

THEOLOGIE FÜR DIE PRAXIS

Vergangenheit, Gegenwart und
Zukunft methodistischer Theologie
50 Jahre Theologie für die Praxis

Jahrgang 50 | 2025



Theologische Hochschule
Reutlingen
School of Theology

Staatlich anerkannte Hochschule der
Evangelisch-methodistischen Kirche

Theologie für die Praxis

**Vergangenheit, Gegenwart und
Zukunft methodistischer Theologie
50 Jahre Theologie für die Praxis**

Jahrgang 50 | 2025

Herausgeber:innen: Prof. Dr. Maximilian Bühler
Prof. Dr. Kathrin Liess
Prof. Dr. Christoph Schluep
Prof. Christof Voigt

Schriftleitung: Prof. Dr. Kathrin Liess (V.i.S.d.P.)
Adresse: Friedrich-Ebert-Str. 31, 72762 Reutlingen
E-Mail: jahrbuch-theologie@th-reutlingen.de

© 2025 Theologische Hochschule Reutlingen
Die Ausgabe ist auch Open Access verfügbar unter <https://thfpr.de>



Satz: textformart | Daniela Weiland | Göttingen
Druck: flyeralarm | <https://www.flyeralarm.com/de/>

Inhalt

Vorwort	5
WALTER KLAIBER	
Theologie für die Praxis – Programm und Geschichte	7
CHRISTOF VOIGT	
»Lest! Lest 5 von 24 Stunden – mindestens!«	
Theologische Bildung und Ausbildung an der THR	23
JÖRG RIEGER	
Wesleyanische Theologie auf dem Weg von Barmherzigkeit zu Solidarität	32
SARAH B. BACH	
Weggemeinschaft der Gnade	
Eine methodistische Spiritualität für herausfordernde Zeiten	47
CATHERINE KELLER	
Ecology and Salvation	
A Wesleyan Methodist Meditation on Stewardship	62
MICHAEL NAUSNER	
An Gottes Erneuerung teilhaben	
Teilhabe als Wurzel methodistischer Theologie und ihre Bedeutung für die Klimakrise	79
ROSEMARIE WENNER	
An Gottes Wirken zur Erneuerung der Schöpfung teilhaben	
Für Klimagerechtigkeit eintreten als Ausdruck ökologischer und sozialer Heiligung	99

JONATHAN REINERT

Lektüretipps und Kirchenreform vom Mittelalter zum Methodismus

Zur Praxisrelevanz des Quellenstudiums in der Kirchengeschichte 115

ESTHER MERGET

Das Selbst im Wandel

Übergänge im Lebenslauf und die Rolle von Sozialer Arbeit

und Diakonie 142

JÖRG BARTHEL

Von Gott reden – aber wie?

Einsichten aus dem Alten Testament 156

MAXIMILIAN BÜHLER

»Gemeinde« als Projektionsfläche für Hoffnung und Verlust

Kirchentheoretische Erkundungen zur Funktion von »Gemeinde«

im Kirchenreformprozess der EmK 174

CHRISTOPH SCHLUEP

Das Ende des Endes und das Kommen des Kommenden

Bibelarbeit zum Menschensohnwort Mk 13,26 f 208

Autorinnen und Autoren 223

Vorwort

Theologie für die Praxis erscheint im 50. Jahrgang! Zu diesem Anlass haben wir für Sie, unsere treuen Leserinnen und Leser, eine Jubiläumsausgabe vorbereitet.

Inhaltlich nehmen wir ausdrücklich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft methodistischer Theologie in den Blick. Seit dem Erscheinen des ersten Bandes von *Theologie für die Praxis* hat sich viel verändert. Gegenwärtig stehen Kirche und Theologie in unserer Gesellschaft vor großen Herausforderungen. Umbrüche in kirchlichen Strukturen werfen die Frage nach Veränderungen auch in der theologischen Ausbildung auf. Angesichts dieser Situation schlägt die Jubiläumsausgabe eine Brücke zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft methodistischer Theologie und ihrer Relevanz für kirchlich-diakonisches Handeln heute. Die einzelnen Beiträge beleuchten historische Entwicklungen, aktuelle theologische und kirchliche Diskurse sowie zukünftige Herausforderungen methodistischer Theologie aus der Perspektive von Wissenschaft und kirchlich-diakonischer Praxis. Neben dem Rückblick in die Vergangenheit (auch unserer Zeitschrift) widmen sich die Beiträge der Zeitdiagnostik und den Erfahrungen gegenwärtiger Praxis und fragen nach dem Beitrag methodistischer Theologie für die Zukunft. Dabei werden über Deutschland hinaus auch der Methodismus in Europa sowie die globale Dimension des Methodismus einbezogen.

Unter den Autor:innen finden sich eine Bischöfin i. R., eine jüngere THR-Absolventin, Kolleg:innen von internationaler Reichweite, die z. T. selbst an der THR studiert und gelehrt haben, und natürlich einige aktuelle THR-Kolleginnen und Kollegen mit Antrittsvorlesungen und einer Abschiedsvorlesung. Herausheben möchte ich Bischof i. R. Dr. Walter Klaiber, der *Theologie für die Praxis* im Jahr 1974 als Rezensionsorgan ins Leben gerufen hat und nun in dieser Jubiläumsausgabe einen Blick zurückwirft!

Formal ändert sich mit der Jubiläumsausgabe die Erscheinungsform von *Theologie für die Praxis*. In Zukunft wird die Zeitschrift über die Univer-

sitätsbibliothek Tübingen *Open-Access* veröffentlicht werden. Auf diese Weise wird der Zugang zur Zeitschrift erleichtert, so dass ein breiterer Leser- und Leserinnenkreis erreicht werden kann. Außerdem vereinfacht diese Erscheinungsweise viele Vorgänge und scheint uns zeitgemäß und praktikabel.

Reutlingen, im Sommer 2025

Maximilian Bühler
Kathrin Liess
Christoph Schluep
Christof Voigt

Theologie für die Praxis – Programm und Geschichte

WALTER KLAIBER

Abstract: The article begins with a report on how the journal »*Theologie für die Praxis*« (»Theology for Practice«) was initiated. The aim was to inform pastors about trends in scholarly theology and research results by means of selected literature reviews. The main focus were publications that could be useful for practice, but also the presentation of new research directions. Initially the journal only included reviews, but since 1988 essays and lectures on current topics were also published, mostly written by the lecturers of the Theological School. In more recent times, the journal was often published as a yearbook with a predominant theme.

Sie lebt also noch, diese kleine, aber feine Zeitschrift: *Theologie für die Praxis*, herausgegeben von der Theologischen Hochschule Reutlingen! Und sie feiert sogar ihren 50. Geburtstag. Es gehört zu den Merkwürdigkeiten des fortgeschrittenen Alters, dass auch die eigenen Kinder schon etwas gehobene Geburtstage feiern. Und ein wenig kann ich auch *Theologie für die Praxis* mein Kind nennen. Nach meiner Erinnerung habe ich damals den Anstoß für die Gründung der Zeitschrift gegeben und sie zwölf Jahre lang redaktionell betreut. Deshalb will ich versuchen zu erklären, welche Motive zu diesem Projekt geführt haben, und zu verfolgen, welche Entwicklung es genommen hat.

1. Jahre des Umbruchs und des Aufbruchs

Nachdem sich 1968 die Bischöfliche Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft zur Evangelisch-methodistischen Kirche vereinigt hatten, wurde mit Beginn des Wintersemesters 1969/70 auch die Arbeit der beiden Seminare in Frankfurt/Main und Reutlingen zusammengeführt – zunächst als Provisorium in Frankfurt. Als endgültiger Standort wurde

Reutlingen bestimmt, wo ein neues Lehrgebäude gebaut wurde und 1971 der gemeinsame Lehrbetrieb begann. Aber nicht nur ein neues »Gehäuse« wurde errichtet, auch das Studium wurde grundlegend reformiert. Zwei Gründe gab es dafür: Viele Absolventen beider Seminare empfanden die bisherige Art des Studiums und des gemeinschaftlichen Lebens als veraltet und eng und drängten auf Veränderung, vor allem auf mehr akademische Qualität der Lehre und des Studierens. Zugleich war auch die Kirche nicht unberührt von den Idealen der 68er Bewegung, und da durch die Kirchenvereinigung die bisherigen Traditionen nicht mehr ungebrochen gelten konnten, war die Gelegenheit günstig, Dinge zu verändern und sich für neue Entwicklungen zu öffnen.

Als ich mit dem Wintersemester 1971 meinen Dienst als Dozent für Neues Testament antrat, begegnete ich bei Studierenden, aber auch in Pastorenschaft und Gemeinden, einer ambivalenten Erwartungshaltung: Einerseits war da die klare Erwartung, ich solle endlich für den Anschluss der Lehre im Seminar an ein akademisches Niveau sorgen, andererseits – nicht zuletzt wegen meiner Promotion bei Ernst Käsemann – die Befürchtung, damit sei dem Einfluss der »modernen« Theologie im Seminar Tor und Tür geöffnet. Doch meine Kollegen waren mit mir der Meinung, dass die Ergebnisse der neueren Theologie grundsätzlich für unsere Verkündigung und Gemeindearbeit in der heutigen Zeit hilfreich sein würden, dass sie freilich auch kritisch begleitet werden müssten. Und daraus entstand die Idee, mit einer Zeitschrift zunächst vor allem der Pastorenschaft Hilfe und Orientierung im Dschungel der theologischen Neuerscheinungen und der von ihnen vertretenen Ideen zu geben.

1.1 Theologische Literatur für die Praxis

Theologie für die Praxis war deshalb über ein Jahrzehnt lang vor allem eine Rezensionszeitschrift, in der Neuerscheinungen der einzelnen theologischen Fächer besprochen und in ihrer Bedeutung für die kirchliche Praxis, aber auch für die theologische Meinungsbildung der Verkündiger bewertet wurden. Sie wurde ein oder zwei Mal im Jahr kostenlos an alle pastoralen Mitglieder der Konferenzen versandt, sozusagen als Serviceleistung des Seminars als theologischem »Kompetenzzentrum« der Kirche. Deshalb wurden in dieser Phase die meisten Artikel von den jeweiligen Fachdozenten geschrieben.

Damit verbunden war ein klares Konzept: *Theologie für die Praxis* besprach nicht einfach laufend Neuerscheinungen wie eine übliche Rezensionszeitschrift. Das wichtigste Format waren Sammelbesprechungen zu bestimmten Themen, sodass zu der Vorstellung neuerer Literatur auch die Auseinandersetzung mit entsprechenden Themen trat. Natürlich wurde bei der Auswahl darauf geachtet, dass Bücher besprochen wurden, die für die pastorale Praxis hilfreich waren, also z. B. Kommentare oder Predigthilfen. Aber es wurden nicht nur Titel gewählt, von denen gesagt werden konnte: »...sollte in keiner Pastorenbibliothek fehlen«; es ging auch darum, über wichtige theologische Diskussionen zu informieren und sich mit Entwicklungen auseinanderzusetzen, die kritisch beurteilt wurden. »*Praxisfern – um der Praxis willen*«, so habe ich Eberhard Jüngels bahnbrechendes Werk »*Gott als Geheimnis der Welt*« besprochen (4,1978/1).¹ Auch das war Programm.

1.2 Schwerpunkte des Interesses

Schauen wir darauf, wie dieses Programm in den ersten Jahren durchgeführt wurde. Ein wichtiger Schwerpunkt waren Veröffentlichungen zu Fragen biblischer Exegese. Das war ja eine Zeit, in der man noch um die richtige Exegese gerungen hat! Der Streit um die historisch-kritische Exegese und mögliche Alternativen zu ihr war in vollem Gange. Darüber berichteten Artikel wie »*Ende oder Wende der historisch-kritischen Methode*« (2,1976/2), »*Bibeltreu?*« (11,1985), »*Was ist Heilsgeschichte?*« (13,1987/1) oder auch »*Biblisch-historische Methode im Test*« (7,1981/1). Auch die Diskussion um das Konzept einer gesamtbiblischen Theologie wurde verhandelt: »*Biblische Theologie – Ja oder Nein*« (8,1982), ebenso wie die beginnende Debatte um ganz neue Methoden der Auslegung in »*Alternative Methoden der Exegese*«, »*Neues zur biblischen Exegese*« (7,1981/2) oder »*Die Wahrheit der Seele*« (zur tiefenpsychologischen Exegese E. Drewermanns; 13,1987/2).

Der Praxisorientierung diente auch die Besprechung einer Vielzahl von Kommentaren; der *Evangelisch-katholische Kommentar* hatte mit seinem Erscheinen begonnen und musste gewürdigt werden (2,1976/1; 8,1982), in mehreren Folgen wurden *Kommentare zu den Paulusbriefen* (3,1977; 4,1978/1+2)

¹ Um der Übersichtlichkeit willen werden Artikel nur mit Jahrgangsnummer, Jahr und – wo nötig – Heftnummer zitiert. Die Titel der Artikel werden kursiv und in Anführungszeichen wiedergegeben, die Untertitel meist in kursiver Schrift in den laufenden Text integriert.

besprochen, zwei Artikel waren *Kommentaren zur Offenbarung* (1,1975; 12,1986/1) gewidmet, aber auch zu Auslegungen zu *Markus* (13,1987/2), zur *Bergpredigt* (11,1985), zur Apostelgeschichte (13,1987/2), zum *1. Petrusbrief* (5,1979/1) und zum *Hebräerbrief* (11,1985) gab es Rezensionen.

Ein weiterer Schwerpunkt war Literatur zur *Systematik*. Hier sind keine so klaren Felder des Interesses festzustellen. Deutlich überwiegen Werke zur *Dogmatik*. Hier ging es vor allem um Hinweise auf Werke, in denen dogmatische Konzeptionen verständlich dargestellt wurden, so z. B. »*Information über den Glauben*« zu neuen *Glaubensbüchern* (2,1976/1) oder »*Dogmatik für die Praxis*« (3,1977), »*Evangelische Dogmatik*« (5,1979/1), »*Verantwortlich von Gott reden*« (7,1981/2) oder »*Dogmatik als Wegbeschreibung*« (13,1987/2). Ein heiß diskutiertes Feld mit vielen Neuerscheinungen greift der umfangreiche Artikel »*Was ist Kirche?*« auf (5,1979/2; 6,1980/1) auf. Aber auch wichtige Monographien wurden besprochen, so im allerersten Artikel der Zeitschrift »*Neue Aspekte der Theologie des Kreuzes*« zu J. Moltmanns Buch *Der gekreuzigte Gott* (1,1975) oder – wie schon erwähnt – *Gott als Geheimnis der Welt* von E. Jüngel (4,1978/1). Eine Herausforderung für viele Leser, aber auch ein Blick über den Tellerrand dürfte die umfangreiche Besprechung des Lebenswerks von *Karl Rahner* durch Pastor Dr. Helmut Mohr in 12,1986 und 13,1987 dargestellt haben.

Diesen Blick über den Zaun boten auch die Besprechung von »*Literatur zur Ökumene*« (10,1984/1) und der ausführliche Überblick über »*Kirchenkunde nach dem 2. Weltkrieg*« (6,1980/2; 7,1981/1) verbunden mit der Grundsatfrage: »*Einheit – um welchen Preis?*« (12,1986/1).

Dagegen wurden ethische Themen eher selten behandelt, aber mit »*Konturen ethischer Orientierung*« (4,1978/2) oder »*Ethik im Dialog mit der Moderne*« (5,1979/1) die Neuorientierung im ethischen Diskurs dieser Jahre vorgestellt und mit »*Christen im Streit um den Frieden*« (8,1982) und »*Exegetisches zur Friedensfrage*« (10,1984/1) Literatur zu einem der wichtigsten Themen der 80er Jahre besprochen.

Relativ viele Rezensionen galten der *Praktischen Theologie*, die in dieser Zeit ja in einer gewissen Umbruchphase war. In der *Homiletik* behandelten zwei Sammelbesprechungen *Predigtvorbereitungshilfen* (2,1976/1; 5,1979/2), insbesondere die methodischen Neuansätze jener Zeit, oder *Gedruckte Predigten* (11,1985; 12,1986/2), aber auch grundsätzliche Fragen wie »*Predigen als Beruf*« (2,1976/2). Zu den Kasualien gab es »*Neues zum Verständnis der kirchlichen Handlungen*« (12,1986/2).

Sehr viele Artikel besprachen Neuerscheinungen zu Fragen der *Seelsorge*. Hier war in diesen Jahren vieles in Bewegung. Da ging es um grundsätzliche Themen wie »*Seelsorge in Theologie und Praxis*« (1,1975), »*Reflektierte Praxis der Gemeindeseelsorge*« (6,1980/1), »*Seelsorge als mitmenschliche Beziehung*« (8,1982) oder »*Seelsorge – pastorales Handeln*« (11,1985), aber auch um ganz praktische Hilfen wie »*Seelsorge lernen*« (10,1984), »*Ist Seelsorge an Sterbenden erlernbar?*« (4,1978/1), »*Hilfen für den Hausbesuch*« (12,1986/2) oder »*Depression und Seelsorge*« (13,1987/1). Ein Thema, das in dieser Zeit besonders aktuell war, behandelten Publikationen zum *Gemeindeaufbau* (6,1980/2) und etwas allgemeiner »*Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde*« (10,1984/2).

Viele dieser Rezensionen referierten nicht nur den Inhalt der besprochenen Bücher, sondern enthielten auch eigene Überlegungen zu den entsprechenden Themen. So wurde im Lauf der Zeit immer wieder erwogen, nicht nur Buchbesprechungen, sondern auch eigene Artikel zu publizieren.

2. Eine neue Konzeption

1988 erschien dann die neue *Theologie für die Praxis*, nun nicht nur mit Rezensionen, sondern mit umfangreichen thematischen Artikeln, neuem Design, etwas größerem Umfang. Die Zeitschrift musste aber jetzt abonniert werden. 1990 gab es noch einmal ein neues Design, aber sonst keine großen Veränderungen, ab 1998 erschienen Nummern mit deutlich größerem Umfang, ab 2002 meist als Doppelnummer (2003 dazu ein Beiheft zur Erinnerung an das Theologische Seminar der DDR in Bad Klosterlausnitz), und ab 2006 gab es wieder ein neues Design, betreut vom Verlag Edition Ruprecht.

2020 wechselte man zur Evangelischen Verlagsanstalt – wieder mit neuem Design und nun ausdrücklich als Jahrbuch bezeichnet und immer mit jeweils einem Thema, wobei es weiterhin Rezensionen gibt und auch einzelne Artikel, die aktuelle Themen aufgreifen. Allerdings gab es auch schon vorher Hefte mit thematischen Schwerpunkten (*Was ist Wahrheit?*, 2013; *Reformationsjubiläum*, 2016 [erschieden 2018!]), sowie Berichtsbände von Theologischen Wochen (*Glauben leben in einer Welt der religiösen Vielfalt*, 2017) oder dem EmK-Kongress 2013 (*Wer glaubt, lebt anders*, 2014). Einige Ausgaben wurden als Festschriften deklariert, so für Gerhard Burck 1998,

Lothar Schieck 2000, Michel Weyer 2002, Manfred Marquardt 2005, W. Klaiber / M. Marquardt 2010, waren aber nur locker thematisch gestaltet.

2.1 Methodistische Akzente

Naturgemäß war ein wichtiger Schwerpunkt der Beiträge die Weiterarbeit am methodistischen Erbe für heutige Theologie und gemeindliche Praxis. So begann die neue Serie mit der Frage: »Gibt es eine methodistische Exegese?« (Walter Klaiber, 14,1986/1), Jahre später handelt derselbe Autor recht zuversichtlich »Vom Nutzen methodistischer Theologie« (31,2005), und wieder Jahre später liefert Stephan von Twardowski unter dem Titel »Schaffe unser Leben neu« wichtige Überlegungen zur gegenwärtigen Bedeutung der Theologie John Wesleys (44,2018).

Dabei gibt es unterschiedliche Ansatzpunkte. Manche Artikel fragen ganz gezielt nach der Bedeutung biblischer Aussagen für methodistische Praxis, so Lothar Schieck, der in »Eines von diesen Kleinen« einen Aspekt matthäischer Ekklesiologie methodistisch reflektiert (17,1991/2), oder Peder Borgen, der »Mission im Neuen Testament und in der EmK in Europa heute« miteinander konfrontiert (19,1993/2). Sehr viel häufiger wird nach der Bedeutung von Wesleys Theologie und Praxis für uns heute gefragt, so von Christoph Raedel in »John Wesley im Zeitalter der Globalisierung« (37,2011) und vor allem von Jörg Rieger, der in »Spiritualität der Befreiung?« John Wesleys Sorge für die Armen und ihre Herausforderung für uns herausstellt (21,1995/1) und in »Keine Religion außer sozialer Religion« den befreienden Charakter wesleyanischer Theologie aufzeigt (45,2019).

Eine besondere Herausforderung für methodistische Theologen scheint immer wieder das spannende Verhältnis der Theologie John Wesleys zu der von Martin Luther zu sein. Das wird an ganz unterschiedlichen Fragen aufgearbeitet: In einer klassischen Fragestellung von Manfred Marquardt, der »Gewissheit und Anfechtung bei Martin Luther und John Wesley« vergleicht (14,1988/1), oder an einem eher ungewöhnlichen Thema bei Friedemann Burkhardt, der »Martin Luther und John Wesley zur kirchlichen Erneuerung und Gemeindeentwicklung« befragt (45,2019). Christoph Klaiber greift das urmethodistische Thema der »Vollkommenheit« auf und fragt: Ist das die Botschaft John Wesleys an Martin Luther? (42,2016). Dagegen steht Zinzendorfs Einspruch gegen die Heiligungslehre John Wesleys, den Peter Vogt in »Keine innewohnende Vollkommenheit in diesem Leben« aufzeigt (30,2004).

Auch Schlüsselthemen methodistischer Frömmigkeit werden behandelt. So von Holger Eschmann in »Weite und Verbindlichkeit« zu *Spiritualität in evangelisch-methodistischer Tradition* (29,2003), von Michael Nausner in »Aldersgate« oder »Everyday?« zur Rolle der Erfahrung im christlichen Leben (36,2010), Helmut Mohr in »Erneuerung durch den Heiligen Geist« über die Bekehrung des Menschen (18,1992/1) oder Manfred Marquardt, der die »Imago Christi als Leitbild der Heiligung« beschreibt (18,1992/1). Aber auch überraschend neue Themen tauchen auf, etwa bei Catherine Keller, »Das Heil fließt. Eine Eschatologie für einen wesleyanischen Feminismus« (34,2008/1).

Auch geschichtliche Rückblicke fehlen nicht. Rüdiger Minor zeigt in »Ich halte es für passend, für recht, für geboten« auf, was John Wesley im Innersten verpflichtet (28,2002), Patrick Streiff verortet den Methodismus »Im Spannungsfeld zwischen etablierter Kirche und Erneuerungsbewegung« (16,1990/2), erinnert an »Enthusiastische Phänomene des Methodismus« (21,1995/2) und bespricht in »John Wesley und die Homilien der Kirche von England« (28,2002) die Bedeutung dieser wichtigen Quelle für dessen Theologie. ST Kimbrough, Jr. erklärt in »Die Psalmyrik Charles Wesleys« die zwei Richtungen seiner Interpretation der Psalmen (28,2002). Michel Weyer beleuchtet »Die methodistischen Auffassung vom Sonntag und Sonntagsheiligung« (16,1990/2), Friedemann Burkhardt analysiert die Verkündigung von Christoph Gottlob Müller, dem Gründer der wesleyanischen Methodisten, Christoph Raedel den kirchlichen Status getaufter Kinder in der Bischöflichen Methodistenkirche des 19. Jahrhunderts (beides in 28,2002) und Ulrike Schuler spricht in »Der Methodismus in Europa 1945« von Krisen – Zusammenbruch – Hoffnungen in dieser Zeit (36,2010).

Auch praktisch-theologische Konsequenzen werden aus der historischen Rückschau gezogen. Karl Zehrer setzt sich kritisch mit dem Slogan »Die Klassen Wesleys müssen wieder her?« (15,1989/1) auseinander, was zu einer Replik von Dieter Sackmann, »Wesleys Klassen: ein Modell für verbindliche Gemeinschaft vom Evangelium her« (16,1990/1), führt. Achim Härtner macht in: »Teilnehmen – Teilhaben – Teil sein: Partizipation als Gnadenmittel« das Mission Statement der UMC von 1996 zum Ausgangspunkt für ekklesiologische Reflektionen aus evangelisch-methodistischer Perspektive (44,2018). Anregungen für Reflektionen im eigenen Haus bietet Pamela Couture, »Practicing Love and Justice in Methodist Schools« (31,2005), während Rüdiger Minor sehr viel allgemeiner die »Ziele theologischer Ausbildung damals und heute« benennt (29,2003 Beiheft).

2.2 Biblische Schwerpunkte

Interessanterweise traten die Beiträge zu biblischen Themen mit der neuen Konzeption etwas in den Hintergrund. Dennoch gab es grundsätzliche Beiträge zum Alten Testament wie Gerhard Burck, »*Hat Gott verschiedene Gesichter?*« (17,1991/2), Jörg Barthel, »*Das Alte Testament als Kanon*« (24,1996/1) oder Bruce Birch, »*Reclaiming Prophetic Leadership*« (37,2011), aber auch Artikel zu einzelnen Aspekten von Lothar Schieck, »*Bleibe des ganzen Weges eingedenk...*« (Dtn 8,4)« mit Überlegungen zu Gedenken/Erinnern in der biblischen Überlieferung (29,2003, Beiheft) und vor allem von Jörg Barthel: »*Bis ihr grau werdet, will ich euch tragen*«, über Bibel und Alter (33,2007), »*Zwischen Gott und Tier. Der Mensch in theologischer Perspektive*« mit Anmerkungen zum biblischen Menschenbild (44,2018), oder »*Fröhliche Geber. Der Zehnte im Alten Testament*« (49,2019).

Zum Neuen Testament nennt Lothar Schieck »*Grundentscheidungen für eine Theologie des Neuen Testaments*« (25,1999/2) und Roland Gebauer zeigt »*Die Einzigartigkeit Jesu im Kontext hellenistischer Religionen*« (27,2001/2) auf. Christoph Schluep steuert in »*Das Evangelium des Kontextes*« Überlegungen zum Verhältnis von Soteriologie und Ethik bei Matthäus (47,2021) und in »*Thomas und die Jesusfrage*« Beobachtungen zur Existenzialisierung der Christologie bei Johannes (45,2019) bei. Wir werden in der Rubrik Themen der Zeit noch weiteren wichtigen exegetischen Beiträgen begegnen.

Immer wieder wird die Frage nach der richtigen Auslegung biblischer Texte thematisiert, so von Lothar Schieck, »*Texttreue?*« (24,1998), Herbert Uhlmann, »*Biblische Hermeneutik – Theologie als Störfall?*«, Frank Eibisch, »*Das fremde Wort – Dolmetscher Gottes sein*«, und Jürgen Stolze, »*Die Schrift mit der Schrift auslegen*«, mit einem Versuch zur Auslegung von Kohelet 3,16–22 (alle in 26,2000/1). Das führt zur nächsten Rubrik:

2.3 Systematische Einsichten

Sie bleiben ein wichtiger Schwerpunkt der Zeitschrift. Da geht es um grundsätzliche Fragen wie bei Herbert Uhlmann in »*Anfechtung und Verantwortung der christlichen Theologie*« (16,1990/1) und »*Was ist Theologie?*« (29,2003) oder in dem »*Plädoyer für eine trinitarische Theologie*« von Bernhard Nausner (29,2003). Manfred Marquardt stellt systematisch-theologische Überlegungen über »*Unsere Begegnung mit dem Heiligen*« an (29,2003) und Werner Brändle

bedenkt in »*Rechenschaft über den Glauben*« die auch für methodistische Theologie wichtige Aufgabe der *Apologetik* (26,2000/2). Ein breites Spektrum zu philosophischen und theologischen Fragen nach *Wahrheit* behandelt das entsprechende Themenheft »*Was ist Wahrheit*« (39,2013). Einen sehr spezifischen Blick auf die Aufgaben der Theologie entwickelt Jörg Rieger, »*Von unten betrachtet. Die Zukunft von Theologie und Kirche im 21. Jahrhundert*« (26,2000), und noch präziser formuliert in »*Theologie, Biographie und die wirklichen Probleme der Welt*« (31,2005) und in »*Kirche zwischen arm und reich*« (32,2006).

Zu Fragen der Christologie äußern sich Herbert Uhlmann, »*Welchen Christus meinen wir?*« (23,1997/2), und aus ganz anderer Perspektive Gwinyai Muzorewa, »*Afrikanische Christologie – ein allgemein-verständlicher Entwurf*« (17,1991/1), während zur Pneumatologie mit Michael Welker, »*Gottes Geist und christlicher Glaube in der Welt des 21. Jahrhunderts*« (43,2017), ein ausgesprochener Spezialist für dieses Thema zu Wort kommt.

Viel Raum nimmt auch die Frage nach der aktuellen Bedeutung der Rechtfertigungslehre ein, etwa, wenn Walter Klaiber *Rechtfertigung als Freispruch zum Leben* definiert (35,2009/2) oder die Beziehung von »*Rechtfertigung und Heiliger Geist*« untersucht (29,2003). Wilfried Härle stellt die immer wieder neue Frage: »*Allein aus Glauben! Und was ist mit den guten Werken?*« (31,2005), und im Kontext des Reformationsjubiläums greifen Roland Gebauer, Ralph Kunz und Holger Eschmann in einem Themenheft (42,2016) weitere Aspekte der Thematik auf.

Auch das Thema *Taufe* wird relativ häufig behandelt. So von Uwe Swarat mit der Frage: »*Ist die Taufe ein Sakrament?*« (31,2005), mit Beiträgen aus dem Dialog zwischen World Methodist Council und Baptisten von Ulrike Schuler, W. Stephen Gunter und Curtis Freeman (41,2015) und mehreren Gesprächsgängen zwischen Horst Kasten und Walter Klaiber über exegetische Fragen zur Taufe (29,2003; 37,2011; 41,2015). Auch der Vortrag von W. Klaiber zum Thema: »*Wer ist zum Abendmahl eingeladen?*« (32,2006) stammt aus einem Gespräch zwischen Freikirchen.

Zur Ökumene gibt es noch mehr Artikel: Karl Heinz Voigt berichtet über »*Ökumenische Prozesse*« und von *viel Hoffnung trotz mancher Enttäuschung* (27,2001/1), Walter Klaiber über den »*Stand des katholisch-methodistischen Dialogs*« (27,2001/2) und J. Georg Schütz benennt aus der Perspektive der Ökumenischen Centrale die *unterschiedlichen Stärken und Schwächen* von »*Kirchen*«, »*Freikirchen*«, »*Sekten*« (28,2002).

Zwei Beiträge behandeln Fragen der christlichen Hoffnung: Karl Steckel, »*Tod und ewiges Leben. Zu Fragen christlicher individueller Eschatologie*« (19,1993/1), und in anderer Perspektive Helmut Renders, »*Die Sinfonie der Hoffnung*«, der die Vielfalt biblischer eschatologischer Entwürfe (er nennt das *Eschatodiversität*) als Hoffnungspotential für unterschiedliche Lebenswirklichkeiten nutzen möchte (31,2005).

Natürlich fehlen auch Beiträge zu Themen aus der Ethik nicht. Es werden vor allem grundsätzliche Fragen aufgenommen. So von David N. Field, »*Biblische Autorität und christliche Praxis*« (37,2011), eine Frage, die viele aktuelle Diskussionen betrifft, genauso wie die Spannungsfelder, die Th. Tschuy unter dem Thema »*Ethische Konflikte und Religion*« (25,1999/1) oder Dieter Sackmann mit »*Kirche und sozialer Frieden*« (20,1994/2) umschreiben. Ein wichtiges und sehr aktuelles Teilthema behandelt Lothar Elsner in: »*Wirtschaftliche Ungerechtigkeit – eine Anfrage*« (21,1995/1).

2.4 Praktische Perspektiven

Sie sind ein weiterer Schwerpunkt von *Theologie für die Praxis*. Dabei geht es einerseits um grundsätzliche Fragen der kirchlichen Arbeit, so bei Walter Klaiber, der eine »*Strategie für eine Kirche von morgen*« (18,1992/1) bietet und »*Kirche als Lerngemeinschaft*« (25,1999/1) verstehen will, oder bei Holger Eschmann, der über »*Reformprozesse in der EmK*« (38,2012) berichtet. Gemeindeaufbau und -wachstum war ein wichtiges Thema in dieser Zeit. Roland Gebauer enthüllt »*Das Geheimnis des Wachstums*« mit Hilfe von Beobachtungen zum Thema Gemeindegewachstum anhand der Apostelgeschichte (36,2010), Michael Herbst verrät, »*Wie die Kirche wachsen kann und was sie daran hindert*« (41,2015), Friedemann Burkhardt fragt: »*Ist interkultureller Gemeindeaufbau gesellschaftspolitischer Opportunismus, kirchlicher Modetrend oder Auftrag Jesu?*« (41,2015), und Achim Härtner will »*Gottes Wirken auf der Spur bleiben*« mit Perspektiven für Mission und Evangelisation im deutschsprachigen Methodismus des 21. Jahrhunderts (36,2010).

Relativ viel Raum nimmt die Diskussion um das Amtsverständnis ein. Wilfried Härle vergleicht in »*Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt*« (23,1997/1) lutherisches und methodistisches Verständnis, Christian Möller spricht ganz grundsätzlich über »*Das Amt, das die Versöhnung predigt*« (24,1998/2), Manfred Marquardt über »*Amt und Autorität*« (24,1998/2), Holger Eschmann über »*Amt und Ordination in der EmK*« (33,2007) und in

»Gemeinsam geht es besser« über Gedanken zur Zusammenarbeit von Ordinierten und Laien in der EmK (28,2002). Daran knüpft Christoph Raedel an, der in »Gemeinschaft in Glaube und Dienst« Kirchengliedschaft als Gestalt verbindlicher Christusbefolgung versteht. Friedemann Burkhardt greift noch einmal auf »Leitungsprinzipien bei John Wesley« zurück und untersucht ihre Bedeutung für eine erfolgreiche Gemeindegemeinschaft heute (33,2007).

Ganz aus der Praxis kommend beschreibt Stefan Herb unter dem Bild »Kundschafterinnen und Kundschafter des Reiches Gottes« Amtsverständnis und geistliche Gemeindeleitung in der Evangelisch-methodistischen Kirche (41,2015); Matthias Kapp stellt dem mit »Ein guter Hirte will ich sein« ein anderes biblisches Bild gegenüber, worauf Herb mit »Auf Gottes Zukunft vorbereiten« antwortet (42,2016). Ein sehr aktuelles Problem im geistlichen Amt greift Holger Eschmann mit *Burnout* (24,1998/2) auf.

Ein sehr breites Spektrum von Fragen des gottesdienstlichen Lebens findet sich in dem Themenheft »Gottesdienst verändert – Transforming Worship« (48,2022). »Gottesdienst als Kristallisationspunkt der Gemeinde« (Tanja Martin) wird ebenso thematisiert wie *Dialogpredigten* (Stefan Weller), die Rolle der Populärkultur im Gottesdienst (Clive Marsh), der Ehrfurcht (»Awe«) im Gottesdienst (T. W. Burton Edwards) oder des *Tods in der Liturgie* (Erika K. R. Stalcup).

Nicht ganz so häufig sind Themen aus der *Homiletik*, doch siehe Jörg Barthel, »Predigtgespräch und Predigtanalyse« (22,1996/1), Holger Eschmann, »Zur systematisch-theologischen Arbeit in der Predigtvorbereitung« (36,2010) und die Kommentare zu einer Predigt von Christof Voigt von mehreren seiner Kollegen (25,1999/1). Exemplarische Predigten und Bibelarbeiten finden sich immer wieder in den Heften.

Gewichtig sind auch zwei Beiträge von Achim Härtner zum Kirchlichen Unterricht in der EmK: »Jugend zwischen Skepsis und Vertrauen« (35,2009/1) und »Glauben lernen in unsicherer Zeit«, der die Aufgaben angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart beschreibt (38,2012).

Dagegen erschienen zu den Themen *Diakonie* und auch *Seelsorge* lange keine Beiträge. Erst Volker Weymann bot unter dem enigmatischen Titel »Wer unterscheidet, hat mehr vom Leben« Überlegungen zum theologischen und geistlichen Profil der Diakonie an (30,2004). Doch pünktlich zur Einführung des Studiengangs *Soziale Arbeit und Diakonie* erschien das Themenheft *Soziale Arbeit – Diakonie – Seelsorge* (47,2021) mit einer Fülle von Artikeln zu diesen Themen. Ich nenne nur Dorothea Hüsson, die in »Beziehung als

Ressource für die Entwicklung traumatisierter Menschen« eine Chance für Soziale Arbeit und Diakonie sieht, und Georg Langenhorst, der mit »Trösten lernen?« Perspektiven (nicht nur) für Kranken- und Pflegeeinrichtungen aufzeigt. Friedemann Burkhardt spricht über *praktisch-theologische Herausforderungen in der Seelsorge für Menschen mit Demenz* und Holger Eschmann und Stefan Zürcher versuchen in »Geistlicher Missbrauch« Annäherungen an einen Begriff – und sicher auch an die schwierige Sache!

2.5 Themen der Zeit

Sehr viel Raum nehmen in *Theologie für die Praxis* Themen ein, die in den letzten Jahrzehnten aktuell diskutiert wurden. Dazu gehört z. B. der Bereich *Glaube und Naturwissenschaft*. Exegetisch vorbereitet durch Gerhard Burck, *Schöpfung und Umwelt* (14,1988/1) und weitergeführt durch Jörg Barthel, »Denkender Glaube. Unwissenschaftliche Anmerkungen zum Gespräch zwischen Glaube und Naturwissenschaft« (36,2010), bildet das Themenheft *Glaube und Naturwissenschaft* (46,2020), das Vorträge namhafter Fachleute auf Symposien des »Arbeitskreises Naturwissenschaft und Glaube« der EmK versammelt, den Höhepunkt dieser Diskussion.

Ein weiterer Schwerpunkt ist die Auseinandersetzung mit unserer jüngsten Geschichte und der politischen Situation. Joachim Mehlhausen, »Die Identifikation von Sünde in der jüngeren deutschen Geschichte« (19,1993/1), thematisiert den Umgang mit der Schuldfrage, Reinhard Frieling, »Kirche und Nation« spricht über *europäische Herausforderungen* (21,1995/1), Michael N. Ebertz verweist auf »Soziologische Zeitansagen als Zeichen der Zeit für Theologie und Kirche« (40,2014) und Roland Gebauer liefert in »Apocalypse now« – oder vom Sand im Getriebe der ›schönen neuen Welt‹ einige Anmerkungen zur säkularen Apokalyptik aus christlicher Sicht (44,2018). Apokalyptisch klingt auch, was Claus D. Eck in »Endzeit des Neoliberalismus?« zu Finanzkrise und Christentum sagt (35,2009), während Michael Nausner mit der Frage: »Was hat Kolonialismus mit Theologie zu tun? Ansätze postkolonialer Theologie in Deutschland« vorstellt (44,2018) und Levi Bastos in »Charismatischer Aufbruch und soziales Engagement« (32,2006) den spannungsvollen Weg der Kirche in Brasilien beschreibt.

Viel Raum nimmt auch die Auseinandersetzung mit der Ausgrenzung von Minderheiten und Fremdenfeindlichkeit ein. Jörg Barthel behandelt in »Am andern Ufer?« das spannungsvolle Feld von *Bibel und Homosexua-*

lität (31,2005) und Lothar Schieck das leidvolle Thema »Antisemitismus im Neuen Testament?« (15,1989/1). Er aktualisiert dies in dem Aufsatz »Mit Fremden leben – aus Glauben«, in dem er den Antisemitismus als Grundform der Fremdenfeindlichkeit kennzeichnet (20,1994/1). Biblische Grundlagen zum Thema Fremdenfeindlichkeit und Fremdenliebe hatte schon Gerard Burck mit »Fremdlingschaft im Alten Testament« (20,1994/1) geliefert; systematisch weitergeführt wurde dies durch Manfred Marquardt, »Fremde Gerechtigkeit und Recht der Fremden« (20,1994/2).

Speziell das Gespräch mit dem Judentum behandeln Hermann Lichtenberger, »Das christlich jüdische Gespräch« (22,1996/2), und vor allem das Themenheft *Christentum und Judentum* (49,2023 [erschieden 2024]), in dem Christoph Schluep, Jörg Barthel, Martin Thoms, Stephan von Twardowski, Christof Voigt und Maximilian Bühler auf dem Hintergrund der aktuellen Ereignisse vom Oktober 2023 verschiedene Aspekte dieses spannungsvollen Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart beleuchten.

Damit ist aber auch grundsätzlich die Frage nach dem interreligiösen Gespräch angerissen. In »Glauben wir alle an denselben Gott?« präsentiert Martin Hein *Gedanken zum Zusammenleben von Christen, Juden und Muslimen* (43,2017) und in »Glaube an der Grenze« nennt Michael Nausner *Wesleyanische Perspektiven der Begegnung mit Andersgläubigen* (33,2007). Die Anfragen anderer Religionen greifen auch Reinhold Bernhardt, »Ist Wahrheit veränderlich?«, und Mahmoud Abdallah, »Wahrheitsanspruch und Zusammengehören der Religionen« (40,2014), auf.

Damit stellt sich unweigerlich auch die Frage nach der Mission. S. Wesley Ariarajah zeigt in »Mission Impossible?«, wie wir uns heute Mission vorstellen können (43,2017), Norbert Schmidt fragt: »Wie verstehen wir »Mission« im Kontext interreligiöser Dialoge?« (34,2008/1), und Christoph Schwöbel in »Wahrheitsgewissheit und Dialog«, was Christliche Identität im religiösen Pluralismus bedeutet (31,2005).

Aber es gibt ja heute viele Menschen ohne Religion. Davon spricht Claudia Schulz, »Glaube, Religionslosigkeit und die Kirchen in Deutschland«, in ihrer *Bestandsaufnahme einer nationalen Binnenlogik von Religiosität in Westeuropa* (44,2017), und Fulvio Ferrario umreißt in »Zwischen Kirche und Universität« die Aufgabe der Theologie im hypersäkularisierten Europa (38,2012), während Walter Klaiber in »Jenseits von »Staat und Kirche?«, den Platz von Freikirchen, Pfingstkirchen und geistliche[n] Bewegungen (44,2018) in der heutigen Gesellschaft erkundet.

Aber es geht nicht nur um religiöse und kirchliche Fragen. Auch Grundfragen heutiger Philosophie werden behandelt. Das ist das Feld von Christof Voigt in seinen Artikeln »Die Sprache. Die Wahrheit. Verlust der Erzählungen« (24,1998), »Säkularisierung zwischen Aufklärung und Postmoderne« (28,2002), seinen Ausführungen zu einem Diktum von Jacques Derrida (31,2005) und vor allem in »Leichtes Spiel. Konstruktivistische vs. realistische Wirklichkeiten« (44,2018).

2.6 Eine Zwischenbilanz

Wenn man das Jubiläum einer Zeitschrift feiert, die mit einer klaren Zielsetzung gestartet ist, dann stellt sich am Schluss die Frage: Wie viel wurde von diesem Ziel erreicht? Sie ist nicht leicht zu beantworten. Eigentlich müsste man eine Umfrage bei all denen starten, die die Zeitschrift kennen und sie lesen. Die haben wir meines Wissens nie vorgenommen. Immerhin, dass das Projekt mit seinen bescheidenen Mitteln so lange überlebt hat und in seiner letzten Form als »Jahrbuch« eine sehr respektable Gestalt angenommen hat, ist ein Zeugnis dafür, dass es den Kreis seiner Rezipienten erreicht hat und dort angenommen wird. Zufriedene Rückmeldungen auf Publikationen gibt es ja zum Leidwesen vieler Autoren eher selten, aber mein Eindruck ist, dass es *Theologie für die Praxis* gelungen ist, ihrer Leserschaft wichtige Einblicke in die gegenwärtige theologische Debatte und dadurch auch Impulse für die Praxis und das persönliche Nachdenken zu geben. Nur ein kleiner Teil von ihr dürfte eine oder mehrere theologische Zeitschriften beziehen und lesen und bekommt durch *Theologie für die Praxis* Informationen über Themen, die derzeit diskutiert werden, aber auch – vor allem seit nicht nur Rezensionen, sondern auch Artikel veröffentlicht werden – Einblick in die theologische Arbeit an der Theologischen Hochschule in Reutlingen.

Soweit ich sehe, war die Auswahl der Themen und Artikel meist eher etwas zufällig; es wurde veröffentlicht, was gerade im Angebot war. Dennoch hat man beim Überblick über die vielen Jahrgänge den Eindruck, dass ein erstaunlich breites Feld an Themen abgedeckt wird und die unterschiedlichen Arbeitsfelder einigermaßen gleichmäßig bedacht sind. Es herrscht auch eine gute Balance zwischen methodistischem »Sondergut« und den Fragestellungen, die allgemein in der Theologie bedacht werden. Dass die letzten Jahrgänge jeweils einen klaren thematischen Schwerpunkt haben,

verrät eine systematischere Planung, und ich möchte empfehlen, in dieser Richtung weiterzuarbeiten und jeweils zu fragen: Was sind die aktuellen Themenfelder, die für Pastoren und Pastorinnen und theologisch interessierte Ehrenamtliche wichtig sind und über die wir sie informieren sollten? Vielleicht sollte in manchen Fällen noch mehr darauf geachtet werden, dass der Wille, akademisch respektabel zu argumentieren, nicht dazu führt, dass ein Artikel für Leute in der Praxis unverständlich wird.

Damit berühre ich eine Zielsetzung, die wir offensichtlich nicht erreicht haben, die wir ursprünglich auch nicht im Blick hatten, die aber als geheimer Wunsch manchmal aufgetaucht sein mag, nämlich dass der Beitrag methodistischer Theologie in der wissenschaftlichen Diskussion stärker beachtet wird. Das liegt natürlich auch an der begrenzten Reichweite unserer Publikation. Man kann nicht ohne weiteres erwarten, dass sie außerhalb unserer Kreise beachtet und gelesen wird. Aber es mag auch an der merkwürdigen Resistenz der deutschen akademischen Theologie gegen die Aufnahme von Impulsen aus der wesleyanischen Tradition liegen. Beiträge nichtmethodistischer Autoren in der *Theologie für die Praxis* nehmen kaum einmal solche Themen auf – für mich besonders auffällig in der Festschrift für Manfred Marquardt. Eine löbliche Ausnahme ist Wilfried Härle, der seine methodistischen Wurzeln nicht verleugnet und mit vielen Beiträgen vertreten ist, die das wesleyanische Erbe berücksichtigen. Man kann das mit dem Schicksal von »*Gelebte Gnade*« vergleichen:² In der methodistischen Welt hochgeschätzt und von führenden systematischen Theologen in Rezensionen hochgelobt, aber in der laufenden theologischen Arbeit in Deutschland, soweit ich sehe, so gut wie nicht berücksichtigt. Ich würde gerne einmal eine offene Diskussion darüber führen, warum in Deutschland methodistische Theologie nicht »satisfaktionsfähig« zu sein scheint. Das Programm »Theologie für die Praxis« freilich bleibt aktuell.

² Klaiber, Walter/Marquardt, Manfred, *Gelebte Gnade. Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Göttingen 2006.

3. Theologie für die Praxis – das Programm

Das Nachdenken über unser Projekt hat mich zu der Überzeugung geführt, dass Theologie immer *Theologie für die Praxis* sein muss. Friedrich Schleiermacher hat in seiner »Kurzen Darstellung des theologischen Studiums zum Beruf einleitender Vorlesungen« (1810; 2. Aufl. 1830) in §5 definiert: »Die christliche Theologie ist sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche [...] nicht möglich ist«, wobei für Schleiermacher *Leitung der Kirche* nicht nur die Aufgabe von Bischöfen, Konsistorien oder Synoden ist, sondern auch die Verkündigung und alle Leitungsfunktionen in Kirche und Gemeinde umfasst. Theologie ist also konstruktiv-kritisch reflektierende Erforschung und Entfaltung der Grundlagen und Ausformungen des christlichen Glaubens mit dem Ziel, diesen Glauben als Kirche und Einzelne verantwortlich zu bekennen und das Leben in Gemeinschaft und Welt verantwortlich zu gestalten. Das unterscheidet sie von der Religionswissenschaft, der es nur um die wissenschaftliche Erforschung religiösen Lebens geht.

Nun mag man einwenden, dass sich die Theologie durch eine solche Bindung an die Praxis als Wissenschaft disqualifiziere. Aber dann wäre auch die Medizin keine Wissenschaft, denn auch sie ist dadurch gekennzeichnet, dass naturwissenschaftliche Erkenntnisse auf die Praxis von Diagnose und Therapie bezogen werden. Und die Bedingung eines Praxisbezugs bedeutet ja nicht, dass nur das richtige Theologie ist, was unmittelbar Hilfen für Predigt, Bibelarbeit, Seelsorge oder Gemeindeleitung gibt. Wie in der Medizin kann auch »absichtslose« Grundlagenforschung wichtig sein. Aber auch sie wird unter der Voraussetzung betrieben, dass ihre Ergebnisse letztlich den Menschen zugutekommen sollen, und das heißt für die Theologie: für Leben, Glauben und Handeln von Kirche, Gemeinde und Christenmensch. Ob das heutiger akademischer Theologie immer klar ist, das ist für mich eine offene Frage. Es sollte aber für Forschung und Lehre an der Theologischen Hochschule bleibende Leitlinie sein. *Theologie für die Praxis*, das ist ihr Beitrag – nicht nur für den Bereich der Evangelisch-methodistischen Kirche, sondern – so hoffe ich – auch für das Ensemble theologischer Arbeit in unserer Zeit.

»Lest! Lest 5 von 24 Stunden – mindestens!«

Theologische Bildung und Ausbildung an der THR

CHRISTOF VOIGT

Abstract: Based on Wesley's imperative »Read!«, Christof Voigt traces the rapid evolution of German-speaking Methodist theological training institutions up to the present-day Theological Hochschule Reutlingen (THR). The THR's distinctive characteristics of theological education result from ecclesiastical and thus theological circumstances within the context of global Methodism. Finally, he takes a closer look at the critical situation of theology at German universities and explores the integration of Methodist educational work into the global context.

1. Lest!

John Wesley verordnete den Predigern der wachsenden methodistischen Bewegung: Lest! Im Normalfall hatten die Prediger in dieser Aufbruchzeit keine förmliche theologische Ausbildung absolviert. Also sollten sie lesen. Und das nicht zu knapp: Den ganzen Vormittag, mindestens aber fünf von vierundzwanzig Stunden. Und um die Zuschreibung *homo unius libri* (Mann des einen Buches) zu klären, forderte er, die nützlichsten Bücher zu lesen und nicht nur die Bibel. Denn wer allein die Bibel lese, könne sich das Predigen sparen und bald das Lesen ganz einstellen, dies sei reine Schwärmerie (enthusiasm). Wer keine Freude, keinen Geschmack am Lesen finde, solle sich darin eben üben. Mit dieser Empfehlung zeigt sich John Wesley nicht nur als strenger, wenig rücksichtsvoller Lehrer, sondern auch als ein typischer Bildungsoptimist des 18. Jahrhunderts: Wenn Du dich bemühst und übst, dann wird das schon! Und wenn nicht? Dann – so Wesley – kehre zurück zu deinem früheren Beruf. Die nötigen Bücher sollen bereitgestellt oder großzügig finanziert werden.¹

¹ Vgl. John Wesley, *Large Minutes 1770*, Bd. 1, 518.

Diejenigen, die den herausfordernden Predigtdienst annehmen, Seelsorge üben und Gemeindegründungen befördern wollten, sollten breit gelesen sein. Zu diesem Zweck publizierte John Wesley im Jahr 1750 eine 50-bändige *Christian Library* mit »Auszügen aus und Kurzfassungen von den erlesensten Schriften, die sich mit dem praktischen Glaubensleben befassen und in englischer Sprache veröffentlicht worden sind«, wie das Titelblatt besagt. Darin finden sich Schriften von der alten Kirche, vor allem aber aus jüngerer Zeit.

Als studiertem Theologen mit Lehrerfahrung in Oxford war Wesley die fundamentale Kulturtechnik des Lesens vertraut und wichtig, so wichtig, dass er auch während seines schier unendlichen langen Reitens zu den 40.000 Predigten lesend unterwegs war. Es ist klar, dass sich methodistische *Schools, Colleges und Universities* gerne auf diesen Imperativ »Lest!« beziehen.

2. Die frühe Entwicklung der Seminare

Methodisten verschiedener Traditionen kamen in der Mitte des 19. Jahrhunderts auf je eigenen Wegen von den USA und Großbritannien in den deutschen Sprachraum. In mehreren Zentren erkannten sie schnell, dass eine fundierte Ausbildung der Prediger unausweichlich war. So wurde nur neun Jahre nach der Ankunft der Bischöflichen Methodisten in Bremen 1849 (verbunden mit dem Namen des Methodistenpredigers Ludwig Sigismund Jacoby), also 1858, der Beschluss gefasst, eine Missionsanstalt für die Ausbildung der Prediger zu gründen. Diese Anstalt entwickelte sich dank der Unterstützung durch die Bischöfliche Methodistenkirche in den USA mit ihrer theologischen Offenheit schnell. Ulrike Schuler spricht in der Festschrift von 2008 von einem »Senkrechtstart«.² Dank einer beträchtlichen Spende des Kleiderhändlers John T. Martin, St. Louis, konnte in Frankfurt am Main die Martins-Missionsanstalt gebaut und 1869 eröffnet werden. Die Bremer Anstalt arbeitete in Frankfurt weiter. 1914 erfolgte ein Umzug auf einen großzügigen Campus in der Ginnheimer Landstraße, 1932 die Umbenennung in »Predigerseminar«.

² Schuler, Vom Bremer Missionshaus zur Theologischen Hochschule Reutlingen, 38.

Die Wesleyanische Methodistengemeinschaft hatte mit dem Metzger Christoph Gottlob Müller 1831 in Winnenden eine erste Missionsarbeit mit Klassen und Sonntagsschulen gegründet. Der erste ordinierte Prediger, Dr. John Lyth, erteilte ab 1859 Laienpredigern Privatunterricht. Sein Nachfolger ließ zehn Jahre später einzelne sog. Zöglinge in seinem Missionshaus in Waiblingen studieren, das 1875 als Predigerseminar nach Cannstatt umzog (in ein Gebäude neben der heutigen Kirche in der Stuttgarter Daimlerstraße). Von 1897 an wurden die Prediger in Frankfurt am Main ausgebildet.

Eine Konferenz der Evangelischen Gemeinschaft – gegründet 1803 unter deutschen Auswanderern in den USA durch den Ziegelbrenner Jakob Albrecht – beschloss 1850 in Philadelphia nach ersten Kontakten ab 1845 im Raum Stuttgart, eine Missionsarbeit in der früheren Heimat zu beginnen. Die 1865 gebildete Deutschland-Konferenz fasste dann im Zusammenhang mit der Frage nach strukturierten Gemeindebildungen in der Mitte der 1870er Jahre den Beschluss, ein Predigerseminar in Reutlingen zu gründen. Seinen Platz fand es zunächst in der Ebenezerkapelle. 1905 zog es in das große Jugendstilgebäude, das heute als »Haus Schempp« zentraler Teil des THR-Campus ist.

Alle drei Gründungen und Geschichten stimmen darin überein, dass sie in einem engen Zusammenhang mit den kirchlichen Institutionen standen, dass die Ausbildung internatsmäßig organisiert war, dass sie sich auch durch Eigenarbeit der Studierenden finanzierte, dass sie zunächst mehr allgemeinbildende Fächer – wie deutsche Sprache und Literatur, Geschichte und Naturwissenschaften – und erst später zunehmend theologische Fächer auf dem Plan hatte. Vor allem aber stimmten sie darin überein, dass sie unter denkbar bescheidenen Bedingungen innerhalb kurzer Zeit zu großen Entwicklungen imstande waren – man sehe sich allein die Immobilien in Frankfurt und Reutlingen an! Die (Allgemein-)Bildung und die theologische Ausbildung der künftigen Prediger war offenbar einen großen Einsatz wert.

Das zeigen beispielhaft auch die aus den USA gesandten Lehrkräfte Dr. William F. Warren und Dr. John F. Hurst in den ersten Jahren am Missionshaus Bremen: Warren wurde später Präsident der Boston University, Hurst Professor am Drew Theological Seminary und Bischof der Methodistenkirche in den USA. Warren veröffentlichte in den ersten Bremer Jahren das Büchlein »Anfangsgründe der Logik«, das ganz in der Tradition des aristotelischen Denkens steht, da die moderne formalisierte Logik sich erst

einige Jahre später durchsetzen sollte: Ein weiter Horizont in einfachsten Verhältnissen!

Zwei Weltkriege und der Nationalsozialismus trafen die zwei Seminare schwer, die Arbeit aber wurde fortgesetzt oder bei jeder sich bietenden Gelegenheit wieder aufgenommen.

Als Folge der globalen Kirchenvereinigung von Bischöflicher Methodistenkirche und Evangelischer Gemeinschaft zur Evangelisch-methodistischen Kirche im Jahr 1968 wurde die Arbeit der Seminare ab 1971 in Reutlingen im Theologischen Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche fortgeführt. Eine Zusammenführung der zwei kirchlichen Traditionen zu einem gemeinsamen Ausbildungsweg hatte es unter dem Druck der staatspolitischen Verhältnisse bereits in den 1950er Jahren in der Deutschen Demokratischen Republik gegeben: 1952 wurde in Bad Klosterlausnitz ein Seminar für die Ausbildung von Predigern und Predigerinnen in der DDR gegründet, von dem sich genau wie von den früheren Gründungen sagen lässt, dass mit ungeheurem Einsatz und viel Liebe aus dem Stand ein Seminar von höchster theologischer Ausbildungsqualität geschaffen werden konnte. Die Seminare in Bad Klosterlausnitz und in Reutlingen wurden Anfang der 1990er Jahre am Standort Reutlingen zusammengeführt.

2005 wurden die Institution und die Studienabschlüsse staatlich anerkannt, seit 2008 lautet der Name: Theologische Hochschule Reutlingen – Staatlich anerkannte Hochschule der Evangelisch-methodistischen Kirche. Versuche, ein europäisches methodistisches Seminar zu bilden (um 1900) oder eine gemeinsame Ausbildungsstätte für die Freikirchen in Deutschland zu gründen (mehrfach), haben aus unterschiedlichen Gründen bisher nicht zu einem Ergebnis geführt.

3. Theologische Bildung an der THR heute

Die Theologische Hochschule Reutlingen (THR) leistet ihre Arbeit in engem Zusammenhang mit der Evangelisch-methodistischen Kirche (vor allem der Zentralkonferenz Deutschland [ZK-D] und den Jährlichen Konferenzen Schweiz und Österreich [JK-CH; JK-A]). Ihre Aufgabe ist »die Ausbildung von Pastoren und Pastorinnen der Evangelisch-methodistischen Kirche und von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen für andere kirchliche, missionarische und sozialdiakonische Dienste sowie die Förderung theologischer For-

schung«, so hält es Artikel 3 der Verfassung der THR fest.³ Die Kirche regelt Ausbildungsfragen in *Verfassung, Lehre, Ordnung* (VLO Art. 301 ff.) und einer eigenen *Ausbildungsordnung*, die im Jahr 2025 weitgehend angenommen worden ist und die für die verschiedenen Ämter in der EmK nötigen Studienabschlüsse aufführt.

Den Rahmen für die theologische Bildung und die pastorale Ausbildung an der Theologischen Hochschule Reutlingen setzen ihr *Leitbild* und ihr *Profil* zunächst sichtbar in dem treffenden Motto »gelebter Glaube – befreites Denken – tätige Liebe«. Der unauflösliche Zusammenhang dieser drei Aspekte zeigt sich in den drei Studienbereichen Theologie (mit den Abschlüssen Bachelor und Master), Soziale Arbeit und Diakonie (Bachelor, seit 2021) und Christliche Spiritualität im Kontext verschiedener Religionen und Kulturen (berufsbegleitender Master, seit 2017). Diese drei Studiengänge greifen so ineinander wie die drei Schlagworte des Mottos, keiner soll ohne die beiden anderen sein.

Nicht minder bedeutsam ist das Selbstverständnis der Lehr- und Bildungsziele, die in der *Studien- und Prüfungsordnung* formuliert werden: Das Studium ist wissenschaftlich fundiert, praxisbezogen und persönlichkeitsfördernd. Auch diese drei Charakteristika stehen in einer engen Verbindung: Die Wissenschaftlichkeit des Studiums verliert sich nicht in eitlem Selbstzweck, weil sie eine konkrete Praxis bedenkt und anleitet und sich darin bewähren muss; der Praxisbezug verkommt nicht zu technischem Geschick, weil er theoretisch reflektiert und zugleich auf das geistliche Leben der Studierenden und Lehrenden bezogen wird. Es ist ein Spezifikum des Studiums an der THR, dass diese drei Bereiche beieinanderbleiben. Und das gilt nicht allein innerhalb des Fachs der Theologie und der Christlichen Spiritualität, sondern gerade auch in deren Zusammenkommen mit der Weltbezogenheit der Sozialen Arbeit, die in einem christlich-religiösen Horizont diakonisch geprägt ist.

Auf die pastoralen Tätigkeiten des Predigens, der Seelsorge, der Verwaltung der Sakramente, des Gemeindebaus und der Mission in der Welt bereitet das Studium mit theologischen und humanwissenschaftlichen Fächern vor. Die biblisch-historischen, die systematisch-ethischen und die

³ Verfassung der Stiftung Theologische Hochschule Reutlingen der Evangelisch-methodistischen Kirche, <https://www.th-reutlingen.de/files/inhalt/Downloads-Dokumente-THR/Verfassung.pdf> (03.09.2025).

praxisreflektierenden-handlungsorientierenden Fächer werden im offenen hermeneutischen Horizont des methodistischen Quadrilaterals studiert: (1) Auf der Grundlage der *Heiligen Schrift*, (2) im Gespräch mit der *christlichen Tradition*, (3) in Auseinandersetzung mit der *Erfahrung* und (4) mit den Mitteln der *Vernunft*.

Einer Grundfrage von Seiten der Kirche haben sich die Seminare seit ihrer Gründung und hat sich auch die Theologische Hochschule Reutlingen immer wieder stellen müssen: Kann ein wissenschaftliches Studium der Theologie dazu führen, dass die Theorie sich von der Praxis entfernt und am Ende mit einer gebildeten (verbildeten?) Sprache die Gemeinden nicht mehr erreicht werden? Die soeben genannten Verknüpfungen sollen einer solchen Gefahr wehren: Die Theorie hat immer schon Praxisbezug, die Praxis ist immer schon theoretisch eingeholt und beide sind nie ohne die glaubende (und suchende), die denkende (und zweifelnde) und liebende und tätige Person, die sie betreiben. Gerade darin liegt für die Studierenden der Theologie eine neue Chance durch das Zusammensein mit den Studierenden von Sozialer Arbeit und Diakonie. Theologie bleibt die methodisch disziplinierte Reflexion des christlichen Glaubens und zwar als *Theologie für die Praxis*.

Nebenbei darf hier bemerkt werden, wie vital und vielfältig sich das spirituelle Leben auf dem Hochschulcampus zeigt: Studierende aus Syrien – z. T. mit familiären Bindungen in den Gazastreifen – bekennen öffentlich, dass die Lern- und Lebensgemeinschaft der THR ihre neue Familie ist; eine Studentin aus dem Grenzgebiet des Irak und der Türkei hat sich in einem Hochschulgottesdienst taufen lassen und arbeitet nach Abschluss ihres Studiums nun als Diakonin in einer reformierten Gemeinde in der Schweiz.

Eine Kritik, mit der der methodistische Theologe Paul Chilcote aus den USA im Jahr 2008 auch die THR meinte, ist von solcher Dringlichkeit, dass sie hier wörtlich wiederholt werden soll. Chilcote sieht die theologische Ausbildung in einem auf Pastoren zentrierten institutionellen Paradigma und stellt fest: »Durch das Hochhalten des Konzepts der ›Professionalisierung‹ im pastoralen Dienst haben Seminare ein wachsendes Maß an Energie darauf verwendet, Predigtamtskandidaten für ein Leben in der Institution auszubilden anstatt für den Dienst in der Welt. Die größte Gefahr bei dieser Entwicklung war, dass dadurch ›Techniker‹ ausgebildet wurden, die Systeme beherrschten, aber unfähig waren, theologisch zu denken und zu

handeln.«⁴ Die Kritik bedarf immer wieder einer sorgfältigen Prüfung. Das Studium der Theologie an der THR hat jedenfalls nicht zum Ziel, Techniker auszubilden, die statisch sich stellende Probleme lösen, sondern Studierende zu einem eigenen Habitus zu bilden, so dass sie Menschen in verschiedensten Situationen geistvoll begegnen können.

John Wesley hat es in einem Brief so formuliert: »Wir denken mit den Weisen, aber wir sprechen mit den einfachen Leuten.«⁵ Auch die Gebildetsten lehnen es nicht ab, sondern werden aufgebaut, wenn wir die klare Wahrheit für einfache Leute sagen: »Plain truth for plain people.«⁶

4. Das Studium der Theologie in aktuellen ökumenischen Zusammenhängen

Gremien der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der theologischen Fakultäten an den Universitäten (Evangelisch-theologischer Fakultätentag, E-TFT) befinden sich mitten in einem Ringen um die zukünftige Gestalt des Theologiestudiums. Immer wieder wird eine bevorstehende durchgreifende Reform angekündigt. Auf der anderen Seite jedoch bestehen gewaltige Beharrungskräfte.

Dabei geht es auf den ersten Blick um die eher formal scheinende Frage, ob nun endlich auch das Fach Theologie den europaweiten Bologna-Prozess hin zu Bachelor- und Masterabschlüssen mitvollziehen soll. – Für die THR ist dies seit der staatlichen Anerkennung vor jetzt 20 Jahren gut funktionierender Alltag. – Auf dem Fakultätentag sagen einige, ohne diesen Prozess sei das Fach Theologie am Ende, andere sehen in der angedachten Umstellung das Ende ihres Faches.

Eher inhaltlich betrachtet steht die Kritik im Zentrum, das Studium der Theologie sei allzu philologisch und historisch orientiert und deshalb wenig zeitgemäß und kaum mehr attraktiv. Müssen drei »Alte Sprachen« auf hohem Niveau und in einigem Abstand zu theologischen Fächern gelernt werden? Viele bringen keine der Sprachen aus der Schule mit. – An der THR

⁴ Chilcote, Zeitgemäße theologische Ausbildung, 147.

⁵ An Sam Furlly, 15. Juli 1764.

⁶ John Wesley: Preface to Sermons 1746.

sind die zwei biblischen Sprachen Griechisch und Hebräisch Pflicht, wobei das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit den Einführungsveranstaltungen gelehrt wird; Latein kann gelegentlich fakultativ gewählt werden. – Und haben damit nicht auch die biblisch-historischen Fächer ein ungehörliches Übergewicht? Auch hier stehen zwei Seiten einander unversöhnlich gegenüber – bisher jedenfalls.

Rechtliche Unsicherheiten im Blick auf denkbare grundlegende Veränderungen des mühsam ausbalancierten Verhältnisses von Vereinbarungen zwischen Landeskirchen, Ländern und der Bundesebene verschärfen die Drohung, die über allem schwebt: Dramatisch sinkende Studierendenzahlen und damit die Sorge um den eigenen Fortbestand. Angekündigt wird, dass das Studium künftig zugänglicher, kürzer und klarer strukturiert sein werde.

Die THR ist von dieser höchst spannenden Diskussionslage zunächst gar nicht berührt. Aber natürlich stellen sich auch in Reutlingen Fragen, wie auf nachlassende Studierendenzahlen (wenn auch bei weitem nicht so rapide wie an den Fakultäten) und auf eine Entkirchlichung inhaltlich zu reagieren ist. Das Studienprogramm kann bei einer kleinen und weit unabhängigeren Organisation leichter den neuen Verhältnissen angepasst werden – und das geschieht an der THR ja auch regelmäßig. Ob eine grundsätzliche Schmälerung der Bildungsinhalte gerade für eine Minderheitenkirche der richtige Weg ist, kann für fraglich gehalten werden.

In einer in ganz anderer Weise bedrückenden Lage hat der Verwaltungsrat des EmK-Seminars in Bad Klosterlausnitz Anfang der 1950er Jahre festgehalten, dass das Theologiestudium – als ein Weg unter anderen in die Konferenz – »so intensiv, niveauvoll und umfassend, wie nur irgend erreichbar, anzusetzen« sei. Vielleicht stellt sich die o.g. Frage von Paul Chilcote in diesem anderen Zusammenhang anders – aber umso schärfer.

5. Das Studium der Theologie in globalen methodistischen Zusammenhängen

Die THR bewegt sich in vielen Netzwerken der globalen Evangelisch-methodistischen Kirche. Hier werden abschließend noch kurz die wichtigsten Vernetzungen genannt, die unmittelbar mit theologischer Bildung zu tun haben.

In den 1990er Jahren wurde nach dem Fall des Eisernen Vorhangs die bereits bestehende Zusammenarbeit der methodistischen Ausbildungsstätten im Westteil Europas um engere Beziehungen zu solchen in Osteuropa erweitert. Seit nunmehr fast 30 Jahren gibt es die Gruppe der MTSE, der *Methodist Related Theological Schools in Europe* (unter etwas anderem Namen 1999 in Wien förmlich gegründet). Mehrfach hatte ein Reutlinger Kollege den Vorsitz inne, so auch jetzt. Bei regelmäßigen Treffen werden theologische Fragen erörtert, die selbstverständlich von den jeweiligen historischen und gesellschaftlichen Kontexten mitbestimmt sind. Die theologische Bildung muss sich hier also in vielfältigen internationalen Begegnungen bewähren.

Das *General Board of Higher Education and Ministry* (GBHEM) in den USA ist das natürliche Gegenüber der THR in den Strukturen der weltweiten Evangelisch-methodistischen Kirche. Es betrachtet die THR als LEAD-Hub für Europa, also als ersten Ansprechpartner für die Kirche in Europa. Seit einigen Jahren arbeitet das GBHEM mit Zielen, die im Kürzel WIDEA zusammengefasst sind: *Worldwide Inclusion, Diversity, Equity and Access* (weltweite Inklusion, Diversität, Gleichheit und Zugang zu Bildung). Die Begründungspflicht für eine Bildungsarbeit mit diesen Zielen hat sich rapide verändert, seit US-Präsident Trump seine Politik explizit gegen diese Ziele ausgerichtet hat. Bisher ist erkennbar, dass das GBHEM sich im Blick auf die genannten Ziele nicht unterkriegen lassen will, weil es sich von Gott genau dazu berufen sieht.

Die *International Association of Methodist Schools, Colleges, Universities* (IAMSCU) bringt im Rahmen des *World Methodist Council* (WMC) seit 1991 methodistische Schulen, Colleges und Universitäten zusammen. Es sind mehr als 1.000 Einrichtungen in etwa 80 Ländern – die THR ist eine davon. Ziel des globalen Austauschs ist Theologische Bildung, die Wissen und lebendige Frömmigkeit verbindet und auf diese Weise Frieden, Entwicklung und Wohlfahrt erreichen will.

Literaturverzeichnis

- Chilcote, Paul W., Zeitgemäße theologische Ausbildung im Geiste Wesleys, in: EmK Geschichte 29 (2008), 143–165.
- Schuler, Ulrike, Vom Bremer Missionshaus zur Theologischen Hochschule Reutlingen – Theologische Ausbildung im Wandel der Zeiten, in: EmK Geschichte 29 (2008), 13–68.

Wesleyanische Theologie auf dem Weg von Barmherzigkeit zu Solidarität

JÖRG RIEGER¹

Abstract: In the Wesleyan traditions, grace is often more powerfully experienced under pressure, in the struggles and pains of everyday life, than on the mountaintops. The means of grace illustrate this, reflected in John Wesley's often-ignored concern to hold together works of piety and works of mercy, with works of mercy being true means of grace because God is working through them for the transformation of the world. On this background this essay focuses on the Wesleyan emphasis on the works of mercy, arguing that the fullness of a Wesleyan theology of grace can only be explored when we extend the church's imagination beyond the current ecclesial practices of charity, service, and advocacy.

In der wesleyanischen Tradition wird Gnade oft nachhaltiger in der Erfahrung von Druck und den Belastungen des Alltags erlebt als auf den Höhepunkten des Lebens. Die Gnadenmittel veranschaulichen dies, da die traditionellen Gnadenmittel wie das Lesen der Bibel, das Gebet und das Abendmahl (die sogenannten Werke der Frömmigkeit) allesamt eine neue Tiefe und Bedeutung erhalten, wenn sie in den Belastungen des Lebens praktiziert werden. Die Kraft der Erfahrung von Gnade unter Druck kommt auch in John Wesleys oft vergessenem Anliegen zum Ausdruck, die Werke der Frömmigkeit und die Werke der Barmherzigkeit zusammenzuhalten. In diesem Zusammenhang sind die Werke der Barmherzigkeit nicht in erster Linie soziales Engagement, sondern tatsächliche Gnadenmittel, weil Gott durch sie für die Veränderung der Welt wirkt.

Vor diesem Hintergrund konzentriert sich dieser Beitrag auf die wesleyanische Betonung der Werke der Barmherzigkeit und legt dar, warum der weite Horizont der wesleyanischen Gnadentheologie nur dann wirklich

¹ Dieser Beitrag basiert auf einem längeren Aufsatz in englischer Sprache: Rieger, Fullness of Grace; <https://sciendo.com/article/10.2478/holiness-2024-0015>.

verstanden werden kann, wenn wir das theologische Vorstellungsvermögen der Kirche über die derzeitigen kirchlichen Praktiken der Wohltätigkeit, des Dienstes und der Fürsprache für andere hinaus erweitern.

1. Gnadenmittel

Eine kurze theologische Reflexion über die wesleyanischen Gnadenmittel hilft, das Thema der Gnade unter Druck zu vertiefen. Um ein Argument zusammenzufassen, das ich an anderer Stelle ausführlicher dargelegt habe:² Wesley definiert Gnadenmittel in Übereinstimmung mit dem anglikanischen Book of Common Prayer als »äußere Zeichen, Worte oder Handlungen, die von Gott bestimmt und zu diesem Zweck eingesetzt sind – als gewöhnliche Kanäle, durch die er den Menschen vorbeugende, rechtfertigende oder heiligende Gnade vermitteln kann«.³ Zeitgemäßer ausgedrückt sind Gnadenmittel besondere Arten und Weisen, in denen Gott sich mit uns verbindet und in denen wir uns mit Gott verbinden. Der Zweck dieser Gnadenmittel ist die Pflege unserer Beziehung zu Gott und zu anderen Menschen. Gnade kann daher in ihrem Kern als eine Beziehung zu Gott und zu anderen Menschen definiert werden, und da Beziehungen immer dynamisch sind, geht die wesleyanische Theologie davon aus, dass Menschen des Glaubens sowohl in der Gnade wachsen, aber auch zurückfallen können.

Unter dem Gesichtspunkt des Wachstums von Beziehungen kann die klassische anglikanische Liste der Gnadenmittel, zu denen das Lesen der Bibel, das Gebet und das Abendmahl gehören, weiterentwickelt und vertieft werden. Schließlich lesen nicht nur wir die Bibel, sondern die Bibel liest auch uns. Beim Beten reden wir nicht nur, sondern hören auch zu, und beim Abendmahl geht es mehr um die Beziehung zu Gott und anderen als um wundersame Transaktionen von oben nach unten.

Wesley versteht diese Tiefendimension, wie mir scheint, aber er geht noch einen wesentlichen Schritt weiter. Der ältere Wesley erweitert nämlich seinen Begriff der Gnadenmittel, indem er das, was er Werke der Barmherzigkeit nennt, zu den traditionellen Werken der Frömmigkeit (also

² Siehe Rieger, *Grace under Pressure*, Kapitel 2.

³ Wesley, *The Means of Grace*, in: *Bicentennial Edition*, vol. 1, 381.

Bibellesen, Beten und Abendmahl) hinzufügt. Darüber hinaus räumt er den Werken der Barmherzigkeit einen besonderen Stellenwert gegenüber den Werken der Frömmigkeit ein: Wann immer Werke der Barmherzigkeit mit Werken der Frömmigkeit in Konflikt stehen, argumentiert er, seien erstere vorzuziehen. Wesley erklärt weiter, dass »sogar Lesen, Hören und Beten unterlassen oder aufgeschoben werden müssen, wenn die Nächstenliebe es verlangt – wenn wir dazu aufgerufen sind, die Not unseres Nächsten zu lindern, sei es körperlich oder seelisch«. ⁴ Hier vertieft sich das Thema der Gnade unter Druck noch einmal.

Dass Werke der Barmherzigkeit zum wesentlichen Kern der wesleyanischen Tradition gehören, spiegelt sich auch in Wesleys Allgemeinen Regeln wider, die in der Evangelisch-methodistischen Kirche zu den Lehrstandards gehören. In der dreiteiligen Struktur der Allgemeinen Regeln werden Werke der Frömmigkeit (»alle Gebote Gottes befolgen«) zuletzt erwähnt, während Werke der Barmherzigkeit an erster Stelle stehen (formuliert als »keinen Schaden anrichten« und »Gutes tun«). ⁵ Darüber hinaus stellt Wesley ausdrücklich fest, dass Methodist:innen bereits zu seiner Zeit aus der Gnade gefallen waren, weil ihnen nicht bewusst war, dass Werke der Barmherzigkeit echte Gnadenmittel sind. ⁶ Das bedeutet, dass es Methodist:innen gibt, die jeden Tag die Bibel lesen, noch öfter beten und so oft wie möglich am Abendmahl teilnehmen, aber laut Wesley dennoch aus der Gnade gefallen sind, weil sie die Werke der Barmherzigkeit als Gnadenmittel vernachlässigten.

Diese spezielle Kombination von Werken der Barmherzigkeit und Werken der Frömmigkeit ist deshalb wesentlicher Bestandteil der Gnadenmittel und hat weitreichende Auswirkungen auf die Neugestaltung des Methodismus und in unserer Zeit. Diese Verbindung von Werken der Barmherzigkeit und der Frömmigkeit klar zu erkennen, ist möglicherweise einer der wichtigsten Beiträge des Methodismus zum Christentum und für die Welt. Alles beginnt mit Wesleys Erkenntnis, dass Werke der Barmherzigkeit notwendige Kanäle der Gnade Gottes und wesentlicher Bestandteil der Gnade

⁴ In: Bicentennial Edition, vol. 3, 314.

⁵ Der englische Originaltext der Allgemeinen Regeln der Evangelisch-methodistischen Kirche (United Methodist Church) findet sich hier: <http://www.umc.org/en/content/the-general-rules-of-the-methodist-church>.

⁶ Vgl. Wesley, On Visiting the Sick, in: Bicentennial Edition, vol. 3, 385.

als Beziehung sind. Das bedeutet, dass Werke der Barmherzigkeit niemals nur Diakonie oder Sozialhilfe für andere sind, sondern Mittel, durch die Gott und andere das Leben derer, die barmherzig handeln, berühren. Darüber hinaus prägen Werke der Barmherzigkeit nicht nur die barmherzig Handelnden, sondern auch die Werke der Frömmigkeit: Die Bibel wird nun anders gelesen, es wird anders gebetet, und auch das Abendmahl gewinnt an Bedeutung.

2. Wohltätigkeit, Dienst am Nächsten und Fürsprache für andere

Welche tieferen theologischen Einsichten ergeben sich, wenn man Werke der Barmherzigkeit als Gnadenmittel versteht? Auf der grundlegendsten Ebene können Werke der Barmherzigkeit im Sinne von Wohltätigkeit verstanden werden. Wohltätigkeit und Dienst am Nächsten sind für viele Christen heute die gängigsten Wege, positive Beiträge zur Welt zu leisten. Viele gehen davon aus, dass diese Art, auf die Belastungen und den Druck des Lebens zu reagieren, dem Glauben am besten entspricht.

Zweifellos haben Wohltätigkeit und Dienst am Nächsten Gutes bewirkt und Linderung gebracht für Hunger, Obdachlosigkeit, Armut und viele andere Herausforderungen, denen Menschen ausgesetzt sind. Doch Wohltätigkeit und Dienst am Nächsten sind nicht die einzigen und vielleicht nicht einmal die hilfreichsten Reaktionen. Gnade unter Druck reicht weiter. Um es ganz ungeschützt zu sagen: Jesus predigte den Armen die frohe Botschaft und den Unterdrückten die Freiheit (Mt 11,5; Lk 4,18) und geht damit weiter als Wohltätigkeit oder Dienst am Nächsten. Was ist eine gute Nachricht für verarmte und unterdrückte Menschen? Ist es lediglich, Empfänger von Wohltätigkeit, Dienstleistungen und Almosen zu sein? Oder ist die gute Nachricht, dass sie nicht länger arm, unterdrückt und anderen ausgeliefert sein müssen?

Wird unsere Vorstellung von Wohltätigkeit und Dienst am Nächsten im Sinne der Werke der Barmherzigkeit als Gnadenmittel verstanden, kann sie sich vertiefen, weil diese Handlungen nun als gegenseitige Beziehungen neu gedacht werden müssen. Solche gegenseitigen Beziehungen sind unerlässlich, wenn Gnade tatsächlich eine Beziehung ist. Was hier zu den barmherzig Handelnden zurückkommt, ist zweierlei: eine Begegnung mit

anderen Menschen, die Empfänger:innen eines Werkes der Barmherzigkeit sind, und eine Begegnung mit Gott.

Begegnungen mit anderen und mit Gott können uns die Augen sowohl für Gnade als auch für Sünde öffnen. Anders ausgedrückt: Solche Begegnungen sind sowohl Bestätigung als auch Herausforderung, weil sie uns helfen, klarer zu erkennen, was Druck auf Menschen erzeugt, was sie verletzlich macht und was die zugrunde liegenden Probleme sein könnten. Für Wesley und die frühen Methodist:innen ermöglichte es der Umgang mit den Armen, grundsätzliche Probleme des frühen Kapitalismus zu verstehen, wie beispielsweise seine intrinsischen Strukturen der Ausbeutung als Grund der stark zunehmenden Ungleichheit. Selbst scheinbar harmlose Ansätze der Wohltätigkeit und des Dienstes haben damit das Potenzial, uns die Augen zu öffnen, auch wenn es oft nicht geschieht.

Wenn die Einbahnstraßen der Wohltätigkeit und des Dienstes in beide Richtungen geöffnet werden und ein tieferes Verständnis der Belastungen des Lebens entsteht, beginnt eine intensivere Suche nach Erfahrungen der Gnade unter Druck. Fürsprache für andere ist oft der nächste Schritt nach der Wohltätigkeit. Mit Fürsprache meine ich, sich gegen Unrecht auszusprechen, das Druck auf Menschen erzeugt, und es dadurch in Frage zu stellen. Die meisten Christ:innen und sogar einige Methodist:innen mag das überraschen, aber Fürsprache kann als ein fundierterer Umgang mit Sünde und Bösem gesehen werden als Wohltätigkeit und Dienst. Grund dafür ist, dass Fürsprache die Erfahrung von Gnade unter Druck vertieft und angemessenere Antworten auf die Probleme der Welt liefern kann.

Fürsprache versteht die Belastungen des Lebens auf einer tieferen Ebene als Wohltätigkeit und ist fest in vielen etablierten religiösen Traditionen verankert. Viele der jüdischen Propheten sprechen sich beispielsweise im Namen Gottes gegen Ungerechtigkeit aus und fordern diejenigen heraus, die »die Armen unterdrücken und ihnen Getreide abnehmen« (Am 5,11), und viele Stimmen im Neuen Testament schließen sich der Verurteilung von unrechtmäßig erworbenem Reichtum an (siehe beispielsweise Jak 5,1–6, wo offenbar davon ausgegangen wird, dass Ungerechtigkeit überhaupt erst zur Entstehung von Reichtum führt).

Maria, die Mutter Jesu, spricht von Gottes Fürsprache, wenn sie verkündet, dass der Gott, der die Niedrigen erhöht, die Mächtigen von ihren Thronen stürzt und die Hungrigen mit guten Dingen erfüllt, während er die Reichen leer ausgehen lässt (Lk 1,52 f.). Jesus folgt diesem Ansatz, segnet die

Hungrigen und Armen und kritisiert die Reichen und Satten (Lk 6,20–25). Sicherlich erfahren hier nicht nur die Niedrigen, sondern auch die Mächtigen, und nicht nur die Hungrigen, sondern auch die Reichen Gnade unter Druck, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise. Diejenigen, die unter dem Druck des Lebens leiden, erfahren Befreiung; diejenigen, die diesen Druck verstärken und zur Unterdrückung anderer beitragen, werden herausgefordert und dazu angehalten, ihr Verhalten zu ändern. Auch das ist Gnade. Gnade unter Druck ist deshalb kein starres Konzept, das sich auf alle gleich anwenden lässt, sondern bleibt durch und durch relational.

In dieser Tradition stehend verkündet Wesley, dass die Mehrheit der Menschen seiner Zeit nicht aus eigener Schuld arm waren, sondern weil sie von wohlhabenden Landbesitzern von ihrem Land vertrieben und dann in den Fabriken des frühen Kapitalismus ausgebeutet wurden.⁷ Wesleys kategorische Ablehnung der Sklaverei und seine Unterstützung für versklavte Menschen sind ein weiteres Beispiel für die prominente Stelle, die die Fürsprache für andere in den methodistischen Traditionen einnimmt.

Dennoch bleibt auch die Fürsprache begrenzt und verkörpert noch nicht umfassend genug die hier entwickelte Erkenntnis – nämlich, dass Werke der Barmherzigkeit tatsächlich Gnadenmittel sind. Während die Beziehungen zwischen dem Ich, dem Anderen und Gott in der Fürsprache für andere an Bedeutung gewinnen, vor allem im Vergleich zu Wohltätigkeit und Dienst, sind die Beziehungen zwischen denen, die sich für andere einsetzen, und denen, für die sie sich einsetzen, oft recht begrenzt. Fürsprecher für andere neigen dazu, sich selbst als irgendwie über denjenigen zu sehen, für die sie sich einsetzen, selbst wenn sie den jetzt gängigen Ausdruck »Dienst mit« anstelle von »Dienst für« verwenden.⁸ Dies kommt beispielsweise in der weit verbreiteten, aber oft unausgesprochenen Annahme zum Ausdruck, dass Fürsprecher die Stimme für andere sein müssen, weil diese anscheinend keine eigene Stimme haben.

⁷ In seiner kurzen Schrift »Thoughts on the Present Scarcity of Provisions« aus dem Jahr 1772 (in: Works, vol. 11, 56f), beschreibt Wesley die verschiedenen Ursachen der Armut, einschließlich der Monopolisierung der Farmen durch sogenannte »gentlemen farmers« und den Überfluss der Reichen.

⁸ Im englischsprachigen Raum wird heute streng zwischen »ministry for« und »ministry with« unterschieden, und nur der letztere Begriff wird als politisch korrekt angesehen.

Fürsprache für andere und Werke der Barmherzigkeit, die die Tradition der Gnadenmittel nicht vollständig berücksichtigen, haben oft dazu geführt, dass Fürsprecher ihre eigene Macht überschätzen. Das Ergebnis ist, dass sowohl Beiträge anderer als auch die Beiträge Gottes vernachlässigt werden. Auf diese Weise kann Fürsprache für andere zu einem Untergraben des Gemeinwesens führen und damit die Initiative derjenigen ersticken, für die sich die Fürsprecher einsetzen. Letztendlich brennen Fürsprecher ohne Unterstützung durch das Gemeinwesen oft aus und geben auf, oder sie senken ihre Erwartungen und kehren zu Ansätzen der Wohltätigkeit und des Dienstes für andere zurück, ohne jemals wirklich das volle Potenzial der Gnade unter Druck zu erfahren.

Während Wohltätigkeit und Dienst am Nächsten dazu neigen, den herrschenden Status Quo zu stützen, oft ohne sich dessen bewusst zu sein, strebt Fürsprache für andere eher nach Reformen des herrschenden Status Quo. Doch in den meisten Fällen ist sich keiner der beiden Ansätze über die wirklichen Ursachen der tiefen Probleme unserer Zeit bewusst und kann deshalb auch nur begrenzt zu ihrer Lösung beitragen.

3. Tiefe Solidarität

Werke der Barmherzigkeit als Gnadenmittel können also nicht auf Wohltätigkeit, Dienst am Nächsten und Fürsprache für andere beschränkt werden. Das bringt uns zu dem, was ich verschiedentlich als »tiefe Solidarität« bezeichnet habe.⁹ Tiefe Solidarität kann zwar Wohltätigkeit, Dienst und Fürsprache einschließen, geht aber immer über diese Ansätze hinaus. Die Positionen von Amos, Maria, Jesus, Jakobus und sogar von John Wesley können ebenfalls so interpretiert werden. Im Folgenden wird deutlich werden, dass die Solidaritätsarbeit die tieferen theologischen Ebenen des wesleyanischen Konzepts der Werke der Barmherzigkeit als Gnadenmittel erfasst.

Zunächst einmal ist tiefe Solidarität relationaler als Wohltätigkeit, Dienst am Nächsten oder Fürsprache für andere. Im Gegensatz zu Wohltätigkeit, Dienst und Fürsprache geht es bei tiefer Solidarität weder darum, dass die Privilegierten die weniger Privilegierten unterstützen, noch da-

⁹ Für weitere Ausführungen zum Begriff der tiefen Solidarität auf Deutsch siehe Rieger / Henkel-Rieger, *Gemeinsam sind wir stärker*, Kapitel 3, und Rieger, *Theologie*, Kapitel 3.

rum, für andere zu sprechen oder die Probleme anderer Menschen im Alleingang zu lösen. Selbst gängige Vorstellungen von Solidarität gehen nicht tief genug, wenn sie davon ausgehen, dass Solidarität hauptsächlich eine moralische Verpflichtung der einen für die anderen ist.

Solidarität wird vertieft, wenn es darum geht, die innere und tiefere Verbundenheit mit anderen und mit Gott zu erkennen und zu verstehen, dass der Druck und die Belastungen, die andere betreffen, letztendlich uns alle in irgendeiner Weise angehen. Solidarität erinnert uns daran, dass sich nichts ändert, wenn wir uns nicht gemeinsam dem Druck und den Belastungen der Welt stellen und Rechenschaft über unsere Erfahrungen mit Gnade unter Druck ablegen.

Theologisch betrachtet erfordert dies eine tiefere Lehre sowohl von der Sünde als auch der Gnade, als viele unserer Theologien zu bieten haben. Das schließt auch die gängigsten konservativen und liberalen Ansätze ein, die Sünde und Gnade entweder zu abstrakten metaphysischen Kategorien erheben oder sie als bloße Metaphern herunterspielen.

Diejenigen, die den Druck und die Belastungen unserer Zeit am stärksten spüren, können zu einem besseren Verständnis davon beitragen, wie die Sünde unser aller Leben beeinflusst. Sünde ist in ihrer grundlegendsten theologischen Bedeutung die Zerstörung der Beziehung zu Gott und zu anderen Menschen. Diese Zerstörung von Beziehungen betrifft zuerst die Ärmsten der Armen, die deren Auswirkungen am stärksten zu spüren bekommen, aber schlussendlich betrifft sie uns alle. Neu ist die Erkenntnis, dass es in diesen Beziehungen nicht in erster Linie um soziale Probleme geht, sondern um tiefgreifende theologische Verwerfungen. Wenn wir in diesem Sinn unsere Beziehungen zu anderen und zu Gott unter Druck vertiefen, können wir unsere Theologien entsprechend erweitern.

Verschiedene biblische und historische Beispiele für tiefe Solidarität verdeutlichen diesen Ansatz. Maria, die Mutter Jesu, geht über Dienst am Nächsten und Fürsprache für andere hinaus und wird zum Beispiel für tiefe Solidarität in der christlichen Tradition. Anstatt sich hauptsächlich um die Geringsten der Welt zu kümmern und für sie zu sprechen, erkennt sie an, dass auch sie eine von ihnen ist. Darüber hinaus ergreift sie ausdrücklich Partei (wie Befreiungstheologen vor Jahrzehnten erkannt haben, müssen sich auch die Armen für die Armen entscheiden). Auf diese Weise findet sie zu einer tieferen Beziehung zu Gott, der die Niedrigen erhöht und – was der schwierigere Teil ist – die Mächtigen von ihren Thronen stürzt (Lk 1,52).

Ebenso bleibt sich Jesus, im Gegensatz zu vielen seiner methodistischen Anhänger im Laufe der Jahrhunderte,¹⁰ seiner bescheidenen Anfänge als Zimmermann, der in einem Stall geboren wurde, bewusst und verleugnet niemals seine Wurzeln oder versucht, sozial aufzusteigen. Sein Wirken findet unter Menschen statt, die in besonderer Weise unter Druck stehen und Belastungen erfahren, in tiefer Solidarität sowohl mit ihnen als auch mit Gott.

Der Prophet Amos, ein Hirte, zögert ebenfalls nicht, sich offen auf die Seite all derer zu stellen, die zu seiner Zeit ungerecht behandelt werden – und seine Sorge gilt nicht nur der Zerstörung menschlicher Beziehungen durch Ausbeutung durch die Reichen, sondern auch der Zerstörung der Beziehung zu Gott (Am 5,4f).

Auf ihre jeweils eigene Weise verkörpern Maria, Jesus und Amos tiefe Solidarität in Situationen enormen Drucks und schwerer Belastung und verstehen mit dem Apostel Paulus, dass »wenn ein Glied leidet, alle mitleiden« (1Kor 12,26). Die Erfahrung der Gnade unter Druck ist daher tief in unseren theologischen Traditionen verwurzelt und erfordert nicht nur Werke der Barmherzigkeit, verstanden als Dienst am Nächsten und Fürsprache für andere, sondern tiefere Werke der Solidarität als Gnadenmittel, die die Welt grundsätzlich verändern.

Auch John Wesley engagierte sich in seiner eigenen Weise in tiefer Solidarität. Als junger Mann reiste er als Missionar nach Amerika, um »den wahren Sinn des Evangeliums Christi zu erfahren, indem er es den Heiden predigte«. Dazu gehörte auch der Wunsch, von den Ureinwohnern Amerikas zu lernen, wie er sein eigenes Leben vereinfachen und die Praxis der Gütergemeinschaft, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben wird, erlernen könnte.¹¹ Während dies zum Teil romantische Vorstellungen widerspiegelt, die Wesley auch nach seiner Rückkehr nach England beibehielt, reflektiert seine Haltung dennoch die Anfänge von echten gegenseitigen Beziehungen, die für Werke der Solidarität als Gnadenmittel charakteristisch sind. Wenn auch nur in rudimentärer Form, beginnt Wesley, potenzielle Herausforderungen durch andere zu erkennen. Dazu gehört, dass er

¹⁰ Schon John Wesley bedauerte, dass viele Methodist:innen in seiner Zeit sich gesellschaftlich verbessert haben und nie zurückblickten. Siehe seine Predigt »Of God's Vineyard«, in: Bicentennial Edition, vol. 3, 515.

¹¹ Wesley, »Letter to a Friend« (1735), in: Works, vol. 12, 38.

nie müde wird, zur Bekehrung aufzurufen, was sich sehr konkret in seinen Überlegungen zur Sklaverei und seiner Überzeugung widerspiegelt, dass Europäer von Afrikanern lernen müssten. An einer Stelle stellt er sogar klar, dass Afrikaner in der Ausübung von »Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Wahrheit« weiter fortgeschritten sind als Europäer.¹² Man kann sich kaum vorstellen, was es für den globalen Methodismus und das Christentum insgesamt heute noch bedeuten würde, wenn solche Aussagen ernst genommen würden.

Wesleys Verständnis, dass wahre Religion nicht vom Größten zum Kleinsten, sondern vom Kleinsten zum Größten fortschreitet,¹³ ist ein weiteres Beispiel für tiefe Solidarität, die sich in seiner Bereitschaft manifestiert, von denjenigen zu lernen, die unter Druck stehen und die von den herrschenden Mächten ihrer Zeit ausgebeutet werden. Angesichts dieser Überlegungen würde es sich lohnen, die tiefe Solidarität genauer zu untersuchen, die sich in Wesleys zahlreichen Diensten für Menschen in Not zeigt, darunter seine Besuche in Gefängnissen, sein Engagement für die Kranken und auch seine Feldpredigten, die die übliche Gepflogenheit der Kirche, sich in geschlossener Gesellschaft zu versammeln, auf den Kopf stellen.¹⁴

In all dem sind Werke tiefer Solidarität – d. h. Werke der Barmherzigkeit als Gnadenmittel – eng mit Werken der Frömmigkeit verbunden, und diese Verbindung macht den entscheidenden Unterschied aus, indem hier das Lesen der Bibel, das Gebet und das Abendmahl vertieft und neu zentriert werden. Wer die Bibel im Kontext tiefer Solidarität liest, muss ihre tiefe Sorge um Armut und Gerechtigkeit neu wahrnehmen. Wie ist es möglich, dass so viele Christen, die sich an der Bibel orientieren wollen, Tausende von Passagen, die von Armut und Gerechtigkeit sprechen, völlig

¹² Wesley, »Thoughts upon Slavery«, in: Works, vol. 11, 64–65.

¹³ In einem Tagebucheintrag vom 21. Mai 1764 schreibt Wesley: »Religion darf nicht von den Größten zu den Geringsten gehen, oder es würde so aussehen, als ob ihre Wirkkraft bei den Menschen liegt.« Wesley, in: Works, vol. 3, 178. Fast zwei Jahrzehnte später, in einer Predigt aus dem Jahr 1783, beschreibt Wesley diese Einsicht von der anderen Seite: »Alle sollen mich erkennen«, sagt der Herr, nicht von den Größten zu den Geringsten (das ist die Weisheit der Welt, die Torheit vor Gott ist), sondern von den Niedrigsten zu den Größten«, damit das Lob nicht den Menschen sondern Gott gilt« (Bicentennial Edition, vol. 2, 494). Die biblischen Texte im Hintergrund sind Hebr 8,11 und Röm 2,29.

¹⁴ Zum Thema des Feldpredigens und seinem Beitrag zum Leben der Bevölkerung in Wesleys Zeit siehe Maia, Rise.

übersehen?¹⁵ Was das Gebet betrifft, so kann man davon ausgehen, dass diejenigen, die im Kontext der tiefen Solidarität beten, ihre Beziehung zu Gott und zu anderen vertiefen und daher weniger zu frommen Monologen neigen. In diesem Sinne sollten Methodist:innen mit geöffneten statt mit geschlossenen Augen beten, denn beim Gebet geht es ebenso darum, aufmerksam zu sein und zuzuhören wie darum, zu reden.

Was schließlich das Abendmahl betrifft, so ist die methodistische Tradition des offenen Abendmahlstisches theologisch deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie den kirchlichen Narzissmus überwindet, der dieses Sakrament oft bestimmt. Gemäß der Liturgie der Evangelisch-methodistischen Kirche ist nicht nur die kleine Gruppe der Frommen zum Abendmahl eingeladen, sondern alle, »die ihre Sünde eingestehen und die miteinander in Frieden leben wollen«. Dies erweitert den Kreis wesentlich, bedeutet aber nicht, dass der offene Tisch keine Grenzen hat, denn wer seine Sünde nicht eingesteht und nicht in Frieden leben will, ist nicht eingeladen. Das Abendmahl ist somit ein Ereignis, an dem Beziehungen wiederhergestellt werden und an dem tiefe Solidarität ihren Ausgangspunkt findet. Damit ist das Abendmahl der zentrale Ort, an dem alles zusammenkommt und an dem Beziehungen entwickelt werden – zwischen der eigenen Person, anderen und Gott, geprägt von gemeinsamem Bibellesen und Beten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass tiefe Solidarität mit anderen und mit Gott die Verkörperung der Gnade und somit der Kern des christlichen Lebens ist. Indem wir uns anderen öffnen, lernen wir, uns Gott zu öffnen, und indem wir uns Gott öffnen, lernen wir, uns anderen zu öffnen. Das Ziel ist daher niemals nur das persönliche Heil und Wohl, sondern das Heil und Wohl der Welt als ganzer.

4. Reform vs. Revolution

Welchen Stellenwert haben dabei wohltätige Spenden, Dienst am Nächsten und Fürsprache für andere? Während Wohltätigkeit, Dienstleistungen und sogar Fürsprache bestenfalls zu Reformen führen, führt tiefe Solidarität zu einer Art Revolution: Wenn alle Beziehungen – zu den Nächsten, zu Gott

¹⁵ Die sogenannte »Poverty and Justice Bible« (New York 1995) markiert in oranger Farbe über 2000 biblische Verse, die Themen der Armut und der Gerechtigkeit ansprechen.

und sogar zur Welt¹⁶ – erneuert werden, wird nichts wird mehr so sein, wie es zuvor war.

Im Kontext der Gnadenmittel verstanden sind Werke tiefer Solidarität der klarste Hinweis darauf, dass es hier nicht um Werkgerechtigkeit geht, sondern um das genaue Gegenteil: Werke tiefer Solidarität werden nicht geleistet, um sich das Heil zu verdienen, sondern um sich für Gottes Gnade zu öffnen und offener für Gott und andere zu werden. Das Gleiche gilt für die Werke der Frömmigkeit: Auch das Lesen der Bibel, das Beten und sogar die Teilnahme am Abendmahl werden nicht unternommen, um sich das Heil zu verdienen, sondern um sich für Gottes Gnade zu öffnen und offen für Gott und andere zu werden. Der springende Punkt ist, dass Gottes Gnade überall im Zentrum steht und Beziehungen stiftet, die zum Handeln bewegen. Im Gegensatz dazu vermitteln Wohltätigkeit, Dienst am Nächsten und Fürsprache für andere oft den Eindruck, dass das Handeln wohlmeinender Christen den Unterschied macht, was leider sehr oft zu Enttäuschungen führt.

Tiefe Solidarität bringt uns in Beziehung zu anderen und zu Gott und hilft uns zu verstehen, dass wir wichtige Anliegen teilen, die uns öffnen können für tiefere Erfahrungen der Gnade unter Druck. Veränderung geschieht nicht, weil Methodist:innen optimistischerweise davon ausgehen, dass wir die Probleme der Welt wegreformieren können; Veränderung geschieht, wenn wir lernen, diese Probleme ernster zu nehmen als je zuvor – aus diesem Grund heißen wir Gottes Revolution willkommen und schließen uns ihr an, da nur die Revolution der Gnade uns vorwärtsbringen wird.

Diese Überlegungen führen zu einem tieferen Verständnis von Solidarität. Der Sinn von Werken tiefer Solidarität als Gnadenmittel besteht nicht darin, alles und alle gleich zu machen oder im Gleichschritt zu marschieren. Der Sinn von Werken tiefer Solidarität besteht darin, die Belastungen, denen wir ausgesetzt sind, zu erkennen und dann unsere Unterschiede – ebenso wie unsere begrenzten Privilegien – für das Gemeinwohl einzusetzen.¹⁷ Diejenigen, die die größten körperlichen Belastungen erfahren, können den Weg zu einem tieferen Verständnis von Sünde zeigen, indem sie verkörpern, wie sehr der Druck und die Belastungen unserer Zeit Leben

¹⁶ Für Beispiele methodistischer Theologien, die Beziehungen zur Welt und zum Planeten Erde bedenken, siehe die Arbeiten von Upolu Lumä Vaai (Fiji) und Simanga Kumalo (Südafrika).

¹⁷ Für eine systematische Unterscheidung von Privileg und Macht siehe Rieger, Kapitalozän, Kapitel 3.

und Gemeinschaften für alle zerstören. Wesley scheint sich dieser tiefen theologischen Ebene instinktiv bewusst gewesen zu sein, sowie auch viele andere, die sich ernsthaft auf die tiefsten Belastungen des Lebens einlassen.¹⁸

Wenn wir unsere Beziehungen und unser Solidaritätsempfinden auf diese Weise vertiefen, können diejenigen, die gesellschaftliche Privilegien genießen, diese für eine sinnvolle Transformation nutzen und sie dadurch dekonstruieren. Anstatt systemischen Rassismus zu unterstützen, können *weiße*¹⁹ Menschen ihr *weißes* Privileg in Solidarität mit ethnischen Minderheiten nutzen, um unterdrückerische Strukturen abzubauen. Dabei wird das *weiße* Privileg dekonstruiert, schon allein deshalb, weil *weiße* Menschen, die ihr Privileg in Solidarität mit Nicht-*Weiß*en einsetzen, von anderen *Weiß*en als Verräter betrachtet werden. Das Gleiche gilt für männliche Privilegien, ethnische Privilegien und sogar für heterosexuelle Privilegien, wie auch das Privileg, nicht von Behinderungen betroffen zu sein.

Tiefe Solidarität deckt auf, dass der traumatisierende Druck, dem ethnische und sexuelle Minderheiten ausgesetzt sind, in gewisser Weise mit dem Druck verbunden ist, dem die Mehrheit der 99 Prozent (definiert als diejenigen, die für ihren Lebensunterhalt arbeiten müssen) ausgesetzt sind. Zwar haben auch Angehörige der 99 Prozent ihre entsprechenden Privilegien, aber sie haben trotzdem überraschend wenig Macht in der Welt des neoliberalen Kapitalismus, was vielen nicht bewusst ist. In diesem Zusammenhang muss angemerkt werden, dass die Spaltungen durch Rassismus und Sexismus vor allem den Eliten (dem sprichwörtlichen einen Prozent) zur Erhaltung ihrer Macht dienen. Wer profitiert letztendlich davon, wenn Menschen aufgrund ihrer Sexualität, Ethnizität, Hautfarbe usw. gegeneinander ausgespielt werden? Tiefe Solidarität kann uns helfen, dieser Zerstörung von Beziehungen zu widerstehen, die die Folgen der Sünde für sich ausnützt und eng mit der Taktik des »teile und herrsche« der jeweiligen Machthaber verbunden ist. Tiefe Solidarität ermöglicht es uns, Beziehungen zu knüpfen, die Menschen, den Planeten und das Göttliche enger zu-

¹⁸ Hier müssen insbesondere auch die vielfältigen methodistischen Befreiungstheologien erwähnt werden. Für eine Übersicht siehe Rieger, Religion.

¹⁹ »*Weiß*« wird im folgenden Text immer kursiv geschrieben, um die Problematik dieses Begriffs anzudeuten.

sammenzubringen und jene Energie zu produzieren, die nötig ist, um wirkliche Veränderungen in Kirche und Welt zu bewirken.

Gnade unter Druck wird daher am intensivsten erfahren, wenn wir verstehen, wogegen wir angehen müssen, und wenn wir erkennen, dass wir einander brauchen. Selbst wir *weißen* europäischen und amerikanischen CIS-Männer der Mittelklasse, einschließlich etablierter Pastoren und Professoren, sind nicht so mächtig, wie man uns glauben machen will. Ohne Solidarität als Gnadenmittel ist Veränderung nicht möglich. Die solidarische Zusammenarbeit mit unseren Schwestern, Brüdern, Geschwistern, Gemeinschaften, dem Planeten und dem Göttlichen eröffnet neue Möglichkeiten. Selbst das eine Prozent ist nicht ausgeschlossen, sondern dazu eingeladen, sich auf die Seite derer zu stellen, die unter den schwersten Belastungen des Lebens zu kämpfen haben. Wenn unsere methodistischen und abrahamitischen Religionstraditionen Recht haben und wenn uns das Leben und das Wirken sowie der Tod und die Auferstehung Jesu Christi etwas lehren, dann das, dass sich auch Gott auf diese Seite stellt.

5. Schlussbemerkungen: Erweckung

Von den drei Modellen, die sich mit den Belastungen des Lebens befassen – Wohltätigkeit, Fürsprache und tiefe Solidarität – bietet die Solidarität die beste Möglichkeit, Gott in seiner Gnade unter Druck zu erfahren und mit ihm und seiner Schöpfung zusammenzuarbeiten. Tiefe Solidarität erinnert uns daran, dass letztlich niemand die Kontrolle beanspruchen kann, dass wir gegenseitige Beziehungen zu anderen und zu Gott brauchen, um uns der Sünde bewusst zu werden und unsere Erfahrungen der Gnade zu vertiefen, und dass wir ohne die Zusammenarbeit mit anderen und mit Gott nichts tun können. Daher wird die nächste Erweckungsbewegung weder durch das begrenzte soziale Engagement und den Aktivismus liberaler Methodist:innen und anderer Christ:innen ausgelöst werden, noch durch die abgehobene Religion vieler konservativer Methodist:innen und ihrer zahlreichen Verbündeten. Was die nächste Erweckungsbewegung auslösen könnte – und was letztendlich über Reformen hinaus zu einer Revolution führen könnte –, ist eine tiefe Solidarität mit anderen und mit Gott und damit das Erleben von Gnade unter Druck gerade dort, wo wir sie am wenigsten erwarten.

Literaturverzeichnis

Maia, Filipe, The Rise of the Commons. Spiritual Revival and Political Revolution in the Methodist Movement, in: Jörg Rieger / Upolo Lumā Vaai (Hg.), *Methodist Revolutions. Evangelical Engagements of Church and World*, Nashville 2021, 3–24.

Rieger, Jörg, Exploring the Fullness of Grace. Wesleyan Moves from Charity, Service, and Advocacy to Deep Solidarity, in: *Holiness 9:2* (2024), 89–99; <https://sciendo.com/article/10.2478/holiness-2024-0015>.

–, *Grace under Pressure. Negotiating the Heart of the Methodist Traditions*, Nashville 2011.

–, *No Religion but Social Religion. Liberating Wesleyan Theology*, Nashville, 2018.

–, *Theologie im Kapitalozän. Ökologie, Ökonomie und Solidarität*, Paderborn 2025.

– /Henkel-Rieger, Rosemarie, *Gemeinsam sind wir stärker. Tiefe Solidarität zwischen Religion und Arbeit*, Hamburg 2019.

Wesley, John, *The Works of the Rev. John Wesley*, Vol. 11: Thoughts, Addresses, Prayers, Letters, hg. von Thomas Jackson, London ³1829.

–, *The Works of the Rev. John Wesley*, Vol. 13: Letters, hg. von Thomas Jackson, London ³1829.

–, *The Works of John Wesley, The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, Vol. 1–4: Sermons, hg. von Albert C. Outler, Nashville 1984.

Weggemeinschaft der Gnade

Eine methodistische Spiritualität für herausfordernde Zeiten

SARAH B. BACH

Abstract: This article examines the Wesleyan concept of the *means of grace* and how this concept shows the interrelation of spirituality and ethics within (methodist) theology. This is shown by looking at three key relations regarding the means of grace: the relation between gift and response, the relation between *works of piety* and *works of mercy*, and the relation between works and disposition. The article ends with an appeal to use the word »Weggemeinschaft der Gnade« instead of »Gnadenmittel« when translating *means of grace* into German. The word »Weggemeinschaft der Gnade« emphasizes the relational and dynamic dimension of the Wesleyan theology of grace.

Einleitung

Zu Beginn dieses Artikels soll folgende These stehen: Wenn wir unsere Welt verändern wollen, müssen wir unsere Spiritualität verändern.

Nun darf man zu Recht verschiedene Anfragen an diese These haben, als erste: Braucht es eine Veränderung unserer Welt? Ja, davon gehe ich aus. Die Welt, wie sie sich uns aktuell zeigt, ist voller Herausforderungen für eine globale Gerechtigkeit: Rassismus, Sexismus, eine immer größer werdende Schere zwischen Arm und Reich und eine Klima- und Biodiversitätskrise, die all diese Ungerechtigkeiten verstärkt und unsere Lebensgrundlage gefährdet. All diese Ungerechtigkeiten beeinflussen das Leben meiner menschlichen und nicht-menschlichen »Nächsten« – und seien diese noch so weit entfernt und in anderen Kontexten beheimatet. Von Jesus Christus werden wir aufgefordert, unsere Nächsten zu lieben. Meines Erachtens zeigt sich das im heutigen Kontext in Schritten voller Mut, Resilienz und Hoffnung hin zu einer globalen Gerechtigkeit.

Man mag zweitens fragen, ob dies nicht alles Probleme seien, die traditionellerweise dem Bereich der Ethik zugeschrieben werden. Ja, sind sie. In

der Ethik reflektieren wir – im weitesten und tiefsten Sinne – die Frage, was gutes Leben bedeutet und wie sich dies zeigen soll. Aus meiner Sicht sind diese ethischen Fragen aber zugleich zutiefst spirituelle Fragen.

Dies führt zur Rückfrage, wie Spiritualität definiert wird. In meinem aktuellen Dissertationsprojekt definiere ich Spiritualität als »erlebte und gelebte Verbundenheit«. Dies ist ein sehr weiter Spiritualitätsbegriff, der so auch für den säkularen und interreligiösen Diskurs anschlussfähig ist. Für den hier vorliegenden explizit christlich-theologischen Artikel soll Spiritualität als »erlebte und gelebte Verbundenheit mit Gott und der Welt« definiert werden. Als christliche Theologin deute ich dieses Wirken pneumatologisch: In der Spiritualität zeigt sich die Wirkweise des Geistes Gottes im Leben des Einzelnen und in der Welt als Ganzes. So geht es bei Spiritualität um ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, das sich in konkreten Handlungen und dynamischen Lebensweisen manifestieren kann. Spiritualität wird so zu einer Form der Lebensführung.¹

Zurück zur oben formulierten These: Warum denke ich, dass wir gerade unsere Spiritualität verändern müssen, wenn wir die Welt verändern wollen? Sollten wir nicht eher bei unserem eigenen Fußabdruck oder den Machtssystemen dieser Welt anfangen? Ja, auch. Aber wir müssen auch eine Haltung kultivieren, die uns hilft, diese Wege der Veränderung durchzuhalten und weiterzugehen – auch dann, wenn wir mächtigem Gegenwind ausgesetzt sind. Hier kommt unsere Spiritualität ins Spiel: Sie ist die Haltung, die sich ausrichtet auf die Gnade Gottes im eigenen Leben und sich vom Erleben und Leben dieser Gnade transformieren lässt. Dies lässt sich besonders prägnant am Konzept der *means of grace* (im deutschen traditionellerweise mit »Gnadenmittel« übersetzt) von John Wesley² aufzeigen.

Ich stelle in diesem Artikel dar, dass das christliche Leben Spiritualität und Ethik umfasst und dass diese sich gegenseitig beeinflussen. Dafür lege ich zuerst dar, wie John Wesley das Wirken der Gnade verstand (I) und wie sich dies in drei essentiellen Verhältnisbestimmungen der *means of grace* zeigt bzw. zeigen sollte (II). Durch diese Verhältnisbestimmungen zeige ich, dass der deutsche Begriff der »Gnadenmittel« verschiedene Nachteile

¹ Dieses Element des Begriffs »Spiritualität« tritt besonders stark hervor, wenn man ihn mit dem Begriff »Frömmigkeit« kontrastiert. Vgl. Peng-Keller, *Spiritualität*, 14.

² John Wesley (1703–1791): anglikanischer Theologe und Begründer der methodistischen Bewegung.

mit sich bringt. Deshalb skizziere ich in der Folge ein neues, für heute kontextualisiertes Verständnis einer *Weggemeinschaft der Gnade* (III), auf welcher Christ:innen in der Heiligung unterwegs sind. Dieses Konzept kann m. E. besser die dynamische und relationale Wirkweise der *means of grace* darstellen.

Meine Hoffnung ist, dass dieser Artikel einlädt zum weiteren Gespräch über unsere (methodistische) Spiritualität und ihre Bedeutung im Angesicht unserer aktuellen Herausforderungen auf dem Weg zu einer globalen Gerechtigkeit.

I. Das wesleyanische Verständnis der Gnade

John Wesleys Theologie ist wesentlich geprägt von seinem Verständnis der Gnade.³ Die Gnade ist für Wesley die Art und Weise, wie Gott mit der Welt interagiert.⁴ So interagiere Gott bereits vor der menschlichen Erkenntnis der göttlichen Gnade mit den Menschen (*vorlaufende Gnade*), und wenn sich der Mensch schließlich in der Rechtfertigung des göttlichen Wesens und Wirkens bewusst wird (*erneuernde/rechtfertigende Gnade*), beginnt der Prozess der Erneuerung des Menschen in der Heiligung (*heiligende Gnade*).⁵ Die Gnade hat bei Wesley sowohl vergebende als auch befähigende Wirkung:⁶ Die initiale Wirkung der Gnade geht von Gott aus und durch die Erneuerung des Menschen in der Rechtfertigung kann der Mensch nun teilhaben an dieser Gnade. Es ergibt sich eine Synergie des Wirkens der Gnade, welche Gott und Mensch gleichermaßen einbezieht.⁷ Der Glaube kann dabei als die menschliche Teilhabe am Gnadenwirken Gottes verstanden werden. Dies bezeichnet Jürgen Moltmann gar als eine »Teilhabe am Wesen Gottes« (in dem Sinne, dass der Mensch in der Heiligung an der Heiligkeit Gottes teilhaben kann).⁸

³ Vgl. Rieger, *Grace*, 10; Runyon, *Schöpfung*, 33.

⁴ Vgl. Cobb, *Grace*, 38.

⁵ Aufgrund des Umfangs dieses Artikels gehe ich in diesem Abschnitt nicht genauer auf die vorlaufende Gnade ein. Auf die erneuernde Gnade gehe ich nur ein, insofern sie relevant ist für die heiligende Gnade.

⁶ Vgl. Moltmann, *Geist*, 189.

⁷ Vgl. Streiff, *Wesley*, 193.

⁸ Vgl. Moltmann, *Geist*, 188. Dieses Konzept der Teilhabe in der methodistischen Theologie wurde jüngst von Michael Nausner aufgearbeitet: vgl. Nausner, *Teilhabe*.

Dieses synergetische Gnadenwirken hat für Wesley eine klare Zielvorgabe: die Vollkommenheit. Eine solche Vollkommenheit zeigt sich in einem Leben, welches von einer ständigen Ausrichtung zu Gott hin geprägt ist und sich in dieser Ausrichtung an Christus orientiert.⁹ Das wesleyanische Verständnis der Vollkommenheit ist dabei stark beeinflusst von der östlich-orthodoxen Theologie und ihrem Konzept der »theosis«.¹⁰ Die Vollkommenheit wird erreicht, wenn der Mensch die Liebe Gottes, die in ihn »eingepflanzt« wurde, im vollen Umfang leben kann. Diese Liebe ist für Wesley die Frucht des Gnadenwirkens Gottes in der Heiligung und das oberste der Gebote Gottes.¹¹ Im Leben und in den Worten von Jesus Christus erkennt Wesley, dass die Liebe die Erfüllung des Gesetzes ist. Das Gesetz hat somit in der wesleyanischen Theologie keine Relevanz für die Rechtfertigung, jedoch für die Heiligung. Hier spricht Wesley auch der Vernunft eine wichtige Funktion zu, denn sie hilft dem Menschen, das Liebesgebot im eigenen Kontext anzuwenden und zu leben.¹²

Das Ziel dieser gnadenvollen Erneuerung ist nicht die Erneuerung einzelner Menschen, sondern die Erneuerung der ganzen Welt hin zum Reich Gottes.¹³ Die Erneuerung hat also einen kosmischen Charakter, an dem die Erneuerung des einzelnen Menschen teilhat.¹⁴ Die Erneuerung des Menschen kann deshalb nicht getrennt werden von der Erneuerung der Gemeinschaft, in die dieser Mensch eingebunden ist.¹⁵ Für Wesley gehört es zur Identität der Heiligung und somit zur christlichen Religion, dass sie

⁹ Vgl. Wesley, *Perfection*, 155 f.

¹⁰ Vgl. Nausner, *Teilhabe*, 139 f. »Vergöttlichung« oder »Deifikation« (Theosis) sind nicht als »Gott werden« zu verstehen, sondern als im Vollsinn Mensch werden, wie und wozu Gott den Menschen erschaffen hat: das Gott *reflektierende* Ebenbild, das Geschöpf, dessen geistliche Sinne fähig sind, am göttlichen Leben teilzunehmen, Gottes Partner zu sein und in Gemeinschaft (*koinonia*) mit Gott zu leben.« (Runyon, *Schöpfung*, 93).

¹¹ Vgl. Wesley, *Predigt* 36, II.1.

¹² Vgl. Marquardt, *Sozialethik*, 181 f.

¹³ Vgl. Klaiber / Marquardt, *Gnade*, 229.

¹⁴ Vgl. Nausner, *Teilhabe*, 22.

¹⁵ Prägnant wurde dies im Missionsverständnis der Evangelisch-methodistischen Kirche (United Methodist Church, UMC) formuliert: 2008 fügte die UMC der Formulierung ihres Auftrages einen Zusatz hinzu, der eben diese Verpflichtung zur Liebe in kosmischer Dimension festhält. Wo bis anhin der Auftrag der UMC mit den Worten »Menschen zu Jüngern und Jüngerinnen Jesu Christi zu machen« beschrieben war, wurde dies 2008 ergänzt mit den Worten »um so die Welt zu verändern.« Vgl. Zentralkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche Deutschland, VLO, Art. 120; Nausner, *Teilhabe*, 136.

öffentlich und sozial ist. Diese soziale Dimension des Heiligungsgeschehens wird in der methodistischen Theologie teilweise »soziale Heiligung« genannt.¹⁶

Während nun das Ziel und die Dimension der gnadenvollen Erneuerung des Menschen in der Heiligung aufgezeigt wurde, soll es im weiteren Verlauf dieses Artikels stärker um die »Methode« dieser Heiligung gehen. Hierfür beschreibt Wesley sogenannte *means of grace*, was im deutschen Sprachraum traditionellerweise mit »Gnadenmittel« übersetzt wurde. In den Gnadenmitteln können sich Christ:innen dem gnadenvollen Wirken Gottes öffnen.¹⁷ Wesley sieht die Gnadenmittel als primären Weg an, in der Liebe Gottes zu bleiben, und benennt den Gebrauch der Gnadenmittel als die dritte Allgemeine Regel der methodistischen Gemeinschaften.¹⁸ Konkret bezeichnete Wesley hier den Gottesdienst, das Abendmahl, das Gebet in Gemeinschaft und alleine, das Forschen in der Bibel sowie das Fasten und Verzichten als die wichtigsten Gnadenmittel.¹⁹ Dies seien die »üblichen Wege«, aber keinesfalls die einzigen Wege, durch die erlebt und gelebt werden kann.²⁰ Wesley weitete sein eigenes Verständnis der Gnadenmittel im Verlauf seines Lebens, worauf ich nun konkreter eingehen werde.

II. Die Verhältnisbestimmungen der Gnadenmittel

Die folgenden Verhältnisbestimmungen helfen, das Konzept und die Wirkung der Gnadenmittel innerhalb der methodistischen Theologie genauer zu verstehen. Sie können aufzeigen, wie christliche Spiritualität und Ethik ineinandergreifen und nicht strikt voneinander getrennt werden können. Ich beziehe mich dabei auf Predigten und Schriften von John Wesley sowie von diversen methodistischen Theolog:innen und ergänze diese um eigene Überlegungen.

¹⁶ Vgl. Klaiber/Marquardt, Gnade, 339–344, 424–426; Rieger, Religion, 39–41; Runyon, Schöpfung, 239–250.

¹⁷ Vgl. Klaiber/Marquardt, Gnade, 227.

¹⁸ Vgl. Zentralkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche Deutschland, VLO, 54–56. Heute werden die Allgemeinen Regeln meist zusammengefasst mit den drei Kernaussagen: »Nichts Böses tun, Gutes tun und in der Liebe Gottes bleiben«. Vgl. Bach u. a., Herausfordernd.

¹⁹ Vgl. Klaiber/Marquardt, Gnade, 389.

²⁰ Wesley, Predigt 16, II.1.

1. Göttliche Gabe *und* menschliche Antwort

John Wesley betont, dass die Gnade Gottes in keiner Weise auf die Gnadenmittel oder andere menschliche Werke angewiesen ist. Die Gnade ist eine unverdienbare Gabe Gottes an den Menschen.²¹ In der Gnade wird die Liebe Gottes in die Menschen ausgegossen und diese kann im Folgenden den Prozess der Erneuerung bewirken.²² Der Glaube des Menschen hat keine eigenständige Kraft außer jener, die er aus der Teilhabe an der Liebe Gottes gewinnt.²³ Wesley selbst beschreibt dies wie ein Atmen: was Gott in den Menschen hineingeatmet hat, darauf antwortet der Mensch selbst mit seinem Atem.²⁴ Das Gnadenwirken wird als ein natürlicher und wechselseitiger Prozess beschrieben, der beide Seiten durchdringt. So wird offengelegt, dass Wesley das Gnadenwirken als einen äußerst relationalen Prozess versteht.²⁵

Wichtig scheint mir dabei, dass das erneuernde und heiligende Gnadenwirken Gottes den Menschen nicht zwingt, dieser der Gnade also widerstehen kann. Wesley geht davon aus, dass der Mensch eine gewisse Resistenz aufbauen kann gegen das Locken Gottes (*resistable grace*).²⁶ Dadurch wird betont, dass der Mensch eine Wahl hat, ob und wie er auf die Gnade Gottes antwortet. Die vorlaufende Gnade ist jedem Menschen zugesprochen und darin wird begründet, dass jeder Mensch eine grundsätzliche Fähigkeit zum Guten hat.²⁷ Der Mensch ist folglich ansprechbar für moralische Appelle und das Locken der Gnade Gottes. Es liegt aber in der Freiheit eines

²¹ Vgl. Wesley, Predigt 16, II.6.; Wesley, Predigt 7, I.4–5.

²² Vgl. Wesley, Predigt 7, II.12.

²³ Vgl. Klaiber / Marquardt, Gnade, 359.

²⁴ Vgl. Wesley, Predigt 45, II.4.

²⁵ Die methodistische Prozesstheologin Marjorie Hewitt Suchocki sieht gerade in dieser Wechselwirkung aus Einhauchen Gottes und menschlichem Weiteratmen den Grund, warum die Prozesstheologie für viele methodistische Theolog:innen so einleuchtend ist. Mit Begriffen der Prozesstheologie kann dieses relationale Wirken der Gnade in der Heiligung klar gemacht werden: Der *initial aim* geht von Gott aus und wird zu einem *lure*, einem Locken, das den Menschen umfasst und antworten lässt. Vgl. Suchocki, Vollkommenheit, 130f.

²⁶ Vgl. Suchocki, Vollkommenheit, 132.

²⁷ »Und gemäß der Bedeutung, unter der es im Allgemeinen dort und im Besonderen in den Briefen des Apostels Paulus gebraucht wird, können wir unter Gewissen eine Fähigkeit oder Kraft verstehen, die Gott jedem in die Welt gekommenen Menschen eingepflanzt hat, mit der er versteht, was richtig oder falsch in seinem eigenen Herzen und Leben, in seinen Gefühlen, Gedanken, Worten und Taten ist.« Wesley, Predigt 12, 5.; Vgl. Marquardt, Sozialethik, 119.

jeden Menschen, wie er auf diese Appelle und das Locken Gottes in seinem Leben antworten will.²⁸

Warum betont nun also Wesley aber genau diese konkreten »Mittel« der Gnade und belässt es nicht bei der Beschreibung des Verhältnisses aus Gabe und Antwortmöglichkeit? Zu Wesleys Zeit gab es eine Vernachlässigung und Herabsetzung des Gebrauchs der Gnadenmittel (welche bereits in der anglikanischen Theologie und Kirchenlehre vorhanden waren); einzig das spontane Wirken der Gnade wurde als nötig erachtet.²⁹ Dagegen wehrt sich Wesley und betont in der Folge vor allem jene Mittel, deren Gebrauch auch im Leben von Jesus Christus belegt sind.³⁰ Hier bezieht sich Wesley auf die bereits oben genannte Auflistung der Gnadenmittel (der Gottesdienst, das Abendmahl, das Gebet in Gemeinschaft und alleine, das Forschen in der Bibel sowie das Fasten und Verzichten). Im Leben und Predigen von Jesus könne erkannt werden, dass gewisse Mittel die Beziehung zu Gott und das eigene Erleben und Leben der Gnade stärken können.³¹ Dies soll von Christ:innen nicht ignoriert werden und es brauche eine Ausgewogenheit im Erwarten des spontanen Gnadenwirkens, wie eine Betätigung der Gnadenmittel, um so die Gnade Gottes auf den üblichen Wegen erleben und leben zu können.³²

2. Werke der Frömmigkeit *und* Werke der Barmherzigkeit

John Wesley weitete im Verlaufe seines Lebens sein eigenes Verständnis der Gnadenmittel aus. Dabei hielt er an den oben erwähnten, im Leben von Jesus Christus ersichtlichen Gnadenmitteln fest und benannte diese als Werke der Frömmigkeit (*works of piety*).³³ Gegen Ende seines Lebens betonte er, dass diese Werke der Frömmigkeit unvollständig seien ohne Werke der Barmherzigkeit (*works of mercy*)³⁴ und eine Ausrichtung an der Liebe

²⁸ Vgl. Marquardt, Sozialethik, 121 f.

²⁹ Vgl. Weyer, Einleitung, 221.

³⁰ Vgl. Wesley, Predigt 16, IV.1.

³¹ Vgl. Suchocki, Vollkommenheit, 135.

³² Vgl. Weyer, Einleitung, 221.

³³ Vgl. Wesley, Sermon 92, II.5.

³⁴ Unter den Werken der Barmherzigkeit versteht Wesley die sozialetischen Gebote, welche (ähnlich wie die Werke der Frömmigkeit) im Leben von Jesus Christus und seinem Appell zur Nächstenliebe erkannt werden können. Im Gegensatz zu den Werken der Frömmigkeit verzichtet er hier allerdings auf eine Auflistung von bestimmten Handlungen. Vgl. A. a. O., II.9.

und der daraus erwachsenden »heiligen Haltung« (*holy tempers* – siehe den nächsten Abschnitt).³⁵

Wesley beschrieb fünf konzentrische Kreise, die von der göttlichen Liebe ausgehen, die ins Herz der Menschen eingegossen wird: Zuerst ist das Leben der Liebe selbst zu nennen, welche sich in eine heilige Haltung, anschließend in Werke der Barmherzigkeit und schließlich in Werke der Frömmigkeit ausweitete. Der äußerste Kreis bildet sodann die kirchliche Gemeinschaft.³⁶ All diese Kreise sind in sich unvollständig und richten sich an den jeweils innenstehenden Kreisen und ultimativ an der Liebe aus. So wäre beispielsweise eine christliche Religion, welche nur aus Werken der Frömmigkeit und einer kirchlichen Gemeinschaft besteht, für Wesley unvollständig.³⁷ Nur wenn sich die Werke der Frömmigkeit an der Liebe ausrichten, tragen sie zum erneuernden Gnadenwirken Gottes im Menschen und in der Welt bei. All diese fünf Kreise bilden gemeinsam das Gnadenwirken Gottes in der Heiligung des Menschen ab.³⁸

Diese Verhältnisbestimmung beinhaltet m. E. eine wichtige Korrektur für die Werke der Frömmigkeit und die Werke der Barmherzigkeit: Die Werke der Frömmigkeit werden insofern korrigiert, als sie nicht bloß auf die äußere Form reduziert werden dürfen, sondern als wichtige Ergänzung zum Leben der Liebe im Allgemeinen betrachtet werden müssen.³⁹ Die Werke der Barmherzigkeit werden hingegen dahingehend korrigiert, dass sie nicht mehr als eine »Einbahnstraße« der Almosen oder Wohltätigkeit (*charity*) angesehen werden können, sondern ebenso als ein Weg, wie Gnade im eigenen Leben *erlebt* werden kann.⁴⁰ Wenn Christinnen und Christen sich also für das Wohl ihrer Nächsten und dieser Welt einsetzen,

³⁵ Es gibt verschiedene Theorien, warum diese Verhältnisbestimmung und Korrektur Wesleys kein Konsens der methodistischen Bewegung wurde. Mich überzeugt die Theorie von Marquardt, Sozialethik, 169–172, 178–184.

³⁶ Vgl. Wesley, Sermon 92, II.5.

³⁷ Vgl. Wesley, Predigt 24, I.1.–2.

³⁸ Mit dem Begriff der »Spiritualität« können in der methodistischen Theologie folglich nur all diese Kreise gemeinsam bezeichnet werden und keinesfalls nur die Werke der Frömmigkeit: In all diesen Kreisen und nur in ihrer gegenseitigen Bezogenheit kann die Verbundenheit zu Gott und zur Welt in der Gnade erlebt und gelebt werden.

³⁹ Vgl. Wesley, Predigt 16, V.1.

⁴⁰ Vgl. Rieger, Grace, 33f.

müssen sie bereit sein, auf diesem Weg Gottes Gnade zu begegnen und von ihr erneuert zu werden.

Diese Zuspitzung Wesleys in Bezug auf die Werke der Frömmigkeit und der Barmherzigkeit zeigen erneut seinen Anspruch, dass das Christentum in seinem Kern eine soziale Religion ist und von diesem Anspruch nicht getrennt werden kann. Für Wesley gehören persönliche und soziale Heiligung untrennbar zusammen und ergänzen einander notwendigerweise.⁴¹ Die christliche Spiritualität kann nicht vom moralischen Appell der Liebe getrennt werden.⁴² Beides sind Wege, wie die Gnade Gottes erlebt und gelebt werden kann.

3. Handlung *und* Haltung

In dieser dritten und letzten Verhältnisbestimmung zu den Gnadenmitteln möchte ich nun noch ein Element der Gnadentheologie Wesleys hervorheben, das er selbst nur wenig gestärkt hat. Es handelt sich m. E. aber um eine wichtige Eigenschaft der Gnadentheologie Wesleys, die unser Verständnis vom Wirken der Gnade Gottes ergänzen sollte. Es muss stärker betont werden, dass sich das Gnadenhandeln Gottes nicht bloß in gewissen Handlungen zeigt, sondern auch in einer bestimmten Haltung. Das Leben und Erleben der Gnade Gottes zeigt sich also nicht nur in bestimmten Werken der Frömmigkeit und Barmherzigkeit, sondern auch in einer Haltung, die der Liebe Gottes entspringt und entspricht.

Der wesleyanische Anspruch an eine solche Haltung kann in den bereits oben erwähnten *holy tempers* gesehen werden. Hier geht es um bestimmte Charaktereigenschaften, welche sich aus der Liebe heraus im Menschen bilden sollen.⁴³ Es geht dabei um bleibende und verlässliche Charaktereigenschaften, aus denen wiederum entsprechende Handlungen erwachsen (entsprechend dem Bild der konzentrischen Kreise). Ich schlage vor, den Begriff *holy tempers* mit »heilige Haltung« zu übersetzen, da m. E. der Haltungsbegriff jene Eigenschaft am besten einfängt, die Wesley hier beschreibt.

⁴¹ »The Gospel of Christ knows of no religion, but social; no Holiness but Social Holiness.« Wesley, Wesley, Hymns, VIII.

⁴² Vgl. Rieger, Grace, 39; Marquardt, Sozialethik, 181.

⁴³ Vgl. Wesley, Sermon 92, II.10.

Eine Haltung ist eine verlässliche Charaktereigenschaft eines Menschen, die seine Handlungen prägt und formt. Die Haltung ist ein konstitutiver Teil des Wesens eines Menschen. Gleichzeitig ist eine Haltung nicht angeboren, sondern wird durch Erziehung und Gewöhnung erlangt – u. a. durch die entsprechenden Handlungen.⁴⁴ Wir haben es also hier wiederum mit einem wechselseitigen Verhältnis zu tun, in dem sich Handlungen und Haltung gegenseitig beeinflussen und voneinander abhängig sind.⁴⁵

Mit dem Begriff der heiligen Haltung kann auch der Gehorsam, der im Glauben gefordert ist, besser beschrieben werden: In der methodistischen Theologie kann Gehorsam nicht als eine Einhaltung von bestimmten Regeln oder Gesetzen beschrieben werden, sondern als eine Offenheit der »schöpferischen Quelle« gegenüber.⁴⁶ Diese Offenheit zeigt sich im Antworten auf die Liebe Gottes mit der eigenen Liebe Gott und den Nächsten gegenüber.⁴⁷ Dies ist ein aktives und dynamisches Geschehen, das den Menschen in seiner ganzen Sozialität ernst nimmt.⁴⁸

Im christlichen Leben der Heiligung geht es also nicht um eine Beziehung zu gewissen Regeln oder Gesetzen. Es geht vielmehr um die Beziehung zum Gott der Liebe und darum, diese Liebe zu einem beständigen Teil seines Selbst zu machen, das sich in einer bestimmten Haltung und den entsprechenden Handlungen zeigt.⁴⁹ Das methodistische Gnadenverständnis kann also auch hier nur relational verstanden werden.

Spätestens mit dieser Verhältnisbestimmung stoßen wir nun aber an eine Grenze des deutschsprachigen Begriffs der »Gnadenmittel«, welche nur schwer auch eine solche Haltung miteinschließen kann, obwohl dies m. E. im Begriff der *means of grace* mitverstanden werden müsste. Auf diesen Umstand und auf eine mögliche Anpassung des Begriffs der Gnadenmittel gehe ich im Folgenden ein.

⁴⁴ Aristoteles hat dies für seine Lehre der Tugend prägnant dargestellt und könnte für eine weitergehende Betrachtung dieser Verhältnisbestimmung ein spannender Gesprächspartner sein. Vgl. Rapp, Aristoteles, 73f.

⁴⁵ Vgl. Wesley, Predigt 7, I.4–7.

⁴⁶ Runyon, Schöpfung, 23.

⁴⁷ So wird für Wesley auch die Gottesebenbildlichkeit erneuert. Vgl. Wesley, Predigt 45; Moltmann, Geist, 189.

⁴⁸ Vgl. Nausner, Teilhabe, 22f, 128.

⁴⁹ Vgl. Wesley, Predigt 19, III.2.; Runyon, Schöpfung, 23.

III. Weggemeinschaft der Gnade

Den wesleyanischen Begriff *means of grace* mit dem deutschsprachigen Begriff »Gnadenmittel« zu übersetzen hat mehrere Nachteile:

- Das Wort »Mittel« kann irreführend sein, denn es betont zu stark den Handlungscharakter und schwächt den Haltungscharakter der *means of grace*.
- Traditionellerweise wird der Begriff der Gnadenmittel zu stark mit der Auflistung von John Wesley in den Allgemeinen Regeln identifiziert; also jenen Elementen des christlichen Lebens, die Wesley später in seinem Leben als die Werke der Frömmigkeit kategorisiert hat.
- Dem Wort »Mittel« fehlt der dynamische und relationale Charakter. Es ist aber genau diese dynamische und relationale Dimension, die im wesleyanischen Verständnis der Gnade zentral ist und deshalb unbedingt auch im Konzept der *means of grace* gestärkt werden sollte.

Was wäre also eine alternative Bezeichnung, welche die oben genannten Verhältnisbestimmungen stärker herausstellt und ein Ineinandergreifen der verschiedenen Dimensionen der *means of grace* aufzeigt? Aus meiner Sicht ist es erstrebenswert, hierbei nicht ein vollständig neues Konzept zu erfinden, sondern in einer kreativen Art an ein bestehendes kollektives Konzept anzuknüpfen und dieses damit zu stärken. Deshalb schlage ich vor, das Wort *means* in *Weggemeinschaft* zu übertragen und folglich von der *Weggemeinschaft der Gnade* zu sprechen.

Dieses neue Verständnis der *means of grace*, das hier erstmalig skizziert wird, ist (außer von den methodistischen Wurzeln) von zwei weiteren theologischen Richtungen beeinflusst: zum einen von Dorothee Sölles Beschreibung des mystischen Wegs in »Mystik und Widerstand« (1997) und zum anderen vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und dem Konzept der *Pilgrimage of Justice and Peace* (ab 2013).⁵⁰ Beide Richtungen betonen, dass das christliche Leben einem Weg gleicht, der sich in verschiedenen Dimensionen zeigt. Ein Weg ist ein dynamisches Bild, das schnell die Asso-

⁵⁰ Hierbei bin ich mir bewusst, dass auch Dorothee Sölle und der ÖRK eine langjährige Weggemeinschaft hatten und sich gegenseitig dynamisch beeinflusst haben. Vgl. Becker, Umweltkrise, 72, 158–160.

ziation von Bewegung eröffnet. Im Wort »Weggemeinschaft« wird zudem der relationale Charakter des Gnadenwirkens betont. Wege können sehr unterschiedlich sein und trotzdem an ein gemeinsames Ziel führen. Ein Weg wird in einer bestimmten Haltung und mit einem Ziel vor Augen begangen, schlussendlich muss aber jeder Weg Schritt für Schritt begangen werden und der Weg erschließt sich entlang dieser Schritte. Diese Schritte sind die Art und Weise, wie unser Glaube eine konkrete Form in dieser Welt annimmt und so auf die Herausforderungen des jeweiligen Kontextes und der aktuellen Zeit antwortet.

Dieses Bild der Weggemeinschaft der Gnade ist ökumenisch stark anschlussfähig und kann auch von unserer ökumenischen Gemeinschaft bereichert werden. Der ÖRK rief 2013 an seiner 10. Vollversammlung dazu auf, gemeinsam den *Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens* zu beschreiten.⁵¹ Ein Jahr später konkretisierte das Zentralkomitee des ÖRK diesen Pilgerweg, indem es drei Dimensionen dieses Pilgerweges beschrieb, die dynamisch ineinandergreifen, voneinander abhängig sind und somit nicht strikte voneinander getrennt werden können: *Via Positiva*, *Via Negativa* und *Via Transformativa*.⁵² Diese Unterscheidung in drei Dimensionen beschreibt auch Sölle in ihrem Buch »Mystik und Widerstand«. Sie können zum einen als Grundlage für das Verständnis der ökumenischen Bewegung und Theologie verstanden werden⁵³ und zum anderen als Dimensionen, wie sich die Gnade Gottes im Leben des Einzelnen und der gesamten Erdgemeinschaft zeigt.

Ich denke, dass diese drei Weg-Dimensionen der methodistischen Theologie helfen, die ineinandergreifenden Dimensionen des Gnadenwirkens Gottes im Leben der Menschen besser aufzuzeigen. Ich gehe kurz auf die drei Dimensionen ein und zeige, wie sich diese in Haltung und Handlungen der Gnade zeigen können.

Via Positiva: Unser Weg wird vom Feiern und Staunen charakterisiert. Er erlaubt es uns, die Gnade und Liebe Gottes in unserem eigenen Leben und im Leben anderer zu erkennen und zu teilen. Diesen Weg beschreiten wir beispielsweise, wenn wir mit anderen Menschen feiern oder wenn wir eine Haltung des Staunens und der Dankbarkeit kultivieren.

⁵¹ Vgl. World Council of Churches, Message.

⁵² Vgl. Sölle, Widerstand, 124–128; World Council of Churches, Invitation, IV.

⁵³ Dies wäre ein Thema, dessen Vertiefung sich lohnen würde, was aber hier nicht weiter ausgeführt werden kann.

Via Negativa: Unser Weg wird von offenen Wunden, dem gemeinsamen Trauern und vom Loslassen charakterisiert. Es ist die Herausforderung, die Augen nicht zu verschließen vor Ungerechtigkeit, Konflikt und unserem Anteil an beidem. Diesen Weg beschreiten wir beispielsweise, wenn wir ungerechte Machtverhältnisse benennen (*speaking truth to power*) oder wenn wir eine Haltung der Demut kultivieren.

Via Transformativa: Unser Weg wird vom Widerstand und dem Heilen charakterisiert. Er wird begangen mit mutigen Schritten und einer Mit-Leidenschaft für Menschen und die Natur. Auf diesem Weg sind sich Menschen bewusst, dass die Begegnung mit Gottes Gnade die Kraft zur Transformation hat – bei sich selbst und in der Welt. Diesen Weg beschreiten wir beispielsweise, wenn wir uns an lokalen oder globalen Widerstandsaktionen beteiligen oder eine Haltung der Hoffnung kultivieren.

In der Heiligung beschreiten Menschen diese *Viae*, die Dimensionen unserer Weggemeinschaft. Manchmal kommt eine Dimension davon stärker zum Tragen, aber keine darf je ganz ignoriert werden oder ihre Relevanz abgesprochen werden. Die Gnade Gottes bewegt uns zum Staunen, zum Mit-Leiden und verändert uns. Dadurch haben wir Teil an der Erneuerung der ganzen Welt hin zum Reich Gottes. Jeder Schritt von Christ:innen auf diesem Weg zieht dabei die konzentrischen Kreise der Gnade, wie sie Wesley beschrieben hat. Angefangen bei der Liebe, sich manifestierend in einer Haltung, sich zeigend in Werken und aufgefangan und gestärkt in der Gemeinschaft. Die Stärkung des Weges selbst kommt aber nie vom Menschen selbst, sondern von Gott, der Wegbegleitung und Weg zugleich ist.

Schluss: Einladung zur Weggemeinschaft

Wie bereits erwähnt, geht es in diesem Artikel um eine erste Skizze, die hoffentlich Raum und Inspiration für weitere vertiefende Gespräche eröffnet. Wir leben in herausfordernden Zeiten und als Theolog:innen haben wir Möglichkeit und Verpflichtung, auf diese Herausforderungen zu antworten und Menschen zu helfen, ihrerseits eine Antwort zu geben.

Worte haben Macht – und die Art und Weise, wie wir über unsere Spiritualität sprechen, ist essenziell. Wir brauchen Worte und ein Konzept für unsere methodistische Spiritualität, die zeigen, dass
... Staunen und Freude Teil des Widerstandes sind,

... es in Ordnung ist, wenn uns in gewissen Situationen die Worte fehlen,
 ... wir dazu lernen dürfen und sollen,
 ... ethisches Handeln ein Ort ist, an dem Gnade erlebt und gelebt werden kann,
 ... Gott auf all diesen Wegen mit uns gemeinsam unterwegs ist und uns und die ganze Welt hin zur Gnade lockt.

Wir brauchen ein Konzept der Spiritualität, das Menschen hilft, in herausfordernden Zeiten die Gnade Gottes zu erleben und zu leben. Die Weggemeinschaft könnte ein solches Konzept sein.

Literaturverzeichnis

- Bach, Sarah u. a. (Hg.), Herausfordernd einfach. 3 Regeln, die das Leben verändern, Frankfurt a. M. 2016.
- Becker, Anne Friederike, Die Umweltkrise als Herausforderung für die Theologie. Neuinterpretationen des Topos Schöpfung in den 1970er und 1980er Jahren bei Günter Altner, Gerhard Liedke, Dorothee Sölle und Jürgen Moltmann sowie im Ökumenischen Rat der Kirchen, Göttingen 2022.
- Cobb, John B., Grace and Responsibility. A Wesleyan Theology for Today, Nashville 1995.
- Klaiber, Walter / Marquardt, Manfred, Gelebte Gnade. Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Göttingen 2006.
- Marquardt, Manfred, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys, Göttingen 2008.
- Moltmann, Jürgen, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, Gütersloh 1991.
- Nausner, Michael, Eine Theologie der Teilhabe, Leipzig 2020.
- Peng-Keller, Simon, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010.
- Rapp, Christof, Aristoteles, in: Marcus Düwell u. a. (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart 2011, S. 69–81.
- Rieger, Jörg, Grace Under Pressure. Negotiating the Heart of Methodist Traditions, Nashville 2011.
- , No Religion but Social Religion. Liberating Wesleyan Theology, Nashville 2018.
- Runyon, Theodor, Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute, Göttingen 2005.
- Sölle, Dorothee, Mystik und Widerstand. »Du stilles Geschrei«, Hamburg 1997.
- Streiff, Patrick Philipp, John Wesley. Theologie in Predigten, Leipzig 2019.
- Suchocki, Marjorie Hewitt, Christliche Vollkommenheit. Eine methodistisch-prozesstheologische Perspektive zur Ekklesiologie, in: Michael Nausner (Hg.), Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten, Göttingen 2010, S. 129–146.

- Wesley, Charles/Wesley, John, *Hymns and Sacred Poems*, hg. von The Charles Wesley Society, Madison 2007.
- Wesley, John, *A Plain Account of Christian Perfection*, in: *The Works of John Wesley*, Vol. 13: *Doctrinal and Controversial Treatises II*, Nashville 2013.
- , Predigten 1–53, in: Manfred Marquardt (Hg.), *John Wesley. Lehrpredigten*, in: *Methodistische Quellentexte*, Bd. 1, Göttingen ²2016.
 - , Sermon 85, in: *The Works of John Wesley*, Volume VI, Peabody ³1986.
 - , Sermon 92, in: *The Works of John Wesley*, Volume VII, Peabody ³1986.
- Weyer, Michel, *Einleitung zu Predigt 16*, in: Manfred Marquardt (Hg.), *John Wesley. Lehrpredigten*, in: *Methodistische Quellentexte*, Bd. 1, Göttingen ²2016, S. 221 f.
- World Council of Churches, *Message of the 10th Assembly of the WCC (2013)*, <https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/MC%2001%20ADOPTED%20Message%20of%20the%2010th%20Assembly.pdf> (Zugriff 28.07.2025).
- , *An Invitation to the Pilgrimage of Justice and Peace (2014)*, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/an-invitation-to-the-pilgrimage-of-justice-and-peace> (Zugriff 28.07.2025).
- Zentralkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche Deutschland (Hg.), *Verfassung, Lehre und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche (VLO)*, Ausgabe 2022, Frankfurt a. M. 2023.

Ecology and Salvation

A Wesleyan Methodist Meditation on Stewardship¹

CATHERINE KELLER

Abstract: As crises of global warming mount, commitment to ecological theology and practice becomes urgently relevant. That John Wesley reveals prescient elements of an ecotheology calls Methodists to more active realization of the responsibility for “the Natural World” already taught in the Social Principles. Wesley calls us to become good stewards of the creation and all its creatures. While much ecotheology rejects “stewardship” as too close to “dominion,” it will be more effectual to reclaim it in terms of Wesley’s teaching on “the use of money” and “the soul of the universe.” He found the suffering of nonhuman creatures, who “travail together in pain,” to call us to responsible use of the creation. Salvation of our souls becomes inseparable from whether we respect the graced soulfulness that defines all creatures’ relation to the Creator.

You may feel a certain redundancy in my title: why Wesleyan and Methodist? I did not mean to mark off my Methodism as truly Wesleyan, versus some other versions (I wasn’t thinking of the current separation; nor was I thinking of the US Wesleyan Methodist church in their separation from the Methodist Episcopal Church in 1841—though I admire their resistance to war and to slavery.²) But my redundancy did give me an excuse to engage—at last – a bit of John Wesley himself. I have been gratefully a United Methodist for 3 decades, when I joined a (very hip) congregation; I was already teaching in an ecumenically UMC seminary. And it happens that well before that I

¹ This lecture was delivered at Oxford Institute of Methodist Theological Studies in August 2024.

² The name “Wesleyan” came into play around 1740 to distinguish the followers of John Wesley from other Methodists (such as “Whitefieldites” and the Countess of Huntingdon’s “Connexion”). Not in formal use until the early 19th century, “Wesleyan” then differentiated the “Original Connexion” from its offshoots and, in Wales, from Calvinistic Methodism. Now the term Wesleyan is usually used in the broad sense of “deriving from the Wesleys” and is applied to theology held by almost all Methodist groups.

had sought out John Cobb, himself a son of Methodist missionaries to Japan, as my doctoral advisor. He was the profoundly ecumenical sort of Christian who spoke of Christ calling us to learn from other religions, which in his case had meant especially Buddhism.³

What I cherish most from my work with that Methodist (who passed at 99 last year): is the theology of a lively creation, of a universe made not of separate mostly dead bits but of animate interconnection between all of its parts: a cosmos in a living process of unfolding and evolving by way of these events of relationship. That process worldview was adopted from Alfred North Whitehead's profoundly ecological cosmology of the 1920's. It of course preceded Earth's ecological crisis but not its causes. It lays out a (still) profoundly alternative worldview, in which no individual creature, the most simple or the most complex, exists in independence from its world, a vision in which the universe is a dense web of social relations, and God is the most social of all beings. There in the 70's I couldn't miss the reverb with my feminist critique of the separative male ego.⁴ Not accidentally John Cobb was the first Christian theologian to pen a book about the ecological crisis. It was called *Is it Too Late: a Theology of Ecology*, first published in 1972.⁵ That titular question echoes eerily unto this day. As I deliver this talk we find ourself in what may beat 2023 as the hottest year on record; with droughts, fires, ice melts, and the CO2 level higher than it has ever been... You know the drill. Cobb has done incalculably much over half a century to expose the economics of planetary degradation. As the degradation continues.

And key for the present conversation, his *Grace and Responsibility: A Wesleyan Theology for Today* (1995) makes clear that John Wesley's distinctive synergy of human and divine agency underlies John Cobb's ecosocial theology. We are created responsible, able-to-respond. "John Wesley," according to the later John, "considered the failure to practice Christian stewardship a major threat to the spiritual health and effectiveness of the Wesleyan revival." Stewardship—I will return shortly to that troubled notion. Cobb cites Wesley writing the following in 1786: "I fear, wherever riches

³ Cobb, *Christ in a Pluralistic Age*.

⁴ See Keller, *From a Broken Web*.

⁵ Cobb, *Is It Too Late*. That is the first book-length Christian ecology. It is important to note that the first ecotheological book was written by a Muslim in 1966, Nasr, Sayid Hossein, *Man and Nature*.

have increased (exceeding few are the exceptions) the essence of religion, the mind that was in Christ, has decreased in the same proportion. Therefore, do I not see how it is possible, in the nature of things, for any revival of true religion to continue long. For religion must necessarily produce both industry and frugality; and these cannot but produce riches. But as riches increase, so will pride, and anger, and love of the world in all its branches....”

What a superb exemplification of the vicious circle we often call original sin. Wesley, as Cobb notes, “had a mounting suspicion of the acquisitiveness and consumerist dimensions of capitalism...[his] stewardship practice or his economic ethics is summarized in the familiar formula: earn all you can, save all you can, and give all you can. That formula was laid out clearly in his sermon entitled ‘The Use of Money.’” There Wesley asks: “how many have you found that observe the third rule, ‘Give all you can?’ Have you reason to believe that five hundred of these are to be found among fifty thousand Methodists?”⁶ (This bit of discouragement comes two years before his death). So, Cobb does not draw optimism from Wesley, but a prophetic call. He considered Wesley’s greatest theological contribution to be “his way of affirming human responsibility for our ultimate destiny and daily life while strongly maintaining the primacy of faith.”⁷

It was in this way John Cobb who prepared me to embrace, years later, Methodism. But worry not, I am not about to preach process theology to you, or to argue it is the true Wesleyanism. The diversity of theologies in conversation even at this conference is a testimony to an ongoing strength of the Methodist tradition – a strength more like that of ecological interdependence than of unifying authority. A not invulnerable strength (as we know all too well). I am also not here to make anachronistic claims about the 18th century theologian as prophetic environmentalist. But I might let a hint of his homiletical prophecy, a hint with a green tint, slip through. Such hints and tints have long helped to motivate the meaningful work that the

⁶ John Wesley, cited in Cobb, *Grace & Responsibility*. <https://www.resourceumc.org/en/content/sermon-116-causes-of-the-inefficacy-of-christianity>. See also Bishop Kenneth Carder’s concise account of the Wesleyan hope and its disappointment, “John Wesley on Giving” (<https://www.umc.org/en/content/john-wesley-on-giving-pog>). Also: “A Wesleyan Perspective on Christian Stewardship.” <https://generousstewards.com/a-wesleyan-perspective-on-christian-stewardship-by-bishop-kenneth-l-carter/> (22.08.2025).

⁷ Ibid, Cobb.

denomination already attempts on behalf of this little bit of the creation we call Earth. This is less a matter of an anachronistic reading than of a synchronistic one: of working our past into the present synergy of a shared future.

Crucially, the Social Principles of the 2016 Book of Discipline include ecological responsibility. Its substantive section on “The Natural World” reads: “All creation is the Lord’s, and we are responsible for the ways in which we use and abuse it. Water, air, soil, minerals, energy resources, plants, animal life, and space are to be valued and conserved because they are God’s creation and not solely because they are useful to human beings. God has granted us stewardship of creation.”⁸

Such “stewardship” is quite a grant! And inasmuch as we have taken that grant for granted, we now use and abuse it in ways Wesley could not have imagined. Sadly, even some of the most socially principled Methodists also take the grant for granted. They have more humanly vivid and pressing priorities. This is the case with my congregation. The pastors are gifted, visionary preachers and courageous activists on behalf of social justice: especially of race and LGBTQI urgencies, so existential for so many in our denomination, in our congregation. But the issue of ecological justice hardly arises (though they welcome my contributions). Stewardship of the creation is never denied. But the materiality of the nonhuman remains in the background—of what more immediately matters. The fact that each degree of global warming will raise the degree of suffering, especially of the poor and the folk of color in my city and around the planet; or that the reductive understanding of “nature” that serves the US and global economy also categorizes many as sexually unnatural: such connections remain mostly abstract, distant.

In the meantime, the increasing strength of AI does deliver the facts, continually updated, of the degrees of warming and the condition of the resources, the health, the creatures, of our corner of the creation. And at the same time, I just happened to learn the following, about AI

As the tech giants compete in a global AI arms race, a frenzy of data center construction is sweeping the [US] country. Some computing campuses require as much energy as a modest-sized city, turning tech firms that promised to lead

⁸ <https://www.umc.org/en/content/social-principles-the-natural-world> (22.08.2025).

the way into a clean energy future into some of the world's most insatiable guzzlers of power. Their projected energy needs are so huge, some worry whether there will be enough electricity to meet them from any source.⁹

So, the indispensable tool for fighting the problem ironically increases the problem—which suggests a vicious circle of sin and stewardship. But I want here to back off from the frenzy of data and reflect with you on the symbol of stewardship in its relationship to two other theological symbols important to John Wesley: salvation, and soul. These connections can help to intensify a Wes-Meth environmentalism. (Presuming—as I still must and as you read—it is not “too late.”) Each of these three symbols will be offered in the context of a particular homily of John Wesley. I am hoping that these three sermonic ‘s’s—stewardship, salvation and soul—will reverberate together in a past and future synchronism, helping us to become better stewards in and of the present. Even now.¹⁰

Sermon 51 The Good Steward

If you are involved in a wider movement of ecological theology, you know what criticism the term “stewardship” has endured. I am not referring to standard right-wing and denialist, antienvironmentalist, discourse. No, I am thinking of my own language and that of most ecologically oriented theologians in mainline Christianity. Among us the critique, and even dismissal, of the trope of stewardship is almost presumed. How did that happen?

UMC pastor and activist Sharon Delgado captures the issue in her recent book, *The Cross in the Midst of Creation*. She writes that “as followers of the crucified and risen Jesus, we are called to live by the Spirit and do our part to bring about creation’s healing and transformation.”¹¹ In this work “the biblical term stewardship is often used to express human responsibility to

⁹ Halper/O'Donovan, AI Is Exhausting the Power Grid.

¹⁰ Given the deadly progress of climate change over even the period of this paper's delivery and its publication, I am aware of the apocalyptic overtones of that “even now.” But apocalypse as I have argued elsewhere does not mean “the end of the world.” Cf. Keller, *Facing Apocalypse*.

¹¹ Delgado, *Cross*, 100.

care for the natural world, based on the idea that all things belong to God and that we do not own land or any other part of creation..." Rather, we exhibit "stewardship over it on behalf of God. 'The earth is the Lord's and all that is in it...' (Ps 24)." However, she continues, "in this time of extreme ecological devastation, the concept of environmental stewardship has limited value. Although this well-meaning concept calls for responsibility and care for the earth, it reinforces the anthropocentric concept of human dominion over the natural world (Gen 1:26) and leaves intact the view that humans are somehow above and separate from the natural world." It portrays "a universe created for and centered on human beings, which devalues the rest of creation and sanctifies hierarchical ideas that have led to widespread ecocide."¹² We may derive from this superb summary of the problem that the symbol of stewardship is achieving the opposite of both its scriptural original and of its recent environmental intentions.

I could share other ecotheological repudiations of the term, such as that of Jürgen Moltmann and Michael Northcott. In a joint evaluation of the 2009 'Evangelical Declaration on Global Warming' [Cornwall Alliance] they criticize stewardship theologies for disconnecting environmental practices from Christian spirituality by failing to show nature's own significance for God. Others point out the management ethos of stewardship which may dull the gracious awe, by which nature humbles us before God.¹³

I have for all these reasons long avoided the term. But I realize that I need a different strategy now. I will continue to take seriously the eco-critique of stewardship. But I want to do so in order not to erase but to improve the concept of stewardship; I want the term to bolster rather than undermine the rigorous ecotheology we need. Human language is never sufficient, always part of our fallen condition. So, I want to recycle "stewardship" for the following reason: it has at once an ancient scriptural root and an immediate resonance with biblically minded folk—including, crucially in case we actually want change, more conservative and evangelical publics.

Of course, the symbol has a significant root in John Wesley. And this root brings with it a key economic meaning. In "The Good Steward" Wesley was preaching a responsibility tuned primarily to our personal bodies,

¹² Ibid, 101.

¹³ Jenkins, *Ecologies of Grace*, 90.

properties and money. So, it would be a mistake to think that because he was focused on economic rather than ecological stewardship, his usage is irrelevant to current environmental urgencies. After all what is driving climate change, what is overheating the planet, what is discreating manifold species of the creation—but the neoliberal economy materializing as the organizing principle of our planetary oikos? Far from ecologically irrelevant, what he was thinking allows us to hook our current sense of stewardship as oikologia into his critical oikonomia. At any rate oikonoia translates here as stewardship. And what emerges from his sermon is a remarkable rejection of private property itself, on principle, indeed on the basis of the biblical parable of the steward.

The point reveals itself in Wesley's distinction of the debtor from the steward. Permit me to indulge here in the flow of his own words in this homily:

We are now indebted to [God] for all we have; but although a debtor is obliged to return what he has received, yet until the time of payment comes, he is at liberty to use it as he pleases. It is not so with a steward; he is not at liberty to use what is lodged in his hands as he pleases, but [only] as his master pleases. He has no right to dispose of anything which is in his hands...For he is not the proprietor of any of these things, but barely entrusted with them by another; and entrusted on this express condition,—that he shall dispose of all as his master orders... they are all, as our Lord speaks, *allotria*, belonging to another...¹⁴

The point comes through loud and clear—we are indebted to God for everything; but we are not normal debtors, who can do what they want with their property when they get it. Stewardship, unlike debt, is no kind of deferred or indirect ownership—of one's own resources, talents, body, goods. The steward is one who has been conditionally “entrusted” with another's goods.

...Nor [Wesley continues] is anything properly our own, in the land of our pilgrimage. We shall not receive *ta idia*, our own things, till we come to our own country. Eternal things only are our own:...With all these temporal things we are barely entrusted by the Disposer and Lord of all...Above all, he has com-

¹⁴ John Wesley, Sermon 51, “The Good Steward,” in: *The Works of John Wesley*, Volume 2, Sermons II 34–70, 283.

mitted to our charge that precious talent which contains all the rest—money: Indeed it is unspeakably precious, if we are wise and faithful stewards of it; if we employ every part of it for such purposes as our blessed Lord has commanded us to do.

Stewardship in other words is not only not ownership. “Steward” is an antonym to “proprietor.” Even our money—precisely in its noted preciousness—is not actually our own. The economic implications are not low key! Joerg Rieger in *No Rising Tide* emphasizes Wesley’s account of God’s entrustment to us of private property. He argues that according to the model of stewardship, the “only basis for having anything, is an ongoing relationship with God, which constantly provides the focus for the use of what Christians have.”¹⁵ So while we are told to earn, save and give all we can, those who in his context have things (one even hesitates to use the term “own”) enjoy nothing like the version of freedom promoted by contemporary free market economics.

Wesley’s interpretations set strong limits on the prerogative of ownership. Perhaps that was easier to do in a time when private property did not yet resemble the extensive monopolies now represented by transnational corporations. But precisely because private property has taken such absolute forms and is held in such large pools, Rieger argues convincingly that Wesley’s reflections are now more relevant than ever. And we might add: because of the religious right’s sanctification of capitalism’s rising tide, a theological response takes on intensified importance.

The politically potent religious conservatism of the United States remains of course key to liberating capitalism from all ethical, and certainly environmental, regulation. Therefore, I am better recognizing the importance of the work of seriously ecological evangelicals (not just Wesleyan ones) and distinguishing them from those evangelical organizations designed to oppose them by claiming a conservative stewardship model. The evangelical spectrum is ecologically complicated.

Crucially for the eco-evangelical potential is the 1999 Cornwall Declaration on Environmental Stewardship. It recognized “the moral necessity

¹⁵ Rieger, *No Rising Tide*, 145.

of ecological stewardship.”¹⁶ It asserted that the strengthening of market freedom and property rights—instead of government regulations—would be the solution to environmental problems. But in 2006, the Evangelical Environmental Network launched the Evangelical Climate Initiative (ECI), which produced the statement “Climate Change: An Evangelical Call to Action.”¹⁷ Led by Jim Ball, that Call was signed by over three hundred evangelical leaders favorable to regulation for the sake of ecological and economic justice. Soon the Cornwall Alliance reacted with “A Call to Truth, Prudence, and Protection of the Poor: An Evangelical Response to Global Warming.” It began to refer to the pro-regulation Christians as the ‘Cult of the Green Dragon.’ And it published a “Brief History of Environmental Exaggerations, Myths and Downright Lies.”

Methodists can be found in both of these eco-evangelical publics. Which is to say: Wesley’s definition of stewardship in terms resistant to private property should not be downplayed! Indeed, the sense of the steward’s responsibility before God could hardly be more relevant. Is there, however, a way to make Wesley’s economic stewardship more explicitly ecological—from within his own theology? To recycle the very notion of stewardship, freeing it from its capitalist misuses?

You know there is—we have already heard in this Oxford conversation of Sermon 60, “The General Deliverance,” in which Wesley can be read as an ecological prophet.¹⁸ In its vision of salvation, the logic of stewardship reveals that so-called “brute creatures” (the term then referring to nonhuman animals, not to brutality) will also be delivered. They too have souls. The ecotheological importance of Wesley’s attention to the souls of nonhuman animals is lucidly demonstrated by UMC theologian Greg Van Buskirk, who

¹⁶ In March 2000, The Interfaith Council on Environmental Stewardship published The Cornwall Declaration on Environmental Stewardship, which grew out of a consultation of some 35 scholars on environmental stewardship in West Cornwall, Connecticut, in the fall of 1999 and soon was endorsed by 1,500 religious leaders and many laymen from around the world. <https://cornwallalliance.org/about/our-history-in-highlights/> (22.08.2025). I am grateful to my colleague Laurel Kearns for tuning me to this and other relevant analysis.

¹⁷ <https://legacy.npr.org/documents/2006/feb/evangelical/calltoaction.pdf> (22.08.2025). Jim Ball, formerly of EEN, organized and led the Evangelical Climate Initiative made up of senior evangelical leaders, and also founded Young Evangelicals For Climate Action, which continues to lift up the next generation of leaders. He is the author of *Global Warming and the Risen Lord: Christian Discipleship and Climate Change*.

¹⁸ I.5, in: *The Works of John Wesley*, Volume 2, 441.

sets him into contrast with Aquinas. The latter denies “Plato’s theory that the souls even of brute animals are immortal.”¹⁹ Wesley’s position on the “souls of brutes” spans his entire theological career, beginning with his 1726/1727 Master’s degree lectures and stretching well into his most mature sermons in the 1780s. Permit me to replay here his captivating homiletics.

During this season of vanity [the epoch of human domination] not only the feebler creatures are continually destroyed by the stronger; ... but both the one and the other are exposed to the violence and cruelty of him that is now their common enemy—man. [I let that exclusive language stand.] And if his swiftness or strength is not equal to theirs, yet his art more than supplies that defect...He pursues them over the widest plains, and through the thickest forests. He overtakes them in the fields of air, he finds them out in the depths of the sea. Nor are the mild and friendly creatures [those “duteous to his commands”] secured thereby from more than brutal violence; from outrage and abuse of various kinds. [Do take in the powerful affect of Wesley’s concern!] Is the generous horse, that serves his master’s necessity or pleasure with unwearied diligence, is the faithful dog, that waits the motion of his hand, or his eye, exempt from this? What returns for their long and faithful service do many of these poor creatures find? ...The lion, the tiger, or the shark, gives them [other animals] pain from mere necessity, in order to prolong their own life; and puts them out of their pain at once: But the human shark, without any such necessity, torments them of his free choice; and perhaps continues their lingering pain till, after months or years, death signs their release (Sermon 60).

In this extraordinary homily, the “human shark” comes off worse than any of our fellow creatures! And in the sermon’s climax Wesley’s attention to animal suffering waxes eschatological:

But will “the creature,” will even the brute creation, always remain in this deplorable condition? God forbid that we should affirm this; yea, or even entertain such a thought! While “the whole creation groaneth together,” (whether men attend or not,) their groans are not dispersed in idle air, but enter into the ears of Him that made them. While his creatures “travail together in pain,” he knoweth all their pain, and is bringing them nearer and nearer to the birth, which shall be accomplished in its season. He seeth “the earnest expectation” wherewith the whole animated creation “waiteth for” that final “manifestation

¹⁹ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* II, 82, §8.

of the sons of God;” in which “they themselves also shall be delivered” (not by annihilation; annihilation is not deliverance) from the “present bondage” of corruption...

In this season of “groaning together” Wesley was of course not specifying the effects of later white capitalist exploitations and extinctions. But we can hardly avoid hearing the prophetically synchronistic ecology.²⁰ Randy Maddox also emphasized the ecological implications of this preaching in an essay called “Anticipating the New Creation: Wesleyan Foundations for Holistic Mission.”²¹ Such missionary holism today takes on increasingly eschatological intensity.

Back to Sermon 60: “Away with vulgar prejudices”—Wesley is pointing at uses of the Genesis dominion—“and let the plain word of God take place. They [all creatures] ‘shall be delivered from the bondage of corruption, into glorious liberty;’ even a measure, according as they are capable, of ‘the liberty of the children of God.’” The sermon thus includes nonhuman animals in the liberating glory of salvation. That marks a soteriology with few precedents. It shows a glimpse of such a vision already given us “in the twenty-first chapter of the Revelation. When He that ‘sitteth on the great white throne’ hath pronounced, ‘Behold, I make all things new.’”

So the stewardship that characterizes the creation spirals all the way to the salvation signified by the new creation. In this the effects of the abusive misuse of dominion are not ended at the level of the redemption of human souls. Rather, the soulful life of every creature will find then its ultimate renewal. Here we witness how a universal soulfulness comes into play. Since animals have souls, it is no coincidence that Wesley became a vegetarian and strongly promoted such a diet. (Wesley’s holism has bite!) Based on his doctor’s recommendation he gave up meat and soon found himself, as he wrote in a letter, “free, blessed be God, from all bodily disorders.”²² He did not make this a mandate. To do so would hardly have helped the spread of Methodism! But in our time—given the economic role of cattle production in releasing methane into the atmosphere—this holism supports

²⁰ Indeed even of sensitivities developing in 17th century England. See for example Izaak Walton, *The Compleat Angler*, Mineola, NY 2003, first published in 1653.

²¹ Maddox, *Anticipating the New Creation*.

²² From a letter to Dr. Gibson, Bishop of London, June 11, 1747, in: *The Letters of John Wesley*, ed. by John Telford, London 1931, quoted after Richards, *John Wesley*.

not just ethical treatment of animals but of all of us creatures. And given the ecological and food justice concerns of upcoming generations, this aspect of Wesley could contribute to some effectual outreach.

To help this underpublicized side of Wesleyanism sink in—the theological depth which supports it must not be ignored. It is a depth of soul—that opens into what he called “the soul of the universe.” No creature at all is simply soulless. And this cosmic soulfulness then defines our relationship, all critters’ relationships, to the Creator. It cannot be brushed away as some pagan animism. Neither is its key citation unfamiliar.

The passage I will read from Sermon 23, on the Sermon on the Mount, is one of the most beautiful theological statements of the Creator-creature relation on record. Wesley captures the soulful intimacy that pervades and holds every single creature of the creation. In his words:

But the great lesson which our blessed Lord inculcates here...is, that God is in all things, and that we are to see the Creator in the glass of every creature; that we should use and look upon nothing as separate from God, which indeed is a kind of practical atheism; but, with a true magnificence of thought, survey heaven and earth, and all that is therein, as contained by God in the hollow of his hand, who by his intimate presence holds them all in being, who pervades and actuates the whole created frame, and is, in a true sense, the soul of the universe.

This thought emerges from an odd context: the lesson Wesley is referencing pertains to Jesus’ warning in Mt 5:33 against swearing. Not just against false swearing, with its betrayal of promises made to God, but swearing in general. No, not in the recent sense of swear words, as cusses and curses! But of making vows in the name of heaven or earth or Jerusalem—the Nazarene’s point being that God is in all these places, and so one risks breaking promises to God.²³

²³ He counsels just to say instead “yes yes or no no.” Wesley underscores the point but is worried that this be misread as a prohibition against, say, swearing in a courtroom as required by British law. He assures us it is not. Anyway, no language of stewardship or creation in Mt 5,33–35. “Again you have heard that it was said to the men of old, ‘You shall not swear falsely, but shall perform to the Lord what you have sworn.’ But I say to you, Do not swear at all, either by heaven, for it is the throne of God, or by the earth, for it is his footstool, or by Jerusalem, for it is the city of the great King.”

Somehow Wesley leaps from there to make his key contribution to future creation theology: we are invited to see the Creator mirrored in every creature. In the ensouled universe he reveals, transcendence is intimately immanent (what I've sometimes dubbed transcendimmanence...) This is a radical expansion of the doctrine of the *imago dei*, a universalization in the true sense—it implicates the whole universe. Even in the most creation-friendly theologies before or in his time, I do not find such explicit imagery of every creature, not just good old us, created in the image of God. So, each one, in its own way, mirrors the Creator. And Wesley adds here no distracting or diluting qualifiers about false deifications or idolizations of creatures.

Indeed, he conveys that I might as well be an atheist if I do not see God in the fly that was bugging me as I wrote this. Does that pretty much render the vast majority of so-called believers atheists? This God is no mere exterior transcendence, creating from on high—but is the very life, animacy, soul of the universe. And because Wesley says we should not just “see” but also “use nothing as separate from God, neither should we repress the relation of this inseparability to his own later notion of stewardship. Or its pertinence to our own age’s use and abuse of the earth. This “true magnificence of thought”—magnificent in the original sense, of *magna*, immense—suggests a cosmically embracing thinking that he wants us all to actualize. Its magnitude implicates our theology and its practice in an intimate proximity to every fellow creature of our cosmos; each one becoming a mirror of the divine transcendimmanence.

Such divinity visible in the mirror of every creature, let me suggest, might offer a Wesleyan portal to all manner of fresh publics: to the young, with their strong environmental concerns; to all Christians who want to build broad ecosocial alliances; but also to those more mystically than dogmatically inclined, with meditative proclivities, as in Quaker or Asian interreligious moods; and in intriguing ways to the spiritual not religious public who want solidarity and meaning.

Nonetheless: some of Wesley’s language, even in this sermon, does also pose problems for an ecosocial perspective; “The spirit which is in the world is directly opposite to the Spirit which is of God. It must therefore needs be, that those who are of the world will be opposite to those who are of God. There is the utmost contrariety between them.” The familiar theological dualism of that passage seems to weaken the chances for an ecologically

viable Wesleyanism: suddenly we are hearing the old opposition of spirit and world. With no distinction of “world” from “creation.” Taken out of context, it can cancel the sermon’s own vision: of God as the soul of the universe.

Perhaps then there is nothing to do but acknowledge that “world” in this usage leans directly on John 18:36, and the kingdom “not of this world,” with *kosmos* naming that which directly opposes the will, the way, the word of God. One can then insist that in that sense “the world” signifies the dominant civilization; the civilization now operating in globalized white economic and cultural opposition to the Earth itself. And we can underscore that such passages need contextualization, that in our context it is no longer responsible to use the word “world” as a pejorative. We must help “world” now to signify the universe in which the Spirit lives, the world to which God gave and gives life—world as the all of creation, to *pan*.

For some it may be meaningful to acknowledge that Sermon 23’s world-soul affords a vivid expression of what would later be called panentheism. When I pronounce that word in nonWhiteheadian publics I immediately add: do not mishear it as pantheism! For panentheism—all in God—signifies an alternative both to the transcendent God-above, which performs the separation Wesley denounces; and to its opposite, the God merely within, which flattens readily into a pantheism long dismissed (and not without reason) as heresy. But Whiteheadians didn’t invent the term panentheism; actually, a theologian named Krause in the early 19th century did. My *Cloud of the Impossible* tracks its content as already fully anticipated in *De Docta Ignorantia* of Nicholas of Cusa, 1440.²⁴ This sense of all creatures existing within the God who is at the same time within all creatures, pervading them, does welcome the clarity of the all in God vs either all is God or God is outside of it all. Such mutual immanence always also involves mutual difference. Thus, the interrelatedness of all creatures—connected but different—reflects the God/world relation. And the metaphor of the world-soul deepens, broadens and enlivens the language.

The anti-dualistic metaphor of the world-soul comes quite paradoxically right out of Mr. Dualism himself, Plato. A passage of Timaeus that got to me in antiquity (well, half a century ago) proposes “that this *Cosmos* has verily come into existence as a Living Creature endowed with soul and

²⁴ Cf. Keller, *Cloud*.

reason [...] a Living Creature, one and visible, containing within itself all the living creatures, which are by nature akin to itself.”²⁵ That world-soul then occurred commonly in Eastern Christendom, but Augustine found it a “*magna atque abdita quaestio*” [a great and hidden question] (Cons. Evang. 1.23.35) and never identifies the anima mundi with God. Indeed, he remains uncertain as to whether one can properly speak of a world soul and an animated universe.²⁶ So then most Latin and Medieval theologians rejected the world-soul. It did however revive in the Renaissance. And it found distinctive support in 17th century England, particularly with Henry More, and would likely have been known to the erudite Wesley.²⁷

It is not that Wesley was preoccupied with the philosophy of the world-psyche. However, his embrace of the soul of the universe can lend theological depth and breadth—and for many also an attractive metaphor—to his pleas for economically responsible stewardship. And so, importantly, to its extension into a responsible, which now means ecological, theology. For if God is the very soul of the universe then it becomes inescapable that the Earth is of inherent value. The creation, world, *pan*—all of it—has not merely extrinsic but intrinsic value to its creator: in Wesley’s words “nature’s own significance for God.”

It may be that Christians need to sense the interiority to God of that value in order to fight our own most civilized habit: of rendering nonhuman nature external to our humanness. Of treating Earth and its materiality as background to what really matters—rather than as the ground not just of civilization, but of the incarnation, indeed of every enfleshment, every materialization, every bit of creation. Bruno Latour, the leading Continental ecological theorist, may have nailed it with the title of his recent book: *If we lose the Earth, we lose our souls*. That cuts against the soul/body, spirit/earth dualism still assumed by most Christians. Interestingly, this secular thinker ends the book on a biblical note: “‘Renew the face of the earth’: is this not a revolutionary program?” Latour asks. With Psalm 104 he also embraces

²⁵ Plato in Twelve Volumes, Vol. 9 translated by W. R. M. Lamb. Cambridge, MA 1925, 30.

²⁶ Cf. Augustine, *Retractiones*, 1.11.4.

²⁷ Cf. <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/world-soul-anima-mundi> (22.08.2025). European philosophers such as those of Baruch Spinoza, Gottfried Leibniz, Immanuel Kant, Friedrich Schelling, and Georg W. F. Hegel (particularly in his concept of *Weltgeist*).

the Apocalypse, but not as the sudden End of time: he emphasizes that ecological revolution is radical but works “in detail, slowly, in a multiplicity of fields, through the reformation of a multitude of actions among billions of people.”²⁸ Thus the apocalypse comes through ecologically as the new creation. And we can add: as Wesley’s “glorious liberty” of all the creatures of God.

Permit me in conclusion to return to John Wesley as read by John Cobb—in order to emphasize the importance of our multitude of human decisions and actions. Key is that these decisions are never made independently of grace. Grace will not do our ecosocial justice labor for us.²⁹ It will not silence the groaning of creation. It will not fix the crisis of our age. But neither does it cease to invite us to hear and to respond: indeed, to decide (“decision” being by the way the root of the term “crisis,” *krinein*). It still calls us to become critical and graced stewards of a vulnerable planet. And that spirited stewardship lets us participate more vibrantly, more hopefully, in the work of ecosocial salvation. As a collective, systemic work. We can together earn, save, give.

That is one kind of saving. Yet it not irrelevant to the work of salvation. The saving grace will keep our work cosmically soulful. That means none of our burning issues, not even the most urgently encompassing, can block the salutary flow—of energy, life and even joy. Such grace brings “glad tidings of salvation in an age of crisis.” The grace tunes us to the soul of the universe. Magnified in our own souls by that glimpse of magnificence, it charges us with an energy that burns no fossil fuels. In its animation we share—along with countless other nonextinct animals—in that liberty of the children of God. All in connection with each other, and only so: “very good.” All of us creatures bound—no matter what, consciously or not—by that intimate presence. All of us together in this world that is our parish.

²⁸ Latour, *Earth*, 81.

²⁹ Cobb, *Grace & Responsibility*.

Literaturverzeichnis

- Cobb, John B. Jr, *Is It Too Late: A Theology of Ecology*, Beverly Hills, CA 1972.
- , *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia 1975.
 - , *Grace & Responsibility: A Wesleyan Theology for Today* Nashville 1995.
- Delgado, Sharon, *The Cross in the Midst of Creation: Following Jesus, Engaging the Powers, Transforming the World*, Minneapolis 2022.
- Halper, Evan / O'Donovan, Caroline, *AI Is Exhausting the Power Grid: Tech Firms Are Seeking a Miracle Solution*, Washington Post, June 21, 2024, <https://www.washingtonpost.com/business/2024/06/21/artificial-intelligence-nuclear-fusion-climate/> (22.08.2025).
- Jenkins, Willis, *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*, Oxford 2008.
- Keller, Catherine, *From a Broken Web: Self, Separation and Sexism*, Boston 1986 (German edition: *Der Ich-Wahn. Abkehr von einem lebensfeindlichen Ideal*, Zürich 1989; new edition: *Penelope verläßt Odysseus. Auf dem Weg zu neuen Selbsterfahrungen*. Vorwort von Jürgen Moltmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Gütersloh 1993).
- , *Cloud of the Impossible: Negative Theology and Planetary Entanglement*, New York 2014.
 - , *Facing Apocalypse: Climate, Democracy, and Other Last Chances*, New York 2021.
- Latour, Bruno, *If We Lose the Earth, We Lose Our Souls*, Medford 2024.
- Maddox, Randy, *Anticipating the New Creation: Wesleyan Foundations for Holistic Mission*, in: *The Asbury Journal* 62 (2007), 49–66 <https://place.asburyseminary.edu/asburyjournal/vol62/iss1/4> (20.08.2025).
- Nasr, Sayid Hossein, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Chicago IL 1997.
- Richards, Jennie, *John Wesley, Founder of Methodism, Promoted a Vegetarian Diet*, in: *Humane Decisions* (2022), <https://humanedecisions.com/john-wesley-founder-of-methodism-promoted-a-vegetarian-diet/> (22.08.2025).
- Rieger, Jörg, *No Rising Tide: Theology, Economics, and the Future*. Minneapolis 2009.
- Walton, Izaak, *The Compleat Angler*, Mineola, NY 2003 (first published in 1653).
- Wesley, John, *The Works of John Wesley, Volume 2, Sermons II 34–70*, ed. by Albert C. Outler, Nashville 1985.

An Gottes Erneuerung teilhaben

Teilhabe als Wurzel methodistischer Theologie und ihre Bedeutung für die Klimakrise

MICHAEL NAUSNER

Abstract: In this chapter, Michael Nausner argues for a positive relevance of a Wesleyan theology of participation in times of climate crisis. If the image of God (*imago Dei*) is understood in relational terms, humans' task in a wounded creation is not so much to be stewards but to live a life of mutuality, a life of co-creation together with God and co-creatures. In conversation with theologians such as Theodore Runyon, Jürgen Moltmann, Catherine Keller, Leonardo Boff, Elizabeth Johnson and others, the author sketches a creation theology of communication in which humans together with other creatures participate in the renewal of creation.

1. Erneuerung des Kosmos und des menschlichen Herzens

Kurz nach der Jahrtausendwende las ich Theodor Runyons Buch *Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute*. Diese Lektüre prägt bis heute mein theologisches Denken, denn seit damals sehe ich Teilhabe als eine Wurzel methodistischer Theologie bzw. ganz grundsätzlich christlicher Theologie. Mein Interesse, ja meine Faszination, entzündete sich an einem kurzen Satz im ersten Teil des Buches, in dem Runyon festhält, dass die kleinste Verwandlung des menschlichen Herzens an Gottes kosmischer Verwandlung hin zur neuen Schöpfung teilhat. Er schreibt: »Das kosmische Drama der neuen Schöpfung beginnt darum mit der Erneuerung des Gottesbildes im Menschen. Das ist der unverzichtbare Schlüssel zu Wesleys Soteriologie.«¹ Ich erinnere mich an das Gefühl des Staunens und der Dankbarkeit, das mein Herz erfüllte, als ich mich in meinem Stuhl zurücklehnte und über

¹ Runyon, *Schöpfung*, 16.

diesen Satz meditierte: Die kleinste Erneuerung meines zitternden Herzens ist ein Teil Gottes umfassender Erneuerung der Schöpfung!

Eine von Runyons Grundthesen ist, dass John Wesleys Theologie in einem Verständnis der Erneuerung der Menschheit zum Ebenbild Gottes wurzelt und dass diese Erneuerung also an der Erneuerung der ganzen Schöpfung teilhat. Diese Einsicht spiegelt sich in einigen der weniger bekannten Predigten Wesleys, zum Beispiel in Predigt 60 *Die allgemeine Erlösung* (engl. *The General Deliverance*)² und in Predigt 63 *Die allgemeine Verbreitung des Evangeliums* (engl. *The General Spread of the Gospel*).³ In diesen Predigten meint Wesley nicht nur, dass die Erneuerung des Menschen an einer umfassenderen Erneuerung *teilhat*, sondern dass der Mensch selbst ganz grundsätzlich als ein *teilhabender* verstanden werden muss. Menschen sind nicht als isolierte Individuen Ebenbilder Gottes, sondern ihre Gottebenbildlichkeit als solche besteht aus *Teilhabe*. In den Predigten 45 *Die neue Geburt* (engl. *The New Birth*)⁴ und 141 *Über den Heiligen Geist* (engl. *On the Holy Spirit*),⁵ in denen sich Wesley spezifisch mit der Gottebenbildlichkeit auseinandersetzt, wird deutlich, dass diese nicht aus einem Besitz von Eigenschaften besteht, sondern dass sie relational verstanden werden will. Ein solches Verständnis findet sich nicht zuletzt bei den frühen griechischen Kirchenvätern, die einen großen Einfluss auf Wesleys Theologie ausgeübt haben. Sie sprechen von *theosis*, Gottwerdung, als ein Ziel Gottes mit den Menschen. Und diese *theosis* ist nichts anderes als eine gnädige Teilhabe am Göttlichen. Niemand lebt seine/ihre gottgewollte Gottebenbildlichkeit isoliert, sondern nur insofern er/sie in Beziehung zu Gott lebt.

Runyon bringt seine Interpretation Wesleys auf den Punkt, wenn er schreibt: Die Gottebenbildlichkeit im tiefsten Sinne »ist weder eine Fähigkeit im Menschsein selbst noch eine Funktion, die unabhängig vom Schöp-

² John Wesley, *The General Deliverance* (The Sermons of John Wesley – Sermon 60), The Wesley Center Online: Sermon 60 – The General Deliverance (Zugriff 27.08.2025).

³ John Wesley, *The General Spread of the Gospel* (The Sermons of John Wesley – Sermon 63), The Wesley Center Online: Sermon 63 – The General Spread Of The Gospel (Zugriff 27.08.2025).

⁴ John Wesley, *The New Birth* (The Sermons of John Wesley – Sermon 45), The Wesley Center Online: Sermon 45 – The New Birth (Zugriff 27.08.2025).

⁵ John Wesley, *On the Holy Spirit* (The Sermons of John Wesley – Sermon 141), The Wesley Center Online: Sermon 141 – On the Holy Spirit (Zugriff 27.08.2025).

fer verwirklicht werden könnte, weil es in der Beziehung selber besteht, durch die das Geschöpf stets vom Schöpfer empfängt und weitergibt, was es empfängt.«⁶

2. Gottebenbildlichkeit als Teilhabe am göttlichen Leben

Gottebenbildlichkeit ist also keine Angelegenheit der Qualifikation, sondern der Partizipation, der Teilhabe. Solche Teilhabe ist ein dynamisches Geschehen, und es steht auf heilsame Weise in Kontrast mit dem Rollenbild des Menschen als *Krone der Schöpfung*.⁷ Sie betont das christliche Leben als ein Leben in Gemeinschaft, einer weiten Gemeinschaft, die den Menschen in einem Netz von Beziehungen verortet. Wir nehmen als Menschen auf vielfältige Weise in einem Beziehungsnetz teil: in Beziehung mit Gott, mit der weiteren erschaffenen Welt, mit anderen Menschen und mit unserem eigenen inneren Leben. So gesehen ist eine wesleyanische Theologie der Teilhabe ein effektives Werkzeug gegen einen übertriebenen Anthropozentrismus. Die vielen Beispiele für Wesleys relationale Anthropologie sind eine implizite Kritik an einem modernen Verständnis des Menschen als absolut autonom.

Runyon hat in seinem Buch eine beeindruckende Vielfalt an Zitaten aus dem Oeuvre Wesleys gesammelt, in denen es sehr deutlich wird, dass sein Verständnis menschlicher Verwaltung der Schöpfung (engl. *stewardship*) nicht das einer Beherrschung der Natur ist, sondern das einer achtsamen Koexistenz und Kooperation. Tiere zum Beispiel spielen eine ungewöhnlich wichtige Rolle in Wesleys Denken, und eine seiner drei Disputationsvorlesungen in Oxford handelte »von der ›Seele‹ und Denkfähigkeit der Tiere«.⁸ Er sah Tiere als intim verbunden mit dem zum Ebenbild Gottes erschaffenen Menschen und wehrte sich dagegen, auch die übrige Schöpfung bloß als Ansammlung von Dingen zu verstehen, die gebraucht und konsumiert werden können. »Christus«, schreibt er in seiner Predigt 77 *Der geistliche*

⁶ Runyon, Schöpfung, 22f.

⁷ Vgl. Jürgen Moltmanns Kritik an dieser Bezeichnung des Menschen. In: Moltmann, Gott.

⁸ Runyon zitiert hier Robert Rakestraws Aufsatz *The Contribution of Wesley Toward an Ethics of Nature*, in: Runyon, Schöpfung, 219.

Gottesdienst (engl. *Spiritual Worship*), »ist jetzt das Leben von allem, was auf irgendeine Weise und in irgendeinem Ausmaß lebt. Er ist die Quelle des Lebens der geringsten Wesen, ja sogar des Lebens des Gemüses; er ist ja die Quelle aller Bewegung, von der auch die Pflanzenwelt abhängt.«⁹ Hier bekommt man den Eindruck von einer intimen gegenseitigen Beziehung zwischen allen Lebewesen auf dem Planeten Erde, was für unsere heutige Zeit relevant erscheint, jedoch im Kontrast zum modernen Weltbild steht, dass sich zu Wesleys Lebzeiten entwickelte. In der Moderne wurde die Natur mehr und mehr als Materie betrachtet, die untersucht, gebraucht und ausgenutzt werden kann.

Die gegenseitige Teilhabe allen Lebens – und dazu gehört auch Gottes Teilhabe an der Schöpfung – ist eine Beschreibung, die direkt hineinspricht in unsere Zeit der Klimakrise. Und sie steht in Beziehung zu einem anderen Schlüsselbegriff in wesleyanischer Theologie: Heiligung. Ich verstehe Heiligung als eine spezifische Form der Teilhabe, d. h. nicht als eine individuelle Qualität, sondern als eine relationale Angelegenheit. Runyon beschreibt das wunderschön, wenn er sie als jene Beziehung bezeichnet, »in der göttliches Leben jeden Bereich des menschlichen Lebens durchdringt. [...] Ohne diese Beziehung läge die für eine Wende in der ökologischen Krise erforderliche Disziplin und Selbstaufopferung jenseits menschlicher Möglichkeiten.«¹⁰ Hier wird persönliche Frömmigkeit mit ökologischer Verwobenheit verbunden. Heiligung ist von einer Teilhabe am Leben zusammenhängender Ökosysteme nicht zu trennen. Etwas Ähnliches kommt in Wesleys Predigt 23 *Bergpredigt III* (engl. *Sermon on the Mount III*)¹¹ zum Ausdruck. Hier beschreibt er alles Erschaffene als einen möglichen Kanal für die Liebe Gottes: Er glaubt, dass die, die reinen Herzens sind, *alle Dinge als Gottes voll zu sehen vermögen*.¹² Deshalb ist für Wesley eine Behandlung der Erde bloß als Ressource, die ausgebeutet werden kann, undenkbar.

⁹ John Wesley, *Spiritual Worship* (The Sermons of John Wesley – Sermon 77), The Wesley Center Online: Sermon 77 – Spiritual Worship (Zugriff 27.08.2025).

¹⁰ Runyon, *Schöpfung*, 221.

¹¹ John Wesley, *Upon Our Lord's Sermon on the Mount: Discourse Three* (The Sermons of John Wesley – Sermon 23), The Wesley Center Online: Sermon 23 – Upon Our Lord's Sermon On The Mount: Discourse Three (Zugriff 27.08.2025).

¹² Zitiert in: Runyon, *Schöpfung*, 222.

Wenn wir also die Ermahnung ernst nehmen, den Schöpfer im Spiegel jedes Geschöpfes zu sehen, dann muss sich Heiligung und »soziale Heiligung« auf eine weitere Gemeinschaft beziehen als nur die menschliche. Sie umfasst die ganze Schöpfung als Gemeinschaft. Die Teilhabe am göttlichen Leben ist mehr als menschliches Leben. Sie ist eine Realität der gesamten Schöpfung. Und sie ist nicht nur eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Angelegenheit. Sie ist eine »Verbindung nicht nur mit allen gegenwärtigen Bewohnern des Planeten, sondern auch mit zukünftigen Generationen.«¹³

Ausgehend von diesen einleitenden Gedanken zu einer ökologischen Verankerung einer wesleyanischen Theologie der Teilhabe und der Heiligung will ich im Folgenden den Begriff der *gegenseitigen Teilhabe* auf unsere momentane Klimakrise anwenden.¹⁴ Ich glaube, eine Untersuchung einer wesleyanischen Theologie der Teilhabe auf ihre ökologischen Implikationen hin ist notwendig, gerade in unseren spät-/postmodernen Zeiten, in denen die (gedankliche und praktizierte) Trennung zwischen der Menschheit und dem Rest der Schöpfung solche Dimensionen erreicht hat, dass Geologinnen und Geologen seit der Jahrtausendwende von unserem Weltzeitalter als *Anthropozän* sprechen. Mit Anthropozän ist jenes Zeitalter gemeint, in dem die Menschheit eine solche Belastung für den Planeten geworden ist, dass sie zum bedeutendsten Faktor für die jüngsten Veränderungen in der Ökosphäre geworden ist. Dass in dieser Entwicklung ein gewisses Verständnis des *dominium terrae* (Gen 1,28), also der *Beherrschung* der Erde seitens des Menschen, eine traurige und verstärkende Rolle gespielt hat, ist von Theolog*innen verschiedener Herkunft vielfach beklagt worden. Und ich stimme in diese Klage mit ein. Gerade vor diesem Hintergrund plädiere ich für eine Wiederentdeckung eines partizipatorischen Verständnisses des Menschen, damit die christliche Theologie wieder beitragen kann zur Heilung unseres geschundenen Planeten. Die Berufung der Menschheit, an Gottes Erneuerung der Schöpfung teilzunehmen, ist gleichzeitig eine Berufung, anzuerkennen und zu praktizieren, dass die Menschheit zutiefst eingebettet ist in die mehr-als-menschliche Schöpfung. Menschen und die

¹³ Runyon, Schöpfung, 223.

¹⁴ Vgl. auch meinen Artikel zur »Gegenseitigkeit« in der *Nordic Environmental Law Journal*, wo ich im Gespräch mit Jurist*innen theologische Argumente für eine Anthropologie gegenseitiger Teilhabe entwickle. Nausner, *Imagining Mutuality*, 169–181.

mehr-als-menschliche Schöpfung leben in gegenseitiger Teilhabe, und nur gemeinsam können sie Wege finden, diese Teilhabe im Dienst des Blühens allen Lebens zu praktizieren.

3. Eine Theologie der Teilhabe in Zeiten der Klimakrise

Um Theorie und Praxis in Richtung einer achtsamen gegenseitigen Teilhabe umzustellen, braucht es meines Erachtens eine Erneuerung theologischer Anthropologie. Wie können wir angesichts der in der Klimakrise so deutlich gewordenen mangelnden Balance zwischen dem Menschen und dem Mehr-als-menschlichen¹⁵ unser Menschenbild neu bedenken? Aus der soeben skizzierten theologischen Perspektive heraus wird deutlich: Diese Umstellung schafft der Mensch nicht allein. Vielmehr ist es eine Umstellung, an der der Mensch gemeinsam mit der übrigen Schöpfung teilhaben muss.

3.1 Vom Ökosystem umfassen¹⁶

David Attenborough hat sich nun schon viele Jahrzehnte für eine solch unhintergehbare Gemeinsamkeit zwischen Menschen und Erde eingesetzt. Seinen Film *Ein Leben auf dem Planeten* (engl. *A Life on the Planet*) von 2020 versteht er als ein Zeugnis und eine Vision für die Zukunft. Im Trailer für den Film spricht er davon, wie die Menschheit die Erde überrannt hat und schlägt vor, dass wir neu lernen müssen, *mit* der Natur zu leben anstatt *gegen* sie.¹⁷ Der Film beginnt und endet in Tschernobyl, jener ukrainischen Stadt, die 1986 von einer fürchterlichen atomaren Katastrophe heimgesucht wurde und seit damals unbewohnbar ist. Zu Beginn sehen wir Atten-

¹⁵ Den Begriff »Mehr-als-Menschliches« übernehme ich von der italienischen Philosophin Marie Puig de la Bellacasa, die ihn verwendet, um damit anzudeuten, wie intim Menschliches verwoben ist mit anderen Ökosystemen, sodass die Rede vom »Nicht-Menschlichen« problematisch wird. Denn »the livelihoods and fates of so many kinds and entities on this planet are unavoidably entangled.« Puig de la Bellacasa, *Matters of Care*, 1.

¹⁶ Große Teile des restlichen Artikels bauen auf folgendem Aufsatz auf: Nausner, *Eco-Justice*, 101–120.

¹⁷ Vgl. den Trailer zu David Attenboroughs Film *A Life on the Planet*: <https://www.youtube.com/watch?v=64R2MYUt394> (Zugriff 24.07.2025).

borough in den Ruinen eines Hauses stehen, das unmittelbar nach der Explosion Hals über Kopf verlassen wurde. Das Gebäude wird zu einem Symbol der von Menschen verursachten ökologischen Katastrophe. Und zum Schluss bringt uns der Film zurück nach Tschernobyl, und immer noch erfüllt mich als Zuseher das Entsetzen darüber, dass die Menschheit dazu in der Lage ist, den Planeten unbewohnbar zu machen. Aber als die Kamera mittels Drohne höher und höher über Tschernobyl zu schweben beginnt, wird deutlich, wie die Natur begonnen hat, die von Menschen geschaffene Infrastruktur in sich aufzunehmen. Wilde Tiere bewegen sich frei zwischen den Häuserskeletten und lauschte Bäume sind mittlerweile so hochgewachsen, dass sie die Hochhäuser der verlassenen Stadt überschatten. Bald sieht man vor lauter Laub keine Häuser mehr. Die Betonskelette und die Asphaltstreifen sind eingebettet in ein grünes Gewebe. Es scheint, als seien die Reste menschlicher Zivilisation aufgenommen in das biologische Ökosystem, das wieder zu blühen begonnen hat.

3.2 Ist Verwaltung der Schöpfung genug?

Diese visuelle Darstellung des Mehr-als-Menschlichen, das sanft sich dessen annimmt, was die Menschen zerstört haben, weckt in mir die Vision von jener Gegenseitigkeit, die geschöpfliche Koexistenz in der Zukunft prägen muss, damit die Menschheit wieder zu einer Balance in unserem verwundbaren Ökosystem beitragen kann. Deshalb glaube ich auch, dass es einen kritischen Blick braucht auf das Verwaltungsparadigma (engl. *stewardship paradigm*), da die Gefahr besteht, hier menschliche Aktivität auf Kosten der Aktivität der Natur hervorzuheben. Natürlich muss die Menschheit – vor allem der Teil der Menschheit, der den Klimawandel vorrangig verursacht hat – Verantwortung übernehmen in Zeiten der Klimakrise. Diese Verantwortung hat die industrialisierte Welt bezüglich der Erderwärmung nicht auf sich genommen.¹⁸ Das Verwaltungsparadigma ist ein wichtiger Schritt in Richtung Nachhaltigkeit, aber ich glaube, es muss ergänzt wer-

¹⁸ Erst im Juli 2025 ist der Internationale Gerichtshof in Den Haag zu dem Schluss gekommen, dass die Länder mit dem größten Konsum fossiler Brennstoffe eine Hauptverantwortung für den Klimawandel tragen und belangt werden können. Vgl. den Bericht im Guardian, *Nations who fail to curb fossil fuels could be ordered to pay reparations, top UN court rules*, <https://www.theguardian.com/environment/2025/jul/23/healthy-environment-is-a-human-right-top-un-court-rules> (Zugriff 24.07.2025)

den durch eine weniger anthropozentrische Sicht auf die Beziehung zwischen Menschheit und dem Mehr-als-Menschlichen. Nicht nur Menschen, sondern die gesamte Schöpfung ist zur Verantwortung fähig, d. h. fähig auf göttliche Kreativität zu reagieren. Teilhabe an der Erneuerung der Schöpfung geschieht nicht nur mit Hilfe menschlicher Techniken der Verwaltung, sondern umfasst auch die unzähligen und geheimnisvollen Weisen, auf welche (göttliche) Kreativität in der mehr-als-menschlichen Welt geschieht. Die Prozesstheologie spricht hier von einem Panentheismus, d. h. davon, dass Gott in allem tätig ist, nicht nur unter Menschen. Das ist eine theologische Weise zu sagen: Die Natur hat Würde in sich selbst. Sie ist nicht nur zu verwaltende Materie, sondern ein lebendiges Gewebe, in und von dem Menschen leben und zu dem sie sich verhalten müssen. Die Natur will ernstgenommen werden als eine Agentin, die also nicht bloß ein zu kontrollierendes Objekt ist, sondern ein Subjekt mit dem zusammengearbeitet werden muss. Die Natur hat Agens. Die Natur kommuniziert. Und wenn dem so ist, muss die Beziehung zwischen dem Menschen und dem Mehr-als-Menschlichen neu bedacht werden.

Vielleicht hilft es, das bereits beschriebene gegenseitige Verständnis der Gottebenbildlichkeit zu bedenken, um zu einem neuen Verständnis von der »Beherrschung« der Erde (Gen 1,28) zu kommen. Eine solche darf dann nicht als ein Freibrief zur Ausbeutung missverstanden werden, sondern muss gemeinsam mit der Berufung zur Gottebenbildlichkeit (Gen 1,27) als eine Wirklichkeit der Teilhabe gedeutet werden. Wenn Gottebenbildlichkeit keine Frage menschlicher Fähigkeiten, sondern eine Frage der Teilhabe ist, dann lässt sie sich auch nicht trennen vom Leben anderer Geschöpfe, die in gewisser Weise an dieser Gottebenbildlichkeit teilhaben.¹⁹ So wird Verwaltung zu einer im tiefsten Sinne gemeinsamen Angelegenheit. In diesem Sinne versteht es auch Catherine Keller in ihrem Versuch, den Begriff Verwaltung (*oikonomia*) im wesleyanischen Sinne als eine Aufgabe zu deuten, die Privateigentum kritisch beleuchtet. Verwaltung ist gerade *nicht* Eigentum!²⁰ Damit will sie den Begriff wiedergewinnen (engl. *recycle*) und

¹⁹ Laut Jan-Olav Henriksen bedeutet die *imago Dei*, dass Menschen »sich auf Gott beziehen, indem sie sich auf die übrige Schöpfung als die von Gott gegebene Voraussetzung für ihre Existenz und für ihr Wohlergehen beziehen.« Henriksen, *Anthropology*, 67.

²⁰ Vgl. den Beitrag von C. Keller in diesem Band, S. 69: »Stewardship is not only *not* ownership.«

von kapitalistischem Missbrauch befreien.²¹ Auch wenn ich mit Kellers Deutung von Verwaltung als Teilhabe an »ökosozialer Erlösung« sympathisiere,²² bin ich skeptischer als sie bezüglich eines *Recyclings* des Begriffs für theologische Zwecke.

Der Mensch ist nie allein in seiner Verwaltung und Verantwortlichkeit, sondern immer *erschaffene/r Mit-Schöpfer/in*.²³ Der Begriff *erschaffene/r Mitschöpfer/in* deutet an, dass Schöpfungsverantwortung nicht als menschliche Oberhoheit über die Schöpfung missverstanden werden darf. Vielmehr wurzelt eine solche Verantwortung in einer gemeinsamen Teilhabe an dem, »was geschehen ist, dem was geschieht und dem, was in der Zukunft geschehen wird«,²⁴ sowohl im positiven als auch im negativen Sinne. Der Mensch lebt ständig in der Spannung zwischen der Teilhabe an der ausgebeuteten Schöpfung und ihrer Erneuerung. Das bedeutet, dass wir als Menschen immer teilhaben an den ungerechten Verhältnissen, die die ausgebeutete Schöpfung charakterisieren. Für eine Verwirklichung wahrer Gegenseitigkeit müssen diese Ungerechtigkeiten wahrgenommen werden. Nur so kann aus einer anthropozentrischen Sichtweise allmählich eine schöpfungsorientierte Sichtweise entstehen.²⁵ Die Natur/Schöpfung ist hier mehr als etwas, das Menschen verwalten könnten. Der Verbundenheit mit der Natur und der daraus erwachsenden Schöpfungsgemeinschaft wird ein streng verstandenes Verwaltungsparadigma nicht gerecht. Der Verwaltungsgedanke ist in der Gefahr, in einem hierarchischen Sinne als eine Ermächtigung missverstanden zu werden. Leider ist er gebraucht worden, »um koloniale und hierarchische Strukturen zu verteidigen, die denjenigen im unteren Bereich der Skala ihre Würde verweigern: Frauen, Kindern, der Fauna, der Flora und den Mineralien. Mit anderen Worten: der Begriff Verwaltung (engl. *stewardship*) [...] kann nicht als das einzige Modell dienen für unsere Interpretation der Verantwortung.«²⁶ Der Bischofsbrief der Bischöfe und Bischöfinnen der Schwedischen Kirche warnt also vor

²¹ A. a. O., S. 70: »... freeing it from its capitalistic misuses ...«.

²² A. a. O., S. 77: »spirited stewardship lets us participate more vibrantly, more hopefully, in the work of ecosocial salvation.«

²³ Vgl. A Bishops' Letter About the Climate, 68–71.

²⁴ A. a. O., 55.

²⁵ A. a. O., 69 f.

²⁶ A. a. O., 67 f.

den Risiken eines Verwaltungsgedanken, der die Menschen als über der Schöpfung stehend deutet.

Auch die Enzyklika *Laudato si'* kritisiert ein Verständnis der Rolle des Menschen als eine »absolute Herrschaft über die anderen Geschöpfe«,²⁷ spricht dem Menschen jedoch durchaus eine Vorrangrolle zu in seiner Berufung, »alle Geschöpfe zu ihrem Schöpfer zurückzuführen.«²⁸ Letztlich ist es für den Papst das richtige Verständnis vom Menschen, ihn als »verantwortlichen Verwalter« zu sehen.²⁹ So bleibt es einem traditionellen und damit anthropozentrischen Verwaltungsgedanken verhaftet.

3.3 Der Schöpfung eine Stimme geben

Ökologische Stimmen hingegen kritisieren schon seit langem das Verwaltungsparadigma für seine Tendenz zum Anthropozentrismus, d. h. der impliziten Annahme menschlicher Überlegenheit gegenüber dem Mehr-als-Menschlichen. Jürgen Moltmann etwa hat bereits 1985 in seinen Gifford-Vorlesungen vorgeschlagen, die Rede vom Menschen als der Krone der Schöpfung zu beenden und stattdessen von der Menschheit als einem Teil der *Schöpfungsgemeinschaft* zu reden. Wenn von einer Krone der Schöpfung gesprochen werden soll, so müsse das der Sabbat sein, der eine versöhnende und heilende Zeit der Ruhe für die ganze Schöpfung sei.³⁰

Ein solches Bewusstsein für die Weite göttlichen Wirkens in der gesamten Schöpfung scheint dann auch in den späteren Büchern von Elizabeth Johnson durch. In ihrem Buch *Schöpfung und das Kreuz* kritisiert sie den Anthropozentrismus westlicher Theologie, der zur Folge hat, »dass die Weite der rettenden Gnade Gottes in der ganzen Schöpfung mehr oder weniger übersehen wurde.«³¹ Stattdessen denkt Johnson »den lebendigen Gott als die Welt aktiv begleitend in ihren evolutionären und historischen Übergängen« und entwickelt dementsprechend eine »Theologie der Begleitung [...], die planetarische Solidarität und Arbeit für ökologische Gerechtigkeit

²⁷ Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato si'*, Über die Sorge für das gemeinsame Haus, § 67, https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (Zugriff 24.7.2025).

²⁸ *Laudato si'*, § 83.

²⁹ *Laudato si'*, § 116.

³⁰ Moltmann, Gott, 110.

³¹ Johnson, *Creation*, xii.

unterstützt.«³² Das Leben des Glaubens, so Johnson, müsse »das ganz konkret Gute für die gesamte Lebensgemeinschaft der Erde« beinhalten. Nur dann werden wir dazu in der Lage sein, »zu entdecken, dass die Schönheit und die Kraft der Glaubenstradition sich vertieft, wenn sie tief verwurzelt ist in der ökologischen Wirklichkeit der Erde.«³³

Auf eine ähnliche Weise hilft uns auch Leonardo Boff, den Blick zu weiten von menschlichen zu ökologischen Belangen, ohne sie gegeneinander auszuspielen. In seinem Buch *Schrei der Erde, Schrei der Armen* (engl. *Cry of the Earth, Cry of the Poor*) weitet er seine befreiungstheologische Perspektive und wendet sie auf die gesamte Schöpfungsgemeinschaft an. Er weist dort auf die engen Verbindungen zwischen den Wunden der Armut und den Wunden ökologischer Ausbeutung hin, und in einem neueren Buch macht er die Verbindungen zu den *Rechten der Mutter Erde* deutlich, indem er die Bedeutung der *Würde der Erde* (lat. *dignitas terrae*) hervorhebt und damit der Erde als einem lebendigen Organismus Subjektivität zuspricht. Seine Vision ist die einer *Bio-Zivilisation*, die auf einer Gegenseitigkeit zwischen Menschheit und Erde fußt.³⁴ Die Erde, meint Boff, kann im Geiste der Achtsamkeit nicht mehr vom Sozialvertrag ausgeschlossen werden, da »alles miteinander gegenseitig verbunden ist und sich gegenseitig durchdringt.«³⁵ Boff kritisiert hier also den Anthropozentrismus, indem er das legitime Anliegen sozialer Gerechtigkeit mit demjenigen ökologischer Gerechtigkeit verbindet. Er ist sich des utopischen Charakters seiner Vision bewusst, besteht aber dennoch darauf, den Regenwald zu verbinden mit menschlicher Gemeinschaft³⁶ und meint, dass irgendeine Art einer »Demokratie der Erde« vonnöten ist, d. h. »die Teilhabe *aller*« in einer umfassenden Demokratie, in der »alle teilnehmen und gemeinsam nach Lösungen suchen, die möglichst alle inkludieren.«³⁷ Es ist eine Vision, die ausgeht von einem Verständnis gegenseitiger Zugehörigkeit zwischen Menschen und der mehr-als-menschlichen Schöpfung, in seinem Fall inspiriert von der Spiritualität der Sioux.³⁸ Damit wäre der Gesellschaftsvertrag verbunden

³² A. a. O., xiii.

³³ A. a. O., xvii.

³⁴ Vgl. Boff, *Achtsamkeit*, 69.

³⁵ Vgl. a. a. O., 78.

³⁶ Vgl. a. a. O., 79.

³⁷ A. a. O., 82.

³⁸ Vgl. a. a. O., 84.

mit einem Naturvertrag,³⁹ und das würde bedeuten, die Stimme der mehr-als-menschlichen Schöpfung anzuerkennen. Eine ähnliche Vision ließe sich im Gespräch mit samischen Theologinnen und Theologen erarbeiten, was für den nordischen Kontext, in dem ich heute lebe, von großer Bedeutung wäre. Für eine wachsende Anzahl samischer Theolog*innen steht ein Verständnis der Erde als soziales und juridisches Subjekt nicht im Widerspruch zur christlichen Tradition.⁴⁰ Ich glaube, dass auch die wesleyanische Tradition sich in diesem Sinne weiten ließe, um so hellhörig zu werden für die vernachlässigten Stimmen in Gottes Schöpfung.

3.4 Ein Universum von Geschöpfen

Einer der einflussreichsten Befürworter eines Verständnisses gegenseitiger Abhängigkeit zwischen Menschen und dem Mehr-als-Menschlichen ist der »Geologe« Thomas Berry. Seine zehn Thesen über *Ursprung, Differenzierung und Rolle von Rechten* (engl. *The Origin, Differentiation, and Role of Rights*) haben die Bewegung für die Würde und Rechte der Natur inspiriert. »Das Universum«, meint Berry in These drei, »besteht aus Subjekten, um mit ihnen zu kommunizieren und nicht aus Objekten, um sie auszubeuten. Als Subjekt ist jeder Bestandteil des Universums berechtigt, Rechte zu haben.« Darüber hinaus haben alle Bestandteile der Erde »intrinsische Beziehungen [...] zueinander.« Daraus folgt, dass der Planet Erde »eine einzige Gemeinschaft ist, die durch gegenseitig voneinander abhängige Beziehungen verbunden ist. Kein Lebewesen ernährt sich selbst.« (These 9)⁴¹ Berry spricht von einer *Erdgemeinschaft* – verwandt mit Moltmanns Schöpfungsgemeinschaft – und ermahnt die Menschheit, »gegenseitig fördernde Beziehungen mit den anderen Mitgliedern der Erdgemeinschaft« zu pflegen.⁴²

Berry lässt sich vom Denken verschiedener indigener Gemeinschaften inspirieren, aber auch von östlichen Kosmologien, »in welchen der vorrangige kulturelle Bezugspunkt bezüglich Wirklichkeit, Wert und religiösem Ausdruck das Universum in all seiner Pluralität und Integrität ist.«⁴³ Dabei

³⁹ Vgl. a. a. O., 85.

⁴⁰ Siehe zum Beispiel: Sjöberg, Adams barn tillsammans, 22–33.

⁴¹ Berry, *Origin*, <http://www.ties-edu.org/wp-content/uploads/2018/09/Thomas-Berry-rights.pdf> (Zugriff 27.08.2025).

⁴² Berry, *Christian Future*, 97.

⁴³ A. a. O., 102.

ist eine solch kosmische Ausrichtung der jüdisch-christlichen Tradition durchaus nicht fremd. Für Berry besteht das Problem darin, dass die mehr kosmologische Ausrichtung auf saisonbedingte Feste in der Religion Israels sich verschoben hat »hin zu einer zunehmenden Betonung geschichtlicher Ereignisse.«⁴⁴ Das ist der Fall sowohl hinsichtlich des prägenden Exodusgeschehens in der jüdischen Tradition als auch bezüglich des Christusgeschehens in der christlichen Tradition. Die Entwicklung weg vom saisonalen und kosmologischen Verständnis des Exodus und des Christusgeschehens »hat diejenigen Kräfte der Entfremdung in Gang gesetzt, die nach und nach im Westen zu einem starken Gefühl des Anthropozentrismus geführt haben.«⁴⁵ Berry ist davon überzeugt, dass ein neues, kosmisches Verständnis des Exodus notwendig ist, und stellt deshalb die mehr oder weniger rhetorische Frage, ob es möglich sei, »dass wir dazu berufen sind, einen Exodus zu machen hinaus aus einer heiligen Gemeinschaft, die eingeschlossen ist in eine geschichtliche Identität der Selbst-Erlösung, hin zu einer weiteren Gemeinschaft des Lebens.«⁴⁶ Für Berry geht es dabei nicht um eine rein menschliche Angelegenheit. Stattdessen meint er, dass das Christentum eine Reise notwendig hat, nämlich eine Reise hin zu einem mehr erdzentrierten Verständnis im Sinne einer gegenseitigen Teilhabe: »Ein Aufgehen des Universums in den heiligen Raum des Menschen und ein Aufgehen des Menschlichen in den heiligen Raum des Universums ist vonnöten für einen zufriedenstellenden Weg hinein in die Zukunft.«⁴⁷ Berry stellt sich ein solch gegenseitiges Aufgehen als eine *kosmische Liturgie* vor, in welcher es deutlich wird, dass »das Universum sich nicht auf irgendein einzelnes Wesen bezieht, sondern dass es von einer Vielzahl von Wesen abhängig ist.«⁴⁸

3.5 Biokratie oder göttliche Kooperation mit allem Erschaffenen?

Hier haben wir es mit einer viel weitreichenderen Kritik des Anthropozentrismus zu tun, als wir sie in der Enzyklika *Laudato si'* finden. Auch wenn die Enzyklika ausgehend von Franz von Assisi die Menschheit als einen Teil

⁴⁴ A. a. O., 103.

⁴⁵ A. a. O., 103.

⁴⁶ A. a. O., 110.

⁴⁷ A. a. O., 111.

⁴⁸ A. a. O., 115.

von »Mutter Erde«⁴⁹ versteht, bleibt sie doch dem anthropozentrischen Paradigma verhaftet, oder gar dem *androzentrischen*, wie Julia Enxing festhält. Sie würdigt die Enzyklika für ihr relationales Pathos, kritisiert sie jedoch für ihre Erhöhung des Menschen, ja des Männlichen, wodurch nicht nur nicht-menschliches, sondern auch nicht-männliches Leben devaluiert werde.⁵⁰ Sie bleibe männlich orientiert. Die feminine Mutter Erde sei in der Enzyklika weder verbunden mit konkreten Frauen noch mit femininen Aspekten des Göttlichen. Stattdessen erscheint *Mutter Erde* kontinuierlich im Kontrast zu Gott dem *Vater*, dessen »väterliche Zärtlichkeit«⁵¹ ein Ausdruck »elterlicher Beziehung ist, die Gott mit allen seinen Geschöpfen hat.«⁵²

Die feminine Erde ist laut der Enzyklika von maskulinem Schutz abhängig, wie Sharon A. Bong beobachtet; ein metaphysisches Verständnis, das patriarchale Muster männlicher Dominanz über Frauen und die Überlegenheit von Kultur über Natur befeuert.⁵³ Das Patriarchat ist eng verbunden mit einer Trennung von Menschheit und Erde: Die uralte Dichotomie zwischen Geist und Materie, rationalem Mann und emotionaler Frau etc. spiegelt sich in einem Verständnis *männlicher* Menschheit, die die *weibliche* Schöpfung beschützt. Außerdem schenkt die Enzyklika konkreten Frauen kein Gehör, wie Grace Ji-Sun Kim und Hilda P. Koster in ihrer Anthologie *Planetarische Solidarität* (engl. *Planetary Solidarity*) mit Recht kritisieren.⁵⁴ In diesem Buch treten die Verbindungen zwischen Kolonialismus, Patriarchat, Rassismus und Klimakrise deutlich hervor.⁵⁵ Planetarische Solidarität zielt auf eine Solidarität ab, die »voraussetzt, dass wir den miteinander verbundenen Systemen des Lebens eine Stimme geben.« Solche Solidarität »fordert nichts weniger als eine *Biokratie*, in welcher alle Lebensformen eine Stimme haben.«⁵⁶ Eine solche Sichtweise fordert die Enzyklika jenseits ihrer anthropozentrischen Komfortzone heraus. Die Enzyklika nimmt vom »Biozentrismus« Abstand, indem sie ihn als eine Reaktion auf einen

⁴⁹ Laudato si', § 1.

⁵⁰ Vgl. Enxing, *Anthropos*, 1–16 (4).

⁵¹ Laudato si', § 73.

⁵² Laudato si', § 96.

⁵³ Vgl. Bong, *Not Only for the Sake of Man*, 89.

⁵⁴ Ji-Sun / Koster, *Planetary Solidarity*, 2 f.

⁵⁵ Vgl. Ji-Sun / Koster, *Planetary Solidarity*, 5.

⁵⁶ A. a. O., 7.

»fehlgeleiteten Anthropozentrismus« beschreibt.⁵⁷ Aber könnte dennoch Biokratie eine mögliche Alternative zu (männlicher) Verwaltung sein?

4. Gott kommuniziert mit der ganzen Schöpfung

Aus christlich-theologischer Perspektive von *Biokratie* zu sprechen, scheint zunächst weit hergeholt, etwas utopisch und vielleicht sogar häretisch. Aber könnte eine Evolution etwa von Monarchie / Aristokratie via Demokratie zu Biokratie nicht doch bedacht oder vielleicht gar theologisch gerechtfertigt werden? Einerseits wird uns ein abstrakter Begriff von der »Herrschaft des biologischen Lebens / der Natur« nicht weiterhelfen. Andererseits lässt sich vieles in der biblischen Tradition finden, das von einer Kommunikation Gottes nicht nur mit den Menschen, sondern auch zwischen Gott und den Tieren und der weiteren Schöpfung berichtet. Es gibt unmissverständliche Zeugnisse in der Bibel von einer weiteren und gegenseitigen Kommunikation zwischen Gott und vielerlei Lebewesen in der Erdgemeinschaft. Bereits das Buch Genesis zeugt von einer intimen Verbundenheit des Menschen mit dem Rest der Schöpfung. Gott schließt einen Bund, der der Menschheit gemeinsam mit der ganzen Schöpfung gilt, den Noahbund (Gen 9,12). Es ist derselbe Atem Gottes, der nicht nur Menschen, sondern auch Tieren Leben gibt, und in den Psalmen wird vielfach bezeugt, dass Tiere gemeinsam mit den Menschen Gott für seine Fürsorge preisen (Ps 98; 148 etc.). Im Buch Hiob zeigt Gott seine Macht, indem er auf seine enge Beziehung mit den wilden Tieren hinweist (Hi 40). Nicht zuletzt beinhaltet die Vision vom Friedensreich in Jes 11,6–11 Tiere in demselben Ausmaß wie Menschen. In dieser erstaunlichen Vision lebt der Wolf friedlich mit dem Lamm, der Panther legt sich gemeinsam mit dem Böcklein hin, ebenso das Kalb mit dem Löwen, die Kuh mit dem Bären, und die Schlange rührt das Baby nicht an. Ganz allgemein ist die Bibel voll von Tiermetaphern von Anfang bis zum Ende.⁵⁸

Dementsprechend könnten wir von einem biblischen Menschenbild sprechen, das nicht im Widerspruch steht zu einer *Animalologie*,⁵⁹ einer

⁵⁷ Laudato si', § 118.

⁵⁸ Vgl. Horstmann / Ruster / Taxacher, Alles, was atmet, 13.

⁵⁹ Vgl. a. a. O., 18.

Theologie der Tiere. In Zeiten rasch sinkender Biodiversität ist eine respektvolle Beziehung zwischen Mensch und Tier von entscheidender Bedeutung für unsere Schöpfungsgemeinschaft, und wie wir gesehen haben, hat bereits John Wesley in diese Richtung gedacht.

Eine »Biokratie alles Erschaffenen« mit voller Teilhabe mehr-als-menschlicher Akteure scheint einerseits ein allzu unrealistisches Ziel für unser konkretes Zusammenleben. Andererseits glaube ich, dass wir in diese Richtung gehen müssen. Es ist nicht eine Frage des Entweder-oder, wenn es um die Beziehung zwischen dem Menschen und dem Rest der Schöpfung geht. Die Menschheit darf nicht gegen die Natur in Stellung gebracht werden! Ich glaube, die Herausforderung ist, die Dominanz der Menschheit zu überwinden und anzuerkennen, wie groß der negative Einfluss der Menschheit *als Ganze* auf das Ökosystem der Erde gewesen ist und immer noch ist. Und natürlich ist die Lösung nicht, »Bio« oder »die Natur« dominieren zu lassen. Aber genauso wenig sollen Menschen dominieren. Die Rolle der Menschheit darf und soll aus der Perspektive christlicher Theologie *einzigartig* bleiben (vgl. Ps 8), aber sie soll keine *dominante* sein. Die Frage menschlichen Wohlergehens ist intim verwoben mit der Frage des Wohlergehens der ganzen Schöpfung. Die Herausforderung ist also, menschliche Einzigartigkeit auf eine nicht-dominante Weise zu praktizieren.

Laut dem schwedischen Umwelthistoriker Sverker Sörlin gibt es keinen Weg aus dem Anthropozän heraus. Aber es gibt die Möglichkeit in diesem Zeitalter des Menschen, eine Kursänderung vorzunehmen. Bis jetzt, meint Sörlin, hat der Begriff Anthropozän die zerstörerischen Fähigkeiten der Menschheit ans Tageslicht befördert. Aber Anthropozän »könnte auch das Gegenteil bedeuten: dass wir davon absehen, das zu tun, wozu wir fähig sind.«⁶⁰ Theologisch gesprochen könnte sich das darin zeigen, dass die Menschheit ihre Gottebenbildlichkeit in Form eines *Seinlassens* und in Form von *Achtsamkeit* praktiziert, nicht zuletzt Achtsamkeit für die kreativen Prozesse, die ununterbrochen ohne das Zutun des Menschen geschehen.

⁶⁰ Sörlin, *Antropocen*, 210.

5. Schöpfung als Kommunikation

Abschließend will ich eine Vision von einer »Schöpfungsdemokratie« skizzieren, zu der mich Catherine Kellers Texte inspiriert haben. Schon seit geraumer Zeit ist sie eine theologische Stimme, die für eine geschöpfliche Kooperation als Politik im weitesten Sinne argumentiert. Sie meint, dass Schöpfung kontinuierlich stattfindet als eine Zusammenarbeit nicht nur zwischen Gott und der Schöpfung, sondern auch zwischen Geschöpfen. Schöpfung ist nicht einfach tote Materie, die Gott mit Leben erfüllt. Vielmehr »findet (Schöpfung) statt als eine Einladung und eine Zusammenarbeit.«⁶¹ Gemäß eines solchen Verständnisses sind Schöpfungsprozesse von einem großen Ausmaß gegenseitiger Freiheit geprägt. Gottes Liebe, die die Schöpfung ins Sein ruft, geschieht nicht nur »am Anfang«, der sogenannten ursprünglichen Schöpfung, sondern gehört als ein kontinuierlicher Prozess des Erschaffens und der Kreativität (lat. *creatio continua*) zum Wesen Gottes. Es ist ein Prozess, der sich in vielen Bibelstellen spiegelt, die davon zeugen, dass nicht nur Menschen mit Klage und Lob auf Gottes Kreativität reagieren. Vielmehr interagiert auch die mehr-als-menschliche Schöpfung mit Gott in Klage (vgl. Gen 4,10; Röm 8,22) und Lobpreis (vgl. Psalm 103; 104; 148 etc.).

Keller meint nun ähnlich wie Thomas Berry, dass wir mit der Erde nicht wie mit einem Objekt interagieren, sondern als Teilhabende an ihr, und dass wir deshalb auch Wege finden müssen, der Erde als Teil unserer politischen Koexistenz eine Stimme zu geben. Gott wird hier nicht als ein Herrscher in einem fernen Himmel vorgestellt, und Schöpfung ist nicht ein Prozess von oben nach unten. Vielmehr wird hier Schöpfung, ausgehend von einer gewissen Lektüre des ersten Kapitels des Buches Genesis, als ein »kontinuierliches Gespräch« vorgestellt.⁶² Noch vor der Erschaffung des Menschen ist ja die Erdgemeinschaft bereits in den kommunikativen Schöpfungsprozess involviert. Trotz aller Gottebenbildlichkeit ist es nicht zuerst der Mensch, der zur Kooperation eingeladen wird. Zuerst werden »Erde und Wasser eingeladen im kreativen Prozess«⁶³ (vgl. Gen 1,20.24). Die mehr-als-menschliche Schöpfung nimmt also am Schöpfungsprozess Teil,

⁶¹ Vgl. Keller, *Face*, 195.

⁶² Vgl. Keller, *Political Theology*, 43.

⁶³ A. a. O., 76.

noch bevor der Mensch die Bühne betritt. Der Mensch als *imago Dei* – in seiner »irdischen Intersubjektivität«⁶⁴ – wird nicht aus dem Netz der Schöpfung herausgehoben, sondern seine Ebenbildlichkeit findet in intimer Vernetzung mit Tieren und Pflanzen statt.⁶⁵ Menschliches Mit-Erschaffen (vgl. Menschen als *erschaffene Mitschöpfer*innen*) sollte deshalb nicht missverstanden werden als ein Engagement gegen andere Lebewesen, sondern als eine kontinuierliche und hellhörige Kommunikation mit allem Lebendigen.

Wenn also Schöpfung in panentheistischem Sinne als ein fortlaufendes Gespräch verstanden wird, als ein Prozess gegenseitiger Einwohnung, wenn – mit anderen Worten – Gott selbst geschöpfliche Freiheit und Kreativität will (vgl. Gen 1,11–25), müssten wir dann nicht immer wieder von Neuem Wege finden, um uns als Menschen vom hohen Ross holen zu lassen, um mit unseren Mitgeschöpfen in der Ökosphäre als Partner*innen umgehen zu können? Und könnte ein solches Verständnis von Schöpfung als ein kommunikativer Prozess nicht auch eine Inklusion mehr-als-menschlicher Akteure im Bereich politischer und religiöser Gemeinschaften befürworten? Ich glaube, ein solcher Paradigmenwechsel ist notwendig, ein Paradigmenwechsel hin zu einer globalen Praxis, mehr-als-menschliche Akteure teilhaben zu lassen an den Entscheidungsprozessen über die Zukunft unseres Planeten.

David Attenborough hat in seinem Film *Ein Leben auf dem Planeten* eine solche Kommunikation, eine solche gegenseitige Teilhabe, auf eindrückliche Weise visualisiert, und ich hoffe, dass ich mit diesem Artikel ein wenig andeuten konnte, wie eine wesleyanische/methodistische Theologie der Teilhabe dazu beitragen könnte, unseren anthropozentrischen Horizont zu erweitern und einen Schritt zu tun in Richtung einer Anerkennung der Notwendigkeit, dass die mehr-als-menschliche Schöpfung an unseren Entscheidungsprozessen über die Zukunft des Planeten teilnehmen muss. Bereits Wesley hat eine solche Weitung des Horizonts angedeutet, indem er etwa Gottes Anwesenheit »im Spiegel jedes Geschöpfes« sah und die intrinsische Würde der Tiere anerkannte. Heute ist es wichtiger denn je, diese Andeutungen neu zu entdecken und sie zu vertiefen, um uns des partizipatorischen Wesens unseres Zusammenlebens bewusst zu bleiben. Wie ich zu Beginn schrieb, ist das kreatürliche Netz unserer Beziehungen ein

⁶⁴ A. a. O., 86.

⁶⁵ Vgl. a. a. O., 77.

vierfaches: Wir haben an Gott, an der Schöpfung, an menschlicher Gemeinschaft und an unseren eigenen inneren Prozessen teil. Diese Beziehungen stehen miteinander in Verbindung. Heute ist es vonnöten, die Wirklichkeit solch gegenseitiger Teilhabe alles Erschaffenen neu zu entdecken, um gemeinsam mit unseren Mitgeschöpfen von Neuem auf konstruktive Weise in Gottes Erneuerung der ganzen Schöpfung teilzuhaben und teilzunehmen.

Literaturverzeichnis

- A Bishops' Letter About the Climate, hg. von der Schwedischen Kirche, Uppsala 2020.
- A Life on the Planet, Trailer zu David Attenboroughs Film, <https://www.youtube.com/watch?v=64R2MYUt394> (24.07.2025).
- Berry, Thomas, The Origin, Differentiation, and Role of Rights, <http://www.ties-edu.org/wp-content/uploads/2018/09/Thomas-Berry-rights.pdf> (Zugriff 27.08.2025)
- , The Christian Future and the Fate of Earth, hg. v. Mary Evelyn Tucker and John Grim, Maryknoll, NY 2009.
- Boff, Leonardo, Achtsamkeit. Von der Notwendigkeit, unsere Haltung zu ändern, München 2013.
- Bong, Sharon A., Not Only for the Sake of Man. Asian Feminist Theological Responses to Laudato si', in: Grace Ji-Sun/Hilda P. Koster (Hg.), Planetary Solidarity: Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice, Minneapolis, MN 2017, 81–96.
- Enxing, Julia, Anthropos – Anthropozentrismus – Anthropozän. Eine komplizierte Gemengelage. Paper präsentiert bei der ITA (Interkonfessioneller Theologischer Arbeitskreis) Jahrestagung zum Thema »Anthropozentrik? Tiere, Menschen und Maschinen in der theologischen Diskussion«, online 14.–15. Januar 2021, 1–16.
- Henriksen, Jan-Olav, Theological Anthropology in the Anthropocene. Reconsidering Human Agency and its Limits, Cham, CH 2023.
- Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018.
- Ji-Sun, Grace/Koster, Hilda P. (Hg.). Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice, Minneapolis, MN 2017.
- Johnson, Elizabeth, Creation and the Cross. The Mercy of God for a Planet in Peril, Maryknoll, NY 2018.
- Keller, Catherine, Face of the Deep. A Theology of Becoming, London / New York 2003.
- , Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public, New York, NY 2018.
- Moltmann, Jürgen, Gott in der Schöpfung. Eine ökologische Schöpfungslehre, München 1985

Nausner, Michael, *Eine Theologie der Teilhabe* (Reutlinger Beiträge zur Theologie, Bd. 2), Leipzig 2020.

- , Eco-Justice as Mutual Participation? Towards a Theological Vision of the Mutual In-Dwelling of All Creation, in: Jan Collet u. a. (Hg.), *Doing Climate Justice. Theological Explorations*, Paderborn/Leiden 2022, 101–120.
- , Imagining Mutuality as Base for Rights of Nature. A Theological Perspective on Humanity's Relation to the More-than-human World, in: *Nordic Environmental Law Journal* (Special Issue) (2024), 169–181.

Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato si'*, Über die Sorge für das gemeinsame Haus, https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (Zugriff 24.7.2025).

Puig de la Bellacasa, Marie, *Matters of Care. Speculative Ethics in More than Human Worlds*, Minneapolis, MN/London 2017.

Runyon, Theodor, *Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute*, Göttingen 2005.

Sjöberg, Lovisa Mienna, Adams barn tillsammans i klimatkrisens tidevarv: några reflektioner kring de osynligas plats i skapelsen, in: *St. Sunniva. Tidsskrift for feministisk teologi* (2022/2), 22–33

Sörlin, Sverker, *Antropocen. En essä om människans tidsålder*, Stockholm 2020.

Wesley, John, *The Sermons of John Wesley* (1872 Edition), The Wesley Center Online: The Sermons of John Wesley – Alphabetical Order

An Gottes Wirken zur Erneuerung der Schöpfung teilhaben

Für Klimagerechtigkeit einstehen als Ausdruck
ökologischer und sozialer Heiligung

BISCHÖFIN I. R. ROSEMARIE WENNER

June 21, 2025, the World Council of Churches launched a Decade of Climate Justice Action. Building up on the Methodist tradition, theology and practice, I explore why climate justice action must become an integral part of Christian discipleship. I refer to the Wesleyan understanding of sanctifying grace and the invitation to serve as co-workers in God's new creation, as well as to spiritual resources that lead to *metanoia* and renewal, highlighting an invitation to renew our understanding of Holy Communion, which unites us not only with Christ and one another, but also with creation.

Einleitung

Bei der Sitzung des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen, die vom 18. bis 24. Juni 2025 in Johannesburg, Südafrika, stattfand, wurde die *Ökumenische Dekade für Klimagerechtigkeit* eröffnet. Sie soll »eine mutige und im Gebet gegründete Antwort der weltweiten Gemeinschaft von Kirchen, ökumenischen Partnern und allen Menschen guten Willens auf die wachsende Klimakrise«¹ sein. Ich nahm im Auftrag des Weltrats Methodistischer Kirchen an der Sitzung teil und hörte Beiträge, die die Zerstörung von Lebensräumen, aber auch die Entschlossenheit, Gottes Schöpfung zu erhalten, bezeugten. So machte Pastor Dr. Semisi Turagavou von der Methodistischen Kirche in Fidschi und Rotuma darauf aufmerksam, dass etliche

¹ Aus dem noch unveröffentlichten Konzept für die Dekade, erarbeitet von der ÖRK-Kommission für Klimagerechtigkeit und nachhaltige Entwicklung.

Inseln in 20 Jahren nicht mehr existieren werden. »Werdet ihr längsseits unseres Schiffes gehen, bevor es in den Wellen versinkt?«, fragte er. In diesem Beitrag möchte ich darlegen, inwiefern der Einsatz für Klimagerechtigkeit Herzstück des christlichen Glaubens ist, und andeuten, was wir als Kirche in methodistischer Tradition in die Dekade einbringen können.

1. Aufbrüche in den letzten Jahrzehnten

1.1 Konziliarer Prozess

Die Beschäftigung mit dem Thema Klimagerechtigkeit ist nicht neu, weder in Wissenschaft und Gesellschaft, noch in Kirche und Theologie. Delegierte aus der DDR regten in der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983 ein christliches Friedenskonzil an. Die Vollversammlung initiierte daraufhin einen »konziliaren Prozess gegenseitiger Verpflichtung auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung«.² Die Ökumenischen Versammlungen auf nationaler, regionaler und Weltenebene wirkten in die Kirchen hinein. In der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland wurden Ausschüsse eingerichtet, die die Themen des Konziliaren Prozesses bearbeiteten. Eine Gruppe engagierter Menschen gestaltete die Zusammenarbeit mit landeskirchlichen und ökumenischen Gremien und wirkte u. a. durch Arbeitshilfen und öffentliche Stellungnahmen in unsere Kirche hinein. Beispielhaft sei an die von den Zentralkonferenzen 2005 und 2017 verabschiedeten Erklärungen »Frieden braucht Gerechtigkeit«³ und »Frieden gestalten: gewaltfrei, gerecht und schöpfungsgemäß«⁴ erinnert.

² In »Gathered for Life. Official Report, VI Assembly World Council of Churches, Vancouver, Canada, 24 July – 10 August 1983« ist der Beschluss auf S. 255 dokumentiert: »To engage member churches in a conciliar process of mutual commitment (covenant) to justice, peace and the integrity of all creation should be a priority for World Council programmes ...«, <https://archive.org/details/wcca20> (Zugriff 6.8.2025).

³ Friedenswort, <https://emk-gfs.de/wp-content/uploads/2014/10/Friedenswort-ZK-2005.pdf> (Zugriff 6.8.2025).

⁴ Frieden gestalten, <https://www.emk.de/fileadmin/presse/verlautbarungen/emk-forum-42-frieden-gestalten.pdf> (Zugriff 6.8.2024).

1.2 Soziale Grundsätze und Initiativen des Bischofsrats

Die Verabschiedung von Erklärungen zu sozialen Themen hat in der Evangelisch-methodistischen Kirche und ihren Vorgängerkirchen eine lange Tradition. Im ersten *Sozialen Bekenntnis*, das 1908 verabschiedet wurde, ging es vor allem um Menschenrechte.⁵ Das heutige *Soziale Bekenntnis*, das auf eine Fassung von 1972 zurückgeht, beginnt mit dem Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer, Christus, dem Erlöser alles Geschaffenen, und dem Heiligen Geist, »durch den wir Gottes Gaben erkennen«, gefolgt von einem Schuldbekenntnis und der Bekräftigung, dass die Welt »Gottes Schöpfungswerk« ist, das wir »schützen und verantwortungsvoll nutzen« wollen.⁶

1976 verabschiedete die Generalkonferenz erstmals *Soziale Grundsätze*. Sie sind Teil des *Book of Discipline*.⁷ 2024 wurden die Sozialen Grundsätze in einer neu erarbeiteten Fassung angenommen. Dem Abschnitt »Gemeinschaft der ganzen Schöpfung« sind Sätze aus Wesleys Predigt Nr. 23 vorangestellt: »Gott ist in allem und wir sollen den Schöpfer im Spiegel jedes Geschöpfs sehen...«.⁸ Weiterhin ist zu lesen: »Wir erkennen, dass wir miteinander in komplexen Ökosystemen verbunden sind, verschlungenen Netzen des Lebens, die ihren Ursprung alle in Gottes gnädigem Schöpfungsakt haben.«⁹ Hier wird der Androzentrismus aufgebrochen, der das theologische Denken seit Jahrhunderten prägte. Wir Menschen werden als Teil des Ökosystems gedacht, nicht als diejenigen, die es verwalten. Doch noch immer spielt der Begriff »Haushalterschaft« eine zentrale Rolle. Er nimmt biblische Bezüge auf, aber er stellt die Menschen über die Mitwelt, zumal Haushalten oftmals in Ausbeutung übergeht, weil wir weit mehr von der Natur nehmen, als wir zum Leben brauchen. Wir müssen andere Leitworte und Narrative entwickeln, um die notwendige Umkehr geistlich und praktisch zu vollziehen.

Auch der Bischofsrat unserer Kirche wandte sich zum Thema Umweltverantwortung an die Gemeinden und die Öffentlichkeit. Aufbauend auf dem 1986 verabschiedeten Grundsatzdokument »Zum Schutz der Schöpfung.

⁵ Elsner/Jahreiß, Bekenntnis, 100.

⁶ Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche (= EM), Nr. 771, S. 1342.

⁷ In Deutschland: Verfassung, Lehre und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche (VLO).

⁸ Soziale Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche, Neufassung 2024, 15.

⁹ Ebd.

Die nukleare Krise und gerechter Friede«¹⁰ verabschiedete der Bischofsrat 2009 einen Pastoralbrief und ein Grundlagendokument unter dem Titel: »Gottes erneuerte Schöpfung – Ein Aufruf zum Hoffen und Handeln«. ¹¹ Angesichts zusammenhängender Bedrohungen durch Armut und Krankheit, Umweltzerstörung und zunehmende Militarisierung rief der Bischofsrat dazu auf, sich an Gottes heiliger Vision für die Welt zu orientieren, soziale und umweltbezogene Heiligung zu praktizieren und hoffnungsvoll zu leben und zu handeln. Der Bischofsrat formulierte Selbstverpflichtungen und lud Gemeinden ein, diesen Prozess ebenfalls mitzugehen. Eine der Selbstverpflichtungen lautet: »Wir verpflichten uns, den ›CO₂-Fußabdruck‹ unserer bischöflichen und kirchlichen Büros zu messen, Maßnahmen zur Reduktion festzulegen und diese Veränderungen vorzunehmen. Wir werden unsere Gemeinden und Institutionen auffordern, das ebenfalls zu tun.«¹² In Deutschland erfüllten wir diese Hausaufgabe; Bischofsbüro und Kirchenkanzlei wurden mit dem »Grünen Gockel«¹³ zertifiziert, die Evaluierungsprozesse wurden auch unter Bischof Harald Rückert fortgeführt. Seit 2020 gibt es das Umweltzertifikat »*SchöpfungsLEITER*«. Die damalige Referentin für diakonische und gesellschaftspolitische Verantwortung der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, Denise Courbain, entwickelte es zusammen mit Umweltberater Stefan Weiland und einer Arbeitsgruppe. In der theologischen Begründung heißt es: »Mit dem Programm der *SchöpfungsLEITER* soll in den Gemeinden eine intensive Auseinandersetzung mit dem persönlichen Glauben und der eigenen Gottesbeziehung am Anfang stehen. ... Die *SchöpfungsLEITER* begreift Umweltschutz als Thema des Glaubens und gründet in der Frohen Botschaft Gottes, die sich ausbreiten will und die von Menschen ausgedrückt und gelebt werden will.«¹⁴ In drei Bereichen – Bibel, Gemeinde, Welt – werden Umsetzungen für die kirchliche Arbeit bedacht. Eine geschulte Person begleitet die Gemeinden auf diesem Weg. Das Bild der Leiter steht dafür, dass Schritte zu nachhaltigerem Umgang mit der Schöpfung aufeinander aufbauend möglich sind.

¹⁰ 1987 wurde die Übersetzung ins Deutsche als EmK heute Heft Nr. 52 veröffentlicht. Der Pastoralbrief ist auch hier zu finden: <https://emk-gfs.de/zum-schutz-der-schoepfung-die-nukleare-krise-und-gerechter-friede/> (Zugriff 5.7.2025).

¹¹ EmK Forum 35, 2010.

¹² A. a. O., 12f.

¹³ <https://gruener-gockel.net>.

¹⁴ <https://www.schoepfungsleiter.de/theologische-begrueundung>.

2. Verstehen, was die Stunde schlägt

Weder die Themen Klimawandel und Handeln für Klimagerechtigkeit noch die theologische und praktische Auseinandersetzung mit diesen Themen sind neu. Dennoch stehen diese Anliegen nicht im Zentrum kirchlichen Lehrens und Handelns. Oftmals werden Statements und Resolutionen ohne lange Diskussion angenommen, ob den Worten Taten folgen, ist schwer nachzuvollziehen. So haben meines Wissens erst zwei von ca. 400 Gemeinden der EmK in Deutschland die Zertifizierung nach dem Programm der *SchöpfungsLEITER* durchlaufen. Was in Hamburg¹⁵ und Böblingen¹⁶ erarbeitet wurde, ist inspirierend. Ob es »ansteckend« ist, kann ich nicht beurteilen.

Als Kirchen folgen wir dabei allgemeinen Trends. Als »Fridays for Future« in aller Munde war, fand das Thema Schöpfung auch in den Kirchen mehr Gehör. Heute geht es in den Medien vor allem um Krieg, Aufrüstung und die unberechenbare Politik des derzeitigen amerikanischen Präsidenten Donald Trump. Die Auswirkungen dieser Ereignisse auf die Schöpfung werden kaum diskutiert, obwohl das Zeitfenster, um unumkehrbare Zerstörungsprozesse aufzuhalten, immer kleiner wird und die Auswirkungen der Erderwärmung schon heute in aller Welt täglich Menschenleben kosten sowie das Artensterben beschleunigen. Was ist nötig, um eine gleichgültige »Nach-mir-die-Sintflut«-Haltung oder lähmende Resignation zu überwinden?

3. »Metanoia« – von methodistischer Theologie inspiriert

3.1 Umkehr und Buße

Im ökumenischen Diskurs spielt der Begriff »Metanoia« eine herausragende Rolle, wenn es um das Thema Schöpfungsverantwortung geht. In der Bibel finden wir den griechischen Begriff in den synoptischen Evangelien (z. B. Mt 3,11; 4,17) und in der Apostelgeschichte (Apg 20,21); er wird

¹⁵ https://www.schoepfungsleiter.de/fileadmin/downloads/hamburg/Abschlussbericht_HH_Sch%C3%B6pfungsführer-2023.pdf (Zugriff 6.8.2025).

¹⁶ https://www.schoepfungsleiter.de/fileadmin/downloads/boeblingen/Abschlussbericht-SchoepfungsLEITER-EmK-Boeblingen_2023-12-05.pdf (Zugriff 6.8.2025).

mit »Umkehr«, oder »Buße« übersetzt, oder, auf das Verb *metanoëo* bezogen, mit »sich bekehren«. »Metanoia« meint eine innere Veränderung des Denkens und der Gesinnung, die sich auf das Verhalten auswirkt. Den Ausführungen zur Dekade für Klimagerechtigkeit des Ökumenischen Rats der Kirchen ist im Konzeptpapier ein Bibelvers aus Mt 3,8 vorangestellt: »Seht zu, bringt rechtschaffene Frucht der Buße!« Die Dekade wird im Titel näher beschrieben mit: »Gemeinsam in ökologischer Metanoia für den Wandel«. ¹⁷ Bei einer ökumenischen Tagung, die im Juni 2019 in Wuppertal stattfand, wurde eine Erklärung ¹⁸ formuliert, die das folgende Schuldbekenntnis beinhaltet:

Obwohl Menschen nicht überall auf der Welt in gleichem Maße zu den Ursachen der Klimakrise beigetragen haben, kommen wir als Christ:innen gemeinsam zusammen und bekennen unsere Mitschuld und unsere Gefangenheit in der Sünde: Wir waren arrogant darin anzunehmen, dass die ganze Erde sich um uns Menschen und unsere Bedürfnisse dreht (die Sünde des Hochmuts). Wir haben uns von unserem katastrophalen Wunsch nach unbegrenztem materiellem Wachstum einfangen lassen und wurden von einer allgegenwärtigen Konsumkultur angetrieben (die Sünde der Gier). Wir haben Gottes Geschenke missbraucht, wir haben uns in Gewalt gegen Gottes Kreaturen verstricken lassen und die Menschenwürde verletzt (die Sünde der Gewalt). Wir haben uns von dem Land unserer Vorfahren und von indigenen Wissenstraditionen entfernt und die Verbindung zu Tieren als Mitgeschöpfen und zur Erde als unserer gott-gegebenen Heimat verloren (die Sünde der Selbstsucht). Wir wurden von Torheit, Ungerechtigkeit, Verleugnung und Gier überwältigt (die Sünde der Lasterhaftigkeit). Wir waren zu langsam darin, unsere Verantwortung anzuerkennen, die entscheidende Krise unserer Zeit zu thematisieren (die Sünde der Trägheit).

Darüber hinaus werden Theologien angeprangert, »die Herrschaft, und insbesondere das Patriarchat, unter Vorwänden von ›Rasse‹, Geschlecht, Klasse oder Spezies stützen«, »Himmel und Erde, Seele und Körper, Geist und Materie« dualistisch aufeinander beziehen, oder den »Mythos vom un-

¹⁷ Bisher unveröffentlichtes Dokument zur Dekade, das zur Zentralaussschusssitzung des Ökumenischen Rats der Kirchen vom 18.–24. Juni 2025 in Johannesburg vorlag.

¹⁸ Kairos für die Schöpfung – Hoffnungsbekenntnis für die Erde. Die Wuppertaler Erklärung: <https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/kairos-for-creation-confessing-hope-for-the-earth-the-wuppertal-call> (Zugriff 6.8.2025)

endlichen Wachstum« aufrechterhalten, anstatt »auf umfassendere kulturelle, moralische und spirituelle Lösungen zu setzen«.¹⁹

Die Umkehr (*metanoia*), zu der die Erklärung ruft, soll »eine tiefe Veränderung in den Herzen, Köpfen, Einstellungen, Gewohnheiten und im Handeln (Röm 12,1–2)« sein und »Auswirkungen auf alle Aspekte des christlichen Lebens« haben. Explizit genannt werden Auswirkungen »auf Liturgie und Anbetung, auf das Lesen der Bibel, auf die Verkündigung und auf die Sakramente, auf die Gemeinden und ihr Glaubensleben, auf Beten, Fasten, Spiritualität, Lehre, Ethos, Bildung, Kunst, Musik, Ämter und missionarische Projekte«.²⁰ Bei dieser Tagung in Wuppertal entstand der Vorschlag, eine Ökumenische Dekade für Klimagerechtigkeit ins Leben zu rufen. Der Aufruf der Wuppertaler Tagung fand bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rats 2022 in Karlsruhe starken Widerhall, von dort kam der Auftrag, eine Dekade zu initiieren, die den Ruf zu »Metanoia« aufnimmt und umsetzen will.

3.2 Gottes neue Schöpfung mitgestalten

Der Begriff »Metanoia« wird von methodistischen Theologinnen und Theologen selten genutzt, um die grundlegende Transformation zu beschreiben, die wir durch Gottes Gnade erfahren und mitgestalten können. Unter Bezug auf John Wesleys Predigten, Charles Wesleys Lieder und die Praxis zu Beginn der methodistischen Bewegung wird die Rettung von einzelnen Menschen und der Welt als Teilhabe an Gottes neuer Schöpfung beschrieben. Der evangelisch-methodistische Theologe Theodor Runyon (1930–2017) hat dies in seinem Buch »Die neue Schöpfung« ausgeführt.²¹ Selbstverständlich sprachen auch die Wesleys von der bewussten Hinwendung eines Menschen zu Gott, in Christus Mensch geworden zur Erlösung und Heilung nicht nur der Menschen, sondern der Welt, und im Heiligen Geist erneuernd wirksam. Charles Wesley drückte das so aus: »Schaff in mir, Gott, zu deinem Ruhm ein Herz von Sünde frei, das fühlt, dass es dein Eigentum kraft deines Blutes sei.«²² In den weiteren Strophen dieses Liedes wird deut-

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Runyon, Schöpfung.

²² EM, Nr. 270,1, übersetzt von Jörg Herrmann (»O for a heart to praise my God«).

lich, dass es bei dieser Hinkehr zu Gott nicht nur um Vergebung der Schuld und erneuertes Denken geht. Wer zu Gott umkehrt, wird in Gottes Bild gestaltet, wie es sich in Christus offenbart: »Ein Herz, im Denken völlig neu, das voller Liebe ist, vollkommen, rein, gerecht und treu – dein Abbild, Jesus Christ.«²³ Michael Nausner führt in seinem 2020 veröffentlichten Buch »Eine Theologie der Teilhabe« aus, dass die wesentlichen Aspekte in Wesleys Theologie, nämlich Ursünde, Rechtfertigung und Heiligung, »wie drei Phasen der Erneuerung der Gottesebenbildlichkeit verstanden werden«²⁴ können. Diese drei Lehren geben den Rahmen für Wesleys Soteriologie und Ethik ab und »entsprechen der Lage der Menschen, der göttlichen Reaktion auf diese Lage und der Schilderung der Erneuerung der Menschheit. Runyon beschreibt nun konsequent diese Erneuerung immer im Zusammenhang der Erneuerung der ganzen Schöpfung und nie auf das Individuum beschränkt.«²⁵ Runyon brachte das so auf den Punkt: »Wesley [...] sah Gottes Absicht in der Verwandlung der Gegenwart, in der Heilung und Heiligung seiner Schöpfung.«²⁶

Nun kann die Transformation, die in den ökumenischen Aufrufen als »Metanoia« angemahnt wird, in diesem Horizont des Gestaltetwerdens in Gottes Bild und der Erneuerung der Schöpfung betrachtet werden, zumal »Metanoia« in den oben zitierten ökumenischen Aufrufen nicht in erster Linie als persönliche Buße, sondern als kollektives Umdenken und Handeln der Christenheit gedacht wird. Dennoch bietet die methodistische Tradition einen besonderen Zugang, mit dem wir die ökumenische Bewegung bereichern können. Mary Elizabeth Mullino Moore hat das in einem Beitrag im Oxford Institute 2002 ausgeführt, indem sie der gängigen Beschreibung von menschlicher Sünde und göttlicher Gnade, die einen besonderen Fokus auf Schuldeinsicht und Reue und Gottes Vergebung legt, eine grundlegende Wirklichkeit zwischen Gott und Mensch gegenüberstellt,

nämlich die untrennbare Beziehung zwischen Gott und den Menschen, die von Liebe, Freude, Zorn, Schmerz, Gericht, Klage und Hoffnung durchdrungen ist. Um die Fülle dieser Wirklichkeit zu erkennen, gilt es, die Fülle der neuen

²³ EM, Nr. 270,3.

²⁴ Nausner, Theologie, 129.

²⁵ A. a. O., 100.

²⁶ Runyon, Schöpfung, 184.

Schöpfung Gottes zu erahnen. Die neue Schöpfung ist mehr als die Befreiung von Sünde – oder die Abwesenheit des Bösen. Die neue Schöpfung ist eine strukturierte und schöne Wirklichkeit, die wir in diesen Tagen nur erahnen, ersehnen, miterleben und vorwegnehmen können; sie ist jedoch auch eine Wirklichkeit, die wir nicht ignorieren können. Wir leben im Meer der Gnade Gottes, und Gott ruft uns auf, darauf zu antworten.²⁷

Mary Elizabeth Moore verweist auf das von Randy Maddox und John Cobb entwickelte Konzept von »verantworteter Gnade« und sagt:

Verantwortete Gnade ist eine Antwort auf Gottes Güte in der gegenwärtigen Welt und auf Gottes Verheißungen für die Vollendung der Schöpfung im Eschaton. Sie erschöpft sich also nicht in juristischen Auffassungen von menschlicher Moral und Verantwortung gegenüber Gottes Gesetzen oder in juristischen Auffassungen von Christi Sühne für die menschliche Sünde. Ihre Bedeutung ist umfassender und damit vielversprechender, was Gottes Gnade betrifft, und anspruchsvoller, was die menschliche Antwort darauf betrifft.²⁸

Es geht um heilige, geheiligte und heilende Beziehungen mit Gott, untereinander in der Kirche, und mit der Welt – und somit auch mit Gottes Schöpfung, der wir angehören.

Mary Elizabeth Moore verweist auf Wesleys Predigten, in denen er die Schöpfung als gut beschreibt und daraufhin weist, dass Gott weiterhin Gutes in der Welt wirkt und Böses zum Guten wendet. Zusammenfassend sagt sie:

Die ersten Geschichten in der Bibel werfen auch die Frage auf, wie die volle, miteinander verbundene Wirklichkeit von Gottes Schöpfung auf mehr als nur oberflächliche Weise gefeiert und genutzt werden kann. Wie können wir Gott auf eine Weise dienen, die die Welt wirklich verwandelt und auch die Kirche und ihr eigenes Handeln in Buße, Wiedergutmachung und Versöhnung verändert?²⁹

²⁷ Moore, *Creation*, 96 f (eigene Übersetzung).

²⁸ A.a.O., 97.

²⁹ A. a. O., 110.

4. Lex orandi, lex credendi, lex vivendi

Die Hinweise auf zum Teil schon länger zurückliegende Initiativen und theologische Diskurse, um eine Kehrtwende im Umgang mit der Erde zu schaffen, machen deutlich: Schuldbekennnisse, Aufrufe und Programme bringen noch keine tiefgreifende Veränderung für die Kirche und die Welt. Trägheit von Individuen, aber auch systemische Zusammenhänge, die den Status quo erhalten, den Mächtigen Reichtum und Wohlstand sichern und Schäden an der Schöpfung ignorieren, erweisen sich als mächtiger als die Rufe nach Veränderung und Ansätze eines ökologisch verantwortlichen Lebensstils. Wie werden »Metanoia« und »Teilhabe an Gottes neuer Schöpfung« Wirklichkeit? Oder anders gefragt: Wie ändern sich Einstellungen, die wir verinnerlicht haben, und Verhalten, das uns »in Fleisch und Blut übergegangen« ist? Wie geschieht es, dass Gottes Gnade uns erkennbar erneuert, und uns in Christi Bild hinein prägt, immer mehr? Gut methodistisch lautet die Antwort: Indem wir die Gnadenmittel nutzen, um in persönlicher, sozialer und umweltbezogener Heiligung zu wachsen. Gnadenmittel, das sind Gottesdienst, Gebet, die Feier des Abendmahls, Bibellesen, allein und in Gemeinschaft, Fasten, und für Wesley auch der Dienst mit den Armen. Die Gnadenmittel nutzen – auch das ist nicht neu. Leitete uns das zu umweltbezogener Heiligung?

4.1 Gottesbilder – Gebetssprache – Glaubenspraxis

Durch einen Beitrag der südafrikanischen anglikanischen Theologin Dr. Rachel Mash bei der Veranstaltung zu Beginn der Dekade für Klimagerechtigkeit am 21. Juni 2025 in Johannesburg wurde mir deutlich: Es geht nicht nur darum, die Gnadenmittel zu nutzen. Es ist bedeutsam, *wie* wir es tun. Rachel Mash verwies auf das alte Prinzip: »Lex orandi – lex credendi« (das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens – oder: wie wir beten, so glauben wir). Sie erweiterte das und sagte: »Wie wir von Gott denken und mit Gott reden und wie wir predigen, prägt nicht nur unsere Glaubenslehre, sondern auch unsere Glaubenspraxis.« Sehen wir in Gott den fernen Herrscher, dem wir unsere Loblieder singen? Oder erkennen wir Gott in Mutter Erde, aus der wir geformt sind und in die unsere Körper eines Tages gebettet werden? In derselben Veranstaltung sprach Pastorin Charissa Suli, die erste Präsidentin der Uniting Church of Australia, die einem indigenen Volk

angehört. »Ich habe den Ozean in meinem Blut, Migration in meinen Knochen und die Geschichten meiner Vorfahren in meinem Atem«, so stellte sie sich vor, zunächst in ihren Muttersprachen, dann in Englisch. Charissa Suli führte aus:

In der Weltsicht der Menschen in Tonga und der Maori ist Land kein Besitz, sondern unsere Verwandtschaft. *Fonua* – der Begriff für Land in Tonga, bedeutet auch Mutterleib und die Erde, in der wir bestattet werden. Das Maoriwort *whenua* steht für Land und für die Plazenta, den Mutterkuchen, also für die Quelle des Lebens.³⁰

Charissa Suli sprach dann von dem Glauben der indigenen Bevölkerungsgruppen in Australien:

Durch den Geist der Schöpfung sehen wir den kosmischen Christus, gekreuzigt mit der Erde. Er trägt das kosmische Kreuz, das sich von Horizont zu Horizont erstreckt. Eine neue Passionsgeschichte entfaltet sich – nicht nur in der Heiligen Schrift, sondern auch im Artenschwund, in Dürren und in Überschwemmungen. Doch diese Passionsgeschichte ist nicht das Ende. Als Menschen der Auferstehung glauben wir, dass Gott selbst im Klimakollaps am Werk ist – Gott stellt wieder her, erlöst und erneuert.³¹

Die Art, wie Charissa Suli von Gott und der Erde denkt und redet und wie sie sich selbst als Teil des Geschaffenen versteht, die Leiden der Schöpfung als Teil des Leidens Christi sieht und mit Gottes erneuerndem Auferstehungshandeln für die geschundene Erde rechnet, ist anders als meine Selbstwahrnehmung und Weltsicht. Ich möchte von Geschwistern lernen, die ihre Verbundenheit mit der Erde und die Erwartung der neuen Schöpfung auf andere Weise in ihr Beten, Denken und Reden über Gott einbeziehen als ich. Unsere methodistische Connexio und die weltweiten ökumenischen Verbindungen bieten hierfür noch ungenutzte Erfahrungsräume.

³⁰ Unveröffentlichtes Manuskript des Beitrags von Charissa Suli bei der ÖRK Zentralausschusssitzung am 21. Juni 2025.

³¹ Ebd.

4.2 »Vom Tisch her« denken, beten und leben

Wenn Umkehr zu klimagerechtem Handeln sich daraus speist, dass wir unser Beten und gottesdienstliches Feiern von einer trinitarisch begründeten Schöpfungstheologie durchdringen lassen, dann lohnt es sich, Verständnis und Praxis des Abendmahls zu überdenken. Das Sakrament des Abendmahls wird uns im methodistischen Erbe wichtig gemacht. John Wesley nahm vier- bis fünfmal wöchentlich am Abendmahl teil. Er nannte das sakramentale Brot »das große Rohr, durch das die Gnade seines [Gottes] Geistes den Seelen aller Gotteskinder zufließt«. ³² In der 2004 von der Generalkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche verabschiedeten Abendmahlsstudie »Das Heilige Geheimnis« wird angedeutet, dass die verwandelnde Gnade Gottes, die uns im Abendmahl zufließt, uns sowohl in persönlicher, als auch in sozialer Heiligung wachsen lässt und uns »befähigt, uns für Heilung, Mitleiden, Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden« einzusetzen. ³³ Weiter führt die Studie aus:

Der Empfang von Brot und Wein als Früchte von Gottes Schöpfung erinnert uns an unsere Verpflichtung zum verantwortlichen Umgang mit der natürlichen Umwelt in einer Zeit, da Zerstörung und Verschmutzung die Erde gefährden und die ungerechte Verteilung der Ressourcen unseres Planeten Hoffnung und Leben von Millionen zerstören. Indem wir Gottes überreiche Gnade dankbar annehmen, sind wir herausgefordert, unserer Verantwortung für die Erneuerung der Gesellschaftsordnung, die Befreiung der Unterdrückten und das Kommen von Gottes Welt in vollem Umfang gerecht zu werden. ³⁴

Die Verbindung von Gebet, sakramentalem Feiern und Lebenszeugnis wurde in einem Dialog des Evangelisch-methodistischen Bischofsrats mit der Römisch-katholischen Bischofskonferenz in den USA herausgearbeitet. Der 2012 veröffentlichte Dialogbericht »Heaven and Earth are Full of Your Glory – A United Methodist and Roman Catholic Statement on the Eucharist and Ecology« ³⁵ ist meines Erachtens eine Perle unter den zahlreichen

³² Wesley, Lehrpredigten, Über die Bergpredigt unseres Herrn VI – Lehrpredigt 26 III.11.

³³ Das Heilige Geheimnis, 56.

³⁴ A. a. O., 59.

³⁵ Heaven and Earth, Nr. 24, <https://www.unitedmethodistbishops.org/files/websites/www/pdfs/2012+-+heaven-and-earth-are-full-of-your-glory-methodist-catholic%2b.pdf> (Zugriff 6.8.2025)

Berichten, die Ergebnisse ökumenischer Dialoge dokumentieren. In ihm wird der Schöpfung ein sakramentaler Charakter zugesprochen, insofern wir in ihr staunend und dankbar Gottes Wirken erkennen können. Das Sakrament des Abendmahls verbindet uns nicht nur mit Gott, sondern auch mit der Welt: »Die Feier der Eucharistie lehrt uns, die Welt zu sehen, sie zu ehren, und sie demütig, angemessen und betend zu bewohnen.« Beim Abendmahl genießen wir Brot und Wein. Im liturgischen Gebet zur Gabenbereitung heißt es in der römisch-katholischen Kirche: »Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, du schenkst uns das Brot, die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit. Wir bringen dieses Brot vor dein Angesicht, damit es uns zum Brot des Lebens werde.«³⁶ Brot und Wein werden von Menschen hergestellt, folglich sind nicht nur die Gaben der Schöpfung gesegnet, sondern auch die menschliche Arbeit. Die Mitglieder der Dialogkommission folgern daraus: »Da Brot und Wein hergestellt werden, gehören Fragen wie sichere und angemessene Arbeitsbedingungen und gerechte Löhne zum Kern kirchlichen Strebens nach sozialer Gerechtigkeit, wie es sich aus unserer eucharistischen Praxis ableitet.«³⁷ Ökonomie wirkt sich immer auf die ökologische Wirklichkeit aus. Die Dialogrunde spricht aber auch ausdrücklich von der Schöpfung:

In der eucharistischen Liturgie erinnern wir uns ... an die Verwundbarkeit der Arten bis zum Aussterben, an die Zerbrechlichkeit der Ökosysteme und an das menschliche Leiden, insbesondere an das Leiden der Armen aufgrund der menschlichen Gier. Wir erinnern uns auch daran, dass Gott, der erschafft, auch Gott ist, der rettet, und dass es Gott gefallen hat, durch Christus »alles zu versöhnen zu ihm hin, es sei auf Erden oder im Himmel, indem er Frieden machte durch sein Blut am Kreuz.« (Kol 1,20). Die Eucharistie gibt uns einen Vorgeschmack auf die Erlösung, nach der sich die ganze Natur sehnt.³⁸

Indem wir uns beim Feiern des Abendmahls nicht nur unserer Verbindung mit Gott und mit der menschlichen Gemeinschaft, sondern mit der gesamten Schöpfung gewahr werden, können wir tiefer hineinwachsen in eine Lebenshaltung der Achtsamkeit, die klimagerechtes Handeln als Ausdruck

³⁶ Siehe: Brand, Liturgie, <https://www.katholisch.de/artikel/21203-eucharistische-liturgie-gabenbereitung-und-hochgebet> (Zugriff 6.8.2025).

³⁷ Heaven and Earth, Nr. 26 (s. Anm. 35).

³⁸ A. a. O., Nr. 28.

der Dankbarkeit und der Freude an Gott ausübt. In den mir vertrauten Abendmahlsliturgien klingt diese kosmische und gleichzeitig »geerdete« Verbundenheit jedoch kaum an.³⁹ Dass uns Gottes Gnade verwandelt, so dass wir als Teil alles Geschaffenen heilend und erneuernd die Welt verändern, bleibt meist nur angedeutet. In der Dekade zur Klimagerechtigkeit könnten wir uns auch in den Abendmahlsfeiern als Mitgeschöpfe in der Welt verorten, um von Gottes Gnade erfüllt an Gottes neuer Schöpfung mitzuwirken.

5. Wie weiter?

Die Ökumenische Dekade für Klimagerechtigkeit beginnt gerade. Ob sie zu einer Massenbewegung in den Kirchen wird, sodass diese einen von Hoffnung und Lebensmut geprägten Einfluss auf Politik und Wirtschaft ausüben? Denn eine Veränderung des individuellen Verhaltens einzelner Menschen reicht nicht aus, um die Klimakatastrophe abzuwenden.

Als in Europa kleine methodistische Kirchen trauen wir uns oftmals wenig zu. Doch wir haben Pfunde, mit denen wir wuchern können. Unsere internationale Vernetzung ermöglicht es, am Leiden der Menschen in den am meisten vom Klimawandel betroffenen Gebieten Anteil zu nehmen und von ihrer Resilienz, ihren theologischen Einsichten und ihrem Glaubensleben zu lernen. Unsere wesleyanische Tradition weist über moralische Appelle hinaus: Heiligung umfasst auch das Leben in und mit der Schöpfung. Gottes Gnade rechtfertigt nicht nur, sie erneuert Menschen und die Welt. Um die Gnadenmittel, darunter auch das Abendmahl, reichlich zu nutzen und verantwortlich mit Gottes Gnadengeschenken umzugehen, brauchen wir einander. Da Gottes Gnade nicht nur in Kirchenräumen wirkt, bilden wir Allianzen⁴⁰ mit Menschen, die uns mit ihrem Mut, den Rädern der Zerstörung in die Speichen zu fallen, anspornen können. Einsatz für Klima-

³⁹ Eine Ausnahme bildet die Liturgie »Basissprache Schöpfung«; s. <https://emk-gottesdienst.org/besondere-zeiten/abendmahl/> (Zugriff 6.8.2025).

⁴⁰ Ich arbeite zurzeit in einer Initiative mit, die sich für eine neue internationale Finanz- und Wirtschaftsarchitektur einsetzt, die Menschen und den Planeten über Profit stellt. Theologie und Ökonomie kommen miteinander ins Gespräch und entwickeln Strategien, um Systeme zu verändern. Hier sind Informationen zu finden: <https://wrcr.eu/gerechtigkeit/wirtschaftliche-gerechtigkeit/?lang=de> (Zugriff 8.8.2025).

gerechtigkeit ist jedenfalls kein »Anhängsel«, um das wir uns kümmern, falls uns die anderen kirchlichen Themen noch nicht ganz ausfüllen. Denn mit Gott verbunden sein bedeutet, erdverbunden zu leben. Jesus nachfolgen heißt, ihm als den an der Zerstörung der Erde leidenden und dem neuen Leben zum Sieg verhelfenden Christus in den Mitmenschen und der Mitwelt zu begegnen. Und Gottes Geistkraft, Atem des Lebens, facht Glaube, Liebe und Hoffnung an.

Literaturverzeichnis

- Brand, Fabian, Eucharistische Liturgie. Gabenbereitung und Hochgebet: <https://www.katholisch.de/artikel/21203-eucharistische-liturgie-gabenbereitung-und-hochgebet> (Zugriff 6.8.2025).
- Das Heilige Geheimnis. Zum Verständnis des Abendmahls in der United Methodist Church (EmK Forum 31), Stuttgart 2005.
- Elsner, Lothar / Jahreis, Ulrich (Hg.), Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche, Göttingen 2008.
- Evangelisch-methodistische Abendmahlsliturgien: <https://emk-gottesdienst.org/besonderezeiten/abendmahl/> (Zugriff 6.8.2025).
- Frieden gestalten: gewaltfrei, gerecht und schöpfungsgemäß. Impulse zum Reden und Handeln (EmK Forum 42), Frankfurt a. M. 2017: <https://www.emk.de/fileadmin/presse/verlautbarungen/emk-forum-42-frieden-gestalten.pdf> (Zugriff 6.8.2025).
- Friedenswort der Evangelisch-methodistischen Kirche, Zentralkonferenz 2005: <https://emk-gfs.de/wp-content/uploads/2014/10/Friedenswort-ZK-2005.pdf> (Zugriff 6.8.2025).
- Gathered for Life. Official Report, VI Assembly World Council of Churches, Vancouver, Canada, 24 July – 10 August 1983, <https://archive.org/details/wcca20>. (Zugriff 6.8.2025).
- Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart / Zürich / Wien 2002.
- Gottes erneuerte Schöpfung, Ein Aufruf zum Hoffen und Handeln. Ein Brief des Bischofsrats der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK Forum 35), Frankfurt a. M. 2010.
- Heaven and earth are full of your glory. A United Methodist and Roman Catholic Statement on the Eucharist and Ecology, 2012: <https://www.unitedmethodistbishops.org/files/websites/www/pdfs/2012+-+heaven-and-earth-are-full-of-your-glory-methodist-catholic%2b.pdf> (Zugriff 6.8.2025).
- Kairos für die Schöpfung – Hoffnungsbekenntnis für die Erde. Die Wuppertaler Erklärung: <https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/kairos-for-creation-confessing-hope-for-the-earth-the-wuppertal-call>. (Zugriff 6.8.2025).
- Moore, Mary Elizabeth, New creation: Repentance, Reparation, and Reconciliation. In M. Douglas Meeks (ed.), Wesleyan Perspectives on the New Creation. Nashville 2004, 93–117, (= https://oxford-institute.org/wp-content/uploads/2013/01/05_2002_moore.pdf) (Zugriff 7.8.2025).

Nausner, Michael, Eine Theologie der Teilhabe, Leipzig 2020.

Runyon, Theodor, Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute, übersetzt und bearbeitet von Manfred Marquardt, Göttingen 2005.

SchöpfungsLEITER: <https://www.schoepfungsleiter.de/>. (Zugriff 6.8.2025).

Soziale Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche, Neufassung 2024 (EmK Forum 49), Frankfurt a. M. 2025; <https://www.emk.de/fileadmin/kirche/soziale-grundsätze-2024.pdf> (Zugriff 6.8.2025).

Umweltzertifikat <https://gruener-gockel.net> (Zugriff 6.8.2025)

Wesley, John, Lehrpredigten, 2. überarbeitete und kommentierte Ausgabe, hg. und übersetzt von Manfred Marquardt, Göttingen 2016.

Zum Schutz der Schöpfung. Die nukleare Krise und gerechter Friede, 1986. Ein Pastoralbrief an alle Gemeinden der Evangelisch-methodistischen Kirche (Übersetzung 1989), EmK heute 52 (1987): <https://emk-gfs.de/zum-schutz-der-schoepfung-die-nukleare-krise-und-gerechter-friede/> (Zugriff 5.7.2025)

Lektüretipps und Kirchenreform vom Mittelalter zum Methodismus

Zur Praxisrelevanz des Quellenstudiums
in der Kirchengeschichte

JONATHAN REINERT

Abstract: Reform is a dominant topic in our churches and theological education today. This has been the case in past centuries as well. From John Gerson and Thomas à Kempis via Luther and Johann Arndt to Spener and John Wesley, a tradition of reformists can be traced that is rooted in a specific theology: a theology of piety (Frömmigkeitstheologie). In this context the paper pursues an observation: from the Middle Ages to Methodism, reform impulses were linked to a renewed reading of older texts. This leads the author to the thesis that reading sources can stimulate unexpected impulses even in today's world.

Die Ankündigung des Titels dieser Vorlesung¹ – zunächst noch ohne den präzisierenden Zusatz »vom Mittelalter zum Methodismus« – hat wiederholt Interesse und Verwunderung hervorgerufen: »Oh, spannend! Aber worum genau soll es da gehen?« Nun, der Titel klingt einerseits so, als ob über etwas wirklich Relevantes, geradezu etwas Praxisrelevantes gesprochen wird, andererseits ist es eine Antrittsvorlesung im Fach Kirchengeschichte. Einerseits steht der große Begriff der Kirchenreform im Titel, andererseits der banale Begriff Lektüretipps.

¹ Leicht überarbeitete Antrittsvorlesung des Autors als Professor für Kirchengeschichte und Ökumenik an der Theologischen Hochschule Reutlingen am 13. Dezember 2023.

1. Worum geht's?

Reform ist gegenwärtig in Kirchen das Stichwort der Stunde. Im Grunde ist es das schon seit vielen Jahren: 2010 hat Isolde Karle ein Buch mit dem Titel »Kirche im Reformstress« veröffentlicht.² Damals lief der Reformprozess »Kirche der Freiheit« in der Evangelischen Kirche in Deutschland – ein kontrovers diskutiertes Dokument und Programm.³ Unabhängig davon, was man von Karles Analysen und Vorschlägen hält: Dieser Titel hatte geradezu prophetischen Charakter. Das Phänomen hat sich nach meiner Wahrnehmung seither noch deutlich intensiviert, und zwar quer durch die Konfessionen. Um Kirchenreform, Veränderung, Neuausrichtung, Aufbrüche geht es hierzulande in sämtlichen Kirchen. Nur beispielhaft sei aus den letzten Jahren neben dem »Kirche der Freiheit«-Prozess in der EKD auf den intensiven »Synodalen Weg« in der Katholischen Kirche verwiesen,⁴ auf die »Kirchenreform 26/30« der Reformierten Kirche im schweizerischen Aargau⁵ und auf den »Change-Prozess« der Süddeutschen Jährlichen Konferenz in der Evangelisch-methodistischen Kirche.⁶ Kirchenreformprozesse so weit das Auge reicht. Mit der Veröffentlichung der »KMU 6« jedoch – der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, die über die EKD hinaus reicht – wurde in Deutschland bei nicht wenigen der Krisenmodus – das Wort des Jahres 2023⁷ – und damit der Reformalarm noch einmal verstärkt.⁸

An der Diskussion um die KMU 6 hat sich geradezu beispielhaft gezeigt: Wo über Kirchenreform geredet und gestritten wird, wird früher oder später auch über das Theologiestudium debattiert – meist früher als später. Denn zur Debatte steht: Welche Kirche wollen und brauchen wir? Und was sollen die können und wie sollen die drauf sein, die in dieser Kirche tätig sind? Wie also sollen diejenigen ausgebildet sein, was müssen sie mitbringen? Und was von dem alten Ballast kann man abwerfen? Was von dem

² Vgl. Karle, Kirche.

³ Vgl. Kirche der Freiheit.

⁴ Vgl. <https://www.synodalerweg.de/> (Zugriff 29.07.2025).

⁵ Vgl. <https://www.ref-ag.ch/aargauer-kirchenreform-26-30/kirchenreform-26-30-prozess-und-termine> (Zugriff 29.07.2025).

⁶ Vgl. <http://www.emk-sjk-change.de> und <https://tausend-ideen.emk-sjk-change.de> (Zugriff 29.07.2025).

⁷ Vgl. <https://gfds.de/wort-des-jahres-2023/> (Zugriff 29.07.2025).

⁸ Vgl. Wie hältst du's mit der Kirche?; Kläden/Loffeld, Christsein.

Bisherigen war möglicherweise mitverursachend für die nun wahrgenommene Krise? Stets wird ein Zusammenhang zwischen Kirchenreform und *Studienreform* hergestellt – und das ist gut so.

Ein vordringliches Stichwort im Zusammenhang aktueller Debatten um Kirchenreform und die Reform des Theologiestudiums ist das der *Praxisrelevanz*. Theologie, die theologische Ausbildung, soll praxisrelevant sein. Es fragt sich nur: Was bedeutet das? Was ist denn wirklich praxisrelevant? Und was heißt das in Bezug auf die *Kirchengeschichte*? Wenn das Kriterium der Praxisrelevanz ins Spiel gebracht wird, sieht es auf den ersten Blick ziemlich schlecht für das Fach Kirchengeschichte aus. Wenn man sich theologische Studiengänge oder Ausbildungen anschaut, die die besondere Praxisnähe betonen, ist die Kirchengeschichte im klassischen theologischen Fächerkanon diejenige Disziplin, bei der als erster Abstriche gemacht werden. Es stellt sich daher die Frage: Kann das Studium der Kirchengeschichte »praxisrelevant« sein, praxisrelevant angesichts notwendiger Kirchenreformen – und das, wenn es nicht nur um die Ausarbeitung von Jubiläums- oder Unterrichtsmaterial geht, sondern sich die Kirchengeschichte ihrem Kerngeschäft, nämlich dem *Quellenstudium* widmet, d. h. einfach gesagt: dem Lesen alter Texte? Dieser Frage soll im Folgenden nachgegangen werden.

Der Ansatz, um eine Antwort auf die Frage zu geben, ist nun keine methodische Reflexion oder eine theoretische Metadiskussion über das Fach. Es wird vielmehr *in medias res* und damit historisch vorgegangen. Wir werden in die Kirchengeschichte eintauchen, genauer: in die Geschichte von Kirchenreformen vergangener Jahrhunderte (»vom Mittelalter bis zum Methodismus«) und danach Ausschau halten, inwiefern für diese Reformbemühungen das Lesen alter Texte – sozusagen das Quellenstudium – relevant war.

Der zweite Begriff des Titels, die »Kirchenreform«, ist dabei sehr weit gefasst. Eine solche beginnt immer mit der Wahrnehmung: »Da stimmt etwas nicht, wir stecken in einer Krise, es muss sich was ändern. Irgendetwas muss anders laufen: in der Institution Kirche und in ihren Strukturen, in der Leitung oder auch an der Basis, auf der Ebene der Frömmigkeit und des Glaubens, in der theologischen Ausbildung, im Umgang der Christinnen und Christen miteinander, in den Veranstaltungen und Programmen usw.« »Kirchenreform« wird in diesem weiten Sinne verstanden.

Der erste Begriff des Titels, »Lektüretipps«, soll sehr einfach und eng definiert werden: Jemand sagt zu jemandem: »Das solltest du lesen!«

Die Beobachtung, die im Folgenden vorgestellt wird, ist: Wenn wir in die Geschichte der Reformen des Christentums (Kirchenreform in diesem gerade beschriebenen weiten Sinne) schauen, so können wir einen interessanten Zusammenhang zwischen beidem feststellen, zwischen Lektüretipps und Kirchenreform.

Die materiale Ausarbeitung kann freilich nur exemplarisch und in Stichproben erfolgen; sie muss zudem zeitlich beschränkt werden. Wir bewegen uns im Folgenden in der Zeit des sogenannten Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit: von ca. 1400 bis in die Zeit um 1750. Das ist bereits ziemlich viel und entsprechend knapp müssen die einzelnen Teile gehalten werden. Dass die Auswahl nicht ganz willkürlich getroffen wurde, sollte spätestens mit der Auswertung (3.) ersichtlich werden. Wir beziehen uns nun also auf:

- Gerhard Zerbolt von Zutphen und die geistliche Lektüre geistlicher Schriften (2.1)
- Johannes Gerson und die theologische Konzentration des Theologiestudiums (2.2)
- Johannes von Staupitz und die Anfänge der Reformation (2.3)
- Johann Arndt und die Wiederentdeckung des »wahren Christentums« (2.4)
- Philipp Jakob Spener und die pietistische Erneuerung der Kirche (2.5)
- John Wesley und die theologische Bildung im Methodismus (2.6)

2. Lektüretipps und Kirchenreform (1400–1750)

Wenn man nach einer Zeit der Kirchenreform fragt, nach einer Zeit, in der die Kirche (schon einmal) im Reformstress war, so wird man im sogenannten Spätmittelalter landen. Zu kaum einer anderen Zeit war der Ruf nach einer »Reform (der Kirche) an Haupt und Gliedern« (*reformatio in capite et membris*) lauter als im 14. und 15. Jahrhundert.⁹

Reformmaßnahmen schienen dringend geboten – und sie wurden von unterschiedlichen Akteuren auf verschiedenen Ebenen angegangen: auf der Ebene der praktischen Frömmigkeit, auf der Ebene des theologischen Studiums und auf der Ebene des klösterlichen Ordenslebens, d. h. es ging

⁹ Vgl. Frech, Antwort; Frech, Reform.

um Lebensreform, um Studienreform oder um Ordensreform. Diese sollten jeweils als Ansatzpunkt bzw. Ausgangspunkt für eine Reform der Kirche als Ganzer dienen.

2.1 Um 1400: Gerhard Zerbolt von Zutphen und die geistliche Lektüre geistlicher Literatur

Die bedeutendste Bewegung Ende des 14. und über das gesamte 15. Jahrhundert hinweg, die auf eine Reform des christlichen Lebens zielte, war die *Devotio moderna*, die »moderne Frömmigkeit«.¹⁰ Sie nahm ihren Ausgang in Deventer, in den Niederlanden, bei Geert Grote. Dieser Geert Grote hat, angeregt durch die Lektüre mystischer Schriften, ein vertieftes christliches Leben der Innerlichkeit angestrebt, wobei er zugleich als Bußprediger umherzog. Um ihn scharten sich eine Reihe von Anhängern, die miteinander ein Leben »zwischen Kloster und Welt« führen wollten:¹¹ Sie nannten sich die »Brüder vom gemeinsamen Leben«, weil sie gemeinsam in einem Haus wohnten. »Typisch für die Frömmigkeit der Devoten war ein streng geregeltes geistliches Leben mit regelmäßiger Gewissenserforschung, erbaulicher Lektüre und Meditation«¹² – also ein Leben in gewisser Nähe zu einem Ordensleben, aber man war eben kein Orden, man hatte keine Gelübde abgelegt.

Einer derjenigen, die sich den »Brüdern von gemeinsamen Leben« anschlossen, war Gerhard Zerbolt von Zutphen (1367–1398). Über ihn wird folgendes berichtet:

Nach seiner Bekehrung begann er ernsthaft sein Leben zu bessern, sich mit großem Eifer um geistliche Vervollkommenung zu bemühen, jede Berührung mit weltlichen Dingen zu meiden, seine Zelle zu lieben wie ein guter Eremit, geistlichen Übungen sich zu widmen und seine Zeit mit Studieren und Lesen zu verbringen, so dass viele sich über ihn wunderten, weil er kaum je das Haus verließ und nie draußen Erholung suchte. Sein größter Trost waren heilige Bücher, und statt eines Spaziergangs über das Feld strebte er zu den heiligen Hallen des Himmels. Wenn er aber zur Kirche ging, schien er die Menschen um ihn herum nicht wahrzunehmen. Als man ihn fragte, ob er sich von den

¹⁰ Vgl. Treusch, *Devotio moderna*.

¹¹ Vgl. Elm, *Kloster*; Staubach, *Kloster*.

¹² Schäufele, *Kirchengeschichte II*, 26.

vorübergehenden Weltleuten nicht gestört fühle, antwortete er: »Ich stelle mir vor, dass da eine Schweineherde vorbeizieht. Was geht mich das Aussehen der Menschen an?«¹³

Wir sehen an dieser Anekdote, wie die verinnerlichte Frömmigkeit aussehen konnte. Wichtig für uns: Gerhard Zerbolt legte den Akzent auf das ›Studieren und Schreiben‹. Das war Ausdruck seiner Frömmigkeit. Denn tatsächlich gehörte die erbauliche Lektüre und die Meditation geistlicher Texte zu den Grundelementen der Spiritualität der *Devotio Moderna*. Und mehr noch: Sie entwickelten eine umfangreiche Schriften- und Buchproduktion. Das Abschreiben von geistlicher Literatur wurde selbst zu einem geistlichen, meditativen Geschehen; ihre Verbreitung in der Volkssprache und der Unterricht von Schulkindern gehörte zu ihren Haupttätigkeiten.

Das allerdings gefiel einigen Menschen der kirchlichen Hierarchie nicht. Sie blickten skeptisch auf die massenweise Verbreitung von geistlicher Literatur inklusive Bibeltexten in der Volkssprache. Das könnte gefährlich sein und zum falschen Glauben verführen, meinten sie, wenn man nicht angeleitet wird.

Gerhard Zerbolt schrieb deshalb eine Verteidigungsschrift »Über die deutschen Bücher«, also eine Apologie der volkssprachlichen Lektüre geistlicher Schriften und von Bibeltexten (v. a. der Evangelien) durch Laien.¹⁴ Er war übrigens der Bibliothekar des Bruderhauses – und als solcher war es ihm ein Anliegen, dass die Bücher, die er verwaltete, auch wirklich gelesen wurden. Lektüretipps waren sozusagen ein wesentlicher Bestandteil seiner Tätigkeit. So heißt es über ihn:

¹³ Thomas von Kempen, *Dialogus noviciorum* IV 8 (S. 354f): »Cepit itaque conversus diligenter emendacioni insistere et in spirituali fervere profectu ac mentem suam ab omnium temporalium rerum implicacione segregare et tanquam bonus eremitarius celam diligere et ad interna exercicia se dare, tempus suum studendo scribendo expendere, ita ut multi stuperent quia raro visus est egredi et solacium deforis non captaret. Habuit autem pro solacio maximo libros sanctos et pro spaciamento campi quesivit sacra palacia celi. Transiens vero ad ecclesiam quasi sine advertencia hominum pertransivit. Cumque interrogaretur an non impediretur a transeuntibus secularibus, respondit: ›Cogito quo grex porcorum ibi transit. Quid ad me de statura hominum?‹« Zu Gerhard Zerbolt vgl. Staubach, Gerhard, 11–23; zum *Dialogus noviciorum* vgl. Hofman, Thomas; Klitzsch, Laiisierung.

¹⁴ Gerhard Zerbolt von Zutphen, *De libris teutonicalibus*.

Er war der Bibliothekar des Hauses und Hüter der Bücher, eifrig auf das Sammeln und Kopieren der Handschriften bedacht. Vielen auswärtigen Schülern ließ er religiöse Schriften aus, damit sie in ihren Häusern und in der Schule frommen Lektürestoff hätten, und zur Vermeidung müßigen Geredes und unnützen Herumtreibens an Festtagen, wenn die Schüler besonders angehalten sind, sich heiligen Dingen zu widmen. Und er pflegte zu sagen: »Diese Bücher predigen und lehren mehr als sich sagen lässt. Denn heilige Bücher sind Licht und Trost unserer Seele und wahre Heilmittel des Lebens, die wir auf dieser irdischen Pilgerfahrt nicht weniger entbehren können als die Sakramente der Kirche.«¹⁵

Eine solche Aussage ist in der Zeit um 1400 erstaunlich. Im irdischen Leben – das meint die Pilgerschaft –, so Gerhard Zerbolt, ist die Lektüre geistlicher Schriften notwendig, ja, sie ist ein geistlicher Akt und hat geradezu sakramentalen Charakter.

Die Bewegung der *Devotio Moderna* verbreitete sich rasch, sowohl über die Lebensform in Bruder- und Schwesterhäusern (und dann auch in den Klöstern der Windesheimer Kongregation) als auch über die geistlichen Schriften. Das bedeutendste Werk, das in dieser Bewegung entstand, war die »*Imitatio Christi*« / »Von der Nachfolge Christi« des Thomas von Kempen (um 1380–1471) – dem erfolgreichsten und am weitesten verbreiteten christlichen Erbauungsbuch überhaupt.¹⁶

Dass die Verteidigung der Laienlektüre nötig war, zeigt, dass es genügend Menschen gab, die skeptisch auf die *Devotio Moderna* blickten und sie gern verboten hätten. Doch sie hatte auch prominente Verteidiger. Einer der bedeutendsten Theologen dieser Zeit setzte sich für die *Devotio Moderna* ein: Johannes Gerson (1363–1429).

¹⁵ Thomas von Kempen, *Dialogus noviciorum* IV 8 (S. 356f): »Erat autem armarius et custos librorum magnam diligenciam habens pro libris colligendis et scribendis. Et multis clericis extraneis sacros codices concessit, ut haberent in domibus suis et in scolis lectiones sacras ad vitandum fabulas ociosas et vagos circuitus in festis, quibus precipue ammonentur clerici intendere divinis. Et dicebat: »Isti libri plus predicant et docent quam nos dicere possumus. Nam libri sacri sunt animarum nostrarum lumina et solacia atque vera medicamina vite, quibus non minus in hac peregrinatione carere possumus quam ecclesie sacramentis.«

¹⁶ Die Bedeutung des Buchs kann man u. a. daran ermessen, dass es im Deutschen (neben vielen anderen) auch eine gelbe Reclam-Ausgabe gibt (Thomas von Kempen, *Nachfolge*) – ansonsten keine übliche Reihe für Erbauungsliteratur.

2.2 Um 1400: Johannes Gerson und die theologische Konzentration des Theologiestudiums

Gerson war niemand geringeres als (ab 1395) Kanzler der Pariser Universität (Sorbonne) und er wurde zu einem der wichtigsten Akteure des sogenannten ›Konziliarismus‹, der Anfang des 15. Jahrhunderts half, auf den Reformkonzilen von Pisa (1409) und Konstanz (1414–18) das große Papstschisma zu beenden.¹⁷ Zu der Zeit regierten nämlich schon seit mehreren Jahrzehnten gleichzeitig zwei Päpste: einer in Rom und einer in Avignon.

Einer der bedeutendsten Theologen seiner Zeit und Kanzler der Universität Paris also war es, der auch als ein scharfer Kritiker der zeitgenössischen scholastischen Theologie auf den Plan trat. Mit der akademischen Theologie gehe es schon länger abwärts, die Theologie stecke in einer Krise, so konstatierte Gerson. Sowohl in Briefen als auch in Vorlesungen hat sich Gerson geäußert.¹⁸ Seine Hauptkritik war »der Vorwurf, man trage unnütze Lehren vor und traktiere sie, die sich weder als fruchtbar erweisen, noch sich bewährt hätten.«¹⁹ Die Folge ist, dass die eigentlich zum Heil notwendigen und die nützlichen Lehren vernachlässigt und damit preisgegeben würden.

In der Schrift »Contra Curiositatem Studentium« analysiert Gerson zwei Hauptlaster, die sich letztlich auf den Hochmut (*superbia scholasticorum*) zurückführen lassen, nämlich die *curiositas* (Neugier, Wissbegierde) und die *singularitas* (Einzelnsein, Einzigartigkeit). Das Problem der Neugier ist, dass man sich vom nützlichen zum unnützen Wissen wegtreiben lässt und Sachen bzw. Fragen nachgeht, die einen nichts angehen oder die schädlich sind. Das Problem der Einzigartigkeit ist, dass man sich von den bekannten Lehren zu fremden und ungewöhnlichen Lehren wegbewegt, die man dann vertritt, um dadurch ein Aushängeschild zu haben, um als einzigartig dastehen zu können.

Was Gerson dem entgegenstellte, war eine theologische Konzentration des Theologiestudiums, also eine Konzentration auf das Wesentliche, das Heilsnotwendige, das für die Frömmigkeit Nützliche und Fruchtbringende.²⁰ Theologen sollen nicht über alles Mögliche lehren und speku-

¹⁷ Vgl. Burger, Gerson.

¹⁸ Vgl. Grosse, Gerson; Smolinsky, Gerson.

¹⁹ Smolinsky, Gerson, 340.

²⁰ Vgl. Burger, Aedificatio.

lieren; Aufgabe des akademischen Theologen sei es nicht, sich durch die Einführung von irgendwelchen neuen Begrifflichkeiten zu profilieren. In immer weitergehenden trinitätstheologischen Spekulationen mit immer ausgefeilterer Terminologie sieht Gerson nichts anderes als eine ›babylonische Sprachverwirrung‹ an der Universität.²¹

Aber er wusste auch, wie Abhilfe geschaffen werden konnte; nämlich indem man sich ein Beispiel an denjenigen Vorbildern nimmt, bei denen man gute, fruchtbare, heilsame Theologie lernen kann. Unter denen wollte Gerson besonders einen hervorheben:

Wenn du mich fragst, ich meine, man müsste an erster Stelle unter den zu empfehlenden Lehrern der Theologie Bonaventura nennen. In meinen Augen ist er – die andren mögen es mir nicht übel nehmen – ein einmalig geeigneter Lehrer; man ist bei ihm in besten Händen, wenn man Erleuchtung des Verstandes und Entflammung des Herzens sucht.²²

Gerson bedauerte es, dass die Studenten so wenig Bonaventura (um 1221–1274) lesen; er empfahl insbesondere das »Breviloquium«, eine Art kurz gefasste Dogmatik, und das »Itinerarium mentis in Deum«, die Pilgerreise der Seele zu Gott.²³

Was Gerson an Bonaventura so schätzte, war genau die Kombination, die er in dem Zitat genannt hat: Erleuchtung des Verstandes *und* Entflammung des Herzens.²⁴ Theologie kann nach Gerson wie auch nach Bonaventura nie nur eine Sache des Verstandes sein, es ist auch eine Sache des Herzens, des Willens, des Affekts. Denn es geht in ihr – mit einem modernen Theologen gesprochen – um ›das, was uns unbedingt angeht‹, nämlich als ganzer Mensch; und für uns als Menschen sind Affekte und Willen stärkere Antriebskräfte als der bloße Verstand.

Die Art des Theologisierens, die Gerson trieb, die dadurch bestimmt ist, dass das theologische Denken ganz eingebettet ist in die Spiritualität, also aus der gelebten Frömmigkeit erwächst und auf die Frömmigkeit zielt, deren höchstes und alles entscheidendes und organisierendes Ziel das Heil,

²¹ Vgl. Smolinsky, Gerson, 348.

²² Gerson, *De libris legendis*, 612; dt. nach Schlosser, *Leben und Werk*, 71.

²³ Vgl. Gerson, *De libris legendis*, 612 f: »Cujus opuscula duo, ut lecturam et alios tractatus interim praeteream, tanta sunt arte compendii divinitus exposita ut nihil supra: Breviloquium noto et Itinerarium.«

²⁴ Vgl. Reinert, *Bonaventura-Rezeption*.

die Seligkeit, und nicht die Erkenntnis über Gott und Welt ist, hat Berndt Hamm auf den Begriff der »Frömmigkeitstheologie« gebracht.²⁵ Sie wurde zu einem breiten Strang im 15. Jahrhundert, auch wenn sie keine theologische Schule im eigentlichen Sinn ist.

Oben wurde von drei Ebenen der Reform im Spätmittelalter gesprochen. Auf die Reform des geistlichen Lebens wurde eingegangen, ebenso auf die Reform des theologischen Studiums; so bleibt noch die Reform des Ordenslebens. Im 15. Jahrhundert entwickelten sich die sogenannten Observanten Zweige der Orden, die das Ordensleben, wie es inzwischen geworden war, als zu lax und verkommen ansahen. Sie wollten *back to the roots*, zu einer strengeren Befolgung der Ordensregel. Es war der observante Zweig des Augustinereremiten-Ordens, in dem die Anfänge der Reformation zu finden sind.²⁶

2.3 Um 1500: Johannes von Staupitz und die Anfänge der Reformation

Die Observanten Augustinereremiten sind der Orden, in den Martin Luther eintrat. In diesem Orden stieß er auf jemanden, von dem er später sagen würde, dass bei ihm die Anfänge seiner (reformatorischen) Lehre lagen, dass er »die doctrinam angefangen«²⁷ habe: Johannes von Staupitz (um 1465–1524).

Johannes von Staupitz war der Ordensvorgesetzte Luthers, er war der Beichtvater Luthers und er war derjenige, der ihn nach Wittenberg geholt und zu seinem Nachfolger auf der Theologieprofessur gemacht hat. Er war für Luther zugleich Karriereförderer und geistlicher Begleiter.²⁸ Und das Profil von Staupitz passt genau in die Linie, die wir bei Gerson gesehen haben und für die Gerson Bonaventura als Vorbild heranzog: Staupitz ist einer der wichtigsten Vertreter einer Frömmigkeitstheologie um 1500.

²⁵ Vgl. Hamm, Frömmigkeitstheologie; Hamm, Dynamik, 125–149. Der Begriff wurde inzwischen breit rezipiert und hat Eingang gefunden in Überblickswerke und Lehrbücher zum Spätmittelalter; vgl. beispielsweise Angenendt, Geschichte, 70 f; Leppin, Theologie, 175; Schäufele, Kirchengeschichte II, 38.

²⁶ Vgl. Günter, Reform; Bultmann/Leppin/Lindner, Luther.

²⁷ Luther, Tischrede im Frühjahr 1533 (nach Veit Dietrich), in: WA.TR 1, 245,12 (Nr. 526).

²⁸ Zum Verhältnis zwischen Luther und Staupitz vgl. Leppin, Luther, 72–89; Leppin, Staupitz.

Der Frömmigkeitstheologie entspricht, dass die material-theologische Ebene und die existenzielle Ebene eng miteinander verknüpft sind. Das ist für das Verhältnis von Staupitz zu Luther von großem Glück, weil auch Luthers existenzielles und theologisches Ringen eng verbunden waren. Dies zeigt sich in Luthers Anfechtungserfahrungen, in seinen Ängsten, nicht zu den von Gott Erwählten zu gehören. In Staupitz fand er jemanden, der ihm theologisch einen Weg weisen konnte, der ihn existenziell tröstete – und auch umgekehrt: er erfuhr existenziell Trost, was Auswirkungen auf seine Theologie hatte.²⁹

Für die Frömmigkeitstheologie ist zudem charakteristisch, dass sich die Gattungen ihrer Schriften änderten: Im Vordergrund standen nicht mehr scholastische Abhandlungen über einzelne Themen, sondern eher erbauliche Traktate (die freilich keineswegs theologisch belanglos waren, aber eben auf die praktizierte Frömmigkeit zielten), nicht mehr Sentenzenkommentare (die ausgefeilten Dogmatiken des Hoch- und Spätmittelalters), sondern Predigten.

Damit wiederum hängt zusammen, dass auch andere Schriften weiterempfohlen wurden, dass andere Lektüretipps gegeben wurden. Luther, aber nicht nur ihm, sondern allgemein im Orden, empfahl Staupitz von Anfang an die intensive Auseinandersetzung mit der Bibel. Er schenkte Luther zum Eintritt in den Orden eine Bibel, offenbar also zur persönlichen Lektüre.³⁰ Außerdem stärkte Staupitz den Bezug zum Namensgeber des Ordens, zum Kirchenvater Augustin, auch im universitären Kontext – auch dies sollte für Luther wichtig werden. Und schließlich empfahl Staupitz Luther zwei konkrete Schriften. Luther rechtfertigte sich damit Ende März 1518 in einem Brief an Staupitz, weil inzwischen doch schon einige Kontroversen losgetreten waren:

Ich bin gewiss der Theologie Taulers und seines Büchleins gefolgt, das du kürzlich unserem Christian Goldschmied zum Druck gegeben hast, und lehre, dass die Menschen auf nichts anderes vertrauen sollen als allein auf Jesus Christus, nicht auf Gebete, Verdienste oder ihre eigenen Werke.³¹

²⁹ Vgl. Hamm, Staupitz.

³⁰ Vgl. Leppin, Luther, 47.

³¹ Martin Luther an Johannes von Staupitz, Wittenberg, 31. März 1518, in: WA.B 1,159f (Nr. 66), hier 160,8–11: »Ego sane secutus theologiam Tauleri et eius libelli, quem tu nuper dedisti imprimendum Aurifabro nostro Christanno, doceo, ne homines in aliud quicquam confidant quam in solum Ihesum Christum, non in orationes et merita vel opera sua.«

Johannes Tauler (um 1300–1361), den Staupitz Luther zur Lektüre empfohlen hatte, war Dominikaner und ein populärer Straßburger Prediger, dessen volkssprachliche Predigten sich weit verbreitet hatten. Der mystisch inspirierte Theologe stand zudem in Austausch mit dem Inspirator der *Devotio Moderna* (Jan van Ruusbroeck) in den Niederlanden.³² Das andere geistliche Büchlein war die von Luther sogenannte »Theologia Deutsch«, ein Traktat, der inhaltlich einige Verwandtschaft mit Tauler hat, und den Luther selbst in den Druck befördert hat – immerhin die erste publizistische Aktion des späteren Reformators.³³

Von den mystisch inspirierten deutschen Predigten Taulers und dem Traktat »Theologia Deutsch« wurde Luther in der Zeit seines theologischen Reifeprozesses geprägt, vermittelt über Johannes von Staupitz. Sie hält er gegenüber der klassischen Schultheologie für weit überlegen, wie er 1518 in seinen »Resolutiones« zu den 95 Thesen gegen den Ablass festhielt:

Aber ich finde in ihm [= Tauler] (obwohl ganz in deutscher Volkssprache verfasst) mehr solide und unverfälschte Theologie, als bei allen scholastischen Doktoren sämtlicher Universitäten zu finden ist oder gefunden werden könnte in ihren Sentenzen.³⁴

Die Reformation wird in der evangelischen Historiographie – kaum verwunderlich – traditionell als der entscheidende Einschnitt in der Kirchengeschichte profiliert.³⁵ Mitunter als Reflex darauf wurde sie andererseits in den spätmittelalterlichen Kontext eingefügt und so als Höhepunkt eines längeren Zeitalters der Reformen dargestellt.³⁶ Beide Perspektiven haben ihre Berechtigung. In dem hiesigen Zusammenhang wird jedoch noch eine weitere Perspektive gewählt, indem die Reformation theologie- und frömmigkeitsgeschichtlich eingebettet wird in eine Geschichte von Reformen, in

³² Vgl. Leppin, Tauler, 745.

³³ Vgl. Zecherle, Rezeption.

³⁴ Luther, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), in: WA 1, 557,29–32: »Sed ego plus in eo (licet totus Germanorum vernacula sit conscriptus) reperi theologiae solidae et syncerae quam in universis omnium universitatum Scholasticis doctoribus repertum est aut reperiri possit in suis sententiis.«

³⁵ Dies spiegelt sich nicht nur im Zuschnitt kirchenhistorischer Lehrstühle an Evangelisch-theologischen Fakultäten, sondern beispielsweise auch in der Aufgliederung der zweiteiligen Überblicksvorlesung »Kirchen- und Theologiegeschichte« an der TH Reutlingen in Teil 1: »Alte Kirche und Mittelalter« und Teil 2: »Reformation und Neuzeit«.

³⁶ Vgl. Ozment, Reform.

der sie weder Ziel- noch Ausgangspunkt ist, wohl aber eine entscheidende Impulsgeberin im Horizont einer Tradition, an der sie selbst partizipiert.

2.4 Um 1600: Johann Arndt und die Wiederentdeckung des »wahren Christentums«

Es gibt eine längere Forschungsdebatte, ob und inwiefern die reformatorischen Kirchen, ihre Theologie und ihr kirchliches Leben sich um 1600 in einer Krise, einer Kirchenkrise und einer Frömmigkeitskrise befanden.³⁷ Auch wenn an diese Sicht einige Anfragen zu stellen sind,³⁸ es ist nicht von der Hand zu weisen, dass mit Johann Arndt, der dies genau so sah, eine Person durch seine Erbauungsschriften einen Nerv der Zeit traf. Man spricht mitunter von einem »Arndtianismus«,³⁹ weil er die lutherische Frömmigkeit, aber auch nicht nur diese, im 17. Jahrhundert in beeindruckender Weise geprägt hat. Man muss freilich anfügen, dass die Rezeption in keiner Weise einlinig war. Der Arndtianismus war keine Bewegung im soziologischen Sinne, sondern er fand ganz verschiedene Ausprägungen: von der orthodoxen Kirchlichkeit bis zum radikalen Spiritualismus. Hans-Martin Kirn fasst zusammen: »Im orthodoxen Luthertum entwickelte sich der Arndtianismus zu einer bedeutenden Triebkraft von Reformen in Kirche und Gesellschaft, auch wenn kritische Stimmen nicht verstummten.«⁴⁰

Diese kritischen Stimmen gab es sehr wohl, doch sie konnten seine Wirkung nicht aufhalten. Um das an einer konkreten Zahl festzumachen: Sein Gebet- und Andachtsbuch »Paradiesgärtlein voller christlicher Tugenden« hatte in den ersten 200 Jahren (Anfang 17. bis Anfang 19. Jh.) ca. 200 Auflagen, es wurde nahezu jedes Jahr nachgedruckt.⁴¹

Noch bekannter ist Arndts Hauptwerk, seine »Vier Bücher vom wahren Christentum«. Am Beginn der Vorrede »An den christlichen Leser« bringt er seine Sicht der Dinge und seine Intention, warum es eine Rückkehr zum »wahren Christentum« braucht, sehr gut auf den Punkt:

³⁷ Hamm, Frömmigkeitstheologie, 117 verweist auf eine Parallelität von Gerson und Johann Arndt als frömmigkeitstheologische Inspiratoren ihrer Jahrhunderte (dem 15. bzw. 17. Jahrhundert), da sie jeweils eine Antwort auf die »Rationalisierungskrise« des vorangegangenen 14. bzw. 16. Jahrhunderts gegeben hätten.

³⁸ Vgl. Reinert, Herzen, 168–171.

³⁹ Kirn, Geschichte IV,1, 156–159.

⁴⁰ Kirn, Geschichte IV,1, 157.

⁴¹ Vgl. die Auflistung der Ausgaben bei Park, Paradiesgärtlein, 225–249.

Was für ein grosser vnd schendtlicher Mißbrauch des heiligen Evangelij in dieser letzten Welt sey / Christlicher lieber Leser / bezeuget gnugsam / das Gottlose vnbußfertige Leben / derer / die sich Christi vnd seines Worts / mit vollem Munde rühmen / vnd doch ein gantz vnchristlich Leben führen / gleich als wenn sie nicht im Christenthumb / sondern im Heydenthumb lebten. Solch Gottloß | Wesen / hat mir zu diesem Büchlein Vrsach geben / damit die Einfeltigen sehen möchten / worin das ware Christenthumb stehe / nemlich in Erweisung des waren lebendigen thetigen Glaubens / durch rechtschaffene Gottseligkeit / durch Früchte der Gerechtigkeit / Wie wir darumb nach Christi Namen genennet sein / dz wir nicht allein an Christum glauben / sondern auch in Christo leben sollen / vnd Christus in vns / wie die ware Busse auß dem innersten Grunde des Hertzens gehen müsse / wie Hertz / Sinn vnnd Muth müsse geendert werden / dz wir Christo vnd seinem heiligen Evangelio gleichförmig werden: Wie wir durchs | Wort Gottes müssen täglich ernewert werden zu neuen Creaturen. [...] Es ist nicht gnug Gottes Wort wissen / sondern man muß auch dasselbige in die lebendige thetigel Vbung bringen.⁴²

Was hat Arndt zu diesem Reformprogramm gebracht?⁴³ Neben Luther waren mystisch-theologische Autoren und Autorinnen ein wichtiger Referenzpunkt für ihn. Einige kleine Schriften empfahl er explizit weiter, indem er sie neu herausgab. Das waren im Jahr 1605, in dem auch die erste Auflage der »Vier Bücher vom wahren Christentum« erschien, zwei Drucke mit Schriften von Personen, die hier bereits begegneten: »Zwey alte geistreiche Büchlein / Doctoris Johannis von Staupitz«⁴⁴ und »Zwey alte und edle Büchlein. Das Erste. Die Deutsche Theologia. [...] Das ander. Die Nachfolgung Christi«⁴⁵ (des Thomas von Kempen).

Johann Arndt hat man zuweilen bereits in die Geschichte des Pietismus eingliedern wollen.⁴⁶ Das ist historiographisch eher problematisch, weil er

⁴² Arndt, Christenthumb, fol. A2r–A3r.

⁴³ Vgl. Park, Paradiesgärtlein, 174–176.

⁴⁴ Vgl. Zwei alte geistliche Büchlein.

⁴⁵ Vgl. Zwei alte und edle Büchlein.

⁴⁶ So etwa Brecht, Pietismus, 607: »Trotz des erst späteren Aufkommens der Bezeichnung sprechen erhebliche Gründe dafür, daß der Beginn des Pietismus bereits am Anfang des 17. Jh. liegt und daß es sich dabei um einen sich auf weite Teile des europäischen Protestantismus erstreckenden Aufbruch handelt. Schon Spener begann seine *Wahrhaftige Erzählung dessen, was wegen des sogenannten Pietismi in Deutschland von einiger Zeit vorgegangen* (1697) ganz bewußt mit J. Arndt, der tatsächlich aus der Geschichte, oder sei es auch nur der Vorgeschichte, des Pietismus schwerlich wegzudenken ist.«

damit aus seiner Zeit extrahiert und das Narrativ vom Gegensatz des Pietismus zur ›Orthodoxie‹ umso stärker gezeichnet wird, aber es weist durchaus auf eine sowohl rezeptionsgeschichtlich relevante Verbindung als auch auf eine nicht zu leugnende frömmigkeitsgeschichtliche Verwandtschaft zur nächsten Person.

2.5 Um 1700: Philipp Jakob Spener und die pietistische Erneuerung der Kirche

Der Pietismus, der in der Württembergischen Kirchenlandschaft so große Spuren hinterlassen hat und der auch ein Grund dafür ist, warum sich später der Methodismus in dieser Region so gut ausbreiten konnte, verdankt wesentliche Impulse Philipp Jakob Spener und seiner einflussreichsten Schrift: der »Pia Desideria, oder Herzliches Verlangen / Nach Gottgefälliger besserung der wahren Evangelischen Kirchen / sampt einigen dahin einfältig abzweckenden Christlichen Vorschlägen«. ⁴⁷ Es handelt sich dabei um nicht weniger als um eine grundlegende Kirchenreform-Programmschrift. Und Kirchenreform – erinnert sei an die Einleitung zur aktuellen Situation, an Johannes Gerson und man könnte auch Luther anfügen – hängt aufs engste zusammen mit Vorschlägen zu der Reform des Theologiestudiums.

Für den hiesigen Zusammenhang ist nun von Bedeutung: Diese für den Pietismus und seine Anliegen so einschlägige Schrift war ursprünglich gar nicht als eine eigenständige Schrift verfasst. Sie hatte ursprünglich auch nicht den genannten Titel. Denn ursprünglich war es schlicht und einfach eine Vorrede (ohne eigenen Titel), um die Spener von einem Verleger gebeten worden war, der Johann Arndts Postille (d. h. dessen Predigtsammlung) neu herausgeben wollte. ⁴⁸ Speners Vorrede war allerdings so einschlägig, dass sie sogleich auch als selbstständige Schrift unter dem Titel »Pia Desideria« gedruckt wurde und anschließend – um der besseren Verständlichkeit und breiteren Wirksamkeit willen – auch ins Lateinische übersetzt wurde. In ihr empfahl er im Übrigen weiter, was schon Johann Arndt und zuvor

⁴⁷ Spener, *Pia Desideria*; vgl. Brecht, Spener, 302–316; Kirn, *Geschichte* IV,2, 20–27; Schäufele, *Kirchengeschichte* II, 235–240.

⁴⁸ Spener, Vorrede, in: Arndt, *Postilla* (die ersten 28 Seiten ohne Zählung).

Luther empfohlen hatten: die »Theologia Deutsch« und Taulers Predigten⁴⁹ sowie ergänzend die »Nachfolge Christi« des Thomas von Kempen.⁵⁰

Blieben wir mit Spener und Arndt im lutherischen Kontext Deutschlands, so wechseln wir in einem letzten Schritt nach England: zu John Wesley. Das entspricht nicht bloß dem Kasus des Beitrags als Antrittsvorlesung an der Hochschule der Evangelisch-methodistischen Kirche, sondern ist in der Sache begründet: in der Fortführung der bislang aufgezeigten Traditionslinie.

2.6 Um 1750: John Wesley und die theologische Bildung im Methodismus

Im Jahr 1725 – John Wesley (1703–1791) war 21 Jahre jung, studierte in Oxford und bereitete sich auf die Ordination zum Diakon vor – können wir eine verhältnismäßig plötzliche, sehr intensive Beschäftigung mit Glaubensfragen feststellen. Wesley begann, Notizen über sein inneres Leben zu führen, zur »Selbstprüfung und Seelenpflege«⁵¹. In dieser Lebensphase wurden zwei Frauen wichtig: Erstens seine Mutter, mit der er Briefe schrieb und nun anfang, theologische Fragen zu debattieren; und zweitens Sally Kirkham,⁵² der ersten engeren weiblichen Bekanntschaft John Wesleys, mit der er sich (jedenfalls auch) über Geistliches vertieft austauschte. Sie empfahl ihm, Jeremy Taylor (1613–1667) zu lesen,⁵³ einen englischen Geistlichen und Schriftsteller, der ein Werk über christliches Leben und Frömmigkeit verfasst hatte, und außerdem die »Imitatio Christi« von Thomas von Kempen. Die »Imitatio Christi« hatte es ihm angetan und forderte ihn zugleich heraus – darüber tauschte er sich mit seiner Mutter aus:⁵⁴

⁴⁹ Spener zitiert zur Bekräftigung der Empfehlungen aus Briefen und Schriften Luthers, u. a. die oben bei Anm. 34 zitierte Stelle aus den »Resolutiones«, vgl. Spener, *Pia Desideria*, 152f.

⁵⁰ Vgl. Spener, *Pia Desideria*, 154,8f. Zur »Imitatio Christi« im Pietismus vgl. Treusch, *Nachahmung*, 402–405.

⁵¹ Schmidt, *Wesley I*, 64.

⁵² Vgl. Pollock, *Wesley*, 36 mit Anm. 4 (S. 269); bei Heitzenrater, *Wesley*, 57: Sarah Kirkham. Schmidt, *Wesley I*, 65 hat sie noch mit ihrer Schwester Betty verwechselt.

⁵³ Möglicherweise war es auch jemand anderes aus Wesleys Freundeskreis. Das Pseudonym aus den Schriften ist nicht ganz eindeutig aufzulösen; vgl. Pollock, *Wesley*, 36.

⁵⁴ Vgl. Schmidt, *Wesley I*, 73–75.

Ich kann mir nicht vorstellen, dass Gott, als er uns in die Welt sandte, unwiderruflich bestimmt hat, dass wir darin dauerhaft unglücklich sein sollen. [...] Ein weiterer seiner Grundsätze, der sich in der Tat als natürliche Folge daraus ergibt, ist, dass alle Fröhlichkeit eitel und nutzlos, wenn nicht gar sündhaft ist. Aber warum ermahnt uns dann der Psalmist so oft, uns am Herrn zu erfreuen, und sagt uns dann, dass es den Gerechten gebührt, fröhlich zu sein?⁵⁵

Die kritische Auseinandersetzung mit Thomas von Kempen im Briefwechsel mit seiner Mutter könnte zu dem Schluss verleiten, für Wesley sei diese Lektüre nur ein Abstoßungsprozess gewesen, eine Negativfolie für seine spätere Theologie. Aber dem ist nicht so. Es ist vielmehr ein höchst ambivalentes Verhältnis, ja, ein Ringen mit der in der »Imitatio Christi« kondensierten Spiritualität der *Devotio Moderna*. Denn ein anderer Aspekt, der für Wesleys Theologie umso bedeutsamer wurde, schälte sich durch die fortschreitende, intensive Lektüre heraus, sodass Wesley die Beschäftigung mit Thomas von Kempen gar der göttlichen Providenz zuschrieb:

Zur selben Zeit brachte mir die Vorsehung Gottes die Nachfolge Christi von Thomas a Kempis in die Hand. Ich erkannte allmählich, dass wahre Religion im Herzen wohnt und dass Gottes Gesetz sich sowohl auf alle unsere Gedanken erstreckt wie auch auf unsere Worte und Taten.⁵⁶

⁵⁵ John Wesley an Susanna Wesley, 28. Mai 1725, in: WJW 25, 162–164, hier 162 f: »I can't think that when God sent us into the world he had irreversibly decreed that we should be perpetually miserable in it. [...] Another of his tenets, which is indeed a natural consequence of this, is that all mirth is vain and useless, if not sinful. But why then does the Psalmist so often exhort us to rejoice in the Lord, and then tell us that it becomes the just to be joyful?«

⁵⁶ Tagebucheintrag vom 24. Mai 1738, in: WJW 18, 242–250, hier 243: »At the same time, the providence of God directing me to Kempis's *Christian Pattern*, I began to see that true religion was seated in the heart and that God's law extended to all our thoughts as well as words and actions« (dt. Wesleys Tagebuch, 25). Der Rückblick auf Thomas von Kempen ist interessanterweise Teil jenes Tagebucheintrages, in dem Wesley auch von seinem sogenannten »Aldersgate-Erlebnis« berichtet, das manchmal auch als sein »Bekehrungserlebnis« bezeichnet wird. Dass John Wesley die Bedeutung der »Imitatio Christi« für seine Erkenntnis die Herzensreligion betont, steht in einem sachlichen Zusammenhang mit seiner Erfahrung des »seltsam erwärmten Herzens« bei der persönlichen Erkenntnis dessen, dass Gott »im Herzen durch den Glauben an Christus« eine Veränderung bewirkt, wie er in Luthers Römerbrief-Vorrede hörte (vgl. das Zitat in Anm. 62). Es ist umso auffälliger, als der Begriff des Herzens bzw. der Bezug auf das Herz in der Vorrede Wesleys zu seiner Edition der »Imitatio Christi« von 1735 (s. u. bei Anm. 63) noch keine hervorgehobene Rolle spielte. Vielmehr zielt der Traktat ganz auf die christliche Vollkommenheit: »The whole treatise is a compleat and finish'd work, comprehending all that relates to Christian perfection« (The Christian's Pattern, ix [Preface]).

Der Bezug auf das Herz als dem alles entscheidenden Organ für die Gottesbeziehung, das Innerste des Menschen, von dem ausgehend alles organisiert wird, gewann für den »reifen« Wesley eine kaum zu überschätzende Bedeutung.⁵⁷

Dass die »Nachfolge Christi« für John Wesley nicht nur eine negative Kontrastfolie oder ein Durchgangsstadium blieb, zeigt sich auch daran, dass aus einer Zeit ein paar Jahre später (wohl 1729⁵⁸) ein aus dem als »Holy Club« bezeichneten Studentenzirkel in Oxford stammendes Schriftstück erhalten ist, in dem in einem Fragenkatalog zur Selbstprüfung festgehalten wird: »Habe ich sonntags von 6–7 Uhr meine Betrachtungen mit Thomas a Kempis angestellt?«⁵⁹ Offenkundig also war dieser Klassiker unter den Erbauungsbüchern bei dem Zirkel um Wesley in fortdauerndem, allsonntäglichem Gebrauch.

Noch einmal einige Jahre später, 1738, spielte Thomas von Kempen wieder eine wichtige Rolle: Als Herrnhuter Missionare bzw. Pastoren mit dem Ziel, in die neue Welt aufzubrechen, nach England kamen, kam es auch zum intensiven Austausch zwischen Herrnhutern, v. a. Peter Böhler, und den Wesleys. In vielem verstand man sich, aber es traten auch Unterschiede zutage. Ein Unterschied zeigte sich etwa in der Frage, wie man angemessen gegen die Sünde kämpfe. Die Wesleys brachten Anschauungen einer christlich-asketischen Ethik zur Geltung – und sie argumentierten dafür unter anderem, wie Böhler in seinem Tagebuch berichtet, mit Thomas von Kempen.⁶⁰ Damit war Böhler nicht einverstanden. Schon einige Monate früher hatte Böhler notiert, dass »die Engländer ständig mit Thomas von Kempen operierten«, was er eher für gefährlich hielt.⁶¹

⁵⁷ Vgl. nur die Definition eines Methodisten in John Wesleys bedeutendem Traktat »The Character of a Methodist«, bei der in wenigen Zeilen vier Mal auf das Herz Bezug genommen wird (WJW 9, 30–46, hier 35): »What then is the mark? Who is a Methodist, according to your own account? I answer: a Methodist is one who has ›the love of God shed abroad in his heart by the Holy Ghost given unto him‹; one who ›loves the Lord his God with all his heart, and with all his soul, and with all his mind, and with all his strength‹. God is the joy of his heart, and the desire of his soul, which is constantly crying out, ›Whom have I in heaven but thee? and there is none upon earth that I desire beside thee!‹ My God and my all! Thou art the strength of my heart, and my portion for ever.«

⁵⁸ So Schmidt, Wesley I, 85 f.

⁵⁹ A Scheme of Self-Examination, 320 f: »Have I duly meditated? [...] On Sunday from six to seven, with Kempis?« (dt. Schmidt, Wesley I, 86).

⁶⁰ Vgl. Schmidt, Wesley I, 209.

⁶¹ Vgl. Schmidt, Wesley I, 208.

Das gerade erwähnte Gespräch mit Peter Böhler fand im Übrigen wenige Tage vor dem Erlebnis statt, das man auch (was meines Erachtens etwas problematisch ist) als die ›Bekehrung‹ John Wesleys bezeichnet: Jener inneren Ergriffenheit beim Hören der Römerbriefvorrede Luthers am Abend des 24. Mai, von der Wesley in seinem Tagebuch schildert, dass ihm »seltsam warm ums Herz«⁶² wurde und er einen Moment intensiver Erlösungsgewissheit verspürte. Er nahm dies zum Anlass, noch einmal ausführlich über seinen geistlichen Weg zu reflektieren – aber das wäre ein weiteres Kapitel. John Wesley jedenfalls empfahl die »Imitatio Christi« weiter – und das nicht nur im Privaten. Bereits 1735 hatte er selbst eine Ausgabe der »Nachfolge Christi« herausgegeben: »The Christian's Pattern; or, A Treatise of the Imitation of Christ«.⁶³

Wesleys Überzeugung nach sollten sich Menschen, die mit Ernst Christen sein wollen, theologisch weiterbilden. Besondere Aufmerksamkeit wurde auch der Ausbildung von (Laien-)Predigern gewidmet. Als sich die methodistische Bewegung in den 1740er Jahren ausbreitete und konsolidierte, startete John Wesley »sein größtes Verlagsprojekt«:⁶⁴ »Eine christliche Bibliothek«/»A Christian Library«. Deren Inhalt war, wie auf dem Titelblatt vermerkt ist: »Auszüge aus und Kurzfassungen von den erlesenen Schriften, die sich mit dem praktischen Glaubensleben befassen und in englischer Sprache veröffentlicht worden sind«.⁶⁵ Auf 50 Bände war diese »Christian Library« angelegt. Der erste Band erschien 1749 – und er enthielt

⁶² S. o. Anm. 56; das Zitat im Zusammenhang (WJW 18, 248f): »In the evening I went very unwillingly to a society in Aldersgate Street, where one was reading Luther's Preface to the Epistle to the Romans. About a quarter before nine, while he was describing the change which God works in the heart through faith in Christ, I felt my heart strangely warmed. I felt I did trust in Christ, Christ alone for salvation, and an assurance was given me that he had taken away *my* sins, even *mine*, and saved *me* from the law of sin and death.« Zur Debatte um die Bedeutung dieser Erfahrung vgl. Schmidt, Bekehrung; Weyer, Bedeutung; Voigt, »Bekehrt«; Maddox, Aldersgate; Schmidt, Bekehrungserlebnis.

⁶³ Siehe The Christian's Pattern. Zum breiteren frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext und der Bedeutung der »Imitatio Christi« als »classical source of evangelical devotion« im 18. Jahrhundert vgl. Hindmarsh, Spirit, 87–94.

⁶⁴ Heitzenrater, Wesley, 216.

⁶⁵ Wesley, Christian Library I, Deckblatt: »A Christian Library: Consisting of Extracts from and Abridgments of the Choicest Pieces of Practical Divinity, Which have been publish'd in the English Tongue«.

einige Briefe der Apostolischen Väter und einige Homilien des (Pseudo-)Makarios,⁶⁶ vor allem aber machte den größten Teil aus: Auszüge aus Johann Arndts »Vier Bücher des wahren Christentums«.

3. Auswertung und Ausblick

(1.) Bei dem exemplarischen Durchgang durch die Geschichte vom sogenannten Spätmittelalter bis zum Methodismus stießen wir immer wieder – und zwar an durchaus entscheidenden Punkten – auf das Phänomen, dass Reformen, Reformanstrengungen, Reformbewegungen wichtige Impulse daher bekamen, dass eine Person einer anderen Lektüretipps gegeben hat bzw. dass Lektüretipps weitergegeben wurden, etwa indem Schriften neu herausgegeben wurden. Für das Fach Kirchengeschichte im theologischen Studium angesichts all der Debatten um Kirchen- und Studienreformen ist insbesondere aufschlussreich, zu beobachten: Es handelt sich dabei immer wieder um Lektüretipps, die sich auf ältere Texte beziehen. Es kann also gesagt werden:

These 1: Die Lektüre alter Texte hat immer wieder Anregungen für Kirchenreformen gegeben.

Aus der Vergangenheit wurden Impulse für die Gegenwart gewonnen, nicht weil man einfach Vergangenes kopiert hat, wie gerade zuletzt an John Wesleys Auseinandersetzung mit Thomas von Kempen gesehen werden konnte, sondern weil man sich von den alten Texten – von den Quellen – hat anregen lassen, weil man etwas in ihnen entdeckt hat, weil man mit ihnen gerungen hat. So konnten sie in einem neuen Kontext neue Impulse geben.

(2.) Fragt man, welche Texte im Kontext von Reformen inspirierend wirkten, so drängt sich der Eindruck auf, dass die Geschichte des Zusammenhangs von Lektüretipps und Kirchenreform nicht ganz zufällig oder nur formaler Natur ist. Vielmehr handelt es sich um eine Geschichte, bei der man eine bestimmte inhaltliche Linie, eine Traditionslinie vom Mittelalter über die Reformation bis in die Reformen im Zeitalter des Pietismus und

⁶⁶ Vgl. Fallica, Monk.

des Methodismus feststellen kann. Es sind diejenigen Theologen und diejenigen geistlichen und theologischen Schriften, bei denen Theologie und Frömmigkeit in engem Zusammenhang stehen – deren Theologie auf die Frömmigkeit, auf das geistliche Leben ausgerichtet ist. Es sind diejenigen, die Reform und Erneuerung der Kirche aus der Erneuerung des Herzens erwarten und anstreben; die also einen Fokus auf das Innere haben, für die der Glaube eine lebensbestimmende Kraft ist, die Kopf, Herz und Hand in Anspruch nimmt. Dementsprechend kann in dieser Traditionslinie die Theologie auch nicht nur eine Sache des Kopfes sein – so sehr sie das auch ist! –, sondern sie muss den ganzen Menschen in seiner Beziehung zu Gott ansprechen. Es ist also die Art von Theologie, die Berndt Hamm anhand des 15. Jahrhunderts von Gerson bis Staupitz als »Frömmigkeitstheologie« bezeichnet hat: eine Theologie, die ganz aus der praktizierten Frömmigkeit erwächst und auf diese zielt. Mir scheint, dass genau diese Art der Theologie in einem noch längeren Zeitraum der Motor für Kirchenreformen von Bonaventura bis zu John Wesley war – so sehr sich deren jeweilige Theologien in vielen einzelnen Fragen auch unterscheiden. Als zweites Ergebnis lässt sich daher zusammenfassen:

These 2: Frömmigkeitstheologie war der Motor für Kirchenreformen vom Mittelalter bis zum Methodismus.

(3.) Diese Reformimpulslinie, die hier skizziert wurde, ist auffälligerweise weder lokal noch konfessionell eng begrenzt. Vielmehr ist festzuhalten:

These 3: Die geistlich-theologische Tradition für Reformimpulse in unterschiedlichen Kontexten von 1400 bis 1750 ist überregional und transkonfessionell wirksam geworden.

Wir haben eine europäische Perspektive eingenommen – mit Schwerpunkten in Frankreich, den Niederlanden, Deutschland und England. Auch wenn man die Kontexte der behandelten Personen und deren Rezeptionskontexte unterscheiden muss, so ergibt sich im Gebrauch und der Tradierung der Reformimpulse in einer ökumenisch-konfessionskundlichen Perspektive ein durchaus breites Bild: Mit Bonaventura und der *Devotio Moderna* kommt die Römisch-katholische Kirche in den Blick, mit Luther, Arndt und Spener kommen die evangelischen Landeskirchen und mit Wesley die anglikanische Tradition bzw. in der Wirkung dann mit der Evangelisch-methodistischen Kirche eine Kirche, die hierzulande als evangelische Freikirche existiert.

Inhaltlich aber gibt es – wie aufgezeigt – quer durch diese Traditionen eine große Nähe, wenn es um die Erneuerung der Kirche ging. Und ich meine, aus dem Erfahrungsschatz, der in Quellen der Kirchengeschichte kondensiert ist, lässt sich noch so mancher Impuls gewinnen.

(4.) Gehen wir von den Quellen weiter zum Studium der Quellen. Theologie ist natürlich mehr als Lesen und Theologieprofessoren und -professorinnen machen mehr, als nur Lektüreempfehlungen zu geben. Aber sie tun auch dies und es ist vielleicht nicht die unbedeutendste Aufgabe.

These 4: Lehrende stehen in der Verantwortung auszuwählen, was von Studierenden gelesen werden sollte.

Das mag banal klingen, weil es so alltäglich ist: die Auswahl der Literatur in Seminaren; die Empfehlungen für das Lesen zwischendurch, wenn man ein Thema vertiefen will; die Überlegungen für Themen in Hausarbeiten. Für all das gibt es freilich vielfältige Faktoren – das soll gar nicht simplifiziert werden. Und doch: es ist eine Verantwortung, die ernst genommen werden sollte, gerade wenn man sie in den größeren Horizont stellt: das Studium im Kontext des Dienstes an Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft.

(5.) Lektüretipps geben kann man, aber Lesen ist ein Akt der selbstständigen Aneignung. Um Impulse aus den Quellen der Kirchengeschichte gewinnen zu können, müssen diese wahrgenommen werden. Daher gilt: Ohne Lesen geht es nicht! Dies führt zu einem weiteren, vielleicht banalen Punkt, der es jedoch verdient, ausgesprochen zu werden:

These 5: Studierende brauchen im Studium Zeit und Freiraum, um selbstständig zu lesen.

Bei allem Druck durch Referate, Hausarbeiten, Praktika usw.: Studierende brauchen Zeit zum Lesen.

Liebe Studierende, nehmen Sie sich die Zeit; und, liebe Kolleginnen und Kollegen an dieser und an anderen Hochschulen: Gebt ihnen die Zeit; und liebe Verantwortungsträger in der Kirche, die gern möglichst schnell mehr Pastorinnen und Pastoren in der kirchlichen Praxis sehen wollen: Lasst ihnen die Zeit! Denn diese so praxisfern scheinende Tätigkeit des Lesens alter Texte *ist* praxisrelevant. Und nicht zu vergessen: Dieselbe Ermahnung gilt genauso uns an Hochschulen Lehrenden und allen in der ›kirchlichen Praxis‹.

(6.) Was bedeutet all das mit Blick auf die Praxisrelevanz des Theologiestudiums?

These 6: Ein Studium, das in dem Wunsch, ›praxisrelevant‹ zu sein, nur noch ›praktisch‹ ausgerichtet und auf bestimmte Tätigkeiten ›in der Praxis‹ zugeschnitten werden würde, in der also umgekehrt kein Raum ist, selbst auf Entdeckungsreise zu gehen und ›nebenher‹ noch etwas zu lesen, weil man sich darin einfach vertiefen möchte, ein solches Theologiestudium wäre gerade nicht mehr praxisrelevant.

Liebe Studierende, liebe Kolleginnen und Kollegen, liebe Menschen der Kirche: Ein Blick in die Geschichte des Christentums hat gezeigt: Alte Texte zu lesen lohnt sich; das Quellenstudium kann in ungeahnter Weise praxisrelevant werden. Genau diese Praxisrelevanz lässt sich allerdings nicht einfach operationalisieren. Denn es geht dabei um Aneignungsprozesse, die sich nicht diktieren lassen. Vielmehr braucht es Zeit und Raum zum eigenen Entdecken – und: das Wirken des Heiligen Geistes. Daraus wird, so wagt der Kirchenhistoriker prognostizieren zu können, noch manche Kirchenreform hervorgehen – wer weiß, vielleicht sogar angeregt durch Banalitäten wie Lektüretipps in Lehrveranstaltungen.

Literaturverzeichnis

Angenendt, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2009.

Arndt, Johann, Postilla, Das ist: Geistreiche Erklärung Der Evangelischen Texte / durchs gantze Jahr / auff alle Sonn- Hohe- und andere Fest- und Apostel-Tage [...] Nebens einer neuen Vorrede an den Leser von gegenwärtiger Edition, Hn. Philipp Jacob Spener [...]. Frankfurt am Main: Johann David Zunner 1675 (VD17 12:633789B).

–, Vier Bücher Vom wahren Christenthumb [...], Magdeburg: Joachim Böel 1610; Kritische, kommentierte Hybrid-Edition: <https://tueditions.ulb.tu-darmstadt.de/v/pa000005> (Zugriff 29.07.2025).

Brecht, Martin, Art. Pietismus, in: TRE 26 (1996), 606–631.

–, Philipp Jakob Spener, sein Reformprogramm und dessen Auswirkungen, in: Ders. (Hg.), Geschichte des Pietismus. Band 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1993, 278–389.

Bultmann, Christoph/Leppin, Volker/Lindner, Andreas (Hg.), Luther und das monastische Erbe (SMHR 39), Tübingen 2007.

Burger, Christoph, Aedificatio, fructus, utilitas. Johannes Gerson als Theologe und Kanzler der Universität Paris (BHTh 70), Tübingen 1984.

–, Art. Johannes Gerson (1363–1429), in: ELThG² 2 (2019), 531–533.

- The Christian's Pattern; or, A Treatise of the Imitation of Christ. Written Originally in Latin, By Thomas à Kempis. With a Preface, Containing an Account of the Usefulness of this Treatise: Directions for Reading it with Advantage; and likewise an Account of this Edition. Compared with the Original, and corrected throughout by John Wesley, M. A., Fellow of Lincoln College, Oxon. London 1735.
- Elm, Kaspar, Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit, in: *Ons Geestelijk Erf* 59 (1985), 470–496.
- Fallica, Maria, An Anglo-Saxon Monk: John Wesley's Reception of Pseudo-Macarius, in: *Open Theology* 7 (2021), 491–500.
- Frech, Karl Augustin, Reform an Haupt und Gliedern. Die Antwort des Konzilstheoretikers Wilhelm Durant auf die Krise der Kirche, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte / Kanonistische Abteilung* 81 (1995), 352–371.
- , Reform an Haupt und Gliedern. Untersuchung zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch- und Spätmittelalter (Europäische Hochschulschriften. Reihe 3. Bd. 510), Frankfurt am Main u. a. 1992.
- Gerhard Zerbolt von Zutphen, *De libris teutonicalibus / Een verclaringhe vanden duytschen boeken, lateinisch und mittelniederländisch*, hg. v. Nikolaus Staubach und Rudolf Suntrup: Was dürfen Laien lesen?, Münster 2019.
- Gerson, Jean, *De libris legendis a monacho*, in: Ders., *Œuvres Complètes*, ed. Glorieux, Band IX, 609–613 (Nr. 464).
- Grosse, Sven, Johannes Gerson und Bonaventura. Kontinuität und Diskontinuität zwischen Hoch- und Spätmittelalter, in: Jan A. Aertsen/Martin Pickavé (Hg.), »Herbst des Mittelalters«? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (MM 31), Berlin u. a. 2004, 340–348.
- Günter, Wolfgang, Reform und Reformation. Geschichte der deutschen Reformkongregation der Augustinereremiten (1432–1539) (RST 168), Münster 2018.
- Hamm, Berndt, Johann von Staupitz (ca. 1468–1524). Spätmittelalterlicher Reformator und »Vater der Reformation«, in: *ARG* 92 (2001), 6–42.
- , Religiöse Dynamik zwischen 1380 und 1520. Antriebskräfte der Mentalität, Frömmigkeit, Theologie, Bildkultur und Kirchenreform (SMHR 140), Tübingen 2024.
- , Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: Ders., *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, hg. v. Reinhold Friedrich/Wolfgang Simon (SMHR 54), Tübingen 2011, 116–153.
- Heitzenrater, Richard P., *John Wesley und der frühe Methodismus*, Göttingen 2007.
- Hindmarsh, D. Bruce, *The Spirit of Early Evangelicalism. True Religion for a Modern World*, Oxford 2018.
- Hofman, Rijcklof, Thomas als Biograph, in: *Kempener Thomas-Vorträge*, hg. v. Thomas-Archiv Kempen, Redaktion: Ulrike Bodemann, Kempen 2002, 21–31.
- Karle, Isolde, *Kirche im Reformstress*, Gütersloh 2010.

Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006; <https://www.ekd.de/kirche-der-freiheit-74533.htm> (Zugriff 29.07.2025).

Kirn, Hans-Martin, Geschichte des Christentums IV,1: Konfessionelles Zeitalter (ThW 8.1), Stuttgart 2018.

– /Ritter, Adolf Martin: Geschichte des Christentums IV,2: Pietismus und Aufklärung (ThW 8.2), Stuttgart 2019.

Kläden, Tobias / Loffeld, Jan (Hg.), Christsein in der Minderheit. Debatten zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (QD 343), Freiburg im Breisgau 2025.

Klitzsch, Ingo, Colligite que superaverunt fragmenta ne pereant. Aspekte von Laisierung, religiös-pädagogischer Verdichtung und Entgrenzung von Theologie im 15. Jahrhundert am Beispiel des Dialogus Noviciorum des Thomas von Kempen, in: ZKG 135 (2024), 27–45.

Leppin, Volker, Art. Johannes Tauler (ca. 1300–1361), in: TRE 32 (2001), 745–748.

–, »Ich habe all mein Ding von Doctor Staupitz«. Johannes von Staupitz als Geistlicher Begleiter in Luthers reformatorischer Entwicklung, in: Dorothea Greiner / Erich Noventa / Klaus Raschzok / Albrecht Schödl (Hg.), Wenn die Seele zu atmen beginnt ... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive, Leipzig 2007, 60–80.

–, Martin Luther, Darmstadt 2017.

–, Theologie im Mittelalter (KGE I/11), Leipzig 2007.

Luther, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 1, Weimar 1883 (= WA 1).

–, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Tischreden. Band 1, Weimar 1912 (= WA.TR 1).

–, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel. Band 1, Weimar 1930 (= WA.B 1).

Maddox, Randy L. (Hg.), Aldersgate Reconsidered, Nashville 1990.

Ozment, Steven, The Age of Reform 1250–1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe. With a New Foreword by Carlos Eire and Ronald K. Rittgers, New Haven 1980/2020.

Park, Jeung Keun, Johann Arndts Paradiesgärtlein. Eine Untersuchung zu Entstehung, Quellen, Rezeption und Wirkung (VIEG 248), Göttingen 2018.

Pollock, John, John Wesley, Stuttgart 1990.

Reinert, Jonathan, Von Herzen zu Herzen predigen. Valerius Herbergers *HertzPostilla* (1613) als Programm einer evangelisch-lutherischen *theologia cordis*, in: Therese Feiler / Peter Schütz (Hg.), Das Herz. Perspektiven auf die Mitte des Menschen zwischen Glauben und Vernunft, Paderborn 2024, 139–185.

–, Spätmittelalterliche Bonaventura-Rezeption bei Johannes Gerson als theologisches Krisenmanagement, in: Archa Verbi 21 (2024) (im Druck).

Schäufele, Wolfgang, Kirchengeschichte II: Vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart (LETh 4), Leipzig 2021.

A Scheme of Self-Examination, used by the first Methodists in Oxford, in: The Arminian Magazine. Vol. IV (1781), 319–322.

- Schlosser, Marianne, *Leben und Werk des »Seraphischen Lehrers«*, in: Bonaventura – Lehrer der Weisheit. Auswahl aus seinen Werken, hg. v. Marianne Schlosser, St. Ottilien 2017, 11–77.
- Schmidt, Heike, *Bekehrungserlebnis und Bekehrungsverständnis John Wesleys* (biographische, theologische und unterrichtsbezogene Erwägungen, Wiss. Hausarbeit, PH Ludwigsburg), 1993.
- Schmidt, Martin, *John Wesley. Band I: Die Zeit vom 17. Juni 1703 bis 24. Mai 1738*, Zürich 1953.
- , *John Wesleys Bekehrung* (BGM 3), Bremen 1938.
- Smolinsky, Heribert, Johannes Gerson (1363–1429), Kanzler der Universität Paris, und seine Vorschläge zur Reform der theologischen Studien, in: Ders., *Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Karl-Heinz Braun, Barbara Henze und Bernhard Schneider (RST.S 5), Münster 2005, 337–362.
- Spener, Philipp Jakob, Pia Desideria. *Deutsch-Lateinische Studienausgabe*, hg. v. Beate Köster, Gießen 2005.
- Staubach, Nikolaus, Gerhard Zerbolt von Zutphen und das Problem religiöser Laienlektüre, in: Thomas von Kempen, *Dialogus noviciorum / Novizengespräche*, lateinisch und deutsch, hg. v. Nikolaus Staubach und Stephan Sudmann, Münster 2020, 11–74.
- , *Zwischen Kloster und Welt? Die Stellung der Brüder vom gemeinsamen Leben in der spätmittelalterlichen Gesellschaft*, in: Ders. (Hg.), *Kirchenreform von unten. Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Brüder vom gemeinsamen Leben (Tradition – Reform – Innovation 6)*, Frankfurt am Main 2004, 368–426.
- Thomas von Kempen, *Dialogus noviciorum / Novizengespräche*, lateinisch und deutsch, hg. v. Nikolaus Staubach und Stephan Sudmann, Münster 2020.
- , *Von der Nachfolge Christi. Die Weisheit des mittelalterlichen Klosters*, übers. u. hg. v. Bernhard Lang, Ditzingen 2022.
- Treusch, Ulrike, *Art. Devotio moderna*, in: *ELThG² 1* (2017), 1405–1407.
- , *»De imitatione Christi«. Nachahmung in christlicher Frömmigkeit im Spannungsfeld von Kompilation und Neuschöpfung*, in: Volker Leppin (Hg.) unter Mitarbeit von Samuel J. Raiser, Schafften und Nachahmen (Das Mittelalter. Beihefte 16), Berlin/Boston 2021, 391–405.
- Voigt, Karl Heinz, *Hat John Wesley sich am 24. Mai 1738 »Bekehrt«? Eine Arbeitshilfe* (EmK heute 57), Stuttgart 1988.
- Wesley, John, *A Christian Library: Consisting of Extracts from and Abridgments of the Choicest Pieces of Practical Divinity, Which have been publish'd in the English Tongue. In Fifty Volumes. By John Wesley, M. A., Fellow of Lincoln College, Oxford. Vol. I. Bristol: Felix Farley 1749.*
- , *Johannes Wesleys Tagebuch. In Auswahl übersetzt von Paulus Scharpff*, Frankfurt am Main 1954.
- , *The Works of John Wesley. Vol. 9: The Methodist Societies. History, Nature, and Design*, ed. by Rupert E. Davies, Nashville 1989 (= WJW 9).

- , The Works of John Wesley. Vol. 18: Journals and Diaries I (1735–1738), ed. by W. Reginald Ward and Richard P. Heitzenrater, Nashville 1988 (= WJW 18).
 - , The Works of John Wesley. Vol. 25: Letters I: 1721–1739, ed. by Frank Baker, Oxford 1980 (= WJW 25).
- Weyer, Michel, Die Bedeutung von »Aldersgate« in Wesleys Leben und Denken, in: Ders./Walter Klaiher/Manfred Marquardt/Dieter Sackmann, Im Glauben gewiss. Die bleibende Bedeutung der Aldersgate-Erfahrung John Wesleys (BGEMK 32), Stuttgart 1988, 7–39.
- Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Relevanz von Religion und Kirche in der pluralen Gesellschaft. Analysen zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, hg. v. Sozialwissenschaftlichen Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland (SI-EKD) und Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP), Leipzig 2024.
- Zecherle, Andreas, Die Rezeption der ›Theologia Deutsch‹ bis 1523. Stationen der Wirkungsgeschichte im Spätmittelalter und in der frühen Reformationszeit (SMHR 112), Tübingen 2019.
- Zwei alte geistliche Büchlein / Doctoris Johannis von Staupitz [...] Durch Johannem Arndt / Diener der Kirchen Christi zu Braunschweigk publicirt. Magdeburg: Johann Frack [ca. 1605] (VD17 39:151688A).
- Zwei alte und edle Büchlein. Das erste. Die Deutsche Theologia / Das ist: Ein edles Büchlein vom rechten verstande / was Adam und Christus sey / und wie Adam in uns sterben / Christus aber in uns leben soll. Das Ander. Die Nachfolgung Christi / Wie man alle Eitelkeit dieser Welt verschmehen soll. Durch D. Thomam à Kempis Anno 1441 gantz geistlicht beschrieben. [...] Durch Johannem Arndten [...] Magdeburg: Johann Frack 1605 (VD17 1:072793H).

Das Selbst im Wandel

Übergänge im Lebenslauf und die Rolle
von Sozialer Arbeit und Diakonie

ESTHER MERGET

This article explores the dynamic nature of the self throughout life, with a focus on self-concept, self-esteem and self-efficacy. It examines how biographical transitions, from childhood education to ageing, shape identity and personal development. Drawing on theories of biography, transition and coping, the article emphasises the vital role of social work and diaconia in supporting individuals through critical life changes, fostering resilience, agency and self-development within shifting social contexts.

1. Die Konzepte des Selbst

Die Auseinandersetzung mit dem Selbst, der Persönlichkeit und dem Begriff der Identität ist nicht neu. Im Gegenteil: In den verschiedenen Bereichen der Sozial- und Geisteswissenschaften ist sie allgegenwärtig und wird immer wieder thematisiert. Zunächst ist daher eine Definition des Begriffs notwendig, wie er in diesem Artikel verwendet wird. Es werden drei zentrale Perspektiven auf das Selbst angewendet: Selbstkonzept, Selbstwert und Selbstwirksamkeit.

1.1 Das Selbstkonzept

Das Selbstkonzept kann verstanden werden als das Wissen, das wir über uns selbst haben.¹ Je nach Literaturbezug wird angenommen, dass sich das Selbstkonzept in unterschiedliche Stränge bzw. Dimensionen aufgliedert.²

¹ Kranz, Selbstkonzept.

² Mummendey, Psychologie.

Die Grundidee hierbei ist, dass nicht von einem Selbstkonzept, sondern von mehreren Teilbereichen ausgegangen wird, die sich zusammenschließen³ und unsere Sicht auf uns selbst prägen. Shavelson, Hubner und Stanton (1976) unterscheiden zunächst einmal grundlegend zwischen einem akademischen und einem nicht-akademischen Bereich. Das akademische Selbstkonzept umfasst das Wissen über die eigenen Fähigkeiten und schulischen Leistungen (B. B. »Ich bin gut in Mathe«). Das nicht-akademische Selbstkonzept gliedert sich wiederum in das soziale Selbstkonzept (z. B. Wissen über Freundschaften und Beziehungen), das emotionale Selbstkonzept (z. B. Gefühlswissen, Selbstwert, Selbstakzeptanz) und das körperliche Selbstkonzept (z. B. Aussehen und sportliche Leistungen).⁴ Zusammengefasst zeigt sich somit: In verschiedenen Lebensbereichen kann die Sicht auf das eigene Selbst unterschiedlich ausfallen.

1.2 Der Selbstwert

Der Selbstwert steht in engem Zusammenhang mit dem Selbstkonzept und lässt sich der affektiven Dimension, also dem emotionalen Selbstkonzept, zuordnen. In diesem wird das Selbstbild bewertet. Dabei werden die eigenen Eigenschaften, Fähigkeiten usw. auf einer affektiven Ebene eingeschätzt.⁵ Der Unterschied zum Selbstkonzept besteht darin, dass es nicht darum geht, was man weiß und kann, sondern wie das eigene Wissen allgemein bewertet wird. So kann eine Person sehr viel wissen und dennoch damit unzufrieden sein.⁶

Ausschlaggebend ist hierbei die subjektive Bedeutung der Bereiche sowie die Frage, wie wichtig es der einzelnen Person beispielsweise ist, in bestimmten Fächern besonders viel Leistung zu erbringen.⁷ Ein weiterer Kernaspekt des Selbstwerts ist das allgemeine Gefühl der Zuneigung bzw. Abneigung gegenüber sich selbst und die damit verbundene Zuschreibung des eigenen Werts, also die Einschätzung, wie wertvoll man sich selbst ist.⁸

³ Eggert/Reichenbach/Bode, Selbstkonzept.

⁴ Shavelson/Hubner/Stanton, Self-Concept, 410.

⁵ Amrhein, Selbstwertgefühl.

⁶ Van Randenborgh, Selbstwert.

⁷ Amrhein, Selbstwertgefühl.

⁸ Ebd.

1.3 Die Selbstwirksamkeit

Abschließend soll auch der Begriff der Selbstwirksamkeit erläutert werden. Dieser Begriff bezeichnet den kognitiven, motivationalen und affektiven Prozess, bei dem geprüft wird, inwieweit eigenes Wissen und Fähigkeiten in Handlungen umgesetzt werden können.⁹ Eggert, Reichenbach und Bode (2014) bringen es so auf den Punkt: Erst wenn man davon überzeugt ist, eine Aufgabe mit den eigenen Fähigkeiten und Kenntnissen lösen zu können, ist man überhaupt erst bereit zu handeln.¹⁰

1.4 Wichtige Einflussfaktoren auf das Selbst

Die Entwicklung des Selbst basiert auf mehreren Faktoren. Im Kindesalter ist die Bindung zu primären und sekundären Bezugspersonen zentral. Dabei vermag insbesondere eine sichere Bindung zu einer positiven Sicht auf sich selbst beizutragen. Denn das Vertrauen zur Bezugsperson, das durch ein kontinuierliches und verlässliches Verhalten aufgebaut wird, kann zu mehr Selbstvertrauen führen.¹¹

Auch die Interaktion mit anderen Personen ist für die Selbstentwicklung wichtig. Die Reaktionen des Gegenübers wirken wie ein Spiegelbild des Selbst,¹² sei es im Kindes- und Jugendalter mit Peers, im Erwachsenenalter mit Kolleg:innen oder im höheren Alter mit Interaktionspartner:innen. Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die Akzeptanz und bedingungslose Wertschätzung durch die Interaktionspartner:innen. Wenn sich die Person akzeptiert und wertgeschätzt fühlt, ohne dabei ständig den Ansprüchen anderer gerecht werden zu müssen, kann dies auch zur Selbstakzeptanz beitragen.¹³

Die sozialen Vergleiche stehen hiermit in engem Zusammenhang. Insbesondere im Hinblick auf das Fähigkeitsselfkonzept werden die eigenen Leistungen, insbesondere im schulischen Kontext, mit den Leistungen anderer verglichen,¹⁴ eingeordnet und bewertet.

⁹ Bandura, Self-efficacy.

¹⁰ Eggert/Reichenbach/Bode, Selbstkonzept.

¹¹ Zulauf Logoz, Bindung.

¹² Merget, Entwicklung.

¹³ Zimmer, Handbuch.

¹⁴ Dickhäuser/Galfe, Besser.

Zwar spielen auch biologische Ausgangsbedingungen und das Temperament bei der Selbstentwicklung eine Rolle, doch auch hier ist entscheidend, wie die soziale Umwelt auf diese Ausgangsbedingungen reagiert.

Es fällt auf, wie bedeutend die äußere Umwelt für das Selbst ist, und gerade diese verändert sich in Übergangsprozessen.

2. Übergänge

Der Lebenslauf ist geprägt von zahlreichen biografischen Übergängen: vom Wechsel von der Familie in den Kindergarten, vom Kindergarten in die Schule, von der Schule in die Ausbildung usw. Doch auch außerhalb dieser institutionellen Übergänge findet Wandel statt, etwa durch Familienzuwachs, Abschiede, Fluchterfahrungen, Umzüge oder Beziehungsabbrüche. Allgemein ist für Übergänge kennzeichnend, dass man sich von Vertrautem verabschiedet und sich auf Neues einlässt (z. B. Personen, Einrichtungen, Abläufe). Häufig sind es längerfristige Prozesse, die der einzelnen Person, aber auch allen Beteiligten Veränderungen abverlangen.¹⁵

Ob sich diese Veränderungen positiv oder negativ auswirken, hängt davon ab, wie Übergänge bewältigt werden. Dabei ist die Verzahnung von Individuum, Familie und Institutionen (z. B. Kinder- und Jugendhilfe, [Aus-]Bildung, Gesundheitswesen, Betriebe) von zentraler Bedeutung.¹⁶

2.1 Übergangsforschung

Um die Auswirkungen von Übergängen und die verschiedenen Stufen im Lebenslauf besser zu verstehen, haben sich innerhalb der Übergangsforschung verschiedene Perspektiven entwickelt.

Die Biografieforschung legt den Fokus auf die sozial- und erziehungswissenschaftliche Perspektive. Ausgehend von narrativen Selbstrepräsentationen (z. B. mündliche Erzählungen oder schriftliche Aufzeichnungen) soll die Wechselwirkung zwischen dem Subjekt und der Gesellschaft entschlüsselt werden. Dabei wird davon ausgegangen, dass das Subjekt die Ge-

¹⁵ Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung (Hg.), *Übergänge*, 1.

¹⁶ A. a. O., 2.

sellschaft zwar gestaltet, jedoch auch von sozialen Strukturen geprägt wird, die die Gestaltung der Biografie maßgeblich beeinflussen.¹⁷

Für die Soziale Arbeit ist dies von Interesse, da durch die systematische Entschlüsselung der Biografie und der erlebten Umbrüche aufgezeigt wird, wie Subjekte aufgrund von Übergängen mit neuen Situationen umgehen. Dabei spielen die erlebten Erfahrungen und die dabei entwickelten Haltungen,¹⁸ auch sich selbst gegenüber, eine entscheidende Rolle.

Ebenfalls interessant ist die Transitionsforschung selbst, die, um den wissenschaftlichen Bezug zu verdeutlichen, nicht von Übergängen, sondern von Transitionen spricht. In diesem Forschungskontext werden Übergänge genau betrachtet und es wird analysiert, wie durch neue Anforderungen beschleunigte und intensive Lernprozesse stattfinden müssen. Dabei handelt es sich um eine sozial- und entwicklungspsychologische Perspektive,¹⁹ in die auch die Wechselwirkung zwischen Individuum und sozialer Umwelt intensiv einbezogen wird.²⁰

Aus sozialpädagogischer Perspektive wird das Konzept der Lebensbewältigung nach Lothar Böhnisch betrachtet. Es greift insbesondere kritische und belastende Lebensereignisse auf, die zur Überforderung im Bewältigungshandeln führen können, wie sie beispielsweise bei Übergängen auftreten.

Wenn in solchen Situationen keine oder kaum Möglichkeiten zur Problembewältigung zur Verfügung stehen, kommt es zur Störung des innerpsychischen Gleichgewichts bzw. zu einer Irritation auf der Beziehungsebene zwischen Person und Umwelt. Mögliche Folgen sind das Gefühl von Hilflosigkeit und Orientierungslosigkeit.²¹ Entsprechend bedeutsam ist diese Betrachtungsweise für die Soziale Arbeit. Denn sie möchte die komplexen Ursachen und Erklärungszusammenhänge sozialer Probleme ergründen, um darauf aufbauend Interventionsmöglichkeiten zu entwickeln.²² Im Fokus stehen dabei die zuvor diskutierte Selbstwirksamkeit und das Streben nach dem Erhalt oder der Wiederherstellung der Handlungsfähigkeit.

¹⁷ Walther/Stauber, *Bildung*, 912.

¹⁸ Schörmann, *Biografieforschung*.

¹⁹ Walther/Stauber, *Bildung*, 911.

²⁰ Griebel/Niesel, *Übergänge*, 2.

²¹ Walther/Stauber, *Bildung*, 911.

²² Meusel, *Lebensbewältigung*.

Doch wie hängen die unterschiedlichen theoretischen Konstrukte des Selbst sowie der Übergänge in Bezug auf die Soziale Arbeit zusammen? Dies wird am deutlichsten, wenn einzelne Altersspannen getrennt voneinander betrachtet werden. Da Übergänge sehr vielfältig und individuell sind, können im Rahmen dieses Artikels nur die grundlegendsten Transitionen unserer westlichen Kultur betrachtet werden.

2.2 Übergänge und das Selbst

2.2.1 *Kindheit*

Die Entwicklung des Selbstkonzepts beginnt mit der Geburt²³ und ist ein langer, herausfordernder Prozess. Gleichzeitig sind die Kindheit und das Jugendalter im Hinblick auf Übergänge von besonderer Relevanz, da in diesen Lebensphasen nicht nur besonders viele Brüche überwunden werden müssen, sondern sich auch die Selbstentwicklung in einer kritischen Phase befindet.

Die drei großen Übergänge im Kindesalter sind der Start in der Krippe (Betreuung unter drei Jahren), der Wechsel in den Kindergarten (über drei Jahre) und schließlich der Wechsel in die Schule. Alle drei Übergänge verlangen den Kindern einiges ab. Ein sehr früher, unbegleiteter Übergang von der Familie in die Krippe kann für die Kinder besonders belastend sein.²⁴ Wenn die Qualität der Krippe niedrig ist und/oder die Eingewöhnung zu abrupt erfolgt, ist der Cortisolspiegel im Speichel der Kinder erhöht, was auf ein hohes Stressniveau hindeutet.²⁵ Dies kann wiederum dazu führen, dass wichtige Entwicklungs- und Bildungsprozesse gehemmt werden.

Dabei kann die Krippe bereits positive Effekte auf das Selbstkonzept der Kinder haben. So wirken sich das gemeinsame Spielen und Lernen mit anderen Kindern sowie die vorbereitete Umgebung positiv auf das Fähigkeits- und das soziale Selbstkonzept aus.²⁶ Abrupte Brüche, wie beispielsweise ein Personalwechsel, haben hingegen einen negativen Effekt auf das körperliche Selbstkonzept.²⁷

²³ Stern, Lebenserfahrung.

²⁴ Datler/Funder/Hover-Reisner/Fürstaller/Ereky-Stevens, Eingewöhnungsmethoden.

²⁵ Neuß/Lober, Krippen.

²⁶ Merget, Entwicklung, 222.

²⁷ Frühauf, Einfluss, 102.

Benötigt wird also nicht nur ein sensibel gestalteter Übergang von der Familie in die Kita, wie er beispielsweise durch das Berliner oder Münchner Eingewöhnungsmodell umgesetzt wird,²⁸ sondern auch eine besondere Betrachtung der Brüche innerhalb des Systems. Dies ist umso wichtiger, wenn man die hohe Personalfuktuation in diesem Bereich berücksichtigt.

Und auch wenn die Kinder schon etwas älter sind, muss der Wechsel von der Familie oder der Krippe in den Ü3-Bereich sensibel gestaltet werden, um negative Auswirkungen auf die Persönlichkeitsentwicklung zu vermeiden. Ist die Eingewöhnung gelungen, sollten die Kinder im Kita-Alltag in ihrer weiteren Selbstentwicklung gestärkt werden. Ein positives Selbstbild gilt schließlich als wichtiger Faktor, um den späteren Übergang in die Schule zu erleichtern.²⁹

Es passiert in dieser Zeit also einiges. Es werden viele Umbrüche angestoßen, die laut der Lebensbewältigungstheorie besondere Anforderungen an das Individuum stellen. Gleichzeitig befinden sich die Kinder in einer Phase der Selbstentwicklung. In dieser suchen sie nicht nur nach Mustern in vertrauten Situationen, sondern müssen auch in fremden Situationen solche finden, um sich selbst darin in einem Zusammenhang zu begreifen. Je mehr die beteiligten Personen dabei das kindliche Selbst in den Mittelpunkt rücken, desto besser gelingen nicht nur die Übergänge, sondern auch die Weiterentwicklung in den Institutionen selbst.

Für die Soziale Arbeit bedeutet das, die Eltern bei den Umbrüchen ebenso zu begleiten wie die Kinder. Denn die Eltern kennen ihre Kinder am besten und können wichtige Hinweise geben, um den Übergang zu erleichtern. Aber auch die pädagogischen Fachkräfte in den Einrichtungen sollten von Sozialarbeiter:innen regelmäßig zum Selbst geschult werden. Eine gezielte gemeinsame Reflexion der Qualität kann hier Verbesserungen versprechen, insbesondere auch bei Brüchen innerhalb des Systems, wie bei einem Personalwechsel.

2.2.2 Jugend und junge Erwachsene

Wie bereits angedeutet, finden auch im Jugendalter wichtige Prozesse der Identitätsentwicklung statt. Gleichzeitig wird von dieser Altersgruppe erwartet, dass sie ihre bereits erworbene Ich-Kompetenz auf ihre zunehmend

²⁸ Burger, Modell.

²⁹ Hanke/Backhaus/Bogatz, Übergang.

komplexer werdende Lebensgestaltung anwendet. Sie müssen immer höheren Anforderungen gerecht werden, die sich nicht nur auf die Schulleistungen, sondern auch auf die Bildung beziehen. Sie müssen mit Unsicherheiten kämpfen, die sie immer bewusster u. a. über die Medien wahrnehmen, und Entscheidungen treffen, die ganz banal damit anfangen, die Hausaufgaben zu erledigen, bis hin zur Berufswahl, die Einfluss auf den gesamten weiteren biografischen Weg haben kann.

Besonders Jugendliche aus niedrigen sozialen Schichten mit niedrigen Schulabschlüssen haben beim letzten Punkt mit Schwierigkeiten zu kämpfen. Denn sie schaffen häufig nicht den Übergang ins Berufsleben. Die Gefahr, Ausbildungen gar nicht erst zu beginnen oder abzubrechen, ist in unserer Gesellschaft, in der viel Wert auf Bildung gelegt wird, ein erhöhtes Risiko für Arbeitslosigkeit und in der Folge für Armut.³⁰ Für die Selbstentwicklung bedeutet es, sich nicht mit einer beruflichen Qualifikation identifizieren zu können, sondern mit negativen Versagensattributionen. Auf lange Sicht verlieren die Jugendlichen so die Perspektive für ihre weitere individuelle Lebensgestaltung. Gerade die Medien verstärken die gravierenden Auswirkungen auf das Selbst, da sie den Jugendlichen die große Diskrepanz zwischen dem, was sie könnten, und dem, was sie letztlich aufgrund der Grenzen im System erreichen können, klar vor Augen führen.³¹

Insbesondere drei Säulen sollen Jugendliche und junge Erwachsene bei den Übergängen begleiten. Dazu zählen die Schule, die Ausbildung und die Soziale Arbeit, die alle das Ziel verfolgen, auf den Beruf vorzubereiten.³²

Dies ist jedoch in einer Zeit wie der jetzigen problematisch, in der das Spannungsfeld zu groß wird. Denn einerseits stehen Jugendliche den Anforderungen der Gesellschaft gegenüber, die darauf drängt, eine Ausbildung abzuschließen, um dem Arbeitsmarkt zur Verfügung zu stehen. Auf der anderen Seite sehen Personen dieser Altersgruppe jedoch sehr deutlich, sei es durch die Medien oder Rollenvorbilder in der Familie, dass eine Ausbildung noch lange keine biografische Absicherung bedeutet. Stattdessen sehen sie sich einer prekären Wirklichkeit gegenüber, in der längst nicht klar ist, ob der erlernte Beruf morgen noch benötigt wird³³ und somit das Einkommen gesichert ist.

³⁰ Reißig/Braun/Lex, Barrieren.

³¹ Böhnisch & Schröer, Soziale Arbeit.

³² Ebd.

³³ Ebd.

Damit ist es für die Soziale Arbeit längst nicht mehr ausreichend, sich auf die Berufsvorbereitung zu konzentrieren. Es reicht auch nicht aus, sich nur auf prekäre Milieus zu fokussieren, denn die Unsicherheiten haben längst die Mitte unserer Gesellschaft erreicht. Benötigt wird eine Soziale Arbeit, die sich auf die Stärkung der Selbst- und Handlungskompetenz konzentriert. Hierzu zählt das Ermöglichen echter Partizipation und die Mitarbeit der Jugendlichen im Sozialraum (z. B. im Ehrenamt), um Selbstwirksamkeit zu erleben und das Selbstwertgefühl zu stärken, indem das Gefühl vermittelt wird, wichtig zu sein. Außerdem sollte das Lernen in den Übergängen selbst zum Thema werden, damit diese Altersgruppe lernt, mit Unsicherheiten umzugehen.³⁴

Das Ziel besteht also darin, eine neue sozialpädagogische Verortung des Selbst zu erreichen, damit die Personen lernen, selbst neue Zugänge zum Arbeitsmarkt zu erkennen, Warteschleifen konstruktiv zu gestalten, Umschulungen anzugehen und durchzuhalten, um so längerfristige Beschäftigungsmöglichkeiten zu finden.³⁵ Böhnisch und Schröer (2013) beschreiben das so: »... ohne Stabilisierung des Selbstwerts durch Projekte der Anerkennung und Aneignung außerhalb der Erwerbsarbeit können keine sozialen Kompetenzen und darauf aufbauend fachliche Qualifikationen vermittelt werden.«³⁶

2.2.3 *Erwachsenenalter*

Während es im Kindes- und Jugendalter insgesamt doch recht anerkannt ist, dass die Entwicklung des Selbst noch im Prozess ist und Übergänge selbstverständlich bewältigt werden müssen, verliert sich dieser Fokus im Erwachsenenalter. Die Forschung stagniert im Bereich der Selbstentwicklung, da man von einer gewissen Stabilität ausgeht. Auch Übergänge werden seltener thematisiert, immerhin sei man ja schon angekommen.³⁷ Fakt ist jedoch, dass auch im Erwachsenenalter Übergänge bewältigt werden müssen, die sich laut der Theorie der Lebensbewältigung, der Transitionsforschung und der Biografieforschung auf das Selbst auswirken.

³⁴ Ebd.

³⁵ Böhnisch/Schröer, Arbeit.

³⁶ A. a. O., 142.

³⁷ Grobhäuser, Selbstkonzept.

Offensichtliche Übergänge finden in diesem Alter in den Familien statt. Man findet eventuell einen Partner oder eine Partnerin und zieht zusammen, es werden Kinder geboren, die den kompletten Alltag verändern, es kann zu Trennungen, Scheidungen und Todesfällen kommen. Es werden neue Freundschaften geschlossen oder sie verlaufen sich im Sand. Je nach beruflicher Situation können häufige Wohnungswechsel oder gar Wohnungslosigkeit erlebt werden. Auch Krankheiten oder Abhängigkeiten können auftreten. Meist schleichend kann es zur Verschuldung und Armut kommen, was nicht selten mit der bereits angesprochenen Prekarisierung des Arbeitsmarktes einhergeht.³⁸

Es finden also viele Übergänge statt, die jedoch gerade in diesem Alter fatale Folgen haben können. Denn nicht nur die Forschung geht davon aus, dass es weniger Übergänge gibt und das Selbst gefestigt ist; auch die Personen selbst sind sich dessen sicher. Umso schmerzhafter sind dann Erfahrungen von Armut, Arbeitslosigkeit und dem Gefühl, die Kontrolle über das eigene Leben verloren zu haben. Wenn diese Brüche nicht entsprechend begleitet werden, kann die Folge sein, dass die verlorene Sicherheit dort geholt wird, wo sie versprochen wird, beispielsweise im rechtsextremistischen Milieu.³⁹ Denn viele dieser Gruppen haben bereits erkannt, wie wichtig es ist, das Selbst der Personen zu schützen und in diesem speziellen Fall die Schuld bei anderen zu suchen.

In keinem anderen Alter werden die Übergänge und die Selbstentwicklung so unterschätzt wie im Erwachsenenalter. In keiner anderen Lebensspanne ist die Gefahr größer, aufgrund dieser Nichtbeachtung in extremistische Milieus abzurutschen und dadurch zur Prekarisierung einer ganzen Gesellschaft beizutragen.

So wichtig die Stärkung des Selbst im Kindes- und Jugendalter also ist, darf diese Gruppe doch nicht vergessen werden. Damit ist jedoch nicht die oberflächliche Beachtung unterschiedlicher Gesprächsführungsmodelle wie das von Rogers (2016) gemeint. Die Soziale Arbeit muss vielmehr verstehen, was Rogers damit tatsächlich aussagen wollte, wenn er von der Achtung des Selbst spricht.⁴⁰

³⁸ Böhnisch/Schröer, Arbeit; Walther/Stauber, Bildung.

³⁹ Böhnisch/Schröer, Arbeit.

⁴⁰ Rogers, Entwicklung.

Sozialarbeiter:innen müssen sich grundsätzlich damit auseinandersetzen, was Selbstsein theoretisch und individuell bedeutet, und sie müssen kritische Lebensereignisse betrachten, um das Selbst zu verstehen und zu stärken. Dies bezieht sich auf alle Bereiche, in denen Erwachsene mit der Sozialen Arbeit in Berührung kommen, beispielsweise in Beratungsgesprächen, in der Seelsorge, im Beruf oder bei der Begleitung in unterschiedlichen Lebensbereichen.

Nur wenn dies gelingt, kann eine wirkliche Weiterentwicklung im Bereich des Selbst erreicht werden. Denn wie bei Shavelson, Hubner und Stanton (1976) deutlich wird, ist das Selbst nicht egoistisch, sondern bezieht immer auch die soziale Komponente mit ein, z. B. um Fremdenhass zu minimieren.

2.2.4 Ältere Personen

Im letzten Lebensabschnitt treffen Wünsche und Pläne (beispielsweise für die Rente) noch einmal auf Befürchtungen.⁴¹ Dieses Alter ist von Neuanfängen und Verlusten geprägt. Die Rente verspricht vielen einen Neustart zur Selbstverwirklichung, da mehr Zeit für eigene Interessen zur Verfügung steht. Gleichzeitig gehen Routinen verloren, Kontakte werden eingeschränkt und die finanzielle Sicherheit ist eventuell nicht mehr so gegeben wie zuvor. Auch die Fähigkeiten nehmen ab. Nachdem man ein Leben lang auf die Selbstständigkeit hingearbeitet hat, ist man plötzlich möglicherweise wieder auf Hilfe angewiesen. Die Mobilität kann eingeschränkt sein und die kognitive Bewältigung kann erschwert werden. Auch der Verlust von Vertrautem kann eintreten, wenn Nahestehende sterben, man in eine barrierefreie Wohnung umziehen muss oder Hobbys aufgegeben werden.⁴²

Um die Übergänge also gewinnbringend zu gestalten, kommt der Sozialen Arbeit eine besondere Bedeutung zu. Einerseits kann sie frühzeitig mit der Prävention beginnen, indem sie Ängste thematisiert und bewältigt (z. B. beim Übergang in ein Pflegeheim). Besonders wichtig sind auch der Einbezug des sozialen Umfelds⁴³ und die Stärkung der sozialen Kompetenz. Letzteres und eine intensive Beziehungsarbeit zum / zur Klient:in sorgen da-

⁴¹ Linde, Lebensbalance.

⁴² Noelle, Selbstwahrnehmung.

⁴³ Ebd.

für, dass die Möglichkeit zur Selbstverbalisierung und Selbstexploration⁴⁴ weiterhin besteht bzw. aufgebaut werden kann. Dabei wird die digitale Teilhabe immer wichtiger. Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf der Begleitung und Stärkung der Psychoedukation, um die Selbstwirksamkeit zu stärken, Ängste zu reduzieren und Selbsthilfe zu initiieren.⁴⁵

3. Fazit

Die Entwicklung des Selbst ist ein lebenslanger Prozess, der in allen Altersstufen von Übergängen geprägt und beeinflusst wird, von den ersten Schritten in der Krippe bis hin zu den Herausforderungen des Alters. Übergänge erfordern nicht nur Anpassung, sondern wirken tief auf das Selbst: auf das Selbstkonzept, den Selbstwert und die Selbstwirksamkeit.

Gerade, weil Übergänge individuelle Brüche und biografische Wendepunkte darstellen, ist die Soziale Arbeit dazu aufgefordert, Menschen in diesen Phasen sensibel zu begleiten. Dabei sollte der Blick auf der Stärkung der Selbstwahrnehmung und Handlungskompetenz liegen.

Ob es um Kinder geht, deren Selbst durch institutionelle Übergänge herausgefordert wird, Jugendliche, die zwischen Selbstentfaltung und gesellschaftlichen Erwartungen balancieren, Erwachsene, die mit unerwarteten Brüchen ringen, oder ältere Menschen, die zwischen Selbstverwirklichung und Verlust stehen: Soziale Arbeit und Diakonie sind überall dort gefragt, wo Selbstentwicklung gefährdet oder gestärkt werden kann.

Nur wenn das Selbst als dynamisches, kontextgebundenes Konstrukt verstanden wird, kann es gelingen, Übergänge nicht als Krise, sondern als Gelegenheit zur Weiterentwicklung zu gestalten.

Literaturverzeichnis

Amrhein, Christine, Selbstwertgefühl. Das subjektive Gefühl über den eigenen Wert, <https://www.therapie.de/psyche/info/ratgeber/lebenshilfe-artikel/selbstwertgefuehl/artikel/> (Zugriff 23.07.2025).

Bandura, Albert, Self-efficacy. The exercise of control, New York 1997.

⁴⁴ Hellwig, Zwei-Kräfte-Modell.

⁴⁵ Noelle, Selbstwahrnehmung.

- Böhnisch, Lothar/Schröer, Wolfgang, Soziale Arbeit – eine problemorientierte Einführung (UTB Bd. 4024), Bad Heilbrunn 2013.
- Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung (Hg.), Übergänge und Transitionen. Bedeutung, fachliche Konzepte und Beispiele, Gesundheitliche Chancengleichheit, 2013.
- Burger, Anja, Berliner oder Münchner Modell – die gängigen Eingewöhnungsmodelle kurz besprochen, <https://www.element-i.de/magazin/berliner-oder-muenchner-modell-die-gaengigen-ingewoehnungsmodelle-kurz-besprochen> (Zugriff 23.07.2025).
- Cimeli, Patrizia/Röthlisberger, Marianne/Neuenschwander, Regula/Roebers, Claudia M., Stellt ein niedriges Selbstkonzept einen Risikofaktor für Anpassungsprobleme nach dem Schuleintritt dar?, in: Kindheit und Entwicklung, 22/2 (2013), 105–112.
- Datler, Wilfried/Funder, Antonia/Hover-Reisner, Nina/Fürstaller, Maria/Ereky-Stevens, Katharina, Eingewöhnungsmethoden von Krippenkindern. Forschungsmethoden zu Verhalten, Interaktion und Beziehung in der Wiener Krippenstudie, in: Susanne Viernickel/Doris Edelmann (Hg.), Krippenforschung. Methoden, Konzepte, Beispiele, München 2012, 59–73.
- Dickhäuser, Oliver/Galfe, Eva, »Besser als ..., schlechter als ...«, in: Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie, 36/1 (2004), 1–9.
- Eggert, Dietrich/Reichenbach, Christina/Bode, Sandra, Das Selbstkonzept Inventar (SKI), Dortmund 2014.
- Frühauf, Nicole, Der Einfluss des Pädagoginnenwechsels auf das Verhalten eines Kleinkindes, Diplomarbeit, Universität Wien, 2012.
- Griebel, Wilfried/Niesel, Renate, Übergänge verstehen und begleiten, Berlin 2011.
- Grobshäuser, Natalie, Selbstkonzept und Fachwissen im Politikunterricht, Wiesbaden 2022.
- Hanke, Petra/Backhaus, Johanna/Bogatz, Andrea, Den Übergang gemeinsam gestalten, Münster 2013.
- Hellwig, Christine, Das Personzentrierte Zwei-Kräfte-Modell, in: Gesprächspsychotherapie und Personzentrierte Beratung 51/4 (2020), 24–27.
- Kranz, Dirk, Selbstkonzept und Selbstwert fördern die Selbstständigkeit, <http://www.familienhandbuch.de> (Zugriff 24.01.2024).
- Linde, Désirée, Lebensbalance im Alter, Berlin/Heidelberg 2018.
- Merget, Esther, Die Entwicklung des Selbstkonzepts von Kindern, Opladen/Berlin/Toronto 2022.
- /Engel, Eva-Maria/Aich, Gernot, Ich bin Ich, Weinheim 2021.
- Meusel, Sandra, Lebensbewältigung, <https://www.socialnet.de/lexikon/Lebensbewaeltigung> (Zugriff 24.01.2024).
- Mummendey, Hans Dieter, Psychologie des ›Selbst‹, Göttingen 2006.
- Neuß, Norbert/Lorber, Katharina, Krippen früher und heute, in: Norbert Neuß/Nicole Aßmann (Hg.), Grundwissen Krippenpädagogik, Berlin 2016, 10–34.
- Noelle, Rüdiger, Selbstwahrnehmung und Selbstkonzept im Alter, in: Kerbe, 34/1 (2016), 7–10.

- Reißig, Birgit/Braun, Frank/Lex, Tilly, Barrieren beim Berufseinstieg, in: DJI Impulse 2/2023, 33–36.
- Rogers, Carl R., Entwicklung der Persönlichkeit, Stuttgart 2016.
- Schöne, Claudia/Steinsmeier-Peister, Joachim, Fähigkeitsselbstkonzept in der Grundschule, in: Frank Hellmich (Hg.), Selbstkonzepte im Grundschulalter, Stuttgart 2011, 47–64.
- Schörmann, Christin, Biografieforschung, https://www.socialnet.de/lexikon/Biografie_forschung (Zugriff 24.01.2024).
- Shavelson, Richard J./Hubner, Judith J./Stanton, Georg C., Self-Concept: Validation of Construct Interpretations, in: Review of Educational Research, 46/3 (1976), 407–441.
- Stern, Daniel, Die Lebenserfahrung des Säuglings, Stuttgart 2007, <https://d-nb.info/984372377/04> (Zugriff 24.01.2024).
- Van Randenborgh, Anette, Selbstwert, <https://www.socialnet.de/lexikon/Selbstwert> (Zugriff 24.01.2024).
- Walther, Andreas/Stauber, Barbara, Bildung und Übergänge, in: Rudolf Tippelt/Bernhard Schmidt-Hertha, Handbuch Bildungsforschung, Wiesbaden 2018, 905–922.
- Zimmer, Renate, Handbuch der Psychomotorik, Freiburg 2016.
- Zulauf Logoz, Marina, Bindung, Vertrauen und Selbstvertrauen, in: Zeitschrift für Pädagogik, 58/6 (2012), 784–798.

Von Gott reden – aber wie?

Einsichten aus dem Alten Testament¹

JÖRG BARTHEL

Abstract: The article was given as a farewell lecture at Reutlingen School of Theology. Following Karl Barth's famous question about the possibility to talk about God, it examines the way in which the Old Testament speaks about God, in the name of God, and to God. Taking up a proposal of Paul Ricœur it distinguishes between narrative, Torah, prophecy, wisdom reflection, and psalm prayer as main forms of discourse and considers consequences for contemporary theology. Finally, it draws attention to the limits of any linguistic representation of God, which is always speech on the edge of silence.

Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und darin Gott die Ehre geben. (Karl Barth)

Wie von Gott reden im Wissen um dieses Dilemma? Diese Frage hat in der Geschichte der christlichen und jüdischen Theologie vielfältige Antworten gefunden. Eine Möglichkeit ist zu fragen: Wie redet die Bibel von Gott? Wie kann sich Theologie als Reflexionsform des Glaubens an der »einfachen Gottesrede« der Bibel orientieren? Dieser Spur möchte ich im Folgenden nachgehen. Meine Überlegungen beschließen die zweisemestrige Vorlesung »Theologie des Alten Testaments«, und sie wollen zugleich einige Anregungen zum Verständnis der Aufgabe von Theologie überhaupt liefern.

Wir fragen also: Wie redet das Alte Testament von Gott, und was kann Theologie heute davon lernen? Einen Vorschlag von Paul Ricœur aufnehmend, möchte ich fünf Diskurse der Gottesrede im Alten Testament unterscheiden und aufeinander beziehen: Erzählung, Tora, Prophetie, Weisheit-

¹ Abschiedsvorlesung, gehalten am 24. Juli 2024 in der Kreuzkirche Reutlingen. Der Vortragsstil wurde bewusst beibehalten, auf Fußnoten wurde verzichtet. Zitate und inhaltliche Verweise sind mit Verfassernamen und ggf. Kurztitel gekennzeichnet, die sich anhand des Literaturverzeichnisses verifizieren lassen.

liche Reflexion und Gebet. Bevor wir sie ein wenig näher beleuchten, einige knappe Vorbemerkungen:

1. Diskursformen sind keine rein formale Angelegenheit. Sie sind Inszenierungen der Gottesrede, die eine je spezifische Perspektive auf Gott in seinem oder ihrem Verhältnis zur Welt und zum Menschen eröffnen. Das *Was* alttestamentlicher Gottesrede ist vom *Wie* dieser Rede nicht zu trennen (Walter Brueggemann, *Theology*).
2. Die folgenden Überlegungen haben Modellcharakter. Ein Modell vereinfacht und abstrahiert von Details, um Dinge besser sichtbar zu machen. Ein Modell ist dann fruchtbar, wenn es zu Nachfragen und Differenzierungen anregt.
3. Natürlich kann man sich dem Thema alttestamentlicher Gottesrede auch auf anderen Wegen nähern: Man kann zum Beispiel versuchen, nach einer thematischen »Mitte« des Alten Testaments zu fragen. Man kann die alttestamentliche Rede von Gott in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung entfalten oder man kann literaturgeschichtlich verschiedene Trägergruppen und ihre soziale Verortung in den Blick nehmen, zum Beispiel indem man die Ebene der staatlichen Religion von der der persönlichen Frömmigkeit unterscheidet, ein priesterliches von einem weisheitlichen Milieu und so weiter. Diese und andere Differenzierungen werden im Folgenden angedeutet, aber nicht eigens entfaltet.

1. Erzählung: Gott »in Geschichten verstrickt« und die gefährliche Erinnerung

Erzählung ist die Grundform alttestamentlicher Rede von Gott: »Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch«, bemerkte Gerhard von Rad lapidar. Das bedeutet: Auf die Frage, wer Gott ist und wer es selbst ist, antwortet das biblische Israel nicht mit einer Definition, sondern mit einer Erzählung: »Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus herausgeführt hat« (Ex 20,2). Erzähl mir deine Geschichte, und ich sage dir, wer du bist. Erzählung stiftet Identität im Wandel der Zeiten.

Die biblischen Erzählungen spannen einen weiten Bogen, der in der Endgestalt des Kanons alle anderen Redeformen umgreift: Die Tora des Mose wird am Sinai gegeben und später aktualisiert. Das Wirken der Pro-

pheten wird in den Prophetenbüchern durch Überschriften und kleine Erzählungen historisch eingeordnet. Psalmen und Weisheit werden an narrative Leitfiguren wie David oder Salomo zurückgebunden. Damit ist die Möglichkeit gegeben, biblische Traditionen zu »historisieren«, d. h. ihre Geltung zeitlich zu konkretisieren und zugleich zu beschränken.

Erzählungen eröffnen eine bestimmte Perspektive auf Gott: Gott ist Handelnder in der Geschichte, er ist »in Geschichten verstrickt« (Wilhelm Schapp): in die Geschichte Israels, einzelner Menschen, der Völkerwelt, der Schöpfung im Ganzen. Dabei wird Geschichte so erzählt, dass sie offen ist für die transzendente Dimension des Wirkens Gottes. Gott erscheint als der Begründer von Ordnungen, als Retter und Befreier, aber auch als Richter. Geschichte ist Gründungsgeschichte, Befreiungsgeschichte und Schuldgeschichte.

Wie werden diese Geschichten erzählt? Bei allen Differenzen im Einzelnen wird so erzählt, dass das erzählte Geschehen offen ist für die Erfahrungen der Lesenden und Hörenden. Die Vergangenheit interessiert nicht um ihrer selbst willen, sondern in ihrer Bedeutung für die Gegenwart (»Vergegenwärtigung«). In der jüdischen Pessach-Haggada heißt es: »Jeder Mensch in jeder Generation soll sich so verstehen, als sei er selbst aus Ägypten ausgezogen.« In der vergegenwärtigenden Erinnerung stiftet vergangene Geschichte Identität (Jonathan Sacks). Entscheidend ist also nicht die Historie, die »Welt hinter dem Text«, wie Ricoeur das nennt, sondern die »Welt vor dem Text«, das heißt die Welt, die der Text entwirft, damit die Rezipienten sie »bewohnen« können. Darum der immer neue Aufruf, sich zu erinnern, nicht zu vergessen.

Biblische Erzählungen wollen also nicht in erster Linie darstellen, »wie es eigentlich gewesen ist« (Leopold von Ranke), sie wollen nicht leere Zeiträume mit Ereignissen füllen. Vielmehr sind sie »eine Erinnerung, die im Augenblick der Gefahr aufblitzt« (Walter Benjamin, Geschichte). Und sie erzählen vergangene Geschichte so, dass sie in ihr nicht eingelöste Versprechen für die Zukunft freilegen. Indem sie von den Leiden und uneingelösten Hoffnungen vergangener Generationen erzählen, tragen sie zu ihrer Erlösung bei. Walter Benjamin nennt dies die »schwache« messianische Dimension der Geschichte (im Unterschied zur starken messianischen Zukunftserwartung).

Weil biblische Rede nicht anders von Gott sprechen kann als in seiner oder ihrer Verstrickung in Geschichten, ist jede biblische Theologie nar-

rative Theologie. *Narrare necesse est* (»es ist notwendig zu erzählen«; dazu Marquard, Philosophie). Einige Folgerungen:

1. Alle biblischen Geschichten sind auf Gott als handelnde Figur fokussiert. Aber es gibt sie nur in der Mehrzahl. Die Vielzahl der Erzählungen verhindert, dass das Gottesbild zum Schema erstarrt. Das Alte Testament erzählt nicht nur Ich-Geschichten, sondern auch Wir-Geschichten, nicht nur Geschichten in erster Person, sondern auch in dritter Person. Und vor allem: Es erzählt nicht nur Erfolgsgeschichten, sondern auch Schuldgeschichten. Mindestens die Hälfte der alttestamentlichen Geschichtsschreibung ist Schuldgeschichtsschreibung. Sie legt Israels eigenen Anteil an der Katastrophe des Exils und anderen Einbrüchen offen. Welch ein Gegensatz zu unseren »Narrativen«! Wir schaffen es, noch von unserer Schuld so zu sprechen, dass es dem Ausweis unserer moralischen Überlegenheit dient. Schuldauarbeitung wird zum »Erinnerungstheater« (Max Czollek), das gegen das Leiden der anderen immunisiert.
2. Darum ist die Erinnerung der biblischen Geschichte immer »gefährliche Erinnerung« (Johann Baptist Metz). Biblische Geschichte stört uns in unserer Selbstgefälligkeit und macht uns sensibel für das Leiden der Opfer, auch für das Leiden der anderen. Nach einer rabbinischen Tradition haben die Engel im Himmel geweint, als die Ägypter im Meer versanken.
3. Erzählung ist eine Form einladender Gottesrede, die eigene Erfahrungen für andere öffnet, ohne zu überwältigen. Jede gute Erzählung ist ein Angebot zur Identifikation, das auch abgelehnt werden kann. Die Wahrheit der Erzählung erschließt sich in der Entdeckung, dass die erzählte Geschichte auch meine, unsere Geschichte ist oder werden kann. In diesem Sinne ist die Natan-Parabel in 2Sam 12 Paradigma biblischer Gottesrede überhaupt: Sie holt uns aus der Distanz von kritischen Beobachter:innen heraus und lehrt uns entdecken: Du bist der Mann / die Frau.
4. Zuletzt und vor allem: Jüdisch-christlicher Glaube *lebt* von der Erzählung der Geschichten, die uns prägen. Diese Einsicht ist alles andere als harmlos. Sie bedeutet: Wir sterben als Gemeinschaft des Glaubens und der Praxis, wenn wir nichts mehr zu erzählen haben. Die Krise des Glaubens und der Kirche in westlichen Kulturen ist auch eine »Krise der

Narration« (Byung Chul Han). Die Umstellung von Narration auf Information, von langfristigem Erinnern auf kurzfristiges Erleben ist lebensgefährlich für christlichen Glauben: Daten kann man zählen, Lebens- und Glaubensgeschichten kann man nur erzählen. Wie Biografien sind Geschichten eine »Schlussform« (Han): Sie haben einen Anfang und ein Ende. Der Strom der Informationen dagegen reißt niemals ab – darum werden wir niemals fertig, wenn wir in ihm schwimmen. Die Tragweite der damit angedeuteten kulturellen Umbrüche für Glaube, Theologie und Kirche haben wir noch nicht einmal ansatzweise erfasst.

2. Tora: Gottes Weisung und die Praxis des Lebens

Wäre ich ein jüdischer Gelehrter, hätte ich wahrscheinlich nicht mit Erzählung, sondern mit Tora begonnen. Und ich hätte hinzugefügt, dass die Tora von Beginn an Erzählung einschließt, jüdisch gesprochen: dass Halacha (Gebote für den Lebenswandel) und Haggada (erzählende Überlieferung) zusammengehören. Auf jeden Fall ist beides eng miteinander verbunden: Die Tora wurzelt in einer konkreten Geschichte, und sie hat selbst eine Geschichte. Das Judentum kennt die Lehre von den Kleidern der Tora, die in jedem Zeitalter andere Bedeutungen gewinnt. Umgekehrt bietet die Tora, allem voran das erste Gebot, den Leitfaden der alttestamentlichen Erzähltradition. Auch die Tora ist »in Geschichten verstrickt«.

Aber was ist Tora? Aufgrund der griechischen Übersetzung (*Nomos*) und der christlichen, besonders der protestantischen Tradition verstehen die meisten Christ:innen Tora als »Gesetz« im Unterschied zum »Evangelium«. Zweifellos ist Tora im Alten Testament und nach jüdischem Verständnis auch Gesetz. Aber sie ist viel mehr als dies: Tora ist ein Lebensweg, ein Wort des Lebens, dem die Spur des sprechenden Gottes immer anhaftet (Martin Buber, Glaubensweisen). Der Ausdruck Tora hat eine lange Geschichte fortgesetzter Bedeutungserweiterung durchlaufen: Tora ist zuerst die Einzelweisung, der Ratschlag von Priestern, Prophetinnen oder Eltern, dann die Sammlung solcher Weisungen und Gebote als Gottesrecht. Das deuteronomische Gesetz nennt sich selbst »Buch der Tora (des Mose)«. Schließlich bezeichnet Tora den Pentateuch beziehungsweise die Willensoffenbarung Gottes im Ganzen. Das Judentum führt zudem auch die später im Talmud verschriftlichte »mündliche Tora« auf Mose zurück. In späteren biblischen

Texten erscheint die Tora sogar als Ordnung des Kosmos, als Bauplan der Welt, den Gott vor der Schöpfung entworfen und studiert hat. Die Propheten erträumen eine nicht mehr auf Belehrung, sondern auf Intuition begründete Geltung der Tora (Jeremia, Ezechiel) und eine Tora als Friedensordnung für alle Völker. Der grandiose Psalm 119 wird nicht müde, die Freude an der Tora und die Liebe zur Tora zu besingen. Nicht weniger als elf Mal spricht er von der Liebe (*Ahawah*) zur Tora und ihren Geboten.

Schauen wir auf die Gebote im engeren Sinne, dann können wir drei Dimensionen der Tora unterscheiden: Tora ist Rechtsordnung für das Alltagsleben, Tora regelt den Gottesdienst und Tora ruft zum Erbarmen mit den Armen und Minderprivilegierten auf. Das Alte Testament hat also einen reichhaltigen Begriff von Tora, der durch die stereotype Rede vom »Gesetz« bestenfalls ansatzweise erfasst wird. Tora ist keine einengende Forderung, sie wurzelt in der Geschichte der Befreiung und dient der Bewahrung der Freiheit (Frank Crüsemann, Tora). Tora ist auch nicht statisch: Die Aufforderung zum Erbarmen mit den Armen, Fremden und Ausgestoßenen ist Stachel im Fleisch des Rechts. Sie treibt das Recht in Richtung auf mehr Gerechtigkeit über sich hinaus (»Du sollst ihn [den Fremden] lieben wie dich selbst, denn ihr selbst seid Fremde gewesen im Land Ägypten«, Lev 18,34). Die Bergpredigt Jesu als messianische Interpretation der Tora steht in dieser Tradition des Erbarmensrechts. Allerdings: Bei den Propheten findet sich auch die Einsicht in die Schwäche der Tora, das zu bewirken, wozu sie gegeben ist (Ez 20). Daraus erwächst die Erwartung einer ins Herz geschriebenen Tora (Jer 31), bei der äußere Belehrung überflüssig geworden ist, und einer die Grenzen Israels überschreitenden Tora für alle Völker (Jes 2,1–5; Mi 4,1–5). Die Tora wird zugleich internalisiert und universalisiert.

Was bedeutet das für christliche Theologie? Will diese nicht unter dem Niveau biblischer Gottesrede bleiben, sollte sie nicht hinter diese Einsichten zurückfallen – auch dann nicht, wenn sie sich der gesetzeskritischen Theologie des Paulus verpflichtet fühlt. Sie wird insbesondere lernen müssen (bis hinein in pädagogische und homiletische Praxis), auf die simple Gegenüberstellung von Tora und Evangelium zu verzichten. Das Evangelium, die gute Botschaft, ist biblisch nicht der Gegensatz zur Tora, sondern eine neue Weise ihrer Inkraftsetzung in Gestalt des Liebesgebots. Dafür ein Beispiel: Die alttestamentliche »Definition« von Evangelium findet sich in Jes 61,1–3. Das Lukas-Evangelium zitiert diesen Abschnitt in der sogenannten Antrittspredigt Jesu in der Synagoge von Nazareth (Lk 4,16–21) und

macht ihn so zum Programm seines Wirkens. Evangelium ist demnach gute Botschaft für die Armen: Gefangene und Geschlagene werden frei, Blinde sehen, das »Gnadenjahr« des Herrn wird ausgerufen. Das »Gnadenjahr des Herrn« aber ist nichts anderes als das Jahr der Erlösung, also des Freikaufs von Verschuldeten und der Wiederherstellung gerechter Besitzverhältnisse, das die Tora in Lev 25 ausruft. Mit anderen Worten: Die in der Tora angeordnete Befreiung ist Inhalt des Evangeliums, wobei neben der leiblichen, sozio-ökonomischen auch die spirituelle Dimension umfasst ist. In diesem Zusammenhang wird man übrigens nicht (wie allgemein üblich) vom »Tag der Rache«, sondern vom »Tag der Wiedergutmachung« zu sprechen haben.

Wie Erzählung eröffnet Tora eine besondere Perspektive auf Gott: Gott erscheint hier als Quelle und Grund einer gelingenden Praxis und Lebensführung. Von einem jüdischen Gelehrten ist der Satz überliefert: Müsste ich zwischen Gott und der Tora wählen, würde ich die Tora wählen – aber Gott sei Dank muss ich nicht wählen. Darin steckt die Erinnerung, dass Glaube in erster Linie eine Lebenspraxis im Dienst der Gerechtigkeit und des Erbarmens und erst in zweiter Linie die Zustimmung zu bestimmten Glaubenssätzen ist. Orthopraxis geht der Orthodoxie voran.

Es ist in manchen Kreisen heute en vogue, vor der »Moralisierung« des Evangeliums zu warnen. Nach dem Motto: Kirche braucht keine Flüchtlingsschiffe, sondern das klare Wort des Evangeliums. Was für eine schräge Alternative! Könnte es sein, dass sich hinter dieser Polemik die Tora-Vergessenheit christlicher Theologie und ein abgemagerter, entleerter Begriff des Evangeliums verbirgt? Die Verachtung der »guten Werke« in der protestantischen Theologie hat jedenfalls die Verstrickung der Kirchen der Reformation in Imperialismus und Militarismus nicht verhindert, sondern im Gegenteil begünstigt: »Man strebt zum Geistigsten und landet bei den Kanonen« (Hermann Hesse, Glaube).

3. Prophetie: Gottes Pathos und die prophetische Mitleidenschaft

Mit der Prophetie begegnen wir einer ganz eigentümlichen Form der Gottesrede. Ein Prophet, manchmal auch eine Prophetin, ist ein Mensch, der eine göttliche Botschaft unmittelbar in die eigene Zeit hineinspricht: »So spricht JHWH«. Dass ein Mensch beansprucht, im Namen Gottes zu spre-

chen, ist eine Ungeheuerlichkeit und Verrücktheit. Das spiegelt sich in zahlreichen Auseinandersetzungen von Propheten mit den sozialen, politischen und religiösen Eliten ihrer Zeit. Die prophetische Rede ist daher wesentlich Intervention und Unterbrechung (Paul Ricœur, Hermeneutik; Walter Bruggemann, Imagination): Sie bricht mit der herrschenden Ordnung der Gesellschaft, und sie unterbricht den Fluss der Erzählung und die Ordnung der Tora und lenkt den Blick auf das, was jetzt notwendig ist: »Denkt nicht an das Früher (...), siehe, ich schaffe Neues, jetzt sprosst es auf«, ruft der Exilsprophet Deuterijosaja seinen Zeitgenossen zu (Jes 43,18). Zugleich messen die Propheten die Praxis der Tora und ihrer Auslegung am Maßstab von Recht, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: »Liebe will ich und nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer« (Hos 6,6). Das ist kein Aufruf zur Geschichts- und Tora-Vergessenheit. Im Gegenteil: Die erzählte Geschichte wird den Propheten zur Quelle neuer Hoffnung. Und sie erwarten eine neue Inkraftsetzung der Tora, in der der Wille Gottes unmittelbar zum Zuge kommt.

In der Geschichte der Bibelauslegung sind zahlreiche Prophetenbilder entworfen worden: Jüdisch gilt die Prophetie in erster Linie als Kommentar zur Tora, christlich als Vorhersage des Messias. Das 19. Jahrhundert versuchte dem Phänomen psychologisch auf die Spur zu kommen. Die neuere Exegese dagegen verschiebt den Akzent von den Propheten als Personen auf die Prophetenbücher. Sie versteht Prophetie in erster Linie als ein literarisches Phänomen – als literarische Bewältigung geschichtlicher Umbrüche. Leider verliert sie dabei aber die erschütternde Erfahrung der Überwältigung durch Gott aus dem Blick, die den Glutkern prophetischer Rede ausmacht.

Der vielleicht interessanteste Vorschlag zum Verständnis der Prophetie im letzten Jahrhundert stammt von Abraham Heschel (Prophets). Demnach ist der Prophet ein Mensch, der das Leiden Gottes (Pathos) an der Welt teilt und mit ihm die Leidenschaft für Gerechtigkeit. Prophetie ist wesentlich *Compassion*, was man am besten nicht durch »Mitleid«, sondern durch »Mitleidenschaft« wiedergibt. Denn *Compassion* macht den anderen nicht zum Objekt des Mitleids, sondern beruht auf gegenseitiger Abhängigkeit und Teilhabe (Thomas Merton): Der Prophet, die Prophetin teilt den Schmerz Gottes an den Brüchen und Wunden der Welt und die Leidenschaft Gottes für die Gebrochenen und Verwundeten. Anders als manche modernen Unheilspropheten möchte der Prophet mit seinen Warnungen und Unheils-

drohungen nicht Recht behalten. Im Gegenteil: Er möchte das Unheil aufhalten, das er wie ein Gewitter auf seine Zeitgenossen zukommen sieht.

Diese Mitleidenschaft erschließt auch den Sinn der harschen prophetischen Gesellschaftskritik. Sie zeigt sich vor allem in drei Bereichen: Die prophetische Kritik gilt erstens sozialen Entwicklungen und Strukturen, die Reiche auf Kosten der Armen begünstigen (Am 2,6). Sie richtet sich zweitens gegen eine Politik, die den Zusammenhalt der Gesellschaft durch militärische Mittel (»Pferde und Wagen«) und Bündnisse mit Großmächten sichern möchte. Und sie trifft drittens eine religiöse Praxis, die der Legitimation von Unterdrückung und Gewalt dient (einschließlich der sog. falschen Prophetie). Die neuere Exegese beeilt sich zu betonen, dass damit nicht der Gottesdienst im Ganzen verworfen werde, sondern »nur« dessen Funktionalisierung zur Sicherung ungerechter Verhältnisse. Das mag richtig sein, aber es ist wohl auch ein Versuch, sich der Zumutung der prophetischen Botschaft zu entledigen. Denn wer Hände, an denen das Blut der Armen klebt, zum Gebet erhebt, betet nicht nur falsch, sondern gar nicht. Wer Feste feiert und Opfer darbringt, während die Armen leiden, zieht nicht Verbesserungsvorschläge, sondern den Hass Gottes auf sich (Jes 1,10–17). Ein Gottesdienst, in dem die Waffen gesegnet werden, verlangt nicht nach Gottesdienstreformen, sondern er ist Götzendienst, Verwechslung von Gott und Mensch (Jes 31,1–3).

Die Mitleidenschaft der Propheten steht aber auch im Hintergrund der Imagination einer anderen Wirklichkeit (Walter Brueggemann, *Imagination*). Ein Prophet ist ein Poet der neuen Schöpfung. Aus der Kritik erwächst die poetische Imagination einer alternativen Gesellschaft, in der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Frieden regieren. Der Entwurf einer solchen Kontrastgesellschaft ist keine Utopie ohne Verbindung zur Gegenwart, er wurzelt unmittelbar in der Kritik der gegenwärtigen Zustände. Das lässt sich beispielsweise an der Entstehung der Messiaserwartung deutlich zeigen (Jes 7,14–17; 9,1–6; 11,1–9): Das Scheitern der herrschenden Könige am Maßstab der Gerechtigkeit motiviert die Erwartung eines neuen, messianischen Herrschers, der Recht und Gerechtigkeit bringt. Umgekehrt ist diese Erwartung Kritik der gegenwärtigen Herrschaftsverhältnisse.

Ist Prophetie im Kern *Compassion*, »Mitleidenschaft«, dann gewinnt sie ungeheure Dringlichkeit auch für die heutige Glaubengemeinschaft. Sie macht uns sensibel nicht zuerst für die Sünden, sondern für das Leiden der Geschöpfe Gottes (Johann Baptist Metz, *Memoria*), und zwar aller Ge-

schöpfe Gottes ohne Unterschied. Sie freut sich nicht am Ruin der anderen, auch nicht an dem der Feinde. Und sie schärft uns ein, dass Kritik zuerst Selbstkritik ist, wenn sie nicht einem selbstgefälligen Moralismus Vorschub leisten will.

Das prophetische Zeugnis ist heute bis zur Unkenntlichkeit verkümmert: Allzu leicht vergessen wir, dass das göttliche Pathos die Mitleidenschaft mit allen Leidenden, egal welcher Ethnie, Religion oder Genderorientierung einschließt. Der »moralische Universalismus«, den so unterschiedliche Denker wie Hans Joas und Omri Boehm einfordern, ist eine zeitgemäße Form des Prophetischen (vgl. die Ansätze eines Völkerrechts in Am 1–2). Das ist anstrengend und nicht frei von Widersprüchen, aber es ist die einzige Weise, in der wir dem biblischen Erbe treu bleiben können. Nationalisierung und Ethnisierung brechen der prophetischen Botschaft die Spitze ab und rauben ihr ihren eigentlichen Sinn.

4. Weisheit: Gott als Geheimnis der Welt und die menschliche Lebenskunst

Wenn wir von der Prophetie herkommen und nun den weisheitlichen Diskurs in den Blick nehmen, bewegen wir uns am anderen Ende des Spektrums alttestamentlicher Gottesrede. Denn während die Propheten unmittelbar ein göttliches Wort ausrichten, zielt Weisheit zuerst auf Weltwissen und Lebenskunst. In diesem Rahmen werden dann auch Religion und Glaube thematisch.

Was ist Weisheit? Zunächst das Geschick, der Sachverstand auf einem bestimmten Gebiet wie Handwerk, Kunst oder Handel. Wenn wir von den Weisheitsbüchern des Alten Testaments (Sprüche, Hiob, Kohelet) sprechen, dann meinen wir mit Weisheit aber noch mehr als Sachverstand. Weisheit in diesem Sinne ist das Sich-Verstehen auf das Leben selbst. Grundlage weisheitlichen Denkens ist die Erkenntnis der Ordnungen der natürlichen und sozialen Welt, zuerst in Listen über Naturphänomene, dann in einfachen Sprüchen aus der bäuerlichen Alltagswelt, schließlich in kunstvollen Sentenzen und Lehrreden, die wahrscheinlich der Ausbildung von Schreibern und Beamten am Hof dienten. Weisheit ist ein auf Erfahrung und Beobachtung gegründetes Wissen, das der praktischen Bewältigung des Lebens dient. Kurz: Weisheit ist erfahrungsbasierte Lebenskunst.

Weisheit in diesem Sinne steht an der Wiege der Wissenschaft und der Philosophie. Sie ist ihrem Wesen nach interkulturell und international. Ihr Interesse gilt nicht der besonderen Geschichte des eigenen Volkes, sondern dem Menschsein im Allgemeinen. Darum konnten die Verfasser des Sprüchebuches einen längeren Abschnitt aus der altägyptischen Weisheitslehre des Amenemope aufnehmen und adaptieren (Spr 22,17–23,11).

Anders als Prophetie und Tora zielt der weisheitliche Diskurs nicht in erster Linie auf Gehorsam und Umkehr, sondern auf Verständnis und Einsicht. Der Gestus des Weisheitslehrers, der Weisheitslehrerin ist nicht: So ist es! Sondern: Ist es nicht so? Das Ethos der Weisheit ist von der Grundgleichung von Gerechtigkeit und Leben geprägt: »Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben« (Spr 12,28). Dieser sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang beruht nicht auf göttlicher Vergeltung, aber er wirkt auch nicht wie ein Naturgesetz. Vielmehr will er durch und im Handeln bekräftigt und ausgebreitet werden. Jan Assmann nennt das »konnektive Gerechtigkeit« (Jan Assmann/Bernd Janowski/Michael Welker, *Gerechtigkeit*). Darin ist er dem kategorischen Imperativ Kants vergleichbar, der als Gesetz der Vernunft im Handeln bekräftigt werden will.

Glaube und Religion und damit »Gott« kommen in der älteren Weisheit zunächst nur als Lebensbereich unter anderen in den Blick. Dabei erscheint Gottes Weisheit als Grenze menschlicher Weisheit: »Viele Pläne sind im Herzen des Menschen, aber der Ratschluss JHWHs, er kommt zustande« (Spr 19,21). Allerdings setzt schon die ältere Weisheit eine implizite Theologie der Schöpfung voraus. Das heißt: Das gesamte Bildungsprogramm der Weisheit ist von dem Vertrauen getragen, dass Gott die Ordnungen in die Welt hineingelegt hat, die der Mensch erkennen und an denen er sich im Handeln orientieren kann. Mit anderen Worten: Weise ist der Mensch, der die Handschrift der göttlichen Weisheit in der Welt lesen kann und entsprechend handelt, mit Hartmut Rosa gesprochen: der in Resonanz zur göttlichen Weisheit lebt. Die jüngere Weisheit hat diesen Zusammenhang weiter reflektiert: Die göttliche Weisheit erscheint nun personifiziert als weibliche Figur, die sich als Anfang der Schöpfungswerke Gottes vorstellt. Sie hat Gott spielend und tanzend zu seiner Schöpfung inspiriert und sie verwickelt den Menschen in dieses tänzerische Spiel (Spr 8,30–31). Durch Frau Weisheit als Lehrbeauftragte spricht Gott zu den Menschen. Er selbst steht als Geheimnis der Welt im Hintergrund.

Die späteren Weisheitsschriften Hiob und Kohelet ringen mit Problemen, die sich aus dieser Überzeugung ergeben: Was, wenn der Mensch aufgrund unschuldigen Leidens oder aufgrund seiner begrenzten Verfügung über die Widerfahrnisse des Lebens die Spuren göttlicher Weisheit in der Welt nicht mehr oder nur noch bruchstückhaft entziffern kann? Erstaunlicherweise führt diese Reflexion nicht zum Abbruch, sondern zu einer Vertiefung weisheitlicher Reflexion, die nun auch die Unverfügbarkeit und Rätselhaftigkeit der Welt und des Menschseins in der Welt in den Blick nimmt und dem Chaos einen Platz in der Schöpfung einräumt. Noch später nähern sich die Diskurse von Erzählung, Tora, Prophetie und Weisheit an und durchdringen einander. So erscheint die Tora bei Jesus Sirach als Inbegriff der Weisheit, die auf dem Tempelberg in Jerusalem in der Welt Wohnung nimmt (Sir 24).

Mit der Weisheit und ihrem vermittelten, indirekten Gottesbezug öffnet sich biblische Rede von Gott für menschliches Nachdenken, für Vernunft und Zweifel. Sie bietet damit Menschen eine versteckte Hintertür zum Haus des Glaubens, denen die Wächter von Orthodoxie und Moral am Haupteingang den Eingang verwehren (Norbert Lohfink, Kohelet).

Mit der Weisheit öffnet die biblische Gottesrede aber auch eine Tür für die Philosophie, für Natur- und Sozialwissenschaften. Das ist aus mehreren Gründen wichtig: Erstens gibt es Philosophie in der Bibel selbst (vor allem bei Kohelet). Zweitens sollte Theologie das reiche Erbe der Philosophie und ihrer Aufgabe, die Zeit in Gedanken zu erfassen (Hegel), nicht verschmähen. Und drittens wird sie blind für ihre eigenen philosophischen Voraussetzungen, die in jeder theologischen Aussage mitschwingen, wenn sie dieses Erbe ausschlägt. Ein Beispiel: Wenn ein breiter Strom der neueren protestantischen Theologie den Glauben als reine Rezeptivität oder Passivität im Unterschied zur Aktivität der Werke beschreibt (Gnade als »reines Geschenk«), dann hat das eher wenig mit dem biblischen Begriff von Glauben zu tun, aber sehr viel mit einer bestimmten Form neuzeitlicher Subjektphilosophie, die im theologischen Diskurs unreflektiert mitgeschleppt wird.

Wie eine im Geist der Weisheit lustvoll betriebene Theologie für die Gegenwart aussehen kann, zeigt etwa Klaas Huizings Buch »Lebenslehre«.

5. Psalmen: Gott als Du und die Dezentrierung des Ich

In den Psalmen dreht sich die Sprechrichtung von Toralehre und Prophetie um. Psalmistische Gottesrede richtet sich an Gott als Du. Darum sind die Psalmen »Antwort Israels« (Gerhard von Rad, Theologie I) auf Gottes Handeln und Reden. Im Talmud heißt es: »Mose gab Israel die 5 Bücher der Tora, David gab ihm die 5 Bücher der Psalmen«. Alle anderen Themen alttestamentlicher Gottesrede begegnen in dieser Perspektive noch einmal: die Erzählungen von Schöpfung, Befreiung und Verlust, die Tora als Gegenstand der Freude, ja der Liebe (Ps 119), die weisheitliche Reflexion über gelingendes Leben, seltener auch die Prophetie (Ps 105,15).

Die Psalmen rücken das gesamte Menschsein und die Gotteserfahrung von Einzelnen und Gruppen in die Perspektive der Anrede Gottes als Du. Wie kein anderes biblisches Buch gibt der Psalter daher Auskunft über das menschliche Leben in seiner körperlich-seelischen und sozialen Verfasstheit (Bernd Janowski, Anthropologie). Grundsituationen des Menschseins in der Welt und vor Gott kommen hier zur Sprache: In der Klage, in der das Leiden an der Abwesenheit Gottes, seinem Sich-Verbergen zum Ausdruck kommt. Im Dank, in dem Menschen die Geschichte ihrer Rettung und Befreiung erzählen und feiernd mit anderen teilen. Im Lob, in dem Menschen ganz von sich absehen und Gott selbst in seiner Herrlichkeit und Schönheit in den Mittelpunkt rückt.

Darin ist das Gotteslob paradigmatisch für alle Psalmen, die im hebräischen Kanon nicht zufällig *Tehillim*, »Loblieder«, heißen. Das zehnfache Halleluja im Rahmen der Psalmen 146–150 und noch einmal im Korpus von Ps 150 resoniert mit den 10 Schöpfungsworten am Anfang (Gen 1) und den 10 Worten vom Sinai (Ex 20). So wird deutlich: Dass »alles, was Atem hat, Gott lobt« (Ps 150,6), ist Ziel von Schöpfung und Tora.

Warum ist das so wichtig? Im Lobpreis vollzieht der Mensch eine radikale Dezentrierung. Er ist nicht länger »die Nabe, sondern eine Speiche des umlaufenden Rades« (Abraham Heschel, Mensch). Wer sein Leben betend, meditierend vor Gott bringt, räumt den Platz in der Mitte seiner Welt und stimmt ein in das kosmische Atmen aller Geschöpfe, die seufzend, hoffend, jubelierend Halleluja rufen. Allerdings ist dieser Lobpreis des Lebens nur glaubwürdig, wenn er den Protest gegen die Mächte des Todes und der Gewalt mitklingen lässt: »Nur wer für die Juden schreit, darf gregorianisch singen« (Dietrich Bonhoeffer nach den Novemberpogromen 1938). Heute wäre

zu ergänzen: Nur wer das Schreien der sterbenden Menschen in Gaza hört, darf psalmistisch beten. Darum gibt es keinen wirklichen Lobpreis ohne Klage über gefährdetes, gebrochenes Leben und keinen Lobpreis ohne Dank für fragmentarische Erfahrungen der Heilung des Gebrochenen.

Der psalmistische Diskurs erinnert daran, dass das göttliche Du Quelle und Ziel aller menschlichen Gottesrede ist und darum auch Quelle und Ziel aller Theologie (Karl Barth). Das Reden *über* Gott ist ein notwendiger Behelf, aber es gewinnt seine Wahrheit und Authentizität aus dem Reden *zu* Gott – eine bleibende Warnung, menschliche Es-Sprache über Gott mit Gott selbst zu verwechseln (»Fundamentalismus«). In diesem Sinne ist die Sprache der Psalmen nicht nur Erinnerung an die Du-Dimension hinter aller Rede in dritter Person, sondern auch Erinnerung an die Grenzen der Sprache überhaupt. Unnachahmlich schreibt Martin Buber zu Beginn des dritten Teils seines Hauptwerkes »Ich und Du«:

Ihr ewiges Du haben die Menschen mit vielen Namen angesprochen. Als sie von dem so Benannten sangen, meinten sie immer noch Du: die ersten Mythen waren Lobgesänge. Dann kehrten die Namen in die Es-Sprache ein; immer stärker trieb es die Menschen, ihr ewiges Du als ein Es zu bedenken und zu reden. Aber alle Gottesnamen bleiben geheiligt: weil in ihnen nicht bloß von Gott, sondern auch zu ihm geredet worden ist.

Manche wollen verweisen, das Wort Gott rechtmäßig zu gebrauchen, weil es so missbraucht sei. Und gewiss ist es das beladenste aller Menschenworte. Eben darum ist es das unverfänglichste und unumgänglichste. Und was wiegt alle Irr-Rede über Gottes Wesen und Werke (wiewohl es keine andere gegeben hat und geben kann) gegen die Eine Wahrheit, daß alle Menschen, die Gott angesprochen haben, ihn selbst meinten? Denn wer das Wort Gott spricht und wirklich Du im Sinn hat, spricht, in welchem Wahn auch immer er befangen sei, das wahre Du seines Lebens an, das von keinem andern eingeschränkt zu werden vermag und zu dem er in einer Beziehung steht, die alle anderen einschließt.

Aber auch wer den Namen verabscheut und gottlos zu sein wähnt, wenn der mit seinem ganzen hingegebenen Wesen das Du seines Lebens anspricht, als das von keinem andern eingeschränkt zu werden vermag, spricht er Gott an.

6. Von Gott schweigen: Gott als das Unsagbare und die Grenzen menschlicher Gottesrede

Es wäre reizvoll, das Modell der verschiedenen Diskurse ins Neue Testament hinein weiterzuverfolgen. Wir könnten dann von Jesus als Geschichtenerzähler, als Tora- und Weisheitslehrer, als Prophet und Beter sprechen. Wir könnten den narrativen Diskurs in den Evangelien und der Apostelgeschichte weiterverfolgen. Wir könnten beobachten, wie die impliziten Formen von Theologie, die sich im Alten Testament finden, in der neutestamentlichen Briefliteratur einen eigenen, lehrhaften Diskurs ausbilden. Wir könnten nach der Bedeutung der Apokalyptik als einer radikalisierten Form von Prophetie unter den Bedingungen von Verfolgung und Widerstand fragen.

All das wollen wir hier nicht tun. Stattdessen kehren wir noch einmal zum Anfang zurück. Dass wir als Menschen nicht von Gott reden können und es doch sollen, bedeutet auch: Alle Rede von Gott ist Rede am Rande des Schweigens. Sie kommt aus dem Schweigen und mündet ins Schweigen. Es war »eine Stimme verschwebenden Schweigens« (Buber/Rosenzweig), aus der heraus Elija das Wort hörte, das ihn wieder auf den Weg brachte (1Kön 19).

Der Gott der Bibel ist nicht nur der Handelnde, der Wegweisende, der Intervenierende, die geheimnisvolle Ordnung der Welt, der Adressat von Gebeten – er ist und bleibt in alledem auch das Unsagbare, das alles Reden übersteigt, das »ohne Ende« (*en sof*), wie die Kabbalisten sagen. Unsere Rede ist vom Schweigen umgeben, unser Wissen von der Wolke des Nichtwissens. Noch einmal Abraham Heschel: »Die Suche der Vernunft endet am Ufer des Bekannten. Über die unermessliche Weite, die darüber hinaus reicht, kann allein der Sinn für das Unsagbare gleiten« (Abraham Heschel, *Man*; deutsch JB). Von Gott zu reden, gleicht einem Gang an den Strand des Meeres (vgl. Caspar David Friedrichs Gemälde »Mönch am Meer« auf der folgenden Seite): Unsere Worte hinterlassen flüchtige Spuren im Sand, aber sie können das Meer in seiner unendlichen Weite nicht erfassen. Sie können bestenfalls darauf hinführen und hinweisen. Sie werden mehr Theopoesie als Theologie sein. Wie man poetisch vom Unaussprechlichen sprechen kann, zeigt ein Gedicht von Rainer Maria Rilke aus dem Jahr 1899:



Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort.
 Sie sprechen alles so deutlich aus.
 Und dieses heißt Hund und jenes heißt Haus,
 und hier ist der Beginn und das Ende ist dort.

Mich bangt auch ihr Sinn, ihr Spiel mit dem Spott,
 sie wissen alles, was ist und war;
 kein Berg ist ihnen mehr wunderbar;
 ihr Garten und Gut grenzt grade an Gott.

Ich will immer wehren und warnen: Bleibt fern.
 Die Dinge singen hör ich so gern.
 Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm.
 Ihr bringt mir alle die Dinge um.

Die Hoffnung, die wir dem biblischen Reden von Gott entnehmen, ist, dass wir Ohren für dieses Singen bekommen. Dass das unendliche Schweigen nicht stumm bleibt, sondern eine Stimme und ein Gesicht bekommt. Der Anfang aller biblischen Gottesrede und damit auch aller Theologie ist deshalb die Haltung des Hörens auf diese Stimme: Rede du, ich will hören.

Literaturhinweise

- Assmann, Jan/Janowski, Bernd/Welker, Michael, *Gerechtigkeit, Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998.
- Barth, Karl, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* [1922], in: *Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I*, hg. von Jürgen Moltmann (Theologische Bücherei 17), München ⁵1985, 197–218.
- Benjamin, Walter, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays* (Reclams Universalbibliothek), Stuttgart 2010, 141–154.
- Boehm, Omri, *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*, Berlin 2022.
- Brueggemann, Walter, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis ²2005.
- , *The Prophetic Imagination*, Minneapolis ²2001.
- Buber, Martin, *Ich und Du* [1923], hg. von Bernhard Lang (Reclams Universalbibliothek), Stuttgart 2021.
- , *Zwei Glaubensweisen. Mit einem Nachwort von David Flusser*, Gerlingen ²1994.
- Crüsemann, Frank, *Maßstab Tora. Israels Weisung für christliche Ethik*, Gütersloh ²2004.
- Czollek, Max, *Desintegriert euch!*, München 2018.
- Han, Byung-Chul, *Die Krise der Narration (Fröhliche Wissenschaft)*, Berlin 2023.
- Heschel, Abraham Joshua, *Man is Not Alone*, New York 1951, renewed by Sylvia Heschel 1979.
- , *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums* [1955], Neukirchen-Vluyn ²1980.
- , *Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik* [1954], Neukirchen-Vluyn ²1989.
- , *The Prophets*, New York 1962.
- Hesse, Hermann, *Mein Glaube. Eine Dokumentation*, Berlin 2016.
- Huizing, Klaas, *Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert*, Gütersloh 2022.
- Janowski, Bernd, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen ²2023.
- , *Biblischer Schöpfungsglaube. Religionsgeschichte – Theologie – Ethik*, Tübingen 2023.
- Jeremias, Jörg, *Theologie des Alten Testaments (GAT Erg. 6)*, Göttingen 2015.
- Joas, Hans, *Universalismus. Weltherrschaft und Menschheitsethos*, Berlin 2025.
- Lohfink, Norbert, *Kohelet (NEB)*, Würzburg ⁶2009.
- Marquard, Odo, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, in: *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien* (Reclams Universalbibliothek), Stuttgart 2007, 55–71.
- Metz, Johann Baptist, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft*, Freiburg u. a. 2006.

- Ricœur, Paul, Towards a Hermeneutic of the Idea of Revelation, in: Harvard Theological Review 70 (1977), 1–37 (Deutsch: Hermeneutik der Idee der Offenbarung, in: Paul Ricœur, An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, hg. von Veronika Hoffmann, Freiburg/München 2008, 41–83).
- Rilke, Rainer Maria, Die Gedichte. Rilkes lyrisches Werk in einem Band, Frankfurt/Leipzig 2006.
- Rosa, Hartmut, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.
- Sacks, Jonathan, Crisis and Covenant. Jewish Thought after the Holocaust (Rabbi Sacks Classical Library Project), Jerusalem 2024.
- Schmid, Konrad, Theologie des Alten Testaments (NThG), Tübingen 2019.
- von Rad, Gerhard, Theologie des Alten Testaments Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, Bd. 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1960 u. ö.
- , Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Welker, Michael, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1993.

»Gemeinde« als Projektionsfläche für Hoffnung und Verlust

Kirchentheoretische Erkundungen zur Funktion von »Gemeinde« im Kirchenreformprozess der EmK¹

MAXIMILIAN BÜHLER

Abstract: This paper explores the multifaceted meanings of »congregation« within the reform process in the Southern Annual Conference of the United Methodist Church (Germany). It reconstructs how »congregation« functions as an empty signifier which became a projection surface for both hopes and losses, highlighting its theological and organizational meanings. Based on empirical analysis, the study reveals conflicting visions and the impact of shifting paradigms – from community to encounter, from congregation to a network of local churches.

I. »Gemeinde« – selbstverständlich, vieldeutig, theologisch geladen

»Gemeinde«² – wenn wir diesen Begriff in binnenkirchlichen Zusammenhängen aufrufen, ist das zunächst eine ganz alltägliche Beschreibungssprache christlicher Vergemeinschaftung. Menschen kommen an einem Ort zusammen, um gemeinschaftlich ihren Glauben zu teilen.³ There is »no religion but social religion«⁴ – so schrieb schon Wesley. Christlicher Glau-

¹ Diesem Beitrag liegt meine Antrittsvorlesung zugrunde, die ich am 30.10.2024 an der Theologischen Hochschule Reutlingen gehalten habe. Für die Veröffentlichung wurde sie überarbeitet. Der Vortragsstil wurde beibehalten. EmK steht als Abkürzung für Evangelisch-methodistische Kirche.

² Die Apostrophierung zu Beginn soll markieren, dass der Begriff nur vermeintlich eindeutig ist.

³ Vgl. zu Gemeinschaftsdimension und Ortsgebundenheit im Gemeindebegriff Herbst, *Aufbruch*, 24–25.

⁴ Wesley, *Hymns*, 39.

ben wird nicht solipsistisch gelebt, sondern mit anderen gemeinsam. Und das, was die Menschen vor Ort als Sozialgestalt formen, wird in der kirchlichen Alltagssprache »Gemeinde« genannt. Luther hat an der Etablierung dieser konkreten begrifflichen Selbstverständlichkeit im deutschen Sprachraum keinen geringen Anteil, weil er wirkungsgeschichtlich bedeutsam den neutestamentlichen Begriff *ekklesia* mit »Gemein(d)e« übersetzt hat.⁵ Auch in der methodistischen Tradition ist dieser Begriff heute im deutschen Sprachgebrauch fest verankert.

Er eröffnet aber, genauer besehen, ein ganzes Bedeutungsspektrum, eine Vielfalt an Bildassoziationen. In erster Linie bringt Gemeinde eine örtliche Zuordnung zum Klingen (als Raumfigur des Ortes): Menschen ordnen sich etwa der Gemeinde Reutlingen-Erlöserkirche oder der Ev. Kirchengemeinde Reutlingen Süd zu.⁶ Der Begriff bringt indes noch eine ganze Reihe weiterer Bedeutungen zum Klingen – insbesondere in Wortkompositionen: *Rechtlich* konnotiert ist die Rede von Kirchengemeinde als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Und diese Gemeinde ist *organisationsförmig*, denn sie muss verwaltet werden, deshalb gibt es den Gemeindevorstand. Gemeinde wird außerdem performativ *im Gottesdienst* inszeniert und hergestellt. Gottesdienst wirkt *ekklesiogenetisch*, wenn die versammelten Menschen mit »Liebe Gemeinde« angesprochen werden.⁷ Und Gemeinde ist – schon etymologisch – eng mit dem Gedanken des Glaubens in Gemeinschaft verbunden:⁸ Gemeinde ist ein Ort, da kennt man sich, da begleitet man sich durchs Leben, manchmal auch einfach auf Zeit (*Zeitlichkeit*). Schlussendlich ist Gemeinde immer auch Gemeinde der Glaubenden (*congregatio sanctorum*), sie beansprucht bei aller Ähnlichkeit mit anderen Vereinen, Gruppen u. a. doch mehr als das zu sein, weil sich die Gemeinde der Glaubenden von anderswo her begründet sieht. Sie ist die Gemeinde der Christ:innen

⁵ Vgl. Blasberg-Kuhnke/Bubmann, Gemeinde. Ein paradigmatischer Grundlagentext hierfür ist Luther, Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne recht und macht habe, alle lere zu urteylen und lerer zu beruffen, eyn und abzusetzen, Grund und ursach aus der schrift.

⁶ Das greift die etymologisch im Gemeindebegriff angelegte Bedeutungsfacette des *Gemeindegrundes* auf, des von Mauern umschlossenen gemeinsamen Gebiets. Vgl. Möller, Gemeinde, 316–317.

⁷ Vgl. zur gemeindetheologischen Bedeutung des Gottesdienstes Marquardt, Gemeinde, Sp. 614. Zur Ekklesiogenese vgl. Lathrop, Holy people.

⁸ Vgl. Müller, Gemeinschaftsdynamiken, 163–167; Fechtner, Gemeinde, 90–95.

und also eine Gemeinde, die durch das Handeln Gottes selbst ins Leben gerufen wird.⁹

In der Alltagssprache gehen Christ:innen selbstverständlich mit dem Begriff »Gemeinde« um und setzen voraus, dass das Gegenüber weiß, was gemeint ist, wenn der Begriff benutzt wird – meist determiniert durch den Kontext. Doch Gemeinde ist keine unschuldige Beschreibungskategorie, die sich als Label auf christliche Vergemeinschaftungsformen kleben lässt; und das alles in der Annahme, dass allen dasselbe vor Augen steht. Vielmehr ist Gemeinde ein »*theologisch aufgeladener Begriff*« des binnenkirchlichen Diskurses.¹⁰ Wird das Wort Gemeinde in den Mund genommen, evoziert das unterschiedliche Bilder einer idealen und funktionierenden oder Bilder misslungener und dysfunktionaler Gemeinde; Vorstellungen davon, wo Gemeinde anfängt und wo sie aufhört; Vorstellungen davon, wie sie organisiert und verwaltet werden sollte, wer welche Rollen darin zu spielen hat; Vorstellungen nicht zuletzt auch davon, was Kriterien sind, dass überhaupt von Gemeinde gesprochen werden kann.

Um Klarheit in diese losen Assoziationen zu bringen, was »Gemeinde« ist, bietet sich Theolog:innen ein breites Arsenal an Zugangsmöglichkeiten. Exegetisch ließe sich eruieren, wie in biblischen Schriften von christlicher Vergemeinschaftung erzählt wird. In sozialgeschichtlich und begriffsgeschichtlicher Hinsicht ließe sich erkunden,¹¹ welche Bedeutungsfacetten der Begriff Gemeinde hat, welche Praxisformen Gemeinde angenommen hat.¹² Nun wäre es sicherlich ein lohnendes Unterfangen, jeder dieser Fragen nachzugehen. Und es ließen sich Regalmeter mit Antworten füllen. Der primäre Beitrag Praktischer Theologie liegt darin aber nicht, auch wenn sie auf all diese Denkarbeit Bezugnimmt. Praktische Theologie ist zuerst *Wahrnehmungswissenschaft*. Sie kartographiert empirisch die religiös-kulturelle und kirchliche Wirklichkeit, wie es im Blick auf Gemeinde z. B. in den congregational studies oder dem Kirchengemeindebarometer der EKD geschieht.¹³ Sie hat ein Interesse an der diskursiven Bedeutung von

⁹ Vgl. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*.

¹⁰ Hauschildt/Pohl-Patalong, *Kirche*, 271. Vgl. auch Hermelink, *Organisation* 171: »*semantisch* eignet dem Begriff nicht nur eine strukturell deskriptive, sondern zugleich eine hoch normative Dimension.«

¹¹ Vgl. Herbst, *Aufbruch*, 19–39.

¹² Müller, *Theologie*.

¹³ Vgl. Hauschildt, *Kirchengemeindeforschung*.

»Gemeinde« im kirchlichen und gesellschaftlichen Diskurs. Basierend darauf beteiligt sie sich durch kritische Orientierungen im Feld an der Erarbeitung von Kunstregeln der Praxis.¹⁴

Unter diesen Vorzeichen möchte ich die Fragestellung danach, was Gemeinde ist, anders justieren. Ich möchte eintauchen in den Kirchenreformprozess der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) und näherhin in der Süddeutschen Jährlichen Konferenz (SJK), den diese sich im Frühsommer 2022 verordnet hat. Um sich dabei nicht zu verlieren, dient der Begriff »Gemeinde« als Einstiegstür und Fokus der Analyse: Es verbirgt sich darin eine doppelte Annahme: Zum einen *zeigt sich* durch den Reformprozess gerade, welche unterschiedlichen Verständnisse und Bilder von Gemeinde in der Gegenwart zirkulieren. Die inhaltlichen Auseinandersetzungen über Sinn und Ziel der Reform machte diese sonst verdeckten Selbstverständlichkeiten dessen, was Gemeinde ist und sein soll, erst sichtbar. Und – *vice versa* – verdichten sich in den unterschiedlichen Konzeptionen und Redeweisen von »Gemeinde« die treibenden Anliegen und die Konfliktlinien des Reformprozesses. Einem Brennglas gleich wird durch den Fokus auf die »Gemeinde« – und was das ist, wird zu rekonstruieren sein – sichtbar, welche Kräfte und Motive den Reformprozess angetrieben haben: Was durch ihn erreicht werden sollte, welche Kernideen sich darin manifestierten, welche Konfliktlinien sich aufgetan haben. Die Interpretation von Reformprozess und Gemeindeverständnis erhellen sich gegenseitig.

Im Rahmen einer Antrittsvorlesung lassen sich nicht die Stunden an Videomaterial und die riesige Menge an Texten allesamt auswerten und präsentieren. Ich bin daher so verfahren, dass ich eine Analyse der öffentlich zugänglichen Beschlüsse und Papiere vorgenommen habe. Denn diese Dokumente wurden gezielt veröffentlicht, um Inhalte des Reformprozesses nach außen hin transparent zu machen. Sie sind Abdruck der nach

¹⁴ Dies richtet sich kritisch gegen eine rein handlungswissenschaftliche und anwendungstheoretische Interpretation empirischer Einsichten, wodurch teils zu schnell von der Wahrnehmung auf die Bewertung guter/schlechter Praxis geschlossen wird und wodurch Praktische Theologie zu stark auf die handlungspraktischen Akteure blickt (Pastor:innen z. B. als ausführendes Organ). Die Konsequenzen für die Kommunikation des Evangeliums können Wissenschaftler:innen erst im Diskurs mit den kirchenleitenden Praktiker:innen ausloten. Die Beteiligung gewährleistet zugleich, sich als Wissenschaftler:innen nicht dem Diskurs kirchenleitender Fragestellungen zu entziehen. Vgl. Schröder, Absicht.

außen gerichteten Kommunikationsabsichten, stellen die Quintessenz von Arbeitsgruppen und Entscheidungen zusammen. Diese Dokumente habe ich zusammengetragen und dann rekonstruiert, wie der Begriff »Gemeinde« darin inhaltlich formatiert wurde und welche *Funktion* der Begriff in den jeweiligen Zusammenhängen hatte. Diese Rekonstruktion soll zum Sprungbrett für abschließende Thesen zur Bedeutung von Gemeinde unter den Bedingungen der Reform werden.

Dass »Gemeinde« selbst ein normativ aufgeladener Begriff ist, wurde bereits deutlich. Diese Aufladung steigt noch, weil es in Kirchenreformprozessen um etwas geht: um Ressourcen, um Anerkennung, um Zukunftsfragen und -lasten, darum, wer welche Deutungsmacht und welche Agency hat, den Kurs der Kirche zu bestimmen. In diesen Entscheidungen wurde einerseits debattiert, was nicht mehr sein wird, die »Defuturisierung«, ja der Verlust (deshalb braucht jeder Reformprozess – so meine ich – auch eine Theologie des Verlusts).¹⁵ Und es ging andererseits um durch die von einer Begeisterungswelle getragenen Hoffnungen und Zukunftsträume. Für beides – Verlust wie Hoffnung – wurde die Gemeinde Projektionsfläche. Sie ist, wie sich zeigen wird, abhängig vom Gemeindebild ein Symbol des Vergänglichen, was (vermeintlich) keine Zukunft hat. Zugleich ist sie aber auch Symbol für zu Optimierendes, für Aufbruch und Hoffnung einer Kirche der Zukunft.

Als Praktischer Theologe und Wissenschaftler geht es mir *nicht* darum, den Reformprozess in seiner Wirksamkeit, seinem Erfolg kurzschlussartig zu *bewerten* oder gar eine Generalabrechnung zu vollziehen. Dies wäre ohnehin verfrüht und der Weg dahin führte nur über einen Kriterienkatalog. Wohl aber ist nach inzwischen drei Jahren intensiven Arbeitens angezeigt, durch gezielte Fokussierung und Verlangsamung einen Reflexionsprozess einzuleiten:¹⁶ Welche großen Linien sich im kirchentheoretisch geschulten Blick zurück nachzeichnen lassen und welche Grundentscheidungen den Reformprozess prägten. Oder in Abwandlung eines berühmten Zitats des Ethnologen Clifford Geertz: »What the hell was going on here – the last two years?«

¹⁵ Gransche, Denken; Reckwitz, Verlust.

¹⁶ Hierin teile ich die Anmerkungen zum Beitrag der wissenschaftlichen Theologie in der Reflexion von Reformprozessen von Greifenstein, Kirchenreform, 11–12.

II. Die Bedeutung der Gemeinde im Change-Prozess – empirische Rekonstruktion

1. Programmatische Neujustierung: von der Beziehung zur Begegnung

1.1. *Gemeinschaft ≠ Gemeinschaft*

Am Anfang des Reformprozesses der EmK stand eine Umfrage. Die EmK-SJK hat sich den Puls gefühlt. So selbstverständlich uns das erscheint, hat sich dieser Weg der Selbstbeobachtung¹⁷ – so hat es der Globalhistoriker Jürgen Osterhammel überzeugend gezeigt – erst im 19. Jh. mit dem Entstehen der Soziologie als Wissenschaft und der Statistik durchgesetzt. Darin verbirgt sich eine modernetypische kybernetische Überzeugung: Nur wer weiß, wo die Kirche oder eine andere Organisation in ihrer Umgebung steht, wie sie dasteht, welche Schwierigkeiten sie hat, hat genügend Informationen, um zu steuern, wohin es gehen soll.¹⁸ Konsequenterweise fußte die kirchenleitende Begründung des Reformprozesses auf der genannten Umfrage: »Es muss sich etwas ändern«.¹⁹

Ein wichtiges Ergebnis für die programmatische Ausrichtung des Change-Prozesses war, dass 96% der Befragten in der Kirche »Gemeinschaft erleben« wollen. Hier ist nicht der Ort, diese Umfrage einer Meta-Analyse zu unterziehen. Spannend ist dagegen, welche Konsequenzen dieses Ergebnis lostrat. Zunächst ist Gemeinschaft ein klassischer Begriff der evangelischen, v. a. pietistischen Theologie, wie jüngst Sabrina Müller gezeigt hat: Kirche ist Lebens- und Dienstgemeinschaft;²⁰ Kirche ist in dieser Tradition vor allem Gemeinschaftskirche. Der Begriff ist auch in der methodistischen Tradition beheimatet, wie ein kurzer Blick in die Dogmatik von Klaiber/Marquardt zeigt, die eben jenen Ausdruck der Lebens- und

¹⁷ Vgl. Osterhammel, *Verwandlung*, 25–83.

¹⁸ Mustergültig bei Lindner/Herpich, *Kirche*, 147. An der kybernetischen Orientierung von Kirchen an der VI. KMu wird dies in besonderer Weise sichtbar.

¹⁹ Für den EmK-Change-Prozess vgl. den Bericht der Superintendent:innen, 2: »Nachdem wir uns die Ergebnisse der Umfrage der SJK [...] angeschaut haben, war uns allen klar, dass ein »Weiter so« nicht möglich ist [...].«

²⁰ Müller, *Gemeinschaftsdynamiken*. Die von Müller eruierten Motive lassen sich auch auf die Aufwertung der Gemeinde in der evangelikalen Bewegung zurückführen (vgl. Dietz, *Menschen*, 82–84).

Dienstgemeinschaft ebenso programmatisch gebrauchen;²¹ Gemeinschaft repräsentiert dabei die Überzeugung, eine Kirche zu sein, die aus Hochverbundenen besteht, die dort dauerhafte soziale Beziehungen unter dem Vorzeichen geteilter Überzeugung suchen. In der Umfrage fungierte Gemeinschaft als ein leerer Signifikant;²² als ein Begriff, der es erlaubte, eine Vielfalt von kirchlichen Praxisformen und Interessen an Kirche zu subsumieren und äquivalent zueinander zu setzen (und es im Zweifel gegen die Einsamkeit und flüchtige Unverbindlichkeit abzugrenzen).²³

Dieser hegemoniale Konsens, hergestellt durch den leeren Signifikanten, bröckelte indes schnell, als die Arbeitsgruppe »Inhalt« ihre Arbeit aufnahm, um diesen methodistischen Identitätskern inhaltlich näher zu bestimmen. Es traten die Schattierungen und Differenzen zutage: Was Gemeinschaft ist, ist eine Frage ihrer *Form*, ihrer *Begründung*, ihrer *Ziele und Zwecke*. Platt gesprochen: Eine Magier-Vereinigung formt genauso eine Gemeinschaft wie ein Kegelclub – doch näherhin betrachtet unterscheiden sie sich in ihren Praxisformen und Funktionen erheblich.²⁴ Wie sollte also eine solche Theologie der Gemeinschaft näherhin ausbuchstabiert werden? Um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen: Am Ende hat die SJK sich programmatisch nicht den Claim »Kirche der Gemeinschaft«, sondern »Kirche in Begegnung« gegeben.²⁵ Wie lässt sich diese begriffliche Umbesetzung interpretieren? Was bedeutet es für das Verständnis von Gemeinde? Und welche Konfliktlinien lassen sich darin erkennen?

²¹ Vgl. Methodist Church, Berufen, 70 ff; vgl. auch Klaiber/Marquardt, Gnade, 328–330 und 352–356.

²² Vgl. Laclau, Emancipation(s). Zur Unschärfe des Begriffs Gemeinschaft »im kirchlich-theologischen Sprachgebrauch« vgl. Kretzschmar, Gemeinde, 41.

²³ Vgl. die treffende Bemerkung von Dubach, wie sie Bucher aufnimmt: »Alfred Dubach hat zutreffend bemerkt, dass es überhaupt nichts nützt, die eigenen gefährdeten Vergemeinschaftungsformen dadurch retten zu wollen, dass man dogmatische Vorgaben – Dubach meint hier konkret die communio-Ekklesiologie – zum »Raster selektiver Informationsaufnahme und -verarbeitung« macht und dann ausgerechnet eine »Sehnsucht vieler Menschen nach Gemeinschaft« als »Zeichen der Zeit« identifiziert.« (Bucher, Gemeinde, 36). Zu dieser modernitätskritischen Gemeinschaftstheologie auch Fechtner, Gemeinde, 91.

²⁴ Unterschiedliche Gemeinschaftsformen unterscheidet Kretzschmar in Anschluss an Heinz Sprang. Vgl. Kretzschmar, Gemeinde, 43–45.

²⁵ Vgl. zur Leitbildveränderung als Ausdruck eines Paradigmenwechsels Lindner, Kirche, 53.

1.2. *Begegnung statt Gemeinschaft?*

Um zu verstehen, was die Arbeitsgruppe »Inhalt« hier entwickelt und die SJK mit großer Mehrheit beschlossen hat, ist eine kirchentheoretische Einordnung instruktiv. Es ist das große Verdienst der Kirchentheorie, die sich als vergleichsweise junge Subdisziplin erst in den letzten knapp 30 Jahren innerhalb der Praktischen Theologie formiert hat, den Weg zu einem praktisch-theologischen Verständnis von Kirche gebahnt zu haben.²⁶ Was Kirche ist, wird nicht auf die systematisch-theologische Entfaltung der Ekklesiologie begrenzt; auch wenn Kirchentheorie nicht ohne Ekklesiologie denkbar wäre, weil sie aus ihr grundlegende Grammatikregeln ihres Wesens gewinnt. Was Kirche ist, ist im Gespräch von Theologie und Soziologie und also auch auf Basis der soziologisch beobachtbaren Sozial- und Ausdrucksformen von Kirche zu entwickeln; nicht zuletzt empirisch grundiert durch Forschung zu Mitgliedschaftsverhalten, Leitungspraxis oder zur Religionskultur.

Dabei hat sich – jenseits der Schattierungen unterschiedlicher kirchentheoretischer Einzelbeiträge – der Konsens etabliert, dass Kirche ein »Hybrid«²⁷, eine pluriforme Melange aus Bewegung bzw. Interaktion resp. Gruppe, Organisation und Institution ist.²⁸ Kirchliche Vollzüge ereignen sich mithin *erstens* in Gestalt konkreter, flüchtiger, leiblich-kopräsenter Kommunikation zwischen Menschen in ganz unterschiedlicher medialer Gestalt – als Gespräch, als gemeinsame Feier oder als Begleitung in einer Notsituation. Diese Vollzugsform birgt Chancen durch eine hohe Erfahrungsdichte, durch ihre Intensität, sie birgt aber auch besondere Risiken, z. B. das Gesicht zu verlieren.²⁹ Eine Umarmung, ein tröstendes Wort kann große Wirkung entfalten, ein dummer Witz kann nicht mehr einfach zurückgenommen werden. Diese Interaktion findet nicht im luftleeren Raum statt, sie ist dialektisch auf die *Organisation* angewiesen. Kirche ist nicht nur Interaktion, nicht nur Bewegung. Vereinfacht exemplifiziert: Die öffentliche Kommunikation einer Einladung, die Tontechnik, die Planung eines

²⁶ Vgl. zur Begriffs- und Fachgeschichte Becker, Kirchentheorie.

²⁷ Vgl. Hauschildt/Pohl-Patalong, Kirche, 216–219.

²⁸ Vgl. die grundlegenden Lehrbücher a. a. O., 117–219; Hermelink, Organisation, 89–123 und im Anschluss an diese Grethlein, Kirchentheorie. Instruktiv zu den Differenzen vgl. Weyel, Praxis, 15–29.

²⁹ Vgl. Goffman, Interaction Ritual zum »Face Work«.

Ablaufs, der Raum, die (teils kirchenrechtlich) geregelte Delegation der Verantwortung an Liturgieleitende sind in der Regel Bedingungen für die Durchführung eines Gottesdienstes als Interaktion. Seit der Spätmoderne ist Kirche zu einer betriebswirtschaftlich denkenden, sich selbst steuernden Organisation geworden. Doch trotz aller Organisationswerdung geht Kirche darin nicht auf. Kirche ist paradoxe Organisation, weil sie über das, was sie eigentlich kommuniziert (nämlich Gott), gar nicht verfügt. Im Grunde organisiert kirchliche Steuerung das Unorganisierbare. Deshalb ist – schlussendlich – Kirche *Institution*. *Institutio*, das heißt wörtlich etwas Gesetztes, etwas Vorgegebenes. *Theologisch* verbirgt sich dahinter der Gedanke, dass Kirche sich nicht selbst schafft, sondern als *creatura verbi* durch Gottes Anrede in die Existenz gerufen wird.³⁰ *Soziologisch* kommt darin zugleich die Vorgegebenheit sozialer Muster, ihre Selbstverständlichkeit und Regelmäßigkeit zum Ausdruck, die Erwartungen erzeugen und stabilisieren.³¹ Exemplarisch kommt das in Bestattungen zum Ausdruck. Noch rufen Bestattungen bei Menschen die Erwartung einer *kirchlichen* Bestattung wach mit ihrer typischen Ästhetik. Gleichzeitig wird an der Bestattung deutlich, wie die Institutionalität zusehends zu erodieren beginnt.³²

In welches Register gehört nun das Stichwort »Kirche in Begegnung«? Zunächst ist ebenso interessant wie offenkundig, dass die EmK-SJK sich mit »Begegnung« eine metaphorische Selbstbeschreibung zu eigen gemacht

³⁰ Vgl. Hermelink, Organisation, 106–108. Ähnlich Zimmerling, Kirche, 50. Gegenüber der Suggestion der Steuerbarkeit (SJK am 19.10.2024: »Wir haben es in der Hand, die Zukunft der Kirche zu verändern und zu gestalten.«), ist dieses Gesetzsein der Kirche immer wieder hervorzuheben.

³¹ Vgl. Nassehi, Soziologie, 63.

³² Böckel, Führen, hat zurecht kritisch angemerkt, dass bei der Rede von der Institution häufig Unschärfe besteht. Zwischen seiner *theologischen Bedeutung* (die ich hier strikt auf das Moment der Passivität begrenzen würde, gegen eine rechtstheologische Deutung), *der soziologischen Bedeutung* (als Musterförmigkeit) und *der betriebswirtschaftlichen Bedeutung* sollte strikt unterschieden werden, sonst droht in der Begriffsverwendung permanente Ebenenverwechslung. Gegen Böckel halte ich es aber nicht für ratsam, das ekklesiologische Moment des Gegründetseins in Christus durch den Gedanken der *congregatio sanctorum* auszudrücken, indem dieser tauftheologisch erläutert wird. Denn der Gedanke der *congregatio* verweist terminologisch eher auf Interaktion und erzeugt damit nur neue Unklarheiten. Sicherlich ist ihm zuzustimmen, dass die theologische Rede von Institution nicht zur Überhöhung der soziologisch-betriebswirtschaftlichen Dimension führen darf.

hat, durch die Kirche als Interaktion fokussiert wird. *Theologisch* ist das unmittelbar einleuchtend, wenn man von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus her denkt. Gott zeigt sich darin als Gott-Mensch der Begegnung, mit Blick für Marginalisierte, als eine:r, der:die die Freiheit des Gegenübers sucht, der:die Menschen durch die Begegnung mit ihm verändert. *Kirchentheoretisch* leuchtet das ebenfalls ein, denn die

evangelische Ekklesiologie ist [...] – angefangen bei Luther – darin einig, dass der normative Kern der Kirche in spezifisch *gemeinschaftlichen* Vollzügen besteht: Sie ist »congregatio sanctorum« (CA 7), eine liturgisch konstituierte »Gemeinde«. Dieser normative Grundzug kirchlicher Sozialität kann mit dem soziologischen Begriff der *Interaktion* verbunden werden [...].³³

Genauer betrachtet qualifiziert Begegnung eine Interaktion in inhaltlich entscheidender Weise. Es wäre ein eigenes Unterfangen, der Metapher der Begegnung theologisch, phänomenologisch und praktisch-theologisch nachzugehen. Entscheidend für hier unternommene Vorhaben ist, wie Begegnung auf die Größe »Gemeinde« bezogen wird. Obwohl die Inhaltsgruppe in den Papieren – vermutlich sehr bewusst – von *Kirche* in Begegnung spricht,³⁴ wird am Ende des Berichts der Arbeitsgruppe, der zur Jährlichen Konferenz 2023 präsentiert wurde, deutlich, was auch schon in Hermelinks Bemerkung anklingt. Wer Interaktion *als Begegnung* ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, rückt die Gemeinde ins Zentrum: Denn Gemeinden sind – so die Arbeitsgruppe – die »entscheidenden Orte für kirchliches Handeln«³⁵. *Gemeinde* ist der maßgebliche Ort dieser Interaktionsform. Gemeinde wird somit als Ort der Begegnung bestimmt und zugleich werden gerade die *Gemeinden* aufgefordert, Begegnung zu suchen und zu leben: »Kirche in Begegnung« sucht Räume der Begegnung ausfindig zu machen, zu ermöglichen und zu eröffnen.³⁶ An diesem Punkt schlägt Deskription in Präskeption um, wird aus Beschreiben ein Betreiben. Gemeinde soll nicht nur die auf Dauer gestellten Beziehungen in der bestehenden Gemeinschaft fortsetzen, denn Begegnung »geschieht dort,

³³ Hermelink, Organisation, 111.

³⁴ Vgl. zur Komplementärkonstellation von Kirche und Gemeinde Möller, Gemeinde, 317.

³⁵ Vgl. den Bericht des Handlungsfelds Inhalt, 4.

³⁶ A. a. O., 2.

wo ich mich aus meinen eigenen vier Wänden, aus meiner allzu vertrauten und eingespielten Umgebung herauslocken lasse«³⁷. Ohne hier zu stark in eine Alteritätsphilosophie³⁸ und eine Philosophie des Fremden³⁹ einzutauchen, dürfte einleuchtend sein, dass dies eine Zumutung für die konkreten Kirchengemeinden darstellt. Sie sollen sich nun dem Anderen als Fremden aussetzen.⁴⁰ Gemeinden setzt das – sicherlich auch produktiv die Selbstverständlichkeiten irritierend – unter Stress, denn das Fremde ist, jenseits romantischer Verbrämung als etwas exotisch Aufregendes, keine angenehme Sache. Das Fremde, das mir im Anderen begegnet und das ich mir nicht einfach als Eigenes aneignen darf oder kann, stört die Gewohnheit, stört die Ordnung, es verunsichert. Sich ins Grenzland hineinzugeben, stellt beide Seiten in Frage, verändert sie potenziell, weil es nicht nur die selbstverständlichen Erwartungen bestätigt.

Nimmt man also die Inhaltsgruppe ernst, sollen evangelisch-methodistische Gemeinden zu Pionierinnen im ursprünglichen Sinne des Begriffs werden, indem sie durch das Gehen unbekannter Wege immer wieder neu Begegnung mit dem Fremden suchen: Menschen, die andere Gottesbilder vertreten, anderen spirituellen Praktiken nachgehen, Menschen, die andere ethische Werte vertreten, andere Lebensformen wählen usw.⁴¹ Diese

³⁷ A. a. O., 1.

³⁸ Lévinas, *Spur*, 209–235.

³⁹ Waldenfels, *Grundmotive*.

⁴⁰ Das hat interessanterweise schon scharf gemeindetheologisch benannt Hendriks, *Gemeinde*, 59–67.

⁴¹ Ein solcher Zugang vom Anderen als Fremdem her darf nicht oberflächlich als »Othering« missverstanden werden. Andersartigkeit meint nicht die Selbst- und Fremdkonstruktion im Sinne eines kolonialen Aktes der Abwertung. Vielmehr geht eine radikale Fremdheitsphilosophie vom Gedanken des Nicht-Verstehens in einer Begegnung aus, statt naiv ein vorschnelles »Immer-schon-verstanden-haben« vorauszusetzen. Andersartigkeit und Fremdheit bezeichnen die Voraussetzungen aller Begegnung, dass Menschen darin zwar versuchen, den anderen in ihre eigene Ordnung zu integrieren (und dann schlimmstenfalls das Nicht-Integrierbare abzuwerten), dass Menschen aber weder für sich selbst noch für andere vollständig transparent werden. Schon deshalb kann eine Fremdheitsphilosophie kein »Othering« implizieren, weil sie bereits das Eigene als das Fremde ansieht, also vermeintliche Selbstidentität schon als im Entzug begriffen ansieht. Oder mit Waldenfels formuliert: »Was sich zwischen uns abspielt, gehört weder jedem einzelnen noch allen insgesamt. Es bildet in diesem Sinne ein Niemandsland, eine Grenzlandschaft, die zugleich verbindet und trennt. Was einzig in der Weise da ist, daß es sich dem eigenen Zugriff entzieht, bezeichnen wir als fremd.« Waldenfels, *Grundmotive*, 110.

theologische Programmatik justiert mithin das neu, was Gemeinde ist und sein soll; allerdings nicht in Gestalt konkreter Zielbestimmungen und Maßnahmen, sondern *in Gestalt eines deutungsmächtigen gemeindetheologischen Interaktionsimperativs*. Dass eine solch theologisch durchaus provokante Programmatik Reaktanz hervorruft, ist unter dem Vorzeichen eines Reformprozesses so verständlich wie notwendig; verständlich, weil dieser Zustand der Verunsicherung nicht bloß angenehm ist, notwendig, weil ohne diese Neujustierung keine wirkliche Veränderung erreicht wird (so im Grenzwert beim Konzept Gemeinschaft), die ja im Horizont des Reformprozesses gerade angestrebt wird.

Ein zweiter Aspekt von Begegnung wirkt sich auf das Gemeindeverständnis aus. Begegnungen zeichnet phänomenologisch betrachtet eine distinkte Zeitstruktur aus. Es handelt sich dabei meist um flüchtige, punktuelle Ereignisse; Ereignisse im Vorübergehen. Gemeinde konstituiert sich mithin nicht mehr (allein) über konstant währende Beziehungen zwischen Menschen (und ihren Treffpunkten). Vielmehr wird Gemeinde zu einer Gemeinde in Szenen – in Szenen von Begegnungen.⁴² Auch dies setzt Gemeinden unter Spannung, weil die Heterogenität unterschiedlicher Vergemeinschaftungsformen mit ihren unterschiedlichen Zeitstrukturen und Verbindlichkeiten navigiert werden muss. Da ist auf der einen Seite ein Musical-Projekt, eine Freizeit⁴³ oder ein Hindernislauf, Gemeinschaft auf Zeit, je nach Gemeindebegriff auch »Gemeinde auf Zeit«⁴⁴ – und da ist auf der anderen Seite eine sonntägliche Gottesdienstgemeinde, die sich in ihrer Kernzusammensetzung seit Jahren oder Jahrzehnten nahezu jeden Sonntag trifft, die ihre Begegnungen als Beziehungen auf Dauer gestellt hat. Angesichts dessen, dass diese Gemeindetheologie der Begegnung mit einem gemeinschaftstheologischen Verständnis von Gemeinde (mindestens teilweise) bricht, das auf Dauerhaftigkeit und Verbindlichkeit statt Flüchtigkeit setzt, darf die relativ diskussionsfreie Verabschiedung dieser Programmatik

⁴² Vgl. Ferdinand, Kirche.

⁴³ Vgl. zur großen Bedeutung von Freizeiten den Bericht https://www.evangelisch.de/inhalte/235023/15-10-2024/kirchliche-jugendfreizeiten-hoehepunkte-fuer-jugendliche-gemeinden?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAR1p7F7oJerTd0RWxGrwASG2xpGOB9B8_Ie_Y07HdsclTHxG_A95aQ3zXUE_aem_N3BPil1R67Bav7sP1WYeHQ (Zugriff 23.08.2025).

⁴⁴ Bubmann/Fechtnner/Merzyn/Nitsche/Weyel (Hg.), Gemeinde auf Zeit.

doch überraschen.⁴⁵ In den abschließenden Thesen wird darauf zurückzukommen sein.

1.3. Aus einer theologischen Programmatik wird Claim

Auf der SJK 2024 wurde »Kirche in Begegnung« nicht in Gestalt einer theologischen Grundlagenschrift Thema, sondern in Gestalt eines Claims konkretisiert, diskutiert und verabschiedet. EmK definiert einen organisationalen Markenkern in Gestalt eines Kernsatzes und eines Logos. Diese wiederum werden durch eine griffige kurze Erzählung narrativ entfaltet werden. An der Terminologie der Beschreibung wird bereits deutlich, dass kirchentheoretisch betrachtet das Register gewechselt wurde.

Wenn Kirche sich über Marketing der eigenen Identität Gedanken macht, spielt sie nach den Regeln einer betriebswirtschaftlich denkenden Organisation. Sie ist nicht mehr (allein) im Modus der Selbstverständigung *nach innen*,⁴⁶ sondern reflektiert primär, wie sie ihren Markenkern *nach außen* kommuniziert. Das ist ein Aspekt von Kirche, auch wenn das für manche Glaubende immer noch etwas schief klingt, die Kirche im Kern als Bewegung ansehen. Doch sobald Kirche über den Zustand der Bewegung hinaus dauerhaft existieren will, muss sie sich organisieren, zielorientiert Entscheidungen treffen, ihre Mittel entsprechend einsetzen, sich eine rechtliche Struktur geben. Das gilt noch in gesteigertem Maße in der Organisationsgesellschaft,⁴⁷ gilt aber bei aller Gefahr von Anachronismen auch schon für frühere Epochen. Den kirchengeschichtlich Informierten wird vor Augen stehen, dass John Wesley nicht nur charismatischer Prediger, sondern auch versierter Organisator war.⁴⁸

In der Organisationstheorie ist umstritten, was eigentlich eine Organisation genau ist. Diesen Diskurs um Neo-Institutionalität, Systemtheorie nach Luhmann usw. klammere ich hier indes aus und setze der Einfachheit halber mit dem Heidelberger Organisationssoziologen Pohlmann eine möglichst breite und konsensfähige Definition voraus. Ich greife daraus

⁴⁵ Wie sie Emil Sulze für die Landeskirche entwickelt hat; vgl. Fechtner, Gemeinde, 91–92.

⁴⁶ Vgl. noch anders gelagert der auf Selbstverständigung angelegte Bericht des Handlungsfelds Inhalt, 198.

⁴⁷ Vgl. dazu einführend Hauschildt/Pohl-Patalong, Kirche, 181–185.

⁴⁸ Vgl. Rack, Reasonable Enthusiast, 237–250.

die für die Analyse des Claims relevanten Aspekte heraus: Organisationen kennzeichnen

- die [...] Orientierung der Handlungen/Kommunikationen an frei gewählten Zwecken;
- ein vertraglich geregelter Eintritt und Austritt der Mitglieder und damit eine prinzipiell kündbare formale Mitgliedschaft;
- eine nur teilweise Beanspruchung der Person (Partialinklusion).⁴⁹

Als Organisationen müssen Kirchen auf dem Markt unterschiedlicher konfessioneller Angebote nach außen hin gegenüber bestehenden und möglichen neuen Mitgliedern Rechenschaft ablegen, welche »frei gewählten Zwecke« sie verfolgen, was sie ihren (potenziellen) Mitgliedern anzubieten haben. Deren Mitgliedschaft ist kein institutionalisierter Automatismus mehr, sondern Resultat freier Entscheidung. Ein Claim – to claim heißt ja zunächst beanspruchen – kommuniziert auf einem Aufmerksamkeitsmarkt religiöser Angebote, für was die EmK beansprucht zu stehen, welches »Produkt« sie anbietet und verkörpert.⁵⁰

Welche Schlüsse sind aus diesem Claim für die Bedeutung und Gestalt von Gemeinde zu ziehen? Besonders interessant und relevant für diese Frage ist die narrative Entfaltung des Claims, in der Begegnung als Tischgemeinschaft erzählt wird. In der Erzählung⁵¹ dominiert die Metapher des gemeinsamen Essens und Feierns, die unübersehbar und zugleich irritierend ist. Irritierend – ich will es einmal dogmatisch formulieren –, weil im Gleichklang von Wort und Sakrament plötzlich etwas hervorgehoben wird, das m. E. in evangelisch-methodistischen Gemeinden eine eher randständige Bedeutung hat, nämlich das Abendmahl. Und es ist wirklich das Abendmahl, weil es im Claim ja nicht nur ums profane Essen und Trinken geht, sondern um das Gastsein »am Tisch, den nicht wir gedeckt haben«, um das Empfangen von etwas, das nicht im leiblichen Sattwerden aufgeht. »Brot und Wein« stehen metonymisch für das Abendmahl, bei dem Gott »so

⁴⁹ Pohlmann, Organisationssoziologie, 49.

⁵⁰ Und natürlich ist Kirche immer so Organisation, »dass sie zugleich den Abstand zur Betriebswirtschaft organisatorisch anzeigen will.« Hauschildt/Pohl-Patalong, Kirche, 213.

⁵¹ Online abrufbar unter <https://vimeo.com/956760517/36d2deb3ce> (Zugriff 01.04.2025).

viel mehr [teilt]« als bloß Kalorien. Gezielt wird auf die Transzendenzen gemeinsamen *rituellen* Essens angespielt.

Nun ist das gemeinsame Essen eine kulturelle Praxis, die in der Gegenwart besonders aufgeladen ist. Essen ist Gegenstand von Singularisierungsbemühungen, es soll etwas Besonderes sein.⁵² Essen ist Ort von Resonanz wie Entfremdung (als Genuss oder Essstörung)⁵³ oder Praxis, in der wir die Natur genießen und damit in Genuss-Relation zur Welt als Ganzer eintreten, die mehr ist als ihre bloße Instrumentalisierung zum eigenen Überleben.⁵⁴ Kochen und Essen werden als besondere Resonanz und Genussorte *zelebriert*. Auf diesem kulturellen Bedeutungsmuster ruht der Claim auf, indem nun aber gerade das »bloße« gemeinsame Essen durch gezielte Anspielungen in eine Abendmahlsfeier samt Gottesbegegnung transfiguriert wird. Bring&Share wird vom Potluck zur Gottesbegegnung im Medium des Essens; allerdings ohne dies natürlich als solches mit dem Begriff Abendmahl zu bezeichnen, denn das wäre – Stichwort Claim – nach außen nicht kommunikabel.

Folgt man dem Claim, sind Gemeinden, die ja die »entscheidenden Orte kirchlichen Handelns« und damit der Begegnung sind, paradigmatische Orte des gemeinsamen Essens und Feierns, allerdings mit religiösen Oberönen, weil die Wette lautet, dass beim Essen Gott selbst zum Gastgeber wird und den Menschen begegnet. Wenn nicht aus Claim und faktischer Praxis ein Selbstwiderspruch werden soll, ist Gemeinde herausgefordert, sich zu fragen, ob und wie sie das authentisch verkörpert. Sonst verspricht der Claim zu viel (auch wenn ein Claim das vermutlich immer tut). Ist dieses Bring&Share am von Christus gedeckten Tisch gleichbedeutend mit dem wöchentlichen Mittagstisch, mit dem Bring&Share-Buffer nach dem Gottesdienst, mit dem Gemeindefest? Und geschieht das im Claim beanspruchte eigentlich beim typischen methodistischen Abendmahl, wo es doch weniger ums Genießen, ums Bring&Share und satt werden geht, als um eine trockene Oblate, ein Eck Toastbrot und einen kleinen Schluck Traubensaft? – Die Fragen sind gezielt provokant formuliert, denn zu schnell wird verdeckt, dass der Claim eine Anfrage an die Gemeinden formuliert: Wie

⁵² Vgl. Reckwitz, Gesellschaft, 309–314.

⁵³ Vgl. Rosa, Resonanz, 98–109.

⁵⁴ Vgl. Pelluchon, Wovon wir leben.

wird der Chiasmus aus diakonischer Praxis der Tischgemeinschaft und aus liturgischer Abendmahlsfeier gestaltet?

2. Gemeinde als Unternehmen – neu modelliert und evaluiert

Das Reformunternehmen lässt sich indes nicht auf den neuen Kernbegriff »Kirche in Begegnung« reduzieren. Vielmehr gab es daneben eine Reihe weiterer Arbeitsgruppen, die in unterschiedlichen Bereichen über Entwicklungsmöglichkeiten nachgedacht haben. Drei dieser Gruppen scheinen mir für die entstandenen Konzeptionen von Gemeinde dabei besonders relevant:

- die Arbeitsgruppe »Angebote« (2.1.)
- die Arbeitsgruppe »Standortentwicklung« (2.2.)
- und die Arbeitsgruppe »Struktur« (2.3.)

Weil die Ergebnisse der Arbeitsgruppen »Angebote« und »Standortentwicklung« eng aufeinander abgestimmt wurden, lassen sich diese beiden Aspekte gemeinsam behandeln. Wie sich zeigen wird, rückt Gemeinde in die Perspektive der betriebswirtschaftlich formatierten Organisationsentwicklung. Gemeinde soll unter Zuhilfenahme des typischen Regelkreiszyklus aus Zielbestimmung, Maßnahmen und Evaluation, evtl. Kurskorrektur, neue Maßnahmen und Evaluation – klassisch aus der Qualitätssicherung bekannt – einen Transformationsprozess beschreiten.⁵⁵

2.1. Das Gemeindemodell der Arbeitsgruppe »Angebote«

Die Gruppe, die das Gemeindemodell erarbeitet hat, hatte den Arbeitsauftrag, zu überlegen, wie Gemeinschaft bzw. Begegnung durch entsprechende öffentliche Praxisformen gestaltet werden kann. Die Negativfolie bildete der »traditionelle Sonntagmorgen-Gottesdienst«⁵⁶, der dies in geradezu symbolisch-verdichteter Weise nicht (mehr) leiste. Das ist eine gegenwärtig populäre Überzeugung, wie exemplarisch der Beitrag von Pfarrerin Hanna Jacobs in Christ&Welt im vergangenen Mai zeigt, in der sie die Abschaf-

⁵⁵ Vgl. Lindner/Herpich, Kirche, 147–172.

⁵⁶ Vgl. Bericht des Handlungsfelds Angebote, 210–212.

fung des Sonntagsgottesdienstes forderte.⁵⁷ Statt eines traditionskontinuierlichen Gottesdienstes brauche es – so die Arbeitsgruppe – 1000 verrückte Ideen und alternative Gottesdienste. Resultiert ist aus diesen Überlegungen ein »Gemeindemodell«, das – so der Eigenanspruch – »Haltung und Handlung« darstellen soll, durch die eine begegnungszentrierte Kirche entsteht.

Das Gemeindemodell stellt dabei weniger ein Modell gemeindlicher Strukturen oder Sozialformen im strengen Sinne dar, sondern es besteht vor allem aus *Zielbestimmungen*. Eine konkrete EmK-Gemeinde sieht sich darin beim Lesen mit einem fünffachen Anspruch konfrontiert: Vernetzung erzielen, Kontaktflächen schaffen, Teilhabe ermöglichen, Verantwortung wahrnehmen, Veränderung bewirken.⁵⁸ Diese Ziele sind zugleich die Diagnose eines Defizits. Die Zielformulierungen ergeben nur Sinn, wenn sie nicht schon oder nur teilweise erreicht sind. Netzwerktheoretisch ist dies nun sehr instruktiv. Denn es konstruiert ein doppeltes Problem von EmK-Gemeinden:⁵⁹ Zum einen hätten diese zu wenig heterogene Netzwerkverbindungen, die die eigene Community transzendieren. Diese Annahme wird durch die Netzwerkforschung gestützt. Wie Felix Roleder zeigen konnte, bewegen sich Kirchnahe und Kirchendistanzierte je vor allem in homophilen Communities: Kirchgänger:innen mit Kirchgänger:innen, Kirchenferne mit Kirchenfernen.⁶⁰ Zum anderen ist aus dem Gemeindemodell ableitbar, dass die Netzwerkverbindungen jenseits der eigenen Community zu wenig *Partizipationsmöglichkeiten* offerierten und damit zu wenig Möglichkeiten zur Teilhabe eröffneten. Weder von innen nach außen noch von außen nach innen entstünden also ausreichend reziproke Effekte.⁶¹

⁵⁷ Vgl. Jacobs, Gottesdienst. Kritisch zur »Aufbruchsrhetorik« und zur »Angebotsmetaphorik« Deeg, In Gottes Namen.

⁵⁸ In ähnlicher Weise wurde im Reformprozess Profil und Konzentration (PuK) auf Vernetzung und Erreichbarkeit gesetzt. Vgl. Greifenstein, Kirchenreform, 17–18.

⁵⁹ Dass Gemeinde tendenziell metonymisch für Kerngemeinde steht, die zu wenig nach außen orientiert ist, beobachtet auch im PuK-Prozess Greifenstein, Kirchenreform, 28–32.

⁶⁰ Vgl. Roleder, Gestalt, 57–69.

⁶¹ Dieses Setzen auf Teilhabe und Partizipation lässt sich vor dem Hintergrund, dass (Mit-)Gestaltung eine Singularitätsqualität, ja sogar ein Gnadenmittel sowohl soziologisch wie theologisch, plausibilisieren. Reckwitz, Gesellschaft, 90–91; Härtner, Teilnehmen.

2.2. Evaluationsbogen

Unsere konkret vorgestellte EmK-Gemeinde weiß aber nun nicht, ob sie diese Ziele erfüllt bzw. wie groß der Veränderungsbedarf ist. Deshalb hat die Arbeitsgruppe »Standorte« einen Evaluationsbogen⁶² erarbeitet, durch den die Gemeinden »messen« können, welche Stärken und Schwächen im Blick auf die genannten Ziele bestehen. Man kann diese Praxis als neu installierte Form der Visitation ansehen, denn die Evaluation soll auf Ebene der Bezirkskonferenz unter Vorsitz der Superintendent:innen besprochen werden. Im Einzelnen will ich gar nicht auf den gesamten Fragebogen eingehen. Es ist vielmehr ein doppelter Fokus der Fragen deutlich: zum einen auf *zahlenmäßiges Wachstum*, zum anderen auf *die Intensität der Gebets- und Glaubenspraxis*. Dies wird beispielhaft an den nachstehenden Fragen deutlich

Wie viele junge Erwachsene sind neu zu Projekten / Angeboten der Gemeinde gekommen und haben dort ihren Platz gefunden? (S. 3)

Wie viele Menschen haben neu entschieden, sich als Mitarbeitende einzubringen und die Gemeinde mitzugestalten? Bitte tragen Sie die entsprechende Zahl ein: _____ (S. 5)

Viele Menschen aus der Gemeinde treffen sich regelmäßig zum gemeinsamen Beten? (S. 6)

Das Leitungsteam und die Mitglieder der weiteren Gremien beten regelmäßig für einen geistlichen Aufbruch. (S. 6)

Den Evaluationsbogen wird man als konsequente Organisationswerdung der Gemeinde deuten müssen. Unter den Vorzeichen der Organisationswerdung ist die Evaluation einer Gemeinde zunächst eine zwingende Konsequenz. Denn wie sollte sie ansonsten nachvollziehen können, ob Maßnahmen die gewünschten Effekte erzielen. Andernfalls geschieht die Selbststeuerung der Kirche ohne Kontrolle. Dies ist zunächst theologisch unproblematisch. Allerdings will ich nochmals an die Paradoxalität der christlichen Organisation erinnern: Kirche organisiert das Unorganisierbare, das Jenseits des Glaubens. Wenn das Unorganisierbare zum Gegenstand der Evaluation wird, entsteht schlimmstenfalls eine neue Gesetzlichkeit und ein Leistungsdenken im Blick auf das geistliche Leben. Das gilt etwa dann, wenn regelmäßiges Beten evaluiert wird und dies wiederum in

⁶² Der Fragebogen ist online abrufbar unter [evaluations-fragen-fuer-gemeinden.pdf](#) (Zugriff 01.04.2025).

den unmittelbaren Kontext quantifizierbaren Mitgliederwachstums rückt,⁶³ noch verstärkt durch Aussagen zum Wachstum als »Früchte des Glaubens«.⁶⁴ Gebetspraxis und zahlenmäßiges Wachstum werden damit korreliert. Zwar wird den Gemeinden auf der einen Seite ein Spiegel vorgehalten, der einen Reflexionsprozess anstoßen kann. Andererseits gelingt es Kirche als Organisation potenziell nicht mehr, beim Organisieren zugleich ihren Abstand vom Organisationsdasein anzuzeigen. Dann wird Glaube von einer Gabe zu einer messbaren Größe und von dieser gemessenen Orthopraxie wird wiederum auf Wachstumserfolge geschlossen – je mehr beten, desto mehr Wachstum. So wird aus dem Glauben (Gebet) *horribile dictu* wieder ein *Werk*, von dem in kausaler Weise Schlüsse auf Gemeindeerfolge als Gnaden-geschenke Gottes gezogen werden.

Weiten wir den Blick wieder etwas, wird unmittelbar deutlich, dass »Gemeinde« in der Logik eines Qualitätssicherungszirkels ganz anders Gestalt gewinnt. Gemeinde ist nicht die feiernde Gottesdienstgemeinde, nicht (nur) eine begegnungssuchende Pionierin, nicht Gemeinde des Tisches, sie ist ein *Unternehmen Gemeinde*.⁶⁵ Weil Ressourcen begrenzt sind und weil entschieden werden muss, welche Gemeinde welche Ressourcen bekommen, weil entschieden werden muss, welche Gemeinden in welcher Weise durch Maßnahmen reguliert oder durch Gemeindeberatung unterstützt werden sollen, muss Gemeinde an ihren eigenen Zielen geprüft werden. Um Entscheidungen über Maßnahmen treffen zu können – und systemtheoretisch betrachtet reproduziert sich Organisation über Entscheidungen⁶⁶ –, braucht die Kirchenleitung diese Datengrundlage; die Analogie zu einer Lidl-Finale,

⁶³ Zwar warnt der Qualitätsmanagement-Wissenschaftler Michael Fischer davor, die Unverfügbarkeit vorzuschieben. Doch ist die Evaluation professioneller Akteure etwas anderes als die Evaluation einer ganzen Gemeinde – also von Menschen, die das ehrenamtlich machen. Vgl. das Interview in Lebendige Seelsorge 73 (2022).

⁶⁴ »Frage: Sind wir jetzt auf Zahlen fixiert? Glaubenswachstum lässt sich natürlich nicht in Zahlen festhalten. Allerdings Relevanz, Anziehungskraft, Auswirkungen in die Gesellschaft und vieles andere schon. Deshalb wollen wir auch auf Zahlen schauen. Denn die Früchte des Glaubens sind eben nicht nur in mir zu erkennen, sondern haben auch ganz natürlich Auswirkungen auf das Miteinander. Das wollen wir sichtbar machen, auch wenn wir in den letzten Jahren oft eher einen Schrumpfungsprozess erlebt haben.« (Newsletter zum Change-Prozess 23–12 Nr. 4, 8 [23-12-newsletter-change-prozess-no4.pdf])

⁶⁵ Vgl. zur Unternehmerexistenz und der Kirche als *corpus mixtum* Hilberath, Corporate Identity, 94–95.

⁶⁶ Vgl. Luhmann, Organisation.

bei der geprüft wird, ob sie rote oder schwarze Zahlen schreibt, ist deutlich sichtbar. Diese Organisationswerdung suggeriert Steuerbarkeit und macht Gemeinde zur verantwortlichen Akteurin dieser Selbststeuerung.

Fällt die Evaluation schlecht aus, ist die Situation der Gemeinde dabei prekär – und zwar in einem doppelten Sinne: *Erstens* hat die Gemeinde in der Evangelisch-methodistischen Kirche kirchenrechtlich eine äußerst schwache Position. Streng genommen gibt es den Begriff Gemeinde im Kirchenrecht gar nicht, weil die Gemeinde eigentlich als *local church* gedacht ist und nicht als unabhängige *congregation*.⁶⁷ Sie ist mithin ein verbindlicher Teil und Ausdruck einer *Connexio* und über ihre Belange wird final erst in der Bezirkskonferenz entschieden, die wiederum durch eine:n Superintendent:in einberufen wird und auch nur in seiner:ihrer Gegenwart tagen kann. Die Gebäude gehören in der Regel auch nicht der Gemeinde, finanzielle Mittel werden in größten Teilen in einen zentralen Topf gezahlt und dort umverteilt. Zwar erlebt auch die EmK eine gewisse Kongregationalisierung, aber dann eher dergestalt, dass starke Gemeinden nach Unabhängigkeit streben und schwachen Gemeinden die Verantwortung für die Konsequenzen ihres Handelns aufgebürdet wird.⁶⁸

Das *zweite* Moment liegt in der Machtlosigkeit angesichts gesamtgesellschaftlicher Prozesse. Der religionskulturelle Wandel in Deutschland seit den 1970er Jahren ist keine Entwicklung, die sich durch die Steuerversuche einer Einzelgemeinde umkehren lassen. Gemeinden finden sich eher in der Logik der Anpassung, des Fließgleichgewichts denn in der Logik der Trendumkehr wieder. Gemeinden agieren heute jenseits ihres Kernmilieus auf Sichtbarkeitsmärkten, die nach der the-Winner-takes-the-most-Logik funktionieren. Dort konkurrieren sie mit einem reizüberflutenden Überangebot an Veranstaltungen und Spiritualitätsanbieter:innen. Mit den geringen Ressourcen, die bereits Ursache der diagnostizierten Probleme sind, gibt es schlicht keine einfachen Lösungen für komplexe Probleme.⁶⁹ Best-Practice-Beispiele verdecken häufig, dass auch sie durch kontingente Voraussetzungen möglich wurden, nicht allein durch menschliche Bemühungen.

⁶⁷ Frank, Polity, und VLO §§ 201 ff. Die dt. Übersetzung spiegelt diese Wahl von Local Church nur teilweise.

⁶⁸ Der Mechanismus der Risikogesellschaft lässt grüßen. Vgl. Beck, Risikogesellschaft.

⁶⁹ Vgl. zu diesem vitiösen Zirkel auch Rebenstorf, Pastoral- und Gemeindesoziologie, 132.

Sie suggerieren also einen falschen Eindruck der Übertragbarkeit.⁷⁰ Das schmälert nicht den Wert der Steuerungsbemühungen, allerdings mahne ich zur Vorsicht gegenüber übertriebenen Versprechen der Optimierbarkeit, die sich im Zuge der Organisationswerdung einstellen. Es nimmt daher nicht wunder, dass sich Gemeinden angesichts dieser Herausforderungen nicht nur hoffnungsvoll geben, sondern angesichts des drohenden Verlusts und angesichts antizipierten Drucks reflexhaft abwehrend reagieren, sich gar in Nostalgie flüchten.⁷¹ Dass Andreas Reckwitz als Soziologe der Vermarktlichung eine »Entökonomisierung des Sozialen«⁷² entgegensetzt, um die Pathologien der Ökonomisierung abzuschwächen, muss eine allzu konsequente Transformation der Kirche in ein Unternehmen mit einem Fragezeichen versehen. Früher sei Religion – so Reckwitz – für den Umgang mit der Unverfügbarkeit zuständig gewesen. Durch ihre Verwandlung in eine betriebswirtschaftliche Organisation macht sich Kirche als religiöse Organisation gerade die Logik des Verfügbarmachens zu eigen.

Solange Evaluationsinstrumente sinnvoll eingesetzt werden und sie also das Machbare adressieren, solange die Grenze von Kirche als (Non-Profit-) Organisation markiert wird, ist der Zyklus aus Zielsetzung, Maßnahme und Evaluation ein legitimes Mittel der Kirchenentwicklung. Das setzt aber ein klares Framing von Evaluationspraktiken und Evaluationsbögen voraus, die anzeigen, was sinnvoll evaluiert werden kann und was nicht, was mithin in den Bereich des Organisierbaren gehört und was nicht.

2.3. *Gemeinde als Teil der Connexio: Großbezirke als neuer organisatorischer Rahmen der Ortsgemeinde*

Mit den Strukturfragen kommen wir zuletzt zu einem Thema, das im Kern die Reformdebatten aller derjenigen Kirchen dominiert, die nicht kongregationalistisch organisiert sind. Egal, ob es Nachbarschaftsräume in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), das Projekt Profil und Konzentration (PuK) der bayerischen Landeskirche oder die neu gebilde-

⁷⁰ Hier werden Grenzen eines rein handlungswissenschaftlichen Verständnisses von Praktischer Theologie deutlich.

⁷¹ Reckwitz, Ende. Praktisch-theologisch hat dies vermutlich am lautesten Isolde Karle gefordert. Karle, Kirche; dies., Zukunft.

⁷² Reckwitz, Ende, 234.

ten Pastoralräume als Zwischenschritt hin zu größeren Pfarreien⁷³ in der römisch-katholischen Kirche sind – überall kommt es zu Prozessen regiolo-kaler Kirchenentwicklung, wie es Michael Herbst genannt hat.

Dieser von Herbst geprägte Begriff der Regiolokalität⁷⁴ ist – unabhängig von seiner konkreten programmatischen Ausgestaltung – m. E. ein glücklich gewählter Terminus. Er beschreibt nicht nur den Prozess der Umstrukturierung vieler Kirchen: dass aufgrund schwindender Ressourcen ein Abbau an administrativen Doppelstrukturen und eine Fusion von vormalig getrennten Verwaltungseinheiten notwendig ist, also Regionalisierung. Vielmehr bringt der Begriff der regiolokalen Kirchenentwicklung als Krasis von Regionalisierung und Lokalität zugleich die diesen Prozessen inhärente Problemstellung auf den Punkt. Die in der EmK vorgenommene Zusammenführung von mehreren Bezirken in einen Großbezirk sowie die zahlenmäßige Reduktion von Distrikten als übergeordnete Verwaltungsebene steht in Zusammenhang mit der lokalen Bindung interaktionsförmiger Praxis.

Dieser Zusammenhang von Regionalisierung und Lokalität wird durch die Arbeitsgruppe »Struktur« nun eigens programmatisch gefüllt. Wiederkehrend wird herausgestrichen, dass die Fusion von Bezirken zu Großbezirken mit dem Ziel der »Stärkung der Gemeindegemeinschaft vor Ort«⁷⁵ geschieht. In der Handreichung zur Bildung von Großbezirken wird gleich einleitend festgehalten, dass »die Basis und die entscheidende Ebene der kirchlichen Arbeit unsere Gemeinden, Gemeinschaften und kirchlichen Projekte sind«⁷⁶. Auf der außerordentlichen Tagung der Jährlichen Konferenz am 22.10.2024 wurde diese Überzeugung in das Bild gegossen, die Gemeinden seien die Blüten am Baum der Kirche, die übergeordneten Ebenen die Äste und der Stamm. Es drückt Interdependenz aus, wertet Gemeinden aber als die schön anzusehenden Blüten emotional auf – metaphors matter!

⁷³ Vgl. zu den entsprechenden Prozessen die Online-Präsenz <https://bistummainz.de/pastoraler-weg/>; <https://puk.bayern-evangelisch.de/doppelpunktbericht-13-puk-und-regionalentwicklung.php>; <https://www.ekhn.de/ueber-uns/nachbarschaftsraeume> (Zugriff 24.07.2025).

⁷⁴ Herbst, Aufbruch.

⁷⁵ Schritt für Schritt zur größeren Bezirkseinheit. Leitfaden und Tools, hg. von der Begleitgruppe, 5, leitfaden-bildung-grossbezirke-final.pdf (Zugriff 25.07.2025).

⁷⁶ Großbezirke in der Süddeutschen Jährlichen Konferenz. Chancen und Befürchtungen, 2, handreichung-grossbezirke-change-sjk-2023.pdf (Zugriff 25.07.2025).

Diesem ostentativen Herausstreichen eines Bekenntnisses zur Gemeinde korrespondiert die Antizipation von Befürchtungen der Gemeinde-Basis. Denn es geht ein Schreckgespenst namens Zentralisierung um: dass die Regionalisierung zu einem Rückbau der lokalen Arbeit, einem Verlust von »Beheimatung«⁷⁷, einer unnötigen Pendelei, einer unpersönlicheren Zusammenarbeit und einer Entmachtung von Kirchengemeinden führt. Vertrauensbildende Maßnahmen sollen dem entgegenwirken. Sie antizipieren diese drohenden Konflikte in Fusionsprozessen. Den Befürchtungen wird ein positives Bild von den Effekten der Regionalisierung entgegengesetzt: Verwaltungsfachkräfte anstellen, Profilierungen vornehmen, multi-professionell arbeiten und Ressourcen bündeln zu können.

Hier ist nicht der Ort, Regionalisierungsprozesse zu evaluieren und darüber zu urteilen, ob die Ängste übertrieben oder die Hoffnungen übersteigert sind. Beides ist in seiner Pauschalität falsch und doch steckt in beidem insofern ein Quäntchen Wahrheit, als sich darin Konsequenzen miss- oder geglückter Regionalisierung andeuten. Relevanter für unsere Frage ist, was für ein Verständnis von Gemeinde sich in der Kommunikation der Umstrukturierung artikuliert, welche Funktion auch hier die spezifische argumentative Aufnahme des Begriffs hat. Gemeinde wird als der Ort angesehen, wo sich die Kommunikation des Evangeliums *eigentlich und entscheidend* ereignet, signalisiert eine theologische Hochschätzung und Aufwertung der Gemeinde. Gemeinde steht für das, was nicht verzichtbar ist, das gerade nicht anderswo geleistet werden kann. Während die Regionalisierung und die Fusion tendenziell aus zweckrationalem Kalkül geschieht, steht Gemeinde – einer Diktion der Eigentlichkeit folgend – stellvertretend für Kern und Basis christlicher Praxis. In diesem Grundsatz kehrt eine bereits beim Claim sichtbare Einsicht wieder: Gemeinde ist Platzhalter für die Orte, an denen die eigentliche Realisierung der Kommunikation des Evangeliums geschieht. Großbezirke sollen dies gerade stärken. Gleichzeitig ist Gemeinde ein (potenzieller) Störfaktor in der effizienten Umstrukturierung, sofern sie sich gegen die Fusionen sperrt.

Das leuchtet zunächst ein. Regionalisierung und die dadurch entstehenden Strukturen wären mithin primär darauf zu befragen, ob sie die gemeindlichen Glaubensvollzüge ermöglichen, und nicht zuerst daraufhin, ob dadurch Ressourcen eingespart und die kirchliche Organisation

⁷⁷ Rudolphi, Kirchengemeindefusion, 213.

insgesamt aufrechterhalten werden kann.⁷⁸ Zwei Fragen tun sich daran anschließend allerdings auf, die m. E. noch zu diskutieren und teilweise auch noch in Gestalt neuen Kirchenrechts zu übersetzen sind. *Erstens* versucht die Arbeitsgruppe sich zwar in einer Responsibilisierung der Gemeinden. Diese sollen die Gestaltungsaufgabe selbst in die Hand nehmen, die Regionalisierung »zu ihrem Prozess [zu] machen«.⁷⁹ Und sicherlich sind Gemeinden nicht machtlos. Doch ein Blick in die Verfassung, Lehre und Ordnung (VLO; engl. Book of Discipline) zeigt schnell, dass die Verwaltung der Gemeinde auf Ebene der Bezirkskonferenz und nicht in der Gemeinde selbst geschieht. Ein Gemeindevorstand *kann*, muss aber nicht gebildet werden. Verantwortung für ein eigenes Budget *könnte* eingeplant werden, es ist aber nicht verbindlich. Für die Zukunft wird zu überlegen sein, welche rechtlichen Strukturen es auf Ebene der Gemeinde, der Local Church, geben muss, damit das Subsidiaritätsprinzip auch greifen kann. Das gilt z. B. für die Frage, welche finanzielle Autonomie eine Gemeinde braucht, ohne dass die Konnexiostuktur durch Tendenzen der Kongregationalisierung unterwandert wird. Dies ist, wie der Praktische Theologe Daniel Rudolphi in seiner jüngst erschienenen empirischen Studie zeigen konnte, entscheidend, weil Fusionen vor allem um die Frage der Autonomie kreisen. Wer Gemeinden Verantwortung überträgt, wer sie konstruktiv durch eine Fusion führen will, muss ihre Selbstbestimmung erhalten und stärken.⁸⁰

Ein *Zweites* ist zu bedenken: Rudolphi konnte zudem zeigen, dass mit den Fusionsprozessen auch ein Reflexionsprozess über Gemeindebilder ausgelöst wird.⁸¹ In den Äußerungen des Handlungsfeldes wird dies darin sichtbar, dass plötzlich nicht nur von der Ortsgemeinde, sondern daneben auch von »freshX«, von »kirchlichen Projekte[n]« oder von »Hausgemein-

⁷⁸ So z. B. auch Scherle, Gemeinde, 28: »Als Kriterium für Steuerungsentscheidungen kann nur dienen, welche ›domains‹, welche Praxiszusammenhänge des ›Jubilierens‹ in Wort und Tat (seien sie definiert durch Orte, Zeiten, Personen oder Themen) eine größere Chance haben, das Ereignis der Kommunikation des Heiligen Geistes in den vorhandenen sozialen Vernetzungen zu eröffnen.

⁷⁹ Schritt für Schritt zur größeren Bezirkseinheit, 15: »Es geht eben nicht darum, folgendes zu beantworten: ›Wie soll das gehen?‹, ›Das will doch die Konferenz von uns.‹, ›Wir wollen das eigentlich nicht und machen nur das, was andere uns sagen.‹, sondern: ›Es ist unser Prozess und wir machen das!‹«

⁸⁰ Vgl. Rudolphi, Kirchengemeindefusion.

⁸¹ A. a. O., 212–214.

den« und »ökumenische[r] Zusammenarbeit«⁸² gesprochen wird. Doch die Gretchenfrage lautet, für was der theologisch hoch aufgeladene Begriff »Gemeinde« reserviert wird und für was nicht. Offenkundig besteht Klärungsbedarf, was Kriterien sind, dass der Gemeindebegriff angemessen angewandt werden kann. Das Konzept »kirchlicher Orte«, wie es die Praktische Theologin Uta Pohl-Patalong entwickelt hat, dürfte hier weiterführen, weil es den dichotomen Gegensatz zwischen Gemeinde und Nicht-Gemeinde auflöst.⁸³ Das ist an die EmK-Struktur unmittelbar anschlussfähig, wird Gemeinde doch als *local church*, als ein *lokaler Ausdruck von Kirche* verstanden. Kirchliche Orte gibt es neben der klassischen Kerngemeinde mit ihrem (idealisierten) Zentrum des Sonntagsgottesdienstes auch auf regionaler Ebene. Diese Reflexion über Gemeindebilder sollte fester Bestandteil der Steuerungsprozesse und Lenkungskreise sein, durch die die Fusionen organisiert werden. Auf diese Weise könnte der Gegensatz zwischen den eigentlichen Orten des Glaubenslebens einerseits und der bloß administrativen regionalen Ebene andererseits relativiert werden.

III. Abschließende Thesen zur Funktion von Gemeinde in Reformprozessen

Der Praktische Theologe Jan Hermelink hat in seiner Kirchentheorie die interessante These vertreten, dass sich im Begriff der »Gemeinde« grundlegende Fragen verdichten, wie eine evangeliumsgemäße Kirche Gestalt gewinnen soll.

Im Begriff der Gemeinde bündeln sich offenbar die kritischen wie die konstruktiven, die einander überbietenden wie die durchgehenden Züge des spezifischen Reformprogramms, das die Organisationsgeschichte der evangelischen Kirche in Deutschland vorantreibt.⁸⁴

Die empirische Rekonstruktion hat dies auch im Blick auf den Reformprozess der EmK-SJK erhärtet. Schon allein zahlenmäßig ist das Nomen »Gemeinde« in den durchgesehenen Dokumenten der am häufigsten vor-

⁸² Vgl. Großbezirke, 2.

⁸³ Pohl-Patalong, Ortskirche.

⁸⁴ Hermelink, Organisation, 172.

kommende Begriff. In ihm verdichten sich die pessimistischen wie optimistischen, die disruptiven wie die kontinuierlichen Momente. Gemeinde wird zum umstrittenen Deutungsgegenstand des theologischen Richtungsstreits im Reformprozess.

In Fusionsprozessen dient Gemeinde als theologischer Gegenpol, um Regionalisierung nicht als Selbstzweck effizienter Organisation misszuverstehen, sondern die Neustrukturierung in den Dienst der Belebung kirchlicher Orte zu stellen. Gemeinde dient jedoch auch als Symbol für eine verkrustete Gemeinschaft, der es nicht mehr gelinge, Begegnungsflächen zu ihrer Umgebung herzustellen; Gemeinde, das müsse neu ausgerichtet, modelliert, evaluiert und optimiert werden. Gemeinde ist in spezifischer Konfiguration also einerseits Symbol des Niedergangs; nicht zuletzt, wenn Gemeindegrenzungen im Raum stehen. Andererseits wird auf eine programmatisch neu ausgerichtete Gemeinde, die Begegnung sucht, auch große Hoffnung gesetzt; die Hoffnung, dass sie dadurch in einer neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit wieder einen relevanten Ort besetzen kann. Verlustängste und Hoffnungen samt ihrer (normativen) Gemeindebilder treffen aufeinander. Dies birgt erheblichen Sprengstoff. Die nachfolgenden Thesen verstehen sich als Diskussionsanstoß, diesen Deutungskonflikt um die »Gemeinde« offenzulegen und einen Dialog über die Vielfalt an Gemeindebildern und ihre inhärente Normativität zu eröffnen.

I. Der Reformprozess muss dringend von einer Reflexion über die unterschiedlichen auf- und abgewerteten Imaginationen von Gemeinde samt ihrer theologischen Normativitäten flankiert werden.

Der methodistische Kirchenhistoriker Russell Richey bemerkte zurecht, dass im Methodismus keine geschlossene Ekklesiologie formuliert wurde, sondern eher ein pragmatisches Doing Church als Doing Ecclesiology betrieben wurde: Methodismus sei »praktizierte Ekklesiologie«.⁸⁵ Welches Verständnis von Gemeinde zirkuliert, wurde (im Übrigen auch im Change-Prozess) nicht am ekklesiologischen Reißbrett erdacht, sondern es wurde praktisch *getan*. Gerade deshalb müssen diese gelebten Gemeindebilder allerdings reflexiv rekonstruiert werden. Geschieht das nicht, sind Konflikte und Missverständnisse vorprogrammiert. Das Gemeinte und das Gehörte deckt sich häufig nicht. Was für ein Gemeindebild wird suggeriert,

⁸⁵ Vgl. Richey, Ekklesiologie, 28.

wenn Gemeinde Begegnung sein soll? Welche impliziten Gemeindebilder schwingen darin mit, wenn Menschen Regionalisierung als Zentralisierung deuten? Welche emphatischen Zukunftsmodelle von Gemeinde werden im Reformprozess entworfen? Was wird in ihrem Schatten abgewertet? Warum haben insbesondere neue Ausdrucksformen von Kirche es so schwer, als legitime Ausdrucksform anerkannt zu werden?

II. Von der »klassischen« Gemeindetheologie der Lebens- und Dienstgemeinschaft auf eine Kirche in Begegnung umzustellen, bedeutet eine grundlegende Neujustierung der gemeindetheologischen Programmatik. Die Folgen dieser Neuausrichtung wurden bisher nur teilweise reflektiert und deren Konsequenzen beginnen sich erst langsam zu manifestieren.

Eine solche Neuausrichtung braucht Zeit, weil die habitualisierte Gemeindekultur sich nicht einfach durch organisatorisches Steuern umformatieren lässt. Aufgrund der Widerständigkeit und einer langsamen Umstellung wird sich sowohl gemeindeintern als auch zwischen Gemeinden auf Großbezirken eine wachsende Heterogenität unterschiedlicher kirchlicher Orte mit unterschiedlichen Vergemeinschaftungsformen einstellen. Eine Kirche der Begegnung, die permanent neue Wege beschreiten will, wird diese Heterogenität langfristig kultivieren und eine Heterogenitätskompetenz ausbilden müssen.

III. Der Claim, der Anspruch, dass Gemeinden eine Kirche des Tisches sind, ist erst noch einzulösen. Zwar mögen viele EmK-Gemeinden eine reichhaltige Praxis des geteilten Essens und Kaffeetrinkens pflegen. Die eigentliche Herausforderung besteht indes darin, das Essen als diakonische Praxis chiastisch mit der liturgischen Praxis des Abendmahls zu verschränken.

Chiastische Verschränkung bedeutet, nicht aus jedem Essen ein Abendmahl zu machen, wie es falsch wäre, jedes Abendmahl als sättigendes Essen begehen zu müssen. Aber sollen Aussagen zur Gastgeberschaft Gottes und seiner Gegenwart in Brot und Wein nicht leer bleiben, gilt es nach Abendmahlsformen zu suchen, die stimmig das eine mit dem anderen verbinden: die kulturelle Praxis des gemeinsamen Essens mit dem rituellen Feiern. Gelingt dies, könnte endlich die »mediale Monokultur« des Wortes⁸⁶ in

⁸⁶ Stoellger, Geist, 18.

unseren Gottesdiensten aufgebrochen werden. Die methodistische Open-Table-Theologie erweist sich darin als besonders anschlussfähig.⁸⁷

IV. Evangelisch-methodistische Kirche konkretisiert sich künftig nicht (mehr) allein als Ortsgemeinde. Vielmehr konkretisiert sie sich in einem Großbezirk als Vielfalt konnexial verbundener kirchlicher Orte (Gemeindefreizeit, Sonntagsgottesdienst, Jungschar, Hauskreise, diakonisches Verpflegungsprojekt von Schüler:innen uvm.). Diese Orte bestehen ihrerseits wiederum aus unterschiedlichen Clustern.

Die Ortsgemeinden haben kein klares Zentrum mehr – wie es lange in der EmK (vermeintlich) der wöchentliche Sonntagsgottesdienst war –, sondern setzen sich aus ganz unterschiedlichen clusterförmigen Communities zusammen. Den Menschen in den unterschiedlichen Clustern wie auch den Akteuren, die die zentralen Knotenpunkte zwischen den Clustern bilden, verlangt dies eine neue Ambiguitätstoleranz ab, die heterogenen Beteiligungsformen auszuhalten. Manche werden punktuelle projektbezogene Weggefährt:innen auf Zeit, mit manchen bleibt es bei einer einmaligen Begennung, manche werden zu Lebensgefährt:innen.

V. Der Konnexionalismus als ekklesiologisches Prinzip von Regionalisierungsprozessen bedeutet, dass Gemeinden dem religiösen Markt und seinen ökonomischen Prinzipien eine »solidarische Dauerbeziehung« (Reckwitz) entgegensetzen. Methodistisch gelingt Gemeinde nicht, weil man auf den Winner-Takes-the-Most-Märkten über die anderen Gemeinden triumphiert, sondern wenn Risiken und Erfolge geteilt werden.

Gerade in Neugründungsprojekten ist diese Herkunft aus der Konnexio präsent zu halten und die gegenseitige Verbindlichkeit einzuüben. Das vermeintliche Auslaufmodell einer klassischen Ortsgemeinde bildet häufig die Ermöglichungsstruktur für Neugründungen (Mixed Economy). Umgekehrt dürfen die Kirchenstruktur und ihre Rechtsgestalt in weiten Teilen lediglich »Rahmensetzungscharakter [...]«⁸⁸ haben, damit sie kreative Prozesse der Reform nicht bremsen.

⁸⁷ Vgl. dazu die Erläuterungen zur Mahlfeier im Gottesdienst hg. v. Fachgruppe für Gottesdienst und Agende der Evangelisch-methodistischen Kirche <https://emk-gottesdienst.org/besondere-zeiten/wp-content/uploads/2021/02/EmK-%C2%B7-Erlaeuterungen-zur-Mahlfeier.pdf> (Zugriff 01.04.2025).

⁸⁸ Hauschildt/Pohl-Patalong, Kirche, 283.

VI. Den Reformprozess kennzeichnete um des Steuerns willen die Tendenz, den Aspekt der betriebswirtschaftlichen Organisation zu betonen. Gemeinde nimmt dann die Gestalt eines Unternehmens an, wobei es im Prozess punktuell nicht mehr gelungen ist, die Differenz zu seiner Organisationsförmigkeit anzuzeigen. Dem ist konterkarierend der organisationskritische Impetus von Gemeinde als creatura verbi Dei entgegenzusetzen.

Gemeinde meint eben nicht nur die Gestalt der Ortsgemeinde, sondern meint von Luther her auch die universale Gemeinde Gottes, auch wenn dies im Reformprozess keine Rolle spielte. Gemeinde ist Geschöpf, nicht menschengemacht; ihr Herr ist Christus (Eph 1,22f). Dadurch gewönne man einen feineren Unterscheidungssinn zwischen dem Machen (als sich Bemühen) und der leistungsorientierten Machbarkeitsphantasie zurück. Auch aus organisationssoziologischer Sicht sind darin die Grenzen des Organisierens aufgehoben. In Reformprozessen wird dies immer wieder neu praktisch ins Gedächtnis zu rufen sein.

Unsere beschleunigte Zeit, in der die ständige Unterbrechung der Selbstverständlichkeit auf Dauer gestellt zu sein scheint, macht Reformprozesse zu einem schwierigen und herausfordernden Geschäft. »Gemeinde« als unverzichtbarer und untilgbarer⁸⁹ christlicher Zentralbegriff für Vergemeinschaftung bleibt darin eine theologisch normative und zugleich ambigue Selbstbeschreibung. Gemeinde dient je nach Konfiguration als Projektionsfläche für Hoffnung einerseits, wie auch für Verlustängste und Nostalgie andererseits. Umso wichtiger ist eine umsichtige Reflexion, um sich die Unschärfe und die theologische Ladung immer wieder ins Gedächtnis zu rufen. Dies bildet die Voraussetzung für konstruktive weitere Debatten um die Reform der Kirche(n).

⁸⁹ So urteilen auch Bubmann/Fechtnner/Weyel, »Gemeinde auf Zeit«, 9.

Literaturverzeichnis

- Beck, Ulrich, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main ²⁵2022.
- Becker, Dieter, Kirchentheorie. Geschichte und Anforderungen eines neueren theologischen Begriffs, in: PTh 96 (2007), 274–290.
- Bericht der Superintendent:innen zur Süddeutschen Jährlichen Konferenz 2022, https://www.emk-sjk.de/wp-content/uploads/2022/06/Supbericht_final_ohne_SWOT_opt.pdf (Zugriff 25.07.2025).
- Bericht des Handlungsfelds Angebote, in: Niederschrift der Verhandlungen der 23. Tagung der Süddeutschen Jährlichen Konferenz (KVh-SJK 2023), hg. auf Anordnung der Süddeutschen Jährlichen Konferenz, Stuttgart 2023, 210–212.
- Bericht des Handlungsfelds Inhalt, in: Niederschrift der Verhandlungen der 23. Tagung der Süddeutschen Jährlichen Konferenz (KVh-SJK 2023), hg. auf Anordnung der Süddeutschen Jährlichen Konferenz, Stuttgart 2023, 198–202.
- Blasberg-Kuhnke, Martina/Bubmann, Peter, Art. Gemeinde, in: wirelex (<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200897/>) (Zugriff 23.08.2025).
- Böckel, Holger, Führen und Leiten. Dimensionen eines evangelischen Führungsverständnisses, Berlin ²2016.
- Bonhoeffer, Dietrich, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (DBW 1), München ²2005.
- Bubmann, Peter/Fechtner, Kristian/Merzyn, Konrad/Nitsche, Stefan A./Weyel, Birgit (Hg.), Gemeinde auf Zeit. Gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen (PThe 160), Stuttgart 2019.
- /Fechtner, Kristian/Weyel, Birgit, »Gemeinde auf Zeit« – Einleitende Bemerkungen zu einem kooperativen Forschungsprojekt, in: dies. (Hg.), Gemeinde auf Zeit (PThe 160), Stuttgart 2019, 7–15.
- Bucher, Rainer, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: Matthias Sellmann (Hg.), Gemeinde ohne Zukunft?, Freiburg im Breisgau 2013, 19–54.
- Chilcote, Paul W./Collins, Kenneth J. (Hg.), The Works of John Wesley Vol. 13. Doctrinal and Controversial Treatises II, Nashville 2013.
- Deeg, Alexander, In Gottes Namen ... 20 Fragen und Thesen zur Zukunft evangelischer Gottesdienste in metamodernen Zeiten, in: PTh 113 (2024), 227–248.
- Dietz, Thorsten, Menschen mit Mission. Eine Landkarte der evangelikalen Welt, Holzgerlingen 2022.
- Erläuterungen zur Mahlfeier im Gottesdienst hg. v. Fachgruppe für Gottesdienst und Agende der Evangelisch-methodistischen Kirche <https://emk-gottesdienst.org/besondere-zeiten/wp-content/uploads/2021/02/EmK-%C2%B7-Erlaeuterungen-zur-Mahlfeier.pdf> (Zugriff 01.04.2025).
- Fechtner, Kristian, Gemeinde, in: ders. (Hg.), Späte Zeit der Volkskirche (PThe 101), Stuttgart 2010, 85–100.

- (Hg.), Späte Zeit der Volkskirche. Praktisch-theologische Erkundungen (PTHe 101), Stuttgart 2010.
- Ferdinand, Manfred, Kirche in Szenen. Religiöse Kommunikation in kirchlichen Clustern, in: Heinz Schmidt/Manfred Ferdinand (Hg.), Der Calwer Verlag im kulturellen und kirchlichen Wandel, Stuttgart 2015, 25–64.
- Fischer, Michael, »Man hat in der Tiefe Angst, die Dinge anzusehen, wie sie sind.« Ein Gespräch mit Michael Fischer über den Zusammenhang von pastoraler Evaluation und pastoraler Qualität, in: LS 73 (2022), 187–194.
- Frank, Thomas E., Polity, Practice, and the Mission of the United Methodist Church, Nashville, TN 2006.
- Gransche, Bruno, Vorausschauendes Denken. Philosophie und Zukunftsforschung jenseits von Statistik und Kalkül, Bielefeld 2015.
- Greifenstein, Johannes, Kirchenreform und Ortsgemeinde. Praktisch-theologische Perspektiven (Theologische Studien 15), Zürich 2019.
- Grethlein, Christian, Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext, Berlin/Boston 2018.
- Großbezirke in der Süddeutschen Jährlichen Konferenz. Chancen und Befürchtungen, 2, handreichung-grossbezirke-change-sjk-2023.pdf (Zugriff 25.07.2025).
- Goffman, Erving: Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior, New York 1967.
- Härtner, Achim, Teilnehmen – Teilhaben – Teil sein: Partizipation als Gnadenmittel, in: ThfPr 44 (2018), 82–100.
- Hauschildt, Eberhard, Kirchengemeindeforschung – Congregational Studies, in: PTh 105 (2016), 246–261.
- /Pohl-Patalong, Uta, Kirche (Lehrbuch praktische Theologie 4), Gütersloh 2013.
- Hendriks, Jan, Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie, Gütersloh 2001.
- Herbst, Michael, Aufbruch im Umbruch. Beiträge zu aktuellen Fragen der Kirchentheorie (BEG 24), Göttingen/Bristol, CT 2018.
- Hermelink, Jan, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011.
- Hilberath, Bernd J., Corporate Identity für das Unternehmen Kirche, in: ders. (Hg.), Ist Kirche planbar? (Kommunikative Theologie 2), Mainz 2002, 87–104.
- (Hg.), Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion (Kommunikative Theologie 2), Mainz 2002.
- Hofmann, Beate/Karle, Isolde/Kleffmann, Tom/Krüger, Malte D. (Hg.), Welche Zukunft hat die Kirche? Aktuelle Perspektiven evangelischer Theologie, Tübingen 2022.
- Jacobs, Hanna, Schafft den Gottesdienst am Sonntag ab!, in: Christ&Welt 21/2024 (<https://www.zeit.de/2024/21/kirche-gottesdienst-abschaffen-sonntag-religion>) (Zugriff 01.04.2025).
- Karle, Isolde, Kirche im Reformstress, Gütersloh ²2011.

- , Die Zukunft der Kirche – Perspektiven und Herausforderungen, in: Beate Hofmann/ Isolde Karle/ Tom Kleffmann/ Malte D. Krüger (Hg.), *Welche Zukunft hat die Kirche?*, Tübingen 2022, 81–107.
- Klaiber, Walter/ Marquardt, Manfred, *Gelebte Gnade. Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Göttingen ²2006.
- Kretzschmar, Gerald, *Gemeinde als Gemeinschaft*, in: Peter Bubmann/ Kristian Fechtner/ Konrad Merzyn/ Stefan A. Nitsche/ Birgit Weyel (Hg.), *Gemeinde auf Zeit* (PThE 160), Stuttgart 2019, 40–51.
- Laclau, Ernesto, *Emancipation(s)* (Radical thinkers 19), London 2007.
- Lämmlein, Georg (Hg.), *Zukunftsaussichten für die Kirchen: 50 Jahre Pastoralsoziologie in Hannover. Beiträge zum 90. Geburtstag von Karl-Fritz Daiber* (SI-Diskurse Band 4), Leipzig 2022.
- Lathrop, Gordon, *Holy people. A Liturgical Ecclesiology*, Minneapolis, Minn. 2007.
- Lévinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg (Breisgau)/München ⁶2012.
- Lindner, Herbert, *Kirche am Ort. Ein Entwicklungsprogramm für Ortsgemeinden*, Stuttgart/ Berlin/ Köln ²2000.
- /Herpich, Roland, *Kirche am Ort und in der Region. Grundlagen, Instrumente und Beispiele einer Kirchenkreisentwicklung*, Stuttgart 2010.
- Luhmann, Niklas, *Organisation und Entscheidung*, Opladen 2000.
- Luther, Martin, *Das eyne Christliche versamlung odder gemeyne recht und macht habe, alle lere zu urteylen und lere zu beruffen, eyne und abzusetzen, Grund und ursach aus der schriftt*, in: WA 11, 408–416.
- Marquardt, Manfred, *Art. Gemeinde V. dogmatisch*, in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 613–614.
- Merzyn, Konrad/ Schnelle, Ricarda/ Stäblein, Christian (Hg.), *Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie* (APrTh 73), Leipzig 2018.
- Methodist Church, *Berufen zu Liebe und Lobpreis. Das Wesen der christlichen Kirche in methodistischer Erfahrung und Praxis; Konferenzpapier der Britischen Methodistischen Kirche 1999*, hg. v. Medienwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK-Forum 19), Stuttgart 2000.
- Möller, Christian, *Art. Gemeinde I. Christliche Gemeinde*, in: TRE 12 (1984), 316–335.
- Müller, Petro, *Eine kompakte Theologie der Gemeinde* (KirchenZukunft konkret Bd. 2), Berlin 2007.
- Müller, Sabrina, *Evangelikale Gemeinschaftsdynamiken*, in: PrTh 57 (2022), 163–167.
- Nassehi, Armin, *Soziologie. Zehn einführende Vorlesungen*, Wiesbaden 2008.
- Nausner, Michael (Hg.), *Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten* (RThS 6), Göttingen 2010.
- Niederschrift der Verhandlungen der 23. Tagung der Süddeutschen Jährlichen Konferenz* (KVh-SJK 2023), hg. auf Anordnung der Süddeutschen Jährlichen Konferenz, Stuttgart 2023.

- Osterhammel, Jürgen, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München ⁶2020.
- Pelluchon, Corine, *Wovon wir leben. Eine Philosophie der Ernährung und der Umwelt*, Darmstadt 2020.
- Pohlmann, Markus, *Organisationssoziologie. Eine Einführung*, München ³2024.
- Pohl-Patalong, Uta, *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell*, Göttingen ²2006.
- Rack, Henry D., *Reasonable enthusiast. John Wesley and the rise of Methodism*, London ³2005.
- Rebenstorf, Hilke, *Pastoral- und Gemeindesoziologie – Empirische Befunde und deren Folgen*, in: Georg Lämmlin (Hg.), *Zukunftsaussichten für die Kirchen: 50 Jahre Pastoralsoziologie in Hannover (SI-Diskurse Band 4)*, Leipzig 2022, 129–147.
- Reckwitz, Andreas, *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Berlin ⁹2021.
- , *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin ⁶2022.
- , *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*, Berlin 2024.
- Richey, Russell E., *Die praktizierte Ekklesiologie des Methodismus*, in: Michael Nausner (Hg.), *Kirchliches Leben in methodistischer Tradition (RThS 6)*, Göttingen 2010, 21–55.
- Roleder, Felix, *Die relationale Gestalt von Kirche. Der Beitrag der Netzwerkforschung zur Kirchentheorie (PThE 169)*, Stuttgart 2020.
- Rosa, Hartmut, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin ⁷2017.
- Rudolphi, Daniel, *Kirchengemeindeinfusion. Zwischen Zwang und Selbstbestimmung (APrTh 95)*, Leipzig 2023.
- Scherle, Peter, *Gemeinde auf Zeit und Kirche als Ereignis. Systematisch-theologische Perspektiven*, in: Peter Bubmann / Kristian Fechtner / Konrad Merzyn / Stefan A. Nitsche / Birgit Weyel (Hg.), *Gemeinde auf Zeit (PThE 160)*, Stuttgart 2019, 19–29.
- Schmidt, Heinz / Ferdinand, Manfred (Hg.), *Der Calwer Verlag im kulturellen und kirchlichen Wandel. Von bürgerlichen zu wolkigen Formationen*, Stuttgart 2015.
- Schritt für Schritt zur größeren Bezirkseinheit. Leitfaden und Tools, hg. von der Begleitgruppe, 5, *leitfaden-bildung-grossbezirke-final.pdf* (Zugriff 25.07.2025).
- Schröder, Bernd, *In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug? Überlegungen zur Aufgabenbestimmung einer theologischen Disziplin*, in: *ZThK* 98 (2001), 101–130.
- Sellmann, Matthias (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg im Breisgau 2013.
- Stoellger, Philipp, *Geist als Medium in den Medien des Geistes. Zur pneumatologia crucis*, in: Albrecht Philipps (Hg.), *Creator Spiritus. Das Wirken des Heiligen Geistes als theologisches Grundthema*, Göttingen 2019, 15–40.
- Waldenfels, Bernhard, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main ⁶2006.

Wesley, John, Hymns and Sacred Poems (1739), in: Paul W. Chilcote/Kenneth J. Collins (Hg.), The Works of John Wesley, Vol. 13, Nashville 2013, 36–40.

Weyel, Birgit, Reflektierte Praxis dynamischer Selbststeuerung. Kirche als Organisation, in: Konrad Merzyn/Ricarda Schnelle/Christian Stäblein (Hg.), Reflektierte Kirche (APrTh 73), Leipzig 2018, 15–29.

Zimmerling, Peter, Morgen Kirche sein. Gemeinde glauben, denken und gestalten, Göttingen 2023.

Das Ende des Endes und das Kommen des Kommenden

Bibelarbeit zum Menschensohnwort Mk 13,26 f

CHRISTOPH SCHLUEP

Abstract: Every era paints its own pictures – the Parousia-concept of the coming Son of Man in Mark 13:26 f was drawn as apocalyptic images, which today are reduced by AI generators to harmless, kitschy visions of paradise. What is the appropriate interpretation of biblical images for the present day? Based on key statements about the Son of Man, such as the context of judgment, the transcendent origin of salvation, and judgment as gathering, the Parousia is presented as work on hope after the end, as a call for critical reflection on human feasibility, and as an encouragement to defragment existence and society.

Mk 13,26 Und dann werden sie sehen, wie der Menschensohn in [den] Wolken kommt mit großer Macht und Herrlichkeit. 27 Und dann wird er die Engel aussenden, um seine Erwählten zusammenzuführen aus den vier Himmelsrichtungen, vom Ende der Erde her bis zum Ende des Himmels.

Jede Zeit malt ihre eigenen Bilder. Für unsere Gegenwart, in der die Technologieschreibung späterer Jahre vielleicht einmal den definitiven Durchbruch der künstlichen Intelligenz für die Alltagswelt verorten wird, scheint es passend zu sein, die Bilder nicht mehr von Hand zu malen, sondern von eben dieser künstlichen Intelligenz am Computer generieren zu lassen. Maximilian Bühler, der Praktische Theologe der Theologischen Hochschule Reutlingen, hat im Wintersemester 2024/25 für den wöchentlichen Hochschulgottesdienst am Mittwoch um 12 Uhr jeweils ein Plakat generieren lassen, das auf dem jeweiligen Thema und Text basiert. Für die Parusie des Menschensohnes Mk 13 ist Folgendes entstanden:



Dass die Darstellung sehr weiß und sehr westlich ist, fällt sogleich auf und verrät viel über unsere Algorithmen und die digitale Definitionsmacht der selbsternannten Leitkultur. Zugleich verwirrt, dass keine der Figuren Augen hat, sondern lediglich schwarze Löcher, und dass die neue Lebenswelt nichts mit unserer Alltagswelt zu tun hat – es ist reine Utopie, genauer noch: Kontrastwelt. Auch dies verrät viel über unsere Hoffnungen, Sehnsüchte und vor allem darüber, wie die KI die Welt, in der wir hier und jetzt leben, wahrnimmt.

Immerhin passt eine solche Kontrastweltdarstellung zum ursprünglichen Kontext des Menschensohnwortes: Es ist ein (verkürztes) Zitat aus Dan 7,13 und gehört damit zur apokalyptischen Vorstellungswelt der letzten Jahrhunderte vor der Zeitenwende. Das von fremden Mächten beherrschte

Israel sehnt sich nach Befreiung und malt Bilder der Hoffnung, die kontrastreich der düsteren Gegenwart entgegenleuchten. Und wahrscheinlich war es genau dieses Kontrastgefälle, das die frühe Christenheit dazu brachte, das Wort zu tradieren, stellte es doch einen Anknüpfungspunkt dar, den Tod Jesu am Kreuz anders als nur historisch im Sinne eines schmähhichen Endes zu verstehen, sondern vielmehr im Sinne einer Kontrastinterpretation als Höhepunkt der Heilsgeschichte. Der düsteren Gegenwartsinterpretation wird eine Zukunftsvision zugespielt, die diese Gegenwart nicht bloß überblendet, sondern in ein anderes, neues und positives Licht setzt. Was am Kreuz geschah, ist nicht das Ende, sondern läutet das Ende mit hellem Ausgang ein. Das hat damals offenbar funktioniert – und KI zeigt, dass es auch heute noch funktioniert.

1. Die Parusievorstellung im Kontext des Neuen Testaments

Die Parusievorstellung ist Teil der Endzeiterwartung, die sich bei allen Synoptikern in beinahe identischer Weise wiederfindet, auch wenn Details variieren. Das Menschensohnwort Mk 13,26f wird in den Endzeitreden Mt 24,30f und Lk 2,27 parallel überliefert; zudem wird das Kommen des Menschensohnes in anderen Zusammenhängen thematisiert: Mk 8,38 par Mt 16,28; Lk 9,26 im Kontext von Nachfolge und Lebensgewinn (wer sich jetzt für Jesus schämt, für den wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommt), Mt 10,23 in der Aussendungsrede im Zusammenhang mit Fluchtorten für die verfolgten Jünger, von denen bis zur Wiederkunft des Menschensohnes mehr als genug vorhanden sind, und Mk 14,62 par Mt 26,65 in der Gerichtsverhandlung, auf deren Höhepunkt sich Jesus als der kommende Menschensohn bekennt. Die Tradition der Wiederkunft Jesu kontextualisiert sich also gleich in mehreren Kontexten: Selbstverständlich in der Eschatologie, daneben aber auch in der Spiritualität der Nachfolge, dem Selbstverständnis Jesu und der Missionstheologie.

Auch wenn das Danielzitat mit dem Menschensohn in den Wolken nur von den Synoptikern überliefert wird, so ist die Parusievorstellung dennoch Allgemeingut neutestamentlicher Theologie. Paulus rechnet intensiv mit der Wiederkunft Jesu (1Thess 4,15f, aktualisiert in 2Thess 2,1ff), entwirft sowohl eine zeitlich genaue Abfolge der Ereignisse wie auch eine detaillierte Beschreibung des Transformationsvorgangs aus der weltlich-sarkischen in

die himmlisch-pneumatologische Existenz (1Kor 15,23ff) und stellt die Parusie in den rituellen Zusammenhang des Gemeindeabendmahls (»bis er wiederkommt«: 1Kor 11,26). Um das Bild der Verbreitung abzurunden, sei auf den hellenistischen (2Petr 3,5.8–13: Die Parusie verzögert sich nicht, vielmehr ist ein Tag Gottes wie tausend Jahre auf der Erde) und palästinensischen Kontext (Jak 5,7f: Mahnung zu Geduld und ethischem Verhalten bis zum Kommen des Herrn, und vielleicht sogar Jud 14, sollte man das damalige Kommen des Herrn als Hinweis auf sein künftiges verstehen dürfen). Alles in allem ist die Parusievorstellung im Neuen Testament breit belegt und vielfältig rekontextualisiert. Einzig das Johannesevangelium denkt die Parusie anders, indem es die Eschatologie stark in die Gegenwart und damit in den Zusammenhang der persönlichen Entscheidung stellt (Joh 3,16.18; 4,23; 5,25; 16,32). Es ist zu vermuten, dass Johannes die Parusie mit der Gabe des Geistes (hier: Paraklet) gleichsetzt und diesem entsprechend eschatologische Funktionen beimisst: Der Geist kommt (Joh 16,7.13), ist und bleibt da (14,16), richtet (16,8), tröstet und leitet in der Wahrheit (16,13). Die zeitliche Reihenfolge gleicht zwar der der Geistausgießung in der Apostelgeschichte (Jesus stirbt, wird auferweckt und sendet dann seinen Geist), die inhaltliche Bestimmung des Geistes scheint bei Johannes aber umfassender verstanden und sein Kommen weder auf ein Angeld resp. eine Erstlingsgabe (Röm 8,23) noch auf die einer Überbrückung bis zur Parusie reduziert zu sein. Auch wenn bei Johannes die klassische Parusieerwartung fehlt, ist das Thema des eschatologischen Kommens Jesu zu den Seinen auf typisch johanneische Weise reinterpretiert und pneumatologisch konzentriert präsent.

Innerhalb des Markusevangeliums bildet das Menschensohnwort den Höhepunkt der Endzeitrede in Kapitel 13. Nach Fragen zum Beginn der Endzeit (13,3–8) und der Ankündigung von Verfolgung (13,9–13), großer Bedrängnis (13,14–20) und dem Auftreten falscher Propheten (13,21–23) ergeht ein apokalyptisches Wort mit der klassischen Einleitung »in jenen Tagen« (13,24), das zuerst anhand von Prophetenzitaten die Erschütterung des Kosmos beschreibt, um dann das Kommen des Menschensohnes ins Auge zu fassen: 26 *Und dann werden sie sehen, wie der Menschensohn in [den] Wolken kommt mit großer Macht und Herrlichkeit.* 27 *Und dann wird er die Engel aussenden, um seine Erwählten zusammenzuführen aus den vier Himmelsrichtungen, vom Ende der Erde her bis zum Ende des Himmels.* Den Abschluss der Rede bilden kurze Mahnungen zeitlichen (Feigenbaumgleichnis, 13,28–32) und ethischen Charakters (Türhütergleichnis, 13,33–37).

Selbstverständlich ist die historische Provenienz der Endzeitrede und des Menschensohnwortes stark umstritten. Während die klassische Forschung die eine wie das andere mit großer Mehrheit der Gemeindebildung und späteren Redaktoren zuschreibt,¹ ist die neuere Exegese tendenziell der Meinung, dass zumindest Teile der Rede und die Grundaussagen des Wortes auf Jesus selbst zurückzuführen sind.² Es scheint mir offensichtlich zu sein, dass sowohl die Rede wie auch das Menschensohnwort Jesu alte Traditionen darstellen, die theologisch komprimiert und redigiert wurden. Wahrscheinlich liegt die Wahrheit bezüglich der historischen Autorschaft – wie so oft – mittig zwischen den Extrempositionen: Der Kern der Überlieferung ist dem irdischen Jesus zuzuschreiben, und gleichzeitig muss man mit einer intensiven Weiterarbeit innerhalb der Traditionsüberlieferung rechnen.

Im Anschluss an die historische Analyse stellt sich die m. E. wichtigere hermeneutische Frage nach der Relevanz solcher Analysen für die Interpretation. Hat eine historische Zuordnung zum irdischen Jesus oder gegenteilig eine Aberkennung Jesu als Autor Einfluss darauf, wie der Text verstanden werden soll? Ist es überhaupt die Aufgabe der Exegese, Texte über ihre historischen Entstehungsverhältnisse hinaus auszulegen?³ Und sollte dies zutreffen, unter welchen Umständen würde ein Text zur Schrift und weiter zum Wort Gottes mit verbindlichem Anspruch und kirchlich-kanonischer Autorität? Mit anderen Worten: Wie relevant und verbindlich sind die antiken Texte für uns, und dies insbesondere dann, wenn sie historisch gegen ihren Wortlaut verortet werden, wenn also ein Text als Jesuswort überliefert wird, aller Wahrscheinlichkeit nach aber erst später entstanden ist?

¹ Exemplarisch Gnilka, Markus, 179 ff; ähnlich neuerdings wieder Meiser, Markus, 190 f. 198 f.

² So z. B. Söding, Markus, 363–366, bes. 364 oder Klaiber, Markusevangelium, 244 f. Zu den Menschensohnworten und ihrem Rückbezug auf den irdischen Jesus vgl. die klassische Darstellung von Hampel, Menschensohn und etwas aktueller Zeller, Menschensohn.

³ Diese Frage ist längst nicht so obsolet, wie sie zu sein scheint. Die klassische historische Kritik versteht ihre Aufgabe gänzlich in der kritischen Interpretation der Texte im Rahmen dessen, was der Autor der Texte seinen *damaligen Lesern und Leserinnen* zu sagen beabsichtigte. Sie beschränkt sich damit auf das *Erklären* des Textes – das Verstehen muss eine andere Disziplin übernehmen, z. B. die Systematik oder die Praktische Theologie. So Marguerat, Reichtum, 25–27.

Die vorliegende Interpretation erachtet es als die zentrale Aufgabe der Exegese, den Anspruch des Textes nicht nur historisch zu rekonstruieren, sondern existenziell, d. h. für die Gegenwart unmittelbar relevant zur Sprache zu bringen. Sie erkennt den Text als historisch gewachsenen und von seiner Überlieferung mitgestaltet, entdeckt aber gleichzeitig in seiner Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte das Phänomen, dass er seinen Hörerinnen und Hörern zum Wort Gottes geworden ist. Diese pneumatologisch zu deutende Erfahrungsgewissheit wird zur hermeneutischen Aufgabe: Das, was der Text zur Sprache bringt, so in die Gegenwart zu übersetzen, dass es – um mit Paul Tillich zu sprechen – uns unbedingt angeht.⁴

2. Tradition und Interpretation

Das in Mk 13,26 f verwendete Zitat stammt aus dem Buch Daniel (7,13) und steht dort im Kontext des Gerichtshandelns des Hochbetagten, d. h. Gottes. Im Anschluss an den Tod des einen und die Machtbegrenzung der anderen Tiere erscheint eine Figur »mit den Wolken« (V13), die vor Gott geführt und von diesem mit ewiger, unvergänglicher Herrschaft über die Welt betraut wird. Diese Figur, die »einem Menschensohn/-kind glich«, wird nach dem Gericht Gottes zum universalen Herrscher über die Welt und ihre Völker.

Diese Tradition wird bei Mk selektiv rezipiert und christologisch reinterpretiert: Während im Danielbuch dem Menschensohn die Herrschaft nach dem Gericht übertragen wird, erscheint dieser bei Mk zum Gericht, welches allerdings nicht gemäß klassisch-apokalyptischer Vorstellung vollzogen wird (wie z. B. bei Daniel in der Vernichtung des Tieres), sondern sich als Zusammenführung aller Erwählten abspielt, ohne dass das Schicksal der Nichterwählten erwähnt würde. Eingeleitet wird dieses »Nichtgericht« durch klassische Szenen des Weltuntergangs, die Mk verschiedenen Propheten entleiht (Mk 13,24 f; Jes 13,10; 34,4; Joel 2,10; 3,4.15).

Ein weiterer Aspekt wird von Mk (und/oder Jesus) reinterpretiert, und zwar die Verhältnisbestimmung des Menschensohnes gegenüber dem Hochbetagten. Während bei Daniel der Menschensohn Gott eindeutig untergeordnet ist und seine Herrschaft dessen Beauftragung verdankt, spielt dieser bei Mk keine Rolle. Der Menschensohn Jesus agiert autonom

⁴ Tillich, Theologie 1, 12.

und vereint Macht und Herrlichkeit auf sich, während dem Menschensohn bei Daniel Macht, Ehre und Herrschaft übertragen werden. Obwohl die Aufzählungen beinahe identisch sind, besteht ein wesentlicher Unterschied: »Herrlichkeit« (gr. *doxa*) ist eine genuin göttliche Qualität, die dem Menschensohn Jesus eignet, ohne dass ihr Ursprung zur Sprache käme. Herrlichkeit zu haben zeichnet ihn aus, und nicht bloß, Macht und Ehre erhalten zu haben. Dieser gesteigerten Seinsqualität entspricht eine gesteigerte Relationsqualität, indem die Regentschaft des Menschensohns Jesus zwar weniger detailliert als bei Daniel (ewig und universal) beschrieben, jedoch personaler dargestellt wird: Einer allgemeinen Herrschaft über alle ist eine persönliche Sammlung der Seinen gegenübergestellt.

Zusammengefasst zeigt die Analyse, wie die Reinterpretation des Danielzitats die christologische Deutung verstärkt und die personale Dimension konzentriert. Der Jesumenschensohn ist autonom, göttlich und persönlich. Aus dem Herrschaftsmittel Gottes bei Daniel wird der göttliche Herrscher bei Markus.

3. Parusie und Vergegenwärtigung

Wenn das Wort vom Kommen des Menschensohnes nun im letzten und wichtigsten Auslegungsschritt für die Gegenwart interpretiert werden soll, kann dies auf ganz verschiedene Art und Weise geschehen. Diese Verschiedenartigkeit der Auslegung ist immer auch ihre Schwäche, weil sie leicht den Eindruck unwissenschaftlicher Subjektivität und individueller Beliebigkeit erweckt. Diese Befürchtungen sind nicht unbegründet, können aber dadurch umgangen werden, dass – im Unterschied etwa zur Predigtarbeit – nicht primär das zur Sprache kommt, was den Prediger persönlich anspricht oder was in der Gemeinde gerade aktuell ist, sondern das, wovon der Text wesentlich spricht. Dazu ist es nötig, an den Hauptlinien des Textes entlangzugehen und seine Kernaussagen herauszuschälen. Inwiefern diese für die Gegenwart aktualisiert werden, ist noch immer der Fantasie und wohl auch der Biografie des Interpreten überlassen; es ist damit jedoch sichergestellt, dass das Kernanliegen des Textes aufgenommen wird und nicht das Kernanliegen des Interpreten.

Folgende fünf Hauptaussagen möchte ich hervorheben: 1. Die Parusievorstellung tritt in Mk 13 im Zusammenhang mit dem Ende der Welt, der

universalen Katastrophe und dem Gericht auf. Es sind Erfahrungen des Endes – mitunter auch eines destruktiven Endes –, zu denen die Rede von der Wiederkunft Jesu eine Alternative bietet. 2. Dieses Ende ist zumindest zum Teil menschenbedingt (die Schilderungen des Krieges [13,7f] oder der Bedrängnis [13,9f] können als rein weltliche Geschehen ohne metaphysischen Hintergrund verstanden werden) und verweist darum auf das fehler- und schuldhaft Verhalten der Menschen – das Ende erfolgt in dieser Form nicht grundlos. Zugleich ist die Rettung rein himmlischer Natur: Der Menschensohn erscheint in den Wolken, womit nicht sein Gefährt gemeint ist, sondern sein Ursprung. Einem teilimmanenten Ende steht ein absolut transzendentes Rettungsgeschehen gegenüber. 3. Diese Rettung von außen ist göttlicher Natur, nicht jedoch von Gott selbst ausgeführt und auch nicht von Gott beauftragt. Der Menschensohn Jesus ist nicht Gott selbst, aber er ist im Vergleich zum Menschensohn bei Daniel auch nicht lediglich dessen Agent. Der Menschensohn bei Mk vereint in sich das Geheimnis der göttlich-menschlichen Kopräsenz, die später in der Zweinaturenlehre ausgeführt wird. Die Rettung der Menschen geschieht durch göttliche Intervention, aber sie hat ein menschliches Gesicht, beides vereint in der Person des Menschen-Sohnes. 4. Die Rettung der Menschen ist zwar ein Gerichtshandeln, doch kommt es weder zu einer Verhandlung noch zum Vollzug eines Urteils. Vielmehr wurden die Geretteten schon vor der Rettungstat erwählt und werden nun aus allen Himmelsrichtungen zusammengetragen. Der universale Herrschaftsanspruch des Retters kommt so zur Geltung, dass es keinen Ort gibt, an dem er nicht auf die Seinen zugreifen könnte. Rettung wird verstanden als Zusammenführung und nicht als Erlösung durch die Niederwerfung der Bedränger. Das bedeutet nicht zwangsläufig, dass deren Schicksal gleichgültig wäre, dass es jedoch nicht explizit genannt wird, weist darauf hin, dass es nicht eindeutig ist. Nicht die Geretteten entscheiden über ihre Peiniger, und es ist ihnen nicht gegeben, sich an ihrem allenfalls sogar verdienten Leid zu ergötzen. Diese narrative Leerstelle öffnet ein Fenster der Hoffnung: Das Ende des Bösen muss nicht zwangsläufig das Ende der Bösen bedeuten. 5. Die Klammer um die Erzählung der Parusie des Menschensohnes ist die Kreuzestheologie. Diese Klammer ist narrativ nicht expliziert, aber dennoch stets vorhanden, denn erst das Kreuz als historisches Ereignis macht eine Parusie überhaupt nötig: Hätte Gott das Kreuz vermieden und das Wirken Jesu mit der universalen Durchsetzung des Reiches Gottes vollendet, wäre die Rede von einer Wiederkunft Jesu gar nie

nötig geworden.⁵ Die Parusie ist kreuzestheologisch bedingt, ebenso wie die Auferweckung kreuzestheologisch geprägt ist: Es ist der Gekreuzigte, der auferweckt wird, und zwar als Gekreuzigter, worauf die Kreuzesmale weisen. Die Auferweckung erläutert das Kreuz inhaltlich, und das Kreuz bestimmt den Verständnishorizont der Auferweckung. Ist diese Logik zutreffend, dann kann auch die Parusie, da ja auch sie vom Kreuz bestimmt ist, kein anderes Gepräge aufweisen als das kreuzestheologische.

4. Menschensohn und Gegenwart

Anhand dieser fünf Kernpunkte soll nun in drei Abschnitten versucht werden, das Menschensohnwort in Mk 13,26 f für die Gegenwart zu deuten. Mit anderen Worten: Welche Bilder malt unsere Zeit? Bleibt es bei der harmlos-langweiligen Landschaft mit Fluss in Kontrastgrün, oder gelingt es, die einst so aktuelle und in sämtlichen Traditionen neutestamentlicher Theologie vorfindliche Vorstellung der Wiederkehr Jesu so zu vergegenwärtigen, dass sie hier und jetzt verstanden und als theologisch-spirituelle Bereicherung wahrgenommen wird?

1. Die Parusievorstellung steht im Kontext von Ende, Weltuntergang und Gericht. Die Vorstellung des Weltuntergangs beschäftigt die Menschheit, seit es sie gibt: Seien es Naturphänomene wie Erdbeben und Kometen, seien es Seuchen und Plagen oder seien es Kriege und darauffolgende Plünderungen, Hungerkatastrophen und Genozide. Sobald ein Unglück eine größere Dimension erreicht, erscheint es nicht lediglich groß, sondern global oder geradezu universal. Dass die Welt bisher noch nie untergegangen ist und

⁵ Eine Alternative zur kreuzestheologisch geprägten Soteriologie wäre durchaus möglich gewesen, und zwar mit der Auferweckung Jesu als universaler Initialzündung des Reiches Gottes, die sämtliche Widerstände und Vorbehalte aus dem Weg räumt. Diese Alternative, so seltsam sie klingen mag, weil sie sich eben gerade nicht ereignet hat, ist narrativ tatsächlich angedacht worden, und zwar in der Erzählung von der Öffnung der Gräber und der Auferweckung der Heiligen (wer auch immer diese gewesen sein mögen) in Mt 27,51–53, die die universale Macht der Auferweckung und die Auswirkungen des Reiches Gottes auch für die Toten zur Sprache bringt. Diese Geschichte passt in keiner Weise zur personalen Dimension der Auferweckungserzählungen (persönliche Begegnung als Offenbarung, Antwort des Menschen im Glauben), und dies dürfte der Grund gewesen sein, weshalb sie von keinem anderen Autor übernommen wurde.

weder Mond noch Sonne auf die Erde gestürzt sind, könnte darauf hinweisen, dass das Weltende eher Ausdruck der Angst als der möglichen Zukunft ist. Auch die Migrations-, die Wirtschafts- und die Klimakrise werden aller Voraussicht nach nicht das Ende der Welt bedeuten. Und dennoch wird das Weltende immer wieder von neuem beschworen und gefürchtet. Angst lässt sich nicht mit Argumenten besiegen, sie wird von Generation zu Generation weitergegeben.

Wahrscheinlich geht es bei der Rede vom Weltuntergang gar nicht um das Ende der Welt und die Annihilation unseres Planeten oder der Galaxie, sondern um etwas viel Grundlegenderes: um die elementare Erfahrung des Endes. Wo eine Beziehung in Brüche geht, bricht sprichwörtlich eine Welt zusammen, wo ein Kind an Krankheit stirbt, geht eine Welt unter. Weltuntergang findet in der Regel nicht global statt, sondern individuell und existentiell. Es ist das Ende unserer Welt, das wir fürchten, wenn wir vom dritten Weltkrieg sprechen, das Ende günstiger und lebensfreundlicher klimatischer Bedingungen in unseren Breitengraden, das der Klimawandel herbeiführt, das Ende eines Friedens in Europa, der uns zur lieben Gewohnheit geworden ist, obwohl uns die Geschichte lehren könnte, dass viele Jahre des Friedens im Lauf der Jahrhunderte die Ausnahme bilden.

Erfahrungen des Endes der Gewohnheiten, der Zufriedenheit, der Demokratie als sinnvollstem aller Politsysteme, der psychischen und physischen Gesundheit, eines Lebens, das uns gefällt und das wir als lebenswert erachten. Die tatsächlich auftretenden Konsequenzen eines solchen Endes mögen verschieden sein – Krieg ist sicherlich schwerwiegender als das Ende einer Beziehung –, und trotzdem bleibt die Grunderfahrung dieselbe. Hier liegt der Anknüpfungspunkt einer gegenwärtigen Rede der Parusie: die Erfahrung des Endes der Welt oder der eigenen Welt, die Menschen damals wie heute machen. Von der Wiederkunft Jesu zu sprechen hieße darum, dem Ende ein Ende zu setzen, der Zukunftslosigkeit eine neue Perspektive entgegenzustellen. Das Ende beendet, diese Erfahrung lässt sich nicht leugnen, aber dieser Endlichkeit eignet keine Definität. »Es kommt noch etwas« – das ist die Kernbotschaft der Parusie. Auch wenn das Ende Abschluss bedeutet, so hat und ist und bringt Gott immer wieder Zukunft. Kein Ende ist so endlich, dass es Gottes Kommen auszuschließen vermag, denn jedes Ende ist letztendlich immer nur endlich.

Die Rede von der Parusie und dem Kommen des Einen in den Wolken zeichnet ein neues Bild, welches an der Hoffnung auf eine Zukunft arbeitet,

die sich nicht aus dem Lauf der Dinge ableiten lässt. Dabei spielen die Umstände dieses Kommens keine Rolle: »Parusie« heißt »Dasein, Anwesenheit, Gegenwärtigkeit«, und darauf zielt diese Hoffnung ab: dass nach dem Ende nicht nichts ist, sondern vielmehr neues Sein. Ob der Menschensohn aus den Wolken steigt oder, wie schon einmal, als Kind geboren wird, ist unbedeutend. Es geht um Hoffnung, und zwar um Hoffnung auf das Ende des Endes und auf das Kommen des Kommenden.⁶

2. Die Parusievorstellung geht von einer transzendenten Lösung eines weitgehend immanenten Problems aus, und zwar anhand einer göttlichen Figur in menschlicher Form. Bestand die erste Vergegenwärtigung in der Arbeit an der Hoffnung, so ist die zweite eine radikale Infragestellung menschlicher Machbarkeit und folgerichtig die Herausforderung, das Vertrauen auf mehr als das menschlich Mögliche zu setzen. Theologisch gesprochen ist es der Ruf zur Umkehr oder – ganz im Sinne Rudolf Bultmanns – die Entscheidungsfrage.

Es scheint mir nicht erstaunlich zu sein, dass die Welt am Wendepunkt zum Zeitalter künstlicher Intelligenz Enderfahrungen technisch lösen will und dem künftigen Fortschritt mehr zutraut als einer gegenwärtigen Wende.

⁶ Diese Konzentration auf das Wesentliche der Parusieaussage entspricht dem, was Rudolf Bultmann unter »Entmythologisierung« und der ihr nachfolgenden »Existentialinterpretation« versteht. Dass dieses Anliegen nicht bloß eine methodische Möglichkeit darstellt, sondern insofern sachgemäß ist, als es das genuine Anliegen der Texte aufnimmt, zeigt sich in unserem Beispiel etwa daran, dass das Kommen Jesu in den Wolken auf verschiedene Weise dargestellt wird: In Mk 13,26 kommt der Menschensohn *in Wolken*, in Mt 24,30 *auf den Wolken* und in Lk 21,27 *in einer Wolke*. Bei der Gerichtsverhandlung vor dem Hohen Rat, als das Wort erneut fällt, kommt der Menschensohn in Mk 14,62 *mit den Wolken* (was der aramäischen Vorlage in Dan 7,13 entspricht), in Mt 26,64 *auf den Wolken* (was mit dem Zitat in Mt 24,30 korrespondiert), während Lukas das Kommen weglässt und sich auf das Sitzen zur Rechten konzentriert (Lk 22,69). Was als zu vernachlässigende Details ausgelegt werden könnte, ist in Wirklichkeit die Einsicht, dass sich himmlische Angelegenheiten nicht in menschliche Vorstellungen pressen lassen und darum sprachlicher Eindeutigkeit entbehren. Hermeneutisch bedeutet dies, dass bereits im biblischen Text eine Vorform der Entmythologisierung stattfindet, die das Wie des Kommens seiner Eindeutigkeit entblößt und in seiner Bedeutsamkeit herabstuft, um so das Dass des Kommens in den Vordergrund zu stellen, auch wenn dieses sachtechnisch nicht mehr detailliert dargestellt werden kann. Damit wird nicht mehr an der konkreten Vorstellung dieses Kommens (Wo? Wann? Wie?) gearbeitet, sondern an der Hoffnung auf dieses Kommen.

Anders lässt es sich nicht erklären, dass dem Klimawandel kaum politische Maßnahmen entgegengesetzt werden, in der wie auch immer begründeten Hoffnung, die nahe Zukunft bringe technische Lösungen, die das Problem ohne die Notwendigkeit persönlicher Einschränkungen aus der Welt schafften. In der Ausweglosigkeit wird das volle Vertrauen in die noch zu werdende Genialität des Menschen gesetzt. Ein weiteres Beispiel ist die Ökonomisierung des Friedens: Der aktuelle Präsident der Vereinigten Staaten, seinem Misstrauen gegenüber jeglicher Form von Politik und Diplomatie folgend, setzt auf die unwiderstehliche Attraktivität wirtschaftlicher Vorteile (»big, wonderful deals«), welche verfeindeten Parteien im Tausch gegen ein Friedensabkommen angeboten werden. Dass dies faktisch nicht funktioniert, liegt einerseits daran, dass die wirtschaftlichen Vorteile gerne an-, die Arbeit am Frieden aber nicht aufgenommen wird, und andererseits daran, dass, wer es sich leisten kann, auf Vorteile zu verzichten, wie z. B. Russland oder China, auch zu keinem Frieden genötigt werden wird. Die Hypertrophie artifizieller Selbstdarstellung in den sozialen Medien oder die Wiedererstehung des Wettrüstens zwischen Ost und West (politisch korrekt als von außen aufgenötigtes Nachrüsten bezeichnet) sind weitere Beispiele für die Vorstellung menschlichen Allmachbarkeit.

Dieser Vorstellung hält die Parusievorstellung ein Kontrastbild entgegen: Was der Mensch an Ungerechtigkeit, Ausbeutung, Gewalt und Zerstörung in die Welt setzt – ganz zu schweigen von Umwelteinflüssen, für die er ausnahmsweise nicht verantwortlich ist –, wird nicht durch menschliche, sondern allein göttliche Intervention geklärt. Nicht die Machbarkeit des Menschen löst seine Probleme, sondern die Macht des Himmels. Fast alle Katastrophen, die im Umfeld der Endzeitrede Mk 13 genannt werden, sind menschlichen Ursprungs, nicht jedoch ihre Lösung. Der Menschensohn steigt vom Himmel, und für die Sammlung der Seinen schickt er seine himmlischen Heerscharen. Menschliche Ideen, Produkte oder auch nur Kapazitäten sind nicht gefragt, und dies wohl nicht deshalb, weil es sie nicht gäbe – Ideen und Möglichkeiten, Kriege zu beenden und den Klimawandel aufzuhalten, existieren längst –, sondern weil es am menschlichen Willen fehlt, sie durchzusetzen.

Die Parusievorstellung hat ihre starken kultur- und technikkritischen Aspekte über die Jahrtausende bewahrt. Ist es dem Menschen damals wie heute zuzumuten, seine Probleme selbst zu lösen? Wohl kaum. Überlässt Gott seinen Menschen die Verantwortung, für das Gute für alle zu sorgen?

In keiner Weise. Die Parusievorstellung des kommenden Menschensohnes fordert auf, sich Rechenschaft abzulegen, ob die Geschichte der Menschheit eine Entwicklung zum Guten oder auch nur zum Besseren darstellt, alternativ eine Spirale der Zerstörung oder vielleicht einfach auch nur die Wiederkehr des Ewiggleichen. Lebt der Mensch aus sich oder ist er bereit einzusehen, dass es mehr braucht als die eigenen Ideen und Möglichkeiten, um seinem selbstverschuldeten Elend zu entkommen? Hofft er auf die Besserung des eigenen Geschlechts oder vertraut er auf die Möglichkeit des Unmöglichen, dass es nämlich etwas gibt, das nicht nur außerhalb seiner selbst ist, sondern auf ihn zukommt – und zwar zu seiner Rettung? Dazu kommt, dass dieses Kommen in keiner Weise auf menschliche Machtvorstellungen aufbaut: Dieses Wesen außerhalb ist zwar ganz anders, erscheint dem Menschen jedoch als Mensch wie er selbst und schafft bis in die Genetik hinein Anknüpfungspunkte, um dem Menschen auf Augenhöhe zu begegnen, und nicht nur vom Himmel herab. Diese Frage stellt die Parusie des Menschensohnes: Ist es möglich, dass der Mensch von sich aus überfordert ist, sein eigenmächtiges Chaos zu ordnen, und wäre es darüber hinaus möglich, dass Gott ihn dabei nicht zur Verantwortung zieht, sondern selbst Verantwortung übernimmt, und könnte es schließlich sein, dass dies nicht von oben herab geschieht, sondern von unten her (ein erster Hinweis auf die kreuzestheologische Natur der Parusie)? Dies ist die Zumutung der Parusievorstellung für eine von der menschlichen Machbarkeit geprägte Gegenwart.

3. Die Parusie, so haben wir gesehen, steht im Zusammenhang des Gerichts. Dieses Gericht wird jedoch nicht beschrieben, sein Vollzug ist die Sammlung der Erwählten. Erwählung ist das Gegenteil von Belohnung, sie gründet auf Gnade und nicht auf Leistung. Gericht wird so zum Akt der Gnade für das Individuum und zugleich zur Defragmentierung menschlicher Existenz, weil nicht nur jede und jeder einzeln gesammelt, sondern alle miteinander versammelt werden. Das hierfür verwendete Verb *episynago* ist mit zwei Präpositionen ergänzt (*epi* »auf, über, hin«; *syn* »zusammen, mit«) und weist auf den kollektiven Charakter der Sammlung, der weit über ein »an denselben Ort treiben« hinausreicht. Und es ist nota bene dasselbe Wort, das für die Gemeindeversammlung zum Gottesdienst verwendet wird: die Synagoge. Das Gericht als Sammlung entspricht einem Vorgang, der das Zerstreute zurück zu Gott führt und es miteinander verbindet, und es malt

ein Bild, das den Menschen nicht auf seine Taten und Untaten reduziert, sondern ihm eine erneuerte Ganzheitlichkeit zuspricht, die er längst verloren hat. Die Gegenwart als Ort der Fragmentierung – kollektiv in der erschreckend zunehmenden Erfahrung persönlicher Einsamkeit und individuell als Aufspaltung der Existenz auf immer mehr virtuelle Spielwiesen bis hin zum Selbstverlust – wird mit einer auf sie zukommenden Realität konfrontiert, in der nichts verlorenght und alles wiedergefunden wird. Auch das ist ein Bild der Hoffnung, und auch dieses Bild hat appellativen Charakter: Vertraust du dich dem Wiederbringer aller Fragmente an oder bleibst du selbst auf der Suche?

Und weil das Gericht von Sammlung spricht, das Urteil über die Nicht-erwählten aber nicht ausführt, erwächst Hoffnung, und zwar Hoffnung kreuzestheologischer Art: dass der, der am Kreuz starb und als Menschensohn wiederkommt, nicht nach menschlicher Art verurteilt und das Böse durch die Vernichtung der Bösen bekämpft, sondern kreativere Wege der Defragmentierung findet. Denn er ist nicht gekommen, zu richten, sondern zu suchen und zu retten. Wie die Erwählten nicht aufgrund ihrer Leistung erwählt worden sind, so ist für die, die nicht genannt sind, zu hoffen, dass sie aufgrund ihrer Taten nicht für immer Ungenannte bleiben, sondern zu Gerufenen werden, weil auch sie, wiewohl Schmiede ihres eigenen Schicksals, immer auch Opfer einer sich fragmentierenden Welt sind. Gericht ist immer Gerechtigkeit für die Opfer, aber es muss nicht immer Vernichtung der Täter sein. Wäre die große Zusammenführung des Menschensohnes lebenswert, wenn die, die diese Rückführung am nötigsten haben, von ihr ausgeschlossen blieben?

Die Parusie des Menschensohnes für heute ist: Hoffnung auf Zukunft – Ruf in die Entscheidung, auf eigene Kraft zu setzen oder auf Gott zu hoffen – Versammlung der verdienstlos Erwählten mit der Hoffnung, dass niemand unerwählt bleibt.

Literaturverzeichnis

Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus (EKK II/2), Zürich u. a. 1979.

Hampel, Volker, Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu, Neukirchen-Vluyn 1990.

Klaiber, Walter, Das Markusevangelium, Neukirchen-Vluyn 2010.

Marguerat, Daniel, Der Reichtum des fremden Textes. Ein historisch-kritischer Zugang zur Bibel, in: Luz, Ulrich, Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge, Zürich 1992, 18–38.

Meiser, Martin, Das Evangelium nach Markus (NTD 2), Göttingen 2024.

Söding, Thomas, Das Evangelium nach Markus (THNT 2), Leipzig 2022.

Tillich, Paul, Systematische Theologie Bd. 1, Stuttgart 1956.

Zeller, Dieter, Menschensohn, <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/neues-testament/menschensohn-3> (Zugriff 14.08.2025).

Autorinnen und Autoren

Sarah B. Bach

Doktorandin am Institut für Sozialethik der Universität Zürich und Pfarrerin der Evangelisch-methodistischen Kirche, Schweiz

Prof. Dr. Jörg Barthel

Professor emeritus für Altes Testament an der Theologischen Hochschule Reutlingen

Prof. Dr. Maximilian Bühler

Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Hochschule Reutlingen

Prof. Catherine Keller, PhD

George T. Cobb Professor of Constructive Theology, The Theological School and Graduate Division of Religion, Drew University, NJ, USA

Bischof i.R. Dr. Walter Klaiber

Bischof emeritus der Evangelisch-methodistischen Kirche, Tübingen

Dr. Esther Merget

Akademische Mitarbeiterin an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd und freiberufliche Autorin

Prof. Michael Nausner, PhD

Senior Researcher at the Church of Sweden Unit for Research and Analysis

Prof. Dr. Jonathan Reinert

Professor für Kirchengeschichte und Ökumenik an der Theologischen Hochschule Reutlingen

Prof. Dr. Jörg Rieger

Professor für Theologie, Vanderbilt Universität, Nashville, USA

Prof. Dr. Christoph Schluep

Professor für Neues Testament an der Theologischen Hochschule Reutlingen

Prof. Christof Voigt

Professor für Philosophie und Biblische Sprachen, Rektor der Theologischen Hochschule Reutlingen

Rosemarie Wenner

Bischöfin i. R. der Evangelisch-methodistischen Kirche