

Christoph Raedel

„A Heart Strangely Warmed“. Erweckung des Herzens als methodistisches Leitmotiv einer evangelikalischen Theologie

Befragt man Mitglieder der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland oder den Vereinigten Staaten danach, ob sie sich als „evangelikale“ Methodisten verstehen, dann wird man sehr unterschiedliche Reaktionen – vom Brustton der Überzeugung bis zur schroff abweisenden Geste – erhalten. „Evangelikal“ und „methodistisch“ bilden heute weder im Englischen noch im Deutschen notwendigerweise ein Wortpaar, je nach persönlichem Standpunkt erscheinen sie manchen gar als Selbstwiderspruch.

Bei seinem Dienstantritt als Bischof der EmK in Deutschland wurde Walter Klaiber vom Nachrichtenmagazin „idea spektrum“ unter anderem gefragt, ob er ein „Evangelikaler“ sei. Er antwortete damals: „Warum nicht? Wenn evangelikal bedeutet: Eine theologische und kirchliche Arbeit zu tun, die auf die Hinwendung des einzelnen zu Christus, d.h. auf Bekehrung zielt, auf eine verantwortliche Lebensgestaltung des Christen – wir nennen das Heiligung –, die biblisch fundiert ist und einen eschatologischen Ausblick hat, dann möchte ich evangelikal sein.“¹

Beides, der zuerst genannte persönliche Eindruck von der Rezeption des Begriffs „evangelikal“ wie auch die Stellungnahme des methodistischen Bischofs, stecken den Rahmen einer Untersuchung ab, die dem methodistischen Verständnis des Begriffs „evangelikal“ nachspüren bzw. eine Phänomenologie evangelikaler Methodisten heute vorlegen möchte. Zum ersten ist hier nach dem geschichtlichen Weg zu fragen, auf dem sich die Begriffe „evangelical“ und „Methodist“ von ihrer anfänglichen Konvergenz her zu einem durchaus ambivalenten Begriffspaar entwickelten. Konkret bleibt zu klären, in welcher Weise sich das methodistische Selbstverständnis einerseits und der Gebrauch des Begriffs „evangelical“ andererseits seit dem 19. Jahrhundert weiterentwickelten, wobei der Schwerpunkt hier der Sache nach deutlich auf ersterem liegt. Es bleibt zweitens zu fragen, was der Begriff „evangelikal“, wenn er heute von Methodisten gebraucht wird, inhaltlich bezeichnet. Bischof Klaiber hat eine Definition vorgelegt, die – wie sich zeigen wird –, eine erste Orientierung

¹ idea spektrum 11/1988, S. 12.

ermöglicht, wenn sie freilich auch nicht erschöpfend ist. Ziel soll es sein, die heute in einem innerkirchlichen Differenzbewußtsein existierende Strömung des evangelikalischen Methodismus phänomenologisch bestimmen zu können.

1. John Wesley: Der Methodismus als Scriptural Christianity

Findet der Begriff „evangelical“ Benutzung, so bleibt oftmals unzureichend berücksichtigt, daß der Begriff eine präfundamentalistische und eine postfundamentalistische Geschichte hat. Mit anderen Worten. Zwischen den Neo-Evangelikalen in der Gefolgschaft Billy Grahams nach 1950 und den erwecklich geprägten Kreisen des 18. und 19. Jahrhunderts liegt die fundamentalistische Bewegung, deren Präsenz und konkrete Prägung für die Begriffsgeschichte des Wortes „evangelikal“ nicht ohne Bedeutung ist. Gerade mit Blick auf den Methodismus ist es notwendig, zunächst den präfundamentalistischen Wortgebrauch in den Blick zu nehmen, um alle weiteren Entwicklungen von hier aus bestimmen und bewerten zu können.

Für John Wesley stellte sich der Methodismus nicht als menschliche Neuerung dar, sondern als „the old religion, the religion of the Bible, the religion of the primitive church“.² Der Methodismus ist also – genauer gesprochen – eine Wiederbelebung des über die Jahrhunderte hinweg verlorengegangenen biblischen Christentums, ist „the revival of true religion“.³ Wie bestimmt Wesley nun das Wesen der alten biblischen Religion, der nach Wesleys Überzeugung der Methodismus entspricht? Wesley beantwortet diese Frage sehr konkret:

„[D]ie Liebe zu Gott und der ganzen Menschheit; das Gott Lieben mit unserem ganzen Herzen, mit unserer ganzen Seele und mit aller unserer Kraft, [ihn lieben] als den, der uns zuerst geliebt hat, der die Quelle ist von allem Guten, das wir empfangen haben ..., und das Lieben einer jeden Seele, die Gott gemacht hat, jedes Menschen auf der Erde, wie unsere eigene Seele. Dies ist die Religion, die in der Welt aufgerichtet zu sehen uns verlangt, eine Religion der Liebe und der Freude und des Friedens, die ihren Sitz im Herzen hat, im Innersten der Seele, doch die sich erweist an ihren Früchten, die beständig von ihr hervorgebracht werden“.⁴

² Vgl. The Works of John Wesley, Bd. 3, hrsg. von Albert Outler, Nashville 1986, S. 585 (Predigt 112 „On Laying the Foundation of the New Chapel“, § II.1).

³ The Works of the Rev. John Wesley, hrsg. von Thomas Jackson, Bd. 3, S. 71 (Journal from 6. August).

⁴ The Works of John Wesley, Bd. 11, hrsg. von Gerald R. Cragg, Oxford 1975, S. 45 („An Earnest Appeal to Men of Reason and Religion“), Übersetzung von mir.

A HEART STRANGELY WARMED

Als Leitgedanken des biblischen Christentums identifiziert Wesley das Doppelgebot der Liebe, wie es das Neue Testament von der Verkündigung Jesu her bezeugt. Christlicher Glaube ist in der Liebe tätiger Glaube (Gal 5,6), wobei diese Liebe eine doppelte Richtung aufweist: im Hinblick auf Gott gewinnt sie Gestalt in den Übungen der Frömmigkeit („works of piety“), im Hinblick auf den Nächsten in den Übungen der Barmherzigkeit („works of mercy“). Beide Begriffe faßt Wesley unter dem Begriff der Gnadenmittel zusammen. So führt der Empfang der Liebe Gottes zur Hingabe an Gott, einer Hingabe, die Gott gegenüber die Form der Dankbarkeit, dem Nächsten gegenüber die Form der Barmherzigkeit annimmt. Den methodistischen Gemeinschaften gab Wesley recht konkrete Ordnungen für eine christliche Lebensführung vor, die „Allgemeinen Regeln“. Sie bezeichnen das Meiden des Bösen, Tun des Guten und den Gebrauch der Gnadenmittel (im engeren Sinne, wie Bibelstudium, Gebet, Abendmahl) als Kennzeichen eines Methodisten. Methodismus meint damit rechtes Handeln: Orthopraxie.

Wie aber sichert Wesley dieses Verständnis gegen den Vorwurf der äußeren Religiosität bzw. der Werkgerechtigkeit ab? Um dies zu verstehen, muß man noch etwas tiefer graben, wobei es genügt, zu obiger Definition zurückzukehren. Denn sosehr die Liebe sich im Tun des Willens Gottes erweist, ihren Sitz hat sie, wie Wesley sagt, im Herzen des Menschen.⁵ Es ist das von Gottes Geist erneuerte, das von der Liebe Gottes erwärmte Herz, das die biblische Religion von allem menschlichen Streben unterscheidet. Wesley sagt:

„Ja, zwei Menschen mögen dasselben äußerliche Werk vollbringen, etwa die Hungrigen speisen oder die Nackten kleiden, und doch mag gleichzeitig der eine wahrhaft religiös und der andere ohne jede Religion sein; denn der eine kann aus der Liebe zu Gott handeln, der andere aus Ruhmsucht. Das heißt: Wenn auch die wahre Religion selbstverständlich zu allem guten Wort und Werk führt, so liegt ihr wahres Wesen jedoch noch tiefer: im ,verborgenen Menschen des Herzens“.⁶

Der innere Glutkern biblischen Christentums kann zwar nicht verborgen bleiben, er ist jedoch nicht identisch mit dem, was Menschen an Werken der Frömmigkeit und Barmherzigkeit tun, sondern besteht in dem, was Gott in seiner Liebe am und im Menschen tut. Das rechte Handeln, von dem die Rede war,

⁵ „[T]rue religion is eminently seated in the heart, renewed in the image of him that created us“, *The Works of John Wesley*, Bd. 9, S. 179.

⁶ John Wesley, *Die 53 Lehrpredigten*, Stuttgart 1986-1992, S. 129 (Predigt 7 „Der Weg ins Reich Gottes“, § 1.5).

hat nur dann die Verheißung Gottes bei sich, wenn es nicht eigenem Bemühen und Streben entspringt, sondern der von Gottes Geist erneuerten Erfahrung, dem „erwärmten Herzen“. Wesleys Verständnis des Christentums ist daher zurecht als „Heart Religion“ charakterisiert,⁷ in Anlehnung an den Begriff der „Orthopraxie“ ist der Begriff der „Orthopathie“, der rechten Erfahrung, gebildet worden.⁸

Die Beschreibung des Zusammenhangs von christlicher Erfahrung und christlichem Handeln bedarf nach Wesley nun jedoch einer dritten Dimension, die jenseits dieser beiden liegt, nämlich der rechten Lehre. Dabei unterschied Wesley zwischen den christlichen Essentials, in denen die rechtgläubige Kirchen übereinstimmten, und den Meinungen („opinions“), unter denen er die einer kirchlichen Tradition spezifischen Überzeugungen, also nicht die persönliche Meinung des einzelnen, verstand.⁹ Das Gravitationszentrum methodistischer Theologie bildeten – was nach dem soweit Gesagten nicht überrascht – die biblischen Erfahrungslehren, die sich auf die Verwirklichung der Gnade Gottes im Leben eines Menschen beziehen. So sagt Wesley: „Our main doctrines, which include all the rest, are three – that of repentance, of faith, and of holiness. The first of these we account, as it were, the porch of religion; the next, the door; the third, religion itself“.¹⁰ Es sind diese Lehren, die als „Grammatik des Glaubens“ (George Lindbeck) den rechten Vollzug und die Deutung des Glaubens als christlich erst ermöglichen. Mit anderen Worten: persönliche Erfahrung und konkretes Handeln weisen sich dadurch als christlich aus, daß sie in Übereinstimmung mit den Grundlehren des Christentums stehen. Damit ist nun – neben Orthopraxie und Orthopathie – auch der Aspekt der Orthodoxie genannt. Umgekehrt besteht christlicher Glaube nicht in kalter, herzloser Zustimmung zu den Lehren des Christentums, sondern in der affektiven Rezeptivität, wie sie eingangs beschrieben wurde, kurz: der empfangenen Liebe.

⁷ Vgl. den Band „Heart Religion“ in the Methodist Tradition and Related Movements, hrsg. von Richard B. Steele, Lanham/London 2001, besonders den Aufsatz von Randy L. Maddox, „A Change of Affections: The Development, Dynamics, and Dethronement of John Wesley’s Heart Religion“, ebd., S. 3-31.

⁸ Vgl. Richard B. Steele, „Introduction“, in: ders (Hg.), „Heart Religion“ in the Methodist Tradition and Related Movements, S. xxx-xxxv sowie Theodore Runyon, „Orthopathie: Wesleyan Criteria for Religious Experience“, in: ebd., S. 291-305.

⁹ Vgl. Howe Octavius Thomas, „John Wesley’s Awareness and Application of the Method of Distinguishing between Theological Essentials and Theological Opinions“, Methodist History 26 (1988) 84-97.

¹⁰ The Works of John Wesley, Bd. 9, hrsg. von Rupert E. Davies, Nashville 1989, S. 227.

A HEART STRANGELY WARMED

Hinter den methodistischen Hauptlehren steht für Wesley der Anspruch der Bibel, einzige Richtschnur für Glauben und Handeln zu sein.¹¹ Dieser Anspruch gründet in der göttlichen Autorität der Bibel, wie Wesley sie verstand. Was die Begründung der biblischen Autorität angeht, konnte Wesley auf zwei unterschiedliche Begründungsgänge zurückgreifen.¹² Sie lassen sich als der ontologische und der funktionale Begründungsgang bezeichnen. Der ontologische Begründungsgang geht vom Wesen der Bibel als Zeugnis der Offenbarung eines unfehlbaren Gottes aus, wobei das Zeugnis nun selbst an der Unfehlbarkeit Gottes Anteil gewinnt und sich gerade in seiner Unfehlbarkeit als Wort Gottes ausweist. Wesley kann ausgehend von dieser Überlegung jeden Gedanken an mögliche Fehler in der Bibel abweisen.¹³ Deutlich dominiert in Wesleys Schriften jedoch nicht dieser, sondern der funktionale Begründungsgang, wonach die göttliche Autorität der Bibel in ihrer Funktion als Wegweiser zum Heil für den Menschen begründet liegt. In der Bibel hat Wesley, wie er in der Vorrede zu seinen Lehrpedigten sagt, den Weg zum Himmel offenbart, und es ist daher ihr Offenbarungsgehalt, und weniger ihre Offenbarungsgestalt, der die Bibel zur einzig zuverlässigen Richtschnur für Glauben und Leben macht. Damit gibt Wesley aufs Ganze gesehen der Soteriologie den Vorrang vor der Epistemologie.

Fassen wir zusammen. Es ist deutlich, daß für Wesley rechte Erfahrung, rechtes Handeln und rechte Lehre in wechseltiger Beziehung zueinander stehen. Obwohl Wesley die drei Aspekte christlichen Glaubens situationspezifisch in unterschiedlicher Weise gewichten konnte, war er zu keiner Zeit bereit, sie gegeneinander auszuspielen. Im Gegenteil, in ähnlich lautenden Formulierungen beschreibt er zum Ende seines Lebens hin wiederholt die Sorge, die Methodisten könnten zu einer „toten Sekte“ werden, was unvermeidlich sei, „unless they hold fast both the doctrine, spirit, and discipline with which we first set out“.¹⁴ Lehre, Ordnung und Geist des Methodismus bedingen einander in ihrer Komplementarität. Das Gravitationszentrum dieser Matrix liegt allerdings näher bei dem von der Liebe Gottes erneuerten Herzen, ohne

¹¹ Vgl. *The Works of the Rev. John Wesley*, hrsg. von John Telford, Bd. 13, S. 258.

¹² Vgl. Vgl. William J. Abraham, „Inspiration in the Classical Wesleyan Tradition“, in: Kenneth C. Kinghorn (Hg.), *A Celebration of Ministry*, Wilmore 1982, S. 33-47.

¹³ „But how did he inspire the Scripture? He so directed the writers, that no considerable error should fall from them. Nay, will not the allowing there is any error in Scripture shake the authority of the whole?“, *The Works of the Rev. John Wesley*, hrsg. von John Telford, Bd. 9, S. 150 (A Letter to the Lord Bishop of Gloucester).

¹⁴ *The Works of John Wesley*, Bd. 9, S. 527.

das weder ein neuer Lebenswandel noch eine gleichermaßen apostolische wie katholische Lehrgestalt möglich sind. Sowohl Epistemologie (die Frage nach der rechten Begründung der biblischen Autorität) als auch Ekklesiologie (die Frage nach der rechten Gestalt der Kirche) müssen nach methodistischer Auffassung dem Letztanspruch der Soteriologie weichen. Es ist daher richtig, den Begriff evangelikal mit Blick auf den frühen Methodismus im Deutschen mit „erwecklich“ wiederzugeben.

2. Der Methodismus zwischen „Erweckung“ und „Establishment“

Im heutigen Sprachgebrauch werden oft die Begriffe „evangelikal“ und „liberal“ gegenübergestellt, wobei ersterer für eine auf die persönliche Gottesbeziehung konzentrierte Sicht, letzterer für eine an der sozialen Gestalt des Evangeliums orientierte Position steht. Diese – im übrigen unzutreffende – Gegenüberstellung erweist sich als wenig hilfreich, wenn es darum geht, die Herausbildung eines innerkirchlichen Differenzbewußtseins methodistischer Evangelikaler zu verstehen. Als plausibler erweist sich vielmehr die These Donald Daytons, daß die den (amerikanischen) Methodismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert kennzeichnenden Spannungen dem Prozeß der kirchlichen Etablierung geschuldet sind, der fast zwangsläufig eine Marginalisierung des erwecklichen Impulses mit sich brachte.¹⁵ Daytons These ist bei Wesley bereits vorgebildet, wobei Wesley sehr konkret die geistlichen Folgewirkungen wachsenden Wohlstandes in den Blick nimmt. So heißt es in einer zwei Jahre vor seinem Tod veröffentlichten Predigt: „Es ist eine Beobachtung, die kaum Ausnahmen zuläßt, [nämlich] daß neun von zehn dieser [Methodisten] in dem Maße in der Gnade abnahmen, in dem ihr Wohlstand zunahm“.¹⁶ Obwohl der Vorgang der Etablierung weitgreifender zu fassen ist, weist Wesley mit der von ihm zum Ende seines Lebens hin zunehmend schärfer gestellten Frage nach dem rechten Umgang mit dem uns unvertrauten Gut und Geld in die richtige Richtung. In einem umfassenderen Sinne bezeichnet Etablierung einen aus soziologischer wie aus theologischer Perspektive beschreibbaren Prozeß, in dessen Vollzug sich eine dynamische, gesellschaftskritische Bewegung („Sekte“) zu einer innerlich und äußerlich konsolidierten, um gesellschaftliche Konver-

¹⁵ Donald Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage*, 1. Aufl. 1976, Nachdruck 1988 mit neuem Vorwort.

¹⁶ Ebd., Bd. 4, S. 95 (Predigt 122 „Causes on the Inefficacy of Christianity“, § 16); meine Übersetzung.

A HEART STRANGELY WARMED

genz bemühten Organisation („Kirche“) entwickelt. Obwohl sich die Prozesse der methodistischen Etablierung in den Vereinigten Staaten des 19. und im Deutschland des frühen 20. Jahrhunderts in ihrer Struktur deutlich voneinander unterscheiden, bringen sie beide ein übereinstimmendes Ergebnis hervor: ein innerkirchliches Differenzbewußtsein methodistischer Evangelikaler, die ihre Kirche als wenig erwecklich erleben.

a) USA: Der Methodismus als „established religion“

Als Katalysator der methodistischen Etablierung in den USA sollte sich ironischweise der Erfolg erweisen. Allein die Methodist Episcopal Church wuchs im Zeitraum von 1784 bis 1850 von wenigen Tausenden auf über eine Million Mitglieder an und bildete um die Jahrhundertmitte die zahlenmäßig stärkste protestantische Denomination der Vereinigten Staaten.¹⁷ Der Einfluß methodistischer Fömmigkeit reichte jedoch weit über den Kreis der eingetragenen Mitglieder hinaus, was maßgeblich der methodistischen Sonntagsschularbeit zu verdanken war. Der hohe Grad an gesellschaftlicher Durchdringung, den der Methodismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Amerika erreichte, ließ neue Fragen aufkommen und veränderte Interessen entstehen. Zielführend blieb die Frage nach der Ausbreitung des Reiches Gottes, doch schienen neue Mittel und Wege notwendig, um Gottes Werk unter den sich verändernden Bedingungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts voranzutreiben.

Die methodistische Bewegung war historisch vor allem in den unteren sozialen Schichten verwurzelt, wenn ihr Einfluß auch nicht auf diese Schichten begrenzt war. Doch führte der Status der Methodistenkirche¹⁸ als gesellschaftlich einflußreicher religiöser Kraft sehr schnell auch zu einer stärkeren Orientierung an den Bedürfnissen der gesellschaftlich einflußreichen Schichten, die in der Kirche nun ihrerseits immer stärker präsent waren. Diese Entwicklung läßt sich an drei Indikatoren exemplarisch aufzeigen.

Bereits 1852 strich die Generalkonferenz der Methodist Episcopal Church eine Formulierung in der Kirchenordnung, die das Vermieten von Kirchenbänken verbot. Hinter dieser Änderung der Kirchenordnung stand das Anliegen, großzügigen Sponsoren der Gemeinde bevorzugte Plätze, zu-

¹⁷ Vgl. Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven/London 1972, S. 436-439.

¹⁸ Die nachfolgenden Punkte treffen im 19. Jahrhundert vor allem auf die (nördliche) Methodist Episcopal Church zu, weniger auf die durch Trennung über der Sklavenfrage 1844 entstandene Methodist Episcopal Church, South.

meist in den vorderen Bankreihen, anzubieten. Die von der Generalkonferenz getroffene Entscheidung bedeutete in der Praxis eine faktische Deklassierung der sozial schwächer Gestellten. Obwohl die Aufhebung des Verbots nicht die flächendeckende Einführung eines Reservierungssystems bedeutete, waren die praktischen Auswirkungen gravierend genug, um es 1860 unter anderem über dieser Frage zur Gründung der Free Methodist Church kommen zu lassen, wobei „Free“ sich nicht zuletzt auf die freie Sitzwahl im Gottesdienst bezog.¹⁹ Anders als häufig dargestellt, führte gerade die Emanzipation von den erwecklichen Wurzeln zu einem Verlust an sozialdiakonischer Sensibilität. Während gesellschaftlich aufstrebende Methodistengemeinden sich v.a. um die Gewinnung der gebildeten und begüterten Gesellschaftsschichten bemühten, gerieten die sozial Schwachen mehr und mehr aus dem Blick. Es waren kirchliche Neugründungen aus methodistischem Geist, wie die Heilsarmee und die Kirche des Nazareners, die sich in ihrem Dienst stärker auf Angehörige der ärmeren Schichten konzentrierten.²⁰

Der Prozeß der Etablierung des amerikanischen Methodismus zeigt sich zweitens an sichtbaren, äußeren Veränderungen. So wurden – vor allem in den Städten – mehr und mehr methodistische Kirchgebäude im Baustil der Neo-Romanik oder Neo-Gotik errichtet, ein deutlicher Kontrast zu früheren, schlichten Kirchbauten.²¹ Zudem verabschiedete die Generalkonferenz 1864 eine Reihe von jahrelang erarbeiteten Textvorlagen, die sich als liturgische Neugestaltung des kirchlichen Lebens lesen lassen.²² Nachdem amerikanische Methodisten nach 1784 weithin auf die Verwendung von Wesleys für die amerikanische Kirche erarbeitete liturgische Formulare verzichteten, wuchs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein stärkeres Bewußtsein für die Notwendigkeit eines liturgisch geordneten kirchlichen Lebens.

Schließlich wird für eine sich etablierende Kirche die Frage der Bildung, und dabei insbesondere der Bildung der Prediger, von Bedeutung. Manche Stadtgemeinden beklagten sich inzwischen, daß die ihnen zugewiesenen

¹⁹ Vgl. Donald Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage*, S. 102ff.

²⁰ Vgl. Donald Dayton, „Good News to the Poor“. *The Methodist Experience After Wesley*“, in: M. Douglass Meeks (Ed.), *The Portion of the Poor. Good News to the Poor in the Wesleyan Tradition*, Nashville 1995, S. 65-96.

²¹ Vgl. Kenneth E. Rowe, „Redesigning Methodist Churches. Auditorium-Style Sanctuaries and Akron-Plan Sunday Schools in Romanesque Costume 1875-1925“, in: Russell E. Richey/Dennis M. Campbell/William B. Lawrence (Hg.), *Connectionalism. Ecclesiology, Mission and Identity (United Methodism and American Culture, Bd. 1)*, Nashville 1997, 115-131.

²² Vgl. *The Journal of the General Conference of the Methodist Episcopal Church, Held in Philadelphia, PA., 1864*, ed. by Rev. William L. Harris, New York 1864, S. 448ff.

A HEART STRANGELY WARMED

Prediger einen geringeren Bildungsstand hätten als viele der anwesenden Gottesdienstbesucher. Dazu muß man wissen, daß noch bis ins 20. Jahrhundert hinein die Mehrzahl der methodistischen Prediger in Amerika nicht ein Theologiestudium absolviert, sondern berufsbegleitend einen Studienkurs durchgearbeitet hatte. Das Bestreben um eine „höhere“ Predigerausbildung ließ die Zahl der methodistischen Seminare, deren Gründung oft durch großzügige Vermächtnisse ermöglicht worden war, zum Ende des 19. Jahrhunderts hin stark ansteigen. Die erste Seminargründung fällt in das Jahr 1847, am Ende des 19. Jahrhunderts zählen mehrere der methodistischen Seminare zu den führenden des Landes.

So beeindruckend dies alles für manche Ohren klingen mag, die Schattenseite dieser Entwicklungen ist nicht zu übersehen. Denn während die Kirche äußerlich prachtvollere Formen annahm, gab es zugleich Indizien für ein Nachlassen der Intensität geistlichen Lebens. So wurden die „Klassenversammlungen“, also Kleingruppen, die der gegenseitigen Rechenschaftslegung und Förderung des Lebens in der Christus-Nachfolge dienten, weniger und unregelmäßiger besucht, bis das Klassensystem schließlich von immer mehr Gemeinden aufgegeben wurde.²³ Die an strenger Verbindlichkeit und enger persönlicher Gemeinschaft orientierten Strukturen der Kirche konfligierten in wachsendem Maße mit einem offeneren Verständnis der christlichen Religion. Diese Offenheit zeigt sich auch in dem noch im 19. Jahrhundert einsetzenden Bemühen, die Predigerseminare stärker als Orte des freien akademischen Diskurses zu betreiben, in denen eine grundsätzliche Offenheit für neuere philosophische und theologische Richtungen herrscht und die frei sind von kirchlicher Bestimmung und Leitung.²⁴

Die hier skizzierten Prozesse vollzogen sich nicht überall und in gleichem Maße. Während städtische Gemeinden, v.a. des Nordostens, die genannten Entwicklungen anführten, blieben zahlreiche Gemeinden, besonders im ländlichen Bereich sowie vor allem in den Südstaaten völlig von ihnen unberührt. Noch am Ende des 20. Jahrhunderts wird der Begriff „evangelical“ in seiner oben skizzierten herkömmlichen Bedeutung verwendet, noch nicht

²³ Vgl. Charles White, „The decline of the class meeting“, *Methodist History* 40 (2002) 207-215.

²⁴ Vorreiter dieser Entwicklung unter den methodistischen Universitäten war die Boston University; vgl. Glen Spann, *Evangelicalism in Modern American Methodism. Theological Conservatives in the „Great Deep“ of the Church, 1900-1980*, Dissertation Baltimore/Maryland 1994 (UMI Microfilm Edition), S. 137-146. Für die Entwicklungen im reformierten Bereich vgl. George Marsden, „The Soul of the American University. A Historical Overview“, in: George M. Marsden/Bradley J. Longfield, *The Secularization of the Academy*, New York/Oxford 1992, S. 9-45.

als Kontrastbegriff einer im Ganzen noch nicht recht erkennbaren kirchlichen Grundrichtung.²⁵ Denn die genannten Indizien weisen weniger auf eine alle Gemeinden umfassende Neuorientierung hin, sondern vielmehr auf innerkirchliche Pluralisierungsprozesse. So stellt sich die Methodist Episcopal Church dem Betrachter um die Wende zum 20. Jahrhundert als eine von gegensätzlich agierenden Strömungen bestimmte Volkskirche dar, der es unter den Bedingungen strikter Staats-Kirchen-Trennung gelungen war, einerseits die Gesellschaft stark zu durchdringen, andererseits jedoch vom säkularisierten Substrat der eigenen Überzeugungen rückbestimmt zu werden. Man wird daher zurecht von einer „civil religion“ sprechen können. Dabei scheint es, als ob im Zuge der Etablierung zunächst die „rechte“ Erfahrung und erst infolge dessen die „rechte“ Lehre verlorengeht.²⁶ Dies bedeutet, daß die kirchliche Etablierung ungefähr in dem Bereich beginnt, in dem das Gravitätszentrum methodistischer Identität liegt, nämlich bei der Erfahrung des von der Liebe Gottes erneuerten Herzens, wie sie die biblischen Erfahrungslehren (Glaube, Rechtfertigung, Heiligung) beschreiben.

b) Deutschland: Der Weg zur etablierten Freikirche

Ausbreitung und Entwicklung des deutschen Methodismus vollzogen sich unter gänzlich anderen Bedingungen, als sie in den USA vorherrschten. Keiner der in Deutschland missionierenden methodistischen Kirchen gelang es je, über den Status einer zahlenmäßig marginalen Freikirche hinauszuwachsen. Es war ihnen daher auch nicht möglich, eine gesellschaftliche Prägekraft zu entfalten, die mit der des Methodismus in den USA vergleichbar wäre. Der Begriff „Freikirche“ deutet einen weiteren Unterschied an. Die Entwicklung des deutschen Methodismus ist weithin bedingt durch die gesellschaftlich

²⁵ Die Kontinuität zeigt sich in der doppelten Bedeutung des Wortes. Einerseits bezieht sich das Adjektiv auf die allen wahrhaften Christen gemeinsame Heilserfahrung, meint als das, was wir im Deutschen mit „erwecklich“ wiedergeben. Andererseits bleibt auch der Bezug auf die rechte Lehre erhalten, wenn z.B. die Kirchenordnung der Methodist Episcopal Church davon spricht, daß zum Abendmahl auch die Glieder anderer „evangelical churches“ zugelassen sind. Die zeitgenössische Auslegung dieses Paragraphen erweist, daß der Begriff „evangelical“ hier „rechtgläubig“ im evangelischen Sinne, oder direkter: nicht römisch-katholisch, nicht mormonisch etc. meint. Gegenstück zum englischen Begriff „evangelical“ ist also zum einen „geistlich leblos“, „unerweckt“, zum anderen „irrend“ oder „abergläubisch“, wie es z.B. im Hinblick auf die römischen Katholiken oft hieß.

²⁶ So auch Daniel Steele schon 1897: „History is full of instances of essential truth dropping first out of experience, that out of the creed“, *The Gospel of the Comforter*, Rochester [Reprint] 1960, S. 274.

dominierende Stellung der evangelischen Landeskirchen.²⁷ Man wird dies berücksichtigen müssen, wo es um das Bemühen z.B. des bischöflichen Methodismus in Deutschland um gesellschaftliche Anerkennung geht. Entsprechende Bemühungen sind im zeitlichen Umfeld des ersten Weltkrieges und der Errichtung der Weimarer Republik 1918 verstärkt zu erkennen. Zwei Beobachtungen sind in diesem Zusammenhang maßgeblich. Zum einen konnte die religionspolitische Neuordnung, wie sie sich aus den Regelungen der Weimarer Reichsverfassung ergab, die Methodisten nicht über die weitgehende Bewahrung der staatsrechtlichen Privilegien der Landeskirchen hinwegtäuschen. Spätestens 1918 mußten sie erkennen, daß auf absehbare Zeit mit der Existenz von gesellschaftlich dominanten, staatlicherseits bevorzugten Landeskirchen zu rechnen ist. Die gesellschaftliche Etablierung würde sich nicht gegen, sondern allenfalls im Einvernehmen mit den Landeskirchen durchsetzen lassen.²⁸ Zum anderen folgte das Bemühen um stärkere gesellschaftliche Anerkennung als loyal deutsche evangelische Freikirche dem mit Ausbruch des Ersten Weltkrieges sich verstärkendem Patriotisierungsdruck.²⁹ Dominierte den deutschsprachigen Methodismus des 19. Jahrhunderts noch die scharfe theologische Polemik gegen das Luthertum, und hier v.a. gegen die Lehre von der Taufwiedergeburt,³⁰ so ging jetzt alles Bemühen darauf, die deutsch-lutherischen Wurzeln des Methodismus und folglich seine theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Nähe zum Luthertum herauszustellen.³¹ Offenkundig war in der Folgezeit auch das Bemühen der kirchlichen Predigerseminare in Frankfurt am Main und Reutlingen um stärkeren Kontakt zu Universitätstheologen.

Die sich an diesen Indizien abzeichnende Entwicklung war auch im

²⁷ Vgl. J.L. Nuelsen, *Der Methodismus im kirchlichen Leben Europas*. Vortrag gehalten auf der Zentral-Konferenz des Mitteleuropäischen Sprengels der Bischöfl. Methodistenkirche in Freudenstadt (Württemberg) am 11. Oktober 1925, Bremen o.J. [1925], Otto Melle, *Das deutsche Freikirchentum und seine Sendung*. Vortrag, gehalten auf der Tagung des Hauptausschusses der Vereinigung evangelischer Freikirchen in Kassel am 16. Oktober 1928, 3. Aufl. Bremen o.J. [1929]; Ernst Grob, *Staats- oder Freikirche?*, Zürich o.J.

²⁸ Vgl. Gunter Stemmler, *Eine Kirche in Bewegung. Die Bischöfliche Methodistenkirche im Deutschen Reich während der Weimarer Republik*, Stuttgart 1987, S. 66-70.

²⁹ Dieser Druck schlug sich in den dieser Zeit erschienenen Schriften deutlich nieder; vgl. *Oeffentliche Kundgebung der Prediger und Gemeinden der Methodistenkirche in Deutschland*, loses Traktat, Bremen o.J.; vgl. weiter Peter Samuel Begasse, *Der Einfluß des Ersten Weltkrieges auf die Bischöfliche Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1914-1916*. Mit einem Vorwort von Karl Steckel, Stuttgart 1985.

³⁰ Vgl. Christoph Raedel, *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche*, Göttingen 2004, S. 146-149.

³¹ Vgl. Schriften wie die von J.W. Sommer, *Der Methodismus Deutsch oder Englisch?*, Bremen o.J.

deutschen Methodismus primär von einem missiologischen Anliegen her motiviert. Ziel der Bemühungen war es, die unter den religionspolitischen Verhältnissen Deutschlands bestmöglichen Bedingungen für die Ausbreitung lebendigen Christentums zu realisieren. Dieser Dienst, so der vorherrschende Eindruck, setzt ein gewisses Maß an Konsolidierung und auch gesellschaftlicher Anerkennung der kirchlichen Arbeit voraus. Der Preis einer solchen Anerkennung war jedoch erkennbar hoch und hat schon früh kritische Stimmen auf den Plan gerufen. So warnte der seit 1912 in Zürich residierende, bis 1936 auch für Deutschland zuständige methodistische Bischof John Nuelsen vor einer zu starken Fixierung auf das Wohlwollen der Landeskirchen und übte (Selbst)Kritik an der oft unterwürfigen Haltung des deutschen Methodismus gegenüber den Landeskirchen.³² Auch hat es Versuche, das eigenständige theologische Profil des Methodismus schärfer herauszuarbeiten, immer wieder gegeben.³³

Vergleicht man die Entwicklung des deutschen und des amerikanischen Methodismus unter den gegebenen Sachgesichtspunkten miteinander, dann zeigt sich ungeachtet aller Unterschiede eine Gemeinsamkeit, nämlich das Bestreben nach Etablierung, die sich im Bemühen um das Überwinden des „Sekten“-Images, in der strukturellen Konsolidierung der kirchlichen Arbeit und der stärkeren Konvergenz mit gesellschaftlichen und universitätstheologischen Entwicklungen zeigt. Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß der amerikanischen Methodismus als „civil religion“ und unter den Bedingungen strikter Staats-Kirchen-Trennung die Kräfte zur Etablierung gewissermaßen aus sich selbst heraus freisetzte, während sich der von den Landeskirchen lange Zeit als „Sekte“ denunzierte deutsche Methodismus an den religiös dominierenden und gesellschaftlich einflußreichen Landeskirchen als einer von sich selbst unterschiedenen Größe orientierte. Die – zweifellos in Amerika stärker ausgeprägten – innerkirchlichen Differenzierungsprozesse ließen in Teilen der Kirche den Eindruck entstehen, daß das erweckliche Element den Methodismus nicht mehr ausreichend oder gar vornehmlich bestimmt. Es entsteht ein innerkirchliches Differenzbewußtsein, das sich seit den 1960er Jahren explizit als evangelikal artikuliert, nachdem es bereits in den Jahrzehnten zuvor immer

³² „Ich bin mir ja wohl bewußt, welche gewaltige Macht die Landeskirche als nationale Institution auf die Gemüter ausübt. Vielleicht geben wir diesem Ansehen auch noch Nahrung dadurch, daß wir uns selbst in eine gewisse Unterordnung zur Landeskirche stellen“, John L. Nuelsen, *Der Methodismus nach dem Kriege*, Bremen o.J., S. 24.

³³ Vgl. Karl Eisele, *Der Methodismus, ein Element des Fortschritts innerhalb des Protestantismus, mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Deutschland*, 2. Aufl. Bremen o.J. [1924].

wieder Stimmen gegeben hatte, die – ohne sich mit dem Fundamentalismus zu identifizieren – vor einem Verlust des erwecklichen Erbes Wesleys durch die Aufnahme modernistischer Trends warnten.³⁴

So trat der amerikanische Methodismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in die Phase seiner stärksten Liberalisierung ein. Maßgeblichen Einfluß in diese Richtung übte die Boston University, und hier im besonderen Bordon Parker Bowne, Professor für Systematische Theologie, aus. Sein unter dem Einfluß des Idealismus entwickelter Ansatz des Personalismus prägte maßgebliche Kirchenführer dieser Ära. Mitte der Zwanziger Jahre stammten drei von fünf Büchern auf dem Studienplan von Bowne; drei von fünfzehn Buchherausgeber des methodistischen Verlagshauses hatten bei Bowne studiert, ebenso wie neun von insgesamt 43 Bischöfen der Methodist Episcopal Church.³⁵

Dennoch artikulierte sich das innerkirchliche Differenzbewußtsein der evangelikalischen Methodisten wahrnehmbar und mit nachhaltiger Wirkung erst seit den späten 1960er Jahren. Im folgenden soll der Weg der Evangelikalischen innerhalb der methodistischen Kirche – ab 1968: United Methodist Church/ Evangelisch-methodistische Kirche – kurz nachgezeichnet werden, wobei festzustellen bleibt, inwieweit die sich nun selbst als „evangelikal“ bezeichnenden Methodisten dem eingangs dargestellten wesleyanischen, also präfundamentalistischen Evangelikalismus-Begriff treu blieben. Dabei ist aufgrund der deutlich unterschiedlichen kirchlichen Bedingungen zwischen den USA und Deutschland zu unterscheiden, wobei sofort auffällt, daß sich in der amerikanischen Methodistenkirche evangelikale Strukturen herausbilden,³⁶ während in Deutschland weniger organisierte evangelikale Stimmen wahrnehmbar sind.³⁷

³⁴ Gemeint sind Theologen wie John Faulkner (1851-1931) und John Nuelsen (1867-1946).

³⁵ Riley B. Case, *Evangelical and Methodist. A Popular History*, Nashville 2004, S. 153.

³⁶ Dabei beziehen wir uns primär auf die programmatischen Äußerungen der evangelikalischen Gruppierungen. Es ist deutlich, daß ein vollständiges Bild dieser Gruppen auf diesem Wege nicht zu bekommen ist, aber ein methodisch sauberes Vorgehen, das zu mit Vorsicht vorgetragenen Schlußfolgerungen kommt, ist einem unscharfen methodischen Ansatz, der subjektive Erfahrung unkontrolliert einfließen läßt und oft in Polemik endet, entschieden vorzuziehen. Eine stärker geschichtlich orientierte Darstellung, aus evangelikalischer Perspektive geschrieben, findet sich in Riley B. Case, *Evangelical and Methodist*, Nashville 2004.

³⁷ Erkennbare Organisationsstrukturen entwickelten in der deutschen EmK jedoch der charismatisch geprägte Flügel, der sich im Arbeitskreis Geistliche Gemeindeerneuerung (AGG) sammelt. Er ist hier allein deshalb nicht weiter im Blick, weil der Weg der charismatischen Bewegung im Methodismus eine eigenständige Darstellung verdient, die hier nicht geleistet werden kann.

3. Evangelikale Strukturen in der United Methodist Church (USA)

a) Der Weg der United Methodist Church in den „prinzipiellen“ Pluralismus

Als die United Methodist Church 1968 infolge der Vereinigung von Methodist Church und Evangelical United Brethren Church entstand, hegten viele Evangelikale schon bald den Verdacht, daß die junge Kirche mindestens zwei genetische Defekte an sich trage. Der erste dieser genetischen Defekte war theologischer Natur. Die Vereinigungskonferenz von Dallas 1968 hatte die Einsetzung einer Kommission zum Studium der Bekenntnisgrundlagen der United Methodist Church unter der Leitung von Albert Outler eingesetzt.³⁸ In der 1972 verabschiedeten Fassung des Abschnitts „Our Theological Task“ wurden die Glaubensbekenntnisse der beiden Vorgängerkirchen sowie Wesleys Lehrpredigten und Anmerkungen zum Neuen Testament zwar unter den Schutz der ersten Einschränkungsklausel gestellt, die jede Änderung am Wortlaut faktisch untersagt. Keine Einigung konnte jedoch darüber erzielt werden, welchen materialen Geltungsanspruch die Aussagen dieser Lehrgrundlagen für die Gegenwart haben. Die Bezeichnung der Lehrgrundlagen als „landmark documents“ war geeignet, die Beantwortung dieser Frage offenzulassen.³⁹ Was den Gehalt der sich aus dem wesleyanischen Erbe ergebenden besonderen Akzentsetzungen angeht, werden die unterschiedlichen Ansichten einfach nacheinander referiert.⁴⁰ Unter den gegebenen Voraussetzungen empfahl die Vorlage der beauftragten Kommission, die Realität des theologischen Pluralismus in der Kirche prinzipiell anzunehmen und für die theologische Reflexion fruchtbar zu machen. Nicht vorgefaßte Glaubensaussagen würden die Kirche zusammenhalten, sondern das fortdauernde theologische Bemühen um Wiedergabe der Glaubenswahrheit unter den Bedingungen der Gegenwart. Um dies zu ermöglichen, entwickelte der in Dallas lehrende und seinerzeit führende Wesley-Forscher Albert Outler das sogenannte „Quadrilateral“, wonach Bibel, Tradition, Vernunft und Erfahrung die vier Quellen bzw. Kriterien theologischer Wahrheitserkenntnis sind.⁴¹ Das Quadrilateral war als eine Art methodistisches Formalprinzip gedacht, das die Integration der unterschied-

³⁸ Vgl. Paul Washburn, *An Unfinished Church. A Brief History of the Union of the Evangelical United Brethren Church and the Methodist Church*, Nashville 1984, S. 130-132.

³⁹ *The Book of Discipline of the United Methodist Church 1972*, Nashville 1973, S. 71

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 73-75.

⁴¹ Vgl. Albert Outler, „The Wesleyan Quadrilateral – In John Wesley“, in: Thomas A. Langford (Ed.), *Doctrine and Theology in the United Methodist Church*, Nashville 1991, S. 75-88.

A HEART STRANGELY WARMED

lichen materialen Überzeugungen ermöglichen sollte. Mit der Aufnahme der unter der Leitung von Albert Outler entstandenen Textvorlage in das Book of Discipline erlangte der theologische Pluralismus ausdrücklich Verfassungsrang in der United Methodist Church.⁴²

Als zweiter genetischer Defekt wurde schon bald die Struktur der neuen Kirche ausgemacht. Sie verlagerte die finanzielle Kontrolle und inhaltliche Orientierung weiter Arbeitsbereiche der Kirche auf die „Boards“, die zwar der Generalkonferenz gegenüber verantwortlich sind, aber in weitgehender Eigenständigkeit, v.a. gegenüber den Befindlichkeiten und Einstellungen an der Basis der Kirche, arbeiten. Die Boards entwickelten, was die programmatische Ausrichtung ihrer Arbeit anbelangte, ein starkes Eigenleben und der Hang zur bürokratischen Verwaltungsarbeit, der jeder großen Kirche einwohnt, vergrößerte die Distanz zur kirchlichen Basis. Die Befürchtung evangelikaler Methodisten richtete sich darauf, daß die vorherrschend soziale Ausrichtung vieler kirchlicher Arbeitszweige keine soteriologische Verankerung mehr habe. Dieser Vorwurf wurde im besonderen gegenüber den Sonntagsschulmaterialien geltend gemacht. Um die Frage, ob methodistische Gemeinden auch Sonntagsschulmaterialien anderer (das hieß zumeist: evangelikaler) Verlagshäuser verwenden dürften, wurde anhaltend und hart gerungen.⁴³

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, zu einer differenzierten Prüfung dieser Einschätzungen zu gelangen. Sie dienen hier lediglich als die Folie, auf der sich die evangelikale Bewußtseinsbildung der sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts vollzog. Zwei evangelikale Gruppierungen innerhalb der amerikanischen UMC sollen hier näher untersucht werden.

b) „*The Good News Movement*“ – die „*schweigende Minderheit*“ spricht

Am 14. Juli 1966 veröffentlichte der gelernte Journalist und evangelikale Methodistepastor Charles Keysor einen Artikel im Christian Advocate, einem offiziellen Blatt der Methodist Church, indem er den Einfluß evangelikaler Einstellungen im Mainstream-Methodismus analysierte.⁴⁴ Er meinte Hinweise auf eine anhaltende Präsenz erwecklicher Überzeugungen in den Gemeinden zu entdecken und kritisierte, daß die – wie er zunächst meinte – evangelikale

⁴² „In this task of reappraising and applying the Gospel, theological pluralism should be recognized as a principle“, The Book of Discipline of the United Methodist Church 1972, S. 69.

⁴³ Vgl. Riley Case, Evangelical and Methodist, S. 45-71 und passim.

⁴⁴ Zum folgenden vgl. Glen Spann, Evangelicalism in Modern American Methodism, S. 341-347 und Riley Case, Evangelical and Methodist, S. 25-43.

Minderheit nicht angemessen in den höheren Positionen der Kirche einschließlich der Seminare berücksichtigt seien. Die Reaktionen auf diesen Artikel waren überwältigend. Keysor erhielt eine Flut von Briefen und landesweiten Telefonanrufen, in denen Erleichterung darüber zum Ausdruck gebracht wurde, nicht der einzige evangelikale Methodist zu sein. Die weitere Entwicklung sei hier nur angedeutet.⁴⁵ 1967 traf sich Keysor mit einer Gruppe von Pastoren und Laien, die gemeinsam „The Forum for Scriptural Christianity“ gründeten. Im gleichen Jahr erschien die erste Ausgabe von „Good News“, das sich innerhalb von nur zehn Jahren von einem einfachen Rundbrief zu einer Zeitschrift mit landesweiter Verbreitung in einer Auflagenhöhe von 177000 Exemplaren entwickelte. Die landesweite Vernetzung, wie sie die sogenannte „Good News-Movement“ zustande brachte, führte Keysor schließlich zu der Überzeugung, daß evangelikale Methodisten auf Gemeindeebene nicht die Minderheit, sondern die Mehrheit stellten, eine These, die er durch eine Reihe von religionssoziologischen und religionsdemographischen Einsichten plausibilisierte.⁴⁶

Die seit 1973 erschienenen Programmschriften der „Good-News-Movement“ zeigen deutlich auf, wo die gemeinsame theologische Basis der hier versammelten Evangelikalen liegt und inwiefern ihre Anliegen in Kontinuität mit dem Ansatz des erwecklichen Methodismus im 18. und 19. Jahrhundert stehen.⁴⁷ Dabei werden insgesamt drei Kennzeichen erkennbar.

Erstens läßt sich die Botschaft von der Errettung des Menschen von der Macht der Sünde und seiner Erneuerung in das Ebenbild Gottes als der Kerngehalt der theologischen Programmatik evangelikaler Methodisten ausmachen. Alle kirchliche Präsenz und Arbeit soll diesem Ziel dienen. Das Herzstück des evangelikalen Methodismus ist somit – wie schon bei Wesley – die Soteriologie. Dabei wird an Wesleys Lehre von der christlichen Voll-

⁴⁵ Vgl. die ausführliche Darstellung bei Glen Spann, ebd., S. 361-378.

⁴⁶ So konzentrieren sich konservative Glaubenshaltungen in den USA in kleinstädtisch-ländlichen Gebieten, sind kennzeichnend v.a. für die Südstaaten und stärker präsent unter Personen mit geringer und mittlerer Bildung als unter solchen mit höheren Bildungsabschlüssen. Diese Parameter entsprechen exakt der methodistischen Konzentration in den 1970er Jahren, wobei sich in den folgenden Jahrzehnten die Präsenz im Süden weiter verstärkt und der numerische Niedergang in den Städten (besonders an der Ost- und Westküste) weiter fortgesetzt hat. In der Bildung dagegen suchen Evangelikale zu anderen Gruppen aufzuschließen; vgl. ebd., S. 347-361.

⁴⁷ Ich beziehe mich hier auf Charles W. Keysor, *Our Methodist Heritage* (1973) Neuauflage Wilmore 1996 und James Heidinger (Ed.), *Basis United Methodist Beliefs. An Evangelical View*, Anderson (Indiana) 1986, darin auch „The Junaluska Affirmation of Scriptural Christianity for United Methodists“, S. 107-113.

kommenheit ausdrücklich festgehalten.⁴⁸ Erkennbar ist das Bemühen, individualistische Engführungen der Soteriologie zu überwinden, wenn auf den Gemeinschaftscharakter des in der Liebe wirksamen Glaubens hingewiesen wird. Schließlich wird auch auf die von der Erlösung des einzelnen ausgehenden gesellschaftlichen Konsequenzen hingewiesen. So hält Charles Keysor zwar im Anschluß an Wesley⁴⁹ daran fest, daß Gott in erster Linie Menschen, und erst dann durch sie auch die Gesellschaft, verändert,⁵⁰ doch läßt er keinen Zweifel an seiner Überzeugung, daß Gottes Gnade den Menschen dazu befähige, auch eingefahrene Strukturen sozialen Übels aufzubrechen.

Es ist ein zweites Kennzeichen der Programmtik von „Good News“, daß die Konzentration auf den soteriologischen Gehalt der methodistischen Überzeugungen das Ringen um theologische Klärung auch in anderen Bereichen der kirchlichen Lehre nicht ausschließt. Dies zeigt sich in der 1975 verabschiedeten Junaluska-Erklärung, mit der die „Good News Movement“ auf die ausdrückliche Aufforderung der Generalkonferenz von 1972 an die Kirche antwortete, die Herausforderung verantwortlicher theologischer Reflexion anzunehmen. Die Präambel der Erklärung bekräftigt die Gültigkeit der altkirchlichen Bekenntnisse und der normativen Wesley-Texte als Zeugnisse biblischer Wahrheit und erkennt sie ausdrücklich als „doctrinal standards“ der Kirche an. Im Sinne eines Glaubensbekenntnisses folgen dann Aussagen zur Trinität, zur Anthropologie, zur Heiligen Schrift, zur Erlösung, zur Kirche und zur Ethik. Der letztgenannte Punkt thematisiert ausdrücklich die christliche Verantwortung bei der Linderung von Not und Elend. Mit der „Junaluska“-Erklärung wurde offensichtlich der Versuch unternommen, bestimmten theologischen Fehlentwicklungen in der Kirche, die inzwischen auch grundlegende christologische Aussagen betrafen, entgegenzuwirken, ohne jedoch selbst einer anderen Form der theologischen Einseitigkeit zu erliegen.

Schließlich lassen die verschiedenen Programmschriften der „Good News Movement“ eine deutlich Zurückhaltung erkennen, was die Dogmatisierung eines bestimmten Schriftverständnisses betrifft. So verweist die Junaluska-Erklärung auf die Bedeutung der Heiligen Schrift „as the guide and final authority for the faith and conduct of individuals and the doctrines and life of

⁴⁸ Vgl. C.W. Keysor, *Our Methodist Heritage*, S. 50-56; William B. Coker, „Nobody's Perfect, Right? What Wesley Taught About Christian Perfection“, in: James Heidinger (Ed.), *Basis United Methodist Beliefs*, S. 54-62.

⁴⁹ Vgl. Manfred Marquardt, *Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys*, 2. durchgesehene Aufl. Göttingen 1986, S. 161.

⁵⁰ C.W. Keysor, *Our Methodist Heritage*, S. 106.

the Church“;⁵¹ wobei die Autorität der Bibel auf die Inspiration der Verfasser (nicht der Schrift!) begründet wird. Konkret heißt es, daß der Heilige Geist die inspirierten Verfasser dazu brachte „to perceive God’s truth and record it with accuracy“.⁵² Der Begriff „accuracy“ wird nicht näher bestimmt und ist sicherlich von den hinter der Erklärung stehenden methodistischen Evangelikalen unterschiedlich interpretiert worden. Der Sache nach zielt der Begriff der Zuverlässigkeit jedoch auf die vom Schriftzeugnis ausgehenden Heilswirkungen, ohne damit freilich weitergehende Bestimmungen auszuschließen. Die gleiche Zurückhaltung zeigt sich auch gegenüber einer prophetisch-heilsgeschichtlichen Bibelauslegung in der Tradition des Dispensationalismus. Vielmehr orientiert sich der zitierte Sammelband auch mit Blick auf eschatologische Fragestellungen stark an Wesley und gelangt zu dem Schluß, daß sich unsere Gewißheit auf die Tatsache der Wiederkunft Christi bezieht, nicht auf die Umstände seines Kommens. Nicht Spekulation, sondern persönliches Engagement und Hingabe an Gott werden als Forderung an das Christsein heute genannt.⁵³

Zusammenfassend bleibt festzustellen, daß sich die „Good News Movement“ auf der Ebene ihrer pragmatischen Äußerungen um eine theologische Balance bemüht, die in der Lehre von der Errettung und Erneuerung des Menschen durch die Gnade Gottes ihre Mitte hat und von dieser Mitte aus auch auf andere Bereiche der Theologie ausgreift. Nuancierte Schwerpunktsetzungen einzelner Erklärungen erweisen sich dabei in der Regel als Reaktionen auf als problematisch empfundene Entwicklungen in der Kirche oder auch als Ausdruck kritischer Reflexion auf den eigenen Standpunkt. Als Beispiel für letzteres ließe die erneuerte Wertschätzung des Abendmahls anführen, wie sie sich in einem Kapitel des 1986 von „Good News“ publizierten, programmatisch wichtigen Sammelbandes *Basic United Methodist Beliefs* zeigt, in dem deutlich eine Rückbesinnung auf Wesleys Forderung nach beständiger Teilnahme am Abendmahl angemahnt wird.⁵⁴ Dabei hebt der Verfasser stark auf das einheitsstiftende Moment der Gemeinschaft am Tisch des Herrn ab, wenn er sagt: „Nowhere will United Methodists be more united than in communion with Christ and one another around the Lord’s table“.⁵⁵

⁵¹ „The Junaluska Affirmation“, in: James Heidinger (Ed.), *Basic United Methodist Beliefs*, S. 110.

⁵² Ebd., S. 111.

⁵³ Vgl. Joes B. Green, „Ready For His Return. What Wesley Taught About End Times“, in: ebd., S. 90-97.

⁵⁴ John R. Tyson, „The Lord’s Supper in the Wesleyan Tradition“, in: ebd., S. 80-89.

⁵⁵ Ebd., S. 88.

c) „*The Confessing Movement*“ – die UMC als bekennene Kirche

Die Generalkonferenz von 1988 ist von vielen, nicht nur evangelikalen Beobachtern als Wendepunkt in der Entwicklung der UMC wahrgenommen worden.⁵⁶ Die Neufassung des Abschnitts der Kirchenordnung „Doctrinal Standards and Our Theological Task“ bedeutete in der Sache den Abschied von der Glorifizierung des Pluralismus zugunsten der Suche nach, einer wie Geoffrey Wainwright es nennt, „Katholizität“ der Kirche.⁵⁷ Am deutlichsten zeigte sich dieses Bemühen in der Revision des Outlerschen Quadrilaterals. Danach wird die Heilige Schrift als „the primary source and criterion for authentic Christian truth and witness“ den Kriterien Tradition, Vernunft und Erfahrung deutlich vorgeordnet. Auf Beschluß der Generalkonferenz wurden die Aussagen zu Wesen und Funktion der Bibel dem Text der Kommission gegenüber sogar noch stärker herausgearbeitet.⁵⁸ Auch der innerkirchlich umstrittene offiziell ablehnende Standpunkt des Book of Discipline gegenüber praktizierter Homosexualität wurde von der Generalkonferenz mehrheitlich bestätigt.

Die Generalkonferenz von 1988 brachte den Evangelikalen innerhalb der UMC eine deutlich stärkere Wahrnehmung. Aber auch die Wahrnehmung der Gesamtkirche von Seiten der Evangelikalen änderte sich. Die evangelikalen Bemühungen in den siebziger Jahren hatten vornehmlich darauf gezielt, unter dem Schirm des von der Kirche propagierten prinzipiellen Pluralismus als eine unter verschiedenen innerkirchlichen Strömungen akzeptiert zu werden. Als Minderheit sahen sich evangelikale Methodisten dabei in einem stetigen Kampf mit dem institutionellen Aparat der Kirche. Mit der Generalkonferenz von 1988 wuchs nicht nur die Zuversicht der Evangelikalen, bis in die höchsten legislativen Gremien der Kirche hinein Gestaltungskraft entwickeln zu können. Vielmehr sahen sie seit 1988 das Book of Discipline an vielen Punkten in Übereinstimmung mit den eigenen Positionen und hatten den – für sie zunächst ungewohnten – Eindruck, jetzt die geltende Kirchenordnung gegen einen immer noch stark von der liberalen Theologie geprägten kirchlichen Aparat (also die Boards und Agencies) verteidigen zu müssen. Nicht zuletzt die

⁵⁶ Vgl. die Einschätzung von Good-News-Board-Director James Heidinger: „We believe historians will view the 1988 General Conference as a change of direction for United Methodism. By any measure it was unlike previous conferences“; zit. in: Riley Case, *Evangelical and Methodist*, S. 231.

⁵⁷ Vgl. Geoffrey Wainwright, „From Pluralism Towards Catholicity? The United Methodist Church after the General Conference of 1988“, in: Thomas A. Langford (Ed.), *Doctrine and Theology in the United Methodist Church*, S. 223-231.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 226.

Zusammensetzung der Generalkonferenzen seit 1988 bestärkte evangelikale Methodisten in der Auffassung, nicht eine Minderheit, sondern tatsächlich die Mehrheit der Kirchenmitglieder zu repräsentieren.⁵⁹

Die Gründung der „Confessing Movement“ gehört zeitlich und sachlich in den Kontext dieser neuen Lage. Ostern 1994 trafen sich 92 Laien, Pastoren, Bischöfe und Professoren, um über die Zukunft der UMC zu diskutieren und am Ende ihrer Unterredung eine Einladung an die Kirche auszusprechen, sich neu zu Jesus Christus als Sohn Gottes, Erlöser und Herrn zu bekennen.⁶⁰ Der Name der infolge dieser Zusammenkunft gegründeten „Confessing Movement“ spielt bewußt auf die Bekennende Kirche im Dritten Reich an. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der formalen Gestaltung ihres Bekenntnisaufrufs, der – wie die Barmer Theologische Erklärung von 1934 – zwischen Bekenntnis und Verwerfung alterniert. In der Sache bietet der Aufruf ein Bekenntnis zur traditionellen Lehre von Christus, wobei die Verwerfungen offenbar auf konkrete Vorkommnisse in der Kirche zielen.

Die „Confessing Movement“ setzt bei der Feststellung an, daß die United Methodist – zumal nach 1988 – zwar nicht in der täglichen Praxis, wohl aber im Prinzip ihrer Verfassung bereits eine Bekenntniskirche sei.⁶¹ Dabei wird auf die inzwischen auch offiziell so bezeichneten „doctrinal standards“ verwiesen, die seit 1808 durch die erste und zweite Einschränkungsklausel vor jeder Veränderung geschützt sind.⁶² Von dieser Basis aus möchte die „Confessing Movement“ nun auch das tatsächliche Reden und Handeln der Kirche an ihrer in Christus wurzelnden Identität, wie sie sich im Bekenntnis ausspricht, ausrichten. Wörtlich heißt es: „The Confessing Movement will seek to reclaim and reaffirm the Church’s ancient ecumenical faith in Wesleyan terms within United Methodism. The Confessing Movement will work in humility and reverence to clarify the doctrinal center and boundaries of classical Christian teaching“.⁶³ Das Zentrum des christlichen Glaubens wird in christologischen

⁵⁹ So ausdrücklich Bischof Lindsey Davis im Jahr 1998; vgl. seine Ansprache „One Lord, One Faith, One Baptism“. *Why The Evangelical Orthodox Faith?*, hrsg. von The Confessing Movement, [1998], S. 6.

⁶⁰ Vgl. das Traktat *A Confessional Statement*, hrsg. von The Confessing Movement, Indianapolis 1995.

⁶¹ Vgl. das Traktat *What is The Confessing Movement within the United Methodist Church?*, hrsg. von The Confessing Movement, Indianapolis 1995 und Steve Harper, *Applying Wesleyan Distinctives to the Crisis of Our Church*, hrsg. von The Confessing Movement, 1995.

⁶² *25 Articles of Religion, Confession of Faith, Wesley's Standards Sermons und Notes upon the New Testament*.

⁶³ *What is The Confessing Movement within the United Methodist Church?*

A HEART STRANGELY WARMED

Termini gefaßt. Es umfaßt das Bekenntnis zu Jesus Christus als Sohn Gottes, als Erretter und als Herr. Zentrale Lehren sind dementsprechend die Gottheit Christi, sein Versöhnungstod und der durch den Heiligen Geist ermöglichte Gehorsam gegenüber dem Gebot Christi.

Überblickt man die von der „Confessing Movement“ veröffentlichten Schriften, dann lassen sich zwei Nuancierungen gegenüber „Good News“ ausmachen, die sich – soweit ich das beurteilen kann – dem Einfluß zweier in der „Confessing Movement“ aktiven methodistischen Theologen verdanken. Zum ersten ist hier die stärker „katholische“ bzw. „ökumenische“ Identität der Bewegung zu nennen, der sich vor allem der an der Drew University lehrende Systematiker Thomas Oden verpflichtet fühlt. Die Begriffe „katholisch“ bzw. „ökumenisch“ bezeichnen in diesem Zusammenhang den bewußten Rekurs auf diejenigen altkirchlichen Symbole, Praktiken und Lehren, die als der Kernbestand christlicher Orthodoxie ausgemacht werden. Obwohl die Theologie Wesleys als Referenzrahmen methodistischer Theologie nicht aufgegeben wird, ist das Interesse an dem verbindenden Einigungsmoment der in den verschiedenen Kirchen wirkenden Erneuerungsbewegung nicht zu übersehen.⁶⁴ Der „common ground“ dieser Bewegungen ist für Oden die Heilige Schrift in ihrer altkirchlichen Bezeugung, Bewahrung und Auslegung.⁶⁵ Die spezifisch konfessionelle Ausprägung einer Denomination wird vor diesem Hintergrund v.a. auf ihre Anschlußfähigkeit an den patristischen Konsens hin ausgelegt.⁶⁶

Der von Oden propagierte Ansatz legt die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition nahe, die ja immerhin eine Grundfrage protestantischen Selbstverständnisses ist. Hier hat William Abraham, Religionsphilosoph an der Southern Methodist University in Dallas (Texas), einen ersten Entwurf vorgelegt, der vom Begriff des „Kanon“ ausgeht, jedoch nach weiterer positiver Ausarbeitung verlangt.⁶⁷ Nach Abraham ist es der Grundfehler fundamentalistischer Bibliologie, die Begriffe Offenbarung und Inspiration unzulässig vermengt zu haben. Eine saubere Unterscheidung beider Begriffe ermögliche es, die Bibel zum einen als zuverlässige Offenbarung der Heilsabsichten Got-

⁶⁴ Vgl. Thomas Oden, *The Rebirth of Orthodoxy: Signs of New Life in Christianity*, New York/San Francisco 2003.

⁶⁵ Vgl. dazu das großangelegte von Thomas Oden verantwortete Projekt eines patristischen Bibelkommentars: *The Ancient Christian Commentary on Scripture*, Grand Rapids 1998ff.

⁶⁶ Zur Durchführung dieses Ansatzes vgl. Thomas Odens *Systematische Theologie*; Volume 1: *The Living God*, San Francisco 1987; Volume 2: *The Word of Life*, San Francisco 1989; Volume 3: *Life in the Spirit*, San Francisco 1992.

⁶⁷ Vgl. *Canon and Criterion in Christian Theology*, Oxford 1998. Weiterführende Überlegungen in ders., *The Logic of Renewal*, Grand Rapids 2003, S. 153-172.

tes zu sehen, die unseren Gehorsam verlangt, und zum anderen als ein durch Menschen zustande gekommenes Buch, das historischer Forschung zugänglich ist.⁶⁸

Abrahams Ansatz stellt den Versuch dar, das primär soteriologische Interesse der wesleyanischen Tradition mit der Vorliebe vieler Evangelikaler an einer ausgeführten Schriftlehre zu verbinden. Dabei bleibt für ihn maßgeblich, daß die alte Kirche den materialen Gehalt der christlichen Botschaft kanonisiert habe, nicht jedoch ein bestimmtes, zur Erhebung und Mitteilung dieser Botschaft notwendiges epistemologisches Konzept.⁶⁹ Aus dieser Überzeugung folgt auch Abrahams Kritik am methodistischen Quadrilateral: hier werde die Kirche auf ein epistemologisches Konzept festgelegt, anstatt auf den Gehorsam gegenüber den in der Bibel bezeugten Verheißungen und Ordnungen Gottes. Abgesehen von den grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Problemen, die Abraham als Religionsphilosoph erkennt,⁷⁰ versteht er das Quadrilateral für ein letztlich politisch motiviertes Konstrukt, das lediglich den innerkirchlichen Pluralismus rechtfertigen solle⁷¹ - eine Auffassung, die bei weitem nicht von allen evangelikalen Methodisten geteilt wird.⁷²

Diese Überlegungen deuten auf ein stärkeres akademisches Profil der Confessing Movement gegenüber der Good-News-Movement, ein Eindruck, der sich bei genauerer Betrachtung bestätigt.⁷³ Die Unterstützer-Basis der Good-News-Movement bestand weithin in der traditionell erwecklich ausgerichteten Pastoren- und Mitgliederschaft vor allem ländlicher und kleinstäd-

⁶⁸ Vgl. *The Divine Inspiration of Holy Scripture*, Oxford u.a. 1981; *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism*, Oxford u.a. 1982.

⁶⁹ Vgl. „Commitment to Scripture“, in: Mark A. Noll/Ronald F. Thiemann, *Where Shall My Wond'ring Soul Begin? The Landscape of Evangelical Piety and Thought*, Grand Rapids/Cambridge (UK) 2000, 37-49.

⁷⁰ Vgl. *Waking from Doctrinal Amnesia. The Healing of Doctrine in the United Methodist Church*, Nashville 1995, S. 56-65; *What's Right and What's Wrong with the Quadrilateral?*, unveröffentl. Manuskript., o.O., o.J.

⁷¹ Vgl. „What Should United Methodists Do with the Quadrilateral?“, *Quarterly Review* 22 (2002) 85-88. Vgl. auch die Kritik Thomas Langfords, der von einer betrügerischen Einfachheit („deceptive simplicity“) des Quadrilaterals spricht; „The United Methodist Quadrilateral. A Theological Task“, in: ders. (Hg.), *Doctrine and Theology in The United Methodist Church*, Nashville 1991, S. 233.

⁷² So hält Stephen Gunter das Quadrilateral für ein durchaus brauchbares hermeneutisches Konzept: „Tradition, reason, and experience form an interpretive or hermeneutical spiral in which the dialogical relationship among all the components continually enables the church to understand and apply Scripture more accurately and effectively. We understand the interrelationship among these four components to be 'quadrillogical' - all are in conversation with each other“, Stephen Gunter u.a. (Hg.), *Wesley and the Quadrilateral. Renewing the Conversation*, Nashville 1997, S. 142.

⁷³ Zum folgenden vgl. Riley Case, *Evangelical and Methodist*, S. 260.

tischer Kirchengemeinden. Ihre Schwerpunkte hatte sie eher im Norden der Vereinigten Staaten, damit in jenen Gebieten, in denen sich der erweckliche Methodismus in besonders ausgeprägtem Maße mit einer etablierten und liberalisierten Kirche auseinandersetzen hatte. Die Confessing Movement dagegen entstand aus einer Gruppe besorgter Methodisten, unter denen sich eine Reihe von Professoren, Bischöfen und Pastoren großer Kirchengemeinden befand. Sie besaß damit von Anfang an eine andere soziale Basis und ein stärker zur Mitte tendierendes theologisches Programm. Auch lag ihr geographischer Mittelpunkt in den südlichen Jurisdiktionen der Kirche, wo das religiöse Klima es auch im städtischen Bereich und auch für große, stärker liturgisch ausgerichtete Kirchen einfacher machte, an den „Essentials“ der methodistischen Tradition festzuhalten.

Die benannten Unterschiede, die sich eher in Art und Weise des Vorgehens zeigen, verdrängen jedoch nicht die insgesamt übereinstimmende Zielsetzung beider Bewegungen. So ist das erklärte Ziel der Confessing Movement „a doctrinal reinvigoration of our Church, which includes reengagement of the Wesleyan devotional tradition, a renewed employment of the means of grace for the sake of holy living and a new obedience to God in the forming of our lives in covenant communities after the pattern of the mind which was in Christ Jesus“.⁷⁴ Das Bekenntnis zur methodistischen Lehre zielt damit nicht auf kalte Rechtgläubigkeit, sondern die Erneuerung des im umfassenden Sinne verstandenen geistlichen Lebens in der Kirche.

4. Evangelikale Stimmen in der Evangelisch-methodistischen Kirche (Deutschland)

a) Eine Kirche sucht den Konsens

Obwohl Teil der weltweiten United Methodist Church, arbeitet die Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland unter Bedingungen, die sich deutlich von denen in den USA unterscheiden. Mit ca. 36000 Mitgliedern gehört die EmK zu den zahlenmäßig kleinen evangelischen Freikirchen in Deutschland. Gleichwohl nimmt die EmK im Bereich der Diakonie mit ihren verschiedenen Arbeitsbereichen gesellschaftliche Verantwortung wahr und ist eine treibende

⁷⁴ What is The Confessing Movement Within the United Methodist Church?, hrsg. von The Confessing Movement, Indianapolis 1995.

Kraft in der ökumenischen Bewegung. In theologischer Hinsicht kennzeichnet die EmK, darin dem amerikanischen Methodismus nicht unähnlich, eine erhebliche Bandbreite, wobei nach Bischof Klaiber im Hinblick auf die verschiedenen Arbeitsebenen der Kirche zu unterscheiden ist. Während es auf der Ebene der Gemeindeglieder ein sehr breites Spektrum gebe, das, so Klaiber, „auch manche extreme Ansichten enthalten mag“, ⁷⁵ böte die in den Jährlichen Konferenzen versammelte Pastorenschaft zwar immer noch „ein recht buntes Bild“, doch ließen sich Extrempositionen hier nicht mehr finden. Dies gilt nach Klaiber um so mehr für den Kirchenvorstand, wo sich unterschiedliche Einzelpositionen zu einem im Ganzen ausgewogenen Bild formten. Als Hauptunterschied im Vergleich zur amerikanischen Schwesterkirche bezeichnet der Bischof das Fehlen von Fraktionen und Blockbildungen zur Durchsetzung der eigenen Positionen.

Damit ist bereits gesagt, daß eine Analyse evangelikaler Strukturen schon daran scheitert, daß die Evangelikalen nicht als Block wahrgenommen werden (möchten?), auch wenn es gewisse informelle Strukturen wohl gibt. Im folgenden soll uns daher zunächst ein allerdings bereits Jahrzehnte zurückliegender Vorgang in der westdeutschen EmK beschäftigen, der offensichtlich den Nerv einiger evangelikaler Methodisten traf und sie als – informelle – Gruppe in Erscheinung treten ließ.

b) „Unser Verhältnis zu den Evangelikalen“

1976 verabschiedete der Kirchenvorstand der EmK in der Bundesrepublik Deutschland eine Erklärung mit dem Titel „Unser Verhältnis zu den Evangelikalen“, im folgenden „Evangelikalen-Papier“ genannt. ⁷⁶ Die Erklärung selbst sowie die sich ihrer Veröffentlichung (und Verabschiedung durch die Zentralkonferenz) anschließenden Diskussionen erhellen eine Reihe von Problemstellungen, deren Klärung zu einem besseren Verständnis der evangelikalen Präsenz in der EmK und darüber hinaus des Selbstverständnisses der deutschen EmK überhaupt beitragen können.

Das „Evangelikalen-Papier“ versucht vor dem Hintergrund des damals virulenten evangelikalen Ringens um das richtige Missionsverständnis und der Bildung evangelikaler Arbeitsgemeinschaften ⁷⁷ innerhalb der Landeskirchen

⁷⁵ „Bereichernd oder lähmend? – Die theologische Bandbreite in der EmK“, podium, 41 (Januar 2003) 6.

⁷⁶ Unser Verhältnis zu den Evangelikalen. Abklärung des Standortes der EmK im Blick auf den evangelikalen Bereich, Stuttgart 1976.

⁷⁷ Im Blick sind hier die in der „Konferenz Bekennender Gemeinschaften“ versammelten Gruppierungen.

das Verhältnis der EmK als einer ihrem Selbstverständnis nach „evangelikal und ökumenisch ausgerichtete[n] Kirche“ zur evangelikalen Bewegung insgesamt zu bestimmen. Dabei werden eine ganze Reihe von Übereinstimmungen festgestellt. Geteilt wird der Erklärung zufolge die Überzeugung, „daß die Bibel die von Gott gegebene Grundlage für Glaube und Leben sowie für Lehre und Verkündigung ist“.⁷⁸ Hervorgehoben wird ferner die übereinstimmende Betonung eines persönlichen Glaubenslebens, die aus der persönlichen Erfahrung des in Christus geschenkten Heils und einem von der Heiligung bestimmten Lebensstils erwächst. Gemeinsam vertretene Kennzeichen eines Christen sind weiterhin die verbindliche Zugehörigkeit zur Gemeinde, das Eintreten sowohl für Evangelisation als auch für soziale Verantwortung und die Erwartung des wiederkommenden Christus, die freilich den Einsatz des Christen für die Belange des Reiches Gottes in dieser Welt nicht ersetzt, sondern vollenden wird. Schließlich wird auf die Verwirklichung der in Christus geschenkten Einheit der Kirche in der Evangelischen Allianz und der ökumenischen Bewegung verwiesen.

Es folgen Abgrenzungen von „Fehlentwicklungen im heutigen evangelikalischen Bereich“. Abgelehnt wird an erster Stelle ein fundamentalistisches Schriftverständnis, d.h. „jede starre Festlegung einer Inspirationslehre ... und damit auch die unreflektierte Meinung, daß das Bibelbuch Gottes Wort ist“.⁷⁹ Dem wird – offenkundig im Anschluß an Karl Barth – die Auffassung entgegengehalten, „daß das Bibelwort sich in seinem Anspruch als Wort Gottes erweist, wenn Menschen durch die Verkündigung zum Glauben an Jesus Christus und damit zum Heil finden“. Kritik finden im folgenden die Trennung von (geistlichem) Heil und (irdischem) Wohl, eine Endzeitauffassung, die zu Passivität im Blick auf die Probleme der Zeit durch eine „Flucht ins Jenseits“ führen, und die Ausblendung der Frage nach dem Kirchenverständnis. Gewarnt wird abschließend vor unfruchtbarer Polemik sowie vor pauschalen Verurteilungen der modernen Theologie, des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Deutschen Evangelischen Kirchentages. Es folgen Ausführungen zur praktischen Gestaltung des Verhältnisses zu den bestehenden evangelikalen Gruppen bzw. Einrichtungen.

Die Erklärung löste eine Reihe von Reaktionen aus, die schließlich in die Veröffentlichung eines „Kritischen brüderlichen Wortes“ mündeten.⁸⁰ Darin

⁷⁸ Ebd., S. 6

⁷⁹ Ebd., S. 7

⁸⁰ „Ein kritisches brüderliches Wort“, EmK aktuell 15 (Juli 1977) 11-15.

wird mit Blick auf das Schriftverständnis der abwertende Ton gegenüber einer evangelikalen Hermeneutik kritisiert und die eigene Position in die Worte gefaßt: „Gottes Wort ist ewig Gottes Wort, weil es von Gott stammt, nicht weil es je und dann in der Verkündigung gesagt und angenommen wird“.⁸¹ Bezüglich einer Bewertung der modernen Theologie beklagen die Unterzeichner des Wortes, „daß der Kirchenvorstand zwar eine Abgrenzung im Blick auf den evangelikalen Bereich für nötig hält, aber nicht die gleiche Notwendigkeit empfindet gegenüber den Aussagen der liberalen Theologie alter und neuer Schule“.⁸² Weiter wird gefragt, ob es im Zeitalter eines alles relativierenden Pluralismus auch für die EmK den Begriff der „Irrlehre“ überhaupt nicht mehr gebe. In Zweifel gezogen wird schließlich, daß, wie das „Evangelikalenpapier“ behauptete, die Teilnahme am Evangelischen Kirchentag in der EmK unstrittig sei.

Ein Gespräch zwischen Vertretern des Kirchenvorstandes und Verfassern des „Brüderlichen kritischen Wortes“ bekräftigte zwar noch einmal die teilweise gemeinsamen Positionen, vermochte in den strittigen Punkten jedoch keine Einigung zu erzielen. Dennoch wurde von beiden Seiten der Wille zum Ausdruck gebracht, „Formen brüderlicher Auseinandersetzung“ und theologischer Weiterarbeit zu finden, die ein Zusammenbleiben in der Kirche ermöglichen.

c) Schriftverständnis als der kritische Punkt

Man wird Verlauf und Ergebnis des durch das „Evangelikalen-Papier“ ausgelösten Diskussionsprozesses mit Blick auf eine zu entwickelnde Phänomenologie des evangelikalen Methodismus nicht überbewerten dürfen; schließlich handelt es sich hier um eine – wenn auch nicht unwichtige – Momentaufnahme. Zwei Beobachtungen scheinen hier wichtig.

Zum einen ist festzustellen, daß die soteriologisch-erfahrungstheologische Programmatik Wesleys, wie sie in der Betonung des persönlichen Glaubenslebens zum Ausdruck kommt, offensichtlich innerhalb der EmK nicht grundsätzlich strittig ist. Vielmehr bildet das Anliegen, ein vom Christusglauben her bestimmtes Leben zu führen, die Substanz des gemeinsam vertretenen Grundkonsenses. Diese Einschätzung korrespondiert mit den von Hans-Martin Niethammer unter Methodisten erhobenen Erwartungshaltungen an Mit-

⁸¹ Ebd. S. 12.

⁸² Ebd.

glieder der EmK, wobei sich der Herzensglaube an Christus und das Führen eines beispielgebenden Lebens als fest verankerte Erwartungen feststellen ließen.⁸³ Diese Erwartungshaltung beinhaltet m.E. zumindest als Teilmotiv auch die bewußte Abgrenzung von einem weithin als unverbindlich erlebten Christentum in den Großkirchen, dem die freikirchliche Betonung von lebendiger Frömmigkeit und Gemeinschaftspflege entgegengehalten wird.⁸⁴ Obwohl der soteriologische Grundkonsens unter dem Vorzeichen größerer Toleranz gegenüber unverbindlicher Zugehörigkeit inzwischen auch innerhalb der EmK in Frage gestellt wird, scheint er stark genug, um eine engagierte Mitarbeit der Evangelikalen in der Kirche zu ermöglichen. Zugleich erklärt der benannte Grundkonsens, warum in der innerkirchlichen Auseinandersetzung gerade die Frage nach dem Bibelverständnis primäre Bedeutung gewinnen konnte.

Damit ist bereits die zweite maßgebliche Beobachtung benannt: der bislang unvermittelte Dissens hinsichtlich des Bibelverständnisses. Es überrascht nicht, daß die im Verlauf der Diskussion vorgetragene Überzeugungen sich als unvereinbar erwiesen, lagen sie doch deutlich auseinander. So stand für die Verfasser des „Evangelikalenpapiers“ fest, „daß die Bibel die von Gott gegebene Grundlage für Glauben und Leben sowie für Lehre und Verkündigung ist“, geschrieben von Menschen, „die von Gottes Geist bewegt worden sind“, und historische Forschung um der „Wahrhaftigkeit“ willen auch dort nicht abgebrochen werden sollte, wo sie „z.B. die historische Zuverlässigkeit biblischer Berichte in Frage“ stellt. Mit diesen Formulierungen, die bereits jeden Anklang an die Tatsache göttlicher Inspiration vermeidet und gänzlich auf die Benennung von der historischen Arbeit zugrunde liegenden theologischer Kriterien verzichtet, liegt das „Evangelikalen-Papier“ deutlich auf der Linie des Book of Discipline von 1972, dessen Formulierungen 1988 korrigiert wurden. Dem wird von Seiten der Evangelikalen die Auffassung entgegengehalten, daß „die Bibel an sich“ Gottes Wort ist,⁸⁵ eine Position, hinter der offensichtlich eine strenge Fassung der Verbalinspirationslehre steht. Zwar ist nicht eindeutig nachweisbar, daß die Radikalität der hier einander

⁸³ Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche. Kirchensoziologische Studie aufgrund einer empirischen Befragung unter Methodisten, Göttingen 1995, S. 212-219.

⁸⁴ Dies wird im „Evangelikalenpapier“ auch deutlich, wenn es unter dem Stichwort „mangelndes Kirchenbewußtsein“ der Evangelikalen heißt, daß die EmK sich im Bereich der allgemeinen christlichen Kirche „als eine von Gott gewollte freikirchliche“ Ausprägung von Kirche versteht, Unser Verhältnis zu den Evangelikalen, S. 8.

⁸⁵ Vorlage des Gesprächskreises „Evangelikalenpapier“ (Einlage in Unser Verhältnis zu den Evangelikalen).

begegnenden Positionen sich wechselseitig bedingte, deutlich ist jedoch, daß eine Vermittlung dieser – auf beiden Seiten vertretenen – Extrempositionen nicht möglich war. Denn in beiden Positionen gerät die Konvergenz von einem allem theologischen Arbeiten vorausliegenden Glaubensgehorsam, wie er sich aus der Anerkennung des göttlichen Gehalts der Heiligen Schrift ergibt und der Bereitschaft zur historischen Erforschung, wie sie sich aus der menschlichen Gestalt des göttlichen Offenbarungszeugnisses ergibt, aus dem Blick. In der Beschäftigung mit den biblischen Texten kann weder auf eine historische Vorgehensweise noch auf theologische Kriterien verzichtet werden, wobei letztere – implizit – immer auch dort das Vorgehen bestimmen, wo ihr Vorhandensein geleugnet wird. Generationen methodistischer Theologen hatten dies von Adolf Schlatter gelernt,⁸⁶ doch scheint seine Vermittlungsposition hier zwischen einem fundamentalistisch geprägten Bibeltraditionalismus und einem liberalen Methodenmodernismus zerrieben worden zu sein.

Dennoch gab es Versuche evangelikaler Methodisten, Wege aus der Sackgasse zu beschreiten. Ich verweise an dieser Stelle exemplarisch auf Erich Lubahn, der sich sowohl von der deduktiven Methode des Fundamentalismus wie auch von den atheistischen Voraussetzungen der historischen Kritik abzugrenzen versuchte.⁸⁷ Die Scheidung von historischem und theologischem Befund, die Resultat einer Vorentscheidung, nicht der Forschung selbst ist, möchte Lubahn durch ein komplementäres Auslegungsmodell überwinden, in dem – wie er sie nennt – historisch-glaubensmäßige, heilsgeschichtliche, christologische, pneumatologische und ekklesiologische Bibelauslegung einander ergänzen. Er bezeichnet die Wiedergeburt als notwendige Voraussetzung eines glaubensmäßigen Verstehens der Bibel und erinnert daran, daß auch der Nichtwiedergeborene von persönlich bestimmten Voraussetzungen her an den Bibeltext herangeht. Allerdings markiert Lubahn deutlich, daß die göttliche Autorität der Bibel nicht bewiesen werden kann, sie vielmehr „durch den Glauben in der Gemeinde Jesu erfahren“ wird.⁸⁸ So bleibt jede Bibelauslegung in die Spannung von Gottes- und Menschenwort gestellt, wobei sich beide Seiten befruchten, sofern sie nicht gegeneinander ausgespielt oder voneinander getrennt werden. Für unseren thematischen Zusammenhang bleibt abschließend wichtig, daß das Wissen um das Wunder des Wortes Gottes zu Hingabe

⁸⁶ Zu Schlatters Schriftverständnis vgl. Adolf Schlatter, *Die Bibel verstehen. Aufsätze zur biblischen Hermeneutik*, hrsg. von Werner Neuer, Gießen/Basel 2002.

⁸⁷ Vgl. *Mit der Bibel arbeiten*, Wuppertal/Zürich 1990.

⁸⁸ Ebd., S. 36.

und Anbetung führt. Doxologie und Soteriologie sind damit als Fluchtpunkt einer jeden Schriftlehre ausgewiesen.

Die Auseinandersetzung um das „Evangelikalen“-Papier bringt mit der Bibelfrage einen Punkt zur Sprache, der zwar von grundsätzlicher Bedeutung ist, jedoch die kontinuierlich in den Gemeinden praktizierten Dienste nicht primär bestimmt. Hier wären weitergehende Untersuchungen nötig, die über das Verhältnis von sich evangelikal definierenden Gemeindegliedern, Pastoren und Gemeinden zu ihrer deutschen Gesamtkirche Auskunft geben. Indikatoren für ein innerkirchliches Differenzbewußtsein könnten die Verwendung von Sonntagsschulmaterialien evangelikaler Verlage sein, die Unterstützung von Missionaren, die nicht von der EmK-Weltmission ausgesandt wurden, die Mitarbeit in der örtlichen Evangelischen Allianz, nicht jedoch in der Stadtökumene und anderes. Für alle diese Fragen liegen bislang keine gesicherten Erkenntnisse vor.⁸⁹

5. Evangelikale Methodisten – eine theologische Phänomenologie

Eine kritische Würdigung der hier vorgetragenen Beobachtungen würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen; an dieser Stelle soll es allein darum gehen, den Ertrag dieser Darstellung zu einer Phänomenologie des evangelikalen Methodismus zu bündeln. Dabei ist eine Diskussion der in den vergangenen Jahrzehnten vorgelegten unzähligen Klassifizierungen evangelikaler Theologie und Frömmigkeit weder möglich noch notwendig.⁹⁰ Allerdings

⁸⁹ Hinweise auf den (eher geringen?) Einfluß des evangelikalen Flügels innerhalb der deutschen EmK auf der Ebene der Konferenzen mag ein Vergleich der von der Zentralkonferenz Deutschland gebilligten – zwar als Übersetzung bezeichneten, tatsächlich jedoch recht eigenständigen – deutschsprachigen Fassung der „Sozialen Grundsätze“ mit dem von der Generalkonferenz verabschiedenen Originalfassung sein; vgl. Soziale Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche. Fassung 2000/2002, Stuttgart 2002 und The Book of Discipline of the United Methodist Church 2000, Nashville 2000, S. 95-122.

⁹⁰ Vgl. Erich Geldbach, „Evangelikalismus. Versuch einer historischen Typologie“, in: Reinhard Frieling (Hg.), Die Kirchen und ihre Konservativen. „Traditionalismus“ und „Evangelikalismus“ in den Konfessionen, Göttingen 1984, S. 52-83; David Bebbington, Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s, Grand Rapids 1989, S. 1-19; K.S. Kantzer/C.F.H. Henry (Ed.), Evangelical Affirmations, Grand Rapids 1990, S. 27-38; Friedhelm Jung, Die deutsche Evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, Frankfurt am Main 1992; Robert W. Yarbrough, „Evangelical Theology in Germany“, Evangelical Quarterly 65 (1993) 329-353; David Wells, „On Being Evangelical. Some Theological Differences and Similarities“, in: Mark A. Noll/David W. Bebbington/George A. Rawlyk (Eds.), Evangelicalism, New York/Oxford 1994, S. 389-410. Vgl. auch die Diskussion verschiedener Definitionen bei D.A. Carson, The Gagging of God. Christianity Confronts Pluralism, Grand Rapids 1996, S. 444-461.

stellt mein Vorschlag einer Phänomenologie durchaus den Versuch dar, die im Moment recht unversöhnlich vertretenen Evangelikalismus-Definitionen von Donald Dayton auf der einen Seite und George Marsden auf der anderen Seite zueinander in Beziehung zu setzen.⁹¹ Ich möchte von drei Kennzeichen eines evangelikalischen Methodismus reden, wobei diese Redeweise nur auf der Folie eines in sich theologisch pluralistisch verfaßten Methodismus Sinn macht.

Erstes Kennzeichen des evangelikalischen Methodismus ist der Primat der Soteriologie. Das Interesse gilt in erster Linie den biblischen Erfahrungslehren (Buße bzw. Bekehrung, Glaube, Wiedergeburt und Heiligung), die die Verwirklichung der göttlichen Gnade im Leben eines Menschen beschreiben. Für evangelikale Methodisten wurzelt das christliche Heilsleben in einer Erneuerung des Herzens, die sich in einem von der Heiligung bestimmten Leben der Christus-Nachfolge manifestiert (Orthopathie und Orthopraxie). In diesem Sinne ist evangelikaler Methodismus „erwecklich“, seine Geburtsstunde ist historisch gesehen Wesleys „heart strangely warmed“ in der Aldersgate-Erfahrung von 1738. Stärker als in Deutschland halten evangelikale Methodisten in den USA (und anderswo) an John Wesleys Lehre von der christlichen Vollkommenheit fest, die durchaus als Herzstück der Soteriologie Wesleys bezeichnet werden kann.

Der Konzentration auf das soteriologische Substrat des biblischen Zeugnisses entspricht zweitens das Bekenntnis zu den die christliche Heilserfahrung ermöglichenden und strukturierenden Lehrtraditionen der Kirche, die als geschichtliche Auslegungen des normativen Zeugnisses der Heiligen Schrift an diesem zu messen sind (Orthodoxie).⁹² Für evangelikale Methodisten sind zunächst die biblischen, dann aber, z.B. im Hinblick auf Trinität und Christologie auch die altkirchlichen Lehrtraditionen Sprachmuster, die die Deutung einer Erfahrung als spezifisch christlich im Sinne von heilsam, rettend und erneuernd überhaupt erst ermöglichen – auch wenn sie gelegentlich zögern, die Bedeutung der patristischen Tradition für die Deutung des biblischen Zeugnisses einzugestehen. In analoger Weise dienen ethische Traditionen, wie die Ablehnung von Mord, Ehebruch und praktizierter Homosexualität dazu, der christlichen Erfahrung einen Raum zu geben, in dem die Wahrnehmung Gottes nicht durch fortdauerndes Unrecht und vorsätzliches Sündigen getrübt

⁹¹ Vgl. Donald W. Dayton, „The Search for the Historical Evangelicalism“; George Marsden’s History of Fuller Seminary as a Case Study“, Christian Scholar’s Review 23 (1992) 12-33; George Marsden, „Response to Donald Dayton“, ebd., S. 34-40.

⁹² Vgl. Mark Horst, „Why United Methodism Needs the Confessing Movement“, Quarterly Review 17 (1997) 55-64.

wird. Evangelikale Methodisten betonen, daß in erster Linie die Gegenwart des Heiligen Geistes im Leben eines Christen den Anschluß an die ungetrübte biblische Wahrheit sichert.⁹³ Die Wahrheit wird folglich in der Beziehung zu Gott empfangen, was nicht der Notwendigkeit ernsthaften Ringens um die rechte Wahrheitserkenntnis enthebt und die Zurückweisung als falsch erkannter Lehren nicht ausschließt, wenn solche in der Reflexion auf das biblische Zeugnis und dessen geschichtliche Bezeugung in den von der Kirche autorisierten Bekenntnissen identifiziert werden. Evangelikale Methodisten begrüßen vorbehaltlos die missionarische Grundorientierung ihrer Kirche, sie fragen aber bewußt nach der christologischen Identität der Botschaft, für die Menschen gewonnen werden sollen.

Dieses Bekenntnis zu der im biblischen Zeugnis wurzelnden christlichen Überlieferung schließt jedoch – und damit ist ein drittes Kennzeichen genannt – die Dogmatisierung einer scharf definierten Schrift- bzw. Inspirationslehre aus.⁹⁴ Betont wird demgegenüber der Charakter der Bibel als Gnadenmittel für die Erneuerung des Menschen in das Ebenbild Gottes. Die epistemologische Frage nach der Begründung biblischer Autorität stellt sich für evangelikale Methodisten daher von der soteriologischen Wirklichkeit des in der Bibel begegnenden Zeugnisses von der Gottesoffenbarung, darf dieser Wirklichkeit jedoch nicht vorgeordnet werden. Während evangelikale Methodisten am Anspruch der Bibel auf Geltung als die von Gottes Geist inspirierte Autorität für Glauben und Leben des Christen festhalten, sind sie zurückhaltend, was die Verknüpfung dieser Autorität mit einer bestimmten Wahrheits- oder Erkenntnistheorie angeht.⁹⁵

Damit läßt sich über diese drei Bestimmungen hinweg eine Grundrichtung ausmachen, die von einer exklusiven über eine inklusive zu einer relativen Positionierung führen. Danach erweist sich die Erneuerung des Herzens (Wiedergeburt) und des Lebens (Heiligung) aus der Kraft des Hei-

⁹³ So schon Daniel Steele, „Orthodoxy can be conserved only by the Holy Spirit abiding in the consciousness of the individual members of the Church“, *The Gospel of the Comforter*, S. 283.

⁹⁴ Deshalb scheint mir das Insistieren auf ein scharf eingegrenztes Schriftverständnis, wie es die Gruppe der auf das „Evangelikalen-Papier“ antwortenden Pastoren vertreten hat, auch eher in der konkreten Auseinandersetzung begründet als daß es typisch wäre für den evangelikalen Methodismus.

⁹⁵ Konkret die Zurückstellung einer näher bestimmten Inspirationslehre läßt sich über die methodistischen Theologen des 19. Jahrhunderts bis auf Wesley zurückverfolgen, wobei die Vorordnung der Erlösungslehre vor der Schriftlehre freilich nicht den Verzicht auf die Ausbildung epistemologischer Konzepte bedeutete; vgl. Christoph Raedel, *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche*, Göttingen 2004, S. 200-239; William Abraham, „Inspiration in the Classical Wesleyan Tradition“, in: Kenneth C. Kinghorn (Ed.), *A Celebration of Ministry*, Wilmore 1982, S. 33-47.

ligen Geistes und in der Nachfolge Christi als das exklusive und das heißt unabdingbare Kriterium christlichen Lebens. Die Übereinstimmung mit und das Bekenntnis zu Lehre und Geist des in den biblischen Schriften bezeugten Offenbarungsgehalts stellt ein inklusives Kriterium dar, insofern die formale Bejahung einer bestimmten Glaubenslehre eine zwar notwendige, aber keinesfalls hinreichende Bedingung für das Leben in der Gemeinschaft mit Christus ist, oder, anders gesagt, zur Form der Gottseligkeit die Kraft Gottes hinzukommen muß. Der epistemologische Referenzrahmen christlicher Wahrheits-erkenntnis erweist sich schließlich als relatives Kriterium im evangelikalen Methodismus. Damit ist nicht gesagt, daß die Frage nach der Begründung der Autorität der Bibel irrelevant wäre, doch ergibt sich aus einem vom Gehorsam her bestimmten Wahrheitsbegriff (vgl. Joh 7, 17; Mt 7, 24) die Einsicht, daß es verschiedene Sichtweisen auf die gottmenschliche Gestalt der Bibel, aber nur einen Gehorsam gibt, wie er sich in der Christus-Nachfolge verwirklicht. Evangelikale Methodisten kennzeichnet damit eine Balance von „Katholizität“ und „Apostolizität“. Sie werden in katholisch-ökumenischer Gesinnung Gemeinschaft mit jedem Menschen suchen, der die biblischen Kennzeichen der Christus-Nachfolge erkennen läßt. Sie werden jedoch das in der Schrift und den Bekenntnissen der Kirche bewahrte apostolische Christus-Zeugnis in Erinnerung rufen, wo immer ein theologisches Programm die christologisch-soteriologische Signatur methodistischer Lehre verdunkelt.

Welchen Beitrag können wesleyanisch inspirierte Methodisten für eine zukunftsweisende Gestalt der evangelikalen Bewegung leisten? Es scheint die spezifische Berufung methodistischer Evangelikaler zu sein, die evangelikale Bewegung zur Beschäftigung mit dem zu rufen, was ihnen ihren Namen gibt: dem „Evangelium“, der frohen Botschaft von der Befreiung aus Sünde und Schuld, der Erneuerung in das Ebenbild Gottes und dem Dienstauftrag aller Christen in Kirche und Welt. Methodistische Evangelikale bekennen sich zur Autorität der Bibel als Zeugnis von der Offenbarung des lebendigen, heilschaffenden, in der Geschichte wirkenden Gottes, mit Jesus Christus als Zentrum und dem Heiligen Geist als Kommunikator dieser Offenbarung. Sie bleiben mißtrauisch, wo Theorien bezüglich des Verständnisses der Heiligen Schrift kanonisiert werden sollen, und wo die Gefahr besteht, daß die Auseinandersetzung um legitime Weisen des Zugangs zur Quelle des Lebens den Blick auf diese selbst verstellt.