

Auszug aus:

Ebeling, Rainer & Meier, Alfred (Hg.) 2009.

Missionale Theologie

Marburg: Francke-Buchhandlung. (GBFE Jahrbuch, 1).

Alle Rechte vorbehalten

Kirche in der Welt. – *Historische Skizze zur missionalen Dimension des Christentums*

Alfred Meier

1. EINFÜHRUNG – WELTBEZUG ALS NOTWENDIGE PERSPEKTIVE EINER SINNVOLLEN THEOLOGIE

Die Kirche verleugnet ihre Bestimmung, wenn sie einseitig die Beziehung zu Gott (*coram Deo*) betont und dabei den Weltbezug (*coram mundo*) vernachlässigt.

Viele unserer Zeitgenossen fragen: „Wozu ist Kirche da?“¹⁰⁵ Wir werden bei dieser Frage den Verdacht nicht los, dass die Gesellschaft unsicher geworden ist bezüglich der Existenz der Gemeinde. Auch wenn Theologen diese Frage aus biblischer und dogmengeschichtlicher Perspektive sicher beantworten können, besteht für viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche offenbar ein Erklärungsnotstand. Es ist nicht nur eine Informationsfrage, sondern eine Frage nach der Identität der Gemeinde und ihrer Gesellschaftsrelevanz. Innovative Kirchenleute kreieren Offene Kirchen, die die „... gute alte Mutter Kirche in einem modernen, offenen, urbanen, multikulturellen und multireligiösen Umfeld“¹⁰⁶ repräsentiert. Neben den Erklärungsnotstand tritt offensichtlich auch ein Handlungsbedarf.

Die aktuelle Debatte um die transformatorisch-missionalen Ansätze der Theologie und die in diesem Zusammenhang aufkommen den ekklesiologischen Fragen wird teilweise sehr polemisch geführt (idea, 7.09.08) und lässt notwendige Differenzierungen vermischen¹⁰⁷.

105 Diese Frage wurde während des Kirchentages 2005 in Hannover in einem Seminar thematisiert.

106 In: Fritz P. Schaller, *Offene Kirchen im Kommen* - Riff in der Stadt, www.aufbruch.ch/offene_kirchen.htm (30.01.09)

107 Allerdings gibt es auch positive Bezüge zu neueren *emerging* Bewegungen (vgl. *idea*, 25.9.08) und kritische Anmerkungen bezüglich pauschalisierender Urteile (vgl. *idea*, 9.9.08)

Die Gegner der postmodernen emerging-church-movement führen ins Feld, dass es sich hier um Verrat am Evangelium und Anbiederung an den Zeitgeist handle. Die Befürworter unterstreichen die Notwendigkeit einer auf Transformation ausgerichteten missionalen Mentalität und einer Kirche, die gesellschaftsrelevant agiert und gerade so der atheistischen Grundstimmung begegnen kann.

Notwendig sind eine Versachlichung der Diskussion und die Einsicht, dass Theologie und Kirche in Zukunft nur dann einen positiven Beitrag zur Transformation der Gesellschaft werden leisten können, wenn sich Bischöfe, Prälaten und Theologen selbstkritisch dem transformatorischen Prozess in ihren eigenen Reihen und in der Gesellschaft stellen. Kircheninterne Strukturreformen und holistischer Weltbezug sind hierfür unabdingbar und spiegeln letztlich die Notwendigkeit einer Kirche, die kontinuierlich von innen reformiert werden muss, damit ihre missionarische Natur nach außen zum Tragen kommen kann. Nicht um *evangelium semper reformanda* geht es, auch nicht nur um Methodenvariationen, sondern um die Veränderung der Kirche als Trägerin der biblischen Botschaft (*ecclesia semper reformanda*) und damit um die Relevanz der dem Evangelium inhärenten Wirkintention.

Vielen linksevangelikalen¹⁰⁸ Theologen und Missiologen aus Lateinamerika und Afrika, aber auch aus den USA, kommt es darauf an, dass Theologie sich nicht nur um richtige Ansichten bemüht, sondern darüber hinaus ihre Gesellschaftsrelevanz und transformatorische Wirkung betont. Themen wie soziale Gerechtigkeit, Armutsbekämpfung, Bürgerrechte, Ökologie, d.h. die Notwendigkeit politischen Engagements zeugen vom Weltbezug der linksevangelikalen Szene¹⁰⁹ und deren Suche nach relevanten Formen christlicher Existenz und kirchlichen Lebens.

108 Der Begriff „linksevangelikal“ bezeichnet aus meiner Sicht evangelikale Theologien und ethische Ansätze, die einerseits wertekonservativ sind und evangelikale Grundpositionen (Bibel als Gottes Wort, Sündhaftigkeit des Menschen, persönliche Glaubensentscheidung, allgemeines Priestertum, Kongregationalismus, Absolutheitsanspruch der christlichen Wahrheit, Mission) vertreten und andererseits die transformatorische Relevanz christlichen Glaubens im öffentlichen Leben unterstreichen.

109 [Barack Obama](#) bemängelt an den Vertretern der amerikanischen *Christian Right* im Juni 2007, dass sie „... den Glauben *entführt* ... haben und ihn dazu missbrauchen, Christen gegeneinander aufzubringen (zit. in *idea*, 24.6.07).

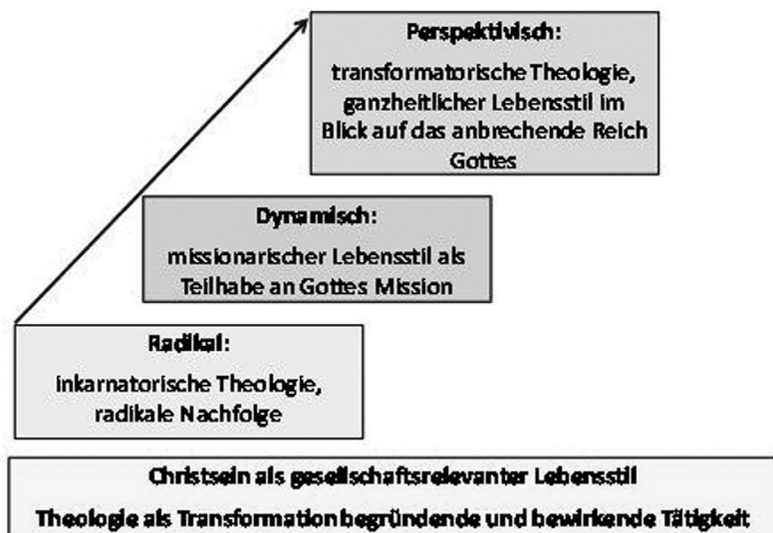
Angesichts der sozialen Krisen, die sich im Zuge der Globalisierung weiter verstärkt haben (besonders in Südamerika und Afrika), und angesichts des Mitgliederschwundes in den großen Kirchen auf Grund des postmodernen religiösen Perspektivismus¹¹⁰ (besonders in Europa) gibt es keine Alternative zu einer Theologie, die innerkirchliche und gesellschaftliche Verhältnisse ernst nimmt und sie auf eine kontextualisierende Weise einbezieht.

Die emerging-movement, so vielfältig die Formen dieser Bewegung auch sein mögen, ist zunächst eine Antwort auf den mangelnden Weltbezug der Gemeinde. Kirche ist nicht an und für sich, sie ist auch nicht nur „Kirche für andere“, sondern ihr Wesen besteht darin, Kirche Jesu Christi in der Welt zu sein.

Eine Theologie des Wortes, die in offenbarungspositivistischer Manier¹¹¹ Wahrheiten proklamiert, ohne Geschichte und Kontext genügend einzubeziehen, hat keine Zukunft. Relevante Theologie benötigt eine scharfe Analyse des historischen und sozial-kulturellen Kontextes und wird die an sie gestellte Erwartung, nämlich konkrete Orientierung anzubieten, nicht enttäuschen dürfen. Biblische Theologie darf nicht zu einer Wissenschaft verkommen, die nur noch „fest-stellt“. Die Frage, inwiefern der Kontext neben dem biblischen Text konstitutiv ist für theologische Erkenntnisse, ist hier von großer Bedeutung, soll in diesem Artikel aber nicht beleuchtet werden.

110 Zu unterscheiden sind der perspektivistische Objektivismus eines Gottfried Wilhelm Leibniz (objektive Wirklichkeit – diverse Betrachtungsweisen und Ansichten) und der perspektivistische Subjektivismus z.B.: eines Friedrich Nietzsche (plurale Realitäten – nicht nur unterschiedliche Ansichten).

111 Bonhoeffer warf Barth einen solchen Offenbarungspositivismus vor und beklagte dabei, dass eine bloße Kenntnis des theologischen Gehalts biblischer Texte nicht ausreicht, um einen relevanten Glaubensgehorsam in Kirche und Welt zu entwickeln. Bonhoeffer: Wenn Christus »mitten in der Wirklichkeit« Christus (DBW 6,53 / E 219) war, dann musste sein Wort ebenfalls dem einzelnen auf seine Weise fassbar und wie auch immer wirklich werden. - Theologie ohne konkrete kontextrelevante Weisung führt nach Bonhoeffer „in die konservative Restauration« (DBW 8,481 / WEN 359). (vgl. bei Süselbeck, Deutsches Pfarrerberblatt, 7/2004)



© ameier 2009

Das Vorgehen Gottes bei der inkarnatorischen Sendung des Sohnes bietet de facto alle Elemente einer transformatorisch-missionalen Theologie. Die Inkarnation geht auf innerweltliche Missstände ein und inkulturiert sich in der missio des Sohnes, fassbar und schicksalhaft in Raum und Zeit. Nur so werden Christologie und Soteriologie zu einer wirkungsvollen Einheit mit konkreten transformatorischen Folgen für Ekklesiologie, Missiologie und Sozialethik.

Philipp Jacob Spener hat in seiner „Pia Desideria“ darauf aufmerksam gemacht, dass „...die Theologie ein habitus practicus ist und nicht in bloßer Wissenschaft besteht“. Das „... bloße Studieren und andererseits das bloße Zustimmung und Sich-Informieren (reicht) nicht zu.“

Nun denken viele, dass wir es mit Denkweisen und Praktiken zu tun haben, die verloren geglaubte Aspekte theologischen Denkens und praktischen Handelns neu entdecken. Von daher drängt sich eine historische Skizze geradezu auf, die versucht zu prüfen, ob es analoge Entwicklungen nicht schon in der Vergangenheit gegeben

hat, von denen wir heute profitieren und auf deren Erbe sich Theologie und Kirche berufen können.

Im Anschluss an eine begriffliche Standortbestimmung im evangelikalen Kontext sollen Philipp Jacob Speners frühpietistische Reformbemühungen, Johann Hinrich Wicherns sozial-diakonisches Konzept sowie Christoph Friedrich Blumhardts politisches Engagement nach missional-transformatorischen Elementen untersucht werden.

2. BEGRIFFLICHE STANDORTBESTIMMUNG – DER HISTORISCHE KONTEXT DER BEGRIFFSBILDUNGEN

Im Zusammenhang der Begriffsbildung lassen sich drei Aspekte erkennen, die sich seit Mitte der 1970er Jahre bis heute entwickelt haben. Die transformatorisch-missionale Theologie zeichnet sich durch Radikalität, Dynamik und Perspektive aus, die in der Nachfolge Christi gründet, in der Mission ihre Ausdrucksform findet und sich am Horizont des Reiches Gottes ausrichtet.

RADIKALITÄT: INKARNATORISCHE THEOLOGIE

In den 1980er Jahren kursierte unter den Linksevangelikalen der Lausanner Bewegung das Schlagwort von der „radikalen Nachfolge“. Sie geht einher mit einer Renaissance jesuanischen Lebensstils und dessen Auswirkungen im privaten und gesellschaftlichen Bereich. Auswirkung dieser lebensnahen Theologie ist u.a. die Transformation gesellschaftlicher Strukturen, die nur durch radikale Maßnahmen erreicht werden kann. Der Kampf gegen wirtschaftliche Ungerechtigkeit und Armut kann nur gelingen, wenn Christen ihren Lebensstil umstellen und exemplarisch einfach leben, indem sie Verantwortung übernehmen für marginalisierte Schichten der Bevölkerung. Die befreiungstheologischen Ansätze in den Ländern des Südens sind ein Schrei nach einer Theologie, die nicht die Privilegierten, den Klerus, die Institution Kirche als solche und deren Tradition sowie bestehende soziale Verhältnisse legitimieren, sondern die den Menschen an der Basis konkrete Hoffnung geben

zur Lebensbewältigung. Es ist ein Schrei nach mehr Weltbezug in der Theologie.

Radikal ist auch die Neubesinnung auf urchristliche Werte und Lebensformen, wozu vorwiegend die Gemeinschaft in öffentlichen oder privaten Gebäuden zählt, das pionierhafte, missionarische Arbeiten ohne besondere Betonung der Institutionalisierung, die dezentralen Lebensgemeinschaften „von unten“, die Wiederentdeckung religiöser Symbolik, die Neubesinnung auf die missionarische Dynamik der ekklesia wegen ihrer Minderheitenrolle als Kirche „nach dem konstantinischen Zeitalter“ sowie das jesuanische Modell der Inkarnation.

René Padilla und Samuel Escobar stehen seit den 1960er Jahren als lateinamerikanische evangelikale Theologen für die holistisch-inkarnatorische Ausgestaltung evangelikaler Missiologie. In Anknüpfung an John Stotts Auslegung von Joh. 20,21 anlässlich der Weltmissionskonferenz in Berlin (1966) plädieren beide für eine stärkere Betonung der sozialen Verantwortung im Kontext evangelistischer Tätigkeit.¹¹² Nicht nur der missionarische Imperativ zählt, sondern die genuine Einbeziehung des Lebens und Wirkens Jesu, also das *kathós* (dt. gleichwie), die jesuanische Methode der Umsetzung.¹¹³ Das Thema wurde während des Lateinamerikanischen Kongresses in Bogota (1969) weiter entwickelt. Der soziale Aspekt fließt auf Grund der südlichen Theologien in die Debatte des Lausanner Kongresses (1974) ein und wird zu einem festen Bestandteil

112 "In response to the social dilemmas of the 1960s in Latin America, we had developed an understanding of evangelism that was built over a Christological structure that shaped both message and method." (www.lausanneworldpulse.com/themedarticles.php/923?pg=all (17.10.08))

113 "In 1973, Rene became involved in a suburban church, the Evangelical Baptist Church of La Lucila; in 1976 he joined its pastoral team. The church developed ministry among slum dwellers and drug addicts, learning about and serving as a model for ministry to diverse human needs, fusing evangelism and social action." (www.wheaton.edu/bgc/archives/GUIDES/361.htm 17.10.08)

der internationalen evangelikalen Theologie.¹¹⁴ Escobars und Padillas Ansatz einer *basic Christology* ist zutiefst inkarnatorisch, weil er Lehre und Lebensstil Jesu als grundlegende transformatorische Identität definiert.

Christopher Sugdens Buch von der "Radikalen Nachfolge - Impulse zu einem zeichenhaften Leben"¹¹⁵ unterstreicht die Integralität von christlicher Lehre und Leben. Gotteserkenntnis, Nächstenliebe, Überwindung der Trennung zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung im Kontext der Erfahrungen in der sog. Zwei-Drittel-Welt bilden bei ihm eine logische Linie, die zu ganzheitlichem Lebensstil und sozialen Engagement führen.

REICH GOTTES: KONTEXTRELEVANTE, HOLISTISCHE UND TRANSFORMATORISCHE THEOLOGIE

Die genannten Begriffe enthalten gemeinsame Aspekte. Menschen mit ihren unterschiedlichen Bedürfnissen, als seelische, physische und intellektuelle Wesen, existieren in einem sie prägenden sozial-kulturellen Kontext. Diesen zu berücksichtigen und nicht nur das Individuum, sondern auch das gesellschaftliche Umfeld in der Perspektive des Reiches Gottes zu verändern und zu gestalten, wird als Aufgabe transformatorischer Theologie angesehen.

Das westliche Denken ist von der Autonomie und Individualität des modernen Menschen geprägt, der sich anschickt, seine Umwelt zu verändern. In den Kulturen des Südens spielt die Kollektivität als Instanz nachhaltiger Veränderung eine viel größere Rolle. Die Transformation der Gesellschaft im Sinne des Reiches Gottes kann nur unter der Einbeziehung der Kollektivität erreicht werden.

Nur die Reich-Gottes-Perspektive ermöglicht den Aufbruch aus

114 Vgl. u.a. Ajith Fernando, "Jesus: The Message and Model of Mission," und Tokumbo Adeyemo "Profiling a Globalized and Evangelical Missiology", Ramachandra, Vinoth. 1996. *The Recovery of Mission*. Grand Rapids, Michigan, USA: Eerdmans. Siehe auch Padilla in: Claydon, David, ed. 2005. *A New Vision, A New Heart, A Renewed Call*. Pasadena, California, USA: William Carey Library., S. 216-231 und Escobar, Samuel. 1994. "The Search for a Missiological Christology in Latin America," In *Emerging Voices in Global Christian Theology*. Ed. William A. Dyrness. Grand Rapids, Michigan, USA: Zondervan, S. 199-227.

115 Christopher Sugden, *Radikale Nachfolge*, Witten, 1983

einem einengenden, die missionarischer Programmatik bestimmen den Ekklesiozentrismus hin zu einem die sozialen Gegebenheiten berücksichtigenden Horizont. Einer der namhaftesten Vertreter dieses Aspekts transformatorischer Theologie ist Ron Sider¹¹⁶. Der Ansatz und das Anliegen Siders bleiben berechtigt, trotz der Kritik¹¹⁷ und der „unrealistischen Wirtschaftspolitik“, die in den Veröffentlichungen Siders zuweilen zutage tritt.

MISSION: MISSIONARISCHE AKTION ODER MISSIONALES SEIN

Missionale Theologie versucht der Tatsache Rechnung zu tragen, dass die westliche Kultur ihre christlichen Wurzeln gekappt hat¹¹⁸ und von daher neue Formen missionarischer Kommunikation und christlichen Lebensstils gefunden werden müssen.

Der kritische Vorwurf der „Anbiederung an den Zeitgeist“¹¹⁹, so wie er aus der Bewegung „Kein anderes Evangelium“ zu vernehmen ist, spiegelt den Versuch, den Entwicklungen der Postmoderne mit Instrumenten der Moderne zu begegnen. Dieser Zugang wird von der missionalen Bewegung relativiert. „Probleme kann man niemals mit der gleichen Art von Denken lösen, durch die sie entstanden sind“ (Einstein). Das moderne Christentum mit seiner „mit dem Evangelium Anstoß erregenden“ (idea, 7.9.08) argumentativen Konfrontationsstrategie reicht nicht aus, um der Irrelevanz des Christentums in der Postmoderne zu begegnen.

Van Sanders geht davon aus, dass eine missionarische Bewegung eine missional ausgerichtete Gemeinde voraussetzt. Eine solche Gemeinde definiert ihre gesamte Existenz als Beteiligung an der

116Sider ist Gründer der Bewegung „Evangelicals for Social Action“ (seit 1978), eine Plattform, die dem Ziel dient, biblische Lösungen für die akuten sozialen und wirtschaftlichen Probleme anzudenken.

117 Vgl. David Chilton, *Productive Christians in an Age of Guilt-Manipulators*, 1981, als Antwort auf Siders *Rich Christians in an Age of Hunger*, 1977

118Michael Forst/ Alan Hirsch, *Die Zukunft gestalten – Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts*, Glashütten, 2008, S. 24-26.34-36

119Vgl. in *idea*, 7.9.08: „....Die Emerging Church, die in der evangelikalen Bewegung an Einfluss gewinne, verzichte darauf, mit der Botschaft Jesu Christi Anstoß zu erregen, sondern strebe ein angenehmes Zusammenleben an.“

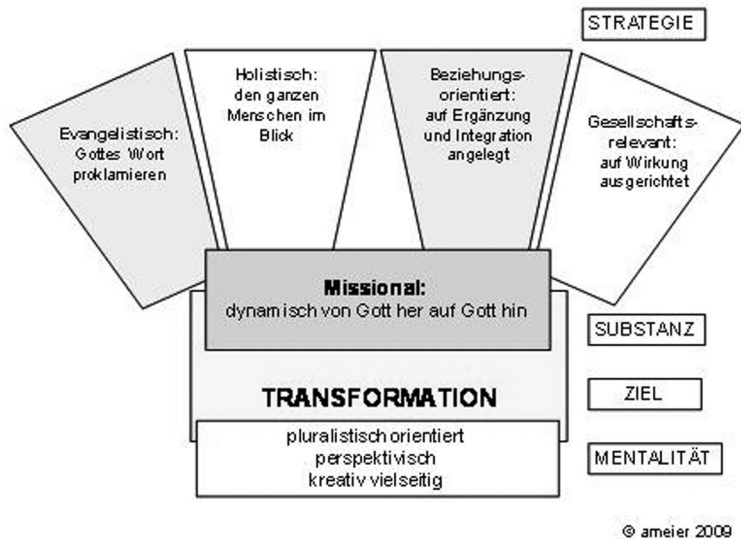
missionarischen Natur Gottes.¹²⁰ Wahrheit muss relational, aus einer intakten Beziehung zu Christus gelebt und nicht als statischer Absolutheitsanspruch proklamiert werden. Die *missiones ecclesiae* werden somit verstanden als Analogie zur *missio Dei*. Die Gemeinde strahlt missionarische Dynamik aus und verliert sich nicht in missionarischen Programmaktivismus.

Die postmoderne Sehnsucht nach Beziehung wird in missional ausgerichteten Gemeinden gestillt durch Beziehungs- und Lebensstilevangalisation. Damit steht auch die punktuelle, einseitig die Wortverkündigung betonende, evangelistische Aktion in der Kritik. Es werden vielmehr Modelle praktiziert, die die relational-zentrifugale Dimension des missionarischen Mandats mit der transformativen Intention des Evangeliums verbinden.

Der transformatorisch-missionale Ansatz betrachtet „Christ as Transformer of Culture“. Christus überwindet nicht nur im soteriologischen Sinn den Fall des Menschen, sondern bewirkt auch die Wiederherstellung der Kultur im Sinne einer auf Harmonie gründenden Lebensstrategie des Kollektivs und damit die Transformation des sozialen Lebens.

Die verschiedenen Aspekte, die sich aus der Übersicht der Begriffsgeschichte ergeben, lassen sich wie folgt zusammenfassend kategorisieren:

120“Missional churches realize that effective ministry flows out of their identity with Christ as His ambassadors to a lost world. Churches that are missional emphasize that what a church does flows out of what it is in Christ. Being precedes doing.” (Van Sanders in: www.churchplantingvillage.net)



Der durch die Begriffsklärungen skizzierte Rahmen dient im Folgenden als methodisches Raster zur Einordnung und Bewertung der historischen Modelle.

3. VON DER ORTHODOXIE ZUR ORTHOPRAXIE IM FRÜHPIETISMUS BEI PHILIPP JACOB SPENER

– *gemäßigter und radikaler Pietismus und „Hoffnung auf bessere Zeiten“ als kontextrelevante Reformansätze*

Mit der Berufung Philipp Jacob Speners zum Pfarrer nach Frankfurt (1666-1686) kam es zu einschneidenden Veränderungen in der evangelischen Kirchenlandschaft.

Speners Straßburger Zeit (1651-1666) war geprägt von theologischen, philosophischen und historischen Studien. Wissenschaft stand im Vordergrund. Der Wandel zum „praktizierenden Theologen“, dem die praktische Seite des Christseins ebenso wichtig war wie die Darstellung orthodoxer, genuin-kirchlicher Lehre, bedeutete für die damalige Zeit einen paradigmatischen Sinneswandel. Der biographische Wandel im Denken und Handeln Speners reflektierte

den kirchenhistorischen Wandel vom konfessionellen Zeitalter hin zum Pietismus – von der Orthodoxie hin zur Orthopraxie.

Die Parallele zu den neomissionalen Bewegungen der Postmoderne besteht darin, dass der biographische Paradigmenwechsel dem kirchenhistorischen vorausgeht. Bewegungen fallen nicht vom Himmel, sondern werden transportiert durch betroffene Persönlichkeiten, deren kognitive Wandlung einen die Praxis verändernden Affekt auslöst.

Der theologische Wandel bestand darin, dass Spener in seiner pastoralen Praxis und in seinen Predigten die Notwendigkeit des praktischen Christseins betonte. Der Aufruf zu tätiger Frömmigkeit (Sonntagsheiligung, Kirchendisziplin) und zu sozial-diakonischem Engagement (Gründung von Armen-, Waisen- und Arbeiterhäusern) spiegelte den genannten Wandel.

Das geteilte Echo auf seine Initiativen war dadurch begründet, dass die Kritiker Speners die reine Rechtfertigungslehre Luthers unterhöhlt und in Frage gestellt sahen. Zur *sola gratia* gesellte sich die Praxis als konstituierendes Element lebendigen Glaubens. Schon 1669 kam es zum Schisma zwischen der Mehrheit der Frankfurter Kirchgängerchristen und einer Minderheit der Frommen (Pietisten).

Die Gründung des sog. *collegium pietatis* als Form privater Konventikel seit dem Jahre 1670 stieß ab 1682 bei den pietistisch Gesinnten auf immer größere Zustimmung. Die Bildung von Freiwilligenkreisen innerhalb der Volkskirche (*ecclesiola in ecclesia*) stellte das äußere Symbol der frühpietistischen Bewegung dar. Sie reflektierten aber auch die Tatsache, dass die Hoffnung auf Besserung der gesamten Volkskirche von innen her erstorben war. Aus der Resignation über die in Orthodoxie erstarrte Volkskirche bildeten die Konventikel die Avantgarde für das anbrechende Gottesreich. Das Gemeinsame der *collegium pietatis* und der *ecclesiola in ecclesia* war die Absicht Speners, eine Kirchenreform von innen nach außen zu bewirken, d.h. Struktur und Frömmigkeitsreform nach innen und Relevanz nach außen. Die transformatorische Dimension Speners besteht darin, starrer Lehre und missionarischer Irrelevanz zu begegnen durch aktives Christentum.

Schon vor 1675, dem Jahr der Veröffentlichung der *Pia desideria*, wurde klar, dass Speners pietistischer Ansatz sich weniger auf refor-

matorisches Erbe als auf das Ideal der Urgemeinde und die chilias-tische Hoffnung bezog.

Im Gegensatz zur lutherischen Orthodoxie wandte sich Spener in seinem orthopraktischen Ansatz hin zu einer in der Gegenwart gelebten Hoffnung, die eine neue missionarische und soziale Dynamik freisetzte.

Hier wird am ehesten der Gegensatz zu den Positionen der lutherischen Orthodoxie deutlich. Philipp Nicolai (1556-1608 in: *De regno Christi*, 1598) hielt die Mission der Welt durch die Apostel bereits für abgeschlossen. Für Johann Gerhard (1582-1637) war, was den missionarischen Auftrag der Kirche anging, die Berufung auf Mt 28,19f eine theologische Fehlentscheidung, der sich Rom schuldig machte, weil sich die Papisten damit eine apostolische Autorität zumaßen, die ihr definitiv nicht zustand. Die Kritik an der apostolischen Sukzession (Amts- und Gemeindeverständnis) begründete somit die Ablehnung des weltmissionarischen Auftrags.

Die von Spener anvisierte „Besserung des Leibes Christi“ ging einher mit einem Theologie- und Blickwechsel, der die Gemeinde für die Welt relevant sein ließ. Zu einer ersten Abspaltung der Pietisten kam es 1682, als sich Johann Jakob Schütz von der offiziellen lutherischen Kirche trennte und damit den Weg des radikalen Pietismus zu beschreiten begann.

Eine solche Tendenz im postmodernen Kontext bestätigen u.a. auch Frost/Hirsch (2008:20), die postulieren, dass eine radikale Veränderung der Kirche nur durch einen Paradigmenwechsel auch der kirchlichen Strukturen zu erreichen ist. Genau dies passierte mit der durch die Konventikel ausgelösten Strukturreform der offiziellen Kirche in der Zeit des Frühpietismus, dem die evangelikale Szene entscheidende Impulse verdankt.

Hier entsteht eine weitere Parallele zur postmodernen emerging-movement. So wie die pietistische Bewegung sich im 17. Jh. gegen eine verkopfte, orthodoxe Großkirche richtete, so wenden sich die emerging-churches gegen das attraktionale Management der megachurches, parochial-landeskirchlicher bzw. freikirchlicher Couleur, die das religiöse Leben verwalten und es damit den „Ritzen der Gesellschaft“ (d.h. der postmodernen Realität) entziehen.

Speners Wirken hatte damals nicht nur Folgen für die Frömmigkeit

des Einzelnen. Die kirchenpolitischen Auswirkungen lagen ebenso auf der Hand. Dies wurde insbesondere in seiner Dresdner und Berliner Zeit sichtbar.

In der 1675 publizierten Schrift „Pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirche samt einigen dahin einfältig abzweckenden christlichen Vorschlägen“ wird deutlich, wie Spener sich die Veränderung vorstellte. Sein Credo lautete: Erneuerung, Predigt des „wahren Christentums“ und des „wahren lebendigen Glaubens“ gegen einen „toten, eingebildeten Glauben“. Speners Kritik richtete sich allerdings auch gegen den politischen, regulierenden, die Kirche vereinnahmenden Einfluss des Staates, an den Luther, Melancthon und Calvin das missionarische Mandat delegiert hatten.

Die Transformation der offiziellen Kirche geschah bei Spener zunächst durch die Belebung des praktischen Christseins:

...daß man den Leuten wohl beibringen und sie bald daran gewöhne, zu glauben, daß es mit dem Wissen im Christen durchaus nicht genug sei, sondern es vielmehr in der Praktizierung bestehe.

Des Weiteren legte er Wert auf die Umsetzung des reformatorischen Prinzips vom allgemeinen Priestertum:

Da wird er sehen, wie stattdlich erwiesen sei, daß allen Christen insgesamt ohne Unterschied alle geistlichen Ämter zustehen, obwohl deren ordentliche und öffentliche Verrichtung den dazu bestellten Dienern befohlen ist. Doch im Notfall können sie auch von anderen verrichtet werden. Was aber nicht zu den öffentlichen Verrichtungen gehört, soll immerfort zu Hause und in dem alltäglichen Leben von allen getrieben werden.

Erkenntnisse:

1. Theologische Veränderungen spiegeln sich in konsequenter Veränderung menschlicher Biographien und münden in gesellschaftsrelevante und kirchliche Transformation.
2. Transformatorische Bewegungen können *ecclesiola in ecclesia* hervorbringen, die einerseits gemeinschaftsfördernde und attraktive Ausstrahlung haben, andererseits aber die Struktur der Kirche in Frage stellen können.
3. Die Umsetzung des Grundsatzes vom „allgemeinem Priestertum“

ist nur möglich durch eine theologische Neubesinnung, die Einbeziehung der kirchlichen Basis und durch die Bejahung struktureller Reformen.

4. Einhergehende Radikalisierungen in Form kirchlicher Schismen werden einerseits als schmerzlich erlebt, in der historischen Replik und aus gesamtkirchlicher Perspektive aber durchaus als notwendig und fruchtbar wahrgenommen.

Die Betonung der Orthopraxie macht einen neu definierten Weltbezug der Kirche nötig.

4. GESELLSCHAFTSRELEVANZ UND „INNERE MISSION“ BEI JOHANN HINRICH WICHERN

- die Diakoniebewegung als missional-holistischer Ansatz im Kontext der ev. Kirche des 19. Jh.

Johann Hinrich Wichern ist ein weiteres Beispiel für gelungene Transformation. Bei Wichern paart sich schonungslose Analyse sozialer Umstände mit der Renaissance bereits vorhandener theologischer Erkenntnisse. Die Folge davon war eine transformatorische Wirkung, die das Leben der evangelischen Kirche und darüber hinaus die Gesellschaft nachhaltig geprägt und verändert hat. Wicherns Ziel bestand in der „Verwirklichung der christlichen und sozialen Wiedergeburt des heillosen Volkes.“

Das Reich Gottes soll sich in allen Formen gesellschaftlichen Lebens verwirklichen. Wichern schloss sich einem Besuchsverein an, der es ihm ermöglichte, die Situation verwaarloster Kinder kennen zu lernen. Der Kontakt zu den von der wirtschaftlichen Entwicklung des 19. Jh. benachteiligten Familien bildet den Beziehungsrahmen für gelebte Kapitalismuskritik. Wichern registrierte und analysierte die konkreten Missstände. Somit entwickelt sich die empirische Wahrnehmung als Ausgangspunkt für eine Neupositionierung christlicher Theologie und Ethik.

Wichern entdeckte auf der Grundlage des „allgemeinen Priestertums“ die Bedeutung des diakonischen Amtes. Die Theologie Calvins hatte einen großen Einfluss auf Wichern. Sie verhalf ihm dazu, das Diakonienamt gleichberechtigt neben das des Pastors, der Lehrer und Ältesten zu stellen.

Wicherns Kritik betraf zunächst

- die Kirche, die zwar die richtige Lehre predigt, aber das Kirchenvolk nicht zur konsequenten Umsetzung anhält,
- die Tatsache, dass das Evangelium seine gesellschaftsrelevante und verändernde Kraft in den Familien, kapitalistisch geführten Unternehmen und den Erziehungsanstalten vermissen lässt,
- die theologische Ausbildung, die zwar Wissenschaftler hervorbringt, die aber nicht engagiert und in Vollmacht ihren geistlichen Dienst versehen,
- die mangelnde Einbeziehung der ehrenamtlichen Mitarbeiter, insbesondere der Prädikanten, denen Wichern vermehrt volksmissionarische Dienste in der Öffentlichkeit anvertrauen will.

Vertikale und horizontale Dimension des Glaubens flossen bei Wichern zusammen und fanden ihren Ausdruck in der Erneuerung innerkirchlicher Verhältnisse und in Nächstenliebe, die auch die Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse einschloss. Insofern bestätigt Wicherns Denken und Handeln den holistischen Ansatz unserer Tage.

Die schonungslose Analyse der damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse führte bei Wichern zu einer konsequent angewandten inkarnatorischen Christologie „nach unten“. Erst fünfzehn Jahre nach der Gründung des „Rauhen Hauses“ im Jahre 1833¹²¹ wurden die soziale Frage und die Notwendigkeit der „Inneren Mission“ anlässlich des Wittenberger Kirchentages im Jahre 1848 zur offiziellen Sache der Kirche.

Wichern hat sich immer von der materialistischen Geschichtsanalyse und Klassenkampftheorie der Kommunisten distanziert und in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen nicht den entscheidenden Grund für die Missstände gesehen. Ganz im Gegenteil machte Wichern in der spontan gehaltenen und nicht vollständig protokollierten Rede zu Wittenberg die Entchristlichung, d.h. die mangelnde Gesellschaftsrelevanz des christlichen Glaubens für die Märzrevolution und das Aufkommen der kommunistischen Bewegung verantwortlich:

121Vgl. Rückblick auf Wicherns Wirken in Hamburg in: „Er nahm Hamburgs arme Kinder an die Hand“ – Rezension von Sigrid Schambachs Biografie „Johann Hinrich Wichern“ (Reihe „Hamburger Köpfe“, Ellert & Richter Verlag, 2008 (www.abendblatt.de/daten/2008/04/17/870135.html?prx=1) (31.12.08)

Die schwerlich durch ein Gegenmittel zu überholende, in alle Winde mit Paß und unter obrigkeitlichem Schutz ausgehende Propaganda der wandernden Handwerksburschen, der scharfe Verstand und das organisierende Talent in diesen Kreisen machte in Verbindung mit manch anderen Verhältnissen und namentlich der seit lange gereiften Entchristlichung des Volkes in allen seinen Ständen einen Zustand erklärlich, woraus die revolutionären Ereignisse wie aus lang bereitetem Boden rasch hervorgewachsen konnten ... zumal diese verderblichen Grundsätze nicht im Proletariat geblieben, sondern zu den Höhen der Intelligenz und oft auch der Macht hinaufgestiegen sind. (Rede auf dem Wittenberger Kirchentag 1848)

Von daher ist es folgerichtig, dass die von Wichern angewandte Pädagogik nicht gesellschaftskritischen bzw. die staatliche Ordnung unterminierende Zielen diene, wie dies in der kommunistischen Bewegung der Fall war. Dies wird durch folgende Äußerung belegt:

Die Anstalt trachtet danach, dem Wohle des Staates in Umbildung solcher Personen, welche ihm ohne diese Hilfe wie einen Krebs Schaden würden eingewohnt haben, förderlich zu sein, ohne ihm je lästig zu werden.¹²²

Im Vorfeld des Kirchentages wurden Wichern und seine Freunde wegen des Anliegens der „Inneren Mission“ und des volksmissionarischen Ansatzes kritisiert. Die Gegner sahen darin eine Unterminierung der Taufe als Ausdruck der Kirchenzugehörigkeit. Wie können also Menschen noch einmal missioniert werden, die doch schon durch die Taufe als Christen legitimiert sind?

Wichern antwortete auf dem Kirchentag mit einem konkreten Beispiel: Selbst die Handlanger der 1848er Revolution, obwohl christlich getauft, strafen durch ihr Handeln und atheistic Reden den christlichen Glauben Lügen. Es besteht also Grund genug anzunehmen, dass auch Getaufte noch zu „Objekten der „Inneren Mission“

¹²²Vgl. Wichern, *Sämtliche Werke*, Hrsg. von Peter Meinhold (Bd. 1-8) und Günther Brakelmann (Bd. 9 u. 10), 10 Bde. Berlin; Hamburg; Hannover, 1958-1988: Bd. 4/1: *Schriften zur Sozialpädagogik* (Rauhes Haus und Johannesstift), S.112

gemacht werden müssen“.¹²³

Durch die Reaktion auf Wicherns Anliegen wird deutlich, wie theologische Richtigkeiten das relevante Handeln der Kirche verzögern oder gar behindern können.

Die Gründung des Gefängnisses in Berlin-Moabit im Jahre 1851 war eine weitere Folge des gesellschaftlichen Engagements Wicherns.

1857 wurde Wichern vom preußischen König zum „Vortragenden Rat der Strafanstalten und des Armenwesens“ ernannt. Die konkreten Initiativen Wicherns waren keine Werbemaßnahme für eine „kirchendistanzierte“ Bevölkerung, sondern sind intrinsisch aus der Einsicht erwachsen, theologische Erkenntnisse wirksam in die Praxis umzusetzen.

Nach Glasgower und Londoner Vorbild nannte Wichern die „Innere Mission“¹²⁴ auch „Stadtmission“, wo Evangelisation und soziales Engagement ineinander flossen und vorwiegend in die von der „sozialen Frage“ betroffene „Unterschicht“ in den deutschen Städten in den Blick nahm. Auf diese Weise wurde Wichern zu einem Pionier der „urban mission“, der Theologie, Kirche, Gesellschaft, insbesondere das städtische Milieu sowie Wirtschaft und Politik zusammenbrachte. Wichern gelang es, Hamburger Politiker und Kaufleute für die Gründung des ersten „Rettungsdorfes“ zu gewinnen. Die Gründungsveranstaltung der Anstalt „zur Rettung verwaarloster und schwer erziehbarer Kinder“ fand am 12. September 1833 im Saal der Börsenhalle statt.

Die Notwendigkeit städtischer Mission wird im folgenden Auszug der Wittenberger Rede deutlich:

Diese Parochie (A.v.V.: die von Wicherns Mitstreiter Kuntze betreut wird) und ähnliche, z. B. in Hamburg die Matrosenvorstadt St. Pauli, ein St. Antoine, St. Martin und St. Denis in Paris, gewisse Distrikte

123 Rede auf dem Wittenberger Kirchentag 1848: „Trotz alledem kenne ich als Lutheraner auch solche und einen Marr mit seinen Genossen nur als getaufte Christen, also als Objekte der Inneren Mission, und diese erfordert und hat den Mut, das Satanswerk mit Gottes allmächtigem Worte anzugreifen.“ - Marr gab 1845 den Impuls zum Anzünden des Holzstoßes auf dem Signal bei Lausanne, dessen auflodernde Flamme das Zeichen zum Ausbruch der Revolution im ganzen Kanton wurde.

124 Der Begriff erscheint seit 1842 zunehmend in den Schriften Wicherns.

in fast allen großen Städten Deutschlands sind so beschaffen (A.v.V.: Wichern nimmt indirekt Bezug auf die von Kuntze beschriebene sozialen und geistlichen Missstände), daß jenes Wort vielfach auf sie passen mag. Eine Erfahrung von 15-16 Jahren in fast ausschließlicher Beschäftigung mit diesem Gegenstande, eine durch literarische Arbeiten, durch die persönlich vernommenen Stimmen von Hunderten, oft durch eigene persönliche Untersuchungen in verschiedenen Gegenden des Vaterlandes gewonnene Überzeugung kann es aussprechen, daß viel Wahres an jenem Worte (von Kuntze) liegt. Es gibt Reviere in den Städten, wo es physisch unmöglich ist, daß die Geistlichen ihre Aufgaben lösen. Sie können sich nicht um alle kümmern, die in völliger Isoliertheit von der Kirche hinleben. Diese bleiben daher ohne kirchliche Pflege, ihre Kinder werden getauft, und sie selbst sind vielleicht getraut, das ist ihr ganzer Zusammenhang mit der Kirche. (aus der Rede auf dem Wittenberger Kirchentag 1848)

Im konkreten sozialen Engagement des 19. Jh. findet sich bei Wichern eine Plattform inkarnatorischen Lebensstils, der nicht nur die Botschaft des Evangeliums als richtig anerkennt, sondern diese konkret und weltbezogen im Kontext des realen Lebens umsetzt und so zur „Kirche für die (in der) Welt“ wird. Seinen Ausdruck fand dieses Engagement in der Bildung diverser Vereine, die sich der sozialdiakonischen Aufgabe annahmen.¹²⁵

Erkenntnisse:

1. Kirchenkritik und Gesellschaftskritik bilden die Ausgangspunkte für theologisches Umdenken.
2. Die Sehnsucht nach Kontextrelevanz des Evangeliums führt zu einer Theologie der Transformation.
3. Die Renaissance der Theologie des „allgemeinen Priestertums“ wird immer dann notwendig, wenn sich der hauptamtliche Klerus zunehmend in innerkirchlichen Sachzwängen verstrickt und den Blick für die außerkirchliche Realität verliert.
4. Das allgemeine Priestertum wird zum theologischen Sprungbrett für paraeklesiale Strukturen.
5. Die als Netzwerk von sozialen Anstalten konzipierten Maßnah-

¹²⁵Beispiele: der 1836 von Theodor Fliedner in Kaiserswerth gegründete Rheinisch-Westfälische Diakonissenverein (Kaiserswerther Diakonie) und der 1845 von Andreas Bräm ins Leben gerufene Neukirchener Erziehungsverein.

men Wicherns konnten gegen die kommunistische Vereinnahmung des von den kapitalistischen Missständen betroffenen Proletariats wenig ausrichten.

5. DIE MISSIONALE DIMENSION DES „CHRISTLICHEN SOZIALISMUS“ BEI CHRISTOPH FRIEDRICH BLUMHARDT

- *die politische Dimension des christlichen Glaubens*

Erweckliches Gedankengut war Christoph Friedrich Blumhardt, dem Sohn des berühmten pietistisch geprägten Predigers Johann Christoph Blumhardt nicht fremd. Der jüngere Blumhardt war überzeugt, dass die Liebe Gottes allen Kreaturen gilt und diese „mit dem Helm der Hoffnung auf dem Haupt durch die Welt schreitet“.¹²⁶

Beeindruckt von der sozialen Frage am Ende des 19. Jh. trat Blumhardt als Christ in die SPD ein. Er bekennt sich zum christlichen Sozialismus als legitimer Form gesellschaftlicher Veränderung. Folgerichtig und auf Druck seiner Kirche quittierte er den Pfarrdienst und wird später Abgeordneter der SPD in Württemberg. Wie nicht anders zu erwarten, wurde sein politisches Engagement im sozialistischen Lager von der Kirche und dem bürgerlichen Establishment kritisch begleitet bzw. abgelehnt.

Wie wichtig es ist, dass Theologen ihr politisches Gewicht in die Waagschale werfen, zeigt nach dem Chaos des 1. Weltkrieges die politische Wirkung der Dialektischen Theologie unter der Führung von Karl Barth und in der Bekennenden Kirche.

Blumhardts Theologie war geprägt von einer radikalen Reich-Gottes-Erwartung, die in Christus ihren Anfang genommen hat, im christlichen Einfluss auf die Gesellschaft ihre Fortsetzung findet und im Eschaton zur Vollendung kommt. Im religiösen Sozialismus um die Jahrhundertwende geht es also um gelebtes Evangelium im Horizont des Reiches Gottes – und zwar nicht in einer „Kirche für die Welt“, sondern in einem säkularen Rahmen.

Der säkulare Rahmen bildet auch bei postmodernen Christen in den emerging-movements die entscheidende Plattform. Die kirchliche Institution im klassischen Sinne wird als sekundär betrachtet.

¹²⁶ aus der Weihnachtspredigt aus dem Jahre 1896 (zit. bei Groth 1988)

Die Grenzen zwischen dem sakralen Raum der Kirche und der profanen Gesellschaft werden auf eine paradigmatische Weise durchbrochen. Die Gefahr einer Vorwegnahme des Reiches Gottes durch menschliches Engagement – so die gängige evangelikale Kritik – ist weniger gegeben. Vielmehr steht gesellschaftliches, pragmatisches Engagement in der Perspektive des Reiches Gottes im Vordergrund, wohl wissend, dass alles transformatorische Bemühen fragmentarische Züge trägt.

Genährt wurde das politische Engagement Blumhardts von einer konkreten eschatologischen Hoffnung, die im Blumhardtsche Erweckungslied „Dass Jesus siegt, bleibt ewig ausgemacht. Sein wird die ganze Welt“ zum Ausdruck kommt. Der Anspruch Christi auf die Welt wird nicht ins Jenseits projiziert, sondern ist Anlass konkreten sozialpolitischen Engagements.

Schon beim ersten Kommen Jesu und seinem inkarnatorischen, weltbezogenen Wirken wird das Kommen des Reiches Gottes präsentisch. Von daher gilt es zu fragen, ob nicht auch die Kirche genuin zum Handeln Jesu Fragmente zur Realisierung der Reich-Gottes-Erwartung beizutragen hat. Denn nur so kann berechtigterweise von einer Kontinuität von Christologie und Ekklesiologie die Rede sein. Die „Hoffnung auf bessere Zeiten“ war Allgemeingut der pietistischen Väter. In ihren theologischen Äußerungen lassen sich „eschatologische Strukturanalogien“¹²⁷ ablesen.

Sie reichen von Spener und Francke bis zu den Blumhardts. In der Zeit vollzieht sich die allmähliche Erfüllung dieser Hoffnung. Von daher lässt sich zunächst sagen, dass Blumhardt von seiner theologiegeschichtlichen Einordnung den radikalen Pietisten zuzuordnen ist.

Ein weiteres Merkmal des jüngeren Blumhardt, welches ihn mit postmodernen Ansätzen verbindet, ist die Ablehnung des systematischen Theoretisierens – einer Theologie zum Selbstzweck. Blumhardt verstand Theologie als Begleiterscheinung des praktischen Charismas, welches mehr als die Theorie zur Gesellschaftstransformation geeignet ist. In diesem Sinne bezeichnet Groth (1988:4)

127 So F. Groth in: „...bebel- und auch bibelfest...“ Eschatologischer Universalismus und Engagement für den Sozialismus in der Reich-Gottes-Verkündigung des jüngeren Blumhardt: eine Hoffnung und ihre Nachwirkungen, 1988, (www.kaffeestuebchen.eu/pastoerchen/BlumhardtWiederbringung.pdf 18.8.08)

Blumhardt als „unregelmäßiges Verb“, und einen „antitheologischen Theologen“.

Ein theologischer Grundgedanke, der bei Blumhardt deutlich wird, ist die sich am Horizont des Reiches Gottes orientierende Eschatologie. Friedhelm Groth fasst diesen Grundgedanken wie folgt zusammen:

Blumhardt ist strikter Eschatologe und wußte sich als solcher in den Dienst einer Verkündigung gerufen, die Gottes universales Reich herbei hofft und in der Gegenwart bereits in Fragmenten wahrnimmt, ein Reich, das nicht in Worten besteht, sondern sich im Erweis des Geistes und der Kraft zeigt. Dabei ist seine Verkündigung durchgängig am Motiv des Sieges Jesu orientiert und an Gottes Reich, das kommt, um die Welt heilsam zu verändern und zu vollenden, dieser Erde und dem Diesseits zugute, dieser Erde für deren Rettung und Veränderung. (U.v.V., Groth 1988:5)

Blumhardts Ausruf „Jesus ist Sieger“ gilt nicht nur als Retrospektive des Kreuzesgeschehens. Er zeigt auch nicht nur in die weite Zukunft. Der blumhardtsche Heilsuniversalismus reicht ins Diesseits, in die Umstände gesellschaftlichen Lebens und das Einzelschicksal von Menschen.

Hinzu tritt die Auffassung von der *revelatio continua*, dem sich kontinuierlich entwickelnden Handeln Gottes in Raum und Zeit mit dem Ziel, dass sich die hiesigen Umstände allmählich dem Reich Gottes annähern. Eine Tendenz der Allversöhnungslehre lässt sich in Blumhardts Äußerungen freilich auch entdecken. Der theologische Paradigmenwechsel an dieser Stelle, mit dem der Vater Blumhardt noch gerungen hatte, geht beim jüngeren Blumhardt einher mit einer Kirchen- und Dogmenkritik.¹²⁸ Auch hier besteht eine gewisse Parallele zu postmodernen Entwicklungen.

So wie in den *emerging-churches* darauf geachtet wird, dass das Evangelium und die Christen auf eine missionarische Weise in die Ritzen der Gesellschaft vordringen, so war Blumhardt begeistert

128 „Blumhardts Kritik an der verfaßten Kirche, ihrem Dogmatismus und Konfessionalismus ist über weite Strecken aufs engste mit der Kritik am starren Dogma des Endgerichts verbunden, so als wäre mit dieser Lehre alles Böse, Intolerante und Trennende in die Kirchengeschichte hineingekommen, vor allem die pharisäische Verdammungssucht, die er immer wieder in diesem Zusammenhang anprangerte.“ (Groth 1988:9)

von der Vorstellung eines „internationalen Himmels“, der im Diesseits schon zeichenhaft anbricht durch die Verbindung von Christen mit ihrer unchristlichen Umwelt.

Das, meine ich, sei vom Heiland so gemacht und so gewollt; es ist jetzt da wie ein neuer Gedanke, der in der Stille heraustreten muß, und das predigt auch die Weltgeschichte, und die ganze Entwicklung der Menschheit geht darauf hin, nämlich auf einen internationalen Himmel. Jetzt könnt ihr sagen, was ihr wollt, aber es darf nicht mehr deutsch sein und nicht mehr englisch und nicht mehr russisch sein, sondern international. – Das muß auch mein Haus repräsentieren.

Dazu hat es der liebe Gott schon zeichenartig in den vierziger Jahren werden lassen...

So stehe ich in Verbindung mit einer Menge Leuten; wenn ich es sagen würde, mit wem ich alles in Verbindung stehe, da würden sie schon über mich herfallen und mir vorwerfen: der Blumhardt hat es ja mit den Ungläubigen! Ja, liebe Leute, ich habe es freilich mit den Ungläubigen, ich hab's mit der ganzen Welt, noch viel mehr als ihr wißt, und ich hoffe auch, daß ich es noch in viel größerem Umfang mit der ganzen Welt zu tun bekomme, ja ich bin stolz zu sagen: Ich bekomme es noch mit aller Welt zu tun! Ich will es noch mit den Muhammedanern und den Buddhisten zu tun haben, weil ich sie alle in den Himmel hineinkriegen möchte vor Gott... Ich will nicht hinauf in den Himmel, wenn andere Leute in die Hölle fallen. (zit. bei Groth, ¹²⁹, U.v.V.)

Die Hinwendung zum Sozialismus resultierte bei Blumhardt logischerweise aus seiner Eschatologie. Relevante Eschatologie führt zu gesellschaftsrelevantem Engagement. Sozialismus war bei Blumhardt keine eigene Ideologie, sondern die Konkretion christlicher Hoffnung.

Erkenntnisse:

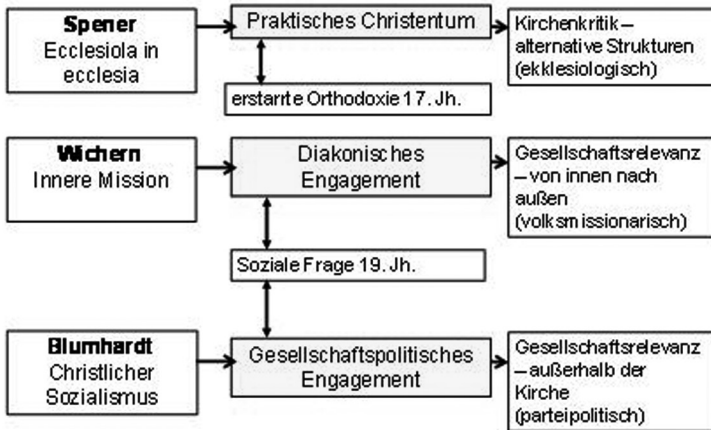
1. Gesellschaftsrelevantes Engagement geht einher mit Theologie- und Kirchenkritik.
2. Eine notwendige Konsequenz missionalen Engagements kann darin bestehen, die Institution Kirche in den Hintergrund treten zu lassen. Der profane Rahmen wird zur missionarischen Plattform des Christen.

129 Blumhardt, Neue Texte I, S. 150 f. (zit. bei Groth 1988:11)

3. Eschatologische Hoffnung wird nicht ins Jenseits projiziert, sondern im Diesseits konkretisiert.
4. Die Erkenntnis, dass gesellschaftsrelevantes Engagement in der Perspektive fragmentarisch bleibt, muss erhalten bleiben.
5. Der Dialog mit der nichtchristlichen Welt ist missional durchdrungen und lebt von der Ansicht „nicht in den Himmel hinaufgehen zu wollen, wenn andere Leute in die Hölle fallen“.

6. AUSBLICK – THEOLOGISCHE UND PRAKTISCHE IMPLIKATIONEN

Aus der historischen Skizze lässt sich Folgendes ableiten:



©ameier 2009

Die von den drei ausgewählten Personen ausgehenden Impulse haben gemeinsam:

- Analyse bestehender Verhältnisse in und außerhalb der Kirche
- Alternativvorschläge
- Transformation bestehender Verhältnisse mit missionaler Ausstrahlung

Transformatorische Theologie ist „weltliche Theologie“, weil sie sich am *cutting edge* der Weltgeschichte bewegt. Sie schöpft ihre Kraft und Dynamik einerseits aus der Doxologie, aus der Anschauung Gottes und andererseits aus der zum praktischen Christsein herausfordernden Gesellschaftsanalyse. Sie bleibt also nicht „vor Gott“ stehen, mit geschlossenen Augen und gehobenen Händen. Transformatorische Theologie versucht Gottes Wesen zu erkennen in seiner Geschichtsmächtigkeit, in einer Raum und Zeit verändernden Pragmatik.

Missionale Perspektive betrachtet den Gemeindebau nicht als letztes Ziel, sondern besteht in der Durchdringung des Weltlichen mit dem Heiligen. Sie lebt von der Prämisse, weltliche Bedürfnisse zu analysieren und ihnen auf eine inkarnatorische Weise zu begegnen.

Die skizzierten Beispiele der Kirchengeschichte zeigen, dass Weltbezug und relevante Theologie kein Trendsetter einer postmodernen Bewegung bleiben dürfen, sondern wesentlich sind für den christlichen Glauben.

- Die innovativen Bewegungen der Moderne teilen ihr transformatorisch-missionales Anliegen mit all den Bewegungen der Kirchengeschichte, die versuchten, kirchliche Strukturen deshalb zu verändern, weil die schwerfällig gewordene Institution Kirche ihren konservativ-bewahrenden Trend nicht in Dynamik umwandeln konnte;
- die praktisches Christsein am urchristlichen Vorbild orientierten und förderten und
- die Impulse setzten, die auf eine relevante Art und Weise Kirche bzw. christlichen Glauben der Gesellschaft näher brachten.

Etablierte Kirchen müssen lernen, ihrer eigentlichen missionalen Natur gerecht zu werden und dabei Institution und Theologie als Instrument der gesellschaftlichen Transformation zu begreifen.

Postmoderne Bewegungen tun gut daran, die historische Replik in die Erarbeitung zukunftssträchtiger Projekte einzubeziehen.

Fest steht:

1. Das salus bleibt in Christus verankert, aber gerade die Orientie-

rung an Christus führt dazu, dass die missionale Relevanz der Gemeinde zentrifugal entfaltet wird und extra ecclesia greifen muss.

2. Die Kooperation der Denominationen ist zwingend, um Gesellschaftsrelevanz und missionale Dynamik zu entfalten.
3. Gesellschaftstransformation bleibt trotz ihrer Orientierung am Reich Gottes fragmentarisch und unvollendet.