegen. Angesichts der Pluralität spiritueller Angebote, aber auch des Lebens in einer Risikogesellschaft „[bedarf] die Bewahrung und Weitergabe von grundlegendem Orientierungswissen [...] einer Absicherung durch Symbole und Riten.“³⁷ Mit dem früheren Erlanger Praktischen Theologen Manfred Seitz gesprochen: „Einen Glauben, der nicht gestaltet ist und bloß als gedacht und in Gedanken existiert, verweht der Wind.“³⁸

Unter Ritualen werden „wiederholbare Handlungsmuster von symbolischem Charakter“ verstanden.³⁹ Sie machen wiederkehrende Situationen wieder erkennbar. Symbole sind repräsentative Zeichen, die an dem, was sie darstellen, Teilhabe ermöglichen.⁴⁰ Dabei ist das Symbol weder in technisch-wissenschaftlichem Sinne eindeutig noch beliebig. Stattdessen ist es analog bzw. paradox deutbar. Zum Symbol gehört wesensmäßig ein Raum der Freiheit, in dem Deutung möglich ist. Symbole sind gleichermaßen

³⁶ Horst Hirschler/Maike Selmayr (Hgg.), *Loccumer Wegbegleiter. Texte und Lieder für Pilger*, München/Berlin 2007, 181.

³⁷ Christian Grethlein, *Christliche Lebensformen – Spiritualität*, in: *Glaube und Lernen* 6, 1991, 115.

³⁸ Manfred Seitz, *Art. Frömmigkeit II*, in: *TRE*, Bd. 11, Berlin/New York 1983, 676.

³⁹ Werner Jetter, *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen 1978, 22.

⁴⁰ Henning Schröer, *Art. Symbol IV*, in: *TRE*, Bd. 32, Berlin/New York 2001, 491f.

interpretationsbedürftig wie -fähig (Paul Ricoeur). In der Praxis kommt das Symbol vor allem in Vollzugsformen wie dem Ritual, der Liturgie und der Kunst vor.

Welche Gründe stehen hinter der Neuentdeckung von Ritual und Symbol in der evangelischen Spiritualität? Eine persönliche Erfahrung hat mir eine erste Tür zum Verständnis dessen geöffnet, was ein Ritual bzw. ein Symbol ist. Unmittelbar vor dem Beginn der Passionszeit las ich vor einigen Jahren folgende Sätze in dem Buch „Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag“ von Fulbert Steffensky:

„Umkehr, Buße, Durchbrechungen der Geläufigkeiten des Lebens hatten früher feste Orte und feste Zeiten. Es gab den Aschermittwoch mit seinen großartigen Gesten, der die Fastenzeit eröffnete. Menschen gingen zur Kirche. Sie hörten die Bußtexte der Propheten. Sie bekamen das Aschenkreuz auf die Stirn, und es wurde ihnen gesagt: ‚Gedenke, Mensch, dass du Staub bist und zum Staub zurückkehren wirst!‘“⁴¹

Als gutem Protestanten waren mir bis dahin solche kirchlich verordneten Rituale ein Gräuel. Ich hegte gegen sie den Verdacht, dass sie einer rein ritualisierten und routinierten Spiritualität Vorschub leisteten. Nach dem Motto: Allein der Vollzug des Rituals verbürgt bereits das Heil. Die notwendige Umkehr des Herzens aber, für die das Ritual nur das sinnliche Zeichen ist, bleibt auf der Strecke. Trotzdem hatten mich Fulbert Steffenskys Sätze gepackt. Da gerade der Skiurlaub in einem katholisch geprägten Land bevorstand, verzichtete ich am Aschermittwochmorgen auf die Piste, um am katholischen Gottesdienst teilzunehmen – und mir ein Aschenkreuz auf die Stirn zeichnen zu lassen. Verständnislosigkeit auf Seiten meiner Miturlauber. Mir selbst aber ging zum ersten Mal eine Ahnung davon auf, dass Formen – d. h. Symbole und Rituale, sinnliche Zeichen – hilfreich sein können, eine spirituelle Wahrheit mit der ganzen Existenz zu erfassen. Seitdem habe ich mehr und mehr die Bedeutung von Ritualen und Symbolen für die evangelische Spiritualität verstehen gelernt.

Die Furcht vor der Fremdbestimmung des Glaubens durch Vorgaben von Institutionen und Traditionen hat dazu geführt, dass der moderne Protestant eine übergroße Skepsis gegenüber Ritualen und Symbolen entwickelt hat. Dadurch ist jedoch der Glaube insgesamt brüchig geworden. Es herrscht eine allgemeine spirituelle Stummheit. Fulbert Steffensky verwendet ein treffliches Bild für diese Situation: „Wir sind Leute, die sagen: Es ist herrlich, Brot im Schrank zu haben, die aber kaum von diesem Brot essen. Wir lesen nicht in der Bibel, wir beten wenig, wir gehen nicht zum Gottesdienst. Wir kennen die Beichte nicht mehr, die Gewissenserforschung. Wir kennen die eigenen Lieder nicht mehr, vergessen die eigenen Geschichten.“⁴² Rituale und Symbole haben den Vorteil, dem Glauben zur Gestaltwerdung zu verhelfen und ihm dadurch auch über dürre Zeiten hinwegzuhelfen. Sie

⁴¹ Fulbert Steffensky, *Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag*, Stuttgart 1991, 119.

⁴² Ebd., 120.

waren in der Vergangenheit den Müttern und Vätern unseres Glaubens offensichtlich unerlässlich, ihren Glauben zu bewahren. Dazu kommt, dass wir heute in einer weithin durchrationalisierten und technisierten Gesellschaft leben, die für Transzendenz und Geheimnis fast kein Fassungsvermögen mehr besitzt. Rituale und Symbole vermögen angesichts dieser Situation deutlich zu machen, dass die Wägbarekeit und Messbarkeit der Dinge nicht ihr ganzes Wesen erfasst. Sie zeigen, dass unsere sichtbare Welt noch einmal umgriffen wird von einer weitaus größeren Wirklichkeit – biblisch gesprochen: der unsichtbaren Welt Gottes. Überdies steht besonders die evangelische Theologie in Gefahr, den Glauben einzig als gedanklichen Akt zu begreifen. Er umfasst aber noch andere Dimensionen. Rituale und Symbole wollen gerade einen Zugang zu diesen anderen Aspekten des Glaubens eröffnen. In der „Stundentrommel vom Berg Athos“ von Erhart Kästner fand ich folgende Illustration dazu:

„Weiß man den Grund, warum Kinder ein solches Verlangen nach dem Festgelegten, nach dem sich Wiederholenden haben? Immer wieder muß man das Märchen erzählen, dasselbe Märchen. So muß es heißen, so muß es sein. Kein Satz darf sich ändern, die Reihenfolge muß stimmen. Das ist die Lust am Geprägten ... Wiederkehr schafft kleine Lust. Und immer erhöhte ... so wird wiederholtes Glück immer höher und höher das ganze Leben entlang. Neben dem Drang, die Welt zu gewinnen, liegt ein eingeborener Drang, immer Selbes aus uralten Formen zu prägen. In Riten fühlt die Seele sich wohl. Das sind ihre festen Gehäuse. Hier lässt es sich wohnen ... Der Kopf will das Neue, das Herz will immer dasselbe.“⁴³

4.5. *Eigenrecht der kontemplativen Dimension:*

„Kampf und Kontemplation“ (Roger Schutz)

Wir sahen: Die Reformation hat neu ans Licht gebracht, dass sich der Glaube im Alltag zu bewähren hat und damit gegenüber der mittelalterlichen Spiritualität eine notwendige Korrektur vorgenommen. Dabei hat sie jedoch über der Nächstenliebe, dem Alltagsgottesdienst, nicht die Stille vor Gott, die Kontemplation, vergessen. Ausdrücklich empfahl Luther den Weg der Stille als einen Weg zu Gott: „Gleichwie die Sonne in einem stillen Wasser gut zu sehen ist und es kräftig erwärmt, kann sie in einem bewegten, rauschenden Wasser nicht deutlich gesehen werden. Darum, willst du auch erleuchtet und warm werden durch das Evangelium, so gehe hin, wo du still sein und das Bild dir tief ins Herz fassen kannst, da wirst du finden Wunder über Wunder.“ Das Leben aus der Stille bewahrt vor Kurzatmigkeit und verhindert, dass christliches Handeln, auch das diakonische Engagement, zum Aktionismus verkommt. Damit befindet sich reformatorische Spiritualität im Einklang mit der Spiritualität Jesu. In deren Zentrum steht

⁴³ Erhart Kästner, *Die Stundentrommel vom heiligen Berg Athos*, Insel Taschenbuch 56, Frankfurt a. M. 1985, 87f.

das sog. Doppelgebot der Liebe: „Jesus aber antwortete ihm: ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt.‘ Dies ist das höchste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mt 22, 37–39). D. h. die Liebe zu Gott verliert ihre Bodenhaftung, wenn sie nicht mit der Liebe zum Mitmenschen verknüpft wird (vgl. dazu auch Jesu Aussagen in der Bergpredigt: Mt 5, 21–26). Umgekehrt kühlt die Liebe zum Nächsten schnell ab, wenn sie nicht immer wieder aus der Quelle der Gottesliebe, d. h. der Liebe Gottes zu mir und meiner Liebe zu Gott, erneuert wird. Kontemplation und Aktion, Gottesliebe und Nächstenliebe, Ewigkeitshorizont und Hinwendung zur Welt gehören in der christlichen Spiritualität unauflöslich zusammen.

Hatte sich die römisch-katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil in großem Maßstab der evangelischen Theologie und Spiritualität geöffnet, kann nicht übersehen werden, dass die evangelische Spiritualität in den Jahrzehnten seitdem zunehmend, ursprünglich im katholischen Raum beheimatete Spiritualitätsformen aufgenommen hat. Diese haben den Formenreichtum der evangelischen Spiritualität bereichert. Inwieweit es dadurch zu ihrer Verfremdung kommt, wird davon abhängen, ob es gelingt, die neuen Formen von den reformatorischen Grundanliegen her zu interpretieren.

Freikirchen und Spiritualität*

Andrea Strübind

Vor einhundert Jahren am 15. September 1909 distanzieren sich die evangelische Gemeinschaftsbewegung und im Rahmen der mitunterzeichnenden Vertreter der Evangelischen Allianz auch die Freikirchen mit ihrer „Berliner Erklärung“ von der entstehenden Pfingstbewegung.¹ In diesem gemeinsamen Manifest identifizierten sie den Geist, der in dieser Bewegung wirke, als Geist „von unten“ und zogen direkte Parallelen zum Okkultismus. Selbstbewusst formulierte das theologische Resümee, das zugleich eine eschatologisch motivierte Absage an die pentekostale Herausforderung darstellte: „Wir erwarten nicht ein neues Pfingsten; wir warten auf den wiederkommenden Herrn.“² Die Nachgeschichte dieser Erklärung führte zu einer sich primär außerhalb der etablierten Kirchen und Freikirchen entwickelnden Pfingstbewegung, obwohl die noch nicht aufgearbeitete Verflechtungsgeschichte der evangelikal orientierten Freikirchen und Gemeinschaften mit den pentekostalen Aufbrüchen gewiss eine engere Kooperation und gegenseitige Beeinflussung erkennen ließe.

Die kirchenpolitische und – was in der Natur der Sache liegt – die geistliche Bedeutung dieser unmissverständlichen Abgrenzung ist gut dokumentiert.³ In diesem Zusammenhang muss darauf hingewiesen werden, dass sich die Beziehungen zwischen der Pfingstbewegung einschließlich der verschiedenen Wellen „charismatischer Erneuerung“ und den traditionellen Freikirchen bis heute tiefgreifend verändert und vor allem seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts in weiten Teilen auch verbessert haben.⁴ Die innerkirchlich orientierten charismatischen Erneuerungsbewegungen wurden in den verschiedenen Freikirchen, wenn auch nach durchaus

* Zuerst erschienen in: JBTh 24, Neukirchen-Vluyn 2011, 203–232.

¹ Vgl. zur Berliner Erklärung: Jörg Ohlemacher, Das Reich Gottes in Deutschland bauen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der Deutschen Gemeinschaftsbewegung, Göttingen 1986, 18 ff.; ders., Gemeinschaftschristentum in Deutschland, in: Ulrich Gäßler (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus Band III, Göttingen 2000, 440 ff.

² Text der Berliner Erklärung, in: Jörg Ohlemacher (Hg.), Die Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Quellen zu ihrer Geschichte 1887–1914, Gütersloh 1977, 108–111 (hier: 110).

³ Vgl. Stephan Holthaus, 90 Jahre Berliner Erklärung. Ihre Entstehung und ihr Missbrauch in der Gegenwart, in: 90 Jahre Berliner Erklärung gegen die aufkommende Pfingstbewegung: Ein Jahrhundertereignis mit weitreichenden Folgen, Idea-Dokumentation 1999, 3–14.

⁴ Vgl. die Erklärung der Deutschen Evangelischen Allianz und dem BFP aus dem Jahr 1996, in: 90 Jahre Berliner Erklärung gegen die aufkommende Pfingstbewegung: Ein Jahrhundertereignis mit weitreichenden Folgen, idea-Dokumentation 14/1999, 35 f.; in die Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF) wurden nach dem Mülheimer Gemeinschaftsverband (1981), 1994 auch der Bund Freier Pfingstgemeinden als Vollmitglied aufgenommen. Vgl. dazu: Erich Geldbach, Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 2005, 284.

konfliktreichen Prozessen, integriert bzw. haben ihre „Nische“ im pluralen Spektrum freikirchlicher Frömmigkeiten gefunden.⁵

Andererseits gibt es auch heute noch weiter bestehende Vorbehalte gegenüber der Dynamik wachsender pentekostaler Gemeindegründungen außerhalb der bestehenden Traditionskirchen sowie gegenüber ihrem Einfluss in den etablierten Freikirchen und im evangelikalen Spektrum kirchlichen Lebens. Gleichwohl lässt sich beobachten, dass die Relevanz der pentekostalen Kirchen, die sich zu Beginn des 21. Jahrhundert quantitativ zur zweitgrößten Konfessionsfamilie entwickelt haben, zunehmend von Evangelikalen vor allem unter missionarischen Aspekten neu bewertet und anerkannt wird.⁶

Aus pfingstkirchlicher Sicht hätte dieser Beitrag gewiss anders eingesetzt und wiese gänzlich andere Akzente auf. Daher sind zu Beginn einige Klärungen hilfreich. Die Pfingstbewegung sowie alle neu entstehenden pentekostalen Kirchen und Gemeinschaften werden in Deutschland unter dem Containerbegriff „Freikirche“ subsummiert. „Freikirche“ ist im deutschen Kontext ein undifferenzierter Sammelbegriff für alle, vorwiegend protestantischen Denominationen, die sich von den territorial verfassten Landeskirchen und der römisch-katholischen Kirche sowie der Orthodoxie unterscheiden und gleichzeitig von den „Sekten“ phänomenologisch und terminologisch abgegrenzt werden. Entsprechend einer Ekklesiologie *via negationis* ließe sich verkürzt sagen, dass in Deutschland (nota bene nicht im Weltmaßstab!) eine „Freikirche“ alles ist, was weder „Großkirche“ noch Sekte ist.

Nachfolgend soll keine synoptische Betrachtung der durchaus heterogenen freikirchlichen „Spielarten“ unternommen werden, um auf diesem Wege wichtige Impulse ihrer vielgestaltigen und keineswegs harmonisierbaren Spiritualität aufzuzeigen. Auch die bereits vielfach belegte Verflechtungsgeschichte der Freikirchen mit der Pfingstbewegung, die oft als deren Vorgeschichte und frömmigkeitsgeschichtliches Reservoir interpretiert werden, und den charismatischen Aufbrüchen des 20. Jahrhunderts ist nicht der Fokus dieser Darstellung.⁷ In konzentrierter Form sollen viel-

⁵ Vgl. Zimmerling, *Bewegungen*, 47 ff.; Siegfried Großmann, 40 Jahre charismatischer Aufbruch: Rückblick, Analyse und Ausblick, in: *Freikirchenforschung* 14 (2004) 127–142. „Eine wirkliche Integration charismatischer Erfahrungen in die Ortsgemeinden finden wir seltener als neu entstandene Personalgemeinden.“ (Ebd., 137.)

⁶ Man vergleiche nur die vielen Artikel zu pentekostalen Gemeinden und Kirchen in der Zeitschrift *idea-Spektrum* der vergangenen Jahre. Offenbar eignet sich die undifferenzierte Bezeichnung „Evangelikale“ auch zur Integration dieser früher ausgegrenzten Bewegung; vgl. Klaus Peter Voß, Was verbindet uns? Was trennt uns? Was führt uns zusammen? AcK, Pfingstkirchen und charismatische Bewegung, in: *MD* 6/2008, 143–148.

⁷ Vgl. dazu u. a. Walter J. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997; Peter Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch*, Göttingen 2001; Reinhard Hempelmann, *Licht und Schatten des Erweckungschristentums. Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit*, Stuttgart 1998; Alexander F. Gemeinhardt (Hg.), *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung*, Bensheimer Hefte 103, Göttingen 2005.

mehr die Traditionen der drei sogenannten klassischen Freikirchen (Baptisten, Methodisten, Freie evangelische Gemeinden)⁸, die im Kontext der Erweckungsbewegung in Deutschland im 19. Jahrhundert entstanden sind, auf ihre bleibenden pneumatologischen Potenziale, Konzepte und Praktiken befragt werden. Bei aller selbst auferlegten Distanz zur entstehenden Pfingstbewegung haben diese drei Freikirchen aufgrund ihrer Ekklesiologie, ihrer Lehre von der Heiligung und ihres individualisierten Menschenbildes spezifische pneumatologische Impulse in ihre kirchliche Lehre und Praxis integriert, die oftmals unbewusst prägend, wenig reflektiert und zugleich leitmotivisch wirksam sind. Die aus der jeweiligen Tradition erwachsenen spezifischen Elemente einer freikirchlicher Pneumatologie sollen für den ökumenischen Dialog über die Bedeutung des Heiligen Geistes mit seinen inhärenten Chancen und Herausforderungen transparent und gesprächsfähig gemacht werden.

Dem anhaltenden Definitionsstreit um die reichlich opake Begrifflichkeit „Spiritualität“ wird im Folgenden kein weiterer Klärungsversuch hinzugefügt, der alle Facetten und Grenzen dieser gewiss nicht unproblematischen religiösen Modevokabel bedenkt, geschweige denn terminologisch lösen könnte.⁹ Die besonders in ökumenischen Zusammenhängen heimisch gewordene Rede von der „Spiritualität“ oder den „Spiritualitäten“ verbindet den kontextuell erfahrenen und konfessionell gelebten Glauben mit dem kreativen Wirken, das dem Heiligen Geist zugeschrieben wird. Mit Hans-Martin Barth ließe sich Spiritualität treffend als Einheit von „Geisteshaltung und Geisteswirkung“ zusammenfassen.¹⁰

1. „The Covenanted Church“ –

das baptistische Kirchenverständnis des spirituellen Bundes

Der im puritanischen Separatismus Englands entstandene Baptismus,¹¹ der in diesem Jahre sein 400. Jubiläum feiert, maß in seiner Ekklesiologie und gottesdienstlichen Praxis dem Heiligen Geist eine hohe Relevanz zu. Auch wenn die Separation von der englischen Staatskirche und die intendierte Neukonstituierung der „apostolischen“ Kirche vor allem durch eine konsequente Anwendung des reformatorischen Schriftprinzips vollzogen wurde, in dessen Gefolge die Kirche allein auf der Grundlage des Wortes Gottes

⁸ Zur Begrifflichkeit der „klassischen Freikirchen“ vgl. *Erich Geldbach*, Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 2005, 127.

⁹ Vgl. *Peter Zimmerling*, Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003, 15 ff.; *Hans-Martin Barth*, Spiritualität, Göttingen 1993, 10 ff.

¹⁰ Vgl. *Barth*, Spiritualität, 14 f.

¹¹ Vgl. *Jason K. Lee*, The Theology of John Smyth. Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite, Macon 2003; *James R. Coggins*, John Smyth's Congregation, Scottdale 1991; *Stephen Wright*, The Early English Baptists, 1603–1649, Woodbridge 2006; *H. Leon McBeth*, The Baptist Heritage, Nashville 1987; *William Henry Brackney*, The Baptists, Westport 1988.

reformiert werden sollte, spielte dennoch die Bezugnahme auf das Wirken des Heiligen Geistes in den grundlegenden Schriften der ersten Baptisten-gemeinde, die sich aus englischen Emigrantenkreisen in Amsterdam konstituierte, sowie in den Glaubensbekenntnissen des sich etablierenden Baptismus in England eine bedeutende Rolle.

Das von den ersten Baptisten vertretene kongregationalistische Kirchenverständnis beruhte auf einer expliziten bundestheologischen Voraussetzung, wonach von außen betrachtet der willentliche Zusammenschluss der einzelnen Gläubigen zu einer verbindlichen Gemeinschaft einem inneren, durch den Heiligen Geist gewirkten Geschehen entsprach. Der äußere Bundesschluss (covenant) und die mit ihm einhergehende Konstituierung der sichtbaren Gemeinde auf der Grundlage einer freiwilligen vertraglichen Übereinkunft der Gläubigen steht demnach in einem reziproken Verhältnis zur göttlichen Bundeszusage, die in Jesus Christus als erfüllt und als durch den Heiligen Geist mediiert verstanden wurde. Die „vertikale“ und die „horizontale“ Dimension dieses Bundesschlusses wurden unauflöslich miteinander verbunden.¹²

Die enge Relation zwischen göttlichem und menschlichem Bundesschluss wurde noch dadurch verstärkt, dass der Zusammenschluss der Gläubigen zur Ortsgemeinde im dynamisch-spirituellen Prozess der Ekklesiogenese durch eine göttliche Bevollmächtigung als „wahre Kirche“ beantwortet bzw. vollendet wird.¹³ Jede Einzelgemeinde sei durch Gottes Wirken im Heiligen Geist als „covenanted Church“ zur Wortverkündigung, zur Verwaltung der Sakramente, zur Wahl ihrer Amtsträger und auch zur Ausübung der Kirchenzucht bis hin zur Exkommunikation bevollmächtigt.¹⁴ Essentiell war für dieses kongregationalistische Kirchenverständnis, das von der Eigenständigkeit der Einzelgemeinde ausging, die pneumatologisch begründete Gleichberechtigung aller Glieder.¹⁵ Die Identität der sichtbaren Kirche beruhte nicht auf einem herausgehobenen Leitungsamt, sondern auf einer kollektiven Inspiration und verwirklichte sich in den Begabungen aller Mitglieder, die als Wirken des pneumatisch präsenten Christus verstanden wurden.¹⁶

Die kongregationalistische Ekklesiologie, die sich in Verbindung mit der Gläubigentaufe zur Grundlage aller baptistischen Kirchen entwickelte,

¹² Vgl. John Smyth, Principles and Interferences concerning the visible church, in: W. T. Whitley (Hg.), The Works of John Smyth, Vol. 1, Cambridge 1915, 254.

¹³ Vgl. Lee, Smyth, 138 ff.; Paul S. Fiddes, Church, Trinity and Covenant: An Ecclesiology of Participation, in: Edwin Brandt/Paul S. Fiddes/Joachim Molthagen (Hgg.), Gemeinschaft am Evangelium. Festschrift für Wiard Popkes zum 60. Geburtstag, Leipzig 1996, 49 ff.

¹⁴ Vgl. Smyth, Principles and Interferences, 254 f.

¹⁵ Vgl. William Brackney, Congregational/Voluntarist Forms of Christian Community, in: Lena Lybaek/Konrad Raiser/Stefanie Schardien (Hgg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Festschrift für Erich Geldbach, Münster 2004, 98 f.

¹⁶ Vgl. Wright, Baptists, 32; Das Pastorenamt wurde im etablierten Baptismus jedoch nie in Frage gestellt. Vgl. dazu Erich Geldbach, Das Amt in den Anfängen des Baptismus, in: ZThG 14 (2009) 249–260.

profilierte dabei besonders das geistliche Potential des Einzelnen, was im Englischen „soul competence“ genannt wurde.¹⁷ Jede(r) einzelne Gläubige und seine bzw. ihre geistliche Biographie, deren Höhepunkt die individuell erlebte und später vor der Gemeindeversammlung bezeugte Bekehrung darstellte, bildete entsprechend dem puritanischen Erbe ein Konstitutivum für das Kirchenverständnis und die Kirchenmitgliedschaft.¹⁸ Die Fokussierung auf das Individuum und seine „soul competence“ wurde besonders in diesem Kommunikationsgeschehen zwischen Zeugnisgebenden und der zuhörenden sowie schließlich entscheidenden Gemeindeversammlung deutlich. Jedem einzelnen Mitglied wurde die geistliche Fähigkeit zuerkannt, seine bzw. ihre individuelle Glaubenserfahrung und ihre Auswirkung auf die Beziehung zu Gott in der Gemeindeöffentlichkeit darzulegen. Der „persönliche Glaube“ sollte sich dementsprechend in einer Kirche als spiritueller *Lebens- und Dienstgemeinschaft* verwirklichen. Das individuelle Glaubenserlebnis und das Bekenntnis vor der versammelten Gemeinde etablierten sich in Verbindung mit der Gläubigentaufe weltweit zum baptistischen Aufnahme-ritual.¹⁹

Dabei ist zu beachten, dass durch diese Betonung des Individuums keineswegs einem privatistischen Verständnis von Glaubens- bzw. Geisterfahrung Vorschub geleistet wurde. „Der Heilige Geist wird deshalb als public spirit of God, als öffentlicher Geist Gottes, und nicht als private spirit, als privater Geist, bezeichnet [...]“.²⁰

Im Gegensatz zu den Quäkern, einer ebenfalls im Kontext des englischen Puritanismus entstandenen Bewegung, vertraten die Baptisten kein Konzept einer speziellen Geisterfüllung („inneres Licht“) bzw. neuer Offenbarungen des Geistes, sondern verstanden die Charismen nach neutestamentlichem Vorbild als Gnadengaben, die, gebunden an das Zeugnis der Schrift, in ihrer kollektiven Koexistenz und ekklesiologischen Synergie zur Auferbauung und Sendung der einzelnen Gemeinde dienten. Sie lehnten ein neues Offenbarungshandeln des Geistes, das über das Schriftzeugnis hinausführte, ebenso dezidiert ab wie die ihrer Erkenntnis nach durch „menschliche Traditionen“ desavouierte Staatskirche.²¹ Ihre Ekklesiologie war in erster Linie christozentrisch orientiert und grenzte sich bewusst gegen spiritualistische Entwürfe zeitgleich entstandener Gruppierungen ab. In der Londoner Confession von 1644, die als eines der einflussreichsten baptistischen Glaubensbekenntnisse gilt, wird im XXIII. Artikel die über-

¹⁷ Vgl. Brackney, Baptists, 71.

¹⁸ Vgl. Patricia Caldwell, *The Puritan Conversion Narrative. The Beginnings of American Expression*, Cambridge 1985; Andrea Strübind, *Das freikirchliche Kirchen- und Gemeindeverständnis. Eine baptistische Sicht*, in: *Catholica* 63 (2009) 27–47.

¹⁹ Vgl. Brackney, Baptists, 49.

²⁰ Geldbach, *Freikirchen*, 38.

²¹ Vgl. Phyllis Rodgerson Pleasants, *The Dissenting Voice in Early Baptist Confessions of Faith*, in: Lena Lybaek/Konrad Raiser/Stefanie Schardien (Hgg.), *Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Festschrift für Erich Geldbach*, Münster 2004, 468.

geordnete Bedeutung der Herrschaft Christi über die Kirche besonders deutlich:

„That Christ hath here on earth a spirituall Kingdome, which is the Church, which he hath purchased and redeemed to himselfe, as a peculiar inheritance: which Church, as it is visible to us, is a company of visible Saints, called and separated from the world, by the word and Spirit of God, to the visible profession of the faith of the Gospel, being baptized into that faith, and joyned to the Lord, and each other, by mutuall agreement, in the practical enjoyment of the Ordinances, commanded by Christ their head and King.“²²

Dem Bekenntnis zur alleinigen Herrschaft Christi in der Kirche entsprach das Plädoyer für die individuell verbürgte Glaubens- und Gewissensfreiheit, denn Christus allein sei auch der Herr jedes Gewissens.²³

Analog zum radikalen Puritanismus lässt sich auch für die Gottesdienstpraxis im Frühbaptismus eine konsequente Ablehnung aller liturgischen Formen, Ordnungen und Rituale nachweisen, die sich aus der Intention speiste, die Kirche von allen „altgläubigen“ Resten und menschlichen Zusätzen zu reinigen. Der neu zu gestaltende baptistische Gottesdienst verzichtete daher sogar auf die Verwendung von Büchern bzw. biblischen Übersetzungen, da diese dem geistlichen Geschehen („spirituell proceeding“) hinderlich wären und den zu entfernenden götzendienerischen „Bildern“ gleichzusetzen seien.²⁴ Gottesdienst wurde als geistgewirktes Zusammensein der Brüder und Schwestern verstanden und praktiziert, in welchem die Gaben des Heiligen Geistes, wie die prophetische Rede, Gebet, Psalmengesang und gegenseitige Ermahnung ihren Raum haben sollten. Wie man sich diese Praxis des spirituellen Gottesdienstes vorzustellen hat, belegt eine zeitgenössische Quelle, in der ein Ehepaar, das zur ersten Baptistengemeinde in Amsterdam gehörte, brieflich einem Verwandten in England einen typischen Gottesdienstverlauf schilderte.²⁵ Nach einem Gebet zu Beginn der gottesdienstlichen Zusammenkunft und biblischen Lesungen, ihrer Auslegung und Besprechung, wurden die Bücher zur Seite gelegt, woran sich eine Zeit des Gebets und der Prophetie anschloss, die von mehreren Sprechern offensichtlich spontan – im Bewusstsein der Geistesleitung – ausgeführt wurde. Den Abschluss bildeten ein Gebet und die

²² The First London Confession (1644), in: *Leon McBeth*, A Sourcebook for Baptist Heritage, Nashville 1990, 49.

²³ Vgl. *Andrea Strübind*, „Widerstandsrecht“ als elementares Thema in den freikirchlichen Traditionen, in: *M. Leiner u. a.* (Hgg.), Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands, Göttingen 2005, 137–168.

²⁴ Vgl. *John Smyth*, Differences of the Churches of the Separation, in: *McBeth*, Sourcebook, 15 f. Diese extreme Haltung, die sich in erster Linie aus der radikalen Separation von Liturgie und Praxis der anglikanischen Kirche (Konformität durch das Book of Common Prayer) erklären lässt, wurde mit einem exegetischen Kunstgriff unter Hinweis auf die Antrittspredigt Jesu in Nazareth begründet (Lk 4, 20), bei der dieser vor seiner Auslegung die Schriftrolle geschlossen und dadurch verdeutlicht hätte, dass der „Buchgottesdienst“ (bookworship) beendet sei.

²⁵ Vgl. Letter from Hughe and Anne Bromheade (1609), in: *McBeth*, Sourcebook, 20–22.

Kollekte für die Armen. Am Sonntag wurden jeweils zwei Gottesdienste in dieser Art gefeiert, die jeweils 3–4 Stunden dauerten.²⁶

Im Blick auf den gegenwärtigen Baptismus ließen sich Entwicklungslinien aufzeigen, die diese Betonung des Gottesdienstes als geistlichen Prozess bei gleichzeitiger Abstinenz von festgelegten Formen und Ordnungen längst hinter sich gelassen haben. Die innerbaptistische Vielfalt an liturgischen und spirituellen Elementen spiegelt sich jedoch auch heute noch in den unterschiedlichen Gottesdienstformen wieder, die ein weites Spektrum umfassen. Dennoch steht im Zentrum traditionellerweise auch in der gegenwärtigen Praxis die Predigt. Das freie Gebet in einer Gebetsgemeinschaft und das persönliche Glaubenszeugnis sollen dabei dem spontanen Wirken des Heiligen Geistes in der versammelten Gemeinschaft Raum geben.

Die gottesdienstliche Spiritualität in schwarzen Baptistengemeinden in den USA zeichnet sich durch weitere Spezifika und Akzente aus. Hier sollen nur ein paar kurze Hinweise genügen.²⁷ Die „Black Church“ war und ist in ihrer kirchlichen Praxis nicht in erster Linie durch systematisch-theologische Reflexion geprägt. Ihre Theologie wurde vielmehr in Form von Predigten, Liedern, Gebeten, Zeugnissen und Geschichten generiert und entspricht daher durchweg mündlicher Tradition.²⁸ Eschatologische Hoffnung und die Sehnsucht nach Befreiung bildeten dabei nicht nur Ideen, die sich durch eine konzeptionelle Sprachanalyse erschließen lassen. Sie werden vielmehr in den Gottesdiensten der „Black Church“ zum *Ereignis*, in dem Gottes Wort sich im Leben der versammelten Gemeinde durch Lieder, Zeugnisse, Predigten und Narrationen Bahn bricht.²⁹ In einem dialogischen Predigtgeschehen und im gesungenen Lob wird der Geist der befreienden Gegenwart Gottes in den schwarzen Gemeinden erfahrbar. Das „black preaching“ ist ein komplexer Kommunikationsvorgang zwischen Prediger und Hörerschaft, die mit responsorischen, spontanen Ausrufen und Bestätigungen auf das Gehörte antworten und damit selbst Teilhaber der Verkündigung werden. Oftmals geht das dialogische Predigtgeschehen in eine gemeinsame doxologische Anrufung Gottes über (etwa in ein Lied oder ein Gebet).

Martin Nicol, der die hohe Bedeutung dieses afroamerikanischen Predigens für eine Erneuerung der Homiletik herausarbeitete, fasst dieses wie folgt zusammen: „Das ritualisierte Zusammenspiel von Prediger und Gemeinde,

²⁶ Vgl. ebd., 22.

²⁷ Vgl. Andrea Strübind, Die Macht der Gewaltlosigkeit. Martin Luther King und die „Black Church“ als Trägerin der Bürgerrechtsbewegung, in: KZG 17 (2004) 500–518; Leroy Fitts, A History of Black Baptists, Nashville 1985; Erich Geldbach, In Gottes eigenem Land. Religion und Macht in den USA. Notizen einer Reise, Berlin 2008, 72–88.

²⁸ Vgl. James H. Cone, The Theology of Martin Luther King, in: David J. Garrow (Hg.), Martin Luther King, Jr. and the Civil Rights Movement, Bd. 1, New York 1989, 211.

²⁹ Vgl. dazu die Studie über Martin Luther King als Prediger: Richard Lischer, The Preacher King. Martin Luther King, Jr. And the Word that Moved America, New York 1997. Besonders eindrucksvoll schildert Lischer die Tradition der Black Church und ihrer speziellen mündlichen Kultur als spirituellen Hintergrund für das Wirken Martin Luther Kings.

die Mündlichkeit solcher Predigt, ihre Ereignishaftigkeit, ihre spezifische Musikalität im Kontext der gottesdienstlichen Feier [...], der lebensnahe Gebrauch der Bibel – mit alledem ist mitten in den europäischen Mustern der ‚weißen‘ Predigtkultur eine Predigtweise mit ganz anderen Ursprüngen präsent.“³⁰ Das gottesdienstliche Geschehen in den afroamerikanischen Baptistengemeinden ist jedenfalls eine kunstvolle liturgische Komposition, in die die einzelnen Gläubigen emotional und kognitiv einbezogen werden.

In der „Rechenschaft vom Glauben“, dem 1977 verfassten Glaubensbekenntnis für den Baptismus im deutschsprachigen Raum, lassen sich die oben skizzierten Linien des spezifischen Zusammenhangs zwischen Ekklesiologie und Pneumatologie nachweisen. Der pneumatologischen Gleichberechtigung aller Glieder wird ebenso Ausdruck verliehen, wie der geistlichen Suffizienz und Kompetenz der Einzelgemeinde.

„In der Erfahrung der Gnade Gottes werden den Gliedern der Gemeinde Jesu Christi Gnadengaben geschenkt, die der Auferbauung des Leibes Christi dienen. Der Heilige Geist gibt in der Gemeinde insbesondere Gaben der Verkündigung und Lehre, der Liebe und Fürsorge, der Leitung und der aktuellen Weisung. So befähigt der Heilige Geist das Volk Gottes auf seinem Weg durch die Zeiten, seine Sendung zu erfüllen. Es gibt kein unbegabtes Glied am Leib Christi. Alle Geistesgaben sind dazu verliehen, in Frieden und Ordnung, in Zusammenarbeit und gegenseitiger Achtung unser Leben unter Gottes guter Herrschaft zu gestalten. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen ist die der christlichen Gemeinde von ihrem Herrn gegebene Grundstruktur [...]. Jede Ortsgemeinde versteht sich als Manifestation des einen Leibes Christi und ordnet ihr Leben und ihren Dienst selbst.“³¹

Als Fazit lässt sich festhalten: Der Heilige Geist hat für den Baptismus grundlegende Bedeutung für die Ekklesiologie, die vom pneumatologisch inaugurierten und vollendeten Bundesschluss (covenant) ausgeht, der auf einer geistlichen Bevollmächtigung jedes einzelnen Gemeindemitgliedes beruht. Diese charismatische Gleichberechtigung findet ihren Ausdruck in der Relevanz des Individuums, seiner geistlichen Biographie, Begabung und Kompetenz als konstitutivem Element für den Aufbau und Erhalt von Gemeinden. Die freiwillige persönlich getroffene Entscheidung zur Kirchenmitgliedschaft wird als Teil des Prozesses des vom Geist gewirkten Glaubensempfangs und des nachfolgenden Lebenszeugnisses des Glaubenden verstanden. Weiterhin kommt dem Heiligen Geist im gottesdienstlichen Geschehen als katalytischer Kraft eines spirituellen Prozesses der Gemeinschaft der Gläubigen eine große Bedeutung zu.

Die so verstandene Gemeinde der Geistbegabten als einer dienenden Gemeinschaft in wechselseitiger Verbundenheit, in der jeder gebraucht wird und alle aufeinander angewiesen sind, bildet einen Ort existentiell bedeut-

³⁰ Martin Nicol, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2002, 24.

³¹ Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Hg.), „Rechenschaft vom Glauben“ 1977, (1995 revidiert), <http://www.baptisten.org/pdf/werwirsind/id-7-pdf.pdf>

samer Konvivenz und der ekklesiologischen Kooperation. Gerade dieses dynamische Kirchenverständnis, das von der Überzeugung, der Hingabe und dem Engagement jedes und jeder Einzelnen abhängt, ist jedoch durch gegenwärtige Prozesse der Pluralisierung und inneren Dissoziierung gefährdet. Der Vielfältigkeit der Gemeinden und ihrer Prägung in der Lehre, den Gottesdienstformen und Aktivitäten sind kaum Grenzen gesetzt. Die im Kongregationalismus angelegte Pluralität von Überzeugungen und Haltungen wird durch gesellschaftliche Trends der Individualisierung und Identitäts-Diffusionen besonders getroffen.

Die konstitutive Bedeutung des Individuums tendiert zudem zu einer subjektivistischen Verengung des Glaubensverständnisses. Die Gegenwart des Heiligen Geistes zeigt sich nach dem einhelligen Zeugnis der Heiligen Schrift aber gerade darin, dass er innerhalb des sich immer wieder in Sünde verstrickenden Gottesvolkes Einmütigkeit und Handlungsfähigkeit schafft.³² Diese Dimension des einheitsstiftenden Geistes gerät im gegenwärtigen Baptismus leicht in Vergessenheit. Eine neue Studie aus dem englischen Baptismus zur baptistischen Spiritualität hebt in mehreren Beiträgen ebenfalls die hohe Bedeutung der Covenant-Ekklesiologie hervor, die mit ihrem förderaltheologischen Ansatz einen wiederzuentdeckenden Weg zur „Einheit im Geist“ weisen könnte.³³

2. Verantwortliche Gnade – die methodistische Lehre von der „Heiligung“

Während bei den Baptisten für die Frage nach ihrer spezifischen Spiritualität vor allem auf die kongregationalistische Ekklesiologie und ihre pneumatologische Potenz hinzuweisen ist, soll beim Methodismus der Akzent auf der „Heiligung“ als lebenslanger Prozess geistgewirkter Umgestaltung gelegt werden. In seiner von der Fachwelt hochgelobten Studie über den Methodismus als transnationaler Bewegung kommt David Hempton zu dem Schluss, dass die explosionshafte Ausbreitung der pentekostalen Bewegung im 20. Jahrhundert als – wenn auch modifizierte – Fortsetzung der methodistischen Heiligungstradition zu verstehen sei.³⁴ Von ihren Anfängen an als innere Erneuerungsbewegung der anglikanischen Kirche in den 40er Jahren des 18. Jahrhunderts entwickelte der Methodismus charakteristische Formen der Frömmigkeit und kirchlichen Praxis, die in John Wesleys spezifischer Soteriologie ihren Ursprung haben.³⁵ Dabei ist die

³² Vgl. dazu M. Welker, *Gottes Geist*, Neukirchen-Vluyn 1992, der dies anhand konkreter Exegesen veranschaulicht.

³³ Vgl. Paul S. Fiddes, *Under the Rule of Christ: Dimensions of Baptist Spirituality*, London 2008. Als weitere typische Merkmale einer baptistischen Spiritualität werden hier auch Solidarität im Leiden, die Bibelfrömmigkeit und die Einbindung in die Mission Gottes herausgearbeitet.

³⁴ Vgl. David Hempton, *Methodism. Empire of the Spirit*, New Haven/London 2005, 2.

³⁵ Vgl. zu John Wesley: Henry D. Rack, *Reasonable Enthusiast. John Wesley and the Rise of Methodism*, London 2002; Richard P. Heitzenrater, *John Wesley und der frühe Methodis-*

Herausbildung einer eigenständigen methodistischen Theologie eng mit den verschiedenen Kontroversen zwischen den konkurrierenden religiösen Bewegungen der Entstehungszeit sowie der im Zuge des religiösen Aufbruchs ausgebildeten neuen Organisationsformen verbunden. Der prägende Einfluss John Wesleys, den er durch einen ununterbrochenen Strom an Veröffentlichungen (Predigten, Zeitschriften, Auswahlbibliotheken) und Korrespondenzen auf die entstehende Bewegung ausübte, war dabei von überragender Bedeutung und kann kaum überschätzt werden.³⁶

Ohne auf das in der Forschung aufbereitete und nahezu unüberschaubare Kaleidoskop der theologischen Referenzen John Wesleys einzugehen, scheint die Skizzierung einiger spezieller Topoi seiner Theologie sinnvoll zu sein, die besonders mit dem Wirken des Heiligen Geistes im Heilsgeschehen, im Leben des einzelnen Gläubigen sowie in der Gemeinschaft und mit der gesellschaftlichen Sendung der christlichen Gemeinde verknüpft sind und den Methodismus prägen.

Wesley bekannte sich in seinen Schriften durchgängig zur reformatorischen Rechtfertigungslehre, wobei er jedoch in Auseinandersetzung mit dem Herrnhuter Pietismus die forensisch-imputative Akzentuierung ablehnte.³⁷ Gottes gnadenhaftes Handeln in Christus galt ihm vielmehr als neue Schöpfungstat, die zur Erneuerung des göttlichen Ebenbildes im Menschen und damit zu einer effektiven Wandlung seines Selbst- und Weltverständnis führte. „Wem die Gerechtigkeit Christi zugerechnet ist, der wird auch durch den Geist Christi gerechtmacht. Solche Menschen sind erneuert nach dem Ebenbild Gottes, „nach dem Bild, worin sie erschaffen wurden in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit.“³⁸

Diese effektive Veränderung des Glaubenden durch den schöpferischen Eingriff Gottes im Heiligen Geist beschreibt Wesley mit dem biblischen Bild der Geburt bzw. der Wiedergeburt. In Analogie zum erkenntnistheoretischen Empirismus John Lockes deutete der Begründer des Methodismus diese Wiedergeburt als geistgewirktes Geschehen, in dem die durch Sünde verkümmerten und eingeschlafenen geistlichen Sinne (*spiritual senses*) im Menschen erweckt und wieder funktionsfähig werden, um Gott zu erkennen und seine Berufung anzunehmen.³⁹

mus, Göttingen 2006; ein älteres Standardwerk: *Martin Schmidt*, John Wesley. Leben und Werk, Bd. 1–3 (1953–1966), Wiederauflage Zürich 1987–1988.

³⁶ Vgl. *Hempton*, Methodism, 58: „Indeed, one of the most striking features of Methodism is the extent to which Wesley tried to secure control over the discourse of the movement by remorselessly selecting, editing, publishing, and disseminating print.“

³⁷ Vgl. *Manfred Marquardt*, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys, Göttingen 2008, 123.

³⁸ *John Wesley*, Lehrpredigt 20: „Der Herr unsere Gerechtigkeit“, in: *John Wesley*, Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1988, 370. In dieser Lehrpredigt von 1765 äußerte sich Wesley ausführlich zu seinem Verständnis der reformatorischen Rechtfertigungslehre.

³⁹ Vgl. *Theodor Runyon*, Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute, Göttingen 2005, 82 ff.

Die Wiedergeburt als Widerfahrnis ist für ihn zugleich eine *wahrnehmbare* geistliche Erfahrung („perceptible inspiration“). In einem Brief von 1745 erläuterte Wesley die kontroverstheologische Bedeutung dieser Lehre:

„Therefore the distinguishing doctrines on which I do insist in all my writings and in all my preaching will lie in a very narrow compass. You sum them all up in Perceptible Inspiration. For this I earnestly contend; and so do all who are called Methodist preachers. But be pleased to observe what we mean thereby. He fills us with righteousness, peace, and joy, with love to Him and to all mankind. And we believe it cannot be, in the nature of things, that a man should be filled with this peace and joy and love by the inspiration of the Holy Spirit without perceiving it as clearly as he does the light of the sun. This is (so far I understand them) the main doctrine of the Methodists. This is the substance of what we all preach. And I will still believe none is a true Christian till he experiences it.“⁴⁰

Wenige Zeilen später schreibt er: „No man can be a true Christian without such an inspiration of the Holy Ghost as fills his heart with peace and joy and love, which he who perceives not has is not“. This is the point for which I contend; and this I take to be the very foundation of Christianity.“⁴¹ Die umstrittene Lehre der „perceptible inspiration“, wonach die Heilszueignung mit einer wahrnehmbaren geistgewirkten Erfahrung einherging, galt für Wesley, im Gegensatz zu zeitgenössischen Urteilen, die der methodistischen Bewegung elitären Enthusiasmus vorwarfen, als Grunderfahrung aller Christen und Christinnen.⁴²

Diese Grunderfahrung der Wiedergeburt wurde von Wesley zugleich als Initiation eines lebenslangen spirituellen Veränderungsprozesses verstanden. „Zur selben Zeit, da wir gerechtfertigt werden, ja in eben diesem Augenblick, beginnt unsere Heiligung. Zu diesem Zeitpunkt werden wir wiedergeboren, ‚von oben geboren‘, ‚vom Geist geboren‘. Es geschieht eine reale und eine relative Veränderung der Beziehungen.“⁴³ Die Heiligung als prozessuales Geschehen, das die gesamte Biographie des Gläubigen betraf,⁴⁴ hatte dabei sowohl einen individuellen, als auch einen sozialen Aspekt. Die Früchte des Geistes nach Gal 5, 22 f. sollten im Leben des Einzelnen sichtbar werden

⁴⁰ Brief John Wesley an John Smith vom 30. Dezember 1745, in: *John Telford* (Hg.), *The Letters of the Rev. John Wesley*, Vol. II, London 1960, 63 f.

⁴¹ Ebd., 64.

⁴² Vgl. *Christoph Raedel*, Gotteserfahrung im Widerstreit? Zwischen methodistischer Identität und charismatischer Erneuerung, in: *ders.* (Hg.), *Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge*, Göttingen 2007, 170.

⁴³ *John Wesley*, Lehrpredigt 43: „Der schriftgemäße Weg zum Heil“, in: *Wesley*, Lehrpredigten, 827. John Wesley. Englisch: Sermon 43: „The Scripture Way of Salvation“ I, 4: „And at the same time that we are justified, yea, in that very moment, sanctification begins. In that instant we are born again, born from above, born of the Spirit: there is a real as well as a relative change.“ <http://new.gbgm-umc.org/umhistory/wesley/sermons/43> (Zugriff 3. August 2009).

⁴⁴ Vgl. dazu *John Wesley*, Lehrpredigt 24 „Über die Bergpredigt unseres Herrn“, in: *John Wesley*, Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1988, 457–476. „Die Schönheit der Heiligung, die eine Erneuerung des inneren Menschen nach dem Bilde Gottes ist, muss jedem auffallen, dessen Augen geöffnet und dessen Verstand Er erleuchtet hat.“ (457).

und sich in der Liebe zum Nächsten bewähren. In diesem Sinne wurde die erneuerte Beziehung zu Gott unlösbar mit einer ebenfalls erneuerten Beziehung zum Mitmenschen verbunden, denn „[...] die Wiedergeburt schließt die Erneuerung der ‚moralischen Ebenbildlichkeit‘ mit ein.“⁴⁵ Dieser Konnex war für Wesley durch die im biblischen Doppelgebot zusammengefasste Gottes- und Nächstenliebe begründet und motiviert. Die wahrnehmbare geistliche Erfahrung resultierte in der Gewissheit einer neuen, wiederhergestellten Beziehung zu Gott, die sich in der tätigen Liebe zum Nächsten und in guten Werken äußerte. Eine längere Passage aus einer Predigt zum Thema „The Unity of God“ vermag diesen Zusammenhang zu erhellen:

„It is in consequence of our knowing God loves us, that we love him, and love our neighbour as ourselves. Gratitude towards our Creator cannot but produce benevolence to our fellow creatures. [...] This is religion, and this is happiness; the happiness for which we were made. This begins when we begin to know God, by the teaching of his own Spirit. As soon as the Father of spirits reveals his Son in our hearts, and the Son reveals his Father, the love of God is shed abroad in our hearts; then, and not till then, we are happy. We are happy, first, in the consciousness of his favour, which indeed is better than life itself; next, in the constant communion with the Father, and with his Son Jesus Christ; then, in all the heavenly tempers which he hath wrought in us by his Spirit; again, in the testimony of his Spirit, that all our works please him; and, lastly, in the testimony of our own spirits, that ‚in simplicity and godly sincerity we have had our conversation in the world‘. Standing fast in this liberty from sin and sorrow, wherewith Christ hath made them free, real Christians ‚rejoice evermore, pray without ceasing, and in everything give thanks.‘ And their happiness still increases as they ‚grow up into the measure of the stature of the fullness of Christ.“⁴⁶

Wie keine andere Erweckungsbewegung zeichnete sich der Methodismus von Beginn an durch soziale Initiativen aus. Bereits in seiner Frühphase innerhalb der Studentenkreise in Oxford, später von den methodistischen Gemeinschaften und Kirchengemeinden wurden wohltätige Projekte (Armenhilfe, Schulprojekte, Gefangenenseelsorge und -reformen) zugunsten sozial unterprivilegierter Bevölkerungsschichten begonnen und getragen.⁴⁷ Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang auch der anhaltende Kampf John Wesleys gegen die Sklaverei.⁴⁸

Für Wesley war das Christentum eine genuin soziale Religion (a social religion), weil sich in der Verantwortung für den Nächsten und in den Werken der tätigen Liebe die geistgewirkte Heiligung manifestierte.⁴⁹ Christoph

⁴⁵ Runyan, Schöpfung, 82.

⁴⁶ Predigt 114: „The Unity of the Devine Beeing“, zit. nach: <http://new.gbgbm-umc.org/umhistory/wesley/sermons/114> (Zugriff am 3. 8. 2009); vgl. Marquardt, Praxis, 140.

⁴⁷ Vgl. Marquardt, Praxis, 12–38.59–84.98–106.

⁴⁸ Vgl. John Wesley, Gedanken über die Sklaverei (1774), Stuttgart 1986; Warren Thomas Smith, John Wesley and Slavery, Abingdon, 1986; Hempton, Methodism, 41 f.; Marquardt, Praxis, 85–97.

⁴⁹ Vgl. John Wesley, Lehrpredigt 24 „Über die Bergpredigt unsers Herrn“, in: John Wesley, Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1988, 459: „Ich werde zu zeigen versuchen, dass das Chris-

Raedel fasst diesen theologischen Grundzug methodistischer Frömmigkeit wie folgt zusammen: „Die Gegenwart Gottes ist wesentlich transformative Gegenwart. Die Liebe Gottes kann nicht anders empfangen werden als dadurch, dass ihrem kraftvollen Wirken Raum im eigenen Leben gegeben und so die eigene Existenz als Dasein für andere ausgerichtet wird.“⁵⁰ Als unverkennbares Kennzeichen des Methodismus entwickelte sich in diesem Sinne der religiös begründete Aktivismus, den Hempton als „energetic activism“ bezeichnet.⁵¹ Das ideale Leben der Christen glich einem rastlosen Concours im Streben nach Verbesserung des eigenen sittlichen Lebens, aber auch der sozialen Verhältnisse. Die methodistische Bewegung inkorporierte in ihrer Spiritualität die guten Werke, die Solidarität mit den sozial Benachteiligten und den diakonischen Einsatz, ohne die entscheidende Bedeutung des sola gratia zu vernachlässigen. „What is distinctive about Methodist spirituality, however is its remorseless emphasis on scriptural holiness and on the need for human beings to take control of their spiritual destinies, not as passive respondents to the iron will of God, but as active agents in ‚working out of own salvation‘, or [...] ‚responsible grace‘.“⁵² Runyon bezeichnet dies als die teleologische Ausrichtung des ganzen Lebens, durch die Wesley unbewusst auch die Zeiterfahrung und das Lebensgefühl seiner Epoche aufnahm.⁵³

Diese zentralen Elemente der Theologie Wesleys, so das Fazit neuerer Studien, sind durchzogen von Verweisen auf das Wirken des Heiligen Geistes, so dass er sogar als „Theologe des dritten Glaubensartikels“⁵⁴ bezeichnet wurde. Obwohl sich Wesley wiederholt mit Vorwürfen des Enthusiasmus auseinandersetzte musste, die ausgelöst durch ekstatische Phänomene als Begleiterscheinungen methodistischer Versammlungen immer wieder gegen ihn erhoben wurden, hielt er an der erfahrbaren Inspiration als zentraler Lehre fest. Allerdings entwickelte er ein kriteriologisches Instrumentarium, wonach die Gaben des Geistes anhand der Schrift und der Tradition zu prüfen seien. Charismen, die unmittelbar dem Gemeindeaufbau und dem missionarischen Auftrag zugute kamen, bewertete er dabei höher als die ekstatischen und außergewöhnlichen Gaben wie Glossolie oder Krankenheilung.⁵⁵

tentum wesentlich eine soziale Religion ist. Wer das Christentum zu einer einsiedlerischen Religion macht, zerstört es in Wirklichkeit.“; vgl. Marquardt, *Praxis*, 159.

⁵⁰ Raedel, *Gotteserfahrung*, 172.

⁵¹ Vgl. Hempton, *Methodism*, 14.

⁵² Hempton, *Methodism*, 58.

⁵³ Vgl. Runyon, *Schöpfung*, 97f.

⁵⁴ Vgl. Vilém Schneeberger, Ein Herr – ein Geist – ein Glaube. Die pneumatologische Programmatik wesleyanischer Theologie, in: Christoph Raedel (Hg.), *Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge*, Göttingen 2007, 143; Raedel, *Gotteserfahrung*, 170 ff.; vgl. zum Themenfeld Pneumatologie: Thomas Leßmann, *Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys*, Stuttgart 1987.

⁵⁵ Vgl. Schneeberger, *Programmatik*, 151 ff.

Die Heiligung als dynamischer Prozess, der von den Wirkungen des Heiligen Geistes begleitet wird, ist schon früh in den Verdacht des Leistungsdenkens, des Synergismus und auch der Illusion eines christlichen Perfektionismus geraten, wozu auch die von Wesley benutzte Terminologie des Strebens nach Vollkommenheit („total perfection“) beigetragen hat.⁵⁶ Bei aller vorsichtigen Exegese der unterschiedlichen Äußerungen Wesleys zeichnet sich dennoch die leitmotivische Vision ab, dass durch ein kontinuierliches Wachsen in der Heiligung eine spirituelle Vollkommenheit im irdischen Leben erreicht werden könne. Es wundert nicht, dass damit ein theologischer Grenzbereich der aktivistischen Spiritualität des Methodismus erreicht ist. Trotz des exegetisch begründbaren prozessualen Verständnisses der Gnade und ihrer effektiven Wirkung im Leben der Glaubenden sowie der nachvollziehbaren Forderung nach Selbstentäußerung im Dienst am Nächsten provoziert ein solcher Radikalismus doch den Verdacht eines inhärenten Leistungsdenkens und damit zur kritischen Nachfrage. Aktivistische Spiritualität, die nicht den Weg zur Meditation und Kontemplation findet, um sich dem Gnadencharakter der christlichen Existenz immer neu bewusst zu werden, steht in der Gefahr sich von der Quelle der Inspiration zu lösen.

Die ausgesprochen kreativen kirchlichen bzw. gemeindlichen Organisationsformen im Methodismus trugen den Linien der Lehre von der Heiligung und der wahrnehmbaren Inspiration Rechnung. Analog zu den oben beschriebenen baptistischen Gottesdiensten wurden die Versammlungen im öffentlichen oder privaten Raum zu besonderen Orten spiritueller Begegnung. Da jeder Christ und jede Christin von einer spirituellen Grunderfahrung herkam, war die Gemeinschaft vor allem durch den Austausch über die geistgeleiteten Führungen und Fügungen im Alltagsleben geprägt. Religiöse Erfahrungsberichte mit einem konsequenten Lebensweltbezug, die neben der Predigt im Zentrum der Versammlungen standen, konnten so zur „Verführung zum Glauben“⁵⁷ für Außenstehende werden.⁵⁸

Dabei besaß das geistliche Liedgut und das gemeinsame Singen in der methodistischen Bewegung eine hohe Bedeutung. „It has long been recognized that the most distinctive, characteristic, and ubiquitous feature of the Methodist message, indeed of the entire Methodist revival, was its transmission by means of hymns and hymn singing.“⁵⁹ Die Lieder, so Hempton, verwoben die Singenden mit der großen Erzählung des Evangeliums von der Berufung der Jünger und Jüngerinnen bis zum Fest am Ende der Zeiten, wobei jene durch ihr Singen selbst zum Teil dieser Narration wurden. Die geistlichen Lieder begleiteten die Gläubigen so auf der „Pilgerfahrt“ ihres christlichen Lebens. „Hymn singing was an expression of individual

⁵⁶ Vgl. Runyon, Schöpfung, 104 ff.

⁵⁷ Ebd., 173.

⁵⁸ Zur Bedeutung von Erfahrungsberichten, Zeugnissen und Bekehrungserlebnissen vgl. Hempton, Methodism, 60 ff.

⁵⁹ Ebd., 68.

and corporate affirmation, an aid to memory, a trigger of religious emotion, and a creator of spiritual identity.“⁶⁰

Der methodistische Gottesdienst und die Vielfalt der neu und vorwiegend von Charles Wesley geschaffenen Lieder unterschieden sich in ihrer Lebendigkeit und emotionalen Atmosphäre ganz offensichtlich von den traditionellen Gottesdiensten in der anglikanischen Kirche, obwohl Wesley bei der Gestaltung der Gottesdienste sich zugleich eng an die liturgische Tradition hielt, die vom Book of Common Prayer vorgegeben war.⁶¹ Wesley selbst verteidigte die spirituelle Ausrichtung der gottesdienstlichen Versammlungen, indem er sie durchaus polemisch gegen die dunkle Folie des traditionellen anglikanischen Gottesdienstes und seiner Teilnehmerschaft absetzte. „Accordingly they do not spend their time there in bowing and courtesying, or in staring about them, but in looking upward and looking inward, in hearkening to the voice of God, and pouring out their hearts before Him“.⁶² Zur spirituellen Bedeutung des gemeinsamen Singens, das Wesley als unmittelbaren Ausweis geistlichen Lebens verstand, führte er wenig später aus:

„When it is seasonable to sing praise to God, they do it with the spirit and with the understanding also; not in the miserable, scandalous doggerel of Hopkins and Sternhold,⁶³ but in psalms and hymns which are both sense and poetry [...] What they sing is therefore a proper continuation of the spiritual and reasonable service; being selected for that end, not by a poor humdrum wretch who can scarce read what he drones out with such an air of importance, but by one who knows what he is about and how to connect the preceding with the following part of the service.“⁶⁴

Mit spöttischem Unterton verglich Wesley weiterhin den unprofessionellen traditionellen Gottesdienstverlauf mit dem Lobpreis einer ernsthaften und in der Anbetung gesammelten methodistischen Versammlung, ihres vollmächtigen Predigers und der entsprechend würdigen Feier des Abendmahls – wenn auch stets innerhalb des vorgegebenen liturgischen Rahmens.

Theodor Runyan skizziert im letzten Teil seiner Studie zur Theologie Wesleys deren aktuellen Potenziale.⁶⁵ Dabei sieht er vor allem in der sozialen Ausrichtung, die mit dem prozessualen Heiligungsgeschehen für jeden Christen

⁶⁰ Ebd., 74.

⁶¹ Vgl. James H. S. Steven, Das charismatische Liedgut im Lichte des frühen methodistischen Liedguts, in: Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007, 68 f.; J. Ernest Rattenbury, The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns, London 1941; Karen B. Westerfield-Tucker, American Methodist Worship, New York 2001.

⁶² Brief von John Wesley an einen Freund vom 20. September 1757, in: John Telford (Hg.), The Letters of the Rev. John Wesley, Vol. III, London 1960, 227.

⁶³ 1562 war die erste Londoner Gesamtausgabe des Psalters von Thomas Sternhold und John Hopkins in metrischer Versform veröffentlicht worden.

⁶⁴ Brief von John Wesley an einen Freund vom 20. September 1757, in: John Telford (Hg.), The Letters of the Rev. John Wesley, Bd. III, London 1960, 227.

⁶⁵ Vgl. Runyan, Schöpfung, 183 ff.

und jede Christin verbunden ist, eine zukunftsweisende Konzeption, die den Herausforderungen durch eine globalisierte Welt gerecht werden könnte. Aus diesem Ansatz heraus konnte sich, anders als in der europäischen Reformation und dem Pietismus, eine „Theologie für weitergehende Reformen und Veränderungen“ entwickeln.⁶⁶ Die Rolle des Heiligen Geistes bestehe darin, dass nach Wesley die Gnade durch ihn unmittelbar erfahrbar wird und zu einem Leben in Gemeinschaft mit dem Schöpfer in der Heiligung ermächtigt. „Zum Heil gehört darum nicht nur die Versöhnung, sondern auch der Dienst, nicht nur die spürbare Erfahrung der Wirklichkeit und Gegenwart Gottes, sondern auch ein Leben, das aus dieser Wirklichkeit heraus gelebt wird, damit die verwandelnde Macht Gottes in alle Bereiche des individuellen und sozialen Lebens hineinwirkt.“⁶⁷ So lässt sich die aus den grundlegenden Lehren Wesleys herausgearbeitete methodistische Spiritualität als unauflösbares Gewebe von erfahrener Gottesliebe und praktizierter Nächstenliebe im Heiligen Geist zusammenfassen. Die spürbare Erfahrung der Gnade führt stracks zur Verantwortung für die Welt. Die beiden Aspekte der neutestamentlichen Koninonia – Teilhabe und Teilgabe – bilden die beiden Pole dieser pneumatologisch begründeten Frömmigkeit. Die starke Betonung des Vollkommenheitsideals lässt allerdings auch die Grenze dieser genuin aktivistischen Spiritualität deutlich werden.

3. „Die Einheit der Kinder Gottes“ als Grundlage des Gemeindeverständnisses der Freien evangelischen Gemeinden

Die Freien evangelischen Gemeinden können nicht auf eine vergleichbar lange Geschichte ihrer Tradition zurückblicken wie Baptisten und Methodisten. Im Unterschied zu den beiden anderen Freikirchen, die ihre Gründung im Deutschland des 19. Jahrhunderts dem Engagement der angelsächsischen Erweckungsbewegung und dem Beziehungsgeflecht zu den bereits etablierten Schwester-Denominationen in England und den USA verdanken, spielte bei der Entstehungsgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden das erweckliche Konventikelwesen eine entscheidende Rolle.⁶⁸ Die Bildung von Konventikeln und die freie religiöse Vergesellschaftung in kirchenunabhängigen Vereinen erwiesen sich im 19. Jahrhundert als spiritueller Nährboden der Separation von landeskirchlichen Strukturen.⁶⁹ Die

⁶⁶ Vgl. ebd., 184.

⁶⁷ Ebd., 240.

⁶⁸ Vgl. Wolfgang E. Heinrichs, Freikirchen eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen 1989; August Jung, Als die Väter noch Freunde waren. Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung, Wuppertal/Kassel/Witten 1999; Hartmut Lenhard, Die Einheit der Kinder Gottes. Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818–1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten, Wuppertal 1977.

⁶⁹ Vgl. 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, in: ZThG 12 (2007) 241–271.

Freien evangelischen Gemeinden gingen aus dem auf Anregung des Kaufmanns Herrmann Heinrich Grafe 1850 in Wuppertal gegründeten Evangelischen Brüderverein hervor.⁷⁰ Entgegen seiner ursprünglichen Absicht, durch missionarische Arbeit zu einer inneren Erneuerung der Landeskirchen beizutragen, entwickelte sich der Verein zu einem Zentrum späterer freikirchlicher Gründungen. Der Verein verfolgte das erklärte Ziel, überkonfessionell orientiert zu arbeiten. Das entscheidende Integrationsmoment war dabei keine gemeinsame dogmatische Lehrgrundlage, sondern eine aus Pietismus und Erweckungsbewegung erwachsene christozentrisch-bibelorientierte Frömmigkeit.⁷¹

Die ekklesiologische Programmatik des Gründers der ersten „Freien evangelischen Gemeinde“, Herrmann Heinrich Grafe, soll im Folgenden unter der Fragestellung ihrer spezifisch pneumatologischen Akzente untersucht werden. Durch seine Beziehungen zu freien evangelischen Gemeinden in Lyon und in Genf entwickelte Grafe die Vorstellung einer Gemeinde, die auf der gemeinsamen Grundlage christlicher Wahrheiten allen Konfessionen offen stehen sollte. Ziel dieser Gemeinde war in erster Linie die sichtbare Darstellung der Einheit des Leibes Christi, die für Grafe in der gemeinsamen Mahlfeier manifest und anschaulich wurde. Nach seiner Auffassung sollte daher niemand, der sich durch geistliche Wiedergeburt und ein persönliches Glaubensbekenntnis als bekennender Christ ausgewiesen hatte, davon ausgeschlossen sein.⁷² Das verbindende Motiv war die erfahrene geistliche Wiedergeburt, die alle konfessionellen und kirchentrennenden Faktoren überwand. Die Vision einer transnationalen und transkonfessionellen Gemeinschaft im Geist, eines gleichsam spirituellen Ökumenismus, sollte an die Stelle der territorialen und institutionellen Konfessionskirche treten.⁷³

Hartmut Lenhard gelang in seiner Monographie, die Vision der *Einheit* als Leitmotiv der gesamten theologischen Konzeption Grafes eindrucksvoll nachzuweisen.⁷⁴ Die durch die Gemeinschaft darzustellende Einheit besaß für Grafe höchste Priorität, hinter die alle anderen Lehrfragen und -unterschiede zurückzutreten hatten. Die Trennung von der Staatskirche, deren Charakter als „Corpus permixtum“ von Gläubigen und Ungläubigen Grafe ablehnte, sollte mit der Gründung einer überkonfessionellen Gemeinde verbunden werden, die sich bei Übereinstimmung in wesentlichen Glaubensinhalten gleichzeitig durch eine große Weite in allen übrigen Lehrfragen auszeichnete. Entscheidende Charakteristika dieser Gemeinde sollten die bewusste Separation der Gläubigen von den Ungläubigen, der persönliche Glaube, die Erfahrung der Wiedergeburt, die Heiligung des Lebens und der

⁷⁰ Vgl. Heinrichs, Freikirchen, 377 ff.; Geldbach, Freikirchen, 152.

⁷¹ Vgl. Heinrichs, Freikirchen, 278 ff.

⁷² Vgl. Lenhard, Einheit, 22.

⁷³ Hier lassen sich deutliche Parallelen zum überkonfessionellen Einheitsverständnis der Evangelischen Allianz von 1846 aufzeigen.

⁷⁴ Vgl. Hartmut Lenhard, Die Einheit der Kinder Gottes. Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818–1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten, Wuppertal 1977.

missionierende Grundzug sein. Alle weiteren Lehrfragen galten dagegen als eher marginal und sollten die erstrebte Einheit nicht in Frage stellen.

Dem ersten Glaubensbekenntnis der neugegründeten Freien evangelischen Gemeinde in Elberfeld und Barmen von 1854 wurde daher das 17. Kapitel des Johannesevangeliums mit der zentralen Bitte Jesu um die Einheit der Jüngerschaft vorangestellt.⁷⁵ Das sich anschließende Glaubensbekenntnis sollte nicht der konfessionellen Abgrenzung dienen, sondern nur eine Zusammenfassung der biblischen Glaubenslehre darstellen. Die einzige Voraussetzung für die Mitgliedschaft sollte der persönliche Glaube an Jesus Christus sein: „Wie erklären, dass [...] wir alle Diejenigen als Brüder anerkennen, die, an welchem Orte es auch sei, Jesum Christum als ihren einigen Heiland und ihren Gott anrufen; wir wollen sie lieben, und wir begehren, von dem Herrn zu lernen, ihnen bei jeder Gelegenheit Zeugnisse von dem Bande zu geben, welches uns Alle in Ihm auf ewig vereint.“⁷⁶ Allerdings wurde im Artikel 7 die Erfahrung der Wiedergeburt als konstitutives Kriterium für die Gliedschaft am Leibe Christi festgeschrieben. „Wir glauben, dass kein Mensch in's Reich Gottes eingehen kann, ohne in seiner Seele durch die wirksame Kraft des heiligen Geistes jene übernatürliche Umwandlung erfahren zu haben, welche die heilige Schrift neue Geburt, Wiedergeburt, Bekehrung, Übergang aus dem Tode in das Leben nennt.“⁷⁷

Grundlegend für die ekklesiologische Konzeption war für Grafe die Lehre vom „unsichtbaren, wahren Leib Christi als die göttlich-vollkommene Gemeinschaft aller Auserwählten und Wiedergeborenen aus allen Zeiten und an allen Orten.“⁷⁸ Diese unsichtbare Kirche, die allen sichtbaren Manifestationen vorgeordnet ist, versteht er in erster Linie als spirituelle Gemeinschaft. „Die einige und allgemeine wahre Kirche als der Leib Christi hat zum Ausgangspunkte den heil. Geist, indem sie die Gemeinschaft der Gläubigen im Geiste ausmacht.“⁷⁹ Für Grafe kam, im Unterschied zu ihren sichtbaren Erscheinungsformen, nur dieser unsichtbaren Geisteskirche die Bestimmung zu, „wahre“ Kirche zu sein. Daraus folgerte er, dass jede sichtbare Kirche gleich welcher Form in ihrer Zeitbedingtheit und Zugehörigkeit zu ihrer jeweiligen Lebenswelt mit der „wahren“ Geisteskirche nicht identisch sein konnte.

Polemisch grenzte er sich gegen die Sichtbarmachung der „Geisteskirche“ bzw. der geistlich gewirkten Lebensbeziehung jedes Wiedergeborenen mit Christus durch die verschiedenen Konfessionen und besonders durch einen

⁷⁵ Vgl. Wolfgang Dietrich (Hg.), *Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden*, Band 2, Witten 1988, 123 f.

⁷⁶ Art. 17 des Glaubensbekenntnisses von 1854, ebd., 129.

⁷⁷ Ebd., 127.

⁷⁸ Herrmann Heinrich Grafe, Eintrag vom 2. April 1853, Tagebuch II, 62, zit. nach: Lenhard, Einheit, 95. Die Tagebücher sind leider nicht veröffentlicht, sondern liegen in handschriftlicher Form dem Archiv des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Witten vor.

⁷⁹ Herrmann Heinrich Grafe, Eintrag vom 20. April 1852, Tagebuch I, 123, zit. nach: Lenhard, Einheit, 95.

christlich verstandenen Staat ab, was er als eine Profanisierung und falsche Institutionalisierung betrachtete. Die pneumatisch gewirkte Gemeinschaft dürfe durch Unterschiede in gleichsam marginalen Lehrauffassungen nicht in Frage gestellt werden. Wer diesem höheren Ziel – der geistlichen Einheit der Wiedergeborenen – zuwiderhandelte, dem unterstellte Grafe durchaus polemisch „Sektengeist“ und die bewusste Verletzung der in Christus gegebenen Einheit.

Lenhard bestreitet, dass Grafe mit dieser Lehre einem rein spiritualistischen Verständnis der Ekklesiologie Vorschub leistet. Grafe habe vielmehr an der Bedeutung der *sichtbaren* Gemeinde festgehalten, wie auch die von ihm initiierte Gründung der ersten Freien evangelischen Gemeinde zeigte, die jedoch nie mit der vollkommen unsichtbaren Kirche identifiziert werden könnte. Sie habe aber danach zu streben, in Analogie zu ihr zu stehen und sie zu repräsentieren. Allerdings sollten nicht lehrmäßige Festlegungen und Bekenntnisinhalte das Kriterium für die Mitgliedschaft bilden, auch nicht die Art der Taufe, sondern allein die durch den heiligen Geist gewirkte persönliche Glaubensbeziehung zu Christus. Diese Haltung wurde auch in der Auseinandersetzung mit den Baptisten deutlich, die Grafe zu einer Kooperation aufforderte, die aber letztlich an der unterschiedlichen Relevanz der Taufe für die Kirchenmitgliedschaft scheiterte.⁸⁰ Zum Aufnahme-ritual entwickelte sich in den Freien evangelischen Gemeinden folgerichtig ausschließlich das öffentliche, individuelle Bekenntnis zu Christus.⁸¹ Daraus lässt sich mit Heinrichs die Konsequenz ableiten: „Damit lässt er [= Grafe] allen institutionellen Zwang zurück. Christsein und Gemeindezugehörigkeit werden zur individuellen Entscheidung des Menschen.“⁸² Die Entdeckung der Individualität und der damit verbundenen Gewissensfreiheit konturierte auch Grafes Ekklesiologie. Die Einheit in Christus kann nicht durch institutionelle Pressionen, sondern nur durch die freie Gewissensentscheidung des Einzelnen verwirklicht werden.

Diese pneumatisch gewirkte Einheit ist dabei der sichtbaren Gemeinde in Christus immer schon vorgegeben und kann bzw. muss nicht durch diese geschaffen werden. Grafe vertrat damit eine Ansicht, die sich in vielfältigen ökumenischen Zeugnissen bis in die Gegenwart nachweisen lässt. Seine „ökumenische“ Sicht auf die Kirche betont die einheitsstiftende Wirkung des Geistes: „In Christo sind die Gläubigen alle nicht nur Eins, sondern auch einig; ihre Verschiedenheit liegt daher nicht im Herrn, sondern in ihnen. Deshalb sind die Christen auch um so einiger, als sie sich gegenseitig nicht in sich, sondern in Christo, ihrem Haupt, ansehen. In der Lehre von Christo und in der persönlichen Aneignung des Heils können die Gläubigen auseinander gehen; in dem Leben Christi und dem alleinigen

⁸⁰ Vgl. Strübind, *Wege*, 247 ff.

⁸¹ Vgl. Verfassung der ersten Freien evangelischen Gemeinde, Artikel 2–3, in: Dietrich, *Act des Gewissens*, Band 2, Witten 1988, 129 f.

⁸² Heinrichs, *Freikirchen*, 381.

Grund des Heils sind sie doch alle einig.⁸³ Nach seiner Vorstellung sollte die Gemeinde, die er anstrebte, daher einen überkonfessionellen Charakter jenseits aller etablierten Kirchen besitzen. Bei der Frage nach der theologischen Referenz verweist Lenhard besonders auf das spirituelle Kirchenverständnis Gerhard Tersteegens, zu dessen Kreisen Grafe Kontakt hatte.⁸⁴

Die Grenze für das überkonfessionelle Leitbild der Geistes- und Lebensgemeinschaft der wahren Kirche wurde in scharfer Polemik gegen das Corpus permixtum der Landeskirchen und auch der katholischen Kirche gezogen.⁸⁵ Der ökumenische Geist betraf ausschließlich die Wiedergeborenen, die sich allerdings in allen Konfessionen finden sollten. Erstaunlich ist, dass beim schriftlichen Austritt aus der Landeskirche dennoch die bleibende Verbundenheit in Christus feierlich betont wurde: „Wir erklären es vor dem Herrn, dass wir die Brüder in Ihrer Gemeinde, wie in jeder andern Kirche, von Herzen lieb haben und dass wir das Band, welches uns mit ihnen in Christo, unserm erhöhten Haupte, auf ewig umschlingt, nicht gering achten. Wir wünschen vielmehr durch die That zu beweisen, dass wir mit Ihnen, als Glieder Eines Leibes, auf's engste verbunden sind, damit die Welt an der brüderlichen Liebe untereinander erkenne, dass wir Christo wahre Jünger sind.“⁸⁶

Die Vision einer transkonfessionellen Gemeinde, die auf der individuellen Gewissensentscheidung des Einzelnen aufbaute, koinzidierte allerdings mit dem Postulat einer strikten Trennung von der „Welt“, die als pluralistische und säkulare Gesellschaft ein deutliches Bedrohungspotential für die Gläubigen darstellte und durchweg als krisenhaft gedeutet wurde. Von der ursprünglich spiritualistisch-individualistischen Ausrichtung des Kirchenverständnisses Grafes lässt sich in der Folgezeit eine sukzessive Umorientierung wahrnehmen, die der sichtbaren und strukturierten Gestalt der Gemeinde eine höhere Bedeutung zubilligte. Die Gemeinde der Gläubigen sollte sich zunehmend als empirische „Kontrastkirche“ verstehen, was sich bereits in den Kriterien für die Mitgliedschaft zeigte (s.o.). Bei der Aufnahmepraxis der ersten Freien evangelischen Gemeinde lässt sich nachweisen, dass auch äußerst strenge moralische Kriterien an die Lebensführung angelegt wurden, so dass es in der Frühzeit zu keinem nennenswerten Wachstum kam.⁸⁷ Der theologische Grundkonflikt zwischen der geglaubten unsichtbaren Kirche und dem Leitbild einer sichtbaren, wenn auch transkonfessionellen Gemeinde war letztlich nicht hinreichend geklärt.

⁸³ Herrmann Heinrich Grafe, Eintrag vom 30. November 1858, Tagebuch VI, 123, zit. nach: Lenhard, Einheit, 101.

⁸⁴ Vgl. Lenhard, Einheit, 108 f.; Klaus von Orde, Die Rezeption der mystischen Tradition in der Nachfolge von Gerhard Tersteegen, in: Dietrich Meyer/Udo Sträter (Hgg.), Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts, Köln 2002, 335.

⁸⁵ Im Austrittsschreiben vom 30. November 1854 wird die Grundlage der Volkskirche abgelehnt, die durch „Massenconfirmation“ eine Gemeinschaft von Gläubigen und Ungläubigen konstituierte. Vgl. Dietrich, Act, Bd. I, 215.

⁸⁶ Ebd., 218 f. (Originaltext rekonstruiert).

⁸⁷ Vgl. Heinrichs, Freikirchen, 420 f.

In der zweiten Generation der Freien evangelischen Gemeinden verstärkte sich die Hervorhebung der Separation der Gemeinde von der Welt bzw. der verweltlichten Kirche und die Profilierung der Gemeinschaft mit den Attributen, die bei Grafe nur der unsichtbaren Kirche zukamen.⁸⁸ In einem Prozess der Konfessionalisierung wurde nun das besondere Profil der Freien evangelischen Gemeinden gegenüber anderen Freikirchen und den Landeskirchen herausgestellt. Das Innovative an dieser ekklesiologischen Standortbestimmung zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestand in der „Betonung der sichtbaren und konkreten Einzelgemeinde als Raum der Freiheit, als Spiegelung des Erlösungswerkes Christi.“⁸⁹ Die traditionelle Hervorhebung der Einheit aller Wiedergeborenen wurde zugunsten der Konzentration auf die Bedeutung der independenten bzw. autonomen Einzelgemeinde nivelliert.

Die Freien evangelischen Gemeinden haben sich aufgrund dieser Entwicklung ausgesprochen zurückhaltend gegenüber der entstehenden ökumenischen Bewegung verhalten. Auch die Gründungsgeschichte der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (AcK) verlief gerade im Blick auf die Freien evangelischen Gemeinden, die dort nur mit einem Gaststatus vertreten sind, alles andere als konfliktfrei.⁹⁰ Die transkonfessionelle Einheit aller Wiedergeborenen trat schon bei Grafe, aber dann verstärkt in der nachfolgenden Generation mit dem Leitbild der Kontrastkirche in Konflikt, die sich vehement und teils polemisch von den Traditionskirchen abgrenzte. Das spiritualistische Kirchenverständnis, das fundamentalen Unterschieden in der Lehre keine kirchentrennende Bedeutung zuerkannte, sondern allein auf die Geistgemeinschaft der erweckten Gläubigen setzte, erwies sich aufgrund der theologischen Inkongruenzen und angesichts der „vorökumenischen“ Situation offensichtlich als nicht lebensfähig.

Von dieser Entwicklung her stellt sich heute angesichts einer immer öfter hervorgehobenen sogenannten „geistlichen Ökumene“⁹¹, die bisweilen in einen Gegensatz zur Gremienökumene tritt, die Frage, inwieweit nicht auch dort die Gefahr weiterbesteht, dass ähnliche Mechanismen erneut – und im Widerspruch zur intendierten Absicht – zu einer weiteren Fraktionierung der Christenheit beitragen. Könnte eine Betonung der „geistlichen Ökumene“ und des spirituellen Prozesses, der in der Kraft des Heiligen Geistes in allen christlichen Kirchen wirksam ist, das elementare Streben nach der sichtbaren Einheit der Kirchen nicht auch lähmen sowie der gegenseitigen Anerkennung als Kirche Jesu Christi sogar im Weg stehen? Geistgewirkte Elemente der Heiligkeit in anderen Kirchen zu entdecken und die ökumenische Bewegung in erster Linie unter pneumatologischen Vorzeichen zu verstehen, vermag ge-

⁸⁸ Vgl. Hartmut Lenhard, Studien zur Entwicklung der Ekklesiologie in den Freien Evangelischen Gemeinden in Deutschland, Witten 1977, 216 ff.

⁸⁹ Ebd., 252.

⁹⁰ Vgl. Karl Heinz Voigt, Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland, in: Freikirchenforschung 18 (2009) 231 f.

⁹¹ Vgl. Walter Kasper, Wegweiser Ökumene und Spiritualität, Freiburg i. Br. 2007, 12 ff.

wiss einen unverzichtbaren Beitrag zu gegenseitigem Respekt sowie zur Intensivierung der Gemeinschaft in Gebet, biblischer Lektüre und im Gotteslob beitragen. Allerdings dürfen dadurch strittige Elemente wie die fortbestehende und schmerzlich erfahrene Trennung bei der Feier des Abendmahls nicht durch den „kühlenden Balsam“ einer unklaren Rede vom Heiligen Geist als dem Urheber einer transempirischen Ökumene überdeckt werden.

4. Freikirchliche Spiritualität und pentekostale Herausforderungen

Die vorgestellten Traditionen der drei klassischen Freikirchen bieten m. E. wichtige Impulse für eine Neuentdeckung der pneumatologischen Dimension ihres Kirchenverständnisses und ihrer kirchlichen Praxis. Heute mangelt es aber gerade in den traditionellen Freikirchen an Antworten und an einer Sprachfähigkeit gegenüber der wachsenden pentekostalen Bewegung, die oftmals als bedrohliche Konkurrenz eines überzogenen pneumatischen Empirismus erscheint. Dessen Impulse wurden oft nur halbherzig in Form von liturgischen Additiven („Lobpreisteil“) oder durch besondere „Initiativen“ in die Kirchenstruktur bzw. in den jeweiligen Gemeindebund integriert.

Die theologische Diskussion konzentriert sich vor allem auf die Abgrenzung von den enthusiastischen Erscheinungen der pentekostalen Bewegung, wodurch eine konstruktive und kreative Auseinandersetzung mit einer freikirchlich verantworteten Pneumatologie oft unterbleibt. Das Erbe der Freikirchen enthält aber meines Erachtens einige Elemente, die eine – freilich keineswegs kritiklose – Anknüpfung an die pentekostalen Bewegungen ermöglichen.

Dazu gehört eine spirituell begründete Covenant-Theologie, die gegen eine individualistische und spiritualistische Verengung des Kirchenbegriffs spricht oder der Konnex von erfahrbarer Inspiration mit einem sozial ausgerichteten lebenslangen Prozess der Heiligung, der einer subjektivistisch und auf religiöse Selbstgenügsamkeit ausgerichteten Frömmigkeit wehrt. Wichtig bleibt auch die Vision der geistgewirkten Einheit der unsichtbaren Kirche, die sich in der – wenn auch unvollkommenen – Kononia einer transkonfessionellen Gemeinde darstellen lässt und die fortgesetzte Trennung der Kirchen als Irrweg und bleibende Sünde brandmarkt.

Das Verhältnis der klassischen Freikirchen zu den verschiedenen Spielarten der pentekostalen Bewegung ist alles andere als spannungsfrei. Dabei ist zu beachten, dass die Freikirchen sich im 19. Jahrhundert durchweg einem erwecklichen Impuls verdanken und die etablierten Schwesterkirchen, die ihre Organisation und Ausbreitung auf dem europäischen Kontinent ideell und finanziell förderten, zur selben Zeit im anglo-amerikanischen und angelsächsischen Raum bereits mehrere Erweckungen durchlaufen hatten.⁹²

⁹² Vgl. Mark A. Noll, *Das Christentum in Nordamerika*, Leipzig 2000, 79 ff.; 112 ff.; Jörg Ohlemacher, *Evangelikalismus und Heiligungsbewegung*, in: Ulrich Gäßler (Hg.), *Der Pietis-*

Zu diesen Erweckungsbewegungen, die vor allem im Zuge des Second Great Awakening die Kirchenzugehörigkeit in den USA innerhalb eines halben Jahrhunderts völlig verändert hatten,⁹³ gehörten auch evangelistische Massenversammlungen, psychische (emotionale) Ausnahmezustände und spontane Gemeindebildungen, die erst im Nachhinein in die bereits etablierten Denominationen integriert werden konnten.⁹⁴

Freikirchen, die aus diesem Erbe stammen, können sogar als eine Kirchenform angesehen werden, die durch periodische „Erweckungen“, Erneuerungsbewegungen und Aufbrüche ständig verändert wurden. Daher sind sie auch durch die pentekostalen Bewegungen besonders herausgefordert und müssen ihre Position zwischen Abgrenzung und Integration definieren. Letztlich stellt sich für die Freikirchen die Frage, was es für eine Kirche bedeutet, immer wieder durch neue erweckliche Aufbrüche beeinflusst und in ihrer Substanz verändert zu werden. Befinden sich Freikirchen durch die Konfrontation mit der pentekostalen Bewegung notgedrungen in einem ständigen Prozess der Identitätsfindung oder teilen sie einfach das Schicksal jener Kirchen, die sich dem Prinzip der „ecclesia semper reformanda“ verschrieben haben?

Durch die Konzentration auf die persönliche Glaubenserfahrung und -praxis des Einzelnen tendieren die deutschen Freikirchen – besonders in ihrer kongregationalistischen Spielart – dazu, einer utopischen und prinzipiell nie ans Ziel gelangenden Bewegung eines immer „noch entschiedeneren“ Christentums zu gleichen. Hier fällt die Abgrenzung zur pentekostalen Bewegung bzw. ein fruchtbarer Rezeptionsprozess ihrer Anliegen besonders schwer. Gegen die sich hier allzu leicht einstellende freikirchliche Nervosität mag die Erkenntnis hilfreich sein, dass bei allem notwendigen und möglichen Wandel, „Grund, Wesen und Auftrag“ der Kirche vorgegeben sind.⁹⁵

Nach dieser spirituellen Spurensuche im freikirchlichen Kontext bleibt festzuhalten, dass sich in ihm beachtliche Ansatzpunkte für das Gespräch über eine geistliche Ökumene zeigen. Interessant wäre aus meiner Sicht eine Ausweitung des ekklesiologischen Leitbildes der „covenanted church“ auf den zwischenkirchlichen Bereich.⁹⁶ „Die covenanted community sucht

mus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus Band III, Göttingen 2000, 371 ff.

⁹³ Vgl. Michael Hochgeschwender, Amerikanische Religion, Evangelikalismus, Pfingstler-tum und Fundamentalismus, Frankfurt a.M./Leipzig, 2007, 88. Hochgeschwender bezieht sich auf Studien, die besagen, dass bis zu 90 % der protestantischen Denominationen von der Erweckungsbewegung um 1840 erfasst wurden.

⁹⁴ Vgl. Mark A. Noll, Evangelikalismus und Fundamentalismus in Nordamerika, in: Ulrich Gäßler u. a. (Hgg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus Band III, Göttingen 2000, 466–532; David Hempton, Methodism. Empire of the Spirit, New Haven/London 2005.

⁹⁵ Vgl. Martin Abraham, Evangelium und Kirchengestalt. Reformatorisches Kirchenverständnis heute, Berlin 2007, 519.

⁹⁶ Einen ersten Versuch unternimmt der methodistische Theologe Karl Heinz Voigt. Vgl. ders., Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland, in: Freikirchenforschung 18 (2009) 166 ff.

ihre Gestalt im gegenseitigen, theologisch schwer auf eine Konfession oder Denomination eingrenzbaren vielfältigen Dienst miteinander, aneinander und füreinander. Mit dem Model der (einen) Gemeinde Jesu Christi als (vielfältige) Bundesgemeinschaft hat die kongregationalistische Tradition einen Weg erschlossen, wie einzelne Kirchengemeinschaften zur Gestaltwerdung der einen Kirche Jesu Christi unterwegs sein können. Das Bundesmodell ermöglicht die sichtbare Einheit in gleichzeitig unterschiedlicher Gestalt und mit unterschiedlichen Akzenten des Bekenkens.⁹⁷

Jürgen Moltmann hat in seiner Pneumatologie die Entdeckung und Betonung der persönlichen Glaubensentscheidung den Erweckungsbewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts zugeordnet. Durch sie sei „der relationale Begriff der Freiheit im Gottesverhältnis um den subjektiven Begriff der Entscheidungsfreiheit im Selbstverständnis der Menschen“⁹⁸ erweitert worden. „Das Drängen auf persönliche Glaubensentscheidung, auf das persönliche Bekehrungserlebnis, auf das herzerwärmende, innere Zeugnis des Heiligen Geistes hat die modernen protestantischen Denominationen, Quäker, Baptisten, Methodisten und andere geprägt.“⁹⁹ Diese Akzentuierung interpretiert Moltmann anschließend als „notwendige pneumatologische Ergänzung des reformatorischen Christozentrismus.“¹⁰⁰ Diese schmeichelhafte Deutung, die Moltmann vor allem an der mit Vehemenz vorgebrachten Forderung der freikirchlichen Denominationen nach Glaubens- und Gewissensfreiheit festmacht, müsste sich im kritisch-konstruktiven Dialog zwischen klassischen Freikirchen und pentekostaler Bewegung erst noch erweisen. Denn die von mir hier dargestellten Freikirchen verstehen sich gegenwärtig nicht in erster Linie als „pneumatologische Ergänzung“ zu bestehenden kirchlichen Gebilden, sondern müssten selbst erst eine theologische Renaissance ihrer spezifischen Lehre vom Heiligen Geist erfahren, zumal sie schon über eine lange Zeit an einer „Geistvergessenheit“ ganz eigener Art partizipieren.

Die Leitlinien der Evangelisch-methodistischen Kirche über die Beziehung zur charismatischen Bewegung aus dem Jahr 1976¹⁰¹ enden mit einer frommen Selbstverpflichtung, die keinen Schlusspunkt hinter diese traditionskritische Spurensuche setzen soll, sondern als Doppelpunkt verstanden werden möge: „Sicher muss noch viel gelehrt und gelernt werden sowohl von den Fehlern als auch Erfolgen. Gnade uns Gott, wenn wir in der Zwischenzeit nicht in Liebe und Offenheit miteinander umgehen. Schließlich ist es das, worum es im geisterfüllten Leben geht.“¹⁰²

⁹⁷ Ebd. 168.

⁹⁸ Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, 129.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Vgl. Leitlinien: Die Evangelisch-methodistische Kirche und die charismatische Bewegung, in: *Raedel*, *Methodismus*, 230 ff.

¹⁰² Ebd., 245.

Diakonische Spiritualität als ökumenische Spiritualität¹

Ralf Dziewas

1. Einleitung: Spiritualitätsbegriff und diakonische Spiritualität

Der Spiritualitätsbegriff ist auch in der deutschsprachigen Wissenschaft mittlerweile zu einem Modewort geworden.² Das Thema ist en vogue, aber eine interdisziplinär gängige Definition von Spiritualität hat sich bisher noch nicht herausgebildet. Zur Unklarheit trägt ebenfalls bei, dass der Spiritualitätsbegriff auch international sehr unterschiedlich verwendet wird. Während im angelsächsischen Raum der Begriff „spirituality“ ähnlich verwendet wird wie im Deutschen der Begriff „Religiosität“, bezeichnet man sich in Deutschland dann doch im Normalfall eher als religiös denn als spirituell, wenn man damit ausdrücken will, dass man eine Form von Transzendenzbezug im eigenen Leben für wesentlich hält.³ Demgegenüber gewinnt der Fachbegriff „Spiritualität“ in verschiedenen Wissenschaften zunehmend an Bedeutung.

Doch auch die Gegenüberstellung der Begriffe „Religiosität“ und „Spiritualität“ trägt nur bedingt zur Klärung bei,⁴ denn es gibt auch hier eine Vielfalt der Verhältnisbestimmungen, wobei der Spiritualitätsbegriff bei der Mehrheit der Autoren der weiter gefasste Begriff ist.⁵ Will man nicht

¹ Vortrag auf dem Jahressymposium der Gesellschaft für Theologie und Publizistik, am 4. November 2011 in Oldenburg.

² Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Für einen mehrdimensionalen Spiritualitätsbegriff: Eine interdisziplinäre Perspektive, in: Eckhard Frick/Traugott Roser (Hgg.), *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*, Stuttgart 2009 (Münchner Reihe Palliative Care 4), 26–34, hier: 28.

³ Bernhard Grom, *Spiritualität – die Karriere eines Begriffs: Eine religionspsychologische Perspektive*, in: Eckhard Frick/Traugott Roser (Hgg.), *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*, Stuttgart 2009 [Münchner Reihe Palliative Care 4], 12–17, hier: 14.

⁴ Vgl. Michael Utsch, *Spiritualität in Medizin und Pflege. Wissenschaftliche Befunde und praktische Impulse*, in: *Diakonisches Werk der EKD, Klaus-Dieter K. Kottnik/Astrid Giebel* (Hgg.): *Spiritualität in der Pflege*, Neukirchen-Vluyn 2010, 21–33, der auf aktuelle Befragungsergebnisse verweist: „88 % einer großen amerikanischen Klinikstichprobe bezeichneten sich sowohl als religiös als auch spirituell. In einer deutschen Klinikumfrage bezeichneten sich 35 % der Patienten ausschließlich als religiös oder 32 % sowohl als religiös als auch spirituell. Lediglich 9 % schätzten sich als spirituell, nicht jedoch als religiös ein.“ (Utsch, *Spiritualität in Medizin und Pflege*, 26).

⁵ Grom, *Spiritualität – die Karriere eines Begriffs*, 15 hat mit Verweis auf die von Bucher 2007 veröffentlichte Zusammenstellung der aktuell diskutierten Verhältnisbestimmungen von Spiritualität und Religiosität (Anton A. Bucher, *Psychologie der Spiritualität*. Handbuch, Weilheim 2007) die Diskussion wie folgt zusammengefasst: „In der neueren Diskussion

undifferenziert Religiosität und Spiritualität als Synonyme für jede Form von Kommunikation mit Transzendenzbezug verwenden, braucht es also zunächst eine Verständigung darüber, was konkret gemeint ist, wenn im Folgenden von Spiritualität und darüber hinaus von diakonischer Spiritualität die Rede ist.

Der Spiritualitätsbegriff hat einen doppelten Ursprung. Im Französischen begegnet der Begriff „Spiritualité“ in der katholischen Ordens-theologie und bezeichnet dort die konkrete religiöse Lebenspraxis der Gemeinschaft mit ihren Regeln, Gebetszeiten und spezifischen Kommunikationsformen, also „die geprägten Praxisformen und -übungen“ der klösterlichen Lebensgemeinschaft.⁷ Spiritualität in diesem Sinn ist also ein kollektives Geschehen, eine Art und Weise des Miteinanders, in der der Transzendenzbezug des Lebens ganzheitlich zum Ausdruck kommt. Es geht bei Spiritualität in diesem Sinn nicht in erster Linie um die Spiritualität von einzelnen Personen, deren Frömmigkeit und Glaubensüberzeugungen, sondern um die Spiritualität einer Gemeinschaft, einer Gruppe, also den das Zusammenleben prägenden Geist (spiritus), also um das, was den besonderen geistlichen Charakter des Miteinanders auszeichnet. Im angelsächsischen Kontext hingegen ist der Begriff „spirituality“ eher protestantisch individualistisch gefüllt, denn er bezeichnet zunächst einmal die persönliche Frömmigkeit des Einzelnen, seine innere Einstellung und Hinwendung zu Gott also den individuellen Transzendenzbezug.⁸

Ich möchte im Folgenden bei der Frage nach der Bedeutung der diakonischen Spiritualität für das ökumenische Miteinander eher von der kommunikativen Ebene einer Spiritualität von Kommunikationszusammenhängen ausgehen. Sieht man von individuellen Hilfsbemühungen im privaten Umfeld einmal ab, geschieht Diakonie zumeist in einem systemischen Kontext, der von einer bestimmten Haltung, einer gemeinsam geteilten oder zumindest gemeinsam kommunizierten Weltdeutung geprägt ist. Schon durch die kirchliche Trägerschaft diakonischer Werke wird in diesem Sinne konfessionell oder überkonfessionell eine diakonische Identität vorgegeben oder gestaltet, die das Kommunikationsgeschehen in einer Institution prägt. Selbst wenn im individuellen Bereich jeder Mitarbeiter und jede Mit-

gibt es Autoren, die Spiritualität als den umfassenderen, und andere, die Religiosität als den weiteren Begriff betrachten (Bucher 2007). Die meisten meinen jedoch, dass sich die Bezeichnungen Religiosität und Spiritualität überlappen, wobei Spiritualität der weitere Begriff ist und Religiosität einschließt, sofern es sich nicht um den in Europa eher seltenen Fall einer ‚religiösen‘ Einstellung handelt, die ausschließlich ‚extrinsisch‘ motiviert und bar jeder persönlichen Erfahrung, nur am sozialen Nutzen orientiert ist: ‚religiös, aber nicht spirituell‘ (Extrinsische und intrinsische Religiosität schließen sich allerdings gegenseitig nicht aus).“

⁶ Traugott Roser, Resonanzen erzeugen: Der Beitrag von Krankenhausseelsorge zur Spiritualität in der Palliativversorgung, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 56 (2010) 17–33, Zitat: 24.

⁷ Körtnner, Für einen mehrdimensionalen Spiritualitätsbegriff, 28.

⁸ Roser, Resonanzen erzeugen, 24.

arbeiterin ebenso wie die Klienten, Patienten oder Bewohner diakonischer Einrichtungen, ihre je persönlich unterschiedlichen Weltanschauungen oder religiösen Deutungen der Wirklichkeit haben und sich selbst mehr oder weniger als religiös oder spirituell einschätzen, kann man doch christliche Einrichtungen als solche erkennen, spürt man den besonderen Geist, den Transzendenzbezug der Gesamteinrichtung, oder man sollte zumindest erleben können, dass es einen Unterschied zwischen diakonischen und nichtdiakonischen Einrichtungen gibt.⁹

Meine These für diesen Vortrag lautet: *Diakonische Einrichtungen haben eine kollektive Spiritualität, die mehr oder weniger stark religiös ausgeprägt daher kommt, also mehr oder weniger stark an eine bestimmte, christliche Religionsgemeinschaft gebunden erscheint. Und dies gilt ganz unabhängig von den individuellen Glaubensüberzeugungen derer, die in diesen Einrichtungen leben, arbeiten oder als extern hinzukommende Personen diakonische Hilfe in Anspruch nehmen. Die Spiritualität diakonischer Einrichtungen lässt sich aktiv gestalten und formen, aber sie wird immer eher als eine ökumenisch-christliche Spiritualität, denn als eine eindeutig konfessionell identifizierbare Spiritualität wahrgenommen werden. Damit liegen in der Gestaltung einer diakonischen Spiritualität besondere Chancen für das ökumenische Miteinander der Kirchen in ihrem helfenden Handeln.*¹⁰

Ich möchte im Folgenden immer dann von Spiritualität sprechen, wenn in systemischen Kommunikationszusammenhängen ein Transzendenzbezug hergestellt wird. Dies kann über Personen und ihre Rolle, über konkrete Handlungen, explizite Äußerungen oder über Symbole, gestaltete Zeiten oder Bilder geschehen. Ein Seelsorger in einer Klinik ist, sofern er in seiner

⁹ Vgl. Herbert Haslinger, Die Frage nach dem Proprium kirchlicher Diakonie, in: Volker Herrmann/Martin Horstmann (Hgg.), Studienbuch Diakonik. Band 2: Diakonisches Handeln – diakonisches Profil – diakonische Kirche, Neukirchen-Vluyn 2006, 160–174, bes. 161: „Die Tatsache, dass nach dem Proprium der christlich-kirchlichen Diakonie gefragt wird, ist an sich plausibel. Alle sozialen Systeme, so auch Diakonieinstitutionen, Diakonieverbände, Gemeinden oder andere kirchliche Gruppierungen sind bestrebt, sich eben als System zu stabilisieren und einen kontinuierlichen Bestand zu erreichen. Die Pluralität von Teilsystemen und Lebensformen bringt mit sich, dass jedes kollektive Gebilde mit der Existenz unüberschaubar vieler anderer kollektiver Gebilde neben sich rechnen muss. Unter diesen Bedingungen fokussiert sich die Anstrengung des Systems, Stabilität zu erlangen, zunehmend in der Frage, welche spezifizierenden Kennzeichnungen es aufweisen kann, durch die eine Unterscheidung von anderen kollektiven Gebilden möglich und so die Existenz als separates System neben vielen anderen legitimiert wird.“

¹⁰ Dass ich diesen Zugang zur Thematik wähle, hängt sicherlich mit meiner 12-jährigen beruflichen Erfahrung als Krankenhausseelsorger in einem Evangelisch-Freikirchlichen Krankenhaus und Herzzentrum in den neuen Bundesländern, aber auch mit meinen auch in anderen Kontexten durchgeführten wissenschaftlich-sozialtheologischen Arbeiten zusammen, in denen mir immer wieder die Bedeutung systemischer Kommunikationszusammenhänge deutlich geworden ist. Vgl. dazu grundlegend Ralf Dziewas, Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive, Münster/Hamburg 1995 (Entwürfe. Schriften des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 2).

Funktion als Geistlicher erkennbar ist, ein personifizierter symbolischer Verweis auf die Gegenwart Gottes im Krankenhaus. Dass ein Seelsorger im Haus agiert, zeigt, dass Kommunikation im Kontext von Krankheit und Gesundheit einen Transzendenzbezug haben darf.¹¹ Die ständige Verfügbarkeit von Seelsorge ist also ein Aspekt der Spiritualität der Einrichtung, in der der Seelsorger tätig ist. Eine Krankensalbung mit Öl hingegen kommuniziert als leiblich erfahrbarer Segenszuspruch die Nähe Gottes ganz direkt in einer Handlung, während ein Gebet den Transzendenzbezug durch die direkte Anrede Gottes herstellt. Ein Kreuz an der Wand, die Gestaltung eines Andachtsraumes, die im Klinikflur aufgehängten Bilder, sie alle können die Spiritualität eines Krankenhauses ebenso zum Ausdruck bringen, wie das Verhalten des Personals gegenüber den Patienten, die Ernsthaftigkeit, mit der ethische Entscheidungen diskutiert werden, oder ein Raumschmuck, der mit dem Kirchenjahr variiert und ein Sonntag, der trotz Rund-um-die-Uhr-Betrieb als besonderer Tag der Woche erkennbar bleibt.

Diakonische Spiritualität ist also ein vielschichtiges Phänomen. Sie kann aber in dieser Vielschichtigkeit als Kommunikationszusammenhang gezielt gestaltet und profiliert werden. Der Transzendenzbezug kann deutlicher herausgestellt, die konfessionelle Identität einer Einrichtung klarer kommuniziert und der spezifische Geist eines Hauses im Miteinander aller handelnden Personen gepflegt und weiterentwickelt werden, wenn die Vielfalt des Phänomens Spiritualität bewusst wahrgenommen wird.

Aber inwieweit ist dies von Bedeutung für die Entwicklung einer ökumenischen Spiritualität? Inwiefern ist vielleicht eine diakonische Spiritualität immer bereits eine ökumenische, d. h. konfessionsübergreifende und Konfessionen verbindende Spiritualität? Schauen wir diesbezüglich auf die allgemeinen Rahmenbedingungen, unter denen Diakonie geschieht, und auf die verschiedenen Elemente, von denen die Spiritualität einer diakonischen Einrichtung geprägt sein kann.

¹¹ Vgl. zur symbolischen Präsenz des Seelsorgers *Reinhold Gestrich*, Am Krankenbett. Seelsorge in der Klinik, Stuttgart 1987, 18 f.: „Er tritt in die Krankenzimmer und kann dabei für die Patienten je Verschiedenes symbolisieren: Die Patienten sehen in ihm etwas Brüderlich-Diakonisches (Christus solidarisch mit den Leidenden); etwas Väterlich-Bewahrendes (Gott behütet vor aller Gefahr); etwas Tröstendes und Heilendes (Christus Heiland der Kranken); etwas Schicksalhaft-Bedrohendes (Gott als Finsternis des Geschicks; der Herr über Leben und Tod); etwas Begleitendes und Führendes (Christus der Hirte in dunklen Tälern und an letzten Grenzen); etwas Strafendes-Richtendes (Gott als die Macht, die Sünde vergilt); etwas Prophetisch-Mahnendes (Christus als zur Umkehr rufende Stimme); oder etwas Ganzmachendes-Neuschaffendes (Gott als Wiederbringer aller Dinge und Erneuerer des Lebens).“

2. Diakonische Spiritualität im Angesicht von Leiden und Not

Diakonie ist Kommunikation des Erbarmens.¹² Sie wendet sich helfend, unterstützend, befreiend und befähigend denen zu, die unter einer gegebenen Situation leiden bzw. einer Not ausgesetzt sind, deren Überwindung durch soziale Unterstützung möglich ist. Außerdem erhebt die Diakonie ihre Stimme im Namen der Armen und Schwachen und versucht die Exkludierten und Marginalisierten, deren Stellung in der Gesellschaft prekär geworden ist, wieder in das Miteinander der gesellschaftlichen Kommunikation und in ein gelingendes Leben zurückzuholen. Sie tut dies in der Perspektive des in Jesus Christus angebrochenen Reiches Gottes und stärkt mit ihren Guten Werken die Glaubwürdigkeit derer, die die in Jesus Christus offenbar gewordene Liebe Gottes in Worten und Taten verkündigen wollen.¹³ Aufgabe allen diakonischen Handelns ist es, Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes in einer Gegenwart aufzurichten, die solange dem guten Willen Gottes für die Menschheit widerspricht, wie es durch Menschen versuchte Ungerechtigkeit und Not oder von Menschen hingenommenes Leiden gibt, das überwindbar wäre oder gelindert werden könnte.

Diakonische Kommunikation als Erbarmen zeichnet sich dadurch aus, dass sie Not und Elend, Ausgrenzung und Leid wahrnimmt und aus der Perspektive der Leidenden und Schwachen heraus nach einer Möglichkeit zur Überwindung der Not fragt. Diakonische Kommunikation will mit den Betroffenen gemeinsam Schritte zur Verbesserung ihrer Lage entwickeln und die Betroffenen zu einem Leben in Freiheit ermächtigen.¹⁴ Dies geschieht im Kontext der modernen Diakonie zum einen dort, wo Einzelne sich liebevoll um Bedürftige kümmern, Kranke besuchen und für die Armen und Schwachen eintreten. Es geschieht diese diakonische Zuwendung aber andererseits auch als professionelles Handeln in medizinischen, rechtlichen, wirtschaftlichen oder pädagogischen Kommunikationszusammenhängen, also im Kontext der modernen funktional differenzierten Gesell-

¹² Zu dieser Definition vgl. meine Ausführungen in: Ralf Dziewas, Kommunikation des Erbarmens. Zum Proprium der Diakonie in der modernen Gesellschaft, in: ders. (Hg.), *Gerechtigkeit und Gute Werke – Die Bedeutung diakonischen Handelns für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden*, Neukirchen-Vluyn 2010, 93–111.

¹³ Vgl. Ralf Dziewas, *Gerechtigkeit und Gute Werke als interdisziplinäres Thema für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden*, in: ders. (Hg.), *Gerechtigkeit und Gute Werke – Die Bedeutung diakonischen Handelns für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden*, Neukirchen-Vluyn 2010, 7–9.

¹⁴ Vgl. die Definition der Diakonie bei Günter Ruddat/Gerhard K. Schäfer, Einführung, in: dies. (Hgg.), *Diakonisches Kompendium*, Göttingen 2005, 11–14, Zitat: 11: „Diakonie ist die im christlichen Glauben begründete, kraft der Liebe und im Horizont der Hoffnung auf das Reich Gottes sich vollziehende christlich-kirchliche Praxis des Beistands, die zu einem Leben in Freiheit ermächtigen will. Das diakonische Beistandshandeln verbindet sich mit der Inszenierung solidaritätsfördernder Arrangements und der Verpflichtung, zur Steigerung des gesellschaftlichen Niveaus von Gerechtigkeit beizutragen.“

schaft mit ihrer vielfältigen Arbeits- und Aufgabenverteilung.¹⁵ Diakonie geschieht durch das ärztliche Handeln am Krankenbett der Klinik, durch die Pflege von bettlägerigen Bewohnern im Seniorenheim, durch rechtliche Beratung von alleinerziehenden Müttern, durch die politische Anwaltschaft für die Interessen von Migranten oder eine Spende an eine Tafel, bei der Bedürftige eine kostenlose Grundversorgung mit Nahrungsmitteln erhalten. All dieses erbarmende Handeln stärkt die Glaubwürdigkeit des Redens von der Liebe Gottes zu den Menschen, ganz unabhängig davon, aus welcher individuellen Motivation heraus es geschieht. Wo Erbarmen erfahren wird, wirkt die Botschaft von dem bereits in dieser Welt anbrechenden Reich Gottes ein wenig überzeugender. Durch diakonische Erbarmentkommunikation nimmt die religiöse Kommunikation das Leiden als „Fels des Atheismus“¹⁶ in Angriff, wird der Kampf um die Gegenwart des Reiches Gottes in der Welt vorangetrieben.

Diakonie, die durch Erbarmen die Wirklichkeit verändert, muss nicht immer und an allen Stellen ihren Transzendenzbezug thematisieren, um Verkündigung der Liebe Gottes zu sein.¹⁷ Wo Erbarmen geschieht, ereignet sich ein Stück Reich Gottes. Wo Erbarmen geschieht, wird die Basis dafür gelegt, dass die von Menschen erfahrene Zuwendung als liebevolle Zuwendung Gottes gedeutet werden kann. Diakonie ist also nicht notwendigerweise eine spirituelle oder religiöse Form der Kommunikation, sondern eine Form des Handelns, die für spirituelle Deutungen und re-

¹⁵ Vgl. *Dziewas*, Kommunikation des Erbarmens, 101 ff.; sowie *Ralf Dziewas*, Botschafter des Erbarmens – zur diakonischen und gesellschaftspolitischen Aufgabe freikirchlicher Gemeinden, in: *Yvonne Ortmann/Klaus Rösler/Thomas Seibert* (Hgg.), *Glaube – Liebe – Hoffnung. Christen im 21. Jahrhundert*, Kassel 2009, 174–180.

¹⁶ So *Georg Büchner* in seinem Drama „Dantons Tod“ in dem er den amerikanischen Aufklärer Thomas Payne sagen lässt: „Schafft das Unvollkommene weg, dann allein könnt ihr Gott demonstrieren ... Merke dir es, Anaxagoras: warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten.“ (3. Akt, 1. Szene). Vgl. *Joachim Karl*, Weder Gotteswahn noch Atheismuswahn. Eine Kritik des „neuen Atheismus“ aus der Sicht eines Vertreters des „alten Atheismus“, der in Auseinandersetzung mit Richard Dawkins Buch „Der Gotteswahn“ das Recht einer weltlich-humanistische Spiritualität als Alternative zur Religion verteidigt (vgl. ebd., 14 f.). Vgl. auch: *Joachim Karl*, „Der Fels des Atheismus. Epikurs und Georg Büchners Kritik an der Theodizee“, in: *Georg Büchner Jahrbuch* 2/1982, Frankfurt a. M. 1983.

¹⁷ Wie elementar die Tätigkeit von Pflegenden dem Wesen der Barmherzigkeit entspricht, macht *Katie Eriksson* deutlich, die betont, dass „das Pflegen Ausdruck der Nächstenliebe“ sei und dass die Liebe zu den Leidenden, der Kern jeder Pflege sei. „Wo sich Liebe und Leiden begegnen, entsteht Mitleiden, das wiederum die grundlegende ethische Motivation für alle Pflege ist: je mehr Mitleiden, desto mehr Pflege.“ (*Katie Eriksson*, *Caritas et passio – Liebe und Leiden – als Grundkategorie der Pflegewissenschaft*, in: *Theodor Stroh* (Hg.), *Diakonie an der Schwelle zum neuen Jahrtausend. Ökumenische Beiträge zur weltweiten und interdisziplinären Verständigung*, in Zusammenarbeit mit Annette Leis, Susanne Koschmider, Iris Reuter, Volker Herrmann und der Forschungseinheit der Diakonie-Stiftung Lahti/Finnland, Heidelberg 2000 (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 12), 460–471, Zitate: 461.

ligiöse Aussagen anschlussfähig ist und deren Glaubwürdigkeit untermauert.¹⁸

Diakonisches Handeln ist damit durchaus auch für spezielle konfessionelle Deutungen anschlussfähig. Die seelsorgerliche Begleitung kann durch einen katholischen, evangelischen oder freikirchlichen Geistlichen erfolgen, der in seiner Form der Seelsorge immer auch seine konfessionelle Identität mit in die Seelsorge eintragen wird. Das räumliche Umfeld helfenden Handelns kann durch konfessionelle Symbole, z. B. durch ein Kreuzifix, ein Marienbild, eine Ikone, ein Kreuz ohne Korpus oder durch konfessionsspezifische Accessoires im Wartebereich, wie z. B. unterschiedliche Bibelübersetzung, eine Lutherbibel, eine „Hoffnung für alle“-Bibel oder eine Einheitsübersetzung eine spezielle konfessionell-religiöse Zuordnung des helfenden Handelns nahelegen. Man kann aber auch, was im diakonischen Kontext die am häufigsten gewählte Form ist, die Konfessionszugehörigkeit des Trägers dadurch ausweisen, dass man eine Einrichtung eben St. Marienhospital, Paul-Gerhard-Stift, Albertinenhaus oder Evangelisch-Freikirchliches Sozialwerk nennt.

Derartige konfessionelle Profilierungen einer Einrichtung aber werden immer konterkariert von der leidvollen Situation derer, denen die Kommunikation des Erbarmens sich zuwendet. Angesichts der Not treten ökumenische Streitfragen in den Hintergrund¹⁹, spielt die Konfession der Bedürftigen keine Rolle und darf sie auch nicht zum Gegenstand von Überlegungen werden. Zwar kann sich ein Patient im Falle eines gewählten Krankenhausaufenthaltes sein Krankenhaus auch nach Konfessionsgesichtspunkten aussuchen, aber ein Notarztteam wird bei einem Verkehrsunfall die Verletzten nicht nach Konfessionszugehörigkeit sortieren, sondern nach Hilfsbedürftigkeit. Eine Schwangerschaftskonfliktberatung wird zwar vielleicht bei der Beratung den konfessionellen Hintergrund einer ungewollt Schwangeren berücksichtigen, aber die Empathie der Beraterin für die Frau vor ihr und die rechtliche Zuverlässigkeit der gegebenen Auskünfte werden sich nicht unterscheiden, egal ob eine evangelische oder katholische Frau, eine freikirchlich sozialisierte oder atheistisch denkende Person oder eine Muslima die Beratungsleistung benötigt.

Im Normalfall wendet sich jedes diakonische Handeln ohne religiös-konfessionelle Hintergedanken den Bedürftigen zu. Diakonie geschieht um der Menschen und ihrer Not willen, nicht um dadurch neue Mitglieder für die eigene Kirche zu gewinnen, oder Diakonie ist keine Diakonie mehr sondern eine besonders perfide Methode der Missionierung. Letztlich ist nur eine missionarisch absichtslose Diakonie wirklich eine Kommunika-

¹⁸ Vgl. dazu *Monika Renz*, Eine Spiritualität der Not. An der Grenze, wo Gott erfahren wird, in: *Diakonisches Werk der EKD/Klaus-Dieter K. Kottnik/Astrid Giebel* (Hgg.), *Spiritualität in der Pflege*, Neukirchen-Vluyn 2010, 64–73.

¹⁹ Vgl. *Hans Duesberg*, Ökumenische Zusammenarbeit im Krankenhaus, in: *Michael Klessmann* (Hg.), *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, Göttingen 2008, 254–265.

tion des Erbarmens. Jede konfessionalistische Instrumentalisierung der Diakonie beeinträchtigt die Glaubwürdigkeit des erbarmenden Handelns. Als glaubwürdiges Zeichen für das anbrechende Reich Gottes taugt alles diakonische Engagement nur, wenn es um der Menschen willen geschieht und angesichts der Not der Menschen konfessionelle Eitelkeiten und theologische Meinungsunterschiede hintenan gestellt werden.

Ob ein Krebspatient eine optimale Schmerzmedikation erhält, ist entscheidender als die Frage, ob ein Kreuz mit oder ohne Corpus die Wand des Behandlungszimmers schmückt. Wenn Eltern miterleben müssen, wie ihr Neugeborenes kurz nach der Geburt stirbt, dann ist nicht die Zeit für eine Diskussion darüber, ob es korrekt ist, einen sterbenden Säugling vor seinem Tod noch zu taufen oder nicht. Dann geht es darum, dass die Eltern in dieser Situation den Trost erhalten, den sie brauchen, um diese Situation durchzustehen. Und wenn in der Abendandacht im Krankenhaus sich Patienten voller Angst auf die Herzoperation am nächsten Morgen vorbereiten, dann tritt bei dem gereichten Abendmahl die Frage völlig in den Hintergrund, wer zu welcher Kirche gehört und inwieweit diese miteinander Abendmahlsgemeinschaft haben. Die Gemeinschaft derer, die die Vergewisserung der Nähe Gottes in der Nacht vor einem solchen Eingriff brauchen, relativiert alle konfessionellen Gegensätze. Hier einzelne vom Empfang des Abendmahls auszuschließen nur weil ihre Konfessionszugehörigkeit nicht die richtige ist, wäre unbarmherzig und das Gegenteil diakonischen Handelns, egal welcher Name über dem Eingangsportal der Klinik steht.

Insofern ist diakonisches Eintreten gegen die Not und für die Schwachen und Bedürftigen in ihrem Leiden nur dann glaubwürdig, wenn die Bereitschaft besteht, konfessionelle Gegensätze zurückzustellen und so viel ökumenische – und auch interreligiöse – Offenheit wie möglich zu wagen, und zwar um der Menschen willen. Nur so wird im erbarmenden Handeln die Liebe Gottes, die allen Menschen in gleicher Weise gilt, überzeugend verkündigt.

Aber es ist nicht nur diese Einsicht in die ansonsten mangelnde Glaubwürdigkeit des eigenen Handelns, die die Diakonie dazu bringt, konfessionelle Gegensätze immer wieder auf sich beruhen zu lassen. Es gibt auch einen starken externen Faktor, der dazu beiträgt, ein engeres konfessionelles Miteinander in der Diakonie herbeizuführen: Den zunehmenden Wettbewerb im Sozial- und Gesundheitswesen, dem alle konfessionellen Träger in gleicher Weise und gemeinsam ausgesetzt sind.

3. Diakonische Spiritualität im weltanschaulichen Wettbewerb

Am deutlichsten zeigt sich der zunehmend härter werdende Wettbewerb im Gesundheitswesen. Dies aber ist zugleich der Bereich, in dem die größten Werke und die meisten Beschäftigten der Diakonie tätig sind. Die aufgrund

der demographischen Entwicklung und des medizinisch-technischen Fortschritts ständig steigenden Gesundheitskosten haben dazu geführt, dass die Politik seit vielen Jahren darum bemüht ist, durch mehr Wettbewerb im Gesundheitswesen Effizienzreserven im Behandlungskontext zu heben und dadurch den Anstieg der Behandlungskosten in den Griff zu bekommen. So wurde die Finanzierung der Behandlungskosten schrittweise von einem Kostendeckungsprinzip auf ein Fallpauschalensystem bei gleichzeitiger Budgetdeckung umgestellt. Eine Klinik erhält seitdem nicht mehr die bei der Behandlung entstehenden Kosten durch die Krankenkasse des Patienten erstattet, sondern einen festen Betrag je gestellter Diagnose, unabhängig davon welche Kosten schließlich bei der Behandlung wirklich entstehen.

Dieses neue System hat dazu geführt, dass eine Klinik dann in finanzieller Hinsicht besonders erfolgreich arbeiten kann, wenn sie sich auf lukrative Behandlungsmethoden und eine Patienten Klientel beschränkt, die in einem möglichst kurzen Zeitraum mit geringem finanziellem Aufwand behandelt werden kann. Die Versuchung ist groß, und gerade als Aktiengesellschaften organisierte private Klinikketten haben daraus ein Prinzip gemacht, nach Möglichkeit die Patienten zu behandeln, mit denen sich, weil sie jung und ohne Nebenerkrankungen in die Behandlung hineingehen, leichter Gewinne erwirtschaften lassen. Demgegenüber haben die kommunalen und die frei-gemeinnützigen Träger, zu denen auch die kirchlichen Einrichtungen gezählt werden, häufig das Problem, dass gerade ihnen die mehrfach erkrankten Patienten bleiben, die mit den vorgegebenen Geldern aus den Fallpauschalen nicht oder nur unzureichend behandelt werden können.

Die Ökonomisierung des Gesundheitswesens hat dazu geführt, dass zunehmend kommunale und frei-gemeinnützige Kliniken durch private Investoren übernommen werden und ein harter Wettbewerb um die lukrativsten Behandlungssegmente im Gesundheitsmarkt entstanden ist. Dabei steht ein zersplitterter Markt aus einzelnen kommunalen und vielen kleinen kirchlichen Krankenhäusern einer Riege großer, finanzstarker privater Klinikketten gegenüber, die durch die Bündelung ihrer Kompetenzen und ihrer Marktmacht weitere Wettbewerbsvorteile zu gewinnen versuchen. Eine ähnliche Entwicklung zeichnet sich mittlerweile auch im Bereich der Altenversorgung ab, denn die großen privaten Gesundheitsanbieter haben auch dieses Geschäftsfeld mittlerweile für sich entdeckt.

Unter dem Druck des Wettbewerbes im Gesundheitsmarkt werden die kirchlichen Krankenhäuser und Gesundheitseinrichtungen auf Dauer nur bestehen bleiben, wenn sie sich wie die privaten Klinikketten zu großen Verbänden zusammenschließen, um bei Einkauf, Verwaltung und Entwicklung ähnliche Synergieeffekte zu erzielen wie die Konkurrenz. Sollten sich die Konzentrationsprozesse im Gesundheitswesen ungebrems fortsetzen, ist schon jetzt abzusehen, dass auf Dauer selbst alle freikirchlichen Einrichtungen zusammen nicht groß genug sein werden, um im Konzert der großen Gesundheitsanbieter gleichberechtigt mitspielen zu können.

Schon jetzt verstärken angesichts der Konkurrenzsituation zu den privaten Anbietern der evangelische und der katholische Krankenhausverband ihre Zusammenarbeit, wird eine Stiftung christlicher Krankenhäuser eingerichtet und die wissenschaftliche Begleitung durch die diakonie- und caritaswissenschaftlichen Institute vorangetrieben, um sich auf diese Entwicklung vorzubereiten. Die Zeiten konfessioneller Konkurrenz zwischen den kirchlichen Anbietern geht dem Ende entgegen, oder sie sollte es zumindest schleunigst, wenn die derzeitige Marktsituation sich für die kirchlichen Kliniken nicht langfristig weiter verschärfen soll.

Gemeinsame Konzepte zur Mitarbeiterförderung und Personalgewinnung, Standards eines menschenwürdigen Umgangs mit Schwerkranken und Sterbenden, eine christliche Unternehmenskultur, die sich deutlich von den am finanziellen Erfolg orientierten Konzepten der privaten Träger unterscheidet, all das müssen die kirchlichen Einrichtungen zukünftig konfessionsübergreifend miteinander entwickeln. Nur so werden sie gute Argumente im Wettbewerb um die Patienten und um die knapper werdenden Fachkräfte haben. Die Auswahl von leitenden Ärzten nach ihrer Konfessionszugehörigkeit ist schon heute nur noch selten möglich, will man kompetente Spezialisten findet, die sowohl zur eigenen Unternehmenskultur passen als auch innovative Behandlungsmethoden beherrschen. Und auch bei den Pflegenden wird zukünftig der Fachkräftemangel so gravierend sein, dass katholische, evangelische und freikirchliche Kliniken froh sein werden, wenn sie überhaupt qualifiziertes Personal finden, das nicht nur um des Geldes wegen, sondern aus einer spirituellen Motivation heraus seinen Beruf ausübt. Solches Personal aber, das überhaupt aus einer persönlichen Spiritualität heraus einen Beitrag zur Spiritualität der Gesamteinrichtung leisten kann, ist knapp und wird immer knapper.²⁰

Damit aber wird auch der kirchliche Teil des Gesundheitswesens durch seine pluralistisch geprägte Mitarbeiterschaft unweigerlich zu einem Schmelztiegel religiöser und weltanschaulicher Wirklichkeitsdeutungen. Unter diesen Bedingungen wird der Fokus der Bemühungen voraussichtlich darauf liegen, angesichts knapper finanzieller Ressourcen überhaupt eine erkennbar *christliche* Unternehmensidentität zu erhalten, konfessionelle Spezialinteressen hin oder her. Das Problem dürfte sein, wenigstens erlebbar machen zu können, dass man eine kirchliche Einrichtung ist, an der nicht nur ein konfessioneller Name steht, sondern in der auch spürbar eine christliche Spiritualität gelebt wird.

²⁰ Dies gilt auch und gerade angesichts einer dem finanziellen Druck geschuldeten Verdichtung der Arbeitsbelastung in allen klinischen Tätigkeitsbereichen, die allerdings im Besonderen die Pflegenden trifft. Je weniger im Stress des Alltags die eigene Spiritualität der Mitarbeitenden und die Spiritualität der Patientinnen und Patienten berücksichtigt werden kann, desto stärker sinkt die Motivation für die in helfenden Berufen Tätigen. Vgl. dazu Arne Manzeschke, Spiritualität und Ökonomie. Grenzen und Strukturen ihrer Gestaltung in der Pflege, in: *Diakonisches Werk der EKD/Klaus-Dieter K. Kottnik/Astrid Giebel* (Hgg.), *Spiritualität in der Pflege*, Neukirchen-Vluyn 2010, 142–156, bes. 152 ff.

4. Diakonische Spiritualität als Element diakonischer Unternehmensidentität

Es war der baptistische Marketingprofessor und Geschäftsführer des Albertinen-Diakoniewerkes, der anlässlich der 75-Jahrfeier des Evangelischen Krankenhausverbandes die These vertreten hat, dass angesichts der Wettbewerbssituation auf dem Gesundheitsmarkt die Gestaltung einer erkennbaren Identität als kirchliche Einrichtung wichtiger sein wird, als die Ausgestaltung einer konfessionellen Identität. Während sich mit der Kirchlichkeit einer Einrichtung für die Patienten feste, seit dem 19. Jahrhundert gewachsene Erwartungen verbinden, mit denen man auch gezielt um Patienten werben könne, wäre die konfessionelle Identität in den meisten Fällen kein Grund eine Klinik auszuwählen.²¹ Während Patienten erwarten, dass in einer kirchlichen Einrichtung mit mehr Rücksicht auf die Würde der Patienten behandelt und gepflegt werde als in einer an privaten Finanzinteressen ausgerichteten Klinikette, so ter Haseborg, bestünde zwischen evangelischen und katholischen Kliniken aus Patientenperspektive diesbezüglich kein nennenswerter Unterschied. Kirchlichen Einrichtungen vertraue man sich deshalb gerne an, weil man eine originäre, an der Nächstenliebe orientierte Motivation von Mitarbeiterschaft und Trägervertretern und deshalb eine ethische Behandlungsdurchführung erwarte, dies aber gelte für kirchliche Häuser unabhängig von deren konfessioneller Zuordnung. Daher könne die Kirchlichkeit einer Einrichtung durchaus ein Wettbewerbsvorteil gegenüber privaten, kommunalen oder anders freigemeinnützigen Anbietern auf dem Gesundheitsmarkt sein. Durch eine konfessionelle Profilierung und Abgrenzung von anderskonfessionellen Mitbewerbern lasse sich hingegen kein zusätzlicher Wettbewerbsvorteil erzielen, allenfalls könne die Kirchlichkeit der Einrichtung dadurch deutlicher kommuniziert werden.²²

Nimmt man diese These von ter Haseborg ernst, dann wird es in Zukunft darum gehen, die ökumenische Dachmarke „Kirchliches Krankenhaus“ gegenüber den privaten und kommunalen Anbietern im Wettbewerb

²¹ Vgl. Fokko ter Haseborg, Es gibt viel zu tun, fangen wir an! – Wie können evangelische Krankenhäuser im Wettbewerb bestehen?, in: Profil zeigen. Herausforderungen meistern. 75 Jahre Deutscher Evangelischer Krankenhausverband e. V., Berlin 10.–11. Mai 2001, Dokumentation, Berlin 2001, 29–39, bes. 35: „Der christliche Charakter der Häuser ist den meisten Patienten bewusst und beeinflusst in vielen Fällen die Krankenhauswahl positiv – so die Krankenhaus-Manager. Die Patienten verbinden damit die – manchmal übersteigerte – Erwartung eines besonders freundlichen, würdevollen Umgangs; in diesen Häusern würde man ihre Bedürfnisse in einem ganzheitlichen Sinne wahrnehmen und würde allgemein eine positive Atmosphäre – auch unter den Mitarbeitern – herrschen. ... Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession spielt dagegen nach Einschätzung der befragten Personen beim weit überwiegenden Teil der Patienten grundsätzlich keine Rolle. (Ausnahme: Der innere Zirkel sehr stark konfessionsbewusster Patienten, etwa im evangelisch-freikirchlichen oder im katholischen Bereich).“ [Hervorhebungen i. Orig.]

²² Vgl. ter Haseborg, Es gibt viel zu tun, 35 f.

zu profilieren, anstatt sich auf dem Gesundheitsmarkt durch innerchristliche Konkurrenzkämpfe das Überleben zusätzlich zu erschweren. Aber eine solche ökumenische Dachmarke „Kirchliches Krankenhaus“ lässt sich nicht profilieren ohne die gezielte Entwicklung einer ökumenischen Spiritualität im Behandlungskontext. Ähnliches dürfte für andere diakonische Kontexte wie den Bereich der Senioreneinrichtungen, das Feld der ambulanten und stationäre Hospize oder der vielfältigen Formen der Kinder- und Jugendhilfeeinrichtungen in gleicher Weise gelten.

5. Ökumenische Elemente diakonischer Spiritualität

Die Elemente einer ausgestalteten Spiritualität einer Einrichtung sind konfessionsübergreifend ähnlich. Bei der gezielten Entwicklung und Ausgestaltung einer ökumenischen und diakonischen Spiritualität geht es darum, das erbarmende Handeln in den verschiedenen Tätigkeitsfeldern der Einrichtung in einen Kontext zu stellen, der die spirituelle Dimension des helfenden Handelns deutlich werden lässt. In einer kirchlichen Einrichtung werden Patienten im Wesentlichen nach den gleichen Therapiegrundsätzen und Pflegestandards behandelt wie in nichtkirchlichen Einrichtungen, sie erhalten die gleichen Medikamente, werden genauso häufig mobilisiert und auch die Essensqualität ist nicht unbedingt ein Unterscheidungsmerkmal zwischen kirchlichen und nichtkirchlichen Einrichtungen. Aber im Idealfall kann ein Gespräch mit einer behandelnden Ärztin in einem kirchlichen Krankenhaus anders wahrgenommen werden, auch wenn in beiden Fällen in gleicher Weise die Auswahl der verschriebenen Medikamente erläutert wird.

Ist der Gesamtrahmen der Arzt-Patienten-Kommunikation vertrauensvoll, wertschätzend und das Behandlungsklima im Haus auch offen für schwierige Fragen und Probleme, kann das ärztliche Beratungsgespräch zugleich als Akt der Fürsorge Gottes für diesen konkreten Patienten gedeutet werden. Die Ärztin muss die Medikamentengabe nicht mit einem Segensspruch verbinden, aber das Gespräch kann, wenn es eine ausgestaltete Spiritualität der Einrichtung gibt, so ablaufen, dass sich der Patient im Ganzen geborgen und gut begleitet fühlt. Auch wenn das Wort „Gott“ im gesamten Gespräch nicht vorkommt, kann das Gespräch den im Haus gelebten Geist einer transzendenzbezogenen Einrichtung transportieren, weil beiden Seiten bewusst ist, dass das Gespräch in einem kirchlichen Haus stattfindet. Dafür aber muss im gesamten Kommunikationszusammenhang einer Klinik spürbar werden, dass man sich der fürsorglichen, diakonischen Weise eines menschenfreundlichen Gottes verpflichtet weiß.

Gleiches gilt für die wortlos gehaltene Hand am Sterbebett, das Ausrichten der Blumen in der Vase am Bett einer Blinden, das Nebengerhen der Physiotherapeuten neben denen, die nach einer Operation wieder tastend erste Schritte zurück ins Leben wagen. Diakonie ohne Worte, Kommunika-

tion des Erbarmens ohne expliziten Transzendenzbezug wird anders wahrgenommen im Kontext einer Einrichtung, deren Spiritualität alle Kommunikationszusammenhänge prägt. Wo durch bewusst eingesetzte Symbole und Rituale die Gesamtspiritualität der Einrichtung überall präsent ist, verwandeln sich Taten der Barmherzigkeit auch ohne Worte der Verkündigung zu überzeugenden Verweisen auf die Gnade Gottes. Das gleiche Verhalten ist eben etwas anderes, wenn es in einer Umgebung geschieht, die von einer gewachsenen Spiritualität durchdrungen ist.

Die diakonische Spiritualität einer Einrichtung lässt sich auf vielfältige Weise prägen. Die Gestaltung von Räumen und Zeiten, die Verwendung von Bildern und Ritualen, von Texten und Farben, der gezielte Einsatz von Gerüchen, Licht und Musik, all dies kann zur Gestaltung einer Einrichtungsidentität als kirchliche Einrichtung verwendet werden.²³ Gibt es Räume für religiöses Handeln, Meditation und Gebet? Bringt das Krankenhaus dadurch, dass es trotz Raumnot und Enge Räume für Gebet und Andacht frei hält, zum Ausdruck, dass Spiritualität wichtig ist? Schon der Verweis auf den Andachtsraum und ein entsprechendes Foto im Patientenfaltblatt ist ein kleiner Baustein gestalteter Spiritualität. Das religiöse Bedürfnis nach Rückzug und Besinnung erhält einen Raum und Bedeutung zugewiesen in einem Haus, in dem sonst alles den Imperativen der Machbarkeit und der Effizienz untersteht.²⁴ Und jeder Verweis darauf im Infokanal des Haussenders, durch Mitarbeitende oder ehrenamtliche „Grüne Damen“ kommuniziert und verstärkt diese spirituelle Botschaft.

Die Bilder an den Wänden der Flure, die Kalenderblätter in den Patientenzimmern, farbige Fenster im Eingangsbereich, sie alle schaffen eine Atmosphäre, die eine kühle Sachlichkeit, ein Bemühen um Gemütlichkeit, aber eben auch den Versuch signalisieren können, Anregungen zum Nachdenken, zum Einlassen auf neue, weitergehende Perspektiven zu geben. Dazu braucht es gar nicht immer Bibelverse und christliche Sinnsprüche auf jedem Kalenderblatt oder biblische Geschichten als Motive der Bilder, sondern ein abgestimmtes Konzept, das religiöse Assoziationen auslöst. Ungegenständliche Bilder, in denen immer wieder Kreuzmotive erkennbar

²³ Vgl. *Beate Hofmann*, Feministische Spiritualität. Entdeckungen bei der Begegnung zweier Frauenkulturen, in: *Beate Hofmann/Michael Schibilsky*, Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz. Mit Beiträgen von Cornelia Coenen-Marx, Beate Hofmann, Christel Schibilsky, Michael Schibilsky, Fulbert Steffensky und Bernward Wolf, Stuttgart 2001 (Diakoniewissenschaft 3), 27–45.

²⁴ So auch *Axel von Dressler*, Diakonie und Spiritualität. Impulse aus der Welt der Kommunenitäten, Neukirchen-Vluyn 2006, 199, wenn er Anregungen von Manfred Josuttis zur Aussonderung heiliger Räume zusammenfassend formuliert: „1) Es ist zwar nicht Aufgabe des Raumes, als alternativer oder komplementärer Mittler neben Christus, dem allein diese Funktion zukommt, zu treten. Doch kann der Raum den Mittler vermitteln, ihn Leib und Seele nahe bringen, indem er wärmt, beheimatet und sammelt. 2) Inmitten der Betriebsamkeit diakonischer Herausforderung und Alltagsbewältigung ist er bezeichneter Anhalts-Punkt und heilsamer Unterbrechungs-Ort. [...] 7) Spiritualität schafft und sucht Beheimatung: So ist es gut, der gemeinschaftlichen und individuellen Praxis einen konkreten Ort zu heiligen.“

sind, können im Kontext mit anderen Elementen ebenso die Kirchlichkeit einer Einrichtung unterstreichen wie frohe, warme Farben oder Mosaikformen, die an Kirchenfenster erinnern. Ein beleuchtetes Blumengesteck auf dem Tresen ist für sich genommen nichts Spirituelles, kann in Kombination mit einer in den Farben des Kirchenjahres gestalteten Decke und dem danebengestellten Wochenspruch aber Ausdruck einer kommunizierten kirchlichen Einrichtungsspiritualität sein. Allerdings sind weder die Blumen noch die Wochensprüche konfessionell zu verorten, und höchstens der Eingeweihte wird an den gewählten Farben der Decke die feinen konfessionellen Unterschiede in der Gestaltung des Kirchenjahres wahrnehmen.

Doch auch die in einer Einrichtung gestalteten Rhythmen des Lebens sprechen eine eigene Sprache. Gerade im Gesundheitswesen, in den Pflegeeinrichtungen und Kliniken hat der wirtschaftliche Druck zu einem Rund-um-die-Uhr-Betrieb geführt, der wenig Rücksicht auf die natürlichen Lebensgewohnheiten des Alltags nimmt. Auch hier können kirchliche Einrichtungen z. B. durch eine bewusste Gestaltung des Sonntags und von Tages- und Wochenrhythmen die spirituelle Dimension ihres diakonischen Handelns deutlich werden lassen.²⁵ Dabei sind die Elemente relativ beliebig, sofern die Absicht deutlich wird. Die Einladung zum Sonntagsgottesdienst auf dem Frühstückstablett wäre eine direkte Form der Sonntagsgesprächskommunikation, aber auch die Wahl eines anderen Klangbildes auf den Fluren (sonntags Klassik statt Pop), die Änderung von Lichtverhältnissen oder die Verwendung von anders duftenden Ölen bei der Körperpflege könnte die besondere Bedeutung des Sonntags hervorheben und mit allen Sinnen erlebbar machen. Eine nur dem Sonntag vorbehaltene besondere Dekoration des Mittagessens, spezielle kulturelle Angebote an besonderen Sonntagen des Kirchenjahres, der bewusst erst zum ersten Advent herausgehängte Adventsschmuck, eine mit speziellen Elementen der Besinnung unterlegte Gestaltung der Passionszeit, all dies kann eine Einrichtung als kirchliches Haus erkennbar machen und damit eine Rahmenspiritualität für die alltäglichen Prozesse diakonischer Hilfe liefern.

Und warum sollte eine diakonische Einrichtung nicht zu den wichtigsten Festen Infoblätter für alle Patienten ausgeben, auf denen in einer kurzen Erklärung jeweils die Bedeutung von Gründonnerstag, Karfreitag, Ostern, Pfingsten, dem Erntedankfest, dem Reformationstag, Allerheiligen, dem Buß- und Betttag oder dem Ewigkeitssonntag erläutert wird?

²⁵ Vgl. zur Bedeutung von Rhythmen im Alltag für die diakonische Spiritualität vor allem *Beate Hofmann*, Sind wir anders als die anderen? Diakonische Kompetenz entdecken und fördern, in: *Diakonische Profile in der sozialen Arbeit*. Tagung des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland e. V., 3. bis 5. November 2000 in Berlin, Diakonie Dokumentation 01/01, 90–97 und *Beate Hofmann*, Leben gestalten. Alltagsritualisierung als diakonische Kernkompetenz, in: *Beate Hofmann/Michael Schibilsky*, Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz. Mit Beiträgen von Cornelia Coenen-Marx, Beate Hofmann, Christel Schibilsky, Michael Schibilsky, Fulbert Steffensky und Bernward Wolf, Stuttgart 2001 (Diakoniewissenschaft 3), 103–116.

Und dann kann man sogar den passenden Bibeltext dazu abdrucken. Im Kontext einer ansonsten unaufdringlich gestalteten ökumenisch offenen Spiritualität der Einrichtung sind auch solche direkten Formen der Kommunikation der biblischen Botschaft angemessen und stimmig möglich. Was zu Weihnachten auch in nichtkirchlichen Kliniken zum Standard gehört, nämlich Weihnachtsschmuck und ein Chor, der zum Weihnachtsliedersingen auf die Stationen des Krankenhauses kommt, das müsste einem kirchlichen Haus eigentlich doch auch an anderen kirchlichen Feiertagen auf eine Weise gelingen, die zur sonstigen Spiritualität der Klinik oder des Heimes passt.

Jedes dieser Elemente für sich genommen schafft noch keine besondere diakonische Spiritualität des Hauses. Erst die kombinierte Umsetzung vieler dieser Möglichkeiten führt dazu, dass die Kirchlichkeit einer Einrichtung von einer gestalteten Spiritualität getragen wird, die sich dann auch auf den Alltag und das Miteinander in der Einrichtung auswirkt. Dabei lassen sich dann in der Wahl der Schwerpunkte und Motive durchaus auch konfessionelle Akzente setzen, aber letztlich sind der Jahresfestkreis und die Assoziationsflächen von Bildern und Musik, von Blumen und Farben so universell christlich ausdeutbar, dass auch hier der ökumenische Akzent in den meisten Fällen die konfessionellen Spezifika überlagern dürfte. Und wenn das eine Haus den 31. Oktober als Reformationstag und das andere den 01. November als Allerheiligen besonders hervorhebt, hebt das die ökumenische Verbundenheit an den anderen 363 Tagen sicherlich nicht auf, zumal die religiösen Bezüge der gelebten Spiritualität von allen wahrgenommen werden können, die konfessionellen Akzente hingegen nur von stark kirchlich geprägten oder theologisch gebildeten Personen als solche erkannt werden.

Bei der Gestaltung einer erkennbaren Einrichtungsspiritualität kommt den im Haus tätigen Seelsorgerinnen und Seelsorgern eine besondere Bedeutung zu.²⁶ Sie repräsentieren ohnehin die Kirchlichkeit des Hauses in einer konfessionellen Klinik, ganz gleich ob sie von ihrer jeweiligen Kirche ins Haus entsandt oder von der Klinikleitung eingestellt wurden. Klinikseelsorgerinnen und -seelsorger verfügen über die notwendigen theologischen Kenntnisse und Kompetenzen, um eine christliche Spiritualität des Unternehmens auch den Mitarbeitenden nahe zu bringen und bei der Deutung von unbekannten Symbolen und Motiven zu helfen. Letztlich aber müssen alle Mitarbeitenden für das Konzept und die Bedeutung einer gestalteten Spiritualität des Hauses sensibilisiert werden. Auch Mitarbeitende, die selbst nicht Christen sind, sollten in der Lage sein zu er-

²⁶ Diese These vertritt sehr pointiert Alfred Jäger, Seelsorge als Funktion diakonischer Unternehmenspolitik, in: *Schneider-Harpprecht, Christoph* (Hg.), *Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn 2000*, 136–138. Skeptischer äußert sich dazu Dorothee Haart, Die Rolle der Seelsorge im Wirtschaftsunternehmen Krankenhaus, in: *Klessmann, Michael* (Hg.), *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, Göttingen 2008, 40–55.

klären, warum der Sonntag im Haus bewusst anders gestaltet wird als die anderen Tage der Woche. Auch sie sollten die Bedeutung der wichtigsten kirchlichen Feste kennen, damit sie diesbezüglich auskunftsfähig sind, auch wenn ihnen selbst die religiöse Dimension des Lebens nichts oder wenig bedeutet.

Solche Auskunftsfähigkeit der Mitarbeiterschaft aber setzt regelmäßige Fortbildungen z. B. zum Kirchenjahr und den wesentlichen Motiven und Inhalten des Christentums voraus, die auch nichtkirchliche Mitarbeitende dazu befähigt, die grundlegenden Elemente der Unternehmensidentität als solche wertschätzend zu vertreten, auch wenn die persönliche Distanzierung davon schon aus Gründen der religiösen Redlichkeit immer möglich sein muss. Bei solchen Fortbildungsveranstaltungen aber wird es am ehesten mit ökumenischen Materialien gelingen, Mitarbeiter aus verschiedenen Konfessionen zu einem gemeinsamen grundlegenden Verständnis der für die gestaltete Spiritualität des Hauses wichtigsten Elemente zu bringen.

Gleiches gilt für alle Veranstaltungen, die im Kontext einer Klinik oder einer anderen Einrichtung für die Patienten und Bewohner, die Mitarbeitenden und die Angehörigen angeboten werden. Andachten und Gottesdienste sollten auf eine Weise gestaltet werden, die Menschen nicht ausschließt, die die entsprechende Liturgie nicht kennen. Wer jemals in den atheistisch geprägten Neuen Ländern der Bundesrepublik tätig war, weiß, dass selbst das Vaterunser heute nicht mehr allgemein als bekannt vorausgesetzt werden kann, weshalb es ebenso wie alle anderen gemeinsam zu sprechenden Elemente eines Gottesdienstes auf einem Programmzettel abgedruckt werden muss, will man nicht von vorneherein ganze Gruppen vielleicht interessierter Gottesdienstteilnehmer von der gemeinsamen Kommunikation ausschließen.

Dass gerade Gottesdienste und Andachten in ökumenischer Offenheit gestaltet werden, ist für diakonische Einrichtungen mittlerweile selbstverständlich, zumal sich in größeren Häusern die Seelsorgenden verschiedener Konfessionen bei der Gestaltung ohnehin zumeist abwechseln und sie sich auch im Alltag der seelsorgerlichen Arbeit wechselseitig vertreten. Wo eine Einrichtung zudem spezielle Gottesdienste wie z. B. Gedenkgottesdienste für die Angehörigen von im Krankenhaus Verstorbenen anbietet oder Sommer-Open-Air-Gottesdienste auf dem Krankenhausbereich durchführt oder Gottesdienste zu den Hauptfesten des Kirchenjahres feiert, da wird deren Gestaltung erfahrungsgemäß immer Texte und Gebete enthalten, die von Christen aller Konfessionen gemeinsam gesprochen werden können, Lieder, die zum ökumenischen Repertoire gehören, und Bekenntnistexte, die nicht der konfessionellen Abgrenzung dienen, sondern alle Christen zum gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens einladen. Wenn es dabei gelingt, auch Mitarbeitende, die selbst nicht kirchlich orientiert sind, mit einzubeziehen, ihre spirituellen Anliegen und Ausdrucksformen mit aufzunehmen, wirkt auch dieses förderlich für die aktive Gestaltung der Spiritualität des Hauses.

Die Liste der möglichen Elemente für eine gestaltete Spiritualität ließe sich noch erheblich verlängern. Der Umgang mit Verstorbenen, ein unaufdringlich kirchlich-religiös gestalteter Raum, der für Aussegnungen und Aufbahrungen genutzt wird, die Einbeziehung von Mitarbeitenden bei Abschiednahmen auf der Station können Zeichen einer bewusst gestalteten Einrichtungsspiritualität sein. Vorlagen und Standards für solche Situationen zu erarbeiten und Mitarbeitende für die kommunikativen Herausforderungen in diesen Momenten zu schulen, kann einen großen Gewinn für die Spiritualität des Hauses bedeuten. Gerade an den Grenzen des Lebens, gerade in der Begleitung existentieller Umbrüche erweist sich letztlich die Kraft einer Einrichtungsspiritualität, die über Jahre hinweg gewachsen ist. Eine Spiritualität, die bewusst gestaltet wurde, bei der die Mitarbeitenden mitgestalten und in die sie hineinwachsen durften, eine solche Spiritualität durchzieht und umfängt den gesamten Kommunikationszusammenhang eines Hauses. Was immer dann in der Einrichtung geschieht, geschieht im Kontext dieser Spiritualität, die den Transzendenzbezug herstellen, Trost spenden, Halt geben und Geborgenheit vermitteln kann, wenn die Situation als solche nur noch als schmerzhaft und leidvoll erlebt wird.

Diese die Kommunikationszusammenhänge verändernde Spiritualität aber wird eine gemeinsame christlich-ökumenische Spiritualität sein, egal in welcher konfessionellen Akzentuierung sie konkret erscheint. Es ist Gottes Gegenwart im erbarmenden Handeln, die spürbar ist, es ist Gottes Zuwendung, die tröstet und Gottes Geist, der Kraft gibt, mag der Segenszuspruch einer katholischen oder protestantischen Liturgie bzw. einer konfessionell identifizierbaren Bibelübersetzung entnommen sein. Der Transzendenzbezug als Element christlich-diakonischen Handelns trennt die Konfessionen nicht, sondern verbindet sie. Wo Diakonie als Kommunikation des Erbarmens gelingt, wird letztlich immer etwas von *Gottes Reich* erfahrbar, mag die Kommunikation auch noch so konfessionell gefärbt sein.

6. Diakonische Spiritualität und medizinische Ethik

Ein letztes Moment diakonischer Spiritualität möchte ich den bisherigen Überlegungen noch hinzufügen, weil von ihm auch eine starke ökumenische Verbundenheit im diakonischen Kontext ausgeht. Konfessionelle Einrichtungen sind ethisch sensible Einrichtungen²⁷, aber die Diskussionslinien der modernen Medizinethik laufen inhaltlich nicht an den konfes-

²⁷ Auf den engen Zusammenhang von Ethik und diakonischer Identität hat bereits Reinhard Turre hingewiesen. Vgl. Reinhard Turre, Unternehmensphilosophie und Ethik in einem Werk der Diakonie, in: *ders.* Diakonische Einsichten. Theologische Impulse und ethische Reflexionen, Stuttgart/Berlin/Köln 2001 (Diakoniewissenschaft 7), 115–133. Ein Konzept zur Gestaltung der Ethik im klinischen Kontext findet sich bei Norbert Steinkamp/Bert Gordijn, Ethik in Klinik und Pflegeeinrichtung – Ein Arbeitsbuch, 2. überarbeitete Auflage Neuwied/Köln/München 2005.

sionellen Grenzen entlang. Der medizinethische Diskurs dreht sich eher um die Bedeutung einer theologisch begründbaren Anthropologie (Stichwort: unverlierbare Würde des Menschen als Ebenbild Gottes) und dem Stellenwert utilitaristischer Nützlichkeitsabwägungen (Stichwort: kommunizierbare Plausibilität ethischer Entscheidungen).²⁸ Die Medizinethik der Gegenwart ist inhaltlich nicht konfessionell verfasst, sondern wird in interdisziplinären und multireligiösen Ethikkomitees immer wieder neu durchdacht und formuliert.²⁹ Dabei wird die ethische Kompetenz von Theologen, zumeist vertreten durch die in der Einrichtung tätigen Klinikseelsorger, durchaus geschätzt.³⁰ Aber auch Klinikseelsorger bringen ihre Deutung medizinethischer Konfliktfälle nur als ein Element einer gemeinsamen Entscheidungsfindung ein, sie haben auch in konfessionell getragenen Einrichtungen keine Definitionsmacht für die Beantwortung ethischer Fragen. Sie sitzen gemeinsam mit leitenden Ärzten und Pflegekräften, mit Sozialdienstmitarbeitenden oder Psychologen in einem Ethikkomitee, von denen die meisten in ihrer Ausbildung eher utilitaristische Begründungen ethischer Entscheidungen kennengelernt haben als theologische Begründungsmuster.

Angesichts der interdisziplinären und multireligiösen Zusammensetzung der Mitarbeiterschaft hat sich auch in der deutschen Medizinethik die aus dem angelsächsischen Utilitarismus heraus entwickelte Prinzipienethik von Beauchamp and Childress durchgesetzt. Nach dieser Schule der Medizinethik sind die Kriterien für ethisches Handeln vor allem aus dem Prinzip der Patientenautonomie, dem Prinzip des Nichtschadenwollens, dem Prinzip des Wohltuns und dem Prinzip der Gerechtigkeit abzuleiten, und dabei ist bewusst auf eine religiöse Begründung dieser Prinzipien zu verzichten.³¹ Nicht, dass diese Prinzipien nicht auch theologisch begründet werden könnten, aber ihre Tragfähigkeit für die konkrete Entscheidungsfindung in Konfliktfällen hängt an der interdisziplinären und multireligiösen Vermittelbarkeit. Es geht primär um die Möglichkeit, in Konfliktsitu-

²⁸ Eine Einführung in die Gesamtthematik bieten: Urban Wiesing (Hg.), *Ethik in der Medizin*. Ein Studienbuch. Herausgegeben von Urban Wiesing unter Mitarbeit von Johann S. Ach, Matthias Bormuth und Georg Marckmann, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage Stuttgart 2004 und Stefan Schulz/Klaus Steigleder/Heiner Fangerau/Norbert W. Paul (Hgg.), *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin*. Eine Einführung, Frankfurt a.M. 2006 (stw 1791).

²⁹ Zu den Aufgaben eines klinischen Ethikkomitees gehören nach den Standards der Akademie für Ethik in der Medizin sowohl die Fort- und Weiterbildung der Mitarbeiterschaft in ethischen Fragestellungen, die Entwicklung ethischer Leitlinien, als auch die Durchführung von ethischen Fallberatungen im stationären Alltag. Vgl. *Vorstand der Akademie für Ethik in der Medizin e. V.*: Standards für Ethikberatung in Einrichtungen des Gesundheitswesens, in: *Ethik in der Medizin* 22 (2010), 149–153, bes. 150.

³⁰ Ralph Charbonnier, *Behandlungsentscheidungen als Kasus der Krankenhausseelsorge*. Überlegungen zur ethischen Dimension seelsorgerlichen Handelns und zu Konsequenzen für die Aus- und Weiterbildung, in: *WzM* 59 (2007), 520–532.

³¹ Vgl. Tom L. Beauchamp/James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, New York 2008.

ationen ethischen Konsens herzustellen, nicht darum, diesen in religiösen oder philosophischen Letztbegründungen zu verankern.

Das Anliegen theologischer Ethik, den Menschen als Ebenbild Gottes zu sehen, der in allen Lebenssituationen eine unverlierbare Würde besitzt, die es zu achten gilt, muss im ethischen Diskurs auf eine Weise zur Sprache gebracht werden, die konsensfähig ist.³² Die Würde des Menschen kann durchaus beim Prinzip der Autonomie des Menschen, über den andere nicht verfügen dürfen, beim Prinzip des Nichtschadenwollens, oder beim Prinzip der Gerechtigkeit thematisiert werden. Wenn es darum geht, knappe Ressourcen zu verteilen oder Therapieziele festzulegen, ist es schon schwer genug, überhaupt christlich-religiöse Argumente so in die Debatte einzubringen, dass dadurch nicht die Konsensfindung belastet wird. Konfessionelle Unterschiede ethischer Argumentationen hingegen, etwa wenn von evangelischer Seite eher vom Personsein des Einzelnen und seinem Gewissen oder von katholischer Seite eher in Kategorien der mit der Geschöpflichkeit des Lebens gegebenen Ordnung her argumentiert wird, finden in einem konsensorientierten medizinethischen Diskurs letztlich kaum eine Anschlussfähigkeit. Allgemein-christliche Werthaltungen allerdings, die zur gelebten Identität einer Einrichtung gehören, können durchaus von theologischer Seite erfolgreich in die Diskussion eingebracht und von den anderen Beteiligten aufgenommen werden, weil man darin die gemeinsame Basis des gelebten Alltags in der Einrichtung wiederfindet, selbst wenn man deren Begründung nicht teilt. Dann kann der Konsens im ethischen Konfliktfall auf dieser Basis aufsetzen und die Ethik des Hauses ein Teil der Gesamtspiritualität der Einrichtung sein.

Die gelebte Einrichtungsspiritualität kann die ethische Entscheidungsfindung beeinflussen und umgekehrt können die Formen ethischer Konfliktlösung ein Teilaspekt diakonischer Spiritualität sein. Wie mit konflikthaften medizinethischen Themen umgegangen wird, wie darin der Wert, die Würde des Menschen in seiner Endlichkeit und Gebrechlichkeit thematisiert wird, ist ein Spiegel der Art und Weise, wie im Alltag einer Einrichtung mit Patienten oder Bewohnern, aber auch mit den Mitarbeitenden umgegangen wird. Die Würde eines Menschen erfolgreich als Argument im ethischen Diskurs zu verwenden, setzt voraus, dass seine Würde im Unternehmensalltag nicht permanent mit Füßen getreten wird. Rein ökonomisch-rationelle Nutzenerwägungen in der Medizinethik zurückzuweisen ist nur dann überzeugend, wenn von Trägerseite nicht immer nur der Primat der Ökonomie beschworen wird.

Ein Ethikkomitee, das im konkreten medizinethischen Einzelfall nach den konsensfähigen Prinzipien und Werten einer Einrichtung fragt, wird

³² Vgl. zu den Aufgaben einer ethischen Fallberatung in Konfliktfällen *Andrea Dörries*, Ethikberatung im Krankenhaus. Aufgaben, Modelle und Implementierung, in: *WzM* 59 (2007), 511–519. Zur Problematik einer vor allem am Konsensprinzip orientierten Ethik vgl. *Kurt Bayertz* (Hg.), *Moralischer Konsens. Technische Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung als Modellfall*, Frankfurt a. M. 1996 (stw 1251).

auf der einen Seite eine gelebte diakonische Spiritualität bei der Entscheidungsfindung berücksichtigen, es wird aber andererseits mit seinen Entscheidungen zugleich an der weiteren Profilierung der Unternehmensspiritualität mitarbeiten, weil es dazu beiträgt, die Erwartung zu festigen, dass wesentliche Entscheidungen unter Achtung der menschlichen Würde und auf eine dem christlichen Glauben gemäße Weise gemeinsam und verantwortlich getroffen werden.

7. Fazit: Diakonische Spiritualität als ökumenische Spiritualität

Diakonische Einrichtungen mit gestalteter Spiritualität sind auch bei konfessioneller Identifizierbarkeit immer konfessionsverbindende Lebensgemeinschaften mit einer unverwechselbaren aber ökumenisch geprägten Spiritualität. Angesichts der Leiden derer, denen sich Diakonie in ihrer Notsituation als Kommunikation des Erbarmens zuwendet, verblassen die konfessionellen Unterschiede, während die allgemein-christliche Konnotation des Erbarmens einen Transzendenzbezug herstellt, der die Spiritualität diakonischer Einrichtungen prägt.

Da diese Spiritualität gezielt gestaltet werden kann, können konfessionelle Identitäten durchaus gepflegt werden, ihre Wahrnehmung wird aber normalerweise über die christliche Identität der Einrichtung erfolgen und nur für diejenigen unterscheidbar sein, die über entsprechende Vorkenntnisse hinsichtlich der Konfessionsunterschiede verfügen. Die Erwartungen der Bevölkerung richten sich auf eine menschenwürdige, ganzheitliche und ethisch verantwortete Behandlung und Begleitung in diakonischen Einrichtungen. Diesen Vorteil können diakonische Einrichtungen gezielt nutzen, indem sie diese Erwartungen zum Maßstab ihrer Alltagsgestaltung und ihrer Einrichtungsspiritualität machen.

Alle Versuche, konfessionelle Eigenheiten über die ökumenisch verbindenden Elemente einer diakonischen Unternehmensspiritualität zu stellen, konterkarieren die Entwicklung eben dieser diakonischen Spiritualität, da sowohl die Mitarbeiterschaft als auch die Bevölkerung, der der Dienst einer Einrichtung gilt, weltanschaulich pluralistisch zusammengesetzt sind. In einem wertorientiert gestalteten pluralistischen Miteinander aber liegen auch Chancen. So ist die Diakonie ein Feld, in dem Vertreter unterschiedlicher Konfessionen nach außen hin gemeinsam auf einem umkämpften Markt agieren, in dem sie vor den gleichen ökonomischen, politischen und ethischen Herausforderungen stehen und in dem sie mit Menschen arbeiten, die für konfessionelle Differenzierungen und Abgrenzungsbemühungen wenig Verständnis haben.

Das hat dazu geführt, dass im Kontext der Diakonie vieles möglich wurde, was anderenorts noch Probleme bereitet. Ökumenische Gastfreundschaft am Abendmahlstisch ist im Krankenhaus möglich, weil ein Ausschluss vom Abendmahl in diesem Kontext nicht vermittelbar wäre. Die

wechselseitige Vertretung in Seelsorge, Beratung, Sterbebegleitung und Aus- und Fortbildung ist längst Normalität und hat zu Neuentdeckungen auf allen Seiten geführt. Das wechselseitige Lernen führte zu einer neuen Bewertung von Krankensalbung und Segenshandlungen, vielfältigeren ökumenischen Andachts- und Gottesdienstformen, Abschieds- und Aussegnungsritualen sowie zur gemeinsamen Ausbildung und Vermittlung christlich-ethischer Kompetenzen in medizinethischen Fragestellungen. Angesichts der absehbaren Konzentrationsprozesse im Gesundheits- und Sozialmarkt der Gegenwart wird dieser Prozess der Entwicklung einer ökumenisch geprägten diakonischen Spiritualität in vielen diakonischen Kontexten sicherlich auch in Zukunft weitergehen und sicherlich auch darüber hinaus das ökumenische Miteinander befruchten.

Bibliographie

- Bayertz, Kurt (Hg.), *Moralischer Konsens. Technische Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung als Modellfall*, Frankfurt a. M. 1996 (stw 1251)
- Beauchamp, Tom L./James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, New York 2008
- Bucher, Anton A., *Psychologie der Spiritualität*. Handbuch, Weilheim 2007
- Charbonnier, Ralph, Behandlungsentscheidungen als Kasus der Krankenhausseelsorge. Überlegungen zur ethischen Dimension seelsorgerlichen Handelns und zu Konsequenzen für die Aus- und Weiterbildung, in: *WzM* 59 (2007), 520–532
- Dörries, Andrea, Ethikberatung im Krankenhaus. Aufgaben, Modelle und Implementierung, in: *WzM* 59 (2007), 511–519
- von Dressler, Axel, *Diakonie und Spiritualität. Impulse aus der Welt der Kommunen*, Neukirchen-Vluyn 2006
- Duesberg, Hans, Ökumenische Zusammenarbeit im Krankenhaus, in: *Michael Klessmann* (Hg.), *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, Göttingen 2008, 254–265
- Dziewas, Ralf, Botschafter des Erbarmens – zur diakonischen und gesellschaftspolitischen Aufgabe freikirchlicher Gemeinden, in: *Yvonne Ortmann/Klaus Rösler/Thomas Seibert* (Hgg.), *Glaube – Liebe – Hoffnung. Christen im 21. Jahrhundert*, Kassel 2009, 174–180
- , Gerechtigkeit und Gute Werke als interdisziplinäres Thema für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden, in: *ders.* (Hg.), *Gerechtigkeit und Gute Werke – Die Bedeutung diakonischen Handelns für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden*, Neukirchen-Vluyn 2010, 7–9
- , Kommunikation des Erbarmens. Zum Proprium der Diakonie in der modernen Gesellschaft, in: *ders.* (Hg.), *Gerechtigkeit und Gute Werke – Die Bedeutung diakonischen Handelns für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden*, Neukirchen-Vluyn 2010, 93–111
- , Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive, Münster/Hamburg 1995 (Entwürfe. Schriften des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 2)

- Katie Eriksson, Caritas et passio – Liebe und Leiden – als Grundkategorie der Pflegewissenschaft, in: *Theodor Strohm* (Hg.), *Diakonie an der Schwelle zum neuen Jahrtausend. Ökumenische Beiträge zur weltweiten und interdisziplinären Verständigung*, in Zusammenarbeit mit Annette Leis, Susanne Koschmider, Iris Reuter, Volker Herrmann und der Forschungseinheit der Diakonie-Stiftung Lahti/Finnland, Heidelberg 2000 (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 12), 460–471
- Gestrich, Reinhold, *Am Krankenbett. Seelsorge in der Klinik*, Stuttgart 1987
- Grom, Bernhard, Spiritualität – die Karriere eines Begriffs: Eine religionspsychologische Perspektive, in: *Eckhard Frick/Traugott Roser* (Hgg.), *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*, Stuttgart 2009 [Münchener Reihe Palliative Care 4], 12–17
- Haart, Dorothee, Die Rolle der Seelsorge im Wirtschaftsunternehmen Krankenhaus, in: *Klessmann, Michael* (Hg.), *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, Göttingen 2008, 40–55
- Haslinger, Herbert, Die Frage nach dem Proprium kirchlicher Diakonie, in: *Herrmann, Volker/Horstmann, Martin* (Hgg.), *Studienbuch Diakonik. Band 2: Diakonisches Handeln – diakonisches Profil – diakonische Kirche*, Neukirchen-Vluyn 2006, 160–174
- Hofmann, Beate, Sind wir anders als die anderen? Diakonische Kompetenz entdecken und fördern, in: *Diakonische Profile in der sozialen Arbeit. Tagung des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland e. V.*, 3. bis 5. November 2000 in Berlin, *Diakonie Dokumentation* 01/01, 90–97
- , Feministische Spiritualität. Entdeckungen bei der Begegnung zweier Frauenkulturen, in: *Beate Hofmann/Michael Schibilsky*, *Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz. Mit Beiträgen von Cornelia Coenen-Marx, Beate Hofmann, Christel Schibilsky, Michael Schibilsky, Fulbert Steffensky und Bernward Wolf*, Stuttgart 2001 (*Diakoniewissenschaft* 3), 27–45
- , Leben gestalten. Alltagsritualisierung als diakonische Kernkompetenz, in: *Beate Hofmann/Michael Schibilsky*, *Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz. Mit Beiträgen von Cornelia Coenen-Marx, Beate Hofmann, Christel Schibilsky, Michael Schibilsky, Fulbert Steffensky und Bernward Wolf*, Stuttgart 2001 (*Diakoniewissenschaft* 3), 103–116
- Jäger, Alfred, Seelsorge als Funktion diakonischer Unternehmenspolitik, in: *Schneider-Harpprecht, Christoph* (Hg.), *Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung*, Neukirchen-Vluyn 2000, 136–138
- Karl, Joachim: „Der Fels des Atheismus. Epikurs und Georg Büchners Kritik an der Theodizee“, in: *Georg Büchner Jahrbuch* 2/1982, Frankfurt a. M. 1983, 99–125
- , Weder Gotteswahn noch Atheismuswahn. Eine Kritik des „neuen Atheismus“ aus der Sicht eines Vertreters des „alten Atheismus“, Vortrag im Mai 2008 bei der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg
- Körtner, Ulrich H. J., Für einen mehrdimensionalen Spiritualitätsbegriff: Eine interdisziplinäre Perspektive, in: *Eckhard Frick/Traugott Roser* (Hgg.), *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*, Stuttgart 2009 (Münchener Reihe Palliative Care 4), 26–34
- Manzeschke, Arne, Spiritualität und Ökonomie. Grenzen und Strukturen ihrer Gestaltung in der Pflege, in: *Diakonisches Werk der EKD/Klaus-Dieter K. Kottnik/Astrid Giebel* (Hgg.), *Spiritualität in der Pflege*, Neukirchen-Vluyn 2010, 142–156

- Renz, Monika, Eine Spiritualität der Not. An der Grenze, wo Gott erfahren wird, in: *Diakonisches Werk der EKD/Klaus-Dieter K. Kottnik/Astrid Giebel* (Hgg.), *Spiritualität in der Pflege*, Neukirchen-Vluyn 2010, 64–73
- Roser, Traugott, Resonanzen erzeugen: Der Beitrag von Krankenhausseelsorge zur Spiritualität in der Palliativversorgung, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 56 (2010) 17–33
- Ruddat, Günter/Gerhard K. Schäfer, Einführung, in: *dies.* (Hgg.), *Diakonisches Kompendium*, Göttingen 2005, 11–14
- Schibilsky, Michael, Spiritualität in der Diakonie. Annäherungen aus dem Alltag, in: *Beate Hofmann/Michael Schibilsky*, *Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz. Mit Beiträgen von Cornelia Coenen-Marx, Beate Hofmann, Christel Schibilsky, Michael Schibilsky, Fulbert Steffensky und Bernward Wolf*, Stuttgart 2001 (*Diakoniewissenschaft* 3), 7–26
- Schulz, Stefan/Klaus Steigleder/Heiner Fangerau/Norbert W. Paul (Hgg.), *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. 2006 (stw 1791)
- Steinkamp, Norbert/Bert Gordijn, *Ethik in Klinik und Pflegeeinrichtung – Ein Arbeitsbuch*, 2. überarbeitete Auflage, Neuwied/Köln/München 2005
- ter Haseborg, Fokko, Es gibt viel zu tun, fangen wir an! – Wie können evangelische Krankenhäuser im Wettbewerb bestehen?, in: *Profil zeigen. Herausforderungen meistern. 75 Jahre Deutscher Evangelischer Krankenhausverband e. V.*, Berlin 10.–11. Mai 2001, Dokumentation, Berlin 2001, 29–39
- Turre, Reinhard, Unternehmensphilosophie und Ethik in einem Werk der Diakonie, in: *ders.* *Diakonische Einsichten. Theologische Impulse und ethische Reflexionen*, Stuttgart/Berlin/Köln 2001 (*Diakoniewissenschaft* 7), 115–133
- Utsch, Michael, Spiritualität in Medizin und Pflege. Wissenschaftliche Befunde und praktische Impulse, in: *Diakonisches Werk der EKD/Klaus-Dieter K. Kottnik/Astrid Giebel* (Hgg.), *Spiritualität in der Pflege*, Neukirchen-Vluyn 2010, 21–33
- Vorstand der Akademie für Ethik in der Medizin e. V.: Standards für Ethikberatung in Einrichtungen des Gesundheitswesens, in: *Ethik in der Medizin* 22 (2010), 149–153
- Wiesing, Urban (Hg.), *Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch*. Herausgegeben von Urban Wiesing unter Mitarbeit von Johann S. Ach, Matthias Bormuth und Georg Marckmann, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart 2004

Buddhistische und christliche Spiritualität

Thomas Niedballa

Die Hauptaufgabe, die sich mir in der Vorbereitung gestellt hat, lautete: Wie grenze ich das Thema ein, was muss ich alles weglassen? Denn eine der großen Weltreligionen in wenigen Minuten darzustellen, erscheint als absurd; aber sogleich mit der Situation im Westen und dem Verhältnis von buddhistischer und christlicher Spiritualität zu beginnen, geht natürlich auch nicht. Unsere Voraussetzungen bezüglich des Themas sind, wie ich vermute, sehr verschieden. Ich habe mich also für einen Überblick mit vielen Einschränkungen entschieden, die anhand der Gliederung deutlich werden:

1. Die Entstehung des Buddhismus im Leben Siddharta Gautamas und die folgende Entwicklungen zu Hinayana, Mahayana und tibetischem Buddhismus, Vajrayana.
2. Worin besteht die Lehre des Buddhismus?
3. Die Begegnung des Buddhismus mit dem Westen.
4. Mittlergestalten und Vermittlungen zwischen Buddhismus und Christentum.
5. Worin besteht hier im Westen die Aversion gegenüber dem Christentum und die Attraktivität des Buddhismus?

1. Die Entstehung und Entwicklung des Buddhismus

Das, was wir über Gautama historisch wissen, ist äußerst dünn, nach Maßstäben westlicher historischer Kritik gemessen. Allein die Lebensdaten schwanken um 110 Jahre (geb. 560 oder 450 v. Chr.). Es gibt im Laufe der Jahrhunderte viele Legenden über sein Leben. Klar zu sein scheint, dass er als Sohn eines Fürsten am Hof reich und lustbetont aufwächst, und dass später sein Leben eine Wende nimmt, was durch die vier Ausfahrten legendarisch ausgedrückt wird. Er begegnet bei seinen Fahrten einem Alten, einem Kranken, einem Leichnam. Sein Wagenlenker erläutert ihm, dass diese Lebensphasen auch auf ihn warten. In der vierten Ausfahrt sieht er einen Mönch, der ihm klar macht, dass es darum geht, als Mönch die Wahrheit des Lebens zu suchen. Gautama verlässt Frau und Kind und sucht, ganz im Stil anderer hinduistischer Wandermönche, die Erfahrung der Wahrheit und die Erleuchtung. Er begegnet verschiedenen religiösen Lehrern und unterzieht sich strengster Askese, bis kurz vor dem Hungertod. Alles führt zu nichts.

Siddharta Gautama lässt die strenge Askese, worauf ihn fünf Mitstreiter verlassen, setzt sich unter einen Baum und beginnt mit der Meditation.

Er wird von Mara, dem Totendämon, versucht, und widersteht standhaft. Schließlich gelingt er in tiefere Stufen der Erleuchtung durch die Nachtwachen hindurch: er erkennt seine vergangenen Leben und Geburten, er erkennt, dass der Durst nach Leben das Leiden antreibt und den Kreislauf der Geburten, und dass die Aufhebung des Durstes die Befreiung ist. Das ist der Inhalt der „Vier edlen Wahrheiten“, die für (fast) alle Schulen des Buddhismus zentral sind.

Nach der Erleuchtung bewegt der Gott Brahma den Buddha – das heißt der nun „Erwachte“ –, das Rad der Lehre in Gang zu setzen. Gautama Buddha lebt und predigt fast 50 Jahre, sammelt Jünger um sich und stirbt schließlich an einer Pilzgerichtvergiftung, wobei er in seiner Todesstunde wieder verschiedene Meditationsphasen durchläuft.

Nach seinem Tod wächst die Gemeinschaft der männlichen Mönche – die Entstehung von Nonnenorden ist umstritten – und überliefert die Lehre des Buddha. Er hat sich gegen die Opferriten des Brahmanismus gewendet und hat die Kastenschränken des Hinduismus ignoriert, was eine enorme Anziehungskraft entfaltet.

Der frühe Buddhismus zerfällt in verschiedene Schulen, die sich über die Lehre des Buddhismus hinsichtlich der Erleuchtung, des Ichs, des Leidens oder die Person des Buddha Gedanken machen.

Es entwickelt sich eine neue Richtung, die sich selbst „Großes Fahrzeug“ nennt, Mahayana, und etwas verächtlich die älteren Positionen als „Hinayana“ (Kleines Fahrzeug) ansieht, weil dort nur männliche Mönche – also eine kleine Anzahl – zu „Arhats“ (Heilige) und erleuchtet werden können.

Im Mahayana entsteht die Lehre der „Leerheit“ (shunyata) neu, die Frage nach der „Unwissenheit“ verdrängt ein wenig das Thema „Leiden“, und es entsteht die Lehre der drei Körper des Buddhas (tri-kaya), wobei der historische Buddha (nirmana-kaya), der Genusskörper des Buddha (sambhoga-kaya) und der ewig transzendente Buddha (dharma-kaya) unterschieden werden. Das neue Ideal ist nicht mehr der Arhat, sondern der Bodhisattva, d. s. Wesen, die kurz vor der Erleuchtung stehend, ihr Heil und ihr Nirvana aufhalten und ihre Verdienste für die anderen Wesen darbieten (ich werde das gleich noch vertiefen). Die Unterscheidung der zwei Wahrheiten wird entfaltet, wonach der Buddha „geschickte Mittel“ (upaya) anwendet, die erlauben, mit unterschiedlichen Lehren zu sprechen.

Das Mahayana breitet sich über China, etwa um die Zeitenwende, nach Korea, Japan (etwa 500 n. Chr.) und nach Vietnam aus. Aus dem Mahayana erwächst die Sonderform des tibetischen Buddhismus, der Einflüsse der alten Bön-Religion sowie des Hinduismus aufnimmt. Im Laufe der Jahrhunderte geht der Einfluss des Buddhismus in Indien zurück, das Hinayana bleibt in Sri Lanka, in Burma und Thailand bedeutend bis heute. Der tibetische Buddhismus entwickelt verschiedene Linien und Schulen, die des heutigen 15. Dalai Lama ist mitnichten die einzige.

Eine Bemerkung zu China und Japan. Auch unter taoistischem Einfluss entwickelt sich in China das Ch'an, in Japan später Zen genannt. Beson-

ders das 13. Jahrhundert ist in Japan eine Zeit des Umbruchs, ähnlich wie das Spätmittelalter in Europa, voller Reformwillen und Weltangst. In dieser Zeit entstehen drei große und wichtige buddhistische Schulen: das Zen, als Zen des Nursitzens (Shinkataza im Soto-Zen) und Zen der Koans (Rinzai-Zen), dann der Buddhismus des Reinen Landes, in der allein das Vertrauen auf Buddha und das Anrufen des Namens Amida Buddhas genügt (was schon Karl Barth als Parallele zum Protestantismus gesehen hat) und der Buddhismus von Nichiren, der eine weit größere Bedeutung heute hat als die Zen-Schule, und teils als Laienbewegung Sokka-Gakai im Westen große Verbreitung findet. Dort steht die Rezitation des Lotos-Sutras, die ich einmal in einem Friedensgottesdienst der Weltreligionen in Meerbusch bei Düsseldorf mit Gänsehaut gehört habe, im Vordergrund, das Namu Myoho Renge Kyo.

2. Die Lehre des Buddhismus

Ich möchte nun ein wenig stärker auf die Lehren und Praktiken des Buddhismus eingehen.

Die Lehre der vier edlen Wahrheiten ist konzipiert wie Diagnose und Therapieversuch eines Arztes gegenüber den Kranken, formuliert in Frage-Antwort-Schema. Bevor wir aber diese vier Wahrheiten formulieren, muss noch einmal auf den Hintergrund, das Weltbild Siddharta Gautamas eingegangen werden. Wir haben wahrscheinlich schon beobachtet, dass er keineswegs mit seiner Lehre bei Null angefangen hat. Wir müssten ihn, ähnlich wie Jesus, als einen Reformator betrachten. Denn der hinduistische Ausgangspunkt blieb unverändert: Dass die Menschen und alle Wesen in das Weltgesetz des Karma eingespannt sind, d. h. dass alle Taten aus früheren Taten herrühren und wiederum Wirkung in späteren Taten haben, also ein Tun-Ergehens-Zusammenhang, der wie ein dichtes Netz alle Wesen in allen Himmeln und Höllen durchzieht. Dieser Kreislauf, genannt Samsara, ist leidvoll. Das ist die erste Wahrheit des Buddha: Alles ist dukkha (auf Pali: dukkha), Leiden, vielleicht besser zu übersetzen mit „Frustration“. Was ist die Ursache für das Leiden? fragt die zweite Wahrheit: Es ist der Durst (trsnā, P: tanhā), das Verlangen, die Gier. Sie treibt das Rad an, bewirkt die Anhäufung von bösem und gutem Karma. Und was ist die Aufhebung des Leidens? Es gelingt nur durch die Aufhebung des Durstes, sagt die dritte Wahrheit. Und was ist der Weg der Aufhebung? Es ist der achteitige Pfad, in dem rechte, ungeteilte Erkenntnis, Handeln und Meditieren beschrieben sind.

Der Buddha hat sich weitgehend gegen metaphysische Fragen nach der Ewigkeit der Welt, nach der Dauerhaftigkeit der Person usw. ausgesprochen. Wie ein Mann, der von einem vergifteten Pfeil getroffen ist, sollten wir nicht nach der Erklärung für den Pfeil oder die Chemie des Giftes fragen, sondern einen Arzt suchen, der den Pfeil herauszieht. Es geht im Buddhismus

um eine meditative und ethische Lebenspraxis, bei der die Gewaltlosigkeit, auch gegenüber Tieren, eine hohe Rolle spielt, das Mitgefühl (Karuna), das in der späteren Lehre bei den Bodhisattvas zum Tragen kommt.

Und das Ziel ist das Nirvana (nibbana), das Verlöschen. Damit ist nicht die Auslöschung der Existenz gemeint, sondern das Erlöschen der Gier und des Lebensdurstes. Das Nirvana ist ein zentraler Begriff im Buddhismus, der mit unseren Vorstellungen nicht beschreibbar ist, das einzig Klare ist wohl, dass es weder ein Nichts nach dem Tod noch einen Nihilismus oder eine absolute Leere im westlichen Sinne meint.

Bei aller Ablehnung der Spekulation haben sich dennoch metaphysische Fragen ergeben. Das beginnt mit der ersten edlen Wahrheit. Die Frustration, die unser Leben leidvoll macht, ist nicht der Ausdruck eines Pessimismus des Zukurzgekommenen. Es geht darum, dass wir nicht die Wahrheit der Dinge unterscheiden, und die Wahrheit ist die Verbundenheit der Dinge untereinander und die Vergänglichkeit (anitya). Weil alle Dinge untereinander verbunden sind, gibt es keine Substanz, die Bestand hätte. Die Dinge sind substanzlos.

Das gilt dann auch für den Menschen. In einem Gleichnis erklärt Buddha einem Fragenden: Wenn du den Wagen dort siehst, siehst du eigentlich nur die Räder, den Lenker, die Aufbauten usw. – der Wagen als Ganzes ist eine Illusion, die aus Bestandteilen besteht. So besteht der Mensch aus Bestandteilen (den skandhas), die in bestimmten frühen Schulen als substantiell, im Mahayana dann auch als leer angesehen werden. Der Mensch hat keinen Wesenskern. Damit wendet sich der Buddhismus explizit gegen die hinduistische Lehre vom allgegenwärtigen Atem oder Atman, in dem der Weltgeist/Gott Brahman in uns anwesend ist. „Es gibt keinen substantiellen Atman“ (Anatman, anatta) oder „die Lehre vom Nichtselbst“ lautet die Formulierung. Und für den vietnamesischen Mönch Thich Nhat Hanh ist der Dreiklang von Anicca/Anitya (Vergänglichkeit), Anatta/Anatman (Nicht-Selbst) und Nirvana die Lehrsubstanz des Buddhismus.¹

Meditation heißt dann: Übe dich ein, zu sehen, dass alles vergänglich und substanzlos, nicht-Selbst ist. Auch du selbst bist Nichtselbst.

Das ist die Antwort des Buddhas auf die Frage, die auch andere Inder der damaligen Zeit umhergetrieben hat: die Frage, wie man Heil als Erlösung aus dem Rad der Wiedergeburten erfahren kann.

An dieser Stelle möchte ich ein Bild zeigen.²

Dieses Bild, das zwar im tibetischen Buddhismus weitverbreitet ist, stimmt, denke ich, in allen buddhistischen „Konfessionen“ überein.

Wir schauen uns das Bild von der Mitte bis zu den Rändern an.

Es zeigt sich hier: der Buddhismus ist Religion, ist Philosophie, ist Psychologie, ist Ethik, ist Meditation.

¹ Thich Nhat Hanh, Das Herz von Buddhas Lehre. Leiden verwandeln – die Praxis des glücklichen Lebens, Freiburg i. Br. 1999, 132.

² Solche Bilder finden sich unter Samsara im Internet.

In der Mitte sind drei Tiere miteinander verknüpft: Hahn, Schlange und Schwein. Der Hahn steht für Gier, die Schlange für Hass und das Schwein für Unkenntnis/Illusion. Diese drei sind die Triebfedern, die das Rad des Daseins, das Samsara, in Gang setzen. Gier ist das Verlangen danach, anderes an mich zu ziehen. (Entspricht durchaus dem, was Paulus in Röm 7, in Anbindung an Gen 3, sagt.) Die Illusion besteht darin, dass ich mir über das Dasein nicht im Klaren bin.

Im nächsten Sektor sind „Dunkel“ und „Hell“ (wie Nacht und Tag), die das ganze Leben darstellen.

Rundherum sind die sechs Daseinsbereiche angeordnet: Im Hellen befinden sich die Götter, die Halbgötter und die Menschen, im Dunklen die Tiere, die Hungergeister, die einen winzigen Mund haben, aber einen großen Bauch, und die Höllenwesen. Alle diese sechs Daseinsbereiche sind dem Karma unterworfen, auch die Devas, die Götter. Der Mensch aber hat die Entscheidungsmöglichkeit, zur Erleuchtung zu kommen. Wir verstehen jetzt, dass ein Buddhist Schwierigkeiten hat, die semitischen Religionen als Anhänger eines Gottes zu akzeptieren, weil „Gott“ für ihn nur ein Wesen innerhalb eines Daseinsbereichs ist.

Der Herr des Todes, Mara, umfängt das Rad des Kreislaufs.

Um diese Daseinsbereiche befinden sich zwölf Glieder des abhängigen Entstehens. Da sind konkrete Symbole: wie die Frau, der Affe usw. Diese Glieder sind alle von einander abhängig. Die blinde Frau stellt unsere Unkenntnis dar, aus der heraus Geburt und Tod usw. folgen. Hier sehen wir wieder: dass wir abhängig voneinander sind, keine in sich bestehende Substanz als Person haben.

Und in den einzelnen Daseinsbereichen sowie außerhalb des Bildes befinden sich Buddha-Figuren. Er hat, Vorbild für alle, die Möglichkeit gebracht, aus dem Kreislauf hinauszukommen.

Das grundlegende Sein eines Buddhisten wird durch die „drei Juwelen“ ausgesagt. Wer Buddhist ist, nimmt seine „Zuflucht zum Dharma“, „seine Zuflucht zum Buddha“ und „seine Zuflucht zum Sangha“, also zur Gemeinde.

Einen Gedanken von eben möchte ich vertiefen.

Viel ist von den Koans im Zen die Rede. Damit sind kleine Fragen gemeint, die der Zen-Meister seinem Schüler aufgibt. Sie wirken zunächst wie Rätselsprüche und man bemüht sich, eine Lösung zu finden.

Beispielsweise das berühmte Koan: „Zeige mir das Gesicht deiner Eltern, bevor sie geboren waren“. Oder: „Einer fragt einen berühmten Mönch: Hat ein Hund Buddha-Natur? Und die Antwort ist: MU“. Mu bedeutet „nicht“. Doch damit ist keineswegs eine einfache Frage verneint. Nach der buddhistischen Lehre besitzt alles Buddha-Natur, also auch ein Hund. Das „Mu“, auf das sich der Schüler konzentrieren soll, bedeutet nicht „nein“, sondern eher „nichts da“, „Weg mit der Frage!“ Ein weiteres Koan: „Du kennst das Klatschen mit zwei Händen, zeige mir das Klatschen mit einer Hand!“ Mit diesen Fragen ist nicht beabsichtigt, dass wir uns bemühen, einen Rätselspaß zu lö-

sen. Es geht darum, dass sich der Schüler in der Meditation abarbeitet, dass sein Nachdenken an eine Grenze kommt, in der die Frage ihn nicht mehr bewegt, sondern sich samt seines Selbstbildes und seines Weltbildes in Luft auflöst. Lachen, Weinen, Freude, Freiheit – das sind die Anzeichen, an denen ein Zen-Meister, ein RoShi, erkennt, dass der Schüler verstanden hat, dass er zur Erkenntnis der wahren Wirklichkeit durchgedrungen ist.

Häufig wird in buddhistischer Literatur diskutiert, inwieweit überhaupt Meditation, Sitzen usw. nötig sind, wenn wir alle bereits in der Wirklichkeit sind und durch unser Meditieren gar nichts an der Lage ändern können. Dahinter steht die Radikalisierung der Mahayana-Lehre, die sagt: Samsara, d. i. der Kreislauf der Daseinsbereiche, ist mit Nirvana identisch. Nirvana ist kein eigener Zustand, sondern nur die normale Welt, abgesehen von unserer Blindheit.

Diese Haltung ist wiederum in eine Zen-Geschichte gepackt, die ich jetzt erzähle.

Einer der ersten Zen-Patriarchen in China wollte seinen Nachfolger bestimmen und gab zur Aufgabe, ein Gedicht zu verfassen.

Der erste sagte:

„Der Leib ist der Bodhi-Baum,
der Geist ist ein klarer Spiegel.

Allezeit müssen wir trachten, ihn blank zu putzen.

Gebt acht, daß sich kein Staub absetzt!“

Alle Anwesenden waren begeistert, doch der zweite dichtete:

„Ursprünglich hat Bodhi nichts mit einem Baum zu tun,

der Spiegel (des Geistes) steht auf keinem Ständer,

im Wesen gibt es nicht ein einziges Ding,

wo gäbe es etwas, da sich Staub absetzen könnte?“³

Ihm wurde die tiefere Einsicht und das Patriarchenamt zugebilligt.

3. Die Begegnung des Buddhismus mit dem Westen

Es ist hier nicht der Ort, die Begegnung des Buddhismus mit dem Westen, angefangen mit Alexander dem Großen, der Seidenstraße, der nestorianischen Kirche, Marco Polo, dann der jesuitischen Mission darzustellen. Die vielen Begegnungen und Dialogversuche in China, Sri Lanka, Japan sind z. B. von Whalen Lai und Michael von Brück in *Christentum und Buddhismus* auf vielen zig Seiten dargelegt worden.⁴ Auch die philosophische Aufnahme durch Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche wäre interessant.

Doch wichtiger ist mir die Tatsache, dass der Buddhismus selbst in Form von konvertierten Deutschen oder durch Reisen (z. B. von D. T. Suzuki in den USA) im 20. Jahrhundert in Europa und den USA Fuß gefasst hat. Das

³ Michael von Brück, *Zen. Geschichte und Praxis*, München 2007, 39.

⁴ Michael von Brück/Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997.

Buch des Philosophen Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, ist berühmt.⁵ Von verschiedenen Lehrern und Meistern geprägt, oft unabhängig voneinander, sind in Deutschland Zentren und Gruppen entstanden. In vielen katholischen Tagungshäusern wird Zen-Meditation angeboten. Daneben gibt es Christen, oft hauptamtliche, die eine Zenschulung oder sogar die Zen-Meisterschaft erlangt haben und sie weitergeben, Willigis Jäger, der die Benediktiner in Münsterschwarzach verlassen hat, ist ein solches Beispiel. Die Herkunft vieler dieser Lehrer liegt in einer bestimmten Zenschule, der Sanbo-Kyodan um Yamada und Yasutani.

Mittlerweile gibt es laut Buddhistischer Union 250 000 deutsche Buddhisten. Damit sind wir bereits bei dem, was ich „Vermittlung“ nennen will.

4. Die Vermittlungen zwischen Buddhismus und Christentum

Vermittlungen sind Personen, Denkweisen, Erfahrungen und was auch immer, was den Kontakt zwischen Buddhismus und Christentum ermöglicht.

Zunächst fallen einem Traditionen der Mystik ein, die oftmals ähnliche Denkweisen und Erfahrungen bezeichnen. Natürlich gibt es unterschiedliche Interpretationsmodelle, die das Verhältnis von Erfahrung und Sprache, von Psychologie und Erkenntnistheorie usw. betreffen und zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen hinsichtlich der Nähe von Buddhismus und Christentum führen. Ich empfehle aber die „Wolke des Nichtwissens“, eine Schrift, wohl von einem anonymen Engländer um 1400 entstanden.⁶

Damit sind wir beim zweiten Punkt: der theologisch-philosophischen Auseinandersetzung mit dem Thema des Dialogs und der „multiplen religiösen Identität“, die z.B. von Reinhold Bernhardt in Basel oder Perry Schmidt-Leukel untersucht wird.⁷ Man kann sich vielleicht schnell darüber einigen, dass der „Exklusivismus“, der der eigenen Position eine radikale Überlegenheit über andere Religionen zuweist, genauso obsolet ist, wie mittlerweile auch der „Inklusivismus“, der die Wahrheit der anderen Religionen bejaht, sie aber als versteckte Form der eigenen Wahrheit versteht. Einen billigen Relativismus, der sich jeder Frage entzieht, und auch den eigenen Aussagen nicht gerecht wird, will allerdings auch niemand. Die Lösung, so scheint vielen klar zu sein, wäre jenseits dieser drei Positionen.

Neben der mystischen Vermittlung und der geistigen Auseinandersetzung gibt es eine weitere, die ich „fiktiven intuitiven Dialog“ nennen will.

Das Buch von Carinne Dunne, *Buddha und Jesus*,⁸ rechne ich dazu. Dunne erfindet einen Dialog zwischen Jesus und anderen Figuren seiner

⁵ Eugen Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*. Der Zen-Weg, Frankfurt a. M. 2004.

⁶ Wolfgang Riehle, *Das Buch von der mystischen Kontemplation genannt 'Die Wolke des Nichtwissens' worin sich die Seele mit Gott vereint*, Einsiedeln 2007.

⁷ Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel (Hgg.), *Multiple religiöse Identität: Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen*, Zürich 2008.

⁸ Buddha und Jesus. Gespräche (KTB 92), München 1992.

Umgebung während der letzten acht Tage seines Lebens. Dann tritt Gautama hinzu, dargestellt als distanzierter, dann wohlmeinender, respektvoller Gesprächspartner und Streiter, der sich mit Jesus in ein Gespräch der Lehrmeister begibt, in dem beide – quasi wie Lehrer, die sich gemeinsam Gedanken über die Didaktik ihres fünften Schuljahres machen – über Gott und die Menschen und ihr Heil reden. Bezugspunkt ihrer Diskussion ist die Frage, wie man den Menschen das Heil nahe bringt, ihre Irrtümer begreift und sie erlöst. Dabei gerät Jesus letztlich sogar in Versuchungen und Blendwerk in Gethsemane, das er der Reihe nach durchschauen und abwehren muss.

Genauso wichtig ist viertens die Vermittlung, die in lebendigen Menschen stattfindet.

Zunächst möchte ich Pater Hugo Enomiya-Lasalle (1898–1990) hervorheben.⁹ Er ging als junger Jesuitenpriester nach Japan, um dort den katholischen Glauben voranzutreiben. Seine Nähe zu Buddhisten ließen ihn sich immer mehr in buddhistische Meditation des Zen vertiefen. 1945 erlebte er den Bombenabwurf auf Hiroshima. Friedensarbeit, Kennenlernen des anderen, gemeinsames Meditieren waren seine Ziele. Sein Leben lang rang er mit den Fragen nach Christentum und Zen, er durchlebte die Fragen, wie ein personales Gottesbild mit Zen vereinbar sein könnte, blieb Christ bis zum Tode und bekam doch als einer der ersten Westeuropäer von seinen Lehrern Yamada KenSho (Wesensschau) bzw. Satori attestiert, eine Erleuchtungserfahrung eines Christen, bescheinigt durch einen Zen-Buddhisten. Yamada sowie dessen Lehrer Yasutani und Harada gehören der Schule des Sanbo-Kyodan an, die ich vorhin erwähnte. Lasalle inspirierte viele Deutsche, sich auf den Zen-Weg einzulassen. Beschrieben wird das von Ursula Baatz, deren Bücher auch sonst Differenziertheit und tiefe Einsicht zeigen.

Mittlerweile gibt es eine Dissertation von Thomas Wagner, der verschiedene Biographien von Menschen beschreibt, die aus dem Christentum oder dem Buddhismus stammen und sich für andere Wege öffnen.¹⁰ Thomas Wagner findet vier Typen, die er nach dem Verhältnis zur Welt und ihrem politischen Engagement als die „Verwurzelten“, die „Wanderer“, die „Integrierer“ und die „Radikal Engagierten“ unterscheidet.

Besonders spannend finde ich die personale Vermittlung, die sich bei Ehepaaren von interreligiösen Ehen zeigt, wie z. B. die der Hamburger Ärztin, Eva-Maria Koch, die seit 30 Jahren mit einem Theologen verheiratet ist, ich vermute mit dem Alttestamentler Klaus Koch, und ihre Spiritualität, auch als Paar beschreibt.

Ich bin außerdem einem Ehepaar vor Jahren begegnet, von denen er evangelischer Theologe ist und auf sein Pfarramt verzichten musste, weil

⁹ Ursula Baartz, Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten. Biografie, Zürich 1998.

¹⁰ Thomas Wagner, *Mystik der Tat. Buddhisten und Christen als politisch Handelnde in der Zivilgesellschaft*, Berlin 2006.

seine Frau Inderin und Hindu ist. Beide praktizieren ihre Religion und hielten damals eine Fortbildung über den Dialog mit „Hinduismus“ ab. Auch solche Ehen sind Vermittlungen zwischen dem Christentum und einer asiatischen Religion.

5. Die Abschreckung vom Christentum und die Attraktivität des Buddhismus

Doch warum sind heutzutage so viele Menschen vom Buddhismus angezogen und vom Christentum abgeschreckt? Gut, vieles beruht auf Unwissenheit. Vom Christentum kennt man Kreuzzüge und Inquisition, nicht aber Franz von Assisi, Graf Spee, Martin Luther King usw. Vom Buddhismus kennt man den Dalai Lama – der große Friedenskönig Asoka wäre auch erwähnenswert, aber dass es in Tibet blutige Auseinandersetzungen zwischen bestimmten Schulen gab oder dass die Zen-Priester die japanischen Soldaten zum Krieg regelrecht ermuntert haben, das ist nicht bekannt. Schnell gerät der Buddhismus im Westen in eine Wohlfühl- und Konsummentalität. Von dem vielen Geld, das man auf materialistische Weise verdient, kann man dann auch noch Yogastunden und Meditationsübungen bezahlen, das tut besonders gut. Das ist alles sicher Fakt, und es sei hier geschenkt. Das brauchen wir hier nicht weiter zu erörtern.

Spannender wäre doch die tiefer gehende Frage, warum das Christentum abgelehnt wird, und was denn neben aller Wellnessmentalität am Buddhismus anziehend wäre. Denn, wie wir oben sahen, sind es nicht nur oberflächliche Menschen, die mal eben Buddhismus mitnehmen, wenn es um die Zahl deutscher Buddhisten geht. Und ein Sesshin von einer Woche, so etwas Ähnliches habe ich als christliche Schweigewoche erlebt, mit jeweils 13 Sitzungen à 25 Minuten täglich, das ist auch kein wirkliches Wellnessprogramm.

Wenn ich mich umhöre oder Profile im Internet nach Äußerungen von Religiosität befrage, fällt mir auf, dass es viele Menschen gibt, die sich als religiös bezeichnen, von diesen sind es aber sicher über 90 %, die „die Kirche“ und christliche Institutionen ablehnen. Das ist das große Feindbild vieler Menschen heute: die Institution Kirche, ihre Formen, ihre strikte äußerliche Moral, besonders ihre Sexualmoral, ihre Auffassungen, die in ihrem Weltbild mittelalterlich sind (Gericht, Leben nach dem Tod, Sühnetod Jesu, Wunder, Bibel usw.), sicher gehören zu dem Feindbild auch weltfremde Frömmeler. Zugespitzt ist das also die römische Kirche mit dem Papst als zentraler Projektionsfläche. Doch auch alle anderen Ableger, die als ev. Landeskirche oder Baptisten ähnliche Züge von Weltbildverhaftung, Sexualmoral, Weltfremdheit und Frömmigkeit zeigen, sind da mitgemeint. Der Papst ist sozusagen nur die Spitze des Eisbergs kirchlicher Institutionen. Das ist die Negativfolie, und man könnte es sich leicht machen, indem man sagt: Das alles findet man im Buddhismus nicht.

Doch was zieht die Menschen an? Was verspricht der Buddhismus? Offenbar gibt es auch weiterhin eine Sehnsucht nach Heil, nach religiösem Bemühen, nach einer Erkenntnis, die über das westlich-materialistische hinaus Transzendenz verspricht, freilich ohne einen Gott und Vater Jesu.

Ich habe einige Annahmen in dem folgenden Schaubild zusammengefasst, weil ich dort besser beide Positionen gegenüberstellen kann. Das ist als mein Versuch anzusehen zu beschreiben, was Menschen vom Christentum abstößt und am Buddhismus anzieht.

<i>Wie das Christentum erscheint</i>	<i>Wie der Buddhismus erscheint</i>
1. Der gekreuzigte Christus. Bild: Leiden. Nur sekundär: Wortbedeutung.	1. Der sitzende Buddha. Bild: Gelassenheit. Nur sekundär: die vier Wahrheiten.
2. Der Einzelne im Gottesdienst. Annahme von Glaubensbehauptungen. Kirche. Moral.	2. Der Einzelne in der Meditation. Forderung nach Übungen. Ethik der Gewaltlosigkeit oder ethiklos.
3. Dialogisch beten – welches Bild von Gott?	3. Aktivität des Einzelnen.
4. Leben nach dem Tod als Glaubensgut.	4. Leben nach dem Tod ist frei von Heilsfragen.
5. Summe: Erlösung als Behauptung und Vereinnahmung. Glaube als Gehorsam gegenüber dem mythischen Weltbild.	5. Summe: Erlösung als Zusage zur Meditation. Thesen zum Bewusstsein und zur Verbundenheit aller Dinge.
6. Frömmerei, Fernsehprediger, Papst.	6. Moderne Buddhisten – Dalai Lama.

Damit sage ich keineswegs, dass das Christentum oder der Buddhismus so sind, wie ich es hier beschreibe. Einige der Sätze sind geradezu falsch. Doch das ist die Sicht, das ist die Wirkung, die nach außen tritt, egal wie es einst in der Lehre gemeint war und von den meisten Vertretern verstanden wird.

Dazu kommt ein weiteres.

Der Buddhismus scheint einen langsamen, allmählichen, weltbildfreien Zugang zu ermöglichen. Wir beginnen vielleicht, indem wir uns in einem Seminar auf Sitzen und Atemübungen einlassen. Auch zwischen Autogenem Training und Meditationspraktiken besteht ein Zusammenhang. Im nächsten Schritt lässt man sich von Rednern und asiatischen Meistern beeindruckend, irgendwann beginnt man, die Meditationen als Übungen zu verstehen, die man mit Disziplin ausüben möchte. Und so kann man sich quasi in konzentrischen Kreisen immer mehr einer Hingabe an den Dharma und den Buddha zuwenden oder einem Gelübde als Mönch annähern. Man beginnt mit „Meditation als Wellness-Übung“ oder „Yoga als Sport“ und nähert sich allmählich einer größeren Verbindlichkeit an.

Eine analoge sukzessive Hinwendung zum Christentum, die dann mit den Schritten „Gebet als Sport“, „Akzeptanz einzelner Meister“, „Seminar-teilnahme“, „persönliche Disziplin“ und „Kirchenmitgliedschaft“ zu beschreiben wäre, ist wohl z.Zt. nicht denkbar. Das Christentum scheint ent-

weder eine langweilige Tradition darzubieten oder einen radikalen Sprung zu fordern. Eine langsame, von der Freiheit des einzelnen abhängige Art der Teilhabe-Identifikation bietet nur der Buddhismus, nicht das Christentum, wie es scheint.

Bibliographie

Über den Buddha und den Buddhismus zur Einführung

- Gäng, Peter, Buddhismus, Frankfurt a. M. 2002 (campus Einführungen)
 Herrigel, Eugen, Zen in der Kunst des Bogenschießens. Der Zen-Weg, Frankfurt a. M. 2004
 Schlieter, Jan, Buddhismus zur Einführung, Hamburg 1997
 Schneider, Ulrich, Der Buddhismus. Eine Einführung, Darmstadt 1997 (1980)
 Von Brück, Michael, Zen. Geschichte und Praxis, München 2007

Vertiefungen

- Thich Nhat Hanh, Das Herz von Buddhas Lehre. Leiden verwandeln – die Praxis des glücklichen Lebens, Freiburg i. Br. 1999
 von Brück, Michael, Einführung in den Buddhismus, Frankfurt a. M./Leipzig 2007
 –/ Lai, Whalen, Christentum und Buddhismus. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997

Buddhismus und Religion

- Schneider, Hans Julius, Religion, Berlin 2008 (Grundthemen Philosophie)

Vermittlungen

- Baartz, Ursula, Erleuchtung trifft Auferstehung. Zen-Buddhismus und Christentum. Eine Orientierung, Stuttgart 2009
 –, Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten. Biografie, Zürich 1998
 Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hgg.), Multiple religiöse Identität: Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Zürich 2008
 Dunne, Carin, Buddha und Jesus. Gespräche (KTB 92), München 1990
 Kennedy, Robert, Zen Spirit. Mystische Wege zu Gott, Zürich 1997
 Luz, Ulrich/Michaels, Axel, Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich, München 2002
 Roloff, Carola/Weiße, Wolfram/Zimmermann, Michael (Hgg.), Buddhismus im Westen. Ein Dialog zwischen Religion und Wissenschaft (Religionen im Dialog 6), Münster 2011
 Thich Nhat Hanh, Buddha und Christus heute. Eine Wahrheit – zwei Wege, München 1999
 Riehle, Wolfgang, Das Buch von der mystischen Kontemplation genannt ‚Die Wolke des Nichtwissens‘ worin sich die Seele mit Gott vereint, Einsiedeln 2007
 Wagner, Thomas, Mystik der Tat. Buddhisten und Christen als politisch Handelnde in der Zivilgesellschaft, Berlin 2006

Psychotherapie und Spiritualität¹

Lothar Eder

Die entscheidenden Frage für den Menschen ist: Bist du auf Unendliches bezogen oder nicht? C. G. Jung

1. Einleitende Überlegungen

„Ich glaube nicht an Gott, aber ich vermisse ihn“ – dieser Satz aus dem Roman „Nichts, was man fürchten müsste“ des britischen Autors Julian Barnes drückt womöglich aus, was viele Zeitgenossen über Religion, Gott und religiöse Praxis denken und fühlen. Tatsächlich scheint es zahlreichen Menschen so zu gehen, dass sie „irgendwie“ eine Sehnsucht, einen Glauben an „etwas Höheres“ haben, dass sie einerseits einen diesbezüglichen Mangel in sich tragen, andererseits aber mit dem Glauben, der ihnen in der Kindheit beigebracht wurde, nichts mehr anfangen können oder sie ihn gar ablehnen. So mancher Patient drückte in der Psychotherapie bei mir deutlich aus, dass er „mit *diesem* Gott“, der ihm damals als Kind nahegebracht wurde, nichts mehr zu tun haben möchte. *Dieser Gott* ist der strafende. Er wurde ihm als eine ihn stetig überwachende Instanz eingepflanzt, die wie ein „Verkehrspolizist“ (so der Oldenburger Theologe Kim Strübind einmal in einem persönlichen Gespräch) genau aufpasst und alle Sünden notiert, sodass dann am Ende des Lebens einmal die große Rechnung aufgemacht und danach das Urteil gesprochen wird. Und ist *dieser Gott* nicht auch der, der all das Unrecht einfach so geschehen, unschuldige Kinder an Krebs sterben, Katastrophen, welche unvorstellbares Leid mit sich bringen, geschehen lässt? Nein, mit dem – so der Tenor mancher – kann und möchte man nun wirklich nichts zu tun haben.

Auf der anderen Seite ist seit geraumer Zeit ein beträchtliches Interesse an Spiritualität zu vermerken. Die Volkshochschulprogramme im Gesundheitsbereich sind reichlich bestückt mit Angeboten zu Yoga, Qi Gong und Meditation, welche allesamt im Schnittstellenbereich von traditionell asiatischen spirituellen Praktiken einerseits und Stressreduktion andererseits liegen. Der Dalai Lama übt für viele westliche Menschen eine große Faszination aus; Buddhismus gilt als „in“, „schick“, „attraktiv“. Wenn jemand im Freundeskreis von seinem letzten „Meditationsretreat“ im Kloster erzählt, so ist es nicht unbedingt eines der Benediktiner, sondern mit einiger Wahrscheinlichkeit ein buddhistisches, in Deutschland, der Schweiz, oder

¹ Überarbeitete Version des gleichnamigen Vortrages im Rahmen des GFTP-Symposiums „Ökumenische Spiritualität?“ am 4.–6. November 2011 in Oldenburg.

Österreich gelegen. Esoterik – für die einen ein Schimpf-, für die anderen ein Zauberwort – ist ein gewaltiges Gegenwartsthema: in den Medien, bei entsprechenden Messen und einer Vielzahl von Angeboten und Anbietern. Vieles geht da scheinbar problemlos zusammen und wird wahllos miteinander kombiniert: buddhistische Meditation, Engelsenergien, Channeling und Chakrenarbeit, um nur einiges zu nennen. Ein expansiver Markt, der einen oft an einen spirituellen Supermarkt erinnern mag, in dem der „Konsument“ sich nach Lust und Laune oder nach momentaner Vorliebe „bedient“.²

All dies mag stellvertretend eine Art spiritueller Sehnsucht widerzuspiegeln, die ich auch aus der Perspektive des Psychologen und niedergelassenen Psychotherapeuten glaube wahrzunehmen.

Die Thematisierung von Spiritualität in Verbindung mit Psychotherapie (PT) ist keineswegs ein Novum und hält in jüngster Zeit u. a. im Begriff *Spiritual Care* Einzug in die medizinische, psychosomatische und psychotherapeutische Versorgungslandschaft.³ Sie sieht sich jedoch zwei potentiellen Grundsatzkritiken ausgesetzt: zum einen wird eine Berücksichtigung von Spiritualität in der Psychotherapie innerhalb der Psychologie und der Psychotherapieforschung kritisch bis ablehnend rezipiert; es wird eingewandt, dass mit einer spirituellen Akzentsetzung innerhalb der PT deren Wertefreiheit und Neutralität in Gefahr gerate, ja, dass damit gar der Bereich der Wissenschaftlichkeit verlassen und der Bereich von Spekulation und Esoterik betreten werde. Bucher führt hierzu als Gegenargument an, dass Wertefreiheit in der PT ohnehin nicht zu haben sei, weil Therapeuten stets von einem mehr oder weniger expliziten Bild davon ausgingen, „... was und wie der Mensch sei und worin psychische Gesundheit besteh[e]“.⁴ Zudem liefert er zahlreiche Hinweise auf den positiven Einfluss von Spiritualität auf körperliche und seelische Gesundheit sowie die Stressbewältigung.⁵

Eine zweite Grundsatzkritik an Spiritualität, und damit auch an einer Verbindung mit PT vollzieht sich potentiell dann, wenn Spiritualität sich nicht auf die jüdisch-christliche Tradition bezieht, sondern ihre Bezugspunkte z. B. weiter östlich markiert, etwa in der buddhistischen oder der hinduistischen Tradition. Auch eine „freie“, nicht konfessionell gebundene spirituelle Praxis sieht sich hier doch immer wieder dem Vorwurf ausgesetzt – wenn auch nicht mehr unbedingt in diesen Worten formuliert –, sie sei „heidnisch“ oder gar „Teufelswerk“. Die Evangelische Kirche in Deutschland etwa, selbst eine Abspaltung der römisch-katholischen Kirche (und somit im wertneutralen Sinne eine Sekte, lat. *secta*: „Partei“, „Lehre“, „Schulrichtung“), nimmt für sich in Anspruch, alle ihr bekannten religiös-spirituell motivierten Bewegungen in Deutschland bewerten und mit kri-

² Vgl. Lothar Eder, *Psyche, Soma und Familie. Theorie und Praxis einer systemischen Psychosomatik*, Stuttgart 2007, 237.

³ Vgl. Eckhard Frick, *Spiritual Care – nur ein neues Wort?*, in: *Lebendige Seelsorge* 6 (2009) 233–236.

⁴ Anton Bucher, *Psychologie der Spiritualität*, Weinheim 2007, 160 f.

⁵ Vgl. Bucher, *Psychologie der Spiritualität*, 100–132.

tisch wertenden Etiketten versehen zu sollen, z. B. ob diese „Sektencharakter“ haben oder nicht.⁶

Damit wird also die Frage berührt, inwieweit es überhaupt legitim ist, Spiritualität innerhalb der PT auch jenseits christlicher Traditionen oder den von den Kirchen und der Theologie zur Verfügung gestellten Vorgaben zu spirituellem Verständnis und spiritueller Praxis aufzufassen. Der vorliegende Text kann hierzu sicherlich keine abschließenden Antworten formulieren, womöglich aber einige Orientierungen und entsprechende episodische Evidenzen liefern.

Den Kern meiner Ausführungen bilden die spirituellen Verbindungen und die spirituellen Aspekte von psychotherapeutischer Arbeit. Meine wesentlichen Anliegen hierbei sind, zu zeigen:

1. Spiritualität ist eine menschliche Qualität, welche sich (innerhalb bestimmter Rahmenbedingungen) spontan auf der seelischen Ebene zum Ausdruck bringen kann und welche nicht an eine Konfession oder eine bestimmte Religion gebunden ist.
2. Spiritualität wird in der Psychotherapie als seelischer Mangel erkennbar, der einem entsprechenden seelischen Bedürfnis entspricht.
3. Spiritualität ist ein Aspekt des Seelischen, welcher unter bestimmten Bedingungen (Lebens- und Sinnkrisen, bestimmte Angebote in der PT) ins „Schwingen“ kommt.
4. Psychotherapie stellt Arbeitsweisen zur Verfügung, welche den in 2. genannten Mangel ansprechen und ihn nähren (man denke an Freuds Wort von der Psychotherapie als „weltlicher Seelsorge“)

Zunächst ist auf die Frage einzugehen, was denn Spiritualität eigentlich sei und wie der Begriff einzugrenzen ist. Anschließend wird in Abschnitt 3 beleuchtet, was unter Psychotherapie verstanden werden kann. Hier werden erste Verbindungslinien zu Spiritualität herausgearbeitet. Daran anknüpfend werden Anlässe für Psychotherapie beschrieben. Es werden einige Vorschläge formuliert, welche Fragen, auch solche mit spirituellen Dimensionen, mit diesen Störungsbildern in Zusammenhang gebracht werden können. In Abschnitt 4 werden zwei Konzepte vorgestellt, die in Psychologie und Psychotherapie von Bedeutung sind und in denen spirituelle Aspekte anklingen: das Kohärenz-Modell und die sog. achtsamkeitsbasierten Methoden. In Punkt 5 werden Erfahrungen aus der Psychotherapie beschrieben. In Zusammenhang mit sog. verlängerten Trauerreaktionen geht es hier um die Fragen von Tod, Abschied, Andenken und Vergänglichkeit. Daran anschließend werden die von C. G. Jung inspirierten Imaginationsverfahren in der praktischen Anwendung erörtert; aufgrund ihrer Struktur verweisen diese ohnehin in spirituelle Dimensionen. Abschnitt 6 widmet sich zwei systemischen Aspekten: Zum einen ist dies der Fragenkomplex, wie der Übergang vom Kind zum Erwachsenen moderiert wird; hier wer-

⁶ Vgl. <http://www.ekd.de/ezw/Lexikon.php>.

den sog. Pubertäts- und Initiationsrituale thematisiert. Zum zweiten wird die Erwartungsüberlastung spätmoderner Partnerschaften kurz beleuchtet. Es folgen in Abschnitt 7 einige abschließende Überlegungen.

2. Spiritualität

Verschiedene Quellen betrachten Spiritualität in den heute bekannten Erscheinungsformen in Zusammenhang mit Entwicklungen der späten Moderne. War Spiritualität traditionell ein Bestandteil der (insbesondere christlichen) Religion (z. B. als Frömmigkeit), so hat sie sich als Begriff v. a. seit der Mitte des 20. Jh. zu etwas Eigenständigem emanzipiert, das über oder jenseits einer bestimmten konfessionellen Bindung steht. Diese Entwicklung wird in Zusammenhang gesehen mit der „Psychokultur“ besonders der sog. Humanistischen Psychologie, der Meditationsbewegung und dem sog. New Age.⁷ All diese Bewegungen wurzeln großenteils in psychodynamischen Theorien und Praktiken und verbanden sich teils mit Übungsstraditionen aus Asien. Im Zusammenhang mit der New Age Bewegung (v. a. an der amerikanischen Westküste seit den 1960er Jahren) können Elemente der Theorie C. G. Jungs als wesentliche Impulsgeber angesehen werden.

Für die „spirituelle Revolution“ (Tacey 2004) nennt Bucher⁸ u. a. zwei Faktoren, die Krise der Kirchen einerseits und die Individualisierung mit einhergehender Bindungslosigkeit der Spätmoderne auf der anderen Seite; zudem nähre sie das Bedürfnis nach einer individuell ausgerichteten und erfahrungsgesättigten religiösen Praxis. Wenn Sloterdijk von uns Heutigen als „spirituell und lebensformhaft Enterbten“ spricht,⁹ so beschreibt er damit womöglich den Ausgangspunkt und das Movens für das spirituelle Suchen vieler Zeitgenossen. Auf der psychologischen Ebene scheint zudem das Element der freien Wahl und dasjenige der persönlichen Emanzipation von traditionellen Institutionen eine Rolle zu spielen. Dies kontrastiert zunächst paradox mit dem Phänomen, dass andererseits viele Menschen bereit sind, sich z. B. in buddhistischen Klosteraufenthalten strengen Verhaltensregeln zu unterziehen (frühes Aufstehen, streng geregelte Abläufe von Essen, Schlafen, Sitz-, Geh- und Arbeitsmeditationen, strenge Schweigeregeln etc.). Insgesamt entspricht dies aber wohl der bipolaren menschlichen Tendenz nach Individuation einerseits und Bezogenheit und Bindung andererseits.¹⁰

In seiner Wortbedeutung und Wortgeschichte verweist der Begriff Spiritualität auf eine dem antiken Denken noch selbstverständliche, für uns auf-

⁷ Vgl. *Bernhard Grom*, Spiritualität – die Karriere eines Begriffs: eine religionspsychologische Perspektive, in: *Eckhard Frick/Traugott Roser* (Hgg.), *Spiritualität und Medizin*, Stuttgart 2009/2011, 12 ff.

⁸ *Bucher*, *Psychologie der Spiritualität*, 10 f.

⁹ Vgl. *Peter Sloterdijk*, *Selbstversuch*. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira, München 1996, 31.

¹⁰ Vgl. *Helm Stierlin*, *Individuation und Familie*. Studien zur Theorie und therapeutischen Praxis, Frankfurt a. M. 1989 sowie *Lothar Eder*, *Individuation*, in: *Jan V. Wirth/Heiko Klevé* (Hgg.), *Lexikon des systemischen Arbeitens*, Heidelberg 2012, 167–170.

geklärte Heutige jedoch auf den ersten und womöglich auch zweiten Blick zunächst befremdliche Qualität, die in der Gegenwart häufig mit „Energie“ bezeichnet wird und in manchen ihrer Konnotationen gewissermaßen als „Asien-Reimport“ verstanden werden kann. Das lateinische Wort „Spiritus“ korrespondiert im Griechischen mit „Pneuma“, im Hebräischen mit „Ruach“, alle in der Bedeutung „Luft, Hauch, Atem, Seele, Geist“. Hier finden sich weitgehende Überschneidungen mit den Begriffen „Qi“ (chin.), „Ki“ (jap.) oder „Prana“ (ind.). Das Verb „spiro“ bezeichnet nach Bucher [...] nicht nur ‚wehen, hauchen‘, sondern auch ‚atmen, leben‘ sowie ‚erfüllt und beseelt sein‘. „Ruach“, so der Autor weiter, meine aber auch den „Wind“, den Gott über die Erde kommen ließ, und verweist an dieser Stelle auf den „unauflöslichen Zusammenhang zwischen Atem und Geistigkeit“, wie ihn zahlreiche Meditationsschulen pflegen.¹¹ All diese Begriffe berühren also eine übergeordnete Ebene des Lebens, in der sich die individuelle Ebene mit einer universellen oder gar „höheren“, „göttlichen“ Kraft verbindet. Sie beziehen sich zudem auf weitgehend nicht physikalisch manifeste, sondern lediglich indirekt erfahrbare oder beobachtbare Phänomene, welche gewissermaßen „hinter“ oder „über“ den konkreten, manifesten Lebensprozessen stehen, diese anregen oder gar erst ermöglichen; ausführlichere auf den Qi-Begriff bezogene Überlegungen hierzu finden sich bei Eder.¹²

Es finden sich in der Literatur zahlreiche Definitionen und Aspekte von Spiritualität (S.); mit Verweis auf Bucher¹³ und Müller und Müller¹⁴ seien nachfolgend genannt:

- S. als Bezogensein auf ein höheres Wesen, eine höhere Macht; die Anonymen Alkoholiker etwa nehmen auf letzteren Begriff Bezug mit den Worten „Gott, wie wir ihn kennen“.
- S. als Gefühl des Verbundenseins (connectedness) mit allem Leben, dem Kosmos, der Natur, allen Wesen, mit den Ahnen; auch als Güte, Barmherzigkeit, Mitgefühl mit allen fühlenden Wesen.
- S. als Bezogensein auf Gott, eine Gotteserfahrung, auf Buddha etc.
- S. als Praxis: Gebet, Meditation.
- Numinose, „Große Erfahrungen“.
- Leben in Übereinstimmung mit dem „Großen Sinn“ oder dem „Großen Leben“, „die Mitte bewahren im steten Wandel“ wie im Daoismus.
- S. als Ich-Selbst-Transzendierung, Loslassen von Bindungen, Bestrebungen, Bedürfnissen; Freiwerden von Anhaftungen an Bedürfnisse, an weltliche Dinge, an andere Menschen.
- S. als Beziehung zum „wahren“ oder „inneren“ Selbst.

¹¹ Bucher, *Psychologie der Spiritualität*, 22, vgl. auch Eder, *Psyche, Soma und Familie*, 238.

¹² Vgl. Lothar Eder, *Qi Gong und Psychotherapie – einige Anmerkungen*, in: *Jing Gong, Zeitschrift für das Stille Qi Gong* 8 (2001) 13–18.

¹³ Vgl. Bucher, *Psychologie der Spiritualität*, 22–47.

¹⁴ Vgl. Annette Müller/Lutz Müller, *Übersicht: Auffassungen von Spiritualität*, in: *Jung Journal, Forum für Analytische Psychologie und Lebenskultur* 12 (2009) 4.

3. Psychotherapie

Vor dem Hintergrund der Popularisierung psychoanalytischen, psychotherapeutischen und psychologischen Wissens erscheint es vordergründig fast überflüssig, den Begriff Psychotherapie genauer bestimmen zu wollen. Jedoch, wie so oft, es lohnt der genauere Blick.

Interessant erscheint zunächst, dass das griechische Wort *Psyche* die Bedeutungen „Atem, Hauch, Seele“ beinhaltet, und wir hier eine Ähnlichkeit zu „Pneuma“ und „Spiritus“ vorfinden. Legt man diese semantische Verwandtschaft zugrunde, so wäre in der Therapie (gr. *therapeuein* = pflegen, sorgen) der Seele, der professionellen Sorge um die Seele, in einem sehr weiten Sinne auch der Bereich des Spirituellen berührt.

Ohne an dieser Stelle in eine vielschichtige Betrachtung einzusteigen, lässt sich sagen, dass unter Psychotherapie sowohl unter Fachleuten als auch unter Laien die Behandlung von psychischen und psychisch motivierten Leidenszuständen, oder gar der Seele, der Psyche selbst verstanden wird. Dies geschieht über diverse Wirkfaktoren: die therapeutische Beziehung; die therapeutische Situation als Ort, an dem nach Verständnis des Patienten Veränderung initialisiert wird; über eine von Therapeut und Patient zusammen erarbeitete Erklärung für die Leidenszustände und Vorschläge, wie man diesen abhelfen kann, sowie über rituelle Aspekte, von denen ausgegangen wird, dass sie Heilung bewirken; z. T. wird auch die PT-Situation selbst als rituelles Geschehen betrachtet.¹⁵

Kontrastierend hierzu sind Freuds Worte in einem frühen Text namens „Psychische Behandlung (Seelenbehandlung) (1890/1975)“:

„Man könnte also meinen, daß darunter [i. e. Psychotherapie, Anm. L. E.] verstanden wird: Behandlung der krankhaften Erscheinungen des Seelenlebens. Dies ist aber nicht die Bedeutung dieses Wortes. Psychische Behandlung will vielmehr besagen: Behandlung von der Seele aus, Behandlung – seelischer oder körperlicher Störungen – mit Mitteln, welche zunächst und unmittelbar auf das Seelische des Menschen einwirken.“¹⁶

Dieses Mittel sei zuvorderst das Wort, die Sprache. Es soll also nicht *die Seele behandelt*, vielmehr soll *mit Hilfe der seelischen Kräfte oder Prozesse* positiv auf seelische und/oder körperliche Störungen eingewirkt werden.

Freud sah das Unbewusste im Wesentlichen als Ort des Verdrängten. Im Gegensatz zu dieser Position fasste C. G. Jung (der bis zum Bruch 1913 Freuds „Kronprinz“ war) das Unbewusste als einen Ort auf, in dem sich universelle menschliche Muster, allgemeingültige Seelenbilder, sogenannte Archetypen auffinden lassen, die vorgegeben, also über-individuell sind.

¹⁵ Vgl. Klaus Grawe/Ruth Donati/Friederike Bernauer, *Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession*, Göttingen 1994 sowie Jerome D. Frank, *Persuasion and Healing. A Comparative Study of Psychotherapy*, Oxford 1961.

¹⁶ Sigmund Freud, *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)* (1890), in: *ders.*, Studienausgabe. Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik, Frankfurt a. M. 1975, 17.

Der Archetyp als „kollektives a priori der persönlichen Psyche“ ist nach Stein ein „angeborenes Potential von Vorstellungs-, Denk- und Verhaltensmustern, die sich bei den Menschen aller Zeiten und überall auf der Welt finden.“¹⁷ Beispiele für Archetypen sind Gegensatzpaare wie hell-dunkel, stark-schwach, männlich-weiblich; weitere sind der Archetyp des Heilers, der Held, der Wanderer, der Archetyp der Großen Mutter, der Baum des Lebens oder Weltenbaum etc. um nur einige wenige zu nennen. All diese lassen sich auffinden in Mythen, Märchen und in den großen religiösen Erzählungen. Dazu gehören auch Urbilder von Schutz, von Zuflucht usw. Ein weiteres Urbild ist das Licht, und es findet sich in einer Vielzahl religiöser Erzählungen; man denke an Jesus Christus Satz „Ich bin das Licht der Welt“ oder den Zustand der „Er-Leuchtung“, in den der Buddha eingegangen ist.

Wir finden einen weiteren wichtigen Unterschied zwischen Freud und Jung: Während Freud nach den Ursprüngen einer Störung suchte, der Ätiologie, fragte Jung nach Sinn und Funktion: Was will das (dieses Problem, dieses Symptom) von mir? Wohin bringt mich das?

Jung nahm als organisierendes Zentrum des Unbewussten das Selbst an, welches eine eigene Strebung (nach Individuation) habe, die es zu entdecken und zu entwickeln gelte: werde der du bist! Sei auf Unendliches bezogen! In diesem Streben des Selbst ist eine Art spiritueller Kern enthalten, eine „höhere Einheit im Selbst“,¹⁸ man könnte sagen, ein „höheres“ oder „göttliches Selbst“, welches das Individuum mit der allgemeinen Seinsebene verbindet.

Eine parallele Auffassung von einer, so könnte man mit einem zeitgemäßen Bild sagen, Schnittstelle mit dem Göttlichen in unserer Seele, lässt sich bei Meister Eckehart zeigen. In seiner Predigt 2 legt er Lukas 10,38 aus: „Unser Herr Jesus Christus ging hinauf in eine Burgstädtchen und ward empfangen von einer Jungfrau, die ein Weib war“. Eckehart setzt hier nun – und dies im 14. Jahrhundert! – zu einer psychologischen Deutung des neutestamentarischen Textes an: die Jungfrau, die hier angesprochen ist, sei der Mensch selbst. Das „Bürglein“ aber sei der Teil der Seele, in den das „Licht des Geistes“ Einzug halte, und „mit dem Teile ist die Seele Gott gleich [...]“.¹⁹

In der Konzeptionalisierung des Seelischen finden sich demnach – zumindest was die psychodynamischen Modelle angeht – spirituelle Elemente, welche konsequenterweise auch in der Seelenbehandlung (Psychotherapie) ihren Niederschlag finden. Dieser Auffassung, aber auch einer neueren Auffassung von *Ressourcenorientierung* oder *Empowerment* in der Psychotherapie gemäß wäre die Psychotherapie also nicht ein Geschehen, in dem der Therapeut den Patienten heilt; vielmehr ginge es darum, dass der

¹⁷ Murray Stein, C. G. Jungs Landkarte der Seele. Eine Einführung, Düsseldorf 2009, 258.

¹⁸ Vgl. Eckhard Frick/Bruno Lautenschlager, Auf Unendliches bezogen. Spirituelle Entdeckungen bei C. G. Jung, München 2008, 83.

¹⁹ Vgl. Josef Quint (Hg.), Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate, Zürich 1979, 159–164, hier: 164.

Patient Anschluss an (s)eine eigene innere Kraft, seine Ressourcen, seine Kraftquellen bekommt. Nicht der Therapeut wäre die Quelle der Heilung, vielmehr soll der Patient unterstützt werden, sich mit seiner oder seinen Quelle(n) zu verbinden. Ohne dies hier näher zu belegen sei angemerkt, dass diese Kraftquellen (sei es im spontanen Narrativ von Patienten oder als vom Therapeuten induzierte Imagination) mit dem Gefühl von Angenommensein, Beheimatetsein, Trost, aufgehoben, sicher und beschützt sein zu tun haben. Weiter unten wird in diesem Zusammenhang im Begriff des „Kohärenzgefühls“ ein psychologisches Modell hierfür vorgestellt.

Die *Anlässe für PT* sind vielfältig und die neuesten Zahlen zur Häufigkeit ihres Vorkommens sind erschreckend: In einer aktuellen Studie von 2011 kommt Hans-Ulrich Wittchen, Professor an der Uni Dresden zu dem Ergebnis, dass psychische Störungen mit 26 % zur Krankheitsstatistik beitragen. 38 % aller EU-Bürger leiden an einer klinisch relevanten psychischen Störung, diese Zahl ist größer als diejenige der Herzleiden und Krebserkrankungen. Die größte Gruppe unter den Störungsbildern machen die Angststörungen aus (v. a. Panikstörungen und soziale Phobien), es folgen depressive Störungen, Schlafstörungen (nichtorganische Insomnien) und schließlich psychosomatische Erkrankungen.²⁰ Der Prozentsatz der Arbeitsunfähigkeiten aufgrund von psychischen Problematiken hat sich zwischen 1994 und 2010 verdoppelt. Die Anzahl der „Erschöpfungsdepressionen“ oder „Burnout“-Fälle hat zugenommen, ebenso die Psychotherapieanfragen aufgrund „psychosozialer Konfliktlagen“, vulgo: „Mobbing“. Auch wenn in den Medien, z. B. in der „Welt am Sonntag kompakt“ in offensichtlicher Skandalisierungsabsicht „eingebildetes Burn-out und Psycho-Wehwehchen kosten Milliarden“,²¹ Zweifel an diesem Phänomen geäußert werden, die Anmeldestatistiken in den psychotherapeutischen Praxen und den psychosomatischen Kliniken sprechen eine andere Sprache. Die KVBW (Kassenärztliche Vereinigung Baden-Württemberg) konstatierte den Bericht der Welt am Sonntag mit dem Verweis darauf, dass die Psychotherapie Seismograph und Stütze einer Gesellschaft sei, die mit sich selbst nicht mehr klarkomme (Presseerklärung v. 15.11.2011). In diesem Zusammenhang ist u. a. auch das Buch des französischen Soziologen Alain Ehrenberg zu sehen, der das „erschöpfte Selbst“ als Reaktionsweise auf die spätmodernen gesellschaftlichen Bedingungen herausgearbeitet hat.²² Eine weitere, konkordante Zeitdiagnose stellt Hartmut Rosa in seinem Text „Beschleunigung und Depression“.²³ Auch er stellt Zusammenhänge zwischen der depressiven Störung des Individuums und einer Gesellschaft her, die sich selbst immer schnellere Bewegungen auferlegt, aber nicht mehr hin-

²⁰ Vgl. Spiegel online v. 5. 9. 2011.

²¹ Vgl. Annette Dowideit/Marc Neller, Das kranke Geschäft mit der wunden Seele, in: Welt am Sonntag kompakt (6. 11. 2011), 20–25.

²² Vgl. Alain Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2004.

²³ Vgl. Hartmut Rosa, Beschleunigung und Depression, in: Psyche 65 (2011) 1041–1060.

reichend formulieren kann, wohin diese führen sollen und zu welchem Zweck.

Die oben angeführten 4 Hauptgruppen psychischer Störungen – Angst, Depression, Schlafstörungen und psychosomatische Störungen – hängen offensichtlich mit der, zwar stark vereinfachenden aber womöglich die Sache auf den Punkt bringenden, Zeitdiagnose der KVBW zusammen: eine Gesellschaft, welche mit sich selbst nicht mehr klar kommt, weil sie (so meine These) traditionelle und naturgebundene Rhythmisierungen des Lebens immer mehr aufgibt und künstlich überformt, und weil Sinn- und Bindungssysteme nicht mehr hinreichend funktionieren bzw. fortschreitend korrodieren. Man kann auch fragen: Wo findet der Einzelne Antworten, Halt und Zuflucht? An wen wende ich mich, wenn ich Angst und Sorge habe, wo lade ich ab? Und man könnte sicherlich pointierend sagen, dass Konsum, Internet und der Besitz einer Lebensversicherungspolice hier keine hinreichenden Einrichtungen oder Lieferanten sind. Vielmehr erscheint es kritisch, wenn Selbstfürsorge mit Konsum gleichgesetzt und der Selbstwert über Leistung definiert wird.²⁴

Man kann auch fragen: was ist der Kern von Angst, Depression, den Schlaf nicht mehr finden oder psychosomatischen Beschwerden? Aus den Narrativen von Patienten in der Therapie lassen sich hier m. E. Suchbewegungen, Fragen, Bedürfnisse extrapolieren: Die Suche nach Halt, Trost, Anbindung, Sinn, Aufgehobensein und Orientierung. Eine Angst, eine Depression usf. wäre demnach nicht bloß als „Krankheit“ aufzufassen, sondern vielmehr als Hinweis auf eine – unbewusste – innere Suche, einen Mangel, einen Bedarf, der nach Ausgleich sucht.

Und ohne dies hier als simple Antwort auf die vorgenannten Fragen anzusehen, kann man religiös-spirituelle Systeme als „Frohe Botschaften“ (Eu-angelion) ansehen, als Systeme, die Sinn, Trost und (vertikale) Anbindung bereitstellen. Man denke an die Sätze „Fürchtet euch nicht“ oder „Kommt zu mir, die ihr mühselig und beladen seid“ aus dem Neuen Testament. Oder an die Trost-Imagination „Lege deinen Kopf in den Schoß des Lamas“ im tibetischen Buddhismus. Spiritualität wäre demnach, so belegt es Bucher mit Verweis auf zahlreiche Studien, in ihren Auswirkungen ein „Puffer gegen Stress“, ein Sinngenerator, eine Linderung bei Trauer und gewissermaßen sowohl Antidepressivum als auch Anxiolytikum.²⁵ Damit soll natürlich keineswegs die Marxsche These von der Religion als „Opium des Volkes“ belegt werden, denn Spiritualität ist ja kein Medikament, das man aufgrund einer Indikation zu sich nimmt. Die beschriebenen Auswirkungen sind eher als Nebeneffekte einer spirituellen oder religiösen Haltung anzusehen.

²⁴ Vgl. Lothar Eder, Individuation, in: Jan V. Wirth/Heiko Kleve (Hgg.), Lexikon des systemischen Arbeitens, Grundbegriffe der systemischen Praxis, Methodik und Theorie, Heidelberg 2012, 169.

²⁵ Vgl. Bucher, Psychologie der Spiritualität, 127–132.

4. Vom Ursprung der Gesundheit und der Achtsamkeit

Von zwei Aspekten soll hier die Rede sein, welche im Zusammenhang von Psychotherapie und Spiritualität von besonderer Bedeutung scheinen: Die Salutogenese und einer ihrer Unterasspekte, das Kohärenzgefühl, und zum zweiten Achtsamkeitspraktiken, welche in letzter Zeit sowohl im neurowissenschaftlichen Diskurs als auch als angewandte Methode breitere Kreise gezogen haben.

4.1. Was gesund macht: Salutogenese und Kohärenzgefühl

Der Medizinsoziologe Aaron Antonovsky machte in den 1970er Jahren bei einer Untersuchung über Anpassungsfähigkeit und Widerstandsressourcen gegenüber Stressoren eine erstaunliche Entdeckung: In einer Gruppe von jüdischen Frauen, welche deutsche KZs überlebt hatten, wurden 29 % als körperlich und psychisch gesund eingestuft. Auf der Suche nach den Gründen stieß er auf Faktoren für Gesundheit, welche er im Konzept der Salutogenese, insbesondere im Kohärenzgefühl (sense of coherence) zusammenfasste.²⁶

Kohärenzgefühl meint u. a.: ein „durchdringendes, dynamisches Gefühl des Vertrauens darauf [...]“, dass die Ereignisse, welche einem in einem Leben begegnen (somit auch kritische und negativ einschneidende Erlebnisse), sinnhaft und erklärbar sind, dass einem zum zweiten Ressourcen zur Verfügung stehen, diesen Ereignissen verarbeitend zu begegnen und drittens, dass diese Ereignisse Herausforderungen sind, für deren Verarbeitung es sich lohnt, Anstrengung aufzuwenden.²⁷

Kohärenzgefühl hängt also zusammen mit einem Gefühl und einem (scheinbar grundlegenden) menschlichen Bedürfnis nach Sinn, Zusammenhang und Eingebundenheit. Letztere verweist sowohl auf soziale, beziehungsbezogene Aspekte (menschliche, v.a. frühe Bindungen als sicher, schützend, haltgebend zu erleben) als auch auf „vertikale“ Anbindung, auf spirituelle Aspekte. Wie Bucher in seiner Arbeit aufzeigte, sind zahlreiche Befunde zur positiven Wirkung von spirituellen Überzeugungen und Praktiken auf Aspekte von körperlicher und seelischer Gesundheit nachweisbar; zudem sind die o.g. Aspekte von Kohärenz ohnehin Bestandteil von spirituellen Überzeugungen. Insbesondere ist hier die Überzeugung, dass mithilfe des Glaubens oder der Anbindung an eine spirituelle Instanz (z. B. über das Gebet zu Gott, über Meditation und Hinwendung an einen Buddha-Aspekt, der Imagination der „Großen Mutter“ um nur einige Beispiele zu nennen) Hindernisse langfristig überwindbar sind und dass diese Hinwendung einem Kraft gibt, zu nennen.

²⁶ Vgl. Aaron Antonovsky/Alexa Franke, *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*, Tübingen 1997.

²⁷ Vgl. ebd., 36.

4.2. Achtsamkeit: Die Wiederentdeckung des Jetzt

In den letzten Jahren findet der Begriff der Achtsamkeit eine breite Resonanz nicht nur innerhalb der psychotherapeutischen Szene im deutschsprachigen Raum, sondern auch innerhalb der Neurowissenschaften. Achtsamkeit (mindfulness) ist eng verbunden mit dem Namen John Kabat-Zinn,²⁸ der unter dem Namen „Achtsamkeitsbasierte Stressreduktion“ (Mindfulness Based Stress Reduction MBSR) ein eigenes Gebilde entwickelte, das eine theoretische Rahmung und eine Reihe von Übungen umfasst, welche zunächst vornehmlich bei psychosomatischen Beschwerden und Schmerzzuständen eingesetzt wurden; die diesbezüglichen Studien ergaben stark positive Wirknachweise. Zudem findet diese Praxis unter der Bezeichnung „Achtsamkeitsbasierte kognitive Therapie“ Einzug in die Depressionstherapie und deren Rückfallprophylaxe.

Letztendlich kann man in diesem Zusammenhang von einem Asien-Reimport sprechen. Denn die Praxis der Methode nimmt vedische, yoga-bezogene und meditative Elemente auf, die allesamt aus dem Kanon der indisch-tibetischen spirituellen Übungspraxis stammen. Die Kennzeichen der Vorgehensweisen sind: Ankommen im Jetzt, Wahrnehmen und Annehmen von dem, was ist, nicht wertende und akzeptierende Wahrnehmung von Gefühlen und Körpersensationen sowie Förderung von Körperbewusstsein und Arbeit mit den Energieleitbahnen (ähnlich der trad. Chinesischen Medizin). Die schwerpunktmäßige Verwendung von indischen Yogapraktiken scheint hier mehr oder weniger willkürlich, denn auch das Qi Gong, das Tai Ji Quan und die große Fülle der in Asien tradierten und im weiteren Sinne spirituell motivierten Übungswege richten sich auf die selben Ziele. Bei genauerer Betrachtung finden diese Elemente sich auch in der christlich motivierten Spiritualität, werden hier jedoch von einer häufig auffindbare Gleichsetzung von „Meditation, Besinnung“ mit rationaler Analyse oder „Nachdenken“ und einer Ablehnung des Körpers überdeckt. Aber sind nicht die Appelle von Jesus Christus, sich nicht zu sorgen, denn der Himmlische Vater habe schon für einen gesorgt, zu sein wie die Kinder und es den untätigen, in reiner Gegenwart verweilenden Lilien auf dem Feld gleichzutun, Verweise auf eben diese Aspekte?

Dieses zunächst harmlos erscheinende Ankommen im Jetzt hat radikale Auswirkungen. Die subjektive Zeit dehnt sich, es kommt zu einem tiefen Ankommen im Augenblick und bei sich selbst, und damit vermindern sich subjektiver und objektiver Stress, erhöht sich die Selbstakzeptanz. Wir finden ähnliche Phänomene in der Hypnose, in den von C. G. Jung inspirierten imaginativen Verfahren oder in Entspannungsverfahren wie dem Autogenen Training. Die Wirksamkeit dieser Techniken ergibt sich auch aus zwei psychologisch relevanten Faktoren: Zum einen werden Gedanken, Gefühle und (auch negative) Körpersensationen als Objekte wahrnehmbar,

²⁸ Vgl. Jon Kabat-Zinn, Im Alltag Ruhe finden. Meditationen für ein gelassenes Leben, Frankfurt a. M. 2007.

die folglich nicht dem Ich, der wahrnehmenden Instanz zugerechnet werden. Damit entsteht Abstand zwischen dem Schmerz und mir. Ich bin nicht mehr der Schmerz. Zum anderen erhöhen sie die sog. Selbstwirksamkeit, eine zentrale Variable im Zusammenhang mit Therapieerfolg; sie knüpft an die salutogenetischen Aspekte des vorangegangenen Punktes 4.1. an, die Hoffnung nämlich, über eigene Ressourcen der Verbesserung zu verfügen.

Britta Hölzel von der Universität Gießen schildert weitere beeindruckende Befunde aus der Hirnforschung. Die Untersuchung regelmäßig Achtsamkeitsmeditierender ergab eine verbesserte Konzentrationsfähigkeit, eine bessere Kompetenz, Störreize auszublenden, sowie eine Verbesserung der Fähigkeit des emotionalen Umlernens; hier ist ein zentraler Aspekt auch von Psychotherapie berührt, denn häufig geht es darum, dass Patienten lernen, negative emotionale Reaktionen oder Muster zu verändern. Ein weiterer Befund lässt aufhorchen: Achtsamkeitsmeditation beugt offenbar Demenz vor, denn sie erhöht die Masse an grauer Substanz in bestimmten Hirnregionen. Demenz dagegen geht mit einer Degeneration dieser Substanz einher.²⁹

5. Erfahrungen aus der Psychotherapie:

Trauer, Imagination und „spontane“ Spiritualität

Einleitend sei an dieser Stelle noch einmal betont, dass sich die nachfolgend geschilderten Erfahrungen nicht als Belege für die eingangs formulierten Thesen in einem wissenschaftlichen Sinne verstehen. Sie dienen als orientierende Darstellungen und können allenfalls episodische Evidenzen anhand einiger exemplarischer Aspekte aufzeigen.

5.1. *Verbundensein (connectedness) mit den Ahnen und nahestehenden Verstorbenen; Auseinandersetzung mit der eigenen Vergänglichkeit*

Ein erster Aspekt ist die (ins Spirituelle verweisende) Frage nach dem Tod, der Vergänglichkeit und dem Umgang mit den Verstorbenen. Ein direkter oder indirekter Anlass für den Beginn einer Psychotherapie können sogenannte verzögerte Trauerreaktionen sein. Vordergründig sind depressive Symptome sichtbar, die jedoch sehr deutlich auf einen Verlust einer nahestehenden Person bzw. der nicht gelungenen Verarbeitung dieses Umstands zurückgeführt werden können. Der oder die Patient/in berichten dann, sie kämen nicht über den Tod dieses Angehörigen hinweg und sie beschäftigten sich teils über Jahre mit Aspekten des Verlustes. Eine Zeit lang hatte ich es in meiner Praxis gehäuft mit solchen Problemstellungen zu tun. Aufgrund dieser großen Bedeutung begann ich, das Thema Tod systematischer aufzugreifen. Ich fragte die Patienten, wie sie denn über den Tod dächten,

²⁹ Vgl. Britta Hölzel, Eine betörende Flucht aus der Gedankenflut, in: FAZ v. 3. 4. 2008.

weiterhin, was sie dächten, wo denn der Verstorbene jetzt sei. Es kristallisierten sich drei Typen von Antworten heraus: 1. Das „Aus-Ende-Modell“: mit dem Tod ist alles vorbei, danach ist ein Loch, ein Nichts; 2. ein lineares Modell: der Mensch kommt aus einem Ursprung und er geht in eine andere Welt, ein Jenseits etc., dies entspricht den Vorstellungen der monotheistischen Religionen; 3. das „zyklische“ Modell: nach dem Tod kehrt man in irgendeiner Weise zurück in die Welt, Modell der Wiedergeburt, wie es in den asiatischen Religionen üblich ist.

Die Antworten meiner Patienten erstaunten mich, ohne dass sie in irgendeiner Weise als repräsentativ angesehen werden können. Überdurchschnittlich viele Patienten beschrieben eine Art naiver, unausdifferenzierter Wiedergeburtsvorstellung: „Irgendwas kommt wieder“ gehört zu den exemplarischen Äußerungen. Auch die scheinbaren Atheisten, Materialisten oder Nihilisten zeigten auf genauere Nachfrage Überzeugungen, dass da schon noch irgendwo was da sei von dem Toten, zumindest in einem selbst lebe er ja fort u. a. m. In dieser Gruppe waren auch einige der Gruppe der „spirituell Enttäuschten“ zu finden, die eingangs geschildert wurden. Viele ließen zumindest in Ansätzen eine Sehnsucht erkennen danach, dass es da doch etwas gebe (etwas „Höheres“), das dem Ganzen einen Sinn gebe. Noch etwas fiel mir auf, das man die „Bedeutung der Ahnen“ nennen könnte, denen in traditionellen Gesellschaft ja ein hoher Stellenwert zukommt, indem sie wie selbstverständlich eingebunden sind in alltägliche Abläufe, indem ihnen rituelle Opfer dargebracht werden usw. Zahlreiche Patienten ließen erkennen, dass sie eine Art individuellen Ahnenkult betrieben; teils im Flüsterton, von Peinlichkeit begleitet, gestanden sie („halten Sie mich bitte nicht für verrückt“), dass sie mit dem Toten noch Umgang pflegten, dass sie mit ihm sprächen, ihn um Rat fragten, ihm von ihren Tageserlebnissen berichteten. Dies ist kein Wunder in einer Gesellschaft, in welcher der Tod keinen rechten Platz als Teil des Lebens mehr hat, in der er hinter den Kulissen stattfindet, allenfalls als heroisches Geschehen im Spielfilm und ansonsten tabuisiert wird. Diese Patienten waren erleichtert, wenn sie in ihrer Haltung Unterstützung fanden, wenn sie ermuntert wurden, entsprechende Erinnerungs-, Zwiesprache- und letztlich auch Abschiedsrituale zu pflegen. Es zeigte sich: Die Trauer braucht einen Ort, an den man gehen kann, und/oder einen in der nicht-physischen Welt, wo man den Toten wähnt. Dann kann man ihn in seiner Welt lassen und gelegentliche Kontaktaufnahmen vollziehen. Es gelingt dann auch die Grenzziehung zwischen der Welt der Lebenden und derjenigen der Toten, was zur Folge hat, dass der Patient sich wieder mehr dem eigenen Leben zuwenden kann. Ein weiteres kommt hinzu: Der Tod des anderen mahnt an den eigenen, an die eigene Vergänglichkeit. So ragt der Tod ins eigene Leben hinein und verlangt nach einer Antwort: Wer bin ich und wo gehe ich hin, wenn dieses Leben endet? Auch hier erweist es sich in der PT als nützlich, sehr aufmerksam hinsichtlich entsprechender thematischer Hinweise von Patienten zu sein und diesen in angemessener Form Raum zu geben; in der

PT heißt dies zudem: Dem Patienten die Möglichkeit zu geben, seine in ihm bereits vorhandenen Vorstellungen aussprechen, erkunden und weiterentwickeln zu lassen, und nicht, ihm eine vorgegebene Haltung überstülpen zu wollen.

5.2. Imagination und „spontane“ Spiritualität

Die Imagination, also die Arbeit mit inneren Bildern, ist ein wesentlicher Aspekt der Psychotherapie. Jung sah sie gar als den Königsweg in der Arbeit mit der Seele an. Die Verwendung von Bildern und Symbolen ist auch ein bedeutsamer Teil in Religion und spiritueller Praxis. Auf diese methodische Seelenverwandtschaft verweist beispielsweise Vogel.³⁰ Mehr oder weniger willkürlich sei aus der christlichen Tradition die mittelalterliche Mystikerin Mechthild von Magdeburg ausgewählt, die vom „fließenden Licht der Gottheit“ sprach und schrieb, folglich also ein Doppel-Imago von Licht und Fließen für die aus Gott hervorquellende Gnade gebrauchte.³¹ Im Zentrum des tantrischen (tibetischen) Buddhismus, auch Diamantweg genannt, findet sich eine Fülle von strukturierten Imaginationen, mit deren Hilfe man praktiziert. Idealtypisch ist der Ablauf in Kürze wie folgt: es wird ein Buddha-Aspekt imaginiert (z. B. der „Buddha liebevolle Augen“, ein Aspekt des Mitgefühls, wie er sich im Christentum eher in weiblicher Form, nämlich der Jesumutter Maria zeigt), man stellt sich diesen Buddha vor oder über sich als formlose Lichtgestalt vor, verbindet sich über das Rezitieren von Mantrien mit diesem Buddha, stellt sich am Ende ein Verschmelzen mit der eigenen Gestalt vor und macht dann gute Wünsche für alle fühlenden Wesen.

Die Engländerin Phyllis Krystal entwickelte Mitte des 20. Jahrhunderts auf der Basis einer jungianischen Ausbildung eine Methode, die zahlreiche Imaginationen und Symbole verwendet, deren Anwendung den Übenden dabei unterstützen soll, frei von „inneren Fesseln“, von Angst und anderen negativen Emotionen zu werden. Im Kern der Methode stehen Bilder, die einem die Anbindung an eine Kraft ermöglichen, welche als Quelle von Energie, Licht, Wärme, Trost, intuitiver Weisheit und einem bedingungslosen Angenommensein bezeichnet wird, also eine Art *Summum Bonum*. Ausdrücklich wird darauf verwiesen, dass diese Quelle, die Krystal das „Höhere Bewusstsein“ nennt, gewissermaßen einen Aspekt darstellt, der zum einen nicht an eine bestimmte Religion oder spirituelle Tradition gebunden ist; ja mehr noch, diese Imagination sei aufgrund ihrer (so meine Interpretation, L. E.) archetypischen Qualität auch für Menschen geeignet, die sich selbst nicht als religiös oder spirituell ausgerichtet ansehen.³² In der

³⁰ Vgl. Ralf T. Vogel, Jung für die Praxis. Zur Integration jungianischer Methoden in psychotherapeutische Behandlungen, Stuttgart 2008, 65 ff.

³¹ Vgl. Michael Plattig, Kanon der spirituellen Literatur, Münsterschwarzach 2010, 108 ff.

³² Vgl. Phyllis Krystal, Die inneren Fesseln sprengen, Berlin 2004 sowie dies., Frei von Angst und Ablehnung, Berlin 2004.

Imagination wird diese Quelle als Kugel aus kraftvollem goldenem Licht vorgestellt, welche an der Spitze eines Maibaums sitzt. Von diesem Maibaum hängt eine Vielzahl von farbigen Bändern herab; der oder die Imaginierende nimmt sich in Gedanken ein Band und stellt damit die Verbindung zu dieser Quelle her. Danach folgen Vorstellungen, dass aus der Quelle positive Kräfte zu einem gelangen (entspannende, heilende, reinigende und stärkende Energien). Als Instanz der eigenen höheren Weisheit kann man diesem „Höheren Bewusstsein“ auch drängende Fragen präsentieren und innerlich den Wunsch nach einer Antwort formulieren. Ausdrücklich betont Krystal, dass sie mit dieser Methode keinen eigenen spirituellen Weg begründen möchte; vielmehr soll sie eine vorgegebene universelle Urkraft aktivieren. Wer bereits spirituell ausgerichtet ist, wird ermuntert, an die Stelle der Lichtkugel ein Imago zu setzen, das eben dieser eigenen Ausrichtung entspricht (Jesus, Gott, Maria, Buddha etc.). Nach meiner Einschätzung wird hier ein Aspekt berührt, der in Punkt 3 in Zusammenhang mit Jung und Meister Eckehart angeschnitten wurde: in dieser Imagination wird gewissermaßen die „spirituelle Schnittstelle“ von Seele und Göttlichem aktiviert und als Bild nutzbar gemacht.

Ich kam mit Krystals Methode vor einigen Jahren in Berührung und begann eigenen Nutzen daraus zu ziehen. Irgendwann begann ich, Elemente davon in Entspannungsübungen, welche ich standardmäßig in Therapien einbaue, zu integrieren. Anfangs tat ich dies mit großer Vorsicht. Zum einen wollte ich meinen Patienten nichts überstülpen; zum anderen war ich darauf gefasst, vor allem bei sehr rationalen, analytisch strukturierten Patienten auf Ablehnung zu stoßen. Zu meiner Überraschung wurden diese eingestreuten Elemente von der überwiegenden Zahl der Patienten als sehr positiv aufgenommen. Sie schilderten beispielsweise, eine selten gekannte Entspannung erfahren zu haben. Andere Schilderungen gingen in die Erfahrung von Trost und Halt. Viele fühlten sich ermutigt, über ihre religiösen Erfahrungen als Kind zu sprechen, aus denen dann seit der Pubertät eine Abwehr gegenüber Kirche und Gott resultierte. Einige Patientinnen und Patienten mit traumatischen Erlebnissen oder Erfahrungen starker Zurückweisung in der Kindheit spürten bei den archetypischen Bildern – es wären weitere zu nennen: der Baum als eigenes Schutzsymbol, die Kosmischen Eltern als männlicher und weiblicher Aspekt der Welt – das sie ankommen und loslassen konnten, sich getröstet fühlten. Oft wird die Erfahrung aus der Imagination ein Thema in der Sitzung; einige Patientinnen und Patienten kommen wie eingangs (Punkt 1) erwähnt in Kontakt mit einer ungestillten Sehnsucht, mit einer innerlich bislang nicht oder kaum ausformulierten Haltung, dass da ja doch etwas sei, etwas „Höheres“, und entdecken, dass in ihnen eine bislang nicht bewusste Suche vorhanden ist. Oder sie knüpfen an Vertrautes an, entdecken Elemente ihres früheren, zwischenzeitlich abgelehnten Glaubens neu. Dies scheint auch dadurch möglich, weil in der Imagination etwas erfahrbar wird, das nicht unmittelbar dem diskursiven Verstand ausgesetzt ist.

Gegenüber einer Kritik, die diese Vorgehensweise sicherlich aus dem institutionalisierten Christentum heraus zu erwarten hat, sei eingewandt: Die Methode scheint geeignet, Menschen jenseits eines religiösen Dogmas in Verbindung mit einer ihnen innewohnenden seelischen Kraft zu bringen. Diese Kraftquelle weist zum einen spirituelle Aspekte auf. Zum anderen bringt sie den Imaginierenden aber mit eigenen, bis dato nicht genutzten Ressourcen in Kontakt. Diese wiederum verhilft dazu, sich als selbstwirksam gegenüber Problemen, Symptomen und Lebenskrisen zu erleben.

6. Systemisches: horizontale und vertikale Anbindung

Wenn wir die Jungen nicht initiieren, brennen sie uns das Dorf ab.
Afrikanisches Sprichwort

Es sei eingangs angemerkt, dass „systemisch“ hier nicht eine „systemisch-konstruktivistische“ Haltung oder Praxis meint, wie sie sich gegenwärtig zumindest in der deutschsprachigen Systemischen Therapie schwerpunktmäßig zeigt. Vielmehr sind hier einige Aspekte menschlichen Lebens angesprochen, welche die Frage der Bindung und der damit assoziierten Aspekte von Sinnggebung und positiver Stressregulation berühren. Dabei bezeichnet *horizontal* den Aspekt der Bindung an andere Menschen: Eltern, Partner, Kinder, Freunde etc. *Vertikal* wiederum zielt auf den Aspekt der spirituellen Anbindung, wie immer der oder die Einzelne sie versteht; damit sind die Fragen „Woher komme ich?“, „Wohin gehe ich?“ und „Wovon lasse ich mich leiten?“ berührt. Es wurden in den vorangegangenen Ausführungen bereits Positionen dargelegt, die auch dieser Form der Anbindung einen universellen, allgemein menschlichen Charakter zusprechen.

Zwei Problemstellungen, welche auch innerhalb der PT relevant sind, seien im Folgenden angeschnitten: Zum einen die Frage des Übergangs vom Kind zum Erwachsenen, zum anderen die von verschiedener Seite formulierte Ansicht, dass intime Beziehungen in der späten Moderne des Westens mit Ansprüchen überladen und schon deshalb oftmals zum Scheitern verurteilt seien (die Scheidungsraten der zivilisierten Welt stehen für diese These).

6.1. Wie wird man erwachsen?

Zur Frage der Moderation eines entscheidenden Übergangs

Die Frage des Übergangs vom Kind zum Erwachsenen scheint ein menschliches Universalium zu sein. Die Traditionsgesellschaften, so beschreibt es beispielsweise Mircea Eliade³³ entwickelten über Kulturen hinweg Ri-

³³ Vgl. Mircea Eliade, Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiations-typen, Frankfurt a. M. 1997.

ten, welche den Übergang vom Kind zum erwachsenen Mitglied der Gesellschaft markieren. Van Gennep beschreibt in seinen *Rites de Passage*³⁴ hierzu drei Phasen: Die Trennung, den Übergang und die Einfügung. Trennung heißt Loslösung v. a. von der Mutter, aber letztlich von beiden Eltern. In archaischen Gesellschaften werden hierbei beispielsweise vor dem gesamten Stamm zwei Bänder, welche symbolische Nabelschnüre zu beiden Eltern darstellen, von diesem durchschnitten. Im Übergang finden unterschiedliche Rituale statt, welche z. B. mit einer körperlichen Verstümmelung, (Erdulden und Überwinden von Schmerz, ein irreversibles körperliches Signum des Erwachsenenseins erhalten), und der Einweihung in ein bestimmtes Wissen, auch in die Geheimnisse des Männlichen und des Weiblichen (Jungen und Mädchen sind voneinander separiert), einhergehen. Hier kann auch ein ritueller Tod des Kindes erfolgen. Der Initiierte erhält vielfach mit der neuen Identität einen neuen Namen. Es findet zudem eine Anbindung an die Kraftquelle(n), an die Gottheit oder verwandte Aspekte statt, welche für den Stamm, die Sozietät, Gültigkeit haben, eine Einweihung in spezifische Wissensbereiche, Sitten und Gebräuche, wobei häufig ein Bezug zu den Ahnen und zu einem mythischen Ursprung hergestellt wird. Hier erfolgt also auch auf der Vertikalen eine Anbindung an eine Kraft, an das Göttliche und/oder an die Ahnen oder mythische Ursprünge der Welt oder des Stammes. Damit ist die Einfügung vollzogen.

In der jüdisch-christlichen Tradition sind es die jüdische Bar Mizwah, im Christentum die Firmung oder Konfirmation, welche diesen Übergang markieren. Jedoch gilt zumindest für die beiden christlichen Veranstaltungen, dass sie mittlerweile oft zu reinen Familienfeiern und Beschenkungsritualen mutiert sind und ihre ursprüngliche rituelle Kraft dadurch zumindest eingebüßt haben.

Von mehreren Seiten wird für die westliche Spätmoderne ein Mangel an Erwachsensein konstatiert. Robert Bly etwa beschreibt das Phänomen einer „kindlichen Gesellschaft“ und glaubt, eine „Weigerung, erwachsen zu werden“ beobachten zu können.³⁵ Der Tübinger Kinder- und Jugendlichenspsychiater Gunther Klosinski beklagt, dass die von v. Gennep beschriebene Phase der Trennung von den Eltern langsam und schleppend von staten ginge und sich über 10 bis 25 Jahre hinzöge. Der Übergang sei in unserer Gesellschaft extrem verlängert. Die Jugendlichen erlebten durch die Abwesenheit von Initiationsriten den Übergang häufig als schwierige und rein individuelle Krise. Die spätmoderne Gesellschaft überlasse die Initiation in weitem Ausmaß der Unterhaltungsindustrie.³⁶ Übersetzt man Klosinkis These aus dem Jahr 1991 in die Gegenwart von 2012, so kann einem hier

³⁴ Vgl. Arnold van Gennep, Initiationsriten (1909), in: Volker Popp (Hg.), Initiation. Zeremonien der Statusänderung und des Rollenwechsels, Frankfurt a. M. 1969, 13–44.

³⁵ Vgl. Robert Bly, Die kindliche Gesellschaft. Über die Weigerung, erwachsen zu werden, München 1998.

³⁶ Vgl. Gunther Klosinski, Pubertätsriten – Äquivalente und Defizite in unserer Gesellschaft, Bern 1991, 11–22.

exemplarisch die Fernsehsendung „Deutschland sucht den Superstar“ einfallen, in der einen Art „Initiationskomitee“, angeführt von einem Zeremonienmeister Dieter Bohlen, exemplarische, von Millionen Zuschauern mit innerem Nachvollzug verfolgte Riten durchführt: Bewährungsproben, auf welche Ablehnung oder Aufnahme in den höheren Status (ein „Star“ sein) nach Maßgabe der Standards einer narzisstischen Konsum- und Darstellungskultur folgen. Darin spiegelt sich eine weitere These Klosinskis: Die gesamte Gesellschaft folge einem Jugendlichkeitsideal, sodass die Erwachsenen (oder jene, die dafür gelten) eher anstreben, jugendlich zu bleiben, als von den Jugendlichen zu fordern, ins Erwachsenenleben über- und einzutreten. In eine ähnliche Richtung gehen auch die Überlegungen und Thesen des Kinder- und Jugendlichenpsychiaters Michael Winterhoff. Er beschreibt, dass er in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten gravierende psychische Veränderungen bei seinen Patienten beobachte. Im Gegensatz zu früher sei der Prozentsatz von Kindern und Jugendlichen mit schweren Reifestörungen signifikant gestiegen. Seine Klienten seien kaum mehr in der Lage, in einen altersangemessenen Kontakt zu gehen, sie seien auch in späterem Alter kaum arbeits- und beziehungsfähig; vielmehr verharrten die meisten auf einem auf sich selbst und die eigenen Bedürfnisse bezogenen Entwicklungsstand von Dreijährigen.³⁷ Man mag diese Aussagen kritisch bewerten. Sie erhalten jedoch zusätzliche Plausibilität durch eine Meldung des Deutschen Handwerks, derzufolge im Jahr 2010 10 000 Lehrstellen nicht besetzt werden konnten, da den Bewerbern die notwendige Ausbildungsreife fehlte.³⁸ Viele Bewerber seien nicht in der Lage, regelmäßig und pünktlich zur Arbeit zu erscheinen, mangelnde Leistungsbereitschaft, Belastbarkeit und Disziplin werden beklagt.

Wird hier also möglicherweise ein gesellschaftlicher Mangel deutlich? Brauchen Jugendliche Rituale für den Übergang, die ihnen die Erwachsenengesellschaft zur Verfügung stellt? Und ist dies womöglich auch ein Aspekt von psychischer Gesundheit? Diese groß angelegten Fragen können hier selbstredend nur gestellt, angeschnitten, keineswegs abschließend beantwortet werden. In der psychotherapeutischen Praxis tauchen vergleichbare Problemstellungen auf, Jugendliche mit „Bindungssymptomen“ etwa, also Symptome, die in ihrer Auswirkung die ursprüngliche Eltern-Kind-Bindung über den eigentlichen Zeitpunkt der Ablösung verlängern; oft sind es Angststörungen, aber auch depressive oder psychosomatische Störungen, die den oder die Betreffende(n) in der Adoleszenz daran hindern, sich eine eigene Wohnung oder einen Ausbildungsplatz oder Beruf zu suchen oder durchzuhalten. Weiter findet man bei zahlreichen erwachsenen Patienten eine fortbestehende Elternbindung in der Form, dass oft auch nach Jahrzehnten der räumlichen Trennung oder gar nach dem Tod der Eltern

³⁷ Vgl. Michael Winterhoff, *Wie aus unseren Kindern Tyrannen werden oder: Die Abschaffung der Kindheit*, München 2009.

³⁸ Vgl. Rheinische Post online v. 26. 2. 2010.

ein Groll oder andere stark negative Gefühle gegenüber einem oder beiden Elternteilen vorherrschen. Dies ergibt häufig ein psychologisches Denkmuster der Art „Hätte mein Vater, meine Mutter dieses oder jenes mehr bzw. nicht gemacht (gegeben), hätte ich jetzt diese oder jene Schwierigkeit nicht“. Sicherlich besteht eine zentrale Aufgabe der PT darin, Schwierigkeiten, welche sich aus den entscheidenden Bindungserfahrungen mit den Eltern ergeben, zu thematisieren und aufzuarbeiten. Ziele hierbei sind jedoch, sich zum einen von den Delegationen³⁹ der Eltern zu lösen; damit sind i. d. R. unbewusste Aufträge der Eltern gemeint, etwa bestimmte Berufswahlen zu treffen oder sich entsprechend einer bestimmten Vorstellung zu verhalten (Beispiel: einer Mutter war als Kind verwehrt, Balletttänzerin zu werden, nun überträgt sie diesen unerfüllten Wunsch auf die Tochter und drängt diese schon als Kind zum Ballett, ohne auf die eigentlichen Orientierungen des Kindes zu achten). Folglich geht es darum, Verantwortung für das eigene Leben, den eigenen Weg zu übernehmen, mit all dem, was man von Elternseite überliefert, bekommen oder auch nicht bekommen hat. Der Aspekt des Übergangs schließt also den der Ablösung von den Eltern ein, diese ist als seelisches Thema damit auch ein psychotherapeutisches. Zudem stellt sich die Frage: woher nehme ich meine Kraft, meine seelische Stärke, meine seelische Nahrung, wenn die Eltern diese Aufgabe (in positiver Hinsicht oder auch in negativ gefärbten inneren Bindungen) nicht mehr übernehmen?

6.2. Überlastete Partnerbeziehungen

Der Paartherapeut Hans Jellouschek beschreibt, dass heutige Paarbeziehungen von übergroßen und nicht einzulösenden Erwartungen überfrachtet seien. Dies betreffe vor allen Dingen die Glückserwartungen an Beziehungen, welchen er eine quasi religiöse Qualität zuspricht. Nach dem Wegfall kollektiver Bindungen und ihren sinn- und orientierungsstiftenden Funktionen seien es nun die Paarbeziehungen, auf welche die Erwartungen an Glück, Sinn und Halt projiziert würden. Damit aber seien die Partner heillos überfordert. Stattdessen plädiert Jellouschek dafür, „miteinander ausgerichtet auf ein Drittes“ zu sein und zitiert Antoine de Saint Exupéry: „Liebe besteht nicht darin, dass wir einander in die Augen sehen, sondern dass wir gemeinsam in die selbe Richtung schauen.“⁴⁰ Dieses „Dritte“, so Jellouschek, verweise auf die spirituelle Dimension. Auch an dieser Stelle findet sich damit ein Hinweis auf den vertikalen (religiösen, spirituellen) neben dem horizontalen (auf andere Menschen gerichteten) Bindungsaspekt. Eben diese spirituelle Anbindung der Partner, ermöglicht es diesen, sich auf andere Quellen als nur die der Partnerschaft als Ressource für Glück

³⁹ Vgl. Helm Stierlin, *Delegation und Familie*, Frankfurt a. M. 1978 sowie Eder, *Delegation*, 64–67.

⁴⁰ Hans Jellouschek, *Paarbeziehung, Sexualität und Spiritualität*, in: *Jung Journal, Forum für Analytische Psychologie und Lebenskultur* 22 (2009) 39.

und Sinn zu beziehen. Dieses „Dritte“ stelle zudem gemeinsame Rituale bereit, die der Beziehung Lebendigkeit und neue positive Dynamik und Tiefe ermöglichen. Zudem mache die spirituelle Dimension den Einzelnen und das Paar immer wieder auf die Begrenztheit des menschlichen Lebens, der menschlichen Möglichkeiten (auch die des Partners) sowie die eigene Endlichkeit und die des Partners aufmerksam. Mit einem herkömmlichen Begriff ausgedrückt: Spiritualität ermöglicht Demut.

6.3. Lösungen?

Im soziotherapeutischen Bereich der Kinder- und Jugendhilfe gibt es seit geraumer Zeit Ansätze, welche die Aspekte „Trennung“ und „Übergang“ der traditionellen pubertären Initiationsriten nachahmen. Exemplarisch sei das sozialtherapeutische Segeln genannt.⁴¹

Vor allem aus den USA werden seit einiger Zeit sogenannte Mentorenprogramme für junge Männer bekannt und im deutschsprachigen Raum adaptiert. Beispielhaft hierfür ist die Bewegung „Boys to Men“. Die Mentoren werden selbst in einem Schulungsprogramm mit ihren eigenen Schwierigkeiten und Themen als Pubertierende, gleichsam mit ihrer damaligen, nicht verheilten Wunde konfrontiert. Im Kreis der Männer bekommen sie Unterstützung, mit diesen abgespaltenen Gefühlen in Kontakt zu kommen und sich als wertvoll zu erleben. Diese Form der Gemeinschaft kann man analog zu archaischen Formen des „Bundes“ ansehen, welche in Traditionsgesellschaften sowohl für Männer als auch für Frauen existiert. Der Gedanke hierbei ist, dass erst durch den annehmenden Kontakt des Männlichen bei sich selbst (äquivalent des Weiblichen für die Frau), damit auch der Aspekte der seelischen Verwundung und des Wilden (der „wilde Mann“, die „wilde Frau“ als archetypische Aspekte der ursprünglichen Triebkräfte) und dessen Kultivierung, der eigentliche Kontakt mit dem anderen Geschlecht möglich ist. Nun ist der auf diese Weise initiierte Mann fähig, die Patenschaft (Mentorenschaft) für einen Jungen zu übernehmen, den er auf seinem Übergang begleitet. Auch hier gibt es Gruppenrituale, in denen archaische Initiationsaspekte performiert werden, z. B. das Entdecken archetypischer Eigenschaften wie die des „Heilers“, des „Königs“, des „Kriegers“ oder des „Liebhabers“. Ziel dieses Programms ist es, Jungen auf ihrem Weg zu eigenständigen und verantwortungsvollen Mitgliedern der Gemeinschaft zu begleiten, abseits von Drogen, Dissozialität und bloßem, die Seele verödenden Konsumverhalten.

Die bereits erwähnte Engländerin Phyllis Krystal betrachtet in ihrer Methode die Ablösung von den Eltern durch ein Ritual in Form einer Imagination (einer inneren Reise mit Bildern) als zentrale Vorgehensweise. In-

⁴¹ Vgl. K. Schenck, Sozialtherapeutisches Segeln mit dissozialen Jugendlichen: Abenteuerpädagogik oder Initiationsritual, in: Gunther Klosinski (Hg.), Pubertätsrituale – Äquivalente und Defizite in unserer Gesellschaft, Bern 1991, 176–186.

nerhalb dieser Imagination werden die Aspekte Trennung, Übergang und Einfügung über vorgestellte Handlungen, Bilder und Symbole durchschritten. All dies findet statt durch eine Anbindung an die erwähnte Kraftquelle in Form eines Lichtsymbols. Hier findet man also gewissermaßen in einem psychotherapeutisch nutzbaren Format die wesentlichen Aspekte traditioneller Pubertätsriten wieder.

7. Abschließende Bemerkungen – ist Gott ein Schmerzmittel?

Es wurde versucht, anhand verschiedener Aspekte zu zeigen, wie eng spirituelle Fragen und psychotherapeutische Themen und Herangehensweisen miteinander verwoben sind. Bucher hat eindrücklich belegt, dass Spiritualität sich günstig auf vielfältige Aspekte seelischen und körperlichen Wohlbefindens auswirkt. Exemplarisch sei hier der Schutz vor Depressivität und vor kardiovaskulären Erkrankungen genannt. Kabbat-Zinn konnte mit seinem achtsamkeitsbasierten Verfahren, das sich wesentlich aus asiatischen Meditationstechniken zusammensetzt, eindrückliche Erfolge z. B. in der Therapie chronischer Schmerz Erkrankungen nachweisen. Der Psychoonkologe Carl Simonton fand heraus, dass Krebskranke, welche positive Imaginationen praktizieren, eine doppelt so lange Lebensdauer aufweisen wie Patienten, welche dies nicht praktizierten. Spirituell und religiös ausgerichtete Menschen, so wiederum Bucher, empfinden mehr Dankbarkeit, könnten besser verzeihen und hätten mehr Hoffnung, welches allesamt Komponenten seelischer Gesundheit sind.

Ist Spiritualität – in seinem sehr weit gefassten Sinne – oder gar der Glaube an Gott im Speziellen also ein gutes Therapeutikum, z. B. ein Schmerzmittel, so könnte man gemäß einer spätmodernen funktionalistischen Denkweise fragen. Die Antwort muss, so meine ich zwiespältig ausfallen. Denn zum einen, so legen es manche der geschilderten Erfahrungen und Positionen nahe, haben Menschen möglicherweise eine Art allgemeines spirituelles Bedürfnis, ein Bedürfnis danach, vertikal angebunden zu sein und aus dieser Anbindung Trost, Halt und Sinn zu schöpfen. Auf der anderen Seite kann Spiritualität sicher nicht strategisch vollzogen werden. Einer Haltung „ich meditiere, um zu ...“ oder ein „ich ziehe Gott in Erwägung, um zu ...“ scheint wenig Aussicht auf Erfolg beschieden zu sein. Spiritualität scheint in gewisser Weise den Akkusativ-Modus „ich mache, ich bewerkstelle etc.“ auszuschließen. Stattdessen setzt sie den Dativ-Modus voraus bzw. bewirkt ihn: „mir wird zuteil, ich empfangen, ich öffne mich für“. Dies ist sicherlich nicht die in der westlichen Spätmoderne bevorzugte Haltung. Womöglich aber bildet dieser Aspekt den notwendigen Gegenpol zu einer Orientierung, die sich im Machen, Tun, Erreichenwollen erschöpft und schwer zur Ruhe, geschweige denn zum Sinn vordringt.

Die spirituellen und religiösen Seiten des Menschen zu thematisieren oder zumindest im Blick zu haben, kann als Aufgabe von Psychotherapie

angesehen werden. Wie eng Psychologie einerseits und Religion und Spiritualität andererseits miteinander verwoben sind, mag abschließend ein Satz C. G. Jungs zum Ausdruck bringen: „Religionen stehen nach meiner Ansicht mit allem, was sie sind und aussagen, der menschlichen Seele so nahe, dass am allerwenigsten die Psychologie sie übersehen darf“.

Bibliographie

- Antonovsky, Aaron/Franke, Alexa, Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit, Tübingen 1997
- Bly, Robert, Die kindliche Gesellschaft. Über die Weigerung, erwachsen zu werden, München 1998
- Bucher, Anton A., Psychologie der Spiritualität, Weinheim 2007
- Dowideit, Annette/Neller, Marc, Das kranke Geschäft mit der wunden Seele, in: Welt am Sonntag kompakt (6. 11. 2011), 20–25
- Die Heilige Schrift, o. O. 2003
- Eder, Lothar, Qi Gong und Psychotherapie – einige Anmerkungen; in: Jing Gong, Zeitschrift für das Stille Qi Gong 8 (2001) 13–18
- , Psyche, Soma und Familie. Theorie und Praxis einer systemischen Psychosomatik, Stuttgart 2007
- , Delegation, in: Wirth, Jan V./Kleve, Heiko (Hgg.), Lexikon des systemischen Arbeitens, Grundbegriffe der systemischen Praxis, Methodik und Theorie, Heidelberg 2012, 64–67
- , Individuation in: Wirth, Jan V./Kleve, Heiko (Hgg.), Lexikon des systemischen Arbeitens, Grundbegriffe der systemischen Praxis, Methodik und Theorie, Heidelberg 2012, 167–170
- Ehrenberg, Alain, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2004
- Eliade, Mircea, Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiations-typen, Frankfurt a. M. 1997
- Frank, Jerome D., Persuasion and Healing. A Comparative Study of Psychotherapy, Oxford 1961
- Freud, Sigmund, Psychische Behandlung (Seelenbehandlung) (1890); in: ders., Studienausgabe. Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik, Frankfurt a. M. 1975, 17–35
- Frick, Eckhard, Spiritual Care – nur ein neues Wort?, in: Lebendige Seelsorge 6 (2009) 233–236
- / Lautenschlager, Bruno, Auf Unendliches bezogen. Spirituelle Entdeckungen bei C. G. Jung, München 2008
- / Traugott Roser (Hgg.), Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen, Stuttgart 2009/2011
- Gennep, Arnold van, Initiationsriten (1909); in: Popp, Volker (Hg.), Initiation. Zeremonien der Statusänderung und des Rollenwechsels, Frankfurt a. M. 1969, 13–44
- Grawe, Klaus/Donati, Ruth/Bernauer, Friederike, Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession, Göttingen 1994
- Grom, Bernhard, Spiritualität – die Karriere eines Begriffs: Eine religionspsychologische Perspektive; in: Frick, Eckhard/Roser, Traugott (Hgg.), Spiritualität und Medizin, Stuttgart 2009/2011, 12–17

- Hölzel, Britta, Eine betörende Flucht aus der Gedankenflut; in: FAZ v. 3. 4. 2008
- Jellouschek, Hans, Paarbeziehung, Sexualität und Spiritualität; in: Jung Journal. Forum für Analytische Psychologie und Lebenskultur 22 (2009) 35–41
- Kabat-Zinn, Jon, Im Alltag Ruhe finden. Meditationen für ein gelassenes Leben, Frankfurt a. M. 2007
- Klosinski, Gunther, Pubertätsriten – Äquivalente und Defizite in unserer Gesellschaft. Einführende Anmerkungen des Jugendpsychiaters; in: ders. (Hg.), Pubertätsriten, Bern 1991, 11–22
- Krystal, Phyllis, Die inneren Fesseln sprengen. Befreiung von falschen Sicherheiten, Berlin 2004
- , Frei von Angst und Ablehnung. Lösung aus kollektiven Bindungen, Berlin 2004
- Müller, Anette/Müller, Lutz, Übersicht: Auffassungen von Spiritualität; in: Jung Journal. Forum für Analytische Psychologie und Lebenskultur 12 (2009) 4
- Plattig, Michael, Kanon der spirituellen Literatur, Münsterschwarzach 2010
- Quint, Josef (Hg.), Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, Zürich 1979
- Rheinische Post, Vielen Jugendlichen fehlt Ausbildungsreife. Dem Handwerk fehlen bis zu 10 000 Auszubildende, in: RP-online 26. 2. 2010
- Rosa, Hartmut, Beschleunigung und Depression, in: Psyche 65 (2011) 1041–1060
- Schenck, K., Sozialtherapeutisches Segeln mit dissozialen Jugendlichen: Abenteuerpädagogik oder Initiationsritual?, in: Klosinski, Gunther (Hg.), Pubertätsrituale – Äquivalente und Defizite in unserer Gesellschaft, Bern 1991, 176–186
- Sloterdijk, Peter, Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira, München 1996
- Stein, Murray, C. G. Jungs Landkarte der Seele. Eine Einführung, Düsseldorf 2009
- Stierlin, Helm, Delegation und Familie, Frankfurt a. M. 1978
- , Individuation und Familie. Studien zur Theorie und therapeutischen Praxis, Frankfurt a. M. 1989
- Tacey, David, The Spiritual Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality, Hove/New York 2004
- Vogel, Ralf T., C. G. Jung für die Praxis. Zur Integration jungianischer Methoden in psychotherapeutische Behandlungen, Stuttgart 2008
- Winterhoff, Michael, Wie aus unseren Kindern Tyrannen werden oder: Die Abschaffung der Kindheit. München 2009

Die Spiritualität der Iona Community und ihr ökumenisches Potenzial

Erfahrungen und Grundlinien spirituellen Lebens bei der Iona Community

Lorenz Bührmann

Einleitende Bemerkungen und Einladung zu einer Reise zu einem „thin place“

Um einen Eindruck von der Spiritualität zu bekommen, wie sie in der ökumenischen Iona Community gelebt wird, wäre es das allerbeste, einmal selber eine Woche auf die kleine westschottische Insel Iona zu fahren, auf der diese Gemeinschaft ihr geistliches Zentrum hat. Einen wirklichen Eindruck von dieser Spiritualität kann man nur bekommen, wenn man sie selbst erlebt, unter den Rahmenbedingungen dieses besonderen Ortes, den George MacLeod, der Gründer der Iona Community, einmal einen „thin place“ genannt hat. Mit diesem Ausdruck beschreibt er einen Ort, an dem nur ein Papiertaschentuch zwischen die materielle und die spirituelle Welt passt.¹

Ich will in einem ersten Teil erzählend, deskriptiv versuchen, uns auf eine imaginäre Reise zur Iona Community auf die gleichnamige Insel mitzunehmen, um zu verdeutlichen, von welchen Grundlagen und Rahmenbedingungen her dort Spiritualität gelebt und verstanden wird. In einem kürzeren zweiten Teil versuche ich thesenartig Grundlinien der Spiritualität von Iona zusammenzufassen und sie nach ihrem ökumenischen Potenzial zu befragen.²

1. Die Erfahrungen in einer Woche Iona

1.1. Entschleunigung auf der Reise und Faszination der Insel

Machen wir uns also auf die Reise, wobei der Reiseweg auf die Insel Iona schon die erste spirituelle Erfahrung ist. Auf dem Weg nach Iona hat man fast das Gefühl, ans Ende der Welt zu reisen, selbst die meisten Briten können heutzutage schneller auf Mallorca sein als auf Iona. Stellen Sie sich

¹ Vgl. Norman Shanks, Iona. God's Energy. The vision and spirituality of the Iona Community, Glasgow 2009, 13.

² Viele Gedanken zum Selbstverständnis der Iona Community in diesem Aufsatz entstammen dem empfehlenswerten Buch von Norman Shanks, bis 2002 Leiter der Iona Community. Vgl. ebd.

vor, sie besteigen an einem deutschen Flughafen ein Flugzeug, das sie nach Glasgow oder Edinburgh in Schottland bringt. Ihre Reise führt Sie weiter zum Kopfbahnhof Glasgow Queen Street. Hier besteigen sie einen kleinen Zug mit vier Triebwagen, der insgesamt $3\frac{1}{2}$ Stunden unterwegs ist. Erst tuckert der Zug am Firth of Clyde entlang, lässt die Vororte der Großstadt Glasgow hinter sich, passiert den Hafen Faslane, Heimathafen der vier britischen Atom-U-Boote und durchquert dann an alten Burgen und Lochs vorbei die raue Landschaft der Highlands, um schließlich im beschaulichen Hafenstädtchen Oban anzukommen. Oban ist der Hafen, von dem aus die Fähren in Richtung der hebridischen Inseln fahren. Wir besteigen ein Schiff, das in einer dreiviertel Stunde die größere Insel Mull erreicht. Am Anleger dort wartet ein Bus, der Mull auf einer einspurigen Straße in 75 Minuten überquert, immer wieder durchgerüttelt durch Metallgitter, die Schafe und Rinder davon abhalten, abgezauntes Weideland zu verlassen. Über alte Steinbrücken und durch kleine Dörfer geht es durch immer rauer werdende Landschaft zum Südwestende von Mull. Auf der anderen Seite kann man dann schon die Hauptsiedlung von Iona sehen: Ein kleines Fischerdorf, das ganzjährig von etwa 100 Einwohnern bewohnt wird. Etwas entfernt davon ist ein dunkles Steingebäude sichtbar, unverkennbar eine Abteikirche mit den dazu gehörigen Klostergebäuden. Nach einer Viertelstunde Fahrt mit einer kleinen Fähre ist auch diese Meerenge überwunden und wir betreten die ca. 5×2 km kleine Insel, auf der außer zweier Läden und ein paar Gästehäusern nicht mehr viel von der Zivilisation der Welt, die hinter uns liegt, übrig geblieben ist.

Diese Reise ist schon die erste spirituelle Erfahrung für viele: Man erlebt sich zunehmend als „entschleunigt“, die Landschaft bekommt mehr und mehr einen urtümlichen rauen Charme und man fühlt sich am Ende der Reise der hektisch-fordernden Zivilisation der westlichen Gesellschaft fast ganz enthoben. Stattdessen erwarten auf Iona weiße Sandstrände, felsige Küsten und zerklüftete Hügel den Besucher. Die Abwesenheit von Verkehrslärm, ein zum Greifen naher klarer Sternenhimmel ohne die Lichtreflexionen großer Siedlungen bei Nacht und frische, klare Luft lassen das Gefühl entstehen, hier an einem sehr fernen, verlassenen Ort zu sein. Viele Menschen die nach Iona kommen, verbinden offenbar genau das auch mit „keltischer Spiritualität“³. Landläufig stellen sich Menschen unter keltischer Spiritualität eine individualistische Flucht an den Rand der Zivilisation durch iroschottische Mönche vor. Viele kommen auch heute nach Iona auf der Suche nach einem verlassenen, ruhigen Platz und der Abwesenheit eines stressenden Lebensstils.⁴ Die Natur ist in der Schönheit ursprünglicher Schöpfung zu erleben, aber auch im Rauen und Hinfälligen, dem der Mensch an diesem Ort besonders ausgesetzt ist, und im Herbst ist es schon

³ Mehr zu „Keltischer Spiritualität“ bei Ian Bradley, *The Celtic Way*, London, Neuauflage 2003.

⁴ Vgl. Shanks, Iona. *God's Energy*, 24 f.

vorgekommen, dass aufgrund eines Sturms tagelang keine Fähre die Insel ansteuerte.

Manch einer würde die Spiritualität Ionas als „keltische Spiritualität“ bezeichnen. Tatsächlich begegnen einem auf Schritt und Tritt auch die irischen Hochkreuze, Symbole der Verbindung von Himmel und Erde und mit ihren immer fließenden und nie endenden Mustern die Ewigkeit symbolisierend. Diese Kreuze stehen an verschiedenen Stellen der Insel und zeugen davon, wie heidnische und christliche Symbole zueinander gefunden haben. Ohne jetzt tiefer auf „Keltische Spiritualität“ eingehen zu können, kann man doch sagen, dass zwei Aspekte dieser Tradition bis heute für Besucher von Iona spürbar vorkommen: Erstens das Leben inmitten einer ursprünglichen, schönen, aber auch herausfordernden Schöpfung als Analogie für Erfahrungen im Leben von Menschen und zweitens der Gedanke, dass Leben eine Pilgerreise („Peregrinatio“) ist, wie sie auch die ersten Mönche, die hierher kamen, unternommen haben.

1.2. Rückblick – Die Bedeutung Ionas in der Geschichte: Spiritualität durch die Zeiten

Mit einer Reise begann schon sehr früh in der Kirchengeschichte die Bedeutung Ionas als einem Ort, von dem wichtige geistliche Impulse ausgehen: 563 kam der irische Mönch Columba mit einer Gruppe von 12 Mönchen auf die Insel und gründete dort ein Kloster. Vermutlich ist sogar das Book of Kells (eine der bedeutendsten Evangelienhandschriften dieser Zeit mit reich verzierten Seiten, heute im Trinity College in Dublin) auf Iona geschrieben worden. Jedenfalls wurde Iona zu einem der Zentren, von denen aus durch iroschottische Mönche eine weitreichende Missionstätigkeit nach Nord- und Mitteleuropa begann. Im ersten Jahrtausend lag Iona gar nicht so am Rande wie heute, denn die schnellste Art des Reisens war das Segeln, und auf den Wegen der Schiffe lag Iona geographisch sehr günstig. Bis ins 11. Jahrhundert bestand die erste keltische Klosteranlage, die dann durch Wikingerüberfälle zerstört wurde. Im 12. Jahrhundert bauten Benediktiner das Kloster wieder auf, das bis in die Reformationszeit bestand und am Anfang des 20. Jahrhunderts weitgehend zerfallen war.

1938 beginnt dann ein neues geistliches Kapitel für Iona: Schon Anfang des 20. Jh. hatte der Duke of Argyll, der Landesherr der Grafschaft, in der Iona liegt, die Idee, das zerfallene Benediktinerkloster wiederherzustellen und mit Leben zu füllen. 1938, mitten in einer weltweiten Wirtschaftskrise, kam George MacLeod, ein Pfarrer aus einer Glasgower Arbeitergemeinde, zu einer Zeit, in der sich Kirche und Arbeiter weitgehend entfremdet hatten, mit einer Gruppe von Theologen und arbeitslosen Handwerkern und Arbeitern nach Iona, um gemeinsam das zerfallene Kloster wieder aufzubauen. Dieses gemeinsame Projekt ließ das monastische „ora et labora“ auf eine zeitgemäße Art und Weise wieder aufleben. Die Akzente, die Reverend MacLeod setzte, wirken bis heute nach: So ist die Spiritualität der Iona

Community von einer starken sozial-gesellschaftlichen Dimension geprägt, für die Community ein Zeichen der Ganzheitlichkeit des geistlichen Lebens. Eine von George MacLeods Lieblingsgeschichten ist die über ein zerbrochenes Glasfenster in einer altherwürdigen Kirche. Eines der bunten Glasfenster trug die Inschrift: „GLORY TO GOD IN THE HIGHEST – Ehre sei Gott in der Höhe“. Aber dieses Fenster war an einer Stelle zerstört. Ein Stein hatte das Fenster in der Mitte des Wortes „Highest“ durchschlagen. So konnte man lesen: GLORY TO GOD IN THE HIGH ST. Diese letzten Buchstaben stehen in der englischen Sprache auch für High Street, Hauptstraße, die es in jeder Stadt gibt. „Ehre sei Gott auf der Hauptstraße“⁵. Geistliches Leben soll auch immer mitten im Leben der Menschen stattfinden, an den Orten, wo auch die sozialen und gesellschaftlichen Herausforderungen begegnen. George MacLeod formulierte diesen gesellschaftsrelevanten inkarnatorischen Zugang an einer anderen Stelle einmal so: „Christus ist nicht auf dem Altar einer Kathedrale zwischen zwei Kerzenhaltern gekreuzigt worden, sondern auf einer städtischen Müllhalde zwischen zwei Dieben.“⁶ Die Arbeit der Iona Community findet immer auch mitten in der Gesellschaft in Solidarität mit den an den Rand Gedrängten statt. Das spiegelt sich auch wider im Leben der Mitglieder: Die Insel Iona ist zwar so etwas wie das geistliche Zentrum der Gemeinschaft, aber das organisatorische Hauptquartier ist in Glasgow, wo es einen sehr großen Stab von ca. 50 Hauptamtlichen gibt. Von dort werden letztlich die Aktivitäten koordiniert.

1.3. Die Community und ihre Regel

Die Community hat etwa 250 Mitglieder, davon lebt schätzungsweise nur ein halbes Dutzend auf der Insel Iona, sie sind auch meistens nur für ein paar Jahre dort, um die Arbeit auf der Insel zu leiten. Die meisten Mitglieder leben an den Orten und in den Berufen, in die Gott sie gestellt hat; ein Teil in den schottischen Großstädten, aber auch in allen Gegenden Englands und etwa zwei Dutzend in anderen Ländern wie den USA, Deutschland und den Niederlanden. Auch wenn die Community sich immer den Anliegen der Arbeiter, Arbeitslosen und ähnlicher Milieus verpflichtet sah, muss man zugeben, dass fast die Hälfte der Mitglieder Theologen oder Pastoren sind. Außerdem ist das Bildungsniveau der Mitglieder überdurchschnittlich und es gab vor zehn Jahren nur vier Mitglieder mit einem nicht weißen ethnischen Hintergrund.⁷ Daneben gibt es um die 1500 Associate Members – assoziierte Mitglieder weltweit, die sich einer vereinfachten und weniger verbindlichen Regel verpflichtet fühlen.

⁵ Vgl. ebd., 19.

⁶ „Christ was not crucified on a cathedral altar between two candlesticks, but on a city rubbish dump between two thieves.“ Ebd., 28.

⁷ Vgl. zur sozialen Mitgliederstruktur, ebd., 73 f.

Mitglied wird man nach einer zweijährigen Vorbereitungszeit. Bei einem „Hallowing Service“, einem Weihgottesdienst im Oktober – neben dem Sommertreffen das einzigen Treffen, bei dem die Mitglieder jährlich auf der Insel zusammen kommen – werden neue Mitglieder feierlich in die Gemeinschaft eingeführt.

Die Community hat einen auf sieben Jahre gewählten Leiter oder eine Leiterin, der oder die vor allem eine repräsentative und moderierende Funktion einnimmt. Das ist nicht immer einfach; jemand sagte mal, der Leiter der Iona Community braucht die „Weisheit von Salomo und die Leidenfähigkeit von Hiob“⁸. Ansonsten sind die Hierarchien sehr flach, wichtige Fragen werden bei den Jahrestreffen gemeinschaftlich diskutiert und besprochen. Es wird das „Wildgansprinzip“⁹ gelebt. Die Wildgans ist nicht nur ein häufig zu beobachtendes Tier auf der Insel, sondern auch das kel-tisch-christliche Symbol für den Heiligen Geist. Wildgänse haben die Angewohnheit, in einer V-Formation zu fliegen, in der immer eine von ihnen voranfliegt, aber sie wechseln sich regelmäßig ab, damit nicht eine sich an der Spitze im Wind verausgabt. Das ist auch ein Leitgedanke für die Leitungsstrukturen in der Iona Community, auch wenn es oft durch besonders charismatische Persönlichkeiten wie George MacLeod immer wieder sehr starke, tonangebende Leiter gab.

Spiritualität, wie sie in monastischen Gemeinschaften gelebt wird, strukturiert sich oft mit Hilfe einer verpflichtenden Regel, die dem Leben Rhythmus und Rahmen gibt.

Auch die Gemeinschaft von Iona hat ein fünfgliedrige Regel¹⁰, der sich alle Mitglieder verpflichtet fühlen. Die Regel hat alltagskompatible Entsprechungen zu klassischen monastischen Gemeinschaften:

1. „*Daily Prayer and Bible Reading*“: Tägliches Gebet und Bibellesen.
2. „*Sharing and Accounting for the Use of our Resources, Including Money*“ – Austausch darüber, wie persönliche wirtschaftliche Ressourcen genutzt werden, und Abgeben des Zehnten (10 % vom verfügbaren Einkommen nach Abzug von Steuern und anderen Abgaben und besonderen Belastungen).
3. „*Planning and Accounting für the Use of our Time*“: Zeitplanung und gegenseitiger Austausch über den Gebrauch von Zeitressourcen. Dabei geht es darum, sich nicht nur von der Arbeit treiben zu lassen, sondern auch Zeit für Entspannung und Familie zu haben, Fähigkeiten und Begabungen zu entwickeln oder neue zu erwerben und sich ehrenamtlich einzusetzen.
4. „*Action for Peace and Justice in Society*“: Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden in der Gesellschaft. Die Mitglieder sind in der Regel in Bürgerbewegungen oder sozialen Projekten engagiert, auch mit politischer Di-

⁸ „... that demands the judgement of Solomon and the patience of Job“, ebd., 85.

⁹ Vgl. ebd., 63 ff.

¹⁰ Die Regel sowie die Namen der Mitglieder als Gebetsanliegen finden sich im jährlich erscheinenden Prayerbook: *The Iona Community* (Hg.), Prayer Book 2011, Glasgow 2011.

mension. So gab es vor einigen Jahren eine Protestaktion vor den Toren von Faslane, dem schon genannten britischen Stützpunkt der Atom-U-Boote in der Nähe von Glasgow, bei der einige der Mitglieder, die vor einem Tor eine Sitzblockade initiierten, zeitweise von der Polizei festgenommen wurden. Interessant ist, dass sich in der Ausgestaltung der Abteikirche auch diese sozial-politische Dimension widerspiegelt: Die Abteikirche hat den Grundriss eines Kreuzes. Es gibt nicht nur eine stille Ecke für Gebet und Meditation, sondern in dem einen Arm des Kreuzes sind permanent Stellwände aufgestellt, die soziale Projekte vorstellen und sehr konkret und oft bebildert Informationen dazu geben. Einmal in der Woche gibt es einen Gottesdienst, bei dem ein „Peace and Justice“-Thema im Zentrum des Gottesdienstes steht, bei meinem letzten Besuch war das z.B. ein ökologisches Thema über die Verschmutzung der Weltmeere.

5. Das fünfte Element der Regel ist ein gemeinschaftliches: „*Meeting with and Accounting to Each Other*“. Gemeinsame Treffen und Austausch (in Kleingruppen, „family groups“ genannt, sehr unterschiedlich strukturiert, je nach regionalen Besonderheiten, in großen Städten wie Glasgow oder Edinburgh mag das sogar den Charakter eines nachbarschaftlichen Hauskreises haben, in anderen Gebieten vielleicht den eines monatlichen Treffens am Wochenende).

Die Regel der Iona Community ist meiner Wahrnehmung nach neben einem „Justice, Peace and Integrity of Creation Commitment“¹¹ die einzig wirklich verbindlich formulierte Richtlinie für die Gemeinschaft. Es gibt meines Wissens keine Bekenntnisse oder Verlautbarungen, die eine normative Funktion für die Gemeinschaft haben.

1.4. Eine Woche auf Iona: (gottesdienstliche) Gemeinschaft für eine Woche

Aber kommen wir nach diesen kirchengeschichtlichen und mitgliederschaftlichen Exkursen zurück zu den Erfahrungen, die man auf einer Reise nach Iona machen kann. Die Gäste kommen in der Regel an einem Samstag an. Es ist möglich, dass schätzungsweise 120 Menschen entweder im alten Kloster oder im MacLeod Center¹² in einfachen Mehrbettzimmern unterkommen. Die Unterbringung erfordert also schon einiges an Mut, sich teilweise auf ganz neue, unbekannte Leute einzulassen. Aber das ist ein Gedanke der Woche: Man bildet eine Gemeinschaft auf Zeit. Man lebt zusammen, man arbeitet zusammen, z.B. bei Küchendiensten oder Putzdiensten, man feiert zusammen Gottesdienst, tanzt beim gemeinsa-

¹¹ Beide abgedruckt, ebd., 1f.

¹² Das MacLeod Center ist ein modernes 80er-Jahre-Gebäude ca. 300 m davon entfernt, das eher auf die Bedürfnisse von jungen Menschen ausgelegt ist.

men „Ceilidh“ (schottischer Tanzabend) oder bestaunt am Ende der Woche bei einem „Concert“ die Talente, die die unterschiedlichen Menschen einbringen.

Jeden Tag, jeweils um 9:00 Uhr morgens und 9:00 Uhr abends wird in der Abteikirche Gottesdienst gefeiert, morgens (bis auf Sonntag, wo es um 10:00 Uhr einen längeren Gottesdienst gibt) in einer immer gleichen Form und Liturgie.¹³ Teil dieser Liturgie ist das regelmäßige namentliche Gebet für alle Mitglieder, aber auch im Laufe eines Monats für jedes Land der Welt und für ein festes Anliegen, z. B. am fünften Tag des Monats für christliche Bildungseinrichtungen und Freizeitheime. Die Liturgie des morgendlichen Gottesdienstes und die Gebetsanliegen finden sich in einem Prayer Book für den Privatgebrauch, aber auch in einem umfangreicheren grünen Gottesdienstbuch,¹⁴ das in der Kirche ausliegt.

Vielfältiger sind die Gottesdienste am Abend. Diese Gottesdienste während der Woche fokussieren die verschiedenen Anliegen der Iona Community.

Am Samstagabend gibt es einen *Willkommensgottesdienst*¹⁵, bei dem Gastfreundschaft, das Thema „Leben als Pilgerreise“ und die Begegnung der Menschen untereinander im Mittelpunkt stehen.

Sonntagabends gibt es einen *Gottesdienst der Stille*¹⁶ mit dem Kernelement, 15 Minuten in der Stille in der Kirche zusammen zu sein. Mit den vielen Kerzen, die rings um das Chorgestühl im Ostflügel der Abtei angezündet sind, kommt eine feierliche Atmosphäre der Geborgenheit auf, insbesondere dann, wenn bei rauem Wetter ein harscher Wind hörbar um das alte Gemäuer pfeift.

Am Montagabend steht der schon erwähnte *Gottesdienst zum Thema „Peace and Justice“* auf dem Programm.¹⁷ Dienstags ist ein sogenannter *Gottesdienst „mit Gebeten um Heilung und Handauflegung“*¹⁸, auf den werde ich gleich noch näher eingehen. Am Mittwoch besteht die Gelegenheit, dass die Besucher der Woche im *Gästegottesdienst* ein eigenes Thema einbringen und gestalten. Am Donnerstag steht der Gottesdienst unter dem Thema „Commitment“¹⁹, ein Wort, für das es im Deutschen mit den Worten „Verpflichtung“, „Hingabe“, „Vorsatz“ nur ungefähre Entsprechungen gibt. Es geht darum, sich neu auf ein Ziel fürs Leben einzulassen, sich neu auszurichten auf eine Berufung oder Herausforderung des eigenen Lebens. Dieser Gottesdienst ist eine wichtige Station, um den Pilgern zu helfen, bewusst etwas, das während der Zeit auf Iona angestoßen worden ist, zurück in den Alltag zu Hause zu nehmen.

¹³ Alle Liturgien und erläuternde Hinweise dazu finden sich in: *The Iona Community* (Hg.), *Iona Abbey worship book*, Glasgow 2001.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ „A Service of Welcome“, vgl. ebd., 57 ff.

¹⁶ „Sunday Evening Quiet Time“, vgl. ebd., 67 ff.

¹⁷ „A Service of Prayer for Justice and Peace“, vgl. ebd., 73 ff.

¹⁸ „A Service of Prayer for Healing“, vgl. ebd., 90 ff.

¹⁹ „An Act of Commitment Service“, vgl. ebd., 100 ff.

Am Freitagabend wird der letzte Abendgottesdienst einer Woche mit einem *Abendmahl* gefeiert,²⁰ auch das in einer ganz besonderen Atmosphäre, weil tatsächlich ein großer Tisch mitten zwischen dem Chorgestühl aufgebaut wird, an dem alle zusammen sitzen.

Mein Eindruck ist, dass es den verschiedenen Gottesdiensten gelingt, mit traditionellen liturgischen Elementen und wiederkehrenden Sprachformen trotzdem sehr zeitgemäß und lebensnah bei den Themen heutigen Menschseins zu sein. Das führt dazu, dass die gottesdienstlichen und kirchenmusikalischen Impulse von Iona weit über den angelsächsischen Raum hinaus wirken und viele Lieder der Wild Goose Musikgruppe haben den Eingang z. B. in Kirchentagsgesangbücher²¹ gefunden. Es gibt einen Verlag, der Gottesdiensthilfen mit kreativen Elementen wie Anspielen, aber auch meditativen Texten herausgibt²². Wer nach Liturgien sucht, die einerseits sehr wohlformuliert und theologisch tief gehend sind, gleichzeitig aber als zeitgemäß und lebensnah wahrgenommen werden, wird bei der Iona Community oft fündig. In Düsseldorf z. B. konstituierte sich 2009 Jahren eine Vorbereitungsgruppe, um die kleine Kapelle im Film Funk und Fernsehzentrum der EKIR mit neuem geistlichem Leben zu füllen und herausgekommen ist eine monatliche Andachtsreihe mit interessanten gesellschaftlichen Themen und einer Liturgie, die aus Elementen von Iona zusammengestellt ist.²³

1.4.1. Der Gottesdienst mit Gebeten um Heilung und Handauflegung

Einen detaillierteren Blick möchte ich noch auf den Gottesdienst am Dienstag werfen. Manche nennen ihn „Heilungsgottesdienst“, das lässt manchen an Großveranstaltungen charismatischer Evangelisten oder pfingstliche Phänomene denken. Aber die genaue Bezeichnung des Gottesdienstes ist nicht „Heilungsgottesdienst“, sondern „*Gottesdienst mit Gebeten für Heilung und Handauflegung*“. Per E-Mail, Brief oder durch den aufgestellten Gebetskasten in der Abteikirche erreichen den Gebetskreis der Community Anliegen aus der ganzen Welt. Diese werden zum Gottesdienst in Gruppen (z. B. Gebet für Menschen mit körperlichen und psychischen Leiden) geordnet. In einem ersten Teil des Gottesdienstes werden die Namen der Menschen als Fürbitte laut vor Gott ausgesprochen.

Dann folgt ein zweiter Teil, der mich persönlich bei den ersten Malen sehr befremdet hat, mir aber in der Zeit, in der ich sechs Wochen lang als Volunteer (Ehrenamtlicher Helfer) auf der Insel Iona mitgearbeitet habe,

²⁰ „An Evening Service of Communion“, vgl. ebd., 111 ff.

²¹ Z. B. Lieder Nr. 20 Komm, Geist des Lebens/Come, Holy Spirit; Nr. 35 Come, all you people, Nr. 55 Sieh, ich bin mir Dir bis ans Ende der Welt, in: *Deutscher Evangelischer Kirchentag* (Hg.), WortLaute – Liederbuch zum 31. Deutschen Evangelischen Kirchentag Köln 2007, München/Köln 2007.

²² Z. B. *Wild Goose Worship Group* (Hg.), *Cloth for the cradle. Worship resources and readings for Advent, Christmas & Epiphany*, Glasgow 1997.

²³ Vgl.: <http://www.fffz.de/kapelle/programm.html>. Die Liturgie besteht aus liturgischen Elementen aus Iona, die von Martin Evang übersetzt worden sind.

zur wertvollsten und intensivsten geistlichen Erfahrung geworden ist. Dazu trägt sicherlich bei, dass vor dem Abend immer eine Gesprächsrunde angeboten wird, bei dem über das Verständnis von Heilung, wie sie diesem Gottesdienst zugrunde liegt, gesprochen werden kann. So bekommt man einen Eindruck, welche Theologie und Praxis dem zugrunde liegt.

Während des Gottesdienstes werden Menschen eingeladen, nach vorne zu kommen. Im Zentrum der Abteikirche, wo sich die Balken des Kreuzgrundrisses treffen, liegen Kissen zum Hinknien in einem Kreis. Im Kreis stehen drei ganz „normale“ Menschen aus der derzeitigen Jahresmannschaft der Community. Menschen werden eingeladen, sich von ihnen die Hand auflegen zu lassen. Dann wird ein Satz gesagt, den die ganze Gemeinde mitspricht: „Spirit of the living God, present with us now, enter you, body, mind and spirit, and heal you of all that harms you, in Jesus' name. Amen.“ – „Der Geist des lebendigen Gottes, der jetzt bei uns ist, sei mit dir in Körper, Seele und Geist und heile dich von allem, was dir Leid zufügt, in Jesu Namen. Amen.“

Heilung bedeutet für die Iona Community „Wholeness – Ganzsein“, d. h. ein ganzer Mensch vor Gott zu sein, von Gott als ganzer Mensch gewürdigt zu werden. Heilung kann viele Dimensionen umgreifen: Die körperliche/leibliche Dimension ist uns oft am präsentesten. Heilung hat aber auch eine seelische Dimension und eine soziale oder ökologische, wenn um Heilung für getrennte Gemeinschaften oder Nationen gebetet wird oder um die Heilung der oft so geschundenen Schöpfung. Die Gebete um Heilung sollen andere Formen der Heilung nicht ersetzen, die notwendig und sinnvoll sind, z. B. eine Arztbehandlung. Denn auch Medizin kann ein Kanal sein, durch den Gottes liebevolle und verändernde Ziele an Menschen wirkt. Die Gebete und der geistliche Zuspruch sind sozusagen komplementär zu den anderen Dingen, durch die Heilung geschehen kann.

Für die Christen auf Iona ist Heilung ein ganz selbstverständlicher und integraler Bestandteil christlichen Zeugnisses. Auch deswegen, weil Heilung ein zentrales Anliegen in Jesu Dienst war. Zum Heilen braucht es keine charismatischen Einzelpersönlichkeiten. Jede und jeder kann kommen, um sich die Hände auflegen lassen und jede und jeder kann kommen, um selbst die Hände aufzulegen.

1.5. Geistlicher Höhepunkt der Woche: Die „Pilgrimage“

Der gefühlte geistliche Höhepunkt einer Woche auf Iona ist die „Pilgrimage“, eine Pilgerwanderung über die Insel. Morgens trifft sich die Gemeinschaft der Gäste am St. Martin's Cross vor der Kirche. Für ungefähr sechs Stunden und 15 Kilometer wandert man an verschiedenen Stationen der Insel vorbei. An jeder Station wird innegehalten und an einem historischen Ort ein aktuelles Thema mit Gebet und Gesang meditiert.²⁴

²⁴ Texte dazu finden sich bei *Peter W. Millar*, *An Iona Prayer Book*, Norwich 2004.

Einige Beispiele: Es gibt auf der Insel die Ruine eines Nonnenklosters, von der noch die Grundrisse sichtbar sind. Thematisch dreht sich dort die Meditation um das Thema Frauen, wie sie gelebt haben und die Frage nach der Balance von weiblichen und männlichen Zugängen zum Leben.

An einem alten Marmorsteinbruch, in dem noch die hundert Jahre alten Maschinen stehen, gibt es eine Meditation über harte Arbeit und natürliche Ressourcen der Schöpfung, die über Jahrhunderte ausgebeutet wurden.

Im Süden der Insel befindet sich die St. Columba's Bay, eine Bucht voller Kieselsteine, in der Columba mit seinen zwölf Gefährten gelandet ist. Es geht dort um das Thema Abschiede, Aufbrüche und Neuanfänge im Leben. Viele der Gäste werfen in Form einer symbolischen Handlung einen Stein weit ins Meer für etwas, was sie hinter sich lassen wollen. Sie heben einen Stein auf als Zeichen für ein Commitment, das sie mit nach Hause nehmen wollen.

Die Wanderung führt an weitere besondere Orte, eine große fruchtbare Wiese am Meer, zum Steinkreis einer früheren Eremitenzelle, in die Mönche sich zurückgezogen haben, auf einen Berggipfel und endet schließlich in der Friedhofskapelle auf dem Gräberfeld neben der Abbey.

Die Pilgrimage ist wie ein Tagesdurchgang durch Themen und Stationen menschlichen Lebens, durch das gemeinschaftliche Wandern und Meditieren begegnet man diesen oft sehr intensiv. Auch so wird die Zeit auf Iona oft zu einer sehr tief gehenden Zeit der Begegnung mit eigenen Lebensthemen und Fragen.

Ron Ferguson, ein früherer Leiter der Iona Community, schreibt über die Menschen, die eine Woche auf der Insel Iona waren: „Leute, die mit der Fähre müde und bedrückt ankamen, reisten oft nach einer Woche verändert und gestärkt ab, bereit, die Herausforderungen eines bewussten Lebens als Christ in der Situation, in der sie leben, anzunehmen.“²⁵ Es ist eine Art von „Transformation“, weitere Horizonte werden entdeckt, neue Möglichkeiten wahrgenommen, frische Verbindungen zwischen Glauben und Leben können erlebt werden.

2. Das ökumenische Potenzial der Spiritualität von Iona

Während der deskriptiv-erzählenden Ausführungen sind schon einzelne Schlagworte gefallen, die geistliches Leben und Werte in der Iona Community beschreiben. Ich versuche, diese zu bündeln und in einzelnen Thesen noch einmal zusammenzufassen, worin ökumenisches Potenzial der Spiritualität der Iona Community gesehen werden kann:

²⁵ „People who arrived at the jetty on Iona tired and depressed very often left a week later changed and invigorated, ready to face again the challenge of living a Christian witness in the situation from which they had come.“ *Shanks, Iona. God's Energy*, 96.

2.1. Wertschätzung der Tradition und Bewusstsein für aktuelle Herausforderungen

Die Iona Community versucht zwei Pole zusammenzubringen, die oft ein Spannungsfeld in der Ökumene erzeugt haben. Da ist einerseits das überlieferte, teilweise Jahrhunderte alte Erbe der kirchlichen Tradition, aus der geschöpft wird, der Reichtum von Liturgie und geprägter Sprache, geistliche Formen, die sich über lange Zeit entwickelt haben. Ich habe den Eindruck, dass die Iona Community diesen Schatz der Tradition wertschätzt und behutsam weiterentwickelt. Auf der Insel sind der Geist der Jahrhunderte und Tiefgang eines Glaubens, der viele zeitgeschichtliche Bewegungen überdauert hat, präsent. Gleichzeitig arbeitet die Community stark kontextuell und ist engagiert in den sozialen und politischen Themen der Zeit. Man stellt sich bewusst auch kontrovers-kritisch Herausforderungen aktueller Tagesthemen. „Beten und Tun des Gerechten“ wie es Bonhoeffer einst sagte, gehen in der Iona Community meinem Empfinden nach Hand in Hand. In dieser Kombination hat das viel Stabilisationspotenzial innerkirchlich und gleichzeitig auch missionarisch-diakonische Außenwirkung.

2.2. Gottesdienstliche Liturgie mit zeitgemäßem Tiefgang

Das Bemühen, diese beiden eben genannten Pole zusammenzubringen, spiegelt sich auch in der Liturgie in den Gottesdiensten in Iona Abbey und in den gottesdienstlichen Texten, die publiziert werden, wider. Meinem Empfinden nach hat die Iona Community einen Stil geprägt, der theologischen Tiefgang sprachlich ansprechend in unserer Zeit zur Sprache bringt (weil die englische Sprache in der internationalen Kommunikation immer wichtiger wird, internationalisieren sich die Texte damit mehr und mehr). Gottesdienst bedeutet auch immer Partizipation in kreativen Zugängen, bei denen man vom Gottesdienstbetrachter zum Gottesdienstvollzieher wird. Beispiele sind das In-Bewegung-Gesetzt-Werden durch ein „Commitment“ oder der Dienst des Gebets unter Handauflegung, zu dem jede und jeder ermutigt wird. Natürlich spielt dabei auch der besondere Ort Iona eine nicht unwichtige Rolle als gutes Rahmensetting. Im Gottesdienst, der auf Iona gefeiert wird, ist aufgrund der Tradition und gegenwärtigen Kontext verbindenden Elementes eine starke ökumenische Dimension angelegt.

2.3. Das Christusgeschehen inkarnatorisch verstanden

Das Christusgeschehen wird in der Iona Community radikal inkarnatorisch verstanden. Jesus Christus ist der Mensch gewordene Gott, der an der Seite der Benachteiligten gestanden hat – dieses theologische Motiv zieht sich durch die ganze Arbeit der Iona Community und ist der Referenzpunkt. George MacLeod, der Gründer, hat es einmal auf jene Formel ge-

bracht: Die Geburt von Jesus Christus war eine inhärente Explosion in die Materie, die eine Kettenreaktion von Liebe entzündet hat.²⁶

Konrad Raiser schreibt in seinem Buch: „Ökumene im Übergang“ (1989), dass die Zukunft der Ökumene vielleicht in der Rückbesinnung auf die „christologische Methode“ besteht, d. h. dass in der Konvergenz aller Kirchen auf Christus hin ihre Unterschiede und Gegensätze in Lehre, Ordnung und Leben so weit relativiert und verflüssigt sind, dass sie in die Lage versetzt werden, ihre Gemeinschaft immer umfassender sichtbar zu machen.²⁷ Die Iona Community bietet möglicherweise mit ihrer gelebten Inkarnationstheologie eine gute Linie, auf der sich solche ökumenische Konvergenz ereignen kann.

2.4. Ganzheitlich verstandener Glauben

Die Integration von geistlichen und sozialen Themen, die die Ganzheit des Lebens widerspiegeln, ist ein zentraler Aspekt für das Glaubensleben. Bedeutende Schlagworte, die in den Publikationen der Iona Community immer wieder begegnen, sind: „Wholeness – Ganzheit des Lebens“, „Finding new ways to touch the hearts of all – neue Wege finden, die Herzen aller zu berühren“ oder „Engagement – Engagement oder Sich-Einmischen“. Der Glaube partizipiert am vollen Leben in Geist, Körper, Seele und Leib. All diese Dinge bekräftigen den Eindruck, dass die Spiritualität von Iona versucht, möglichst viele Dimensionen des Menschseins in den Blick zu nehmen. Das eröffnet auch im ökumenischen Sinne einen weiten Raum, unterschiedliche Schwerpunkte im Verständnis von Spiritualität miteinander zu integrieren.

2.5. Inklusive Offenheit und überzeugende Formen des Gemeinschaftslebens

Die Iona Community lebt einen Geist der inklusiven Offenheit, ohne dabei profillos zu sein. Alle sind willkommen, es gibt keine ausdrücklichen Vorbehalte oder Abgrenzungen gegenüber bestimmten Konfessionen. Auch die Haltung der Community zu sexuellen Veranlagungen ist inklusiv (das könnte allerdings auch ein ökumenischer Streitpunkt sein). Gastfreundschaft und Herzlichkeit, in Dialog miteinander zu treten und Neugier auf den anderen sind Werte, die an vielen Stellen der Gemeinschaft gelebt werden. Von daher sind von der Haltung und der gelebten Zuwendung zu anderen Menschen gute Grundlagen für ökumenische Begegnungen gegeben. Auch die flachen Hierarchien in der Leitung helfen vom Selbstverständnis des Miteinanders her, im Dialog mit anderen nicht mit einem eigenen Absolutheitsanspruch aufzutreten.

²⁶ Vgl. ebd., 15.

²⁷ Vgl. Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang. Ein Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?*, München 1989, 16.

2.6. Explizit ökumenisches Selbstverständnis

Die Iona Community versteht sich explizit als ökumenisch, auch wenn ihr Mitgliederspektrum einen Schwerpunkt bei den britischen Mainstream-Denominationen hat. Es wird aber immer wieder darauf verwiesen, dass auch Quäker, Heilsarmisten, Unierte, Lutheraner und Katholiken unter den Mitgliedern sind. Die Community setzt sich für Ökumene ein und ihre Mitglieder engagieren sich bewusst in entsprechenden ökumenischen Netzwerken. Eine Haltung der ökumenischen Offenheit, vom anderen lernen zu wollen und mit ihm den Gottesdienst innerhalb und außerhalb der Kirchenmauern zu feiern, auch im Alltag, gehört konstitutiv zur Iona Community dazu.

2.7. Ein Zeugnis

Enden möchte ich mit einem Originalton mit ökumenischem Potenzial aus der Morgenliturgie,²⁸ der noch einmal sehr kraftvoll zum Ausdruck bringt, was die Überzeugungen der Iona Community sind:

Mit der ganzen Kirche bezeugen wir:
Zu Gottes Bild sind wir geschaffen,
in Christus versöhnt
und mit Heiligem Geist ermächtigt.
Mit Menschen überall bezeugen wir,
dass in aller Menschlichkeit Gottes Güte waltet
und dass sie tiefer wurzelt als alles Verkehrte.
Mit der ganzen Schöpfung feiern wir
das Wunder des Lebens,
dass sich enthüllt und erfüllt, was *Er will*,
Gott, ständig am Werk in uns und der Welt.

Bibliographie

- Bradley, Ian, *The Celtic Way*, London, Neuausgabe 2003.
Deutscher Evangelischer Kirchentag (Hg.), *WortLaute – Liederbuch zum 31. Deutschen Evangelischen Kirchentag Köln 2007*, München/Köln 2007.
 Millar, Peter W., *An Iona Prayer Book*, Norwich 2004.
 Raiser, Konrad, *Ökumene im Übergang. Ein Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?*, München 1989.
 Shanks, Norman, *Iona. God's Energy. The vision and spirituality of the Iona Community*, Glasgow 2009.
The Iona Community (Hg.), *Iona Abbey worship book*, Glasgow 2001.
 –, *Prayer Book* 2011, Glasgow 2011.
Wild Goose Worship Group (Hg.), *Cloth for the cradle. Worship resources and readings for Advent, Christmas & Epiphany*, Glasgow 1997.

²⁸ Übersetzt für die „Neue Stockumer Vesper“ im FFFZ in Düsseldorf von Martin Evang.

THEOLOGIE IM KONTEXT

Taufe und Gewissen

Eine Anfrage an die Leitsätze zur Taufe im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG)

Jochen Wagner

Die Diskussion über die Taufe im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) bietet auch für den Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) die Möglichkeit, neu über sein Taufverständnis nachzudenken. Leider hat dies bisher zu wenig stattgefunden. Dabei böten die Leitsätze zur Taufe in Freien evangelischen Gemeinden¹ doch ausreichend Gelegenheit dazu. Und auch das Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander glauben“ der BALUBAG² ist es allemal wert, ernsthaft diskutiert und besprochen zu werden. Doch zurück zu den Leitsätzen zur Taufe im BFeG. So heißt es unter Punkt 8:

„Wir sehen eine Taufhandlung, bei der der persönliche Glaube des Täuflings fehlt, nicht als Taufe an. Darum ist die Taufe aufgrund des Glaubens keine Wiedertaufe, Taufe ist unwiederholbar. Wenn jemand bereits als Säugling getauft wurde und aufgrund einer vor Gott getroffenen Gewissensüberzeugung darin seine Taufe sieht, wird diese Überzeugung geachtet.“³

Im Folgenden soll nach einer angemessenen Verständnismöglichkeit dieses 8. Leitsatzes bzw. nach alternativen Denkmöglichkeiten gefragt werden.

Eine erste Verständnismöglichkeit:

Die Säuglingstaufe wird nicht als Taufe anerkannt

Gemäß dem Leitsatz 1 ist die Taufe im Zusammenhang mit Tod und Auferstehung Jesu Christi zu sehen und von Christus geboten (vgl. Röm 6, 1–14; Mt 28, 18–20 sowie Leitsatz 6).⁴ Die Gewissensüberzeugung des Einzelnen

¹ Leitsätze zur Taufe in Freien evangelischen Gemeinden, Erläuterungen von Kurt Seidel und Gerhard Hörster, in: idea-Dokumentation 10/1987, 15–19.

² BALUBAG = Bayerisch Lutherisch-Baptistische Arbeitsgruppe. Das Konvergenzdokument wurde u. a. veröffentlicht in: ZThG 15 (2010) 313–339 und ist auch über das Internet an mehreren Stellen zugänglich (z. B. [http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_\(BALUBAG\).pdf](http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_(BALUBAG).pdf)).

³ Leitsätze, ebd., 18.

⁴ Satz 1: „Im Neuen Testament wird die Taufe nicht als eigenständiges Thema behandelt, sondern im Zusammenhang mit Tod und Auferstehung Jesu Christi, dem Wirken des Heiligen Geistes, der Wiedergeburt, der Mission, der Gemeinde und dem Leben in der Nach-

ermöglicht es jedoch, dieses Gebot zu umgehen. Denn wenn jemand seine Säuglingstaufe als Taufe ansieht, ist das seine persönliche Ansicht. Für die Leitsätze gilt jedoch, dass die Kindertaufe nicht anerkannt wird (Satz 1 des 8. Punktes).⁵ D. h. konsequent betrachtet, dass diejenigen, die die Säuglingstaufe für sich anerkennen, nach den Leitsätzen als ungetauft gelten. Ermöglicht wird dies durch die ausschließliche Betonung des Glaubens und der Gewissensüberzeugung des Einzelnen. Doch wie wird das Gewissen hier verstanden? Und lässt sich die ausschließliche Betonung des Glaubens vom Neuen Testament her nachweisen?

Eine zweite Verständnismöglichkeit:

Geachtet = anerkannt

Eine zweite Möglichkeit, diesen 8. Leitsatz zu verstehen, könnte darin bestehen, die Formulierung, dass „diese Überzeugung geachtet“ wird, so zu deuten ist, dass man dadurch die Säuglingstaufe in dem betreffenden Fall anerkennt. Doch legen die Formulierungen des 8. Leitsatzes (besonders der erste Satz) dieses Verständnis nicht nahe. Daneben ergeben sich bei dieser Verständnismöglichkeit weitere Schwierigkeiten. Denn die Entscheidung über die Gültigkeit der (eigenen) Taufe wird hier der Gewissensüberzeugung des Einzelnen überlassen. Doch hat das Gewissen bzw. die Gewissensüberzeugung auch im Neuen Testament solch ein Gewicht? Müsste man nicht gut reformatorisch sagen, dass das Gewissen an die Heilige Schrift gebunden ist? Und kann man es der subjektiven Entscheidung des Täuflings überlassen, ob Gott in der betreffenden Taufe an dem Täufling gewirkt hat? Oder anders gefragt: Ist die Taufe nur ein subjektives Bekenntnis des Menschen oder auch Handeln Gottes? Schließlich müsste man auch den zeitgeschichtlichen Hintergrund der in Freien evangelischen Gemeinden allgegenwärtigen Formulierung der „Gewissensentscheidung/bzw. -überzeugung des Einzelnen“ beleuchten.⁶ Vermutlich hat diese Formulierung mehr mit dem Zeitgeist des 19. Jahrhunderts als mit der Heiligen Schrift zu tun. Letztlich bleibt unklar, was das Verb „geachtet“ am Ende des 8. Leitsatzes denn nun bedeutet.

folge“; ebd., 15. Satz 6: „Der Begriff ‚heilsnotwendig‘ in Verbindung mit der Taufe ist dem NT fremd; er stammt aus späterer Zeit. Auch die Taufhandlung als solche entscheidet nicht über das ewige Heil; dennoch ist die Taufe von Christus geboten“; ebd., 17.

⁵ Siehe auch die Erläuterung in 8.1: „Da nach unserem Verständnis der persönliche Glaube die unerlässliche Voraussetzung für die Taufe ist (vgl. Leitsatz 3 und 4), können wir zum Beispiel im Akt der Säuglingstaufe keine Handlung sehen, die nach dem NT als Taufe zu bezeichnen wäre“; ebd., 18.

⁶ Schon Hermann Heinrich Grafe weist auf die Ungenauigkeit und Zweideutigkeit des Berufens auf das eigene Gewissen hin. So schreibt in seinem Tagebuch am 27. 3. 1858: „Das Berufen auf das eigenen (sic!) Gewissen ist eine leichte und bequeme Sache, wenn man nicht sehr gewissenhaft ist“ (Wilfrid Haubeck/Wolfgang Heinrichs/Michael Schröder [Hgg.], Lebenszeichen. Die Tagebücher Hermann Heinrich Grafes in Auszügen, Witten/Wuppertal 2004, 197).

Was nun?

Beide Verständnismöglichkeiten sind also unbefriedigend, so dass entweder die Anerkennung der Säuglingstaufe neu bedacht werden muss oder die aus dem ersten Satz des 8. Leitsatzes gewonnene Einsicht konsequent durchzuführen ist.⁷ Denn aufgrund des neutestamentlichen Zeugnisses (siehe u. a. Mt 28, 18–20; Röm 6, 1–14; 1Kor 12, 13; Gal 3, 27 f.; Eph 4, 1–6; Kol 2, 12) ist es nicht möglich, in bestimmten Einzelfällen ganz auf die Taufe zu verzichten (was nach der ersten Verständnismöglichkeit [s. o.] aus der Sicht der Leitsätze jedoch so wäre). Die Taufe ist Auftrag des auferstandenen Herrn (Mt 28, 18–20). Sie bedeutet Sterben und Auferstehen mit Christus (Röm 6). Paulus setzt in seinen Anspielungen auf die Taufe voraus, „dass alle, die zu einer christlichen Gemeinde gehören, getauft sind.“⁸

Sowohl die Möglichkeit einer Anerkennung der Säuglingstaufe als auch die alleinige Akzeptanz der Glaubenstaufe werden im Moment im BEFG vertreten und diskutiert. Da ist zunächst die klassische baptistische Position zu nennen, in der allein die Glaubenstaufe anerkannt wird und diese auch Bedingung für die Aufnahme in die Gemeinde ist.⁹ Doch besteht hier die Gefahr, die Taufe als Ritus eines Konfessionswechsels misszuverstehen. Die Taufe ist jedoch ein Ritus des Herrschaftswechsels.¹⁰ Auch zeigt sich in den Stellungnahmen des BEFG eine Öffnung dieses klassischen Taufverständnisses, wodurch eine Annäherung der Taufverständnisse des BEFG und des BFeG zutage tritt. Man vergleiche Leitsatz 8 (BFeG) mit Punkt 5 der Stellungnahme des Präsidiums des BEFG zur aktuellen Diskussion über die gegenseitige Taufanerkennung:

⁷ An der Praxis der Glaubenstaufe wird an dieser Stelle nicht gerüttelt. Siehe dazu u. a. *Ulrich Luz*: „Exegetisch sicher ist, daß man die Säuglingstaufe nicht mit Mt 19, 13–15, sehr wahrscheinlich ist, daß man sie überhaupt nicht mit dem Neuen Testament begründen kann. Sie ist historisch viel mehr eine Folge der Veränderung der sozialen Gestalt der Kirche in nach neutestamentlicher Zeit und höchstens indirekt auch eine Konsequenz der neutestamentlichen Verkündigung der Gnade.“ [Dazu Anm. 33: „M. E. im ganzen eine illegitime. Daß der getaufte Säugling die göttliche Gnade, die so konkret ist, wie Wasser naß macht, gar nicht erfahren kann, ist m. E. das Hauptargument gegen diese Art der ‚Weiterführung‘ des Neuen Testamentes. Getauft werden ja schließlich nicht die Eltern!“] (*Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/3, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1997, 117.)

⁸ *Walter Klaiber*, Glaube und Taufe in exegetischer Sicht. Eine Problemskizze, in: *Walter Klaiber/Wolfgang Thönissen* (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/Stuttgart 2005, 16. Vgl. *Peter Stuhlmacher*, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 2005, 348 ff. „Der Modus, in dem Paulus von der Taufe spricht, ist [...] fast ausschließlich der der Taferinnerung. Christen werden daran erinnert, was in der Taufe an ihnen geschehen ist und was nun ihr Leben bestimmt (Röm 6, 3 f.; 1Kor 6, 11; 12, 13; Gal 3, 27). Es gibt bei Paulus keine dem vergleichbare ‚Glaubenserinnerung‘ im Sinne einer Anknüpfung an den persönlichen Entschluss des Einzelnen bei seiner Bekehrung“; *Klaiber*, ebd., 23. Zur Apostelgeschichte siehe ebd., 16 f.

⁹ Siehe Rechenschaft vom Glauben Teil 2.I.3: Glaube und Taufe (http://www.baptisten.de/fileadmin/user_upload/bgs/pdf/Rechenschaft_vom_Glauben.pdf).

¹⁰ Vgl. Voneinander lernen – miteinander glauben 5.1.5 Punkt 3; in: ZThG 15 (2010), 332.

„Das Präsidium hat in einer Stellungnahme vom Februar 2007 betont, dass die Glaubenstaufe der Schritt ist, der die Aufnahme in eine Gemeinde des BEFG begründet. Für die große Mehrzahl der Gemeinden ist er auch der einzige Schritt zur Gemeindemitgliedschaft. Einzelne Gemeinden haben Sonderregelungen für seelsorgerlich begründete Ausnahmen eingeführt, die vor allem Menschen betreffen, die lange nach ihrer Umkehrerfahrung zur Erkenntnis der Glaubentaufe gefunden haben und sich deshalb gewissensmäßig an ihre Säuglingstaufe gebunden sehen. Die Säuglingstaufe wird dabei nicht anerkannt, wohl aber der Gewissenskonflikt, der durch die Praxis der Säuglingstaufe entstanden ist.“¹¹

Doch löst diese Annäherung die auftretenden theologischen Probleme leider nicht. Deshalb muss man die Möglichkeit der Anerkennung einer Säuglingstaufe diskutieren, wie sie im Konvergenzdokument der BALUBAG vorgeschlagen wird. In ihm hält sowohl die baptistische als auch die lutherische Seite als Gemeinsamkeit fest, dass die Taufe „das glaubende Bekenntnis des Getauften und die lebenslange Aneignung im Glauben“ erfordert.¹² Dies öffnet die Tür dafür, dass man in den Fällen die Säuglingstaufe anerkennt, in denen die Aneignung der Zueignung folgt. Mit dem später erfolgenden Bekenntnis des Glaubens käme die Säuglingstaufe dann zu ihrem Ziel.¹³ Dies scheint mir – trotz bleibender Kritik an der Praxis der Säuglingstaufe – ein gangbarer Weg zu sein. Denn wir können aufgrund der kirchengeschichtlichen Entwicklung der Frage nicht ausweichen, wie zu verfahren ist, wenn Menschen, die als Säuglinge getauft worden sind, als Glaubende in eine Freie evangelische Gemeinde aufgenommen werden wollen.

Ein Blick zurück nach vorne

Ein Blick in die Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden zeigt, dass die Anerkennung der Säuglingstaufe kein gänzlich neuer Gedanke in Freien evangelischen Gemeinde darstellt. Denn in der Verfassung der ersten Freien evangelischen Gemeinde in Wuppertal-Elberfeld 1852 ist zu lesen:

¹¹ http://www.baptisten.de/fileadmin/user_upload/bgs/pdf/BALUBAG/Text_zur_Taufanerkennung_2007.pdf.

¹² Voneinander lernen – miteinander glauben, ebd., 326.

¹³ Ein theologisches Verständnis dieser Position und der damit verbundenen Deutung von Zu- und Aneignung könnte folgendermaßen aussehen: Wenn die Gemeinde/Kirche einen Säugling (ein Kind) „christlicher Eltern tauft, bringt sie den Täufling nicht nur in Dank-sagung gegenüber Gott, seinem Schöpfer, vor die Gemeinde, sondern sie spricht über ihm die Zusage aus, dass alles, was Jesus Christus zum Heil der Menschen getan hat, auch diesem Kind schon gibt“ (Agende der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 2003, 59). Wenn der Täufling später diesen Glauben öffentlich vor der Gemeinde bekennt und damit das in der Säuglingstaufe zugesprochene (göttliche) Heil annimmt, „kommt die Taufe zu ihrem Ziel“ (Agende, ebd.). Vgl. dazu *Manfred Marquardt*, Taufpraxis, religiöse Sozialisation und Kirchenmitgliedschaft in der Evangelisch-methodistischen Kirche, in: *Klaiber/Thönissen* (Hgg.), Glaube und Taufe, 135 ff.

„Die Gemeinde erkennt, dass, nach dem Gebrauch der ersten christlichen Zeit, wie ihn die Apostelgeschichte darstellt, erst dann Jemand zur Taufe zugelassen werden soll, wenn er vorher gläubig geworden ist und seinen Glauben bekannt hat. Die Gemeinde hält deshalb die Kindertaufe und ebenso die Wiedertaufe für eine Ausnahme von der apostolischen Regel. [...]“¹⁴ (Artikel 17).

Nun könnte man über einige Stellen dieses Artikels diskutieren, was hier nicht möglich ist. Zur Frage nach der Anerkennung der Säuglingstaufe trägt der Artikel jedoch einiges aus. Denn sie wird als Ausnahme von der apostolischen Regel anerkannt (sofern das Gewissen des Einzelnen sich daran gebunden fühlt).¹⁵ Mir scheint diese Sichtweise – einmal abgesehen von der Problematik der Subjektivität der Gewissensentscheidung des Einzelnen, zu der oben schon Entsprechendes angefragt wurde – einen Weg zu eröffnen, den es einzuschlagen lohnt. Ein Weg, der offen ist für „eine ökumenische Tauftoleranz unter gleichzeitiger Beibehaltung der Gläubigentaufe.“¹⁶

Zum Schluss: Ein Wunsch

Man kann dem BFeG nur wünschen, dass er sich vom Tauf-Diskurs im BEFG ermutigen lässt, die Tauffrage und im Besonderen die Frage nach der Anerkennung der Säuglingstaufe neu zu diskutieren. Das bisherige Taufverständnis stellt meines Erachtens das der Taufe gebührende theologische und damit unverzichtbare Gewicht nicht deutlich genug heraus bzw. wird dem Gewicht, das die Taufe im Neuen Testament hat, nicht gerecht. Selbstverständlich müsste ein solcher Diskurs alle aufkommenden Fragen und Anfragen miteinschließen. So fragen ja auch „die Baptisten“ in der BALUBAG nach dem Zusammenhang von Glaube und Taufe beim lutherischen Taufverständnis.¹⁷ Schließlich würde solch eine Diskussion auch dazu füh-

¹⁴ Wolfgang Dietrich (Hg.), Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 2, Witten 1988, 135. In seinen Tagebuchaufzeichnungen vom 9.3.1858 vertritt H. H. Grafe laut Wilfrid Haubeck, Gemeindegründung: Glaubensbekenntnis und Verfassung, in: Dietrich, ebd., 120, ein anderes Taufverständnis. Dies macht Haubeck u. a. an folgender Formulierung fest: fehlt der Glaube, „so ist das Siegel der äusseren Taufe eine Unwahrheit und eine Täuschung für Den, der sie empfängt.“ Leider sind diese Sätze nicht in der gedruckten Ausgabe „Lebenszeichen“, Witten/Wuppertal 2004 enthalten. Hartmut Lenhard, Die Einheit der Kinder Gottes. Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818–1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten, Wuppertal 1977, 137 f., hingegen vertritt die Ansicht, dass Grafes Taufverständnis aus den Tagebucheinträgen 1858 auch schon 1853 Grafes Überzeugung war. Bei dieser Position stellt sich allerdings die Frage, wie Grafe bei der eben zitierten Einstellung seinen Sohn 1855 als Säugling hat taufen lassen können.

¹⁵ So versteht es auch Haubeck Artikel 17; siehe Haubeck, Gemeindegründung, 120.

¹⁶ Kim Strübind, Ist die Taufe ein „Gehorsamsschritt“? Das Dilemma der baptistischen Tauflehre und Taufpraxis, in: Swarat, Uwe (Hg.), Wer glaubt und getauft wird ... – Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus, Kassel 2010, 172.

¹⁷ Vgl. Voneinander lernen – miteinander glauben, ebd., 328.

ren, dass es das eigene Taufverständnis schärfen würde, und das unabhängig davon, zu welchem Ergebnis man dann letztlich gelangt.

Bibliografie

- Agende. Herausgegeben von der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 2003
- Dietrich, Wolfgang (Hg.), Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 2, Witten 1988
- Haubeck, Wilfrid, Gemeindegründung: Glaubensbekenntnis und Verfassung, in: Dietrich, Wolfgang (Hg.), Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 2, Witten 1988, 111–123
- /Heinrichs, Wolfgang/Schröder, Michael (Hgg.), Lebenszeichen. Die Tagebücher Hermann Heinrich Grafes in Auszügen, Witten / Wuppertal 2004
- Klaiber, Walter, Glaube und Taufe in exegetischer Sicht. Eine Problemskizze, in: Walter Klaiber/Wolfgang Thönissen (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/Stuttgart 2005, 11–28
- Leitsätze zur Taufe in Freien evangelischen Gemeinden, Erläuterungen von Kurt Seidel und Gerhard Hörster, in: idea-Dokumentation 10/1987
- Lenhard, Hartmut, Die Einheit der Kinder Gottes. Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818–1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten, Wuppertal 1977
- Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/3, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1997
- Marquardt, Manfred, Taufpraxis, religiöse Sozialisation und Kirchenmitgliedschaft in der Evangelisch-methodistischen Kirche, in: Klaiber, Walter/Thönissen, Wolfgang (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/Stuttgart 2005, 135–153
- Präsidium des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Zur aktuellen Diskussion über die gegenseitige Taufanerkennung, 2007 (Internetseite: http://www.baptisten.de/fileadmin/user_upload/bgs/pdf/BALUBAG/Text_zur_Taufanerkennung_2007.pdf)
- Rechenschaft vom Glauben, 1995 (Internetseite: http://www.baptisten.de/fileadmin/user_upload/bgs/pdf/Rechenschaft_vom_Glauben.pdf)
- Strübind, Kim, Ist die Taufe ein „Gehorsamsschritt“? Das Dilemma der baptistischen Tauflehre und Taufpraxis, in: Swarat, Uwe (Hg.), Wer glaubt und getauft wird ... – Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus, Kassel 2010, 149–172
- Stuhlmacher, Peter, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 1: Grundlegung Von Jesus zu Paulus, Göttingen 2005
- Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5), Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), in: ZThG 15 (2010) 313–339

Dunkle Seiten Gottes?

Alttestamentliche Herausforderungen für ein tragfähiges Gottesbild¹

Jochen Wagner

„Warum verbirgst du dein Angesicht und hältst mich für deinen Feind?“ Ijob 13, 24

Vorbemerkungen

Dieser Beitrag ist aus der Sicht eines Exegeten und Christenmenschen entfaltet. Es wird folglich nicht um einen systematisch-theologischen Vortrag zum Wesen Gottes gehen. Wenn ich vom Wesen Gottes spreche, ist der Begriff ‚Wesen‘ in Anführungszeichen zu setzen, da ich ‚Wesen‘ als Haupterfahrungen mit JHWH verstehe und nicht dogmatisch oder philosophisch definiert habe. Im Folgenden wird versucht aufzuzeigen, wie alttestamentliche Texte und die darin beschriebenen existentiellen Erfahrungen mit JHWH helfen können, auch heute unterschiedliche Glaubenserfahrungen in unser Gottesbild zu integrieren.

1. Einleitung: Christliche Gottesvorstellungen unserer Zeit

Wenn man der Analyse bzw. der These von Friedrich Wilhelm Graf, Professor für Systematische Theologie an der Universität München, Glauben schenkt, dann lässt sich das zur Zeit vorherrschende Gottesbild folgendermaßen beschreiben: „Viele protestantische Prediger preisen den einen Gott zunehmend als Kuschelgott, an dem wer auch immer sich fröhlich erwärmen kann.“² Diese Einschätzung des Zustandes der evangelischen Kirche – und man könnte ergänzen: der evangelischen Kirche und der evangelischen Freikirchen – vertritt Graf in seinem neuen Buch „Kirchendämmerung“. Gott wird also verstanden als die Ansammlung von möglichst bequemen Kissen, in die man sich hinein kuscheln kann. Einige Zeilen später spricht Graf von einem Heizkissengott.³ Dieses Urteil wird auch von Anderen bestätigt, z. B. von Christian Link und Walter Dietrich, die in dem bereits

¹ Der folgende Beitrag geht auf einen Vortrag an der Universität Koblenz/Landau am Campus Koblenz im Mai 2011 zurück. Der Vortragsstil wurde auch in seiner überarbeiteten Form weitgehend beibehalten.

² Friedrich Wilhelm Graf, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München 2011, 38.

³ Vgl. ebd.

1995 erschienenen ersten Band ihres Werkes „die dunklen Seiten Gottes“ die allgegenwärtige und alltagssprachliche Rede vom ‚lieben Gott‘ kritisieren. „Die Rede vom ‚lieben Gott‘ geht leicht nicht nur über Kinderlippen. Ein Glaube, der nicht erwachsen wird, bewahrt sich und vereinseitigt noch das freundliche Gottesbild der Kindheit. Es gerät so zum Spiegelbild eigener Lebenswünsche. Der ‚liebe Gott‘ passt ausgezeichnet zu einem schönen Leben in einer heilen Welt. Wo Unheil und Leiden sich melden, passt er nicht mehr. Man ist dann enttäuscht und wendet sich ab von ihm.“⁴

Diese Simplifizierung des Gottesbildes wird also den existentiellen Erfahrungen vieler Menschen und Glaubenden nicht gerecht. Aufgrund eigener Lebensumstände, die man als Zumutungen Gottes versteht, sowie dem scheinbaren Nichteingreifen Gottes in diese Lebensumstände verdunkelt sich das Antlitz Gottes. Nun ist man vor die Aufgabe gestellt, das bisher geglaubte Bild des „Kuschelgottes“ über Bord zu werfen und sich ein umfassenderes, tragfähigeres Gottesbild zu erarbeiten, das dem Leben und den darin gemachten existentiellen Erfahrungen standhält. Der vorliegende Beitrag ist ein Versuch, aus der Bibel (v. a. aus dem Alten Testament) solch ein tragfähiges und „lebensfähiges“ Gottesbild zu entwerfen. Denn leider kommt es bei Vielen nicht zu diesem Prozess, und so wird mit dem Scheitern des Kuschelgottes meist der ganze Glaube über Bord geworfen. Zudem ist zu vermuten, dass dieses einseitige Gottesbild auch religionspädagogische Konsequenzen hat. Denn dieses Gottesbild kann vielleicht (kleineren) Kindern noch gut und eingängig vermittelt werden, für Teenager und Jugendliche ist es fad und unattraktiv. Denn es entspricht auch nicht ihrer Lebens- und Erfahrungswelt. Deshalb soll hier der Versuch unternommen werden, mit Hilfe alttestamentlicher Texte ein tragfähiges Gottesbild zu entwerfen und die unbequemen Seiten Gottes einzubeziehen. Denn die Bibel spart nicht mit diesen unbequemen Gotteserfahrungen. Wirft man einen Blick in das Alte Testament oder sucht man in der eigenen Erinnerung, dann stößt man bestimmt auf einige alttestamentliche Texte, in denen dunkle Seiten Gottes anklingen. So haben die Menschen des Alten Testaments – und der Bibel – Gott mitunter als bedrohlich und rätselhaft empfunden – also als einen schwierigen und unbequemen Gott.

2. Begründung der Herangehensweise

2.1. Überlieferungsgeschichtliche Begründung

Die Herangehensweise, gerade das Alte Testament bzw. den alttestamentlichen Glauben als mögliche Hilfe für ein tragfähiges Gottesbild heranzuziehen, kann zum einen überlieferungsgeschichtlich begründet werden. Die Gotteserfahrungen, mit denen wir uns an dieser Stelle beschäftigen

⁴ Walter Dietrich/Christian Link, Die dunklen Seiten Gottes, Band 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn 1995, 148.

und die eine dunkle Seite Gottes beschreiben, sind Teil der alttestamentlichen Überlieferung geworden und damit Teil des Alten Testaments bzw. der hebräischen Bibel. Das heißt, diese Berichte und die damit verbundenen Erfahrungen müssen für die Generationen, die diese Texte tradierten, eine Bedeutung gehabt haben. Über Jahrzehnte und Jahrhunderte haben sich Menschen in der Überlieferungsgeschichte in solchen Texten wiedergefunden. Diese Vorstellungen hatten für sie eine existentielle Bedeutung. Um es mit den Worten des Ägyptologen Jan Assmann zu sagen: „Nur *bedeutsame* Vergangenheit wird erinnert“⁵. Wenn also etwas – in unserem Fall besondere Erfahrungen mit JHWH – über Jahrhunderte tradiert wurde, dann war es für die Menschen bedeutsam. Gerd Theissen hat im Blick auf die mündliche Überlieferung und Tradierung des Neuen Testaments festgehalten: Es wird nur das tradiert, was auch gelebt wurde⁶ – und ich ergänze: Es wird nur das tradiert, was auch (mit Gott) erlebt wurde. Dies gilt freilich auch für das Alte Testament.

Die Überlieferung von Texten, in denen die dunklen Seiten JHWHs zur Sprache kommen, zeigt also, dass es sich bei diesen Texten nicht um Erfahrungen Einzelner handelt, sondern dass viele Generationen der Israeliten sich darin wiedergefunden haben, weil sie diese Gotteserfahrungen selbst machten oder sie zumindest mit ihrem Glauben in Verbindung bringen konnten. Und so sind diese Texte Ausdruck und Teil des alttestamentlichen Glaubens durch die Jahrhunderte geworden. Das Alte Testament bietet durch den im Verhältnis zum Neuen Testament langen Überlieferungs- und Entstehungszeitraum eine Fülle und Breite an Gotteserfahrungen, die es für ein tragfähiges christlich-jüdisches Gottesbild im 21. Jahrhundert unentbehrlich machen und Möglichkeiten eröffnen, sich in diesen Erfahrungen wiederzufinden.

2.2. Religionsgeschichtliche Begründung

Eine zweite Begründung für meine Herangehensweise lässt sich wie folgt beschreiben: Das Gottesbild vieler westlicher Christen bzw. vieler religiöser Menschen in unserem Land hat sich nach Meinung einiger Gelehrter – wie eben bereits kurz entfaltet – auf einen „lieben Gott“ reduziert. Wenn man Gott aber so versteht, dann müssen viele Lebensbereiche bzw. viele Erfahrungen anders gefüllt oder erklärt werden. So muss das „Schicksal“ oft in die Bresche springen, wenn Gott nicht mit den gemachten Erfahrungen in Verbindung gebracht werden kann und die Erklärungsmöglichkeiten aufhören. Oder man schiebt alles Negative oder Schlechte auf das Böse oder den Bösen, der in der neutestamentlichen Literatur mit den Begriffen „Satan“ oder „Teufel“ benannt wird. Hier besteht die Gefahr eines Dualismus, eines positiven „lieben Got-

⁵ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2007, 77.

⁶ Vgl. Gerd Theissen, *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004, 80f. Er bezieht sich an dieser Stelle speziell auf ethische Traditionen.

tes“ und des Bösen, der ihm auf gleicher Stufe gegenübersteht. Doch hatte das Alte Testament diese Vorstellung eigentlich bereits überwunden. Denn im Alten Testament hatte sich die Gottesvorstellung vom Glauben an einen Gott (neben anderen Göttern, z. B. für andere Länder) zum Glauben an einen einzigen Gott gewandelt.⁷ Diese Wandlung von der Monolatrie zum Monotheismus hängt entscheidend an der Zerstörung des Tempels und der Erfahrung des Exils. Denn im Exil wird die Vorstellung von Gott als einzigem Gott und Richter der Welt zentral. Grundlegend war dabei die Frage: Wie viel Macht hat JHWH? Der Tempel war zerstört, viele Israeliten wurden verschleppt. Nach den bisherigen Vorstellungen, nach denen ein mächtiger Gott auch militärische Siege schenkt, hatte sich JHWH als machtlos erwiesen. Umso erstaunlicher ist nun die Antwort, die z. B. Deuterocesaja auf die Frage nach der Machtfülle JHWHs gibt. Seine Antwort lautet: JHWH hat unbegrenzte Macht. Selbst der aufstrebende persische König Kyros ist ein Werkzeug Gottes. Gott hat sich ihn „erwählt“ (ein Begriff, der sonst für Israel reserviert war). JHWH ist also von einem Gott für und in Israel zum einzigen Gott überhaupt geworden – zu dem Gott, der die Weltgeschichte lenkt. Und auf diesen einzigen Gott muss ich folglich nun alle meine Erfahrungen bzw. Gotteserfahrungen werfen – auch die negativen und dunklen. So machen z. B. die Klagen der Psalmen⁸ JHWH umfassend für das Schicksal der Menschen und Beter verantwortlich. Nur ihr Glück JHWH zu danken, die Ursache für ihr Unglück dagegen bei sich selbst oder anderen Göttern und Kräften zu suchen, diese Anfechtung also von ihrem Gott fernzuhalten, das lag den Psalmbetern fern.⁹ Alle Erfahrungen müssen mit JHWH in Verbindung gebracht werden – auch die negativen, auch die dunklen. So hat das Leid ebenfalls mit Gott zu tun bzw. muss mit Gott zu tun haben. Folglich hat JHWH als der einzige Gott einen schwierigen Verantwortungsbereich übernommen: Er ist zumindest mitverantwortlich nicht nur für Gesundung und Heilung, sondern auch für Krankheit.¹⁰

3. Alttestamentliche Redeweisen von den dunklen Seiten Gottes

Das Thema der dunklen Seiten Gottes ist in den letzten Jahren von unterschiedlichen Forschern bearbeitet worden. So sind v. a. die beiden Bände von Walter Dietrich und Christian Link zu nennen, die sich dem Thema „Die dunklen Seiten Gottes“ widmen.¹¹ Darüber hinaus werden einzelne

⁷ Vgl. u. a. *Walter Dietrich*, Über Werden und Wesen des biblischen Monotheismus. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven, in: *ders.*, Theopolitik. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2002, 71–82.

⁸ Siehe u. a. *Claus Westermann*, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1977 (bes. 125–149).

⁹ Vgl. *Walter Groß*, Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88, in: *ders.*, Studien zur Priesterschaft und zu alttestamentlichen Gottesbildern (SBAB 30), Stuttgart 1999, 169.

¹⁰ Vgl. *Groß*, Gott als Feind, 163.

¹¹ *Walter Dietrich/Christian Link*, Die dunklen Seiten Gottes, Band 1: Willkür und Gewalt, 1995; Band 2: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn 2004.

Aspekte speziell untersucht, wie in der Untersuchung von Jörg Jeremias zum Zorn Gottes.¹² Diese Erkenntnisse drängen darauf, persönlich-existentiell, aber auch religionspädagogisch angewandt zu werden.

3.1. Gott als Feind

Um die Erfahrungen der Menschen des Alten Testaments, die ihren Gott auch und in manchen Lebenslagen sogar überwiegend als ihren Feind erlebten, deutlich zu machen, wird hier – in einer synchronen Auswahl – aus den drei Teilen des Alten Testaments bzw. der hebräischen Bibel jeweils ein Text behandelt.

*Genesis 32: Jakobs Kampf am Jabbok*¹³

Am Anfang soll ein Text aus der Tora stehen, und zwar Genesis 32, Jakobs Kampf am Jabbok. Schon die offenen Übersetzungsfragen deuten auf die Rätselhaftigkeit dieses Ereignisses hin.¹⁴ So werden in wichtigen Sätzen die Subjekte nicht genannt. Damit erscheint der Text geheimnisvoll und nicht eindeutig. Ein „Mann“ überfällt Jakob, als er nachts den Fluss Jabbok überqueren will. Er schlägt Jakob.¹⁵ Und der Überfallende ist nicht irgendein „Mann“; im Laufe der Erzählung stellt sich heraus, dass es Gott ist, mit dem Jakob hier kämpft. Und wie tritt dieser Gott hier auf? Im Dunkeln überfällt er jemanden ohne Vorwarnung. Er kämpft verbissen und fügt Jakob eine bleibende Wunde bzw. Verletzung zu. Seinen Namen verrät er nicht. Er tritt anonym auf. Jakob steht vor dem Wiedersehen mit seinem Bruder und er weiß nicht, wie dieser ihm nach allem, was vorgefallen war, begegnen wird. Er schickt alle seine Leute voraus und steht am Ende ganz allein am nächtlichen Jabbokufer (Gen 32, 25), „ausgerechnet er, dem so viel an Besitzstandswahrung und Selbstsicherung lag: ohne jeden Besitz und ohne jeden Schutz! Genau da überfällt ihn Gott.“¹⁶ Wehrlos ist Jakob dem Angriff ausgeliefert – doch er wehrt sich. Diese Begebenheit (und die Übertragung der Vorform auf den israelitischen Gott!) macht sehr deutlich, dass JHWH sich hart und grausam geben kann, dass er als hart und grausam erlebt bzw. erfahren wurde. So erscheint Gott sogar als ein grimmig Angriffslustiger – als Feind und Gegner! Auch das gehört zum Gottesbild der hebräischen Bibel. Jakob kämpfte eine Nacht lang mit Gott. Und er kam mit dem Leben davon – mehr noch, letztlich wurde er gesegnet.

Wenn man dies nun verallgemeinert und als existentielle Erfahrung versteht, kann man mit Dietrich/Link sagen: „Immer wieder werden sich

¹² Jörg Jeremias, der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung (BTS 104), Neukirchen-Vluyn 2009.

¹³ Vgl. zum Folgenden v. a. Dietrich / Link, Die dunklen Seiten Gottes, Band 2, 66 ff.

¹⁴ Siehe Thomas Pola, „... Dies ist mein Name zum Verbergen.“ Arkanum und Amnesie im Alten Testament, in: ThBeitr 39 (2008) 352.

¹⁵ נָגַע in V. 26. 33. Zu נָגַע siehe u. a. M. Delcor, נָגַע, THAT II, 37–39.

¹⁶ Dietrich/Link, Die dunklen Seiten Gottes, Band 2, 68 f.

Menschen von Gott [...] angegriffen fühlen, werden sie Erfahrungen machen, die ihnen Gott als beängstigend und bedrohlich erscheinen lässt.“¹⁷ Auch heutzutage haben Viele immer wieder mit ihrem Gott zu kämpfen – mag dies aufgrund quälender Fragen, dem Schweigen Gottes oder aufgrund des Nichteingreifens Gottes in die aktuelle Lebenssituation sein. Es handelt sich hier um eine grundlegende Erfahrung vieler Menschen. Von Genesis 32 her könnte man sagen, dass Gott nicht ewig mit einem Menschen kämpft. Letztlich geht – oder besser gesagt: hinkt – Jakob als Gesegneter davon. Gott lässt Jakob/Israel über sich siegen – und auch über seine menschlichen Gegner.¹⁸ Die Erfahrung, dass Gott gegen ihn kämpft, hat bei Jakob Spuren hinterlassen. Aber er bekommt nicht nur Gottes Stärke schmerzhaft zu spüren, nein, er spürt auch, dass Gott nicht mit ihm fertig wird. Gott kann Jakob nicht abschütteln, denn dieser klammert sich an ihm fest. Diesen Gott, der mit einem kämpft, den kann man festhalten.¹⁹

Jeremia 20, 7–18

Kommen wir zu einem Beispiel aus den Nebiim, den Propheten. Dafür werfen wir einen Blick in das Buch Jeremia. Werner H. Schmidt schreibt im Vorwort seines Kommentars zu Jeremia 1–20 über Jeremia: „Von keinem Prophet ist soviel Persönliches mit so vielen Situationsangaben überliefert.“²⁰ Eine dieser persönlichen ist die fünfte Konfession²¹. Die sogenannten Konfessionen sind die markantesten Klagetexte des Jeremia-Buches.²² In ihnen kommt die Bedrängnis zur Sprache, die Jeremia wegen seines Auftrages zu durchleiden hat. Betrachtet man die fünfte Konfession, dann zeichnet sich in ihr ein Weg ab, der in immer tiefere Verzweiflung führt.²³ Sie beginnt mit einer Klage, die an Gott gerichtet ist, und endet mit der Verfluchung der eigenen Geburt. Schon seine Beauftragung erlebt Jeremia „als Überredung oder bezwingende Gewalt“ (V. 7).²⁴ Gleich zu Beginn dieses Abschnitts bringt Vers 7 durch das dreimalige „Du“ Gottes Handeln und Gottes Übermacht zum Ausdruck. Während sich in der ersten Vershälfte noch „Du“ und „Ich“ abwechseln, ist in der zweiten Vershälfte das

¹⁷ Ebd., 67.

¹⁸ Vgl. ebd., 70. „Esaus freundliches Gesicht ist Spiegelbild des freundlichen Gottes – desselben Gottes, den Jakob in der Nacht also so überaus feindselig erlebt hatte. Risse, Sprünge, Tiefenschichten im Bild Gottes, Gott, in der Gestalt eines Dämon kämpfend und schlagend, und Gott, in Versöhnlichkeit und Brüderlichkeit Gestalt gewinnend – beides gehört zur Gotteserfahrung Israels (und nicht nur Israels)“; ebd.

¹⁹ Vgl. ebd., 69.

²⁰ Werner Hugo Schmidt, *Das Buch Jeremia*, Kapitel 1–20 (ATD 20), Göttingen 2008, IX.

²¹ Jer 20, 7–18.

²² Zum Grundbestand der Konfessionen vgl. u. a. Werner Hugo Schmidt, *Konfessionen* (JBTh 16), Neukirchen-Vluyn 2001, 8.

²³ Vgl. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1960, 211.

²⁴ Schmidt, *Jeremia*, 335.

„Du“ dominant. JHWH „übernimmt die ganze Tat!“²⁵ Dieser Übermacht, diesem Gott muss Jeremia sich beugen. Gott scheint Jeremia förmlich zu zwingen, seinen Auftrag auszuführen – sein Wort zu verkündigen. V. 14–18 setzt dann mit einem doppelten Fluch, einer Selbstverfluchung ein. Jeremia verflucht den Tag seiner Geburt. Die Du-Anrede des Gebets, das sich an Gott wendet, findet sich in den Versen 14–18 nicht mehr. Der Abschnitt endet in V. 18 mit einer Frage („Warum“), die man als die Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens verstehen kann.²⁶ Denn das Leben ist für Jeremia aufgrund seines Auftrages zur Qual geworden. Gerhard von Rad schreibt dazu: „Dass Gott das Leben seines getreuesten Boten in eine so entsetzliche und durchaus unbegriffene Nacht hinausführt und aller Wahrscheinlichkeit nach dort hat zerbrechen lassen, das ist Gottes Geheimnis.“²⁷ An dieser Stelle erlebt der Prophet seinen Gott, der ihn berufen hat und auf den er sein ganzes Leben geworfen hat, als Feind.²⁸

Diese Erlebnisse bzw. Erfahrungen des Jeremia sind zunächst einmal die Erfahrungen eines Propheten. Doch hat wahrscheinlich schon die alttestamentliche Gemeinde diese Berichte und die darin ausgesprochene „klagende Anklage gegenüber Gott“ in den Gottesdienst aufgenommen und dadurch die speziell prophetischen Erfahrungen als allgemein-menschliche Erfahrungen oder zumindest als Erfahrungen des Volkes empfunden bzw. ausgeweitet,²⁹ so dass man sich in ihnen wiederfinden kann.

Psalm 88

Abschließend ein Beispiel aus den Ketubim, den Schriften. In diesem Psalm beklagt der Beter, dass JHWH jeden Kontakt verweigert. Der Beter versteht sein Leiden als unverschuldetes Leiden, deshalb fehlt das gattungstypisch erwartete Sündenbekenntnis. Sein Schweigen über die eigene Schuld wird somit zum schreienden Schweigen – zur Anklage JHWHs. Der Schluss des Psalms (V. 19) fasst mit den Worten „(für mich ist überall) Finsternis!“³⁰ in gewisser Weise den ganzen Psalm zusammen. Der Psalmbeter schildert seine Not sowohl in V. 8a („Auf mich hat sich gelegt dein Grimm“) als auch in V. 17a („Über mich sind hinweggegangen deine Zornesgluten“) als Ergebnis des Zornes JHWHs. Und an diesen Gott wendet er sich mit seiner Klage. Seine Einsamkeit lastet der Beter ebenfalls JHWH an. In diesem Klagegebet des Einzelnen wird JHWH als Feind erfahren. Trotzdem hält der Psalmbeter an Gott fest, er wendet sich an ihn. Sein Leiden erlebt der Psalmbeter als „tiefste Grube (V. 5a. 7a) und als „Finsternis“ (V. 7b. 19b). Diese Rede von der „Finsternis“, v. a. von der absoluten Finsternis in V19,

²⁵ Schmidt, *Konfessionen*, 21.

²⁶ Vgl. Schmidt, *Jeremia*, 339 f.

²⁷ Von Rad, *Theologie*, Band II, 214.

²⁸ An anderer Stelle fühlt Jeremia sich von Gott getäuscht (15, 18).

²⁹ Vgl. Schmidt, *Konfessionen*, 9–10. 22 f.

³⁰ Die Übersetzungen aus Psalm 88 folgen Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, *Psalmen* 51–100 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2000, 564.

meint Lebenswidrigkeit und Chaos – und das heißt: Gottesferne / Gottesabwesenheit.³¹ Der Beter wirft JHWH vor, dass er der Verursacher seines Absturzes sei, des Absturzes ins Chaos, das den Tod bringt.³² Es gibt auch keine liebenden und verstehenden Menschen mehr, denn JHWH hat sie von ihm entfernt. Für den Psalmbeter entsteht eine Widersprüchlichkeit JHWHs, an der er leidet.³³ „Der YHWH, an den er aufgrund seiner religiösen Tradition glaubt, der Gott seines Heils, und der YHWH, den [...] er bisher erfahren hat, den Verursacher seiner Krankheit, wie der Psalm ihn anklagend schildert, sind dem Psalmisten unvereinbar auseinandergetreten.“³⁴ Zwischen dem erfahrenen JHWH und dem geglaubten entsteht ein Widerspruch. Lediglich die Tatsache, dass der Leidende noch betet, zeigt, dass diese beiden Pole noch eine Einheit bilden.³⁵ Zusammenfassend und vereinfacht kann man den Psalm wie folgt beschreiben: In einer existentiellen Notlage kämpft ein JHWH-Gläubiger in einem extremen Gebet mit seinem Gott. Deshalb ist dieser Psalm auch ein empfehlenswertes Gebet, denn so kann, ja „muß unter Umständen ein Mensch zu Gott sprechen, der in vergleichbarem Unglück dem Tod entgegengeht.“³⁶

3.2. Die Verborgenheit Gottes

Der Gott des Alten Testaments „tut sich kund, hat seine Wirkungskräfte, bleibt aber doch verborgen und auch rätselhaft (Koh; Hi; Jer; Gen 22).“³⁷ Folglich erfährt der Mensch im Alten Testament, dass er jede Einsicht in die Gründe, die Gott zum Stillhalten oder Handeln bewegen, verlieren kann. Diese alttestamentliche Grunderfahrung beschreibt die Rede vom verborgenen Angesicht Gottes bzw. von der Verborgenheit Gottes.³⁸ Untersucht man die Vorstellung von der Verborgenheit Gottes und den damit eng verbundenen Erfahrungen des Gottesschweigens, dann findet man solche Vorstellungen auch bei den benachbarten Völkern Israels (Zweistromland).³⁹ Beim Blick ins Alte Testament spiegeln v. a. die Klagepsalmen⁴⁰ diese Erfahrungen wider. Aus ihnen kann man schließen, dass der ferne Gott „der dem Beter verborgene Gott“⁴¹ ist. Der Beter macht die Erfahrung, dass

³¹ Vgl. ebd., 574.

³² Vgl. ebd., 573.

³³ Vgl. ebd., 576.

³⁴ Groß, Gott als Feind, 169.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Groß, Gott als Feind, 170.

³⁷ Horst Dietrich Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Band 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 285.

³⁸ Siehe u. a. G. Wehmeier, סתר, THAT II, 173–181. Andere Bezeichnungen hierfür sind Gottes Ferne, Gottes Schweigen oder die Aussage, dass Gott nicht hört und nicht sieht.

³⁹ Siehe Lothar Perlitt, *Die Verborgenheit Gottes*, 367–370, in: Hans Walter Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*, München 1971 (auch in: Lothar Perlitt, *Allein mit dem Wort. Theologische Studien*, Göttingen 1995).

⁴⁰ Psalm 22, 12a, 20a; 35, 22b; 38, 22b; 71, 12a; 10, 1a.

⁴¹ Perlitt, *Verborgenheit Gottes*, 369.

Gott schweigt, unverfügbar ist, sich abwendet, sich entfernt, sich entzieht – in die Verborgenheit. Bedeutungsgleich ist die Rede vom Sich-Verbergen des Angesichtes Gottes.⁴² Dabei geht es jedoch nicht um eine prinzipielle Nichterkennbarkeit JHWHs, sondern um eine temporäre Verborgenheit und die daraus erwachsende existentielle Not der Menschen. So ist die Rede von der Verborgenheit Gottes v. a. ein Element der Klage.⁴³ Als Beispiel für ein individuelles Klagelied sei noch einmal auf Psalm 88 verwiesen. Dort heißt es in V. 15: „Warum / wozu, JHWH, verstößt du meine Seele, verbirgst du dein Angesicht vor mir?“ Dies beschreibt den Abbruch der Kommunikation des Beters mit JHWH durch JHWH selbst. JHWH löst seine Beziehung zu dem betroffenen Menschen, wendet sich von ihm ab und kündigt seine Solidarität mit dem Beter auf – all dies umfasst die Rede vom verborgenen Angesicht Gottes.⁴⁴ Der Beter erfährt Gott als abwesend, Gott scheint sich entfernt zu haben. Aber nicht nur der Einzelne, auch das Volk kann darunter leiden, dass JHWH sich von ihm entfernt hat, dass sie ihn vermissen – er ihnen aber auch fremd geworden ist.⁴⁵ So wird nicht nur in individuellen Klageliedern von der Verborgenheit Gottes gesprochen, sondern auch in der Volksklage (Ps 44; v. a. V. 24 f.). Als Beispiele können Verse aus Psalm 44; 74 und 89 gelten.⁴⁶ Die in den Klagen der Psalmen häufige Verbindung der Frage ‚Wie lange?‘ mit der Bitte ‚Verbirg nicht dein Antlitz‘ – ohne einen Zusammenhang mit Schuldanerkennung – verdeutlichen „das Bewußtsein des Psalmisten über die Unberechenbarkeit der Beziehung zu JHWH.“⁴⁷

Dem chaotischen und zerstörerischen Aspekt der Verborgenheit Gottes, die plötzlich über den Beter hereinbricht, wird an einigen Stellen auch durch die Rede vom Zorn Gottes Ausdruck verliehen (Ps 27,9 oder Ps 102,11; Ps 88,15–17). Dabei gilt es zu beachten, dass bei der Rede vom Zorn Gottes nicht einfach die Eigenarten menschlichen Zorns eins zu eins auf Gott übertragen werden. Vielmehr kann mit Jörg Jeremias festgehalten werden, dass „Begriffe und Wendungen menschlicher Sprache bei ihrer Übertragung auf Gott manche ihrer zuvor prägenden Charakteristiken einbüßen, dafür neue dazu gewinnen.“⁴⁸ Man müsste also bei der Rede vom Zorn Gottes die Belege sichten, um ein angemessenes Verständnis von der Rede vom Zorn Gottes zu erhalten. Was zu unserer Themenstellung passt, ist die Aussage Jeremias, dass an dem einen Ende des weiten Bogens,

⁴² Vgl. u. a. Walter Groß, Das verborgene Angesicht Gottes – eine alttestamentliche Grunderfahrung und die heutige religiöse Krise, in: *ders.*, Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (SBAB 30), Stuttgart 1999.

⁴³ Individuelle Klagelieder: Ps 10, 1. 11; 13, 2; 27, 9; 30, 8; 55, 2; 69, 28; 88, 15; 89, 47; 102, 3; 143, 7.

⁴⁴ Vgl. Groß, *Angesicht Gottes*, 186.

⁴⁵ Erich Zenger, Warum verbirgst du dein Angesicht (Ps 44, 25)? Vom Leiden Israels an seinem Gott, in: Rolf Zerfaß/Herbert Poensgen (Hgg.), *Die vergessene Wurzel. Das Alte Testament in der Predigt der Kirche*, Würzburg 1990, 100 f.

⁴⁶ Ps 44, 25; 74; Ps 89, 47a; als Anklage Gottes Ps 44, 5 ff. 13. 23 f. 27; Ps 89, 39–47.

⁴⁷ Horacio Simian-Yofre, Art. פָּנִים, in: ThWAT VI, 1989, 646.

⁴⁸ Jeremias, *Zorn Gottes*, 7.

den das Alte Testament bei der Rede vom Zorn Gottes spannt, verzweifelte Aufschreie von Menschen stehen, die ihr Unglück nicht verstehen können, die dieses Unglück aber nicht an Gott vorbei verstehen wollen und deshalb vom Zorn Gottes sprechen.⁴⁹ Wird so im Alten Testament vom Zorn Gottes gesprochen, geht es um Grenzerfahrungen mit Gott. Und weil die Rede von der Verborgenheit Gottes auch Ausdruck einer Grenzerfahrung mit Gott ist, wird die Rede von der Verborgenheit Gottes an manchen Stellen mit der Rede vom Zorn Gottes verbunden. Diese Grenzerfahrung kann sogar zu der Frage führen, ob der in Israel bezeugte Gott überhaupt vertrauenswürdig ist (Ps 88; 10, 1). In Jesaja 8, 17a findet sich zudem als Erstes die Aussage, dass JHWH sich in eine solche Verborgenheit zurückziehen könnte, dass er wirklich Finsternis zu seinem סֶתֶר macht (vgl. Ps 18, 12a).⁵⁰ Bei Ijob und Kohelet geht es dann auch um eine wesenhafte Verborgenheit Gottes (u. a. Hi 36, 26a; 37, 5b; 37, 23a; Koh 3, 11; Prov 25, 2) und damit um die Grenzen menschlicher Einsicht. Dies alles verdeutlicht, dass die Verborgenheit Gottes „eine Möglichkeit seiner Freiheit“⁵¹ ist und bleibt. JHWH kann sein Angesicht verbergen, dies ist Teil seines (aktiven und) freien Handelns, welches jedoch negative Auswirkungen auf sein Volk und den Menschen hat.⁵²

4. Der Gott des Alten Testaments

Diese Beobachtungen rufen bei nicht Wenigen die Reaktion hervor, dass sie diesem Gott des Alten Testaments den Gott des Neuen Testaments entgegenstellen wollen. Dem ist zu erwidern, dass nach christlichem Verständnis der Gott des Alten Testaments und der Gott des Neuen Testaments ein und derselbe sind; das Neue Testament setzt dies voraus. Und da das Alte Testament gegenüber dem Neuen Testament nicht abzustufen ist, sondern vielmehr auf der gleichen Stufe steht, haben die Aussagen des Alten Testaments das gleiche Gewicht wie die des Neuen. Mehr noch, den Gottesausagen des AT kommt grundlegende Bedeutung zu.⁵³ Nimmt man die Fülle der Gottesausagen bzw. Gotteserfahrungen des Alten Testaments in den Blick, dann entdeckt man, dass das Alte Testament trotz oder gerade in

⁴⁹ Vgl. *Jeremias*, Zorn Gottes, 185.

⁵⁰ Vgl. *Perlitt*, Verborgenheit Gottes, 378. „Nur hier findet sich das Part. hi. von סֶתֶר mit Jahwe als Subjekt aufgrund dieses seines (andauernden!) Handelns“; ebd., 377.

⁵¹ Ebd., 373.

⁵² Man kann die Erfahrung der Verborgenheit Gottes aufgreifen und von einer „Gottesanwesenheit in Verhüllung“ sprechen; vgl. ebd., 374. In diesem Zusammenhang sei auf ein Wort von Martin Buber verwiesen: „Wohl kennt, wer Gott kennt, die Gottferne auch und die Pein der Dürre über dem geängstigten Herzen; aber die Präsenzlosigkeit nicht. Nur wir sind nicht immer da“; *Martin Buber*, Ich und Du, in: *ders.*, Das dialogische Prinzip, Gütersloh 12012, 100.

⁵³ Vgl. *Erich Zenger*, die grund-legende Bedeutung des Ersten Testaments, in: BIKI 1-2000, 6–13.

diesen Erfahrungen eines unbequemen Gottes an der Grunderfahrung und dem Grundbekenntnis festhält, dass JHWH barmherzig und gnädig ist.⁵⁴ Im Alten Testament ist das die zentrale Erfahrung mit JHWH (vgl. z. B. die sogenannte Gnadenformel Ex 34, 6 f.). Siebenmal begegnet uns der Satz „Barmherzig und gnädig ist JHWH, geduldig und von großer Güte“⁵⁵ mit Variationen (Ex 34, 6; Joel 2, 13; Jon 4, 2; Ps 86, 15; 103, 8; 145, 8; Neh 9, 17), über 20 × in abgewandelter Form und in Anspielungen (siehe unter anderem Ps 86, 5; vgl. auch Num 14, 18 und Ex 20, 5 f. = Dtn 5, 9 f.). Gott überwindet immer wieder Schuld und Ungerechtigkeit und bleibt mit den Menschen in Verbindung. Er ist immer wieder bereit, zu vergeben (siehe Ps 103, 3). Denn ‚das Böse [was er selbst androht] tut ihm leid‘ (siehe Jona 4, 2; Joel 2, 13).

Dass Gott Schuld auch heimsucht, mag erschrecken (siehe Ex 34, 7 sowie Ex 20, 5 f.; Dtn 5, 9 f.).⁵⁶ Doch ist das Verhältnis zwischen der Gnade und den negativen Auswirkungen bzw. der Ahndung der Schuld das von Tausenden (von Generationen) zu drei bis vier (Generationen). Diese Gewichtung ist wichtig. Von diesem Mehr an Gnade lebten die Israeliten – und leben wir.⁵⁷ Auch hier wird also die Gnade und Treue JHWHs herausgestellt. Oft hat das Reden von JHWHs Barmherzigkeit und Treue seinen Ort in Gebeten. Deshalb findet man diese Aussagen in großer Zahl in den Psalmen. Möglicherweise hat die Gnadenformel hier ihren Ursprung. In Psalm 103 bildet sie das Zentrum des ganzen Psalms.

Eng verwandte Formulierungen begegnen in Psalm 30, 6. Die Barmherzigkeit und Gnade Gottes ist so zentral, dass Menschen im Alten Testament sich zuweilen sogar darüber ärgern. So ist Jona z. B. mit diesem ‚Wesenszug‘ Gottes gar nicht einverstanden. Er ärgert sich in Jona 4, 1 f. darüber, dass JHWH immer wieder seine Barmherzigkeit und Gnade zeigt, auch wo es zunächst nicht danach aussieht (selbst gegenüber den Nicht-Israeliten). Jeremia leidet sogar an der Barmherzigkeit Gottes (Jer 15, 15). Er hält es kaum aus, dass Gott seinen Zorn so lange zurückhält, während er als Prophet unter seinen (und JHWHs) Feinden leidet. Das Buch Exodus, in dem uns die Gnadenformel begegnet, wird auch als das Buch der Selbstausslegung Gottes bezeichnet. Hier zeigt Gott, wer und wie er ist. Exodus 3 bildet dabei den Kern. Dort wird deutlich, dass es JHWHs ‚Wesen‘ ist, „herunterzu-

⁵⁴ Vgl. zum Folgenden v. a. Hermann Spieckermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“, in: ders., Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, Tübingen 2001, 3–19.

⁵⁵ רַחוּם וְחַנוּן יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֲפִים וְרַב־חֶסֶד (Ps 103, 8).

⁵⁶ Zu den 3–4 Generationen siehe Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 50: „Das kommunikative Gedächtnis umfasst Erinnerungen, die sich auf die rezente Vergangenheit beziehen. Es sind dies Erinnerungen, die der Mensch mit seinen Zeitgenossen teilt. Der typische Fall ist das Generationen-Gedächtnis. Dieses Gedächtnis wächst der Gruppe historisch zu; es entsteht in der Zeit und vergeht mit ihr, genauer: mit seinen Trägern. Wenn die Träger, die es verkörperten, gestorben sind, weicht es einem neuen Gedächtnis. Dieser allein durch persönlich verbürgte und kommunizierte Erfahrung gebildete Erinnerungsraum entspricht biblisch den 3–4 Generationen, die etwa für eine Schuld einstehen müssen.“

⁵⁷ Vgl. Dietrich/Link, Die dunklen Seiten Gottes, Band 2, 191.

kommen“ und das Leiden und den Zustand seines Volkes zu erkennen. Er kommt zu den Menschen, fühlt mit ihnen mit und kümmert sich um sie (Ex 33, 22). Dabei gilt es zu beachten, dass in diesen Texten aus dem Buch Exodus nicht nur von Erfahrungen mit JHWH gesprochen wird, sondern dass JHWH selbst etwas über sich aussagt (Ex 3, 14; 34, 6; siehe auch Ex 20, 1).

Das „Gnädig-und-barmherzig-Sein“ JHWHs (Ex 34, 6) wird an manchen Stellen auf die Personen eingeschränkt, die JHWH lieben und seine Gebote halten (Dtn 7, 9–11; Ex 20, 5 f. = Dtn 5, 9 f.). In Psalm 145, 8 f. (siehe auch Ps 136, 25) hingegen gilt JHWHs Erbarmen unterschiedslos allen Menschen, egal ob sie ihn lieben oder nicht, ob sie an ihn glauben oder nicht. Gnädige Zuwendung und barmherzige Treue sind also im Alten Testament die herausragenden Eigenschaften JHWHs. So hat man ihn erlebt und deshalb preist man ihn.

Im Buch Hosea sieht es zunächst danach aus, als würde Gott diesen ‚Wesenszug‘, barmherzig und gnädig zu sein, aufgeben. Denn Hosea soll seinen Sohn „Nicht-Erbarmen“ nennen (Hos 1, 6). Am Ende bricht JHWHs Gnade und Barmherzigkeit aber doch wieder durch (Hos 11, 8 f.). Gerade das zeichnet ihn als Gott aus, dass er nicht wie ein Mensch seinem Zorn freien Lauf lässt. Nein, als heiliger Gott siegt seine Barmherzigkeit. Im Zweifelsfall – und nicht nur dann⁵⁸ – siegt sein Erbarmen, seine Gnade über seinen Zorn. Auch die Aussage, dass JHWH vergibt bzw. ein Gott der Vergebung ist (Neh 9, 17), entspricht der Gnadenformel (siehe Ps 86 und 103). Darüber hinaus heißt es im theologischen Umfeld der Gnadenformel in einem Aufruf zum Gotteslob, das wahrscheinlich zur Hälfte vom Priester und zur Hälfte von der Gemeinde gesprochen wurde: „Danket JHWH; denn er ist freundlich, denn seine Güte währet ewiglich“ (siehe unter anderem Ps 136, 1; 100, 5; 106, 1; 107, 1; 118, 1. 29).

Die vielen unterschiedlichen Belege und ihre Bedeutung zeigen ganz deutlich, dass es sich bei der Rede vom barmherzigen und gnädigen Gott nicht um eine punktuelle, sondern um eine grundlegende (prinzipielle) Aussage über JHWH handelt. Das ist das Vorzeichen, das vor allen Beobachtungen zu den sogenannten dunklen Seiten JHWHs steht – oder vielmehr das Ausrufezeichen: „Barmherzig und gnädig ist der HERR, geduldig und von großer Güte“ (Ps 103, 8). Daneben, oder besser gesagt: dazu gibt es aber eben auch andere Erfahrungen, die uns mit offenen Fragen zurücklassen und das Bild eines rätselhaften Gottes zeichnen.

5. Gott als Geheimnis – auf dem Weg zu einem tragfähigen Gottesbild

Nachdem wir nun einige der existentiellen Erfahrungen der Menschen im Alten Testament mit ihrem Gott – mit JHWH – exemplarisch betrachtet haben, soll nun der Versuch unternommen werden, diese Berichte für den

⁵⁸ Man beachte die abschließenden Nominalsätze in V. 8 f., die „Statisches, Bleibendes, stets Gültiges ausdrücken“; Jörg Jeremias, *Der Prophet Hosea*, ATD 24/1, Göttingen 1983, 146.

Gottesglauben im 21. Jahrhundert fruchtbar zu machen. Denn die alttestamentlichen Beispiele für die dunklen oder rätselhaften Seiten Gottes können uns den Horizont dafür öffnen, unsere eigenen existentiellen Erfahrungen mit Gott, der ja kein anderer als der alttestamentliche Gott ist, in unseren Glauben zu integrieren. Wir haben vielleicht ebenfalls mit unserem Gott zu kämpfen, erfahren ihn als Feind oder leiden unter seinem Schweigen, seiner Verborgenheit. Dies alles muss und kann nicht aus unserem Gottesbild ausgeklammert werden. Auch die negativen Erlebnisse müssen in Kontakt mit Gott gebracht werden. Erst so entsteht ein Glaube, der alle Lebensbereiche und Erfahrungen umfasst. Das Alte Testament lädt uns ein, mit diesen Empfindungen nicht allein zu bleiben, sondern mit allen Juden und Christen diese Erfahrungen vor Gott zu bringen und mit ihm im Gespräch zu bleiben. Bernd Janowski hat seine Arbeit zur Anthropologie der Psalmen überschrieben mit „Konfliktgespräche mit Gott“.⁵⁹ Zu solchen Konfliktgesprächen mit Gott laden uns die betrachteten alttestamentlichen Texte ein. Der Beter des behandelten Psalms 88 hört nicht auf, zu Gott zu schreien (V. 2 f.). Denn „vor Gott zu klagen, Gott anzuklagen, gehört zu den fundamentalen religiösen Äußerungen der Israeliten im Alten Testament. Sie bringen so ihre Not vor den, der letztlich dafür verantwortlich ist und im äußersten Fall auch alleine sie noch wenden kann.“⁶⁰

Unser Gottesverhältnis entscheidet sich nach dem Alten Testament nicht in der Rede von oder über Gott, also monologisch, sondern in der Rede zu und mit Gott, also dialogisch.⁶¹ Das Leiden an Gott sollte folglich zur Sprache gebracht werden und deshalb auch Raum in Gottesdiensten haben. Die nahezu verlorenen Gottesdienstelemente der Klage und Anklage gilt es daher wiederzuentdecken. Dabei ist es wichtig, in den biblischen Texten Erfahrungen mit Gott und Selbstaussagen Gottes theologisch zu unterscheiden, also zwischen den Gotteserfahrungen, die Menschen gemacht haben, und dem, was die Texte Gott über sich selbst aussagen lassen, zu differenzieren. Zugleich müssen diese Selbstaussagen bzw. die Selbstvorstellung JHWHs mit den gemachten Erfahrungen mit diesem Gott – seien es die im Alten Testament geschilderten oder die eigenen – ins Gespräch gebracht werden.

Friedrich Wilhelm Graf fordert in seiner Kritik am Kuschelgott ein differenziertes Gottesbild. Hierzu sei die Rede von den dunklen Seiten Gottes wichtig, da die Rede von den dunklen Seiten Gottes eine Irritationskraft entfalte.⁶² Diese Irritationskraft kann m. E. positiv oder negativ sein – also eine abstoßende oder anziehende Wirkung haben. Religionspädagogisch könnte man diese Irritationskraft möglicherweise positiv nutzen, um bei Teenagern und Jugendlichen das Interesse am Glauben und an Gott wach-

⁵⁹ Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott, Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2009.

⁶⁰ Groß, *Gott als Feind*, 167.

⁶¹ Ebd., 159.

⁶² Graf, *Kirchendämmerung*, 39.

zuhalten. Die Beschäftigung mit den dunklen Seiten Gottes ist also auch von religionspädagogischem Interesse. Allerdings wird die Rede von einer Irritationskraft gerade den in den Texten beschriebenen existentiellen Erfahrungen und Nöten nicht gerecht. Zu existentiell ist hier die Erfahrung der Gottverlassenheit und Gottesferne.

Viel eher legen die zuvor gemachten Beobachtungen nahe, Gott als Geheimnis zu denken. Die Wendung „Gott als Geheimnis“ ist auf evangelischer Seite v. a. durch Eberhard Jüngels bedeutende Monographie „Gott als Geheimnis der Welt“ bekannt.⁶³ In der monastischen Theologie ist der Begriff „Geheimnis“ sogar ein Schlüsselbegriff. Die Rede vom „Geheimnis“ ist deshalb angemessen, weil unser Nachdenken über Gott und die sogenannten dunklen Seiten Gottes uns an eine Grenze führen: Vieles bleibt offen und verborgen. Manche Erfahrungen sind so existentiell, dass sie den Gottesglauben und das Gottesbild infrage stellen und somit zu existentiellen Anfragen an das biblische Gottesbild werden. Die Wendung „Gott als Geheimnis“ versucht diese Anfragen und Gotteserfahrungen mit einzubeziehen. Die zwiespältigen Gotteserfahrungen der Menschen rechtfertigen trotz der (eindeutigen) Selbstkundgabe Gottes in den Texten des Alten Testaments die Rede von „Gott als Geheimnis“.

Darüber hinaus kann man die Wendung „Gott als Geheimnis“ auch positiv füllen. Denn „der Mensch begreift gerade in seiner tiefsten Erkenntniskraft, gerade da, wo er am meisten zu denken wagt, bis an die Grenze geht, dass Gott unbegreiflich ist. Geheimnis ist also das, bei dem die Erkenntnis ankommt, wenn sie zur Vollendung gelangt.“⁶⁴ Gott als Geheimnis zu verstehen bietet uns folglich eine Möglichkeit, der Simplifizierung des Gottesbildes entgegenzutreten. Zudem trägt diese Wendung das Potenzial in sich, Interesse zu wecken, und reizt dazu, nachzufragen und genauer hinzuschauen, ohne offene Fragen auszuklammern.⁶⁵

Es sollte deutlich geworden sein, dass die Beschäftigung mit den dunklen Seiten Gottes unentbehrlich für ein tragfähiges Gottesbild ist. Denn Gott ist nicht immer nur ganz nahe und fortwährend erfahrbar. Nein, zuweilen schweigt er und gibt uns Rätsel auf. Manchmal erscheint er uns sogar als Feind. In all diesen Erfahrungen wissen wir uns verbunden mit den Zeugnissen des Alten Testaments und der alttestamentlichen Gemeinde. Und diese Zeugnisse ermutigen uns, trotz derartiger Erfahrungen an Gott „dran“ zu bleiben und uns weiter an ihn zu wenden.

⁶³ Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 82010.

⁶⁴ Karl Lehmann, *Gott – das bleibende Geheimnis* (http://www.bistummainz.de/bistum/bistum/kardinal/texte/texte_2001/text_050501.html).

⁶⁵ Frau Prof. Dr. Ulrike Baumann verdanke ich den Hinweis, dass auch in der Religionspädagogik über ein positives Verständnis der Wendung „Gott als Geheimnis“ diskutiert wird. Als Beispiel sei hier auf das Religionsbuch Oberstufe verwiesen, in dem das Kapitel zur Gotteslehre mit „Gott als Geheimnis“ überschrieben ist; siehe Ulrike Baumann/Friedrich Schweitzer (Hgg.), *Religionsbuch Oberstufe*, Berlin 2006, 134–175.

Bibliographie

- Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2007
- Buber, Martin, Ich und Du, in: *ders.*, Das dialogische Prinzip, Gütersloh 2012, 5–136
- Dietrich, Walter/Link, Christian, Die dunklen Seiten Gottes, Band 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn 1995
- Graf, Friedrich Wilhelm, Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011
- Groß, Walter, Das verborgene Angesicht Gottes – eine alttestamentliche Grunderfahrung und die heutige religiöse Krise, in: *ders.*, Studien zur Priesterschaft und zu alttestamentlichen Gottesbildern (SBAB 30), Stuttgart 1999, 185–197
- , Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88, in: *ders.*, Studien zur Priesterschaft und zu alttestamentlichen Gottesbildern (SBAB 30), Stuttgart 1999, 159–171.
- Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2000
- Jeremias, Jörg, Der Prophet Hosea (ATD 24/1), Göttingen 1983
- , Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung (BTS 104), Neukirchen-Vluyn 2009
- Lehmann, Karl, Gott – das bleibende Geheimnis (http://www.bistummainz.de/bistum/bistum/kardinal/texte/texte_2001/text_050501.html)
- Perlitt, Lothar, Die Verborgenheit Gottes, in: Wolff, Hans Walter (Hg.), Probleme biblischer Theologie, München 1971, 367–382
- Pola, Thomas, „... Dies ist mein Name zum Verbergen.“ Arkanum und Amnesie im Alten Testament, in: ThBeitr 39 (2008), 346–362
- Preuß, Horst Dietrich, Theologie des Alten Testaments, Band 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart/Berlin/Köln 1991
- Schmidt, Werner Hugo, Das Buch Jeremia, Kapitel 1–20 (ATD 20), Göttingen 2008.
- , Jeremias Konfessionen, in: Klage (JBTh 16), Neukirchen-Vluyn 2001, 3–23
- Spieckermann, Hermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, in: *ders.*, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, Tübingen 2001, 3–19
- Theißen, Gerd, Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004
- von Rad, Gerhard, Theologie des Alten Testaments, Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1960
- Westermann, Claus, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1977
- Zenger, Erich, die grund-legende Bedeutung des Ersten Testaments, in: BIKI 1–2000, 6–13
- , Warum verbirgst du dein Angesicht (Ps 44, 25)? Vom Leiden Israels an seinem Gott, in: Zerfaß, Rolf/Poensgen, Herbert (Hgg.), Die vergessene Wurzel. Das Alte Testament in der Predigt der Kirche, Würzburg 1990, 89–117

Weltmission und Weltgebetstag

Ein Beitrag zur Geschichte des Weltgebetstages der Frauen¹

Hildegard Lüllau

Jedes Jahr laden Frauen aller Konfessionen am ersten Freitag im März zum Weltgebetstag ein. In über 170 Ländern der Erde feiern an diesem Tag Frauen verschiedener Konfessionen, Kulturen und Sprachen einen gemeinsamen Gottesdienst.

Der Weltgebetstag ist eine der weltweit größten ökumenischen Basisbewegungen von Frauen und hat Anteil an der Bewegung der Emanzipation der Frauen in Kirche und Gesellschaft. Frauen in den Kirchen beanspruchen für sich das Recht, ohne Vormundschaft von Männern von ihnen selbst gestaltete, öffentliche Gottesdienste durchzuführen, denn auch das Volk Gottes besteht nicht nur aus Männern.

Der Weltgebetstag ist ein Modell für interkonfessionelles Lernen: Eine Gruppe von Frauen aus verschiedenen Konfessionen eines Landes erarbeitet eine Liturgie für einen ökumenischen Gottesdienst.

Er ist auch ein Modell für ein weltweites interkulturelles Lernen: Jedes Jahr verfassen Frauen aus einem Land der Welt eine Gottesdienstordnung, die in allen anderen Teilen der Welt gefeiert wird. Der Weltgebetstag bietet so die Chance, von Menschen aus anderen Konfessionen und Ländern und Kulturen zu hören und zu lernen.

Das Symbol des Weltgebetstages² veranschaulicht uns eindrucksvoll die Anliegen dieser Bewegung: Vier Ecken streben wie Pfeiler auf einen Mittelpunkt zu: Aus allen Richtungen kommen wir zum Gebet zusammen. Jedes Viertel ist eine stilisierte Figur einer knienden Beterin. Der Kreis, der alle verbindet, ist die eine Welt. Grün ist die Farbe für Gott und Heiliger Geist. Aus diesen Elementen setzen sich die Irischen Kreuze zusammen. Es sind irische Frauen, die dieses Symbol geschaffen haben. WGT bedeutet: Fürbitte für die Anderen. Fürbitte für die Fremden ist die Bitte, dass das Reich Gottes zu ihnen und zu uns kommen möge.

¹ Überarbeitet und erweiterter Vortrag, gehalten in den Frauengruppen der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden Weltersbach am 1. Juli 2010 und Leverkusen am 18. Januar 2011. Die Überarbeitung geschah in Zusammenarbeit mit meinem Mann Edgar Lüllau. Wir haben schon in Kamerun die gute Angewohnheit gehabt, dass jeder den Artikel des anderen korrigierend und mit Bemerkungen ergänzend bearbeitet hat, bis wir uns auf eine Fassung einigten.

² Siehe Erläuterungen zum WGT-Logo auf der Internetseite des WGT, Service Download: <http://www.weltgebetstag.de/index.php/de/service/downloads/weltgebetstag-allgemein>.

1. Mein Weg vom baptistischen WGT in Afrika zum ökumenischen WGT in Deutschland

Mit einer dreijährigen Unterbrechung habe ich von 1970 bis 1991 im Rahmen der Europäisch Baptistischen Mission in Kamerun gelebt und in der Kameruner Baptistenkirche mitgearbeitet, davon die meiste Zeit in dem kleinen Dorf Dagai in Nordkamerun. Zuerst war ich als Krankenschwester tätig, später habe ich meine Zeit ganz für die Frauenarbeit eingesetzt, während mein Mann als Pastor der Kameruner Baptistenkirche gearbeitet hat.

Auf irgendeine Weise bin ich im Norden Kameruns an Unterlagen für den baptistischen Weltgebetstag³ gekommen. Damals war die Entwicklung von einer Kirche, die die Mission gründet hat, zur Integration in die im Süden Kameruns schon lange bestehende Baptistenkirche erst in den Anfängen. Ich habe mit den Frauen in der Gemeinde gesprochen, ob wir den baptistischen WGT nicht auch feiern wollen. Die Frauen waren sofort einverstanden, vor allem auch, weil es sie zutiefst beeindruckte, dass rund um die Welt in so vielen Ländern 24 Stunden lang Frauen miteinander beten und die gleichen Bibeltexte lesen. Dieses Wissen hat sie immer neu überwältigt, was vor allem auch in ihren Gebeten zum Ausdruck kam. Das ist mir sehr eindrücklich in Erinnerung geblieben. Doch eines hat uns von den anderen Weltgebetstagsfeiern unterschieden. Die Frauen sagten mir: „Was, wir sollen uns nur einmal zu einem Gottesdienst treffen? Das ist zu wenig! Wir möchten uns eine Woche lang jeden Abend treffen und Gottesdienst miteinander feiern.“ Was sollte ich dagegen haben?

So entwickelte sich ein Ritus, dass jeder Abend von einer anderen Frau vorbereitet wurde. Sie las einen Bibeltext vor, sagte uns ein paar Gedanken dazu und für die anschließende Gebetsgemeinschaft nannte sie uns Gebetsanliegen. Das war der erste Teil. Und dann kam die Feier. Trommeln und andere Musikinstrumente wurden hervorgeholt, und dann haben die Frauen begeistert gemeinsam gesungen und getanzt. Wichtig an diesen Abenden war, dass Frauen, mit der Bibel in der Hand, zum ersten Mal vor einer Gruppe standen, ohne jegliche Unterstützung oder Beisein von Männern! Der Weltgebetstag wurde zu einer Gebetswoche für die Frauen, wo sie herausgelöst aus ihrem Alltag abtauchen und durch das Lob Gottes gestärkt ihre Arbeit wieder aufnehmen konnten. Diese Woche wurde für die Frauen zu einem Höhepunkt im Jahr. Die Männer und Jugendgruppen wurden neidisch auf das, was die Frauen ihnen vormachten, und sie ließen sich inspirieren, eigene Gebetswochen für ihre Gruppen durchzuführen. Heute nehmen die Frauen aus den Baptistengemeinden im Norden Kameruns auch teil an dem ökumenischen WGT Anfang März.

Nach unserer Rückkehr nach Deutschland habe ich den ökumenischen Weltgebetstag der Frauen kennen gelernt und bin so zu einer überzeugten

³ Die erste Erwähnung eines baptistischen Gebetstages für die Äußere Mission, 1891, findet sich in „Annual Reports Woman's Baptist Foreign Missionary Society, Boston 1890/91, in H. Hiller Ökumene der Frauen, 225.

Teilnehmerin dieser Weltgebetstagsarbeit geworden. Ein Grund liegt in dieser Erfahrung mit den Frauen in Kamerun, mit denen ich mich dann an diesem Tag nach wie vor sehr verbunden fühle. Im Laufe der Jahre habe ich die Qualität der Weltgebetstagsarbeit sehr schätzen gelernt.

Einen weiteren entscheidenden Impuls habe ich im Jahr 2000 bekommen. Irmgard Stanullo fragte mich, ob ich nicht ihre Nachfolge im Redaktionsteam des WGT als Vertreterin der Baptisten antreten möchte. Bis dahin hatte ich immer von dem guten Informationsmaterial des WGT profitiert, aber wie dort gearbeitet wird, wusste ich nicht. So musste sie mir erst einmal erklären, welche Funktion das Redaktionsteam hat, und welche Aufgabe ich dort übernehmen sollte. Nach einigem Zögern habe ich ihr zugesagt und arbeite nun seit über 10 Jahren in dieser Gruppe mit und schätze mich sehr glücklich, dass ich das tun kann.

Als interkonfessionell zusammengesetztes Redaktionsteam sind wir die ersten, die die neue Gottesdienstordnung für das kommende Jahr zu lesen bekommen. Sie liegt uns in Englisch vor mit einer ersten vorläufigen, deutschen Übersetzung. Unsere Aufgabe ist es, diesen Text in vernünftiges, verständliches Deutsch zu übertragen, ohne dass wir die wesentlichen Aussagen des Textes verändern. Es wird bei der Übersetzung hart um jedes Wort gerungen. Anschließend wird unsere Arbeit vom deutschen Komitee abgesegnet. Ein anderes Team von Frauen aus allen Konfessionen erarbeitet ein Beiheft mit sehr umfangreichem Material aus dem Land der Frauen, die die Gottesdienstordnung geschrieben haben. Dieses Begleitheft enthält eine Fülle von aktuellen Informationen aus Geschichte und Kultur aus diesem Land. Ich finde es sehr beeindruckend, welches Maß an Arbeit dort jedes Jahr von vielen Ehrenamtlichen geleistet wird. Mittlerweile habe ich mit diesen Begleitheften eine umfangreiche Materialsammlung über verschiedene Länder. Die Weltgebetstagsarbeit bildet und fördert mit ihren Informationen aus den uns sonst fremden Ländern der Welt ein Bewusstsein für die politischen Ursachen von ungerechten Strukturen, unter denen Frauen leiden und versetzt uns in die Lage, weltweite Probleme und Zusammenhänge besser zu verstehen und einzuordnen.

2009 habe ich in Stein bei Nürnberg bei der 60-Jahrfeier des Weltgebetstages in Deutschland Pfarrerin Helga Hiller getroffen, eine langjährige Mitarbeiterin beim Weltgebetstag. Sie hat 1999 ein Buch herausgegeben über die Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA mit dem Titel: *Ökumene der Frauen*⁴. Sie sagte mir: „In den USA sind es doch ganz stark baptistische Frauen gewesen, die die Welttagsbewegung mitgeprägt haben. Darüber habe ich gearbeitet.“ Diese Aussage weckte in mir die Neugierde, mehr von der Geschichte des WTG zu erfahren. Mit Hilfe dieses Buches möchte ich die Bewegung und die Geschichte des WGT nachzeichnen.

⁴ Helga Hiller, *Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland*. Mit vielen Quellentexten, zweite, erweiterte Auflage 2006, erschienen im Klens Verlag Düsseldorf, Verlag der Katholischen Frauengemeinschaft Düsseldorf.

2. „Informiertes Beten – betendes Handeln“, das Motto des WGT⁵

Das Motto des Weltgebetstages lautet: „Informiertes Beten – betendes Handeln“. In jedem Jahr verfassen in ökumenischer Zusammenarbeit Frauen aus allen Konfessionen eines Landes einen Weltgebetstagsgottesdienst, der überall auf der Welt an einem Tag, dem ersten Freitag im März, gefeiert wird. Der Gottesdienst steht unter einem Thema und bringt Bibeltexte und die Situation des eigenen Landes, insbesondere die Lage der Frauen, in Meditationen, Dankgebeten und Fürbitte zur Sprache. Es ist ein globaler Gebetstag in ökumenischer Solidarität von Frauen, die an diesem einen Tag gemeinsam ein Land der Welt mit allen Hoffnungen und Sorgen der Frauen, Männer und Kinder vor Gott bringen. Deshalb setzt der Weltgebetstag eine intensive Information des Landes und der Situation der Frauen voraus, die jeweils mit ihrem Anliegen im Zentrum der Gebete stehen. Das bedeutet „Informiertes Beten“. Zum „Betenden Handeln“ gehört als fester Bestandteil des Gottesdienstes die Weltgebetstagskollekte. Aus der Weltgebetstagskollekte in Deutschland werden in jedem Jahr mehr als 150 Projekte in allen Ländern der Welt gefördert.

3. Zur Geschichte des WGT

3.1. Der erste WGT 1927

Ein ökumenisches Komitee amerikanischer Frauen für „Äußere Mission“ hatte 1926 angeregt, gemeinsam mit der Frauenbewegung für die „Innere Mission“ einen Weltgebetstag ins Leben zu rufen. Diese Anregung wurde von den Frauen in Amerika sehr positiv aufgenommen, so dass bereits am 4. März 1927 „Der Ruf zum Gebet, Weltgebetstag für die Mission“ in viele Länder ging. Dieser Aufruf 1927 war der Beginn unserer heutigen Weltgebetstagsbewegung.

Mary Hough, früher Missionarin in Afrika und Herausgeberin der Frauenmissionszeitschrift der Vereinigten Brüderkirche in den USA, verfasste die erste Weltgebetstagsordnung unter dem Thema: „Deswegen beten“.

Zum ersten Mal vereinigten sich Frauen aus vielen Völkern, Kulturen und Sprachen in Ländern rund um die Welt verteilt in einer großen Gemeinschaft der Fürbitte für das Werk Christi. Das Echo war unerwartet und überwältigend groß. Aus aller Welt, auch aus China und aus Afrika, kamen unaufgefordert Briefe und Berichte über diesen Gebetstag an das Komitee.

Ein Bericht von der Durchführung des WGT aus Europa kam aus Lodz in Polen. In diesem Brief hieß es: „Die meisten unserer Frauengruppen in Lodz – baptistische Frauen, die polnisch, deutsch, russisch und böhmisch

⁵ Umfangreiche Informationen zum Weltgebetstag auf der Webseite: <http://www.weltgebets-tag.de/index.php/de/>

sprechen – kamen am 4. März zum Gebet für die Mission zusammen.“⁶ In einem Bericht aus Tengkhsien in China heißt es:

„Unser erstes Treffen begann um 5 Uhr morgens. Etwa 100 Leute waren da. Die Frauen trafen sich um 3 Uhr nachmittags. Eine Oberschülerin zeigte all die Länder auf dem Globus und half so den Frauen, die Bedeutung des Tages klarer zu verstehen [...] Ich glaube, Tengkhsien war der Ort, an dem der Gebetstag überhaupt begann. In Japan und Korea geht die Sonne zwar vorher auf, aber wir fingen lange vor Sonnenaufgang an.“⁷

Auf ihrer Jahresversammlung im Januar 1928 stellte der Verband der Frauenwerke für Äußere Mission fest:

„Mit tiefer Dankbarkeit erkennen wir die wachsende Kraft, die in unserem Weltgebetstag liegt. Diese Gebetsgemeinschaft hat im letzten Jahr deutlich zugenommen. Der Kreis des Gebets schließt sich buchstäblich rund um die Welt. Wir haben die große neue Erfahrung gemacht, dass wir *mit* und nicht *für* unsere Schwestern aus anderen Rassen und Völkern beten und auf diese Weise unseren Horizont erweitern und die Kräfte freisetzen, die wir zur Bewältigung unserer großen Aufgaben brauchen.“⁸

Dass dieser ökumenische Frauenverband für die Äußere Mission keineswegs nur mit der Organisation des weltweiten Gebetstages begnügen wollte, zeigen unter anderem ihre Empfehlungen, die Vorbereitungen des Internationalen Missionsrates in Jerusalem mit Gedanken und Gebeten zu begleiten und die Ergebnisse dieser Konferenz sich zu Eigen zu machen. Auch in der politischen Gestaltung ihres Landes wollten sie sich engagieren und aktiv im „Nationalen Komitee zur Ursachenforschung und Abschaffung des Krieges“ mitarbeiten, wobei sich die Frauen, es ist das Jahr 1928, vor allem mit Fragen der Sicherheit, der Schlichtung von Konflikten und der Abrüstung beschäftigen wollten. Auch in ihrer Perspektive für die Mission formulierten sie, weit über ihre Zeit hinausschauend, Anerkennung für den Wunsch der „jungen“ Kirchen in den Missionsländern nach vereinigten Kirchen unter einheimischer Leitung.

Außerdem empfahl die Versammlung, auch für die kommenden Jahre die weltweite Gebetsgemeinschaft der Frauen fortzuführen. Als Hoffnung für die Zukunft wurde formuliert: „Diese Konferenz könnte eine neue Ära der Frauenarbeit einläuten, wenn die große Zahl von Frauen, die in der Vergangenheit so treu so viel Zeit, Mitdenken und Geld für die Sache der Mission eingesetzt haben, jetzt die Erkenntnisse dieser Konferenz in mutigem Vertrauen auf die Führung des lebendigen Gottes in die Tat umsetzen würden.“⁹ Zugleich wurde beschlossen, die Worte „für die Mission“ zu streichen und den Tag einfach „Weltgebetstag“ zu nennen.

⁶ Helga Hiller, Ökumene der Frauen, 275.

⁷ Ebd., 274.

⁸ Ebd., 84.

⁹ Ebd.

Der Weltgebetstag am 24. Februar 1928 hatte das Thema „Grenzen niederreißen“, ein bis heute aktuelles Thema, das sich wie ein roter Faden durch die Arbeit des Weltgebetstages zieht. Die Schranken der Konfessionen, der Nationen, der so genannten Rassen, der Sprachen und Kulturen sollen überschritten werden, und das gemeinsame Gebet wird zum gemeinsamen Handeln. Die erste Vorsitzende des Weltgebetstagskomitees wurde Mary Hough, die diesen Vorsitz bis 1933 innehatte.

3.2. Der Weltgebetstag ist aus der Weltmissionsbewegung entstanden

Doch bevor es 1927 zu diesem ersten offiziell ausgerufenem Weltgebetstag gekommen ist, waren sehr engagierte Frauen in USA und Kanada schon lange aktiv zum Wohle anderer, vor allem zum Wohl von benachteiligten Frauen und Kindern. So kann man die Weltgebetstagsbewegung eigentlich nur verstehen, wenn man sie im Rahmen des Engagements und der Emanzipationsbewegung kirchlicher Frauen in den USA und Kanada sieht.

Seine Wurzeln hat der Weltgebetstag in der Weltmissionsbewegung in Amerika, als dort im 19. Jahrhundert innerhalb der von Männern dominierten Kirchen und Missionen eine eigenständige Frauenbewegung entstanden ist. Zu ihren Kennzeichen gehörte von Anfang an das Recht auf eigenständige Gebetsversammlungen von Frauen – ein Recht, das für die Frauen zu meiner Zeit in Kamerun auch sehr wichtig war – und führte hin bis zu eigenen Frauenmissionsgesellschaften.

Als die ersten Missionsgesellschaften gegründet wurden, die Missionare ins Ausland schickten, unterstützten die Frauen verstärkt auch die Äußere Mission. Die erste Frauengesellschaft zur Unterstützung der Mission war die „*Bostoner Frauengesellschaft für missionarische Zwecke*“. Gegründet wurde sie im Oktober 1800 von der damals 21 jährigen, auf einen Rollstuhl angewiesenen Mary Webb, einer baptistischen Frau, zusammen mit weiteren vierzehn baptistischen und kongregationalistischen Frauen. Sie beschlossen, zur „Verbreitung der göttlichen Wahrheit“ jährlich eine bestimmte Summe Geldes zusammenzulegen, um Gott zu ehren und den Mitmenschen wohl zu tun. Das für die Mission gesammelte Geld wurde den bestehenden Missionsgesellschaften zur Verfügung gestellt. Die Missionsgesellschaften selbst aber bestanden, wie zu der Zeit üblich, ausschließlich aus Männern. Die Frauen konnten für sie sammeln.

Aber diese Aufgabe genügte den Frauen nicht. 1812 ergriff Mary Webb die Initiative und rief die Frauen zu eigenständigen Gebetsversammlungen für die Mission auf. Der Aufruf der von ihr gegründeten Frauengesellschaft an die Frauen, sich jeden Monat am ersten Montag gleichzeitig zum Gebet zu versammeln, stieß unter den Frauen auf ein großes Echo. Damit war der erste Schritt zum gemeinsamen öffentlichen Gebet von Frauen getan! So wurde die Frauenmissionsbewegung des vorletzten Jahrhunderts der Boden, auf dem die Vorläufer des WGT entstanden sind.

Diese, und viele andere Aktivitäten, die die Frauen unterhielten, verlangten Überzeugung, Weitsicht und Mut, denn sie bedeuteten das Überschreiten von gesellschaftlichen Grenzen, die den Frauen bisher gesetzt waren.¹⁰

Zu dieser Zeit gab es aber auch schon Frauengesellschaften, die sich mit dem Sammeln von Geld nicht mehr begnügen wollten, sondern die zu direkten Aktionen übergingen. Sie sammelten und verteilten Kohle und Kleidung an Arme. Sie stellten Frauen an, die sich um Mütter und Kleinkinder in Elendsvierteln kümmerten. Sie hatten sogar die Courage, die Prostitution zu bekämpfen und ein Zufluchts- und Rehabilitationszentrum für ehemalige Prostituierte zu gründen.

Die Zunahme von Frauengesellschaften für die ‚Inneren‘ und die ‚Äußeren Mission‘ und die Entstehung von aktiven Frauenorganisationen mit eigenen Projekten heizte die Diskussion darüber an, ob religiöse Frauenvereinigungen überhaupt den ‚guten Sitten‘ entsprachen! In Predigten und Zeitschriften wurde zum Teil heftig öffentliche Kritik geäußert, die diese Frauengesellschaften während ihrer ganzen Entwicklung begleitet haben. Es gab auch wohlmeinende, aber ängstliche Pfarrer, die den Frauen Assistenzaufgaben zugestanden – aber nur im Stillen.

Missionaren, die in Übersee arbeiteten, wurde bald klar, dass sie auf die Mitarbeit von Frauen angewiesen waren. Als Männer bekamen sie keinen Zugang zu den einheimischen Frauen mit ihren Kindern, was sie aber als wichtig einschätzten. Da war die Mitarbeit der Missionarsfrau gefragt und ihre Rolle als Frau gewann eine immer größere Bedeutung.

Die Briefe und Berichte der Missionarsfrauen waren für die Frauen in der Heimat, die sich in ihren Frauengesellschaften für die Mission engagierten, äußerst wichtig. Diese Berichte gaben ihren Versammlungen einen neuen Inhalt. Angesichts der unüberbrückbaren räumlichen Trennung – jedes Schiff brauchte Wochen und Monate – wurde das Gebet zur direktesten inneren Verbindung, wurde die dauernde Fürbitte zum tiefsten Bedürfnis. Das Wagnis der äußeren Mission war ohne ihre Verankerung im Gebet nicht denkbar. Die Menschen draußen und die zu Hause verband der Geist und die Kraft der gegenseitigen Fürbitte. Zugleich erlebten die Frauen daheim in der Identifikation mit den Frauen in Übersee das Durchbrechen von unumstößlichen Grenzen, die Frauen bisher gesetzt waren. Sie erlebten, dass Frauen auf dem Missionsfeld mit einem Mal Aufgaben und Verantwortung übernehmen konnten, die in der Heimat bisher nur dem ordinierten Amt vorbehalten waren. Immer wieder blieben z. B. Missionarswitwen nach dem Tod ihres Mannes auf dem Missionsfeld und führten die begonnene Arbeit vollgültig weiter. Als erste allein stehende baptistische Frauen sandte 1832 die „American Board of Commissioners

¹⁰ Über die Rolle der Frau in den Anfängen der Baptistengemeinden in Amerika siehe Pamela R. Durso, Zum Schweigen gebracht oder gehört. Die Stimmen baptistischer Frauen während der Kolonialzeit in Amerika, in: ZThG 15 (2010) 197–220.

for Foreign Missions“ Sarah Cunnings und Caroline Harington nach Burma aus.¹¹

Aber auch in Amerika tat sich etwas für die Frauen. Helen Barrett Montgomery z. B. eine bedeutende baptistische Frau in der Frauenbewegung für die „Äußere Mission“, nannte das 19. Jahrhundert rückblickend das „Jahrhundert der Frau“.¹² Mehrere Entwicklungen kamen zusammen, durch die Frauen sich aus den Fesseln von unterdrückenden Sitten und diskriminierenden Gesetzen befreien konnten, die sie bisher an jeder eigenständigen Entwicklung gehindert hatten. Denn die eigene Emanzipation ist die Voraussetzung dafür, sich für die Emanzipation und Befreiung von Frauen in fernen Ländern einzusetzen.

An die Namen einiger Vorreiterinnen sei hier erinnert:

1837 gründete Mary Lyon gegen viele Widerstände das erste Frauencollege in Nordamerika. In den folgenden Jahren wurden weitere Colleges eröffnet. Viele Absolventinnen dieser Colleges gingen als Lehrerinnen und später auch als Ärztinnen in die Mission. Viele andere wurden führend in den Frauenmissionsgesellschaften.

1837 begannen zwei Quakerinnen, Sarah und Angelina Grimke, in öffentlichen Reden für die Abschaffung von Sklaverei zu kämpfen.

1848 forderten die Frauen der Frauenrechtsbewegung, Elisabeth Cady Stanton und Lucretia Mott, das Wahlrecht für Frauen.

1853 wurde Antoinette Brown Blackwell als erste Frau in den USA am Oberlin College ordiniert.

1861 gründete Sarah Doremus die zuerst interkonfessionell arbeitende Vereinigte Frauenmissionsgesellschaft von Amerika, die Frauen in die Äußere Mission aussandte.

Die Menschen- und Frauenrechtsbewegungen in Nordamerika, so beurteilt H. Hiller, waren anders als in Deutschland, in Kirche und Theologie verwurzelt, so dass kirchliche und gesellschaftlich-politische Bewegungen sich gegenseitig beeinflussten.¹³

Doch auch in Nordamerika wurden von Seiten der Männer in der Kirche die Widerstände gegen die selbstständigen Organisationen der kirchlichen Frauen immer stärker. H. Hiller zitiert in ihrem Buch „Ökumene der

¹¹ Siehe H. Hiller *Ökumene der Frauen*, 214, Quellen 6. Die ersten baptistischen Pioniermissionarinnen – 1832.

¹² „[...] Die Gründungen der Frauenmissionsgesellschaften bilden eine eindrucksvolle Kette von Frauengeschichten, die das 19. Jahrhundert als das „Jahrhundert der Frau“ bekannt machten. In dieser Zeit kamen Kräfte, schon lange unter der Oberfläche vorhanden waren, zum Vorschein und warfen so manche Vorstellung von der „geziemenden Tätigkeit der Frau über den Haufen. Dieser Umbruch im Denken und Handeln von Frauen war nicht auf ein einziges Land beschränkt, sondern es gab ihn in verschiedenen Varianten in allen Völkern. [...]“. Helen B. Montgomery, *Western Women in East Lands*, 1910, zitiert nach H. Hiller, *Ökumene der Frauen*, 218.

¹³ Ebd., 32.

Frauen“¹⁴ aus R. Pierce Beaver, *All Loves Excelling*, American Protetant Women in World Mission (1968):

[...] Es war nicht nur im Süden so, daß die kirchlichen Frauen daran gehindert wurden, sich zu organisieren, aktiv zu werden und eigene Projekte zu entwickeln. Denn es gab überall diesen lange gehegten Widerstand der Männer gegen öffentliches Auftreten und Wirken von Frauen, besonders was das Pfarramt und die Leitung der Kirche betrifft. Die Kirche war schon immer ein Bollwerk männlicher Arroganz und Macht, und die Männer brachten es fast nicht über sich, Entscheidungskompetenz und das Pfarramt mit Frauen zu teilen [...]

Die frühen Annalen der Missionswerke sind voll von Geschichten von Opposition. Viele berichten von dem Männerjubiläum darüber, daß Gott offensichtlich eingegriffen hatte, um die ruchlosen Pläne und Anschläge der Frauen zu zunichte zu machen. Zwei Zeitungen, *Advance* und *The Congregationalist*, führten 1876/77 einen regelrechten Meinungskampf über die Frauenmissionswerke, in dem die weit verbreitete Angst der Männer zum Ausdruck kommt, hinter diesen Missionsaktivitäten steckten in Wahrheit die Frauenrechtsbewegung und die Kampagne für das Frauenwahlrecht. Der Gegner erklärte: „Das Kreuz Christi wird heutzutage prostituiert, um in unseren Kirchen und in unserem Land in schmachvoller Weise die feine Art des weiblichen Wesens zu vergrößern und herabzuziehen.“ Der Anblick von Frauen, die als Missionarinnen, als Vorsitzende oder als Geschäftsführerinnen von Missionswerken vor einem gemischten Publikum Reden hielten oder gar eine Sitzung leiteten, erfüllte konservative Männer mit Abscheu. Sie jammerten über den Verlust puritanischer Weiblichkeit. Als die Präsidentin des kongregationalistischen Frauenwerks für Inlandsmission kurz vor der Jahresversammlung 1871 zurücktrat, weigerten sich alle älteren Pfarrfrauen, ihre Nachfolge anzutreten, weil ihre Ehemänner dagegen waren; und so mußte eine sehr junge (Ehe-)Frau den Mut aufbringen, das Amt zu übernehmen. Ein hochrangiger methodistischer Pastor schrieb dazu in einem Leitartikel: „Einige der nachdenklichsten Leute fragen sich allmählich, was aus dieser Frauenbewegung in unserer Kirche werden soll.“ Und er gab den Rat: „Laßt sie machen. Ähnliche Aufbrüche hat es in unserer Geschichte immer wieder gegeben. Bekämpft sie nicht. Die Sache wird von selbst aussterben.“

3.3. Vom Gebetstag für die ‚Innere Mission‘ und dem Gebetstag für die ‚Äußere Mission‘ zum ersten Weltgebetstag 1927

Die Frauenmissionsbewegung für die „Innere Mission“, die sich gegen männlichen Widerstand etabliert hatte, entwickelte sich bald zu einer Organisation von beeindruckender Stärke. Die Frauen waren wach für das, was in ihrem Umfeld passierte. Sie waren erschüttert von der Not der Einwanderer aus Europa und Asien im krisengeschüttelten Amerika. Deshalb rief 1887 das presbyterianische „Frauenkomitee für die Innere Mission“ zu einem jährlichen Frauengebetstag für die „Innere Mission“ auf. Er sollte zu einem nationalen Schuldbekenntnis führen, verbunden mit einem Opfer zur Linderung der Not. Unter Federführung von Mary Ellen James gewann

¹⁴ Ebd., 220.

die „Innere Missionsbewegung“ bald erstaunlichen politischen Einfluss. Da die Frauen sich hauptsächlich um benachteiligte Bevölkerungsgruppen kümmerten, führte sie diese Arbeit zwangsläufig zur Auseinandersetzung mit den Zuständen im eigenen Land. Die Frauen erkannten sehr schnell, dass es nötig war politisch zu handeln, um – im Interesse der Menschen, für die sie arbeiteten – notwendige strukturelle Veränderungen zu erreichen.¹⁵

So kümmerten sie sich über 30 Jahre vor Einführung des Frauenwahlrechts in den USA (1920) um Gesetzgebung, Verwaltung und Innenpolitik. Gleichzeitig waren sie in der Lage, in großem Umfang die Frauen an der Basis zu mobilisieren.

Zwei baptistische Frauen, Helen B. Montgomery und Lucy Peabody, die Führungsrollen in der Frauenbewegung für Äußere Mission innehatten, initiierten einen interkonfessionellen Weltgebetstag von Frauen für die „Äußere Mission“. Die beiden Frauen erkämpften die Gründung von Mädchenschulen und Frauencolleges in verschiedenen asiatischen Ländern und setzten sich vehement dafür ein, dass mit der Frauenkollekte auch tatsächlich Frauenarbeit unterstützt wurde.

Beide Initiativen, die der „Inneren Mission“ und die der „Äußeren Mission“ wurden 1920 zu einem gemeinsamen Gebetstag verbunden, an dem sich Frauen verschiedener Konfessionen beteiligten.

Einige Jahre später dann, 1927, wurde der erste Weltgebetstag der Frauen gefeiert. Zugrunde lag die Vision einer Weltgemeinschaft christlicher Frauen aller Länder und ihrer partnerschaftlichen Zusammenarbeit, und von Beginn an beteiligten sich Frauen aus vielen Ländern an diesem Gebetstag, heute sind es rund 170 Länder.

Eine kleine Auswahl aus den Themen des Weltgebetstages:

- 1929 Auf dass sie alle eins seien (USA)
- 1931 Ihr sollt meine Zeugen sein (Kanada)
- 1936 Friede auf Erden, Wohlgefallen den Menschen (Chile)
- 1938 Die Kirche – eine Weltgemeinschaft (Neuseeland)
- 1991 Miteinander unterwegs (Kenia)
- 2010 Alles, was Atem hat, lobe Gott (Kamerun)

4. Grundpfeiler des WGT

In ihrem Vortrag „Weltgebetstag der Frauen. Frauenbewegung, Ökumenische Bewegung und Modell interkulturellen Lernens“ benennt Dr. Erika Straubinger-Keuser aus dem historischen Rückblick auf die Geschichte des WGT vier Ansätze, die in ihrer Kontinuität bis heute zu den Grundpfeilern des Weltgebetstags der Frauen gehören¹⁶:

¹⁵ Ebd., 222–223 Quellen 11 und 12 zum Beschluss über einen jährlichen landesweiten Gebetstag.

¹⁶ Der Vortrag ist zugänglich auf der Webseite der Diözese Rottenburg Stuttgart <http://www.drs.de/index.php?id=11649>, Zitat Seite 4 Heraushebungen im Original.

1. Frauen *beanspruchen eigene Räume, besetzen und gestalten* sie eigenständig – auch gegen männlichen Widerstand; verbunden durch ein gemeinsames Ziel verschaffen sie sich Stimme und Gehör.
2. Bei allen Initiatorinnen ist von Anfang an das Bestreben erkennbar, Frauen zur *Solidarität mit Frauen* zu bewegen: spirituell durch gemeinsames Gebet, materiell durch das Teilen zugunsten von Frauen.
3. Die Solidarität der Frauen im Beten und Handeln war von vornherein *grenzüberschreitend und ökumenisch* angelegt.
4. Die Bewegung des Weltgebetstags der Frauen als Solidarisierungsbewegung begann bereits in ihren Ursprüngen am *Brennpunkt von Not*, vor allem der Not von Frauen. Der Blick auf diese Not ließ Frauen zu Anwältinnen der Armen und Ausgegrenzten werden, führte sie zu einem kritischen Gesellschaftsbezug und über den sozial-caritativen Einsatz hinaus zu *politischem Handeln*.

Es ist ihrer Beurteilung zuzustimmen, dass die kirchlichen Frauen über die Grenzen der eigenen Konfession und Kultur hinweg eine attraktive ökumenische Bewegung in Gang gebracht haben, die weiter wächst und in der immer neu weltweite Solidarität zwischen den Frauen praktiziert wird. Daraus erwächst den beteiligten Frauen ein eigenes Selbstbewusstsein in der Beurteilung ihrer Rolle und ihrer Rechte in Kirche und Gesellschaft und verpflichtet sie zu einem verantwortlichen Handeln weltweit und im eigenen Lebenskreis.

Die Internationale WGT Konferenz hat 2007 in neun ausführlich dargelegten Leitsätzen die Kernanliegen der Arbeit des WGT formuliert.¹⁷ Daraus zitiere ich nur drei mir wichtige Sätze:

- 1.a) „Wir anerkennen, dass christliche Frauen kompetent sind, ihren Glauben auszudrücken und über ihr Leben zu sprechen im Gebet und im Gottesdienst, vor Gott und in Gemeinschaft.“
- 2.a) „Am Weltgebetstag hören wir auf Gottes Wort und auf die Stimmen von Frauen, die uns teilhaben lassen an ihren Hoffnungen und Ängsten, an ihren Freuden und ihrem Kummer, an ihren Möglichkeiten und Bedürfnissen.“
- 4.b) „Uns über das Eigene hinauszubewegen und auf andere zuzugehen, verlangt von uns, uns durch unseren eigenen Widerstand hindurchzuarbeiten, Hindernisse zu überwinden und Grenzen zu überschreiten.“

5. Der WGT: Ökumenische Frauenbewegung im Horizont der Globalisierung

Der WGT ist eine Ökumene zwischen den Konfessionen am Ort und eine Ökumene der weltweiten Kirchen. Hier kommen die sich sonst Fremden, die fremden Konfessionen und die fremden Kulturen, zu einem gemeinsa-

¹⁷ Internetseite des WGT: <http://www.weltgebetstag.de/index.php/de/service/downloads/weltgebetstag-allgemein>, Leitsätze für den Weltgebetstag (Internationale Weltgebetstagskonferenz 2007).

men Gebet zusammen. Im Zeitalter der Globalisierung hat diese Erfahrung eine gesellschaftliche Aktualität. Kompetenz im Umgang mit den „Anderen“ ist heute gefragt.

Der WGT als Ökumene der (weltweiten) Kirche hat hier einen reichen Schatz an Erfahrungen anzubieten, sei es im Umgang mit Menschen anderer Konfessionen oder mit Menschen anderer Länder, Kulturen und Sprachen. Hier kann der WGT der Frauen Zukunft eröffnende Impulse geben, denn er ist der Ort, an dem die Anliegen der „Anderen“ im Gebet zu Gott zu den eigenen Anliegen gemacht werden. Die Beschäftigung mit den Anliegen der „Anderen“ fördert so interkulturelles Lernen und oft auch interkulturelle Begegnung am Ort.

Der Wille zur ökumenischen Zusammenarbeit der Christen ist eine der stärksten Wurzeln des WGT. Gegenseitiges Kennenlernen und Verstehen jenseits unterschiedlicher Dogmen und kirchlicher Strukturen wird durch die gemeinsame Praxis des Gebetes gefördert. Frauen schaffen so in der überkonfessionellen und weltweiten Verbindung im Gebet und im gemeinsamen Handeln eine Solidarität über viele Grenzen hinweg. Hier ist ein Lernort, Grenzen zu überwinden und für gleiche Rechte auf Leben und Glauben überall einzutreten. Gesellschaftspolitisch hat diese Grenzen überwindende Solidarität im Leben und Glauben der Frauen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung.

6. Der WGT als Anfrage an die Frauenarbeit im Bund der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden

Der WGT gibt unseren Frauengruppen eine vorzügliche Gelegenheit zur ökumenischen Zusammenarbeit der Gemeinden vor Ort, um Christinnen aus anderen Kirchen kennen zu lernen, ihre Art zu glauben schätzen zu lernen und mit ihnen gemeinsam einen Gottesdienst zu gestalten. An manchen Orten könnten auf diese Weise Frauengruppen für die eigene Gemeinde eine Vorreiterrolle in wirklicher ökumenischer Begegnung spielen.

Das Motto des Weltgebetstages 2011 aus Chile „Wie viele Brote habt ihr?“ stellt uns vor die Frage nach der gerechten Verteilung der Güter der einen Welt für alle. Damit öffnet uns der WGT unseren Blick über die Bedürfnisse der eigenen Gruppe und der eigenen Interessen hinaus auf die Situation der Not der Anderen und fragt uns nach den Ursachen für die weltweite Ungerechtigkeit. Der WGT führt zur weltweiten Solidarität mit Frauen, um sich für ihre Anliegen um Emanzipation und einen gerechten Anteil an den Lebenschancen stark zu machen.

Welche Themen aber beschäftigen heute die Frauengruppen unserer Gemeinden am meisten? Sind es nicht oft Themen der eigenen, ganz privaten Lebensgestaltung, wie ich glücklich und zufrieden werden kann? Ich nenne hier als Beispiel eine mir vorgelegte Themenauswahl, aus der ich für die Frauenarbeit (Frauenfrühstück) auswählen konnte: „Aus Wut mach Mut?“,

„Von der Liebe Lust bleibt oft nur Frust“, „Was Kinder wirklich brauchen“, „Missbrauch – Thema unserer Zeit“, „Streiten wichtig – aber richtig“, „Ich bin Ich“. „Nur begrenzt haltbar“, „Liebe, die den Alltag überlebt“. „Nicht immer, aber immer wieder!“, „Das Leben findet heute statt“, „Da fällt Dir doch nichts mehr ein“, „Ich kann auch noch anders!“, „Karriere, Kinder, Küche = Kollaps“, „Von der Ware Glück zum wahren Glück“, „Warum weniger manchmal mehr ist“, „Wer aufgibt hat schon verloren“, „Lebensfalle Kindheit“.

Sicher finden sich dabei manche Themen, die hilfreich und gut sind. Aber es ist mir immer aufgefallen, dass hier die für Frauen angebotene Themenauswahl die engen Grenzen des eigenen Lebensbereiches nicht überschreiten.

Warum ist es so schwierig, den „Blick auf das Glück der Anderen“ als Aufgabe des christlichen Glaubens zu vermitteln und Zeit, Kraft und Gebet zu finden, um die Anliegen der Anderen kennen zu lernen?

„Informiert beten – betend handeln“, dieses Motto des WTG führt mich zu einem ganz praktischen Beispiel: beim Einkaufen von Produkten, die aus den Ländern des Südens kommen, sollten wir auf „fairen Handel“ achten, denn für mich sind nur noch solche Produkte „geschmackvoll“, wenn die Erzeuger vor Ort, damit ihren Lebensunterhalt verdienen können. Sicherlich ist mir dies Thema deshalb wichtig, weil ich im Norden Kameruns miterlebt habe, wie der Verfall der Weltmarktpreise die kleinen Bauern tiefer in die Armut treibt. Am Beispiel des Kaffees habe ich 2007 auf die Werbung in einer Illustrierten, in der eine bekannte Fernsehjournalistin mit dem Slogan warb: *„Mit einer Tasse Kaffee tue ich nicht nur meiner Seele etwas Gutes, sondern auch meinem Körper“* mit einem Brief reagiert:

Vor ein paar Tagen haben ich im Wartezimmer meines Arztes eine Zeitschrift durchgeblättert und dabei eine Werbung von „Jacobs-Kaffee“ entdeckt, auf der Sie mit dem Ihnen eigenen Charme für diese Kaffeemarke werben. Das hat mich sehr traurig gemacht.

Ich habe lange in Schwarzafrika, in Kamerun, gelebt und in dieser Zeit hautnah erlebt, was der Verfall der Weltmarktpreise von Kaffee für die Bauern vor Ort bedeutet hat, wie sie mit den erzielten Gewinnen nicht mehr in der Lage gewesen sind, ihr Auskommen zu bestreiten, geschweige denn ihre Kinder zur Schule zu schicken. Seit dieser Zeit bin ich eine Verfechterin „fair-gehandelter“ Produkte, und finde nur noch Produkte, die ich nicht auf Kosten der Produzenten konsumiere, geschmackvoll. Sie sind eine Person des öffentlichen Lebens mit einem großen Einflussbereich. Es hat sich in den letzten Jahren schon einiges Positive getan im „fairen“ Handel, aber die Ungleichheit in dieser Welt finde ich immer noch sehr schmerzvoll, und der faire Handel ist für mich eine kleine Möglichkeit etwas zu tun. Firmen wie Jacobs sind mit ihrer Preispolitik ja nicht unerheblich beteiligt an diesem ungerechten System. Ich fände es klasse, wenn ich Sie irgendwann als Mitstreiterin dieses Anliegens entdecken könnte, und Sie damit denen, die man hier nicht hört, eine Stimme verleihen.

Gestatten Sie mir zum Abschluss meiner Gedanken ein Zitat aus der Bibel, in dem es um vorenthaltenen Lohn geht: „Ihr habt den Menschen, die eure Felder

bestellten, Lohn vorenthalten; dieses Unrecht schreit zum Himmel, und das Rufen derer, die eure Ernte eingebracht haben, ist Gott, der Macht der Mächte, zu Ohren gekommen.' Jakobus 5, 4 zitiert aus ‚Bibel in gerechter Sprache‘.“

Beim Einkaufen haben wir Frauen eine Macht, die wir zugunsten der Frauen in den Ländern des Südens, für die wir im Weltgebetstaggottesdienst beten, einsetzen sollten. Am einfachen Beispiel unseres Kaffeegenusses bedeutet dies: Nur gerechter Kaffee ist geschmackvoller Kaffee. Die Anfänge des WGT zeigen, wie sehr die Frauen in den Kirchen die Not der Anderen vor Ort und weltweit zu ihrem Anliegen gemacht haben und oft gegen viel Widerstand der Männer in ihren Kirchen sich zum Gebet und zum Handeln zusammengeschlossen haben. Die Leitsätze des WGT formulieren es so: „Wir brauchen die Tiefe von Gebet und Meditation, damit wir frei sind für das Wagnis von Liebe und solidarischem Handeln.“¹⁸

¹⁸ Internationale WGT-Konferenz 2007 Leitsätze für den Weltgebetstag, 9.a.

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Ich übernehme Verantwortung

Sie war's – ein Mensch erzählt
(Predigt über Genesis 3)¹

Helge Frey

Es hatte sich zu einem Albtraum entwickelt. Dabei war alles erst so perfekt gewesen. Wir genossen das Leben. Wir liebten uns. Wir hatten alles, was wir brauchten. Und wäre es nach mir gegangen, dann hätte es ewig so weiter gehen können. Und dann war doch alles ganz anders gekommen. Natürlich waren wir selbst Schuld. Ich hatte Schuld. Zwar nicht als einziger, aber doch *ich*. Aber dass ich das jetzt so sagen kann, dazwischen liegt eine ganze Geschichte. Ich bin nicht länger der, der ich einmal war. Denn ich habe verloren, was man als Unschuld oder Naivität beschreibt. Vorbehaltlos zu vertrauen, fällt mir heute schwer und ich musste lernen, wie es ist, wenn man sich schämt. Aber alles der Reihe nach.

Aufgewachsen und groß geworden sind meine Frau Eva und ich gar nicht weit von hier. Es war das Paradies. Unschuldig wie Kinder lebten wir in den Tag hinein. Wir mussten uns um nichts sorgen und hatten alle Zeit der Welt. Zeit spielte keine Rolle für uns. Die Tage kamen und gingen und wir waren einfach nur glücklich. Wir vertrauten einander und wussten es noch nicht einmal. In allem, was uns umgab, spürten wir Gott. In den Pflanzen und Tieren, den Flüssen und den Seen, den Tälern und Bergen sahen wir seine Handschrift. Ich erinnere mich nicht mehr deutlich daran, was wir in jenen Tagen so machten. Es ist mehr ein Gefühl, eine Ahnung, eine verschwommene Erinnerung, die ich habe. Vielleicht vergleichbar mit einem Traum. Ich wache auf und erinnere mich nicht mehr, was ich geträumt habe, aber ich weiß, dass er schön war. Was dann jedoch passierte, habe ich nie wieder vergessen.

An einem jener perfekten Tage begegneten wir der Schlange. Ich kann gar nicht sagen, ob sie uns zufällig über den Weg lief. Später hatte ich manchmal den Eindruck, als ob sie nur auf uns gewartet hätte. Sie sprach uns an und stellte Eva eine einfache, kleine und scheinbar harmlose Frage: *Hat Gott wirklich gesagt: Von allen Bäumen des Gartens dürft ihr nicht essen?*

Aber diese Frage war mehr als die Frage nach einer Information. Denn indem sie sie stellte, lenkte sie Evas Aufmerksamkeit auf den einen Baum in der Mitte des Gartens. Auf den Baum, von dessen Früchten wir nicht essen sollten. Wir wussten, dass wir um diesen Baum besser einen großen Bogen

¹ Gehalten in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Kiel am 13. März 2011.

machten; gerade weil seine Früchte wirklich sehr verlockend aussahen und super lecker rochen. Denn immer wenn wir bei einem unserer Streifzüge in die Nähe des Baumes gekommen waren, waren wir fast magisch von ihm angezogen worden. Nicht dass ich denke, er hätte uns tatsächlich an sich gezogen, aber diese leckeren Früchte und das Verbot Gottes von ihnen zu kosten, übten doch einen gewissen Reiz auf uns aus. Das konnten wir nicht leugnen.

Unser Begehren von den Früchten zu naschen, unsere Lust am Erleben, war nie das Problem gewesen. Begehren zu können war Teil unseres Menschseins. Wir durften sie schön finden, das war erlaubt, nicht verboten. Nur essen sollten wir sie nicht. Das war die Grenze, die Gott uns gesetzt hatte. Und so betrachteten wir den Baum lieber nur aus der Ferne.

Die Schlange war schlau. Sie machte uns nicht den Mund wässrig, indem sie uns von dem Geschmack der Früchte vorschwürmte. Sie lockte Eva mit der Erkenntnis, dass sie Dinge sehen würde, die ihr jetzt verborgen waren. Sie würde die Welt mit neuen Augen sehen, mit Gottes Augen, so sagte die Schlange. Sie würde sehen können, was bisher Gott vorbehalten gewesen war. Das war natürlich schon reizvoll. Sie Eva, wir würden selbst sehen können, was gut für uns wäre und was schlecht. Wir müssten uns nicht länger auf Gottes Urteil verlassen, sondern könnten selbst entscheiden, was uns gut tut. Unser Leben würde ein anderes sein, ganz neue Möglichkeiten täten sich auf. Natürlich wären wir nicht Gott gleich, aber wir könnten sein wie er.

Die Früchte allein wären nie so reizvoll gewesen, dass wir das Verbot Gottes vergessen hätten. Erst das verlockende Versprechen der neuen Möglichkeiten, die sich durch ein wenig Naschen ergeben würden, haben uns, erst Eva und dann mich, zu diesen Schritt verführt. Es war unser Versuch, die uns gesetzte Grenze zu erweitern, indem wir sie überschritten.

Und so kam es, dass Eva der Stimme der Schlange mehr Glauben schenkte, als dem Wort Gottes zu vertrauen. Schließlich war sie es, die sich als erste eine der Früchte pflückte und hinein biss. Danach gab sie sie mir und ich aß auch. Schon in dem Moment, in dem ich hinein biss, fing ich an zu bereuen. Zu bereuen nicht nur, dass ich etwas tat, was Gott mir verboten hatte. Sondern, dass ich Evas indirekter Aufforderung, indem sie mir die Frucht gegeben hatte, ohne nachzudenken Folge geleistet hatte. Ich bin das, was man einen Mitläufer nennt. Einer, der Dinge tut, weil andere sie tun. Und das ist noch schlimmer. Man kann Eva vieler Dinge beschuldigen. Ja, sie hat sich verführen lassen. Und ja, sie hat mir die Frucht geben. Aber ich habe zugegriffen und ohne nachzudenken gegessen.

Evas verhängnisvolle Entscheidung war falsch gewesen. Ich dagegen hatte gegessen, nur weil sie mir die Frucht gegeben hatte. Ich war ein Wendehals, ein Opportunist, einer, der den Menschen nach dem Mund redet. Das zu erkennen war mir unglaublich schwer gefallen. Anfangs schob ich gerne alle Schuld auf Eva. Immer wieder sagte ich mir, dass sie ja angefangen hatte und dass sie es schließlich gewesen sei, die mir die Frucht gegeben hatte. Aber ich hatte zugegriffen und abgebissen. Heute kann ich sagen: Ich war's.

Keine Ausreden mehr. Diese Einstellung lasse ich mir von niemandem wieder nehmen.

Erkennen können was gut und schlecht für uns ist, das hatte uns die Schlange versprochen. Klüger würden wir werden, so hatte sie gesagt. Und ja, sie hatte damit Recht behalten, wenn auch nicht so, wie wir geglaubt hatten. Denn hinterher ist man immer klüger. Denn wie unser Leben anders werden würde, dass hatten wir nicht überblickt. Auch da gingen uns die Augen auf.

Wir erkannten, wie falsch unsere Entscheidung gewesen war. Das war der Moment, in dem wir unsere Unschuld und unsere Naivität verloren. Wir sahen uns mit furchtbarer Deutlichkeit bloßgestellt. Erst jetzt bekamen wir einen Blick dafür, wie nackt und verletzlich wir waren. Zum ersten Mal in meinem Leben erfuhr ich, wie unangenehm Scham ist.

Nein, wir starben nicht, aber wir hätten uns das gewünscht. Einfach tot umzufallen, im Erdboden zu versinken oder wenigstens unsichtbar zu sein. Es ist schrecklich, bloßgestellt zu sein. Um unsere Blöße zu bedecken, machten wir uns Schurze aus einigen Feigenblättern. Sah gar nicht so schlecht aus.

Langsam neigte sich der Tag seinem Ende entgegen. Abends, wenn die Hitze des Tages anfang sich abzukühlen, saßen wir meistens mit Gott zusammen. Wir hatten das immer sehr genossen und uns auf diesen Moment der Vertrautheit gefreut. Heute aber war es anders. Je später es wurde, desto größer wurde unsere Angst, was Gott sagen würde, wenn er erfuhr, was wir getan hatten. Als wir ihn kommen hörten, versteckten wir uns hinter ein paar großen Bäumen. Wir hätten uns denken können, dass das nicht viel nützt. Als Gott uns nicht an der gewohnten Stelle antraf, begann er nach uns zu suchen und uns bei unserem Namen zu rufen. Schließlich kamen Eva und ich aus unserem Versteck und traten ihm entgegen. Hastig stotterte ich meine Entschuldigung, dass ich ihn schon gehört habe, aber da ich ja nackt sei, hätte ich mich versteckt. Vermutlich hätte Gott auch so herausgefunden, was passiert war, aber mit meiner Ausrede wies ich ihn auf das Unübersehbare hin: Wir hatten vom Baum der Erkenntnis gekostet. Verärgert, so wie man hofft, etwas sei nicht wahr, auch wenn man innerlich schon weiß, dass es doch so ist, hakte er nach: *Wer hat dir erzählt, dass du nackt bist? Hast du etwa von dem Baum gegessen, von dem ich dir geboten habe, du solltest nicht davon essen?* Was sollte ich daraufhin schon antworten? Leugnen wäre zwecklos gewesen und so gab ich Eva die Schuld für mein Tun. Und in einem vorwurfsvollen Ton erklärte ich Gott: Sie war's. *Die Frau, die du mir zur Seite gegeben hast, sie gab mir von dem Baum, und ich aß.*

Und dann wandte sich Gott an meine Frau und fragte sie: *Was hast du da getan!* Sie antwortete: *Die Schlange hat mich getäuscht, da aß ich.*

Wenn ich geglaubt hätte, damit wäre alles ausgestanden gewesen, dann hätte ich mich getäuscht. Nichts war vorbei. Nicht nur die Schlange bekam ihr Fett weg, sondern auch Eva und ich und nicht zu knapp. Schuld daran waren allein wir. Wir kamen noch einmal mit dem Leben davon, aber mit

einem Leben, das sich von nun an unter ganz anderen Vorzeichen vollziehen würde.

An diesem Tag habe ich mehrere Dinge gelernt. Und in diesem Sinne bin ich, sind wir tatsächlich klüger geworden.

Ich habe am eigenen Leib erfahren, dass ich mich vor der Wahrheit nicht verstecken kann. Egal wie groß der Baum ist, hinter dem ich mich verberge. Auch wenn ich der Wahrheit aus dem Weg gehe, wird sie mich finden.

Heute, viele Jahre später, kenne ich noch eine andere Seite der Wahrheit. Eine Seite, die frei macht und die mich wieder nach vorn blicken lässt. Wer wie ich die Grenzen überschreitet, die Gott ihm gesetzt hat, der steht mit dem Rücken zur Zukunft. Das Vergangene hält ihn gefangen, hält ihn ab vom Blick nach vorn. Wer sich dem Ruf Gottes stellt und sein Versteck verlässt, der steht nackt und bloß vor Gott. Daran ändern weder einige wenige zusammengeheftete Feigenblätter noch wird meine Schuld dadurch geringer, dass ich sie anderen in die Schuhe schiebe. Und gleichzeitig habe ich in diesem Moment einen Gott kennen gelernt, der nach mir sucht. Der mich nicht in meinem Versteck verkümmern lässt, sondern der mich heraus ruft. Wer diesem Rufen Gottes folgt, erhält eine neue Zukunft.

Ich habe die Grenze übertreten, die Gott mir gesetzt hat, weil ich meinte, es wäre ein richtiger Schritt in Richtung Freiheit. Wenigstens ein bisschen wollte ich so sein wie er. Wissen, was gut und schlecht ist. Vielleicht war es ein notwendiger Schritt. Bestimmt aber war es dieser Schritt, der dazu führte, dass wir das Paradies verloren. Manche Dinge weiß man erst dann zu schätzen, wenn man sie nicht länger hat.

In dem Moment, in dem wir wussten, was gut und was schlecht für uns ist, hörte das Paradies auf zu existieren. Der Rauswurf war nur die Konsequenz unseres Handelns. Oft habe ich darüber nachgedacht, was mit dem Griff nach der Frucht eigentlich passiert ist. Was zerbrach, indem wir diese Grenze überschritten? Meine Antwort heute darauf lautet, dass mit dem Griff zur Frucht das Vertrauen zwischen Gott und uns zerbrach.

Gott hatte uns vertraut. Natürlich könnte man ihn dafür verantwortlich machen, dass er den Baum nicht irgendwie abgesperrt hat oder hat fallen lassen. Und man könnte auch fragen, warum er überhaupt die Schlange geschaffen hat. Aber über diese Frage, ob wirklich alles und also auch die Schlange aus Gott ist, seine Schöpfung ist, darüber können sich Menschen späterer Generationen streiten. Wie auch immer, er hat uns vertraut. Und schließlich waren wir auch keine Kinder mehr, die einfach alles in den Mund nehmen. Es war unsere Entscheidung, durchdacht oder nicht. Wir haben den Worten der Schlange mehr Vertrauen geschenkt als ihm.

Später habe ich hin und wieder versucht, mich an den Geschmack der Früchte zu erinnern. Haben sie gehalten, was ihr Aussehen und ihr leckerer Geruch versprochen? Ja, sie haben geschmeckt. Aber kein Geschmack dieser Welt wiegt die Folgen auf, die wir uns damit eingehandelt haben.

Gelernt habe ich auch, dass mein Handeln heute etwas mit der Zukunft unserer Kinder zu tun hat. Ich musste lernen, dass meine Taten nicht spur-

los an unserer Welt vorüber gehen. Hoffentlich erkennen das spätere Generationen früher, so dass ihre Kinder nicht unter den Sünden der Eltern leiden müssen.

Einmal mehr habe ich feststellen müssen, dass sich die Zeit nicht zurück drehen lässt. Was ich getan habe, kann ich nicht ungeschehen machen und was ich gesagt habe, nicht unausgesprochen. Auch später habe ich noch Fehler gemacht. Aber eines ist mir seit dieser Zeit nur noch selten passiert: Dass ich die Schuld für mein Tun jemand anderem andichte. *Ich war es* sind drei kleine Worte, die ich in meinen Wortschatz aufgenommen habe. Auch wenn ich mich nie an sie habe gewöhnen können. Bis heute ist es mir unangenehm, wenn ich sagen muss: *Ich war es. Ich bin es gewesen.* Ich erlebe dann immer etwas von der Blöße und Nacktheit von damals. Aber das verhängnisvolle *Sie war es* ist ungleich schlimmer. Keine Ausreden mehr. Nie wieder.

Amen.

Licht auf dem Weg

Predigt über Psalm 119, 105¹

Wolf Bruske

Der längste Psalm der Bibel ist der Psalm 119. In der Lutherbibel heißt er „Das güldene ABC“. Er hat nämlich 22 Strophen entsprechend den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets, mit denen die Strophen der Reihe nach beginnen.

Und in diesem Psalm steht unser heutiger Predigttext im Vers 105, ein ganz bekannter Vers: *„Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Weg.“*

Das Bild

Dieses Bild, das hier verwendet wird, ist scheinbar sofort verständlich. Das begreift doch jeder. Aber versetzen wir uns einmal in die Situation der Menschen der Zeit, als dieser Psalm entstand. Verdeutlichen wir uns einmal deren Situation. Nehmen wir an, wir löschen zwei von den drei Kerzen, die hier auf dem Abendmahlstisch brennen. Dann ziehen wir die Vorhänge zu, damit kein Licht mehr von außen in den Raum dringt. Und dann machen wir das Licht aus. Dann haben wir die Situation, wie die Menschen der Bibel in ihrem Haus die Nacht erlebten. Im Raum war nur eine kleine Flamme, da brannte nur eine kleine Öllampe. Ich habe so etwas mitgebracht, eine Nachbildung einer damals viel gebräuchlichen Öllampe aus Ton, kaum so groß wie ein Handteller. Vorne steckte ein Docht drin, an dem eine kleine Flamme brannte. Und diese Funzel war z. B. das Licht, von dem Jesus sagte, man solle es nicht unter den Scheffel stellen, sondern hoch aufstellen, damit davon das ganze Haus erleuchtet wird – von einem Flämmchen so groß wie bei einem heutigen Teelicht.

Die Welt damals war, wenn die Sonne untergegangen war, dunkel, schlicht und einfach dunkel. Das können wir uns heute gar nicht mehr vorstellen. Bei uns ist nach Sonnenuntergang überall Licht. Unser Leben ist deshalb auch anders als das der damaligen Menschen. Wir können bis spät in die Nacht zusammen sitzen, weil überall Licht ist. Erst wenn einmal der Strom ausfällt, merken wir, wie selbstverständlich es uns geworden ist, dass wir es immer überall hell haben. Es ist für uns schwer vorstellbar, nach dem Abendgottesdienst nach Hause zu gehen durch eine

¹ Gehalten am 19. Februar 2011 in der Gemeinde Stuttgart der Metropolitan Community Church und am 21. August 2011 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) in der Bethelkirche Stuttgart.

stockfinstere Stadt, in der es keine Straßenbeleuchtung gibt und auch kein Licht aus den Fenstern auf die Straße fällt, weil dort ja nur diese funzeligen Öllämpchen brennen. Und dann stellt Euch vor, die Straßen sind nicht mit Asphalt oder Pflastersteinen befestigt, sondern unbefestigt. Da gab es Löcher, in denen nach einem Regenfall auf matschigen Straßen das Wasser stand. Dazu kam, dass Abfälle und auch das, was aus dem Menschen auf normalen Weg herausgekommen war, auf die Straße gekippt wurde. Und da ging man mit Sandalen lang – auch bei Dunkelheit. Und nun wisst Ihr, warum vor dem Essen erst einmal die Füße gewaschen wurden. Schmutz, Matsch und Fäkalien auf der Straße – und das alles nach Einbruch der Nacht im Stockfinsternen. Und dann kommt Ihr nach Hause in Eure Wohnung und könnt nicht einfach das Licht anknipsen, sondern es ist dunkel. Und Ihr müsst erst mühsam ein solches Öllämpchen anzünden. Dieses Flämmchen ist dann die ganze Beleuchtung in Eurer Wohnung. Das war die Situation damals.

Bei Dunkelheit unterwegs zu sein, war nicht so angenehm. Deshalb waren die Leute damals auch nach Sonnenuntergang meistens zu Hause. Man ging aus dem Haus nur, wenn es sein musste. Dann ging man möglichst auch nur kurze Wege, vielleicht ein oder ein paar Häuser weiter zu einem Nachbarn. Da konnte man stolpern und rutschen. Man musste aufpassen, dass man nicht in den Dreck trat, vielleicht in einen Eselsapfel, der da rumlag, oder einen Kuhfladen. Vielleicht hatte man eine Lampe dabei. Selten auch mal eine Fackel. Fackeln waren damals so etwas, wie heute eine 400-Watt-Birne: Luxus. Reiche Leute benutzten vielleicht Fackeln, aber nicht der normale damalige Durchschnittsmensch. Fackeln mussten ja erst mühsam hergestellt werden aus Werg und anderen Sachen, damit sie nicht so schnell abbrannten.

Man hatte also wenn überhaupt eine kleine Lampe dabei, wie dieses Lämpchen hier. Und wie hielt man die? Hoch vor das Gesicht? Wenn man eine Lampe so hält, was sieht man dann? Nichts! Denn die Flamme der Lampe blendet die Augen. Fackeln und Lampen hält man nur in Hollywood-Filmen hoch, vielleicht weil es im Film besser aussieht. Eine Lampe mit ihrem Flämmchen so groß wie ein Teelicht hielt man möglichst tief, möglichst nahe am Erdboden. Und damit ging man dann Schritt für Schritt seinen Weg, der von dem Flämmchen der Lampe ein klein wenig erhellt wird. Und jetzt versteht Ihr auch, was das bedeutet: „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Weg.“ So eine kleine Öllampe meint dieses Psalmwort, die vielleicht sogar mal ausgeblasen wurde. Vielleicht hatte man einen Windschutz an der Lampe, der aber bestimmt nicht aus Glas war. Das gab es nur bei reichen Leuten. Es war alles ganz anders als heute. Tief hielt man die Lampe als „des Fußes Leuchte“. So erleuchtete man den Weg, um nicht auszurutschen und zu fallen oder in irgendwelche unappetitlichen Sachen zu treten.

So ist Gottes Wort

Und nun vergleicht dieser Psalmvers Gottes Wort mit solch einer Funzel. Da regt sich doch sofort Widerspruch. Das kann doch nicht sein! Gottes Wort, das ist doch eher wie ein Halogenscheinwerfer! So denken wir vielleicht. Aber ist es das? Wisst Ihr immer sozusagen auf hunderte von Metern, wie es weiter geht in Eurem Leben? Ich nicht. Es liegt alles im Dunkeln, schon, was die allernächste Zukunft betrifft. Und dann verstehen wir dieses Bild wieder besser. Gottes Wort ist wie ein Licht unmittelbar vor meinen Füßen, damit ich nicht fehlte und zu Fall komme. Es beleuchtet meinen Lebensweg unmittelbar vor meinen Füßen. Es ist sozusagen Anleitung für den nächsten Schritt – mehr nicht. Kein Halogenscheinwerfer!

Natürlich hatten die Menschen damals bei Dunkelheit auch manchmal einen weiteren Weg. Der Arzt wurde vielleicht zu einem Kranken am anderen Ende des Dorfes oder der Stadt gerufen, die Hebamme musste zu einer Frau, die niederkam. Oder warum auch immer. Sie hatten Ziele, die weiter weg waren, auch wenn nur der Weg unmittelbar vor den Füßen erleuchtet war.

Und so haben wir auch unsere Ziele, Träume und Wünsche. Da stellt sich jemand vielleicht vor, jetzt diese oder jene Ausbildung zu machen, diese vielleicht im Jahre 2013 abzuschließen und dann dies oder jenes damit anzufangen. Oder da hat sich jemand frisch verliebt. Er träumt von einer Hochzeit mit dem Partner oder mit der Partnerin. Und dann will man miteinander viele Jahre leben und gemeinsam alt werden. Mancher stellt sich vor, wie er sein Leben gestalten wird, wenn er endlich in Rente geht. Wir haben unsere Ziele und Träume, die weiter weg sind in der Zukunft. So wie die Menschen damals, die bei Dunkelheit unterwegs waren zu einem weiter entfernten Ziel. Sie wussten, wohin sie wollten. Sie kamen vielleicht an Wegkreuzungen. Dann war die Frage: links oder rechts? Dann half die Lampe, sich zu orientieren und die richtige Abzweigung einzuschlagen. Sie kannten das Ziel, das sie anstrebten, aber gesehen haben sie den Weg nur unmittelbar vor den Füßen, auch wenn sie ein weiter entferntes Ziel anpeilten. So erleben wir das auch. Unseren Lebensweg sehen können wir nur im Jetzt. Da, wo wir gerade auf unserem Lebensweg unterwegs sind, da will Gottes Wort uns bewahren, zu Fall zu kommen, uns helfen, den richtigen Schritt zu machen und die richtige Richtung einzuschlagen.

Wir können nicht in die Zukunft blicken, das geht nicht. Und das ist auch gut so. Wie mit dieser kleinen Lampe, bei der man auch nur den Weg unmittelbar vor den Füßen sieht. Aber stellen wir uns einmal vor, dass wir alles wüssten, was in Zukunft geschieht, alle privaten oder sonstigen Katastrophen. Da verliebt man sich und wüsste, dass man in einem halben Jahr auf hässliche Art und Weise sitzen gelassen wird. Da heiratet jemand und wüsste, dass die Partnerin in zwölf Jahren elend an Krebs sterben würde. Welche Schatten würde solches Wissen auf das Leben werfen! So warnt uns Gottes Wort ausdrücklich vor Wahrsagerei. Ob das, was uns da gesagt wird,

nun Humbug oder Tatsche ist, wenn wir ihm glauben, bindet es uns und beeinflusst uns. Es mag uns hindern, auch wichtige und gute Schritte zu gehen. Wer will denn heiraten, wenn er wüsste, dass die Partnerin vielleicht in zehn oder fünfzehn Jahren elend an Krebs sterben wird? Traut man sich das noch? Vielleicht nicht. Aber die zehn oder fünfzehn Jahre des Glücks bis dahin würden dann auch nicht sein. So etwas will Gott nicht. Deshalb ist sein Wort eben kein Halogenscheinwerfer, sondern nur „meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Weg“, das uns nur den nächsten Schritt weisen will im Alltag oder auch in besonderen Situationen.

Kein Orakelbuch ...

Nun ist die Bibel ja kein Orakelbuch. Es gibt manchmal Menschen, die eine Entscheidung treffen müssen. Dann nehmen sie die Bibel, machen die Augen zu, schlagen blind die Bibel irgendwo auf und tippen irgendwo auf die Seite und lesen den Vers, der da steht. Und da steht dann z. B. wenn ich das jetzt mal so mache „Weichet von mir, ihr Übeltäter, ich will mich halten an die Gebote meines Gottes.“ Äh, wo sind sie, die Übeltäter? Irgendwie versuchen sie, das dann auf ihre Situation anzuwenden. Bibelstechen nennt man das. Ich finde das furchtbar. Die Bibel als Orakelbuch. Ich habe einmal die Anekdote von einem Mann gehört, der unbedingt heiraten wollte und eine angebetete Frau sucht. Und er hoffte durch Bibelstechen eine Antwort auf seine Hoffnungen und Wünsche zu bekommen. Und dann las er: „Und es kam eine lange Dürre.“ Da wusste er nun ganz genau, dass er demnächst eine große, schlanke Frau kennenlernen würde. So was ist natürlich Quatsch. Die Bibel ist kein Orakelbuch. So soll man sie nicht verwenden.

Und wenn man die Tageslosung liest oder am Jahresanfang, wie es in vielen Freikirchen üblich ist, persönliche Bibelverse als Jahreslosung zieht, dann soll das kein Orakel für diesen Tag oder dieses Jahr sein. Das ist ein Wort, über das man einen Tag oder ein Jahr nachdenken soll, nicht mehr, aber auch nicht weniger.

... und kein Gesetzbuch

Die Bibel ist aber auch kein Gesetzbuch, wo für jede Situation eine klare Anweisung gegeben ist. Wann wurde in Stuttgart zum letzten Mal ein ungehorsamer Sohn gesteinigt? Bitte schön, das steht als klare Anweisung in der Bibel!

Man kann die Bibel wörtlich nehmen oder ernst nehmen. Beides zusammen geht nicht. Man muss schauen, was wirklich da steht und was wirklich gemeint ist. Wie ist die Situation, in die hinein dieser Text der Bibel oder dieser konkrete Vers hineingesprochen ist.

Die Bibel vermittelt uns vor allem Maßstäbe und Werte, die wir auf unsere konkrete Situation auch anwenden können. Wir sagen oft „Gesetz“,

wenn wir über Anweisungen der Bibel vor allem im Alten Testament reden. Aber wisst Ihr, dass das Wort „Thora“, dass dafür in der hebräischen Ursprache verwendet wird, weniger „Gesetz“ meint, als „Weisung“ und „Lehre“? Weisung und Lehre ist etwas anderes, als das, was wir heute unter Gesetz verstehen.

Fromme Juden haben über 600 Gebote aus der Bibel herausgefiltert. Aber wenn wir uns die Bibel genau anschauen, dann beschreiben diese Gebote nur, wie ein Mensch sich verhält, der liebt. Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes. Das können wir mal an den Zehn Geboten durchexerzieren. Wenn ich Gott liebe, habe ich dann andere Götter neben ihm? Nagele ich ihn auf meine Vorstellungen fest? Missbrauche ich dann seinen Namen? Ist ein Zusammenkommen in seinem Namen dann eine unangenehme Pflicht? Und wenn ich meinen Nächsten liebe, beneide ich den dann? Bestehle ich ihn, rede schlecht von ihm oder töte ihn gar? Natürlich nicht.

So ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes. Die Liebe ist vor allem der Wert und der Maßstab, den die Bibel uns vermittelt. Und dann mag das einzelne Wort uns auch konkret ansprechen, dass wir darüber nachdenken, wie wir diese Liebe in der konkreten Situation umsetzen können in unserem Leben.

Gebrauchsanweisung für die Liebe

Die Bibel ist sozusagen Gebrauchsanweisung für die Liebe und für das Leben. Der Text zeigt uns ja im Bild der Lampe, wie man Schritt für Schritt seinen Lebensweg geht, d. h. Schritt für Schritt die Liebe Gottes Wirklichkeit werden lässt. Gott will, dass unser Leben durch diese Liebe bestimmt ist auf jedem Schritt unseres Lebensweges. Und die Bibel will uns zeigen, wie wir das konkret werden lassen können.

Nun gibt es da einen Menschen, den ich höchst unsympathisch finde und mit dem mich vielleicht eine herzliche Abneigung verbindet. Und dann sagt mir jemand: Liebe diesen Menschen! Geht das? Natürlich nicht. Es hat mal jemand gesagt, dass man Menschen zu allem zwingen kann, zu den größten Scheußlichkeiten. Nur zu einem kann man keinen Menschen zwingen: Zur Liebe. Das geht nicht. Liebe ist kein erfüllbares Gesetz. Da kann ich mich anstrengen, wie ich will, das geht nicht. Nun nennt die Bibel die Liebe das höchste Gebot. Aber es ist deshalb nicht ein unerfüllbares Gebot, sondern es ist erfüllbar, weil Gott selbst dieses Gebot in mir erfüllt. „Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben“ (Jer 31, 33), heißt es beim Propheten Jeremia über den neuen Bund, in dem wir leben. Und Paulus sagt: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5, 5). Die darf sich da entfalten, weil wir Menschen sind, die auf Gott vertrauen und mit ihm leben wollen. Wenn wir uns Christus anvertrauen, werden wir erleben, wie seine Liebe unser Leben mehr und mehr verändert, wie sie uns heil werden lässt. Gott ist in unserem Leben mit seiner ganzen Liebe.

Was ist das Beste für den Menschen, den Gott mir in den Weg stellt? Das ist die Frage, die die Liebe dann stellt. Und das ist nicht einfach säuselnde Sanftmut. Das kann auch mal ganz hart sein. Aus Liebe kann ich einem Menschen auch mal kräftig den Kopf zurechtsetzen. Es kann aus Liebe geschehen, jemandem sehr weh zu tun, weil es das Beste für ihn ist. Es kann hart sein, einem Menschen zu sagen: Bis hierher und nicht weiter, sonst kracht's. Zuviel Nachgiebigkeit ist nicht Liebe. Es ist nicht Liebe sich ständig fromm unter Druck setzen zu lassen und sich ausnutzen zu lassen. „Du bist doch Christ, da musst Du doch dies oder jenes tun.“ Es ist nicht Liebe, dem nachzugeben. Aber es kann auch Liebe sein, ein andermal nicht auf sein Recht zu beharren, sondern nachgiebig zu sein. Die Liebe fragt, was das Beste für den Nächsten ist. Sie will nichts Bösen für den Nächsten.

Da gibt es nun keine fertigen Antworten für jede Situation. In der Bibel sagt Jesus in der Bergpredigt, wenn jemand etwas von Dir fordert, dann gib ihm. Aber das kann auch mal ganz verkehrt sein. Ich habe als junger Pastor einmal im Kirchengebäude gewohnt. Und da war meine Haustür beliebter Anlaufpunkt für die „Brüder der Landstraße“ mit der Frage: „Haste mal 'ne Mark?“ Ich wusste aber, wenn ich ihnen Geld gegeben hätte, wäre das zweihundert Meter weiter beim Edeka ganz schnell in „flüssig Brot“ umgesetzt worden. Deshalb habe ich nie Geld gegeben. Aber ich habe ihnen ein Brot gestrichen und Kaffee gekocht. Nun könnte mir jemand vorwerfen, ich hätte mich nicht an das Wort Gottes gehalten, das sagt, dass ich geben soll, wenn jemand fordert. Aber hätte ich in diesem Sinne die Bibel lediglich wörtlich genommen und nicht ernst, hätte ich diesen Menschen Schaden zugefügt. Und das wäre nicht in der Liebe gewesen, die das Beste für den Nächsten fordert. – Oder ein anderes drastisches Beispiel: Stellt Euch einmal vor, während der Nazi-Diktatur versteckt jemand einen Juden. Und dann kommt die GeStapo und fragt: „Haben Sie einen Juden versteckt?“ In der Bibel heißt es: „Eure Rede sei Ja Ja, nein nein; alles andere ist vom Bösen.“ Was heißt das jetzt in diesem Falle? Bonhoeffer hatte damals gesagt: „Jetzt ist die Zeit, zur Ehre Gottes zu lügen und zu betrügen.“ Da hat man dann eben nicht gesagt, in Matthäus steht: „Eure Rede sei Ja Ja, Nein Nein“, und deshalb muss ich jetzt sagen, wo der Jude versteckt ist. Natürlich nicht. Da hat man im Geist der Bibel gelogen, um einen Menschen vor Schaden zu bewahren.

So gibt es keine festen Antworten für jede Situation, sondern das Wort Gottes, das Liebe fordert, und unseren Verstand, der darüber nachdenken soll, wie das im konkreten Einzelfall aussieht und wie wir Schritt für Schritt mit der Liebe Gottes unseren Lebensweg gehen sollen.

Das ist nicht immer eindeutig. Das kann strittig sein. Da ist Dietrich Bonhoeffer ein Beispiel. Er hatte sich am Attentat gegen Hitler beteiligt. Da war seine Frage: Darf man das? Darf man als Christ die Tötung eines Menschen planen, auch wenn er so ein schrecklicher Diktator ist, wie es Adolf Hitler war? Bonhoeffer sagte, dass er sich schuldig macht, wenn er da mitmacht und die Tötung dieses Menschen plant. Aber er sagte dann weiter, dass er sich noch schuldiger macht, wenn er es nicht tut, weil dieses Attentat womöglich

Hunderttausende von Menschenleben retten kann. In manchen Situationen haben wir sozusagen die Wahl zwischen Pest und Cholera. Was ist das Bessere und was das weniger Gute? Wo mache ich mich weniger schuldig? Es ist nicht alles immer so schwarz-weiß, wie es zuweilen von besonders frommen Menschen dargestellt wird. Die Bibel ist kein Gesetzbuch, das uns klare Anweisungen gibt. Sie will uns Werte und Maßstäbe geben, um zu erkennen, wo die Liebe am ehesten zum Zuge kommt und wie ich mich ihr gemäß verhalte. Und das ist oft wesentlich schwerer, als ein Gesetzbuch zu haben. Wohl deshalb sehen manche Christen die Bibel viel lieber als Gesetzbuch, weil es dann einfacher ist, mit ihr umzugehen. Manchmal ist es durchaus schwer zu erkennen und umzusetzen, was das Beste für meinen Nächsten ist. Aber dennoch soll uns auch in diesen Situationen die Liebe leiten.

Das Wort Gottes als Schutz

Gleichzeitig markiert das Wort der Bibel für uns auch so etwas wie einen Schutzraum. Es ist wie ein Geländer an gefährlichen Wegstrecken. Stellt Euch einmal einen Weg vor, an dem es auf der einen Seite steil runter geht. Und da steht ein Geländer. Dann sage ich zu Gott: „Darf ich auf das Geländer klettern?“ „Sicher, darfst Du.“ „Darf ich auch drüber steigen?“ „Natürlich.“ „Darf ich dann, wenn ich drüber geklettert bin, das Geländer auch loslassen?“ „Sicher. Aber wenn etwas passiert, ist es Deine Schuld, nicht meine.“ So will das Wort Gottes uns bewahren vor falschen Wegen wie ein Geländer oder eine Leitplanke. Ich war einmal in Israel und besuchte die Golanhöhen. Da gab es immer wieder Geländestücke, um die ein gelbes Flatterband gespannt war. Schilder warnten auf Englisch und Hebräisch: „Achtung, vermintes Gelände! Lebensgefahr!“ Es wäre überhaupt kein Problem gewesen, über dieses Flatterband drüber zu steigen und über diese Wiese zu laufen. Vielleicht wäre ja auch gar nichts passiert, und ich wäre auf der anderen Seite angekommen, ohne auf eine Mine zu treten. Aber vielleicht hätte ich auch plötzlich ein oder zwei Beine weniger gehabt. Dann wäre es meine Schuld gewesen.

Gottes Wort will manchmal wie solch ein Flatterband sein und wie ein solches Warnschild. Wenn ich es nicht beachte, kann ich Gott nicht dafür verantwortlich machen, wenn sein Wort mich vorher warnt. Aber es ist natürlich dann auch Gottes Gnade, wenn er uns immer wieder auch Umkehr schenkt, wo wir über diese Geländer drüber klettern, und uns sogar wieder heil macht. Aber eigentlich will er uns bewahren, weil es wie eine Leitplanke, wie ein Geländer sein will.

Abschluss

Die Bibel ist Gottes Wort in unsere Welt hineingesprochen und -geschrieben. Sie ist nicht senkrecht vom Himmel gefallen. Da haben Menschen daran geschrieben über mehr als tausend Jahre, Menschen, von denen es

heißt, dass der Geist Gottes sie dabei geleitet hat. Sie ist ein Brief Gottes, der uns seine Liebe zeigen will, eine Gebrauchsanweisung für diese Liebe, ein Schutzgelande und eine Leitplanke für unser Leben. Gut, wenn ich diese Gebrauchsanweisung nutze und mich seine Mahnungen vor Schaden bewahren. Denn „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Weg.“

Amen.

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK

Mitgliederliste (Stand: November 2012)

Vorstand:

Prof. Dr. Andrea Strübind
(Vorsitzende)
Irmgard Stanullo (stellv. Vorsitzende)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Dr. Kim Strübind (Schriftleiter)

Beirat:

Dorothee Dziewas
Prof. Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Andreas Liese
Dr. Dietmar Lütz
Dr. Thomas Niedballa
Andreas Peter Zabka

Aschoff-Neumann, Eveline, Nümbrecht

Barth, Rainer, Bremen
Birke, Dietmar, Friedrichsdorf
Blonski, Janusz, Igersheim
Böke, Lorenz, Oldenburg
Braun, Christian, Berlin
Brinkmann, Walter, Moers
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Bruske, Wolf, Friedrichshafen
Bubenzer, Friedrich Karl, Wiehl
Bubenzer, Kirsten, Bochum
Busche, Dr. Bernd, Wermelskirchen

Cassens, Uwe, Hamburg

Dobbert, Karlheinz, Wiefelstede
Duncan, Andrew, Gladbeck
Dziewas, Dorothee, Wiesbaden
Dziewas, Gerhard, Leichlingen
Dziewas, Prof. Dr. Ralf, Bernau

Endmann, Andreas, Münstertal
Eßwein, Matthias, Buchholz

Fischer, Mario, Hanau
Form, Hans Josef, Sankt Augustin
Förster, Karin, Westerstede
Förster, Dr. Karl-Heinz, Westerstede
Füllbrandt, Dorothea, Hamburg
Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Gebauer, Paul Gerhard, Hof
Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg
Graf, F.-Rainer, Neubiberg
Graf-Stuhlhofer, Dr. Franz, Wien (A)

Hahm, Werner E., Duisburg

Hatzler, Dr. Hildegard, Oldenburg
Heckmeier, Werner, Reichertshofen
Heintz, Udo, Hannover
Hermann, Gerhard, Wiehl
Herzler, Hanno, Greifenstein
Hinkelbein, Ole, Leer
Hitzemann, Günter, Hamburg
Hitzemann, Ingeborg, Hamburg
Hobohm, Jens, Berlin
Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin
Hokema, Carsten, Oldenburg
Holz, Michael, Heidelberg

Janzen, Dr. Anna, München

Kedaj, Josef, Sankt Augustin
Kerstan, Siegfried, Oldenburg
Klatt, Manfred, Brake
Kleibert, Friedrich, Bremen
Kohl, Dieter, Dülmen
Kohrn, Andreas, Mainz
Kolbe, Markus, Hamburg
Kolbe, Vera, Hamburg
Kottemann, Hans, Osnabrück
Kotz, Michael, Dinslaken
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
Kusserow, Bernd, Erlangen

Landesverband Bayern im BEFG, Hof

Lange, Olaf, Heidelberg
 Lehmann, Jochen, Frankfurt a. M.
 Liese, Dr. Andreas, Bielefeld
 Löding-Ehrenstein, Reinhild, Monheim
 Lüdin, Manuel, Güstrow
 Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
 Lüllau, Edgar, Leverkusen
 Lütz, Dr. Dietmar, Hamburg

Malnis, Gretel, Puchheim
 Malnis, José Luis, Puchheim
 Manns-Düppers, Beate, Frankfurt a. M.
 Mansel, Reiner, Zürich (CH)
 Mantei, Detlef, Sommerhausen
 Martin, Donat, Neckarsteinach
 May, Thorsten, Lübeck
 Meckbach, Wolfgang, Berlin
 Menge, Mathias, Berlin
 Mittelmann, Kai, Friedrichsdorf
 Mittwollen, Karin, Weener
 Moro, Maja, München
 Mortsiefer, Jörg, München
 Mulack, Adolf, Heidenheim

Nachtigall, Dr. Astrid, Hamm
 Naujoks, Angela, Neuss
 Naujoks, Rüdiger, Neuss
 Neubauer, Hannes, Pfaffenhofen
 Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf
 Niedballa, Dr. Thomas, Kassel

Orth, Matthias, Ingolstadt
 Otto, Friedrich-Karl, Wiesbaden

Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
 Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
 Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
 Pfennig, Gudrun, München
 Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzuflen
 Pierard, Prof. Dr. Richard,
 Hendersonville, NC (USA)
 Pilnei, Dr. Oliver, Groß Glienicke
 Poetz, Martin, Darmstadt
 Porak, Prof. Alwin, München
 Prieß, Werner, Hamburg

Rabenau, Gottfried, Sehnde
 Rabenau, Ruth, Wien (A)
 Reichardt, Lutz, Leimbach

Reichert, Thomas, Berlin
 Röcke, Lutz, Wuppertal
 Röhricht, Dr. Wieland, Buckow
 Roschinski, Ralf, Berlin
 Rothkegel, Prof. Dr. Martin, Berlin

Sager, Dirk, Varel
 Sager, Heinz, Bad Homburg
 Schäfer, Hannah, Hamburg
 Schäfer, Klaus, Düsseldorf
 Schake von Hantelmann, Frank,
 Diepoltshofen
 Schaller, Manfred, Mosbach
 Schaper, Ingo, Frankfurt a. M.
 Schroer, Heinz-Rainer, Balingen
 Schulzendorff, Dr. Bernd, Ratingen
 Schumann, Helga, Eichenau
 Schuster, Volkmarr, Ahlen
 Schwab, Grazyna, Hamburg
 Seibert, Thomas, Falkensee
 Specht, Irene, Aschaffenburg
 Stadler, Michael, Ainring
 Stanullo, Irmgard, Nürnberg
 Strübind, Prof. Dr. Andrea, Oldenburg
 Strübind, Prof. Dr. Kim, Oldenburg
 Stummvoll, Bernd, Velten

ter Haseborg, Axel, Großhansdorf
 Tesch, Klaus, Wuppertal
 Tipker, Christoph, Verden
 Tödter-Lüdemann, Marco, Monheim
 Tosch, Silke, Mönchengladbach

Vindigni, Dr. Dr. Giovanni, Kronshagen

Wagner, Dr. Jochen, Kirchberg
 Wahl, Hartmut, Velbert
 Wehrstedt, Markus, Bochum
 Weichert, Christoph, Flensburg
 Weiß, Martin, Uelzen
 Welzel, Eckhart, Dortmund
 West, Dr. Jim, Petros, TN (USA)
 Wieser, Dr. Friedrich Emanuel,
 München

Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Hamburg
 Zimmer, Dirk, Herford
 Zimmermann, Daniel, Hamburg

Kein Vertrauen mehr?

sicher + sinnvoll:



**Werte schaffen
und Gemeinden helfen.**

**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eG**

Postfach 12 62, 61282 Bad Homburg vdH

Tel.: 0 61 72 / 98 06-0

Fax: 0 61 72 / 98 06-40

E-Mail: info@SKB-BadHomburg.de

Internet: www.SKB-BadHomburg.de



Weitere Beiträge:

ESSAY

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

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Helge Frey

Ich übernehme Verantwortung. Sie war's – ein Mensch erzählt (Genesis 3)

Wolf Bruske

Licht auf dem Weg (Psalm 119, 105)

THEOLOGIE IM KONTEXT

Jochen Wagner

Taufe und Gewissen. Eine Anfrage an die Leitsätze zur Taufe im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFEG)

Jochen Wagner

Dunkle Seiten Gottes? Alttestamentliche Herausforderungen für ein tragfähiges Gottesbild

Hildegard Lüllau

Weltmission und Weltgebetstag.

Ein Beitrag zur Geschichte des Weltgebetstages der Frauen

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: gftp@struebind.de

- Vereinsmitglieder erhalten die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** kostenlos.
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht.
- der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit 30,- € (für Verdienende) bzw. 15,- € (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 978-3-932027-17-8