

POLITISCHE VERANTWORTUNG DER CHRISTEN

KRITISCHE ANALYSE
DER EVANGELIKALEN POSITION
IN DEUTSCHLAND

von

TIMO PLUTSCHINSKI

MASTERARBEIT

in the

DEPARTMENT OF MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF J REIMER

FEBRUARY 2009

Declaration

I declare that

“POLITISCHE VERANTWORTUNG DER CHRISTEN. KRITISCHE ANALYSE
DER EVANGELIKALEN POSITION IN DEUTSCHLAND”

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been
indicated and acknowledged by means of complete references.

Plutski

Wuppertal, 23.02.09

Place, Date, Name of Signatory

Zusammenfassung

Die Aufgabenstellung der MTh-Arbeit ist die Untersuchung der evangelikalen Position zur politischen Verantwortung der Christen. Dazu wird im ersten Schritt der historische Hintergrund von evangelikalem politischem Engagement beleuchtet, wobei sich der Schwerpunkt dieser Arbeit besonders auf den deutschen Bereich bezieht. Im zweiten Schritt wird dann von theologischer Seite geprüft, wo die Barrieren für politisches und gesellschaftliches Handeln liegen. Dabei wird ein Überblick verschafft, inwiefern gesellschaftspolitische Themenbereiche im Alten und Neuen Testament angesprochen und beispielhaft benannt werden. Ferner wird im Rahmen der theologischen Grundlegung politischen Handelns das Verhältnis von Kirche und Staat, das Verständnis vom Heil und vom Reich Gottes und Fragen der Eschatologie thematisiert. Daran schließt sich im vierten Kapitel vor dem Entwurf eines evangelikalen Ansatzes politischer Theologie die Frage der Abgrenzung zu befreiungstheologischen und kontextuellen Modellen an, die für die Profilierung einer evangelikalen politischen Theologie wichtig ist.

Summary

The theme of the MTh is the research of the Christian political responsibility in terms of an evangelical position.

The first step is to examine the historical political background of evangelical engagements, whereas the focus is especially on the German development.

The second step analyses theologically where to locate political and social barriers. It creates an overview in what way (or to what extent) the bible shows and discusses socio-political topics. Furthermore the theological base for political actions describes (thematizes) the relation between the (institution) church and the (governing) state, the understanding of salvation and God's kingdom and also questions of eschatology.

Ahead of the evangelical approach of political theology, the last chapter describes the difference from liberation theology and models of contextual theology.

**Wenn sich an einer Straßenkreuzung die Unfälle häufen,
dann brauchen wir nicht mehr Krankenwagen,
sondern eine Ampel.**

(unbekannter Verfasser)

INHALT

1. EINLEITUNG	4
2. HISTORISCHE ENTWICKLUNG DER EVANGELIKALEN POSITION	10
2.1 DIE ENTWICKLUNG VOR DEM ERSTEN WELTKRIEG	10
2.1.1 <i>International</i>	10
2.1.2 <i>In Deutschland</i>	14
2.2 DIE ENTWICKLUNG ZWISCHEN DEN WELTKRIEGEN	24
2.2.1 <i>Vier Gründe des abnehmenden gesellschaftspolitischen Wirkens</i>	24
2.2.2 <i>Die Entwicklung des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg</i>	26
2.3 DIE ENTWICKLUNG NACH DEM ZWEITEN WELTKRIEG	31
2.3.1 <i>Die Situation des deutschen Protestantismus</i>	31
2.3.2 <i>Die Entwicklung der evangelikalen Missionstheologie</i>	33
3. THEOLOGISCHE GRUNDLEGUNG POLITISCHEN HANDELNS	41
3.1 BIBEL UND POLITIK	41
3.1.1 <i>Die gesellschaftspolitische Dimension im Alten Testament</i>	41
3.1.1.1 <i>Biographische Vorbilder</i>	41
3.1.1.2 <i>Befund „politischer“ Aussagen</i>	44
3.1.2 <i>Die gesellschaftspolitische Dimension im Neuen Testament</i>	46
3.1.2.1 <i>Das Beispiel des Lebens Jesu</i>	46
3.1.2.2 <i>Die Politik Jesu</i>	48
3.1.2.3 <i>Die ersten Christen</i>	53
3.1.3 <i>Die Korrelation von Verkündigung und politischer Veränderung</i>	57
3.2 THEOLOGISCHE BARRIEREN EINES GANZHEITLICHEN ANSATZES	59
3.2.1 <i>Das Verhältnis von Staat und Kirche</i>	59
3.2.1.1 <i>Luthers „Zwei-Reiche-Lehre“</i>	60
3.2.1.2 <i>Der Ansatz Calvins</i>	63
3.2.1.3 <i>Die Sicht der radikalen Reformation</i>	64
3.2.1.4 <i>Das Social Gospel</i>	67
3.2.2 <i>Das Verständnis vom „Reich Gottes“</i>	69
3.2.3 <i>Das Verständnis vom „Heil“</i>	73
3.2.4 <i>Die Eschatologie</i>	75
3.2.4.1 <i>Der Dispensationalismus</i>	75
3.2.4.2 <i>Der Prämillennialismus</i>	79
3.2.4.3 <i>Die Prädestinationslehre und das „Jüngste Gericht“</i>	83
3.2.5 <i>Der breite und der schmale Weg</i>	85
3.2.5.1 <i>Das Verständnis von der „Welt“</i>	86
3.2.5.2 <i>Auswirkungen gnostischer Theologie</i>	88
3.2.5.3 <i>Die Absonderungslehre am Beispiel der Täufer</i>	91
4. SCHLUSSFOLGERUNGEN AUS GESCHICHTE UND THEOLOGIE	94
4.1 ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE	94
4.1.1 <i>Auswirkungen historischer Entwicklung</i>	94
4.1.2 <i>Die Bedeutung der politischen Dimension</i>	96
4.2 ABGRENZUNG	99
4.2.1 <i>Befreiungstheologie und kontextuelle Hermeneutik</i>	99
4.2.2 <i>Sanktifizierung politischer Programme</i>	100
4.3 ENTWURF EINES EVANGELIKALEN ANSATZES POLITISCHER THEOLOGIE	102
5. BIBLIOGRAPHIE	107

1. Einleitung

In der Oktoberausgabe 2005 der Zeitschrift „Antenne“ wird von Christoph Waffenschmidt die These aufgestellt, dass politische Verantwortung und Glaube für viele Christen überhaupt nicht zusammenpassen. Doch er fragt: „Wie können die von uns erhofften gesellschaftlichen Veränderungen angeschoben werden, wenn wir selber die politische Bühne meiden und Politik insgesamt nur als schmutziges Geschäft abtun?“ (Waffenschmidt 2005:8).

Derek J. Tidball vermutet, dass „sich gerade die evangelikalen Christen vielleicht noch an die Bewegung des „Sozialen Evangeliums“ erinnern, das vom biblischen Evangelium in Richtung Sozialismus abdriftete. Sie fragen, ob es möglich ist, gleichzeitig an der Erlösung des Einzelnen und an der gesellschaftlichen Erneuerung festzuhalten, ohne dass letztere die erstere verdrängt“ (Tidball 1999:280).

Das Forschungsinteresse der vorliegenden Arbeit liegt nun darin, herauszuarbeiten, wie politische Verantwortung in der Vergangenheit von evangelikalen Christen wahrgenommen wurde und welche theologischen Barrieren ein Engagement in Politik und Gesellschaft behindern.

Ein Problem für die evangelikale Sozialethik ist sicherlich, dass die Antworten auf globale und gesellschaftliche Herausforderungen nicht immer unmittelbar aus dem Alten oder Neuen Testament ableitbar sind. Die biblische Basis für sozialetische und politische Entscheidungen dieser Art ist gering. Und wo es Anweisungen gibt, z.B. aus der Sozialordnung Israels, sind diese schwer auf unsere Gegenwart einer pluralistischen Gesellschaft zu übertragen. Eine noch zu verifizierende These ist demzufolge, ob es sogar das evangelikale Bemühen um Bibeltreue ist, das manche Christen an der Ausarbeitung einer politischen Theologie bislang gehindert hat.

Auf die politische Einstellung bezogen ist die Gleichsetzung von evangelikalen Glaubensinhalten und rechtsgerichteter Politik, die in den USA weit verbreitet ist, in Deutschland nicht zu erkennen. Im Gegensatz zu den amerikanischen Evangelikalen haben europäische Evangelikale politisch keine einheitliche Haltung (vgl. Tidball 1999:127).

Die vorliegende Arbeit versucht nun, bei einer früheren Generation „Evangelikaler“ anzusetzen und nicht bei denen des 20. Jahrhunderts. Im frühen neunzehnten Jahrhundert wandten sich nach Bockmühl „bibeltreue Christen mit aller Kraft der Evangelisation und gleichzeitig gesellschaftlichen Reformen zu, und zwar ohne Kompromisse auf einer Seite“ (Bockmühl 1975:48). Dazu kommt die ganze Geschichte genossenschaftlicher Unternehmungen aus christlicher Motivation, die sich hinsichtlich Produktion und Konsum

der Lebensbedürfnisse der Menschen annehmen. Bockmühl schreibt: „Die Evangelikalen haben sie zu Unrecht vergessen!“ (Bockmühl 1975:50).

Besonders unter dem Aspekt des Evangelisationsauftrags ist die theologische Diskussion um die Zuordnung von sozialer Aktion und Wortverkündigung als Grundlage der vorliegenden Arbeit wichtig. Das Forschungsinteresse bezieht sich primär jedoch nicht auf die Frage nach sozialem Engagement, sondern fragt nach evangelikaler Beteiligung oder aber distanzierter Zurückhaltung im übergeordneten politischen Bereich.

Missionstheologisch spricht George Peters von den zwei Mandaten, die beide in gleicher Weise gelebt und verkündigt werden müssen (Peters 1985:189). Dabei ist festzuhalten, dass das zweite Mandat des Heils in Christus das erste weder verneint noch überholt, noch verdoppelt oder absorbiert. Das erste Mandat galt Adam als dem Repräsentanten der Menschheit und betrifft die ganze Weite menschlicher Kultur. Es sieht den Menschen als ein Geschöpf mit sozialen, religiösen und kulturellen Bedürfnissen und umfasst die natürlichen und sozialen Aspekte des Menschen wie Unterkunft, Ackerbau, Industrialisierung, Handel, Politik, soziale und ethische Ordnung, akademischen und wissenschaftlichen Fortschritt, Gesundheit, Bildung und leibliche Versorgung.

In der Bibel finden sich grundsätzliche Konzepte und Anweisungen für eine geordnete, fortschrittliche Gesellschaft, die auf den Grundsätzen einer gesunden Moral und eines ethischen Monotheismus aufgebaut ist. Die Bibel befasst sich durchaus mit dem sozialen und kulturellen Wohl. Der Mensch bleibt nach Peters „auch nach dem Sündenfall vor Gott verantwortlich für die moralischen und sozialen Strukturen der Gesellschaft, für sein Verhalten und für die Kultur, die er entwickelt“ (Peters 1985:189).

Das zweite Mandat wurde den Aposteln als Repräsentanten der Gemeinde Jesu Christi übergeben und betrifft das ganze Gebiet des Evangeliums. Der Hauptakzent liegt auf der geistlichen Befreiung und Wiederherstellung des Menschen, ohne dass sein physisches und soziales Wohl übersehen wird. Gemeinsam dienen beide Mandate allen menschlichen Bedürfnissen.

Es wird Gegenstand dieser Arbeit sein, herauszuarbeiten, inwiefern die missionstheologische Diskussion um ein sozial- und gesellschaftspolitisches Wirken ab 1974 abgenommen hat, nachdem in Lausanne ein erster evangelikaler Durchbruch in dieser Fragestellung erreicht wurde.

Die Motivation der Arbeit gründet sich in der Frage der Strukturveränderung einer Gesellschaft und den dazu notwendigen politischen Maßnahmen. Sollten sich Christen z.B. für die Wahrung der Sonntagsruhe, für eine Eingrenzung der Pornographie, für Strafverfolgung bei Abtreibung, für ein offeneres Asylgesetz oder für eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung einsetzen? Es ist in der evangelikalen Missiologie bislang nicht

eindeutig beantwortet, ob wirklich an die Erlösung der ganzen Schöpfung oder nur an jene von Einzelnen geglaubt wird. In diesem Punkt liegt angesichts der missionarischen Ausrichtung evangelikaler Theologie der Kern der Untersuchung.

Missionstheologisch war das 20. Jahrhundert eine bewegende Epoche, in dem man sich im Protestantismus von kolonialistischer Missionstheologie verabschiedet hat, in dem sich evangelikale Missionstheologie neu in Abgrenzung zur ökumenischen Richtung entwickelt und etabliert hat und in dem die Frage der Zuordnung von Wortverkündigung und sozialer Aktion in vielen Facetten diskutiert wurde. Es bleibt jedoch nach dieser Entwicklungsphase die Frage, ob Mission - ohne kolonialistische Mission zu sein - politiklos geworden ist. Denn Einigkeit besteht darin, dass Einmischung in die Politik nicht heißen kann, im Rahmen der Mission lediglich westliches Kulturgut zu exportieren. Allerdings ist der Rückzug aus diesen gesellschaftlichen Bereichen des Lebens auch keine Antwort. Man wird infolge der Beschäftigung mit der vorliegenden Thematik die christlich-apolitische Einstellung vor allem deshalb distanziert betrachten müssen, weil es entscheidende Bereiche des menschlichen Lebens dem Herrschaftsanspruch Gottes entzieht. Denn das eigentlich umstrittene Gebiet ist auch im Bereich der christlichen Verkündigung die politische Ethik. Selbst totalitäre Staaten geben Verkündigungsfreiheit, wenn die Kirche in „ihrem Bereich“ bleibt und sich auf das „Jenseitige“ beschränkt. Konfliktsituationen ergeben sich in der Regel erst dann, wenn die Kirche angesichts schlechter oder unglaubwürdiger Zustände in Staat und Wirtschaft um der Freiheit und Würde des Menschen willen den Mund auf tut oder gar zum Widerstand ansetzt (vgl. Bockmühl 2001:281).

Doch es wird in der vorliegenden Arbeit nicht nach einer „christlichen Politik“ gefragt, sondern nach der „politischen Verantwortung der Christen“. Bis zur Reformation galten alle Lebensbereiche als Gottes Welt. Kirche und Staat waren nur verschiedene Aspekte des einen Volkes Gottes. Die Trennung des Heiligen vom Säkularen kam im ersten Schritt mit der Aufklärung im 18. Jh. und verstärkte sich mit der Trennung von Staat und Kirche nach dem ersten Weltkrieg. Religion ist seitdem lediglich eine abgetrennte und einen Teilbereich umfassende Tätigkeit des Menschen und nicht das Leben des ganzen Menschen in Beziehung zu Gott. Andere Gebiete wie Politik und Wirtschaft haben ihre vollkommene Autonomie erklärt (vgl. Neill 1975:474).

Die Motivation dieser Arbeit zielt nun auf die Frage ab, wie die Evangelikalen darauf reagiert haben. Kann es sein, dass sie diese Autonomie akzeptiert haben? Haben sie vielleicht mit apolitischer Theologie auf diesen philosophischen Paradigmenwechsel reagiert?

Um für diese Fragen Antworten herauszuarbeiten, ist es wichtig, die zentralen Begriffe „Politik“ und „evangelikal“ klar zu definieren, um Missverständnisse zu vermeiden.

Der Begriff „Politik“ kommt aus dem Griechischen von dem Wort „polis“ (=Stadt) und „politeia“ (=Bürgerrecht) und wird nach Röckle folgendermaßen definiert: „[Politik ist] die

Regelung allgemeiner öffentlicher Angelegenheiten mit Hilfe spezieller Einrichtungen und Maßnahmen, sei es im überschaubaren Rahmen einer Gemeinde und eines Kreises oder darüber hinaus eines Landes, eines Bundes oder einer übernationalen Organisation“ (Röckle 2004:20).

Desweiteren betrifft die Frage der Definition den Zusammenhang zwischen den Begriffen „sozial“ und „politisch“. Nach Weber kann der soziale Dienst mit folgenden Stichworten umschrieben werden:

1. Beseitigung menschlicher Not
2. Philanthropische Aktivitäten
3. Hilfe für Einzelpersonen und Familien
4. Wohltätigkeit

Demgegenüber steht das politische Handeln skizzenhaft mit folgenden Beispielen:

1. Beseitigung der Ursachen für menschliche Not
2. Politische und wirtschaftliche Maßnahmen
3. Versuch der Veränderung von Gesellschaftsstrukturen
4. Der Ruf nach Gerechtigkeit.

(vgl. Weber 1970:34)

Im Rahmen der christlichen Sozialethik wird der Frage nachgegangen, welchen Beitrag das christliche Denken zur Gestaltung einer guten und gerechten Ordnung der Gesellschaft und demzufolge auch der politischen Situation leisten kann (vgl. Padberg 1982:49).

Ebenso wichtig ist es, den Begriff „Evangelikale“ zu erläutern, der aufgrund des angelsächsischen Gebrauchs klar definiert werden muss und in Deutschland erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts als Bezeichnung der „bibeltreuen Protestanten“ verwendet wird.

Nach der Definition im Lexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)“ bezieht sich der Begriff „evangelikal“ zugleich auf eine Bewegung als auch auf eine Reihe von grundlegenden Lehren, wobei er sich im heutigen Sprachgebrauch meist auf „konservative protestantische Bekenntnisse bezieht, die persönlichen Glauben, biblische Autorität und der Evangelisation verpflichtet sind“ (Johnston 1999:1701).

Nach Tidball kennzeichnet die evangelikale Strömung im Protestantismus „die Bibelorthodoxie, der hohe Stellenwert der persönlichen Bekehrung, die kongregationalistische Kirchenstruktur und Unternehmensgeist“ (Tidball 1999:53).

Im Laufe der Geschichte gab es verschiedene Ableger dieser Strömung: radikale Reformer im 16. Jh, Täufer und Mennoniten, Puritaner, Baptisten und Methodisten, die Erweckungsbewegungen des 19. und 20. Jh., die 1846 in London gegründete Evangelische Allianz usw.

Die Entwicklungsgeschichte des Begriffes und seine inhaltliche Füllung verlaufen über den Pietismus, Fundamentalismus¹ und die soeben erwähnte Gründung der Evangelischen Allianz (1864).

Nach Niels-Peter Moritzen bezeichnet der Begriff „evangelikal“ schon seit den frühen Erweckungen diejenigen Strömungen, die dem biblisch-reformatorischen Erbe verpflichtet, eine persönliche, meist erweckliche Frömmigkeit pflegen, und im Gegensatz zu hochkirchlichen und katholisierenden Strömungen stehen. Der Gegensatz hat sich mit dem Aufkommen der kritischen liberalen Theologie und des „sozialen Evangeliums“ verschärft. In Deutschland ist der Begriff erst seit der Frankfurter Erklärung von 1970 üblich geworden. (Moritzen 1975:139).

Als Forschungsgegenstand der vorliegenden Arbeit dienen Quellentexte im Besonderen aus dem evangelikalen Bereich, die die Denkweise und Theologie bezogen auf politisches Engagement deutlich werden lassen. Die Forschungslage bezog sich bislang meistens auf die sozialen Fragen und den Streitpunkt des Primats von Verkündigung und sozialer Aktion. Wie erwähnt ist die soziale Komponente sowohl in der Praxis wie auch in der Theologie in den letzten Jahrzehnten vielfach diskutiert und behandelt worden. Exemplarisch zu nennen ist dabei die Dissertation von Erhard Berneburg unter dem Titel „Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie“.

Aus diesem Grund ist es nötig, besonders im Bereich der politischen Verantwortung thematisch eine „evangelikale Lücke“ zu schließen.

Die Problemstellung der vorliegenden Arbeit ist die Untersuchung der evangelikalen Position zur politischen Verantwortung der Christen und zum politischem Engagement. Dazu soll im ersten Schritt der historische Hintergrund von evangelikalem und vorevangelikalem politischen Engagements beleuchtet werden, wobei sich der Schwerpunkt dieser Arbeit besonders auf den deutschen Bereich bezieht. Im zweiten Schritt wird dann von theologischer Seite geprüft, wo die Barrieren für politisches und gesellschaftliches Handeln liegen. Dabei soll zunächst ein Überblick verschafft werden, inwiefern gesellschaftspolitische Themenbereiche im Alten und Neuen Testament angesprochen und beispielhaft benannt werden. Ferner sollen im Rahmen der theologischen Grundlegung politischen Handelns das Verhältnis von Kirche und Staat, das Verständnis vom Heil und vom Reich Gottes und Fragen der Eschatologie thematisiert werden. Daran schließt sich im vierten Kapitel vor dem

¹ Kennzeichnend für den Fundamentalismus ist, dass in theologischen Fragestellungen selten mehrere Möglichkeiten als legitime Sichtweisen akzeptiert werden, sondern in der Regel nur eine einzige. Auch Fragen der „Weltlichkeit“ wurden zu entscheidenden Themen fundamentalistischer Kreise. Der Gebrauch von Kosmetika, Theaterbesuch, Tanz, der Genuss von Alkohol und Tabak, Haartracht und das Verbot modischer Kleidung standen oft auf einer Ebene mit dogmatischen Aussagen wie dem stellvertretenden Opfer Jesu und seiner leiblichen Auferstehung. Zu den Fragen, die oft entscheidend für eine Zusammenarbeit waren, gehörten vor allem auch die endzeitlichen Ereignisse betreffenden Fragen. Nicht mehr der Glaube an die Wiederkunft Christi galt als fundamentaler Glaubenssatz. Ein detaillierter Ablauf der endzeitlichen Ereignisse in einer genauen Reihenfolge musste oft akzeptiert werden. Nicht in jedem Fall, aber häufig wurde die Endzeitdeutung des Dispensationalismus als die allein richtige Auffassung angesehen (vgl. Tibusek 1994:497).

Entwurf eines evangelikalen Ansatzes politischer Theologie die Frage der Abgrenzung zu befreiungstheologischen und kontextuellen Modellen an, die für die Profilierung einer evangelikalen politischen Theologie wichtig ist.

Als erwartete Ergebnisse der vorliegenden Arbeit gelten vor allem die Identifizierung der Ursachen apolitischer Geisteshaltung sowie missiologisch ausgerichtete Lösungsansätze für ein gesellschaftspolitisches Engagement von Christen im Rahmen evangelikaler Theologie.

2. Historische Entwicklung der evangelikalen Position

Aus der Geschichte der Christenheit lassen sich keine Handlungsanweisungen für heute oder morgen erheben. Doch kann der Umgang damit klüger und sensibler hinsichtlich theologischer, politischer, kirchlicher und nicht zuletzt geistlicher Fehlentwicklungen machen.

Da der Erste Weltkrieg (1915-1918) die wohl größte Zäsur in der neueren kirchengeschichtlichen Entwicklung wie auch in der Veränderung evangelischer Missionstheologie bildet, muss in der folgenden Betrachtung die Zeit vor und nach jenem Großereignis gesondert behandelt werden.

Eine weitere Zäsur in der historischen Entwicklung bildet dann der Zweite Weltkrieg (1939-1945), nach dessen Ende sich in den Folgejahren der Nachkriegsgeneration der deutsche Evangelikalismus herausgebildet hat.

Dabei ist zu beachten, dass es zu jeder Zeit eine Vielzahl von rein sozialem Engagement gegeben hat, so dass der Schwerpunkt auf der politisch ausgerichteten Arbeit evangelikaler und „vor-evangelikaler“ Christen liegt.

2.1 Die Entwicklung vor dem Ersten Weltkrieg

2.1.1 International

Bevor auf die deutsche Entwicklung eingegangen wird, soll zunächst das politische Engagement von Christen aus anderen europäischen und außereuropäischen Ländern untersucht werden.

Die angelsächsischen Evangelikalen weisen hierbei eine lange Traditionslinie auf, in der die Anwendung der christlichen Botschaft auf die sozialpolitischen Notstände betont wurde. Sowohl in England als auch in den USA standen die bibeltreuen Christen an vorderster Front im Kampf für die Abschaffung der Sklaverei.

Nach Garth Lean hatte gerade **John Wesley** (1703-1791) einen wesentlichen Einfluss auf diese positive Entwicklung. Lean schreibt: „Bedeutender als alles war John Wesley gerade durch seinen umfassenden Einfluss und die Reichweite seiner Arbeit“ (Lean 1996:17).

Auch John Stott bestätigt: „Unter Historikern wird Wesley der Verdienst zugeschrieben, England mehr als irgendein anderer vor den Schrecken einer blutigen Revolution wie der französischen bewahrt zu haben“ (Stott 1987:11).

Die evangelikale Erweckungsbewegung, mit den Brüdern Charles und John Wesley und dem Prediger George Whitefield an der Spitze, habe mehr zur Verbesserung der öffentlichen Moral beigetragen als jede andere Massenbewegung in der Geschichte Großbritanniens. Sie waren zugleich Verkünder des Evangeliums und Propheten der sozialen Gerechtigkeit. Wesley war „der Mann, der diesem Volk seine Seele wiedergegeben hat“ (Lean 1996:82).

Schon zu seinen Lebzeiten war er eine gesellschaftlich prägende Persönlichkeit. Er war der Engländer, der mit mehr Landsleuten von Angesicht zu Angesicht sprach als sonst einer in jenem Jahrhundert. Er schrieb die meistgelesenen Flugblätter seiner Zeit und war der unbestrittene Kopf eines festen Organismus - der Methodisten. Seine Anschauungen fanden an vielen Orten Beachtung.

Wesley und seine Anhänger konzentrierten sich in erster Linie auf die Verkündigung des Wortes Gottes und den daraus resultierenden gesellschaftlichen Veränderungen.

Zusätzlich zu ihm gab es zwei weitere prägende Persönlichkeiten, die für das politische Engagement der Christen zu jener Zeit standen.

Zum einen war es die Clapham-Partei² des **William Wilberforce**. Reginald Coupland erklärte in seiner *Wilberforce*-Biographie zu Recht: „Diese Bruderschaft christlicher Politiker war in der Tat eine einzigartige Erscheinung. Es hat im öffentlichen Leben Großbritanniens seither nie wieder etwas Vergleichbares gegeben“ (Howse 1953:112). Wilberforce kam schon als Kind durch eine Tante unter den Einfluss der evangelikalen Erweckungsbewegung in der anglikanischen Kirche. Die Wilberforces gehörten zu einer alten Landbesitzer-Dynastie in Yorkshire und durch ein Erbe konnte Wilberforce sich der Politik widmen. Er setzte sich für die konfessionellen Minderheiten ein, half der Landwirtschaft und den Kindern durch die Begrenzung der Arbeitszeit, denn die Kinderarbeit war zu der Zeit noch nicht verboten. Er unterstützte viele karitative Einrichtungen und widmete einen wesentlichen Teil seines Lebens dem Kampf gegen den Sklavenhandel. 1789 hielt er seine erste Anti-Sklaverei-Rede im Parlament und am 31.7.1834 wurde kurz nach seinem Tod die Sklaverei abgeschafft und 800.000 Menschen im Empire die rechtliche Freiheit geschenkt (vgl. Lean 1974:124).

Wilberforce war mehr ein Redner als ein Schreiber und trotzdem hatten seine Schriften auch in anderen Ländern einen beachtlichen Einfluss auf die Kultur vieler Menschen.

² Wilberforce gehörte zu denjenigen erweckten Kreisen im Anglikanismus, die vom Methodismus mitbeeinflusst wurden und in der Literatur polemisch als "Clapham Sect" klassifiziert wurde, die im Londoner

Die andere wichtige Person war **Anthony Ashley Cooper**. Im Alter von 25 Jahren wurde er 1826 ins Britische Parlament gewählt. Cooper vertrat die Auffassung, dass die großen philanthropischen Strömungen dieses Jahrhunderts größtenteils der evangelikalen Bewegung entsprungen sind. Zunächst als Mitglied des Unterhauses, später im Oberhaus als *7.Earl of Shaftesbury*, nahm er sich wiederholt des schrecklichen Schicksals der Geisteskranken an und bekämpfte das traurige Los der Kinder, die in Fabriken und Bergwerken oder als Schornsteinfeger und Kaminkletterer arbeiten mussten. Er kümmerte sich um die Frauen und Kinder in den Bergbauminen und die Kinder in den zahllosen Elendsvierteln, von denen allein in London über 30.000 obdachlos waren und über eine Million im ganzen Land keine Schule besuchen konnten (vgl. Fowler 1998:210).

In den Vereinigten Staaten von Amerika war **Charles G. Finney** (1792-1875) der Überzeugung, dass das Evangelium eine treibende Kraft zur Durchsetzung sozialer Reformen sei. Die Missachtung der Kirche gegenüber Sozialreformen kränke dagegen den Heiligen Geist und behindere die religiöse Erweckung.³ Der Historiker Martin Greschat schreibt: „So hat die Erweckung nicht nur für die Kirchen, sondern darüber hinaus für das gesamte geistige, soziale und auch politische Leben in den USA eine elementare Rolle gespielt“ (Greschat 1997:150).

Auch der Missionar **Bartholomäus Ziegenbalg** (1682-1719) begann neben seiner Missionstätigkeit Arbeitsplätze für die von wirtschaftlicher Not bedrängten gläubigen Inder zu vermitteln. So entstanden eine Wollspinnerei, eine Strumpfstrickerei, eine Kattundruckerei und eine Papiermühle, um damit die eigene Druckerei zu versorgen (vgl. Holtrop 2000:254).

Für die Verbesserung der sozialen Verhältnisse hat sich auch **William Carey** (1761-1834) eingesetzt. Flachsmeier beschreibt, dass auf Careys Drängen die englische Regierung den indischen Brauch, unerwünschte kleine Kinder zu ertränken und die indischen Witwen zu verbrennen, untersagt und bekämpft hat. Carey sah auch mit Weitblick, in welcher Weise die periodisch auftretende indische Hungersnot gesteuert werden konnte, und organisierte eine eigene Gesellschaft zu dem Zweck, den Acker- und Gartenbau in Indien zu fördern. Auf sein Betreiben hin wurden von England aus Fruchtbäume nach Indien

Stadtteil Clapham um einen Bankier entstand. Dazu gehörten Menschen aus der Oberschicht, die sozial und missionarisch aktiv waren.

³ Folgendes Zitat findet sich in Finneys *23. Lectures on Revival*: „Die große Aufgabe der Kirche ist die Reformierung der Welt ... Die Kirche Christi war ursprünglich eine organisierte Gemeinschaft von Reformern. Das Bekenntnis zum Christentum beinhaltet ein Bekenntnis, ja sogar einen Eid, alles Menschenmögliche zu tun, um die ganze Welt zu reformieren“ (Dayton 1976:108).

verpflanzt und Versuche im Anbau von Baumwolle, Kaffee, Tabak, Zuckerrohr und Gewürzen durchgeführt (vgl. Flachsmeier 1963:196).

Auch der Missionar **John Williams** (1796-1839) machte sich um das öffentliche Wohl der Inselbevölkerung verdient, indem er ihnen eine Gesetzessammlung gab und mit der Einfuhr von Schweinen und Ziegen die Ernährung der Bevölkerung verbesserte (vgl. Holtrop 2000:194).

Dass die Verbindung von politischer Arbeit und Missionsarbeit nicht nur positiv aufgenommen wird, hat der Missionar **Karl Gützlaff** (1803-1851) in China erfahren. 1834 wurde ihm von der englischen Regierung die Stellung eines Sekretärs und Dolmetschers in Hongkong angeboten, um den Ausbau des englischen Handels in China zu fördern. Ursprünglich glaubte Gützlaff, dass dieses neue Amt ihm noch genug Zeit für seine eigentliche Missionsarbeit lassen würde. Auch hoffte er, im Innern Chinas nun nach Belieben christliche Mission treiben zu können. Beide Hoffnungen erwiesen sich jedoch als trügerisch. Zu seinem Bedauern erwies sich seine Stellung, die ihm wohl zu festen Einkünften verhalf, immer mehr zum großen Nachteil, denn dadurch erlebte Gützlaff die ganze Ablehnung und den Hass, den die Chinesen ihm selbst, den Engländern und damit auch dem Christentum entgegenbrachten. So wurde bald die von Gützlaff im Jahre 1833 gegründete christliche Zeitschrift, das „Ost-West-Magazin“, verboten und die Regierung versuchte, die Arbeit seiner Druckerei in Fukien, Makao und Kanton zu unterbinden (Flachsmeier 1963:234).

Das Hauptanliegen von **Alexander Duff** (1806-1878) war die Einführung des christlichen und westlichen Schulwesens, denn für ihn waren beide Dinge, Christentum und westliche Zivilisation und Kultur, eng miteinander verbunden (Flachsmeier 1963:238). Nachdem die englische Kolonialregierung auf Duffs Errungenschaften aufmerksam geworden war, nahm sie sein Schulsystem zum Beispiel und versuchte, es auch in anderen Teilen Indiens einzuführen. In Indien als seiner zweiten Heimat übte Duff auch entscheidenden Einfluss darauf aus, dass in der neuen Gesetzgebung die christliche Mission gute Bedingungen erhielt und der christliche Unterricht unter der Bevölkerung rechtlich verankert wurde (Flachsmeier 1963:239).

Die Reisen von **David Livingstone** (1813-1873) hatten hauptsächlich der Ausbreitung der Mission und gleichzeitig der Abschaffung des Sklavenhandels gegolten. Einen Monat nach seiner Beisetzung wurde in Sansibar für immer der Sklavenmarkt geschlossen, auf dem allein jährlich etwa 60 000 Sklaven verkauft worden waren. Damit erreichte der

unüberhörbare christliche Protest gegen die unmenschliche Sklaverei, angefangen von John Wesley über William Wilberforce bis hin zu David Livingstone, einen mächtigen Sieg, so dass es bis zur offiziellen Aufhebung der Sklaverei in fast allen Teilen der Welt kein weiter Weg mehr war (vgl. Wotte 1988:271).

So wurde in den vergangenen Jahrhunderten weltweit die Lebenssituation der Menschen von evangelikalen Christen und vielen Missionaren wahrgenommen und verbessert.

Zu oft allerdings wurde in der Geschichte der Mission der christliche Glaube mit westlicher Kultur vermischt, so dass für die heutige Beschäftigung mit der Thematik die Beispiele aus der Missionsgeschichte auf diesem Hintergrund gesehen werden müssen.

So schreibt auch George W. Peters: „Es ist keine Mission im Rahmen des regulären biblischen Auftrages, wenn man vom Westen lediglich christliche Kulturgüter exportiert“ (Peters 1985:194).

Die Überlegungen zum Verhältnis zwischen Eschatologie und Mission, wie sie sich in Europa und vor allem in der deutschen Missionstheologie seit dem Ersten Weltkrieg entwickelten, sind Teil des Befreiungsprozesses von dem System der Missionstheologie, das Gustav Warneck begründet hatte. Diese eschatologischen Überlegungen wenden sich auch gegen eine theologische Richtung, die schon auf der Weltmissionskonferenz von 1910 in Edinburgh und in der ganzen anglo-amerikanischen Missionswelt Besorgnis erregt hatte, da man hier eine Linie ungebrochener Kontinuität zwischen christlicher Zivilisation und dem Evangelium zu postulieren schien (vgl. Bosch 1991:265).

2.1.2 In Deutschland

Am meisten geprägt wurde der heutige deutsche Evangelikalismus sicherlich durch Martin Luthers reformatorischen Einfluss, die Theologie und Glaubenspraxis der Täufer und die spätere Entwicklung im deutschen Pietismus.

Besonders unter den sogenannten „radikalen Reformatoren“ und Täufer begriff man Kirche primär als die am Ideal der Urchristenheit orientierte Gemeinschaft der wahren Frommen, die oft in schroffer Abgrenzung gegenüber der zeitgenössischen Gesellschaft als der „bösen und dem Teufel verfallenen Welt“ (Greschat 1997:38) stand. Schwören, Teilnahme am politischen Leben und erst recht am Krieg wurden deshalb verworfen. In diesem spiritualistischen Sinn äußerte sich Luthers einstiger Freund und späterer Feind **Andreas Bodenstein von Karlstadt** (1486-1541) während und nach den Wittenberger Unruhen. Soziale Reformen spielten hier zwar ebenso eine Rolle wie die Ablehnung der Kindertaufe, aber letztlich beurteilte Karlstadt alle äußeren Ordnungen und Formen als nebensächlich.

Der Umbau Wittenbergs zu einer „christlichen Stadt“ war als Gegenentwurf gegen das System jener „heiligen Städte“ der abendländischen Christenheit gedacht, die mit ihrem hohen Anteil an geistlichen Personen und Institutionen, ihren Reliquiensammlungen und Prozessionen, ihrem Wallfahrtswesen und geistlichen Stiftungen, ihren Bettlerscharen und ihren verfallenen Sitten und Gebräuchen nach Bodensteins Vorstellungen alles andere als „heilig“ zu nennen waren. Ihnen wollte Bodenstein sein Modell einer „versittlichten und verchristlichten Stadt“ entgegenstellen: ohne Klöster und Stifte, Mönche und Nonnen, ohne Bettler und Bordelle, ohne „teuflische“ Bilder und Altäre, die das Antlitz Gottes verdunkelten, dafür aber mit Bürgern, die sich in christlicher Nächstenliebe übten und nach Heiligung strebten (vgl. Bubenheimer 2001:182). Diese Diskrepanz zwischen seinen Zielvorstellungen und den realen Zuständen in den als „heilig“ geltenden Städten wie etwa Rom und Köln, Trier, Mainz und Aachen, dürfte auch der eigentliche Grund dafür gewesen sein, dass Bodenstein Wittenberg zwar als „christliche“, jedoch nie als „heilige Stadt“ bezeichnet hat.

Im Laufe des Jahres 1523 „streifte Karlstadt seinen akademischen Talar ab, setzte sich den Filzhut auf, zog das graue Gewand des Bauern über und drängte seine Nachbarn, ihn „Bruder Andreas“ zu nennen“ (Sommer 1994:81). Da Karlstadt vom akademischen Betrieb enttäuscht war, begann er, sich mit dem niedrigen Volk zu identifizieren. Er entfernte sich noch weiter vom Gelehrtenstand und verstärkte seine Identifikation mit den Bauern, indem er sich für einen Teil seiner Zeit der Landwirtschaft widmete.

Größere Bedeutung auf sozialpolitischem Terrain erlangte **Thomas Müntzer** (1490-1525). Er bewegte und faszinierte viele Zeitgenossen, übte einen beachtlichen direkten und indirekten Einfluss auf das Täuferturn aus und wurde zu einer ideologischen Leitfigur im Sozialismus und Kommunismus des 19. und 20. Jahrhunderts (Greschat 1997:39).

Der Antiklerikalismus und vor allem Gedanken der Mystik ließen ihn die Schrifttheologie verwerfen und die Erfahrung des Glaubens betonen. Durch „Kreuz und Leiden“ wird der Mensch mit Christus vereint und Gott verbindet sich mit ihm. Daraus erwuchs die Überzeugung, für die Durchsetzung dieser göttlichen Ordnung eintreten zu können und zu müssen. Am Anfang stand die erneuerte Gemeinde und dann ging es um die Christenheit in der Gesellschaft. Eine dramatische Zuspitzung gewann Müntzers Theologie auf Grund der apokalyptischen Naherwartung. Die Sammlung der wahren Gläubigen gewann dadurch eine besondere Schärfe gegenüber den „Gottlosen“, die umgebracht werden müssten. Im Bauernkrieg identifizierte Müntzer die Sache der Aufständischen mit Gottes eschatologischen Verheißungen für die Armen und Unterdrückten. So sah sich Thomas Müntzer letztlich dazu berufen, an der Vernichtung der Mächtigen in der Endzeit aktiv mitzuwirken.

Ab 1520/21, der Zeit von Müntzers Wirksamkeit als Prediger in Zwickau, gab es dann keinen Tätigkeitsort Müntzers mehr, den er nicht gezwungenermaßen unter dramatischen Umständen verließ, nachdem er die Obrigkeiten genügend herausgefordert hatte (vgl. Bubenheimer 1983:41).

Einen neuen Schritt zeigt auch Müntzers Brief vom 22. September 1523 an Graf Ernst von Mansfeld, der seinen Untertanen den Besuch der Allstedter Gottesdienste verboten hatte. Zum erstenmal greift Müntzer nun direkt auch einen Vertreter der weltlichen Obrigkeit an. Wenn er dem Grafen schreibt, dass er, Müntzer, genauso ein Knecht Gottes sei wie der Graf, so deutet sich an, dass Müntzer zwischen der geistlichen und weltlichen Autorität nicht mehr trennen will. Müntzer ist dabei auf dem Weg zur Theokratie (Bubenheimer 1983:43).

Der Marxismus knüpfte an Müntzers Hoffnung „Das Volk wird frei sein“ an und fand sich wieder in Müntzers Erkenntnis, dass die Bedingungen der wirtschaftlichen Ausbeutung und obrigkeitsstaatlichen Entmündigung des Volkes diese Freiheit verhindern.

Thomas Müntzer geriet zur Symbolfigur, dieses Mal im Kampf um die „soziale Frage“. Für die einen war er immer noch der „Mordprophet“ (Goertz 1978:119), für die anderen der „Liebknecht des 16. Jahrhunderts“ (Bubenheimer 1983:76).

Die Beschäftigung mit dem Leben und Wirken **Huldrych Zwinglis** (1484-1531) hat in den letzten Jahren einen neuen Aufschwung genommen, weil der Zürcher Reformator im Chor der Reformatoren mit einer eigenen Stimme zu den politischen und sozialen Problemen seiner Zeit zu sprechen scheint und deshalb „unserer Gegenwart besonders nahe steht“ (Gäbler 1975:1). Entschiedene Anhänger von Huldrych Zwingli aus Zürich und den umliegenden Dörfern bildeten die ersten Täufergemeinden. Sie verwarfen die Kindertaufe als ein Hemmnis bei der angestrebten Verwirklichung einer neuen Kirche und Gesellschaft (vgl. Greschat 1997:41). Ihre Ablehnung aller Gewalt hatten diese Männer bereits im September 1524 in einem Brief an Müntzer ausgesprochen. Trotzdem beeinflusste der Bauernkrieg auch diese Gruppe stark. Nach der Niederlage und harten Verfolgungen durch die Obrigkeiten, gewann das Konzept einer pazifistischen, biblizistischen und weltabgewandten Heiligungsgemeinde vollends Gestalt. Das grundlegende Dokument dieser „Schweizer Brüder“ – wie man alle Anhänger dieser Richtung bezeichnete – ist das Schleithheimer Bekenntnis (1527) mit sieben Artikeln, in denen u.a. vom gemeindlichen Bann, von der Glaubenstaufe und der Absonderung von der Welt die Rede ist. In dem umfassenden scharfen Dualismus zwischen Gut und Böse, Gläubig und Ungläubig, Licht und Finsternis, außerhalb der Welt und in der Welt, Tempel Gottes und Götzen, Christus und Belial sind die Täufer im Glaubensgehorsam auf die Seite Gottes getreten und stehen nun im Gegensatz zur Welt, der sich sowohl im

päpstlichen als auch im widerpäpstlichen (= reformatorischen) Tun zeigt und der selbst bei Versammlungen, beim Kirchgang, im Weinhaus und in allem bürgerlichen Wesen mit seinen Rechten und Pflichten „des Unglaubens“ einschließlich Waffendienst für Verbündete oder gegen Feinde aufgedeckt und unbedingt gemieden werden muss (vgl. Andresen 1998:621).

Eine ausführliche theologische Auseinandersetzung mit der Absonderungslehre der Täufer folgt in Kap. 3.2.5.3.

Als Vertreter einer anderen Gruppierung innerhalb der Täufer trat der Theologe und Praktiker **Balthasar Hubmaier** (1495-1528) auf, der als Gelehrter und Prediger Reformen durchzuführen vermochte, die das altgewordene Gefüge von Kirche und Gesellschaft im 16.Jahrhundert an den Orten seines Wirkens radikal veränderte. Allerdings stieß er als Theologe bei den Konservativen auf entscheidenden Widerstand und scheiterte als Politiker an der Übermacht der Herrschenden (vgl. Windhorst 1978:136).

Gegen die Absonderung vom Staat, wie sie in den Schleithemer Artikeln (1527) ausgesprochen war und wie man sie ihm als einzig schriftgemäß vorhielt, bekannte sich Hubmaier zur gottgewollten Schwertgewalt der Obrigkeit (Andresen 1998:628).

Zu Auseinandersetzungen kam es 1527/28 anlässlich der Frage des kommunalen und individuellen Verteidigungsrechts. Während die Anhänger von Hubmaier dieses bejahten („Schwertler“), lehnte eine pazifistische Gruppe eine solche Einstellung entschieden ab („Stäbler“) (Gross 1978:139). Als ihr Führer konnte sich schließlich **Jakob Hutter** (1500-1536) durchsetzen. Er organisierte die Gemeinden straff auf der Basis der Gütergemeinschaft. Auf sogenannten Bruderhöfen lebten und arbeiteten jeweils ca. 300 Menschen ohne jeden Privatbesitz zusammen. Mystische Gelassenheit, asketische Heiligung und strenge Trennung von der Welt bis hin zur Grußverweigerung gegenüber Ungläubigen charakterisierten diese Hutterer. Durch ihren Arbeitseifer brachten sie es bald zu wirtschaftlichem Wohlstand, der zusammen mit eifriger missionarischer Tätigkeit zahlreiche neue Anhänger gewann. Die Ablehnung des Waffendienstes reicht bis zur Verweigerung der Zahlung von Kriegssteuern. Über das Verbot hinaus, weltliche Gerichte anzurufen oder ein Richteramt zu übernehmen, werden auch bestimmte weltliche Berufe geächtet; Waffenschmied, Modeschneider, Kaufmann oder Wirt darf ein Christ nicht sein. Und nicht nur die Eidesleistung, sondern selbst der tägliche Gruß ist zum ernstesten Problem geworden, weil er als „Zuspruch des Gottesfriedens und Ausdruck der Bruderschaft genommen wird, die man den Weltkindern versagen muss. Die gesamte Tracht, Wandel, Schmuck und Zier des Christen darf nichts Weltliches an sich haben“ (Andresen 1998:631).

Diesen der Obrigkeit apolitisch eingestellten - aber im eigenen Rahmen sehr wohl „politisch“ agierenden - Gruppierungen gegenüber gibt es in der folgenden kirchengeschichtlichen Entwicklung gerade im Umkreis des Pietismus viele Beispiele, die über die Bekämpfung sozialer Missstände hinausgingen und zur Hebung des Lebensstandards die politischen Gegebenheiten zu beeinflussen suchten (vgl. Bockmühl 1999:328).

Der Pietismus umfasst sehr verschiedene Frömmigkeitstypen. Zu ihm zählt man die Richtungen des kirchlichen und dogmatisch konservativen Pietismus, aber auch die Formen des radikalen und seperatistischen Pietismus. Das gemeinsame Kennzeichen des Pietismus ist, dass er eine Bewegung zur Erneuerung und Vertiefung des christlichen Lebens sein will. (Andresen 1998:97).

Es wäre daher falsch, wollte man den Pietismus vorwiegend oder gar ausschließlich dem Typ einer weltflüchtigen, passiven und rein individualisierenden Religion der Innerlichkeit zurechnen. In den Reformbestrebungen und in dem Erziehungsprogramm des Pietismus zeigen sich Impulse, die auf eine Verbesserung der sozialen Verhältnisse abzielen. „Weltverwandlung durch Menschenverwandlung“ kann geradezu als das entscheidende Anliegen des Pietismus bezeichnet werden. (Andresen 1998:100).

Philipp Jakob Spener (1635-1705) nahm in seiner Programmzeitschrift „Pia Desideria“ (1675) den Ruf nach sozialer Umgesinnung und sozialer Tat auf. Ferner entwickelte er zweihundert Jahre vor ihrer tatsächlichen Verwirklichung die Idee eines nationalen Sozialversicherungsplans (Schmidt 1972:54). Wenn Spener auf die Missstände im wirtschaftlichen und sozialen Leben zu sprechen kommt, so versteht er dieses als Ausdruck einer fortschreitenden Steigerung, denn nach der Behandlung der sozialen Frage geht er zur „Art Gott zu dienen“ über (Aland 1974:99).

Die sogenannte Haupt-Armen-Kasse wird so ausgestaltet (teils durch Beiträge der Bürger, teils durch Kollekten, teils durch staatliche Zuweisungen), dass den Armen regelmäßige Unterstützung gewährt werden kann. Zugute kam ihm dabei, dass er sich auf seine Frankfurter Erfahrungen berufen konnte. Wenn er sich aber nicht mit ebenso großer Energie wie Ausdauer und unter Inanspruchnahme aller seiner Beziehungen zum Hof und zum Magistrat immer wieder voll eingesetzt hätte, wäre die große soziale Tat entweder gar nicht oder sehr viel später und wohl auch in sehr viel geringerem Ausmaß geglückt (Aland 1974:105).

Johann Friedrich Oberlin (1740-1826) begann als Pfarrer seiner armen Vogesengemeinde mit der Unterstützung einzelner bedürftiger Familien, regte die Dorfgemeinde zum Wege- und Brückenbau an und sorgte für die Schaffung von Arbeitsplätzen, indem er die Regierung zu Entwicklungsmaßnahmen veranlasste. Er baute Schulhäuser, erwies sich als begnadeter Pädagoge, hob die Landwirtschaft,

gründete eine Darlehenskasse und war mit den wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen seiner Zeit voraus.

Bezeichnend war die Verwurzelung im christlichen Glauben sowie die geistige Weite, Kreativität und Offenheit neuen Situationen gegenüber. Martin Greschat schreibt: „Charakteristisch für jene Epoche war, dass Oberlin enge literarische und persönliche Beziehungen zu Menschen pflegte, die in einem anderen geistigen und religiösen Umfeld wurzelten“ (Greschat 1997:155).

Von Oberlin inspiriert, gründete **Friedrich Wilhelm Raiffeisen** (1818-1888) die bekannten Spar- und Darlehensgenossenschaften. Dieses war eine Initiative auf der Basis freiwilliger und nicht gesetzlicher Regelung, wie sie den politischen Lösungen oftmals vorangegangen ist (vgl. Klein 1994:74).

Auf dem Gebiet von Industrie und Arbeit besitzt der Pietismus die hervorragenden Vorbilder des **Hans Nielsen Hauge** (1771-1824) und des badischen Industriellen **Carl Mez** (1808-1877), die als Pioniere der Arbeitsbeschaffung und der innerbetrieblichen Organisation (u.a. der Mitbestimmung) auch in einer profanen Geschichte der industriellen Arbeitswelt einen Platz verdienen (vgl. vom Orde 1992:81).

Ein weiteres Beispiel ist in diesem Bereich **Gustav Albert Werner** (1809-1887). Seine Reutlinger mechanischen Werkstätten, seine Metallgießerei, die große Papierfabrik in Dettingen, eine Möbelfabrik und Lehrlingswerkstätten führte er auf genossenschaftlicher Grundlage in einer Familiengemeinschaft lediger Mitarbeiter. Mit dem Reingewinn wurde die Unterbringung verwahrloster Kinder und die Unterstützung von Kranken und Notleidenden finanziert.

Mitten im deutschen Protestantismus setzte hier auf einmal ein aktives sozialpolitisches Handeln ein. Das Waisenhaus, das **August Hermann Francke** (1663-1727) in Halle gebaut hatte, war das modernste in Deutschland. Im diakonischen Aufbruch unter Francke verbanden sich evangelistisches Wirken mit sozialen und pädagogischen Zielen, das für die Folgezeit großen Einfluss auf die Diakonie hatte.⁴ Darüber hinaus lässt sich bei Francke auch eine aktive Teilnahme am Leben des Staates beobachten. Er wurde Ratgeber des preußischen Königs und entwarf die Erziehungsinstruktion für den Kronprinzen, den späteren Soldatenkönig Friedrich Wilhelm I. Das Waisenhaus lieferte durch seine fortschreitende Entwicklung wirtschaftspolitische Modelle einer zielbewussten Gemeinschaftsleistung. Darüber hinaus konnte Francke auf gesetzgeberische Maßnahmen gegen den wirtschaftlichen Egoismus der Unternehmer in der Wollindustrie Einfluss gewinnen und Friedrich Wilhelm I. in die Richtung sozialen Handelns lenken (vgl. Schmidt 1972:144).

⁴ In all den verschiedenen Anstalten der Halleschen Schulstadt, in der zuletzt fast 3.000 Schulkinder und Studenten täglich zusammenströmten, sollte die Jugend zu gläubigen, im Leben überall brauchbaren,

Im alemannischen Kreis fanden sich **Christian Friedrich Spittler** (1782-1867) und **Christian Heinrich Zeller** (1779-1860) zur Gründung eines ersten Rettungshauses für verwahrloste Kinder zusammen. Hier begann der Weg einer Arbeit, die schließlich zur Gründung der *Inneren Mission* führte.

Zeller verband die Erfahrungen und Weisheiten **Johann Heinrich Pestalozzis**⁵ (1746-1827) mit den Ansichten Franckes zu einer christlichen Pädagogik, von der die Rettungshäuser durchdrungen wurden (vgl. Böhm 1991:93).

An dieser Stelle soll nun der Fokus auf einen Mann gerichtet werden, der sowohl im sozialen als auch im politischen Bereich Entscheidendes bewegen konnte.

Johann Hinrich Wichern (1808-1881) gewann sowohl das Vertrauen der Bettler und Gefangenen als auch den Einfluss bei den Aristokraten und Fürsten seiner Zeit. Seine Verbindungen reichten bis in das Schloss des preußischen Königs Friedrich Wilhelms IV. Beyreuther schreibt: „So steht für Wichern der Dienst für Volk und Staat und Kirche nebeneinander und schlingt sich ineinander. Als überzeugter Patriot hat Wichern für eine christliche und soziale Wiedergeburt seines, von einem sozialen Chaos bedrohten, deutschen Volkes unentwegt und begeistert gearbeitet“ (Beyreuther 1983:105).

Wichern bot dem preußischen Staat die Dienste der Christen für die Leitung von Rettungshäusern und für den Gefängnisdienst an, wenn sie ihre Seelsorge dabei ungehindert nach christlichen Grundsätzen ausüben könnten. Am 5. November 1844 empfing der König Friedrich Wilhelm IV. Wichern zur Audienz.

Evangelisierung und christliche Sozialisierung des Volkes waren Wicherns Verlangen. Neben dem Eingreifen des Staates, der die soziale Not allein nicht überwinden konnte, sollte die Selbsthilfe des christlichen Volkes treten, um der Massenverarmung wirksam zu begegnen.⁶

Ganz ohne Widerspruch entfaltete sich diese Arbeit jedoch nicht. In den vorerst abseits stehenden lutherischen Landeskirchen Mittel- und Norddeutschlands meldete sich eine Opposition. Strenge Lutheraner wie Claus Harms sahen in Wicherns Wirksamkeit eine

hilfsbereiten Menschen erzogen werden, voll sprühender Aktivität und jederzeit bereit, sich der Arbeit für das Reich Gottes zur Verfügung zu stellen (Beyreuther 1983:35).

⁵ Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) war ein Schweizer Pädagoge. Er ist allgemein bekannt als Erzieher und Schulreformer, war aber auch Philosoph und Politiker.

Sein literarischer Nachlass umfasst 45 Bände. Pestalozzi nahm die Ideen Rousseaus auf, entwickelte sie weiter, distanzierte sich aber auch teilweise von ihnen. Trotz seines leidenschaftlichen theoretischen Interesses am Menschen, an Gesellschaft und Staat wollte er primär praktisch tätig sein. So brach er sein Studium in Zürich (zunächst Theologie, dann Jurisprudenz) vorzeitig ab und versuchte sich im aargauischen Birm als landwirtschaftlicher Unternehmer. Durch die Einführung neuer Gewächse und neuer Düngemethoden wollte er der teilweise verarmten Bauernschaft ein Beispiel geben, wie sie ihre Situation verbessern könnten. Dieses Unternehmen scheiterte jedoch.

⁶ Besonders lag Wichern die Stadtmission am Herzen. Nach dem Vorbild der Londoner City-Mission richtete er sie als Organisation zunächst in Berlin ein. Ihre Aufgabe sah er vor allem im Kampf gegen Prostitution und Alkoholismus, aber dann auch in der Fürsorge für die Dienstboten und die Armen. Und seit 1851 kämpfte Wichern um die Verankerung seiner Gefängnisreform in der preußischen Strafgesetzgebung (vgl. Böhm 1991:93).

Gefahr. Ein Geistlicher habe nur innerhalb seiner eigenen Gemeinde zu wirken. Man war misstrauisch gegen freie Vereine, die vielleicht sogar zu freikirchlichen Bestrebungen verleiten könnten (vgl. Beyreuther 1983:128).

Wicherns Überzeugung war es, dass die gesellschaftliche und kirchliche Ordnung an sich gut und nicht in Frage zu stellen ist. Die überhandgenommenen sozialen Zustände verlangten jedoch zusätzliche Aktivitäten, um das Elend zu beseitigen. Seine Kritik richtete sich gegen eine allzu strenge hierarchische Ordnung und das Aufgehen der Kirche in dieser Struktur. Die Strukturkrise des 19. Jahrhunderts war für ihn die Krankheit eines naturwüchsigen Organismus, den es zu heilen galt.

Sein Bestreben war es, mittels der Hilfsmaßnahmen die kirchliche Tätigkeit zu ergänzen und an der Herstellung eines „Gesamtlebensgefüges“ für die Abgefallenen zu arbeiten. Wichern sprach von der „Reformation oder vielmehr Regeneration aller innersten Zustände“ und somit vom Heilwerden des gesamten Menschen mitsamt seiner religiösen Dimension.

Mit großem persönlichen Einsatz leistete er Pionierarbeit auf den Gebieten der heutigen Diakonie (*Rauhes Haus, Innere Mission*). Er etablierte das Prinzip der "rettenden Liebe" als Grundprinzip sozialfürsorglichen Handelns der Kirche und verfolgte die Verwirklichung einer Lösung der sozialen Frage auf zwei Ebenen:

Zuerst und vor allem wurde durch die Predigt und das geistliche Handeln der Kirche auf die Änderung des Bewusstseins sowohl der Unternehmer als auch der Arbeiter hingearbeitet (Greschat 1997:191). Dieses kirchliche Wirken war auf gesellschaftliche Integration ausgerichtet.

Auf der anderen Ebene wurden die Notstände, die die unterschiedlichsten Randgruppen der Gesellschaft betrafen, sowohl gelindert als auch öffentlich wirksam in Angriff genommen.

Wichern hat die Prozesse des gesellschaftlichen Wandels vom Spätfeudalismus Preußen-Deutschlands zum Industrialismus des Deutschen Reiches bewusst miterlebt. Die sozialen Folgen der industriellen Revolution werden für ihn das eine große Thema. Und die Gründe und Folgen der politischen Revolution werden für ihn das andere große Thema. Beides aber wird von der einen zentralen Frage umgriffen: Welche Aufgaben hat die Kirche mit ihrer Verkündigung des Evangeliums und mit ihrem Tatzeugnis der Liebe in und gegenüber epochalen Wandlungsprozessen? Es war eine zentral theologisch-kirchliche Frage, eine Frage des Glaubens und der sozialen Verantwortlichkeit von Kirche und Christen, auf die Wichern mit seinem Lebenswerk eine Antwort zu geben versuchte (Brakelmann 1983:240).

Vor allem von seinem Professor Neander übernahm er die für seinen Glauben und für seine Ethik zentrale Vorstellung vom Reich Gottes, das sich „durch die Arbeit der

Gläubigen in der Welt durchsetzte und durch die im Glauben tätige Liebe zum Siege komme“ (Brakelmann 1983:241).⁷

Man wird für diese vorrevolutionäre Zeit sagen dürfen, dass Wichern mit den damals gegebenen Möglichkeiten der Informationen auf der Höhe des sozialen und politischen Wissens gewesen ist. Jedenfalls gehört er zu den ganz wenigen Zeitgenossen, die sich eine dauernde Beobachtung der gesellschaftlichen Umwandlungsprozesse vor der Revolution 1848/49 zur Aufgabe gesetzt haben. Es charakterisiert ihn, dass er die Phänomene des Sozialismus und Kommunismus als Erscheinungen zwischen Wahrheit und Lüge begreift. So sehr er ihre durchweg rationalistische bis atheistische weltanschauliche Begründung ablehnen muss, so weiß er auf der anderen Seite aber, dass sie Antworten auf entscheidende Versäumnisse der „christlichen Gesellschaft“ sind. Vor allem die traditionellen gesellschaftlichen Eliten haben in seiner Sicht durchweg moralisch und gesellschaftspolitisch versagt und sind ihrer sozialen Verantwortung als Bürger und Christen nicht nachgekommen (Brakelmann 1983:245).

Eine der größten Leistungen auf diesem Gebiet erbrachte **Friedrich von Bodelschwingh** (1831-1910) durch den Auf- und Ausbau von *Bethel* bei Bielefeld, das er 1872 als kleines Heim für Epileptiker übernommen hatte.

Bodelschwingh wurde zu einem Entdecker der Arbeitstherapie. Zehn Jahre nach der Übernahme Bethels überschritt er die Grenzen seiner Arbeit und nahm sich der großen sozialen Fragen des Volkes an. Schließlich begab er sich auf den Weg der aktiven Politik und ließ sich Ende September 1903 als Kandidat der christlich-konservativen Partei aufstellen.

Bodelschwingh hatte eine sehr große Wirkung auf die Parlamentarier und Regierungsvertreter, weil er nicht mit einem allgemeinen Programm sondern mit ganz konkreten Bitten zu ihnen kam.

Er formulierte: „Medizin kann man überall nehmen. Bethels Ziel reicht weiter, es reicht in die Ewigkeit“ (Beyreuther 1983:150). Dabei dachte er nicht an Vertröstung der lebenslang Leidenden auf ein Jenseits, sondern daran, dass der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht und seine Menschenexistenz erst dann findet, wenn er seine Beziehungen zu Mitmenschen und seine Zugehörigkeit zu Gott entdeckt und lebt. Es ging ihm im umfassenden Sinn um das „Zurechthelfen zum Leben“ (Beyreuther 1983:151).

⁷ Wicherns „Fliegende Blätter“ brachten regelmäßig Jahresvorworte, Aufsätze und andere kleine Beiträge ihres Herausgebers. Sie zusammen ergeben einen Einblick in die Gedankenwelt eines Mannes, der um seiner speziellen Aufgaben willen die geistigen, gesellschaftlichen, ökonomischen und sozialen Umwandlungsprozesse seiner Zeit aufmerksam verfolgt wie kein anderer Mann im deutschen Protestantismus dieser Zeit. Vor allem über die verschiedenen sozialistischen und kommunistischen Bewegungen in Europa informiert er sich intensiv (vgl. Klein 2002:169).

Verständlich wird das soziale, aber auch das sozialpolitische Engagement des Protestantismus im Kaiserreich, in Preußen und darüber hinaus, wenn man es im Zusammenhang mit dem Wirken **Adolf Stoeckers** (1835-1909) sieht.

Stoecker erklärte 1882 im Reichstag: „Es ist meine politische Überzeugung, dass durch unsere Zeit hindurch im Grunde ein einziger großer Konflikt geht: entweder christliche Weltanschauung oder nicht. Und ich glaube, dass unsere politischen wie unsere sozialen Nöte ohne die Wiederbefestigung der christlichen Weltanschauung nicht geheilt werden“ (Stoecker in Greschat 1999:211).

Adolf Stoecker vertrat damit eine Auffassung, die damals in analoger Weise im weiten Raum der Christenheit viele teilten. Sie alle begriffen die „Arbeiterfrage“ als einen Teilaspekt der gebotenen umfassenden Erneuerung der Gesellschaft und hielten einen solchen Wandel nur dann für möglich, wenn dem christlichen Gedankengut und der Kirche wieder beherrschender Einfluss in der Öffentlichkeit eingeräumt würde.

Das Konzept, das Stoecker dabei verfolgte, war die freie, vom Staat unabhängige evangelische Kirche, die in Zusammenarbeit mit dem politischen Konservatismus eine Rechristianisierung der Gesellschaft anstrebte, insbesondere die Durchdringung der Gesellschaft mit den religiösen, politischen und sozialen Werten und Normen des Protestantismus. Die Kooperation mit anderen politischen Parteien sowie der Gesichtspunkt des politischen Erfolges gehörten also zwingend zu diesem Ansatz (vgl. Koch 1993:228).

Mit sicherem politischen Instinkt begriff der preußische Hofprediger, dass sich der aufgrund von Wirtschaftskrise und der anhaltenden ökonomischen Depression vom Liberalismus enttäuschte kleine Mittelstand mobilisieren ließ, wenn man ihm eine Orientierung bot. Stoecker wollte innovativ sein, um gesellschaftlich integrierend wirken zu können. Er begriff, dass dazu religiöse und moralische Anstrengungen nicht genügten, sondern man auch den öffentlichen Einfluss und die politische Macht brauchte.

Die Stadtmissionsarbeit, welche den Hofprediger in Berührung mit den sozial bedrängten Massen der Großstadt brachte, wurde für ihn die Brücke zur Politik. Beyreuther schreibt: „Stoecker wagte den für seine Zeit und für einen königlichen Hofprediger doppelt kühnen Entschluss, mit der Gründung einer eigenen *Christlich-sozialen Arbeiterpartei* in die politische Arena herabzusteigen“ (Beyreuther 1983:160).

In der Diskussion um politisches Engagement der Christen ist eine Kurzmitteilung des damaligen Kaisers Wilhelm II. berühmt geworden. Er telegraphierte am 28. Februar 1896 an seinen früheren Erzieher Geheimrat Hinzpeter in Bielefeld: „Politische Pastoren sind ein Unding. ... Die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinden kümmern, die Nächstenliebe pflegen, aber die Politik aus dem Spiel lassen, dieweil sie das gar nichts angeht“ (Beyreuther 1983:162).

Dennoch gab es um die Jahrhundertwende überaus viele Aufrufe in der kirchlichen Presse, die eine Einmischung in die politischen Belange forderten. Stoecker begründete: „Denn das Evangelium ist das einzige Heilmittel zur Gesundung unseres Volkslebens wie zur Herbeiführung eines dauernden Friedens in unseren sozialen Kämpfen“ (Koch 1993:81).

1877 führten Anregungen aus England den Schweizer Pfarrer **Louis-Lucien Rochat** (1849-1917) zur Gründung von Vereinen zur Trinkerrettung. 1883 entstand der erste Verein unter dem Namen „Mäßigkeitsverein zum Blauen Kreuz“.

So gab es in der Zeit bis 1915 eine Vielzahl unterschiedlichster Bewegungen zur Rettung sowohl des inneren wie des äußeren Menschen, welches oftmals in politische Bestrebungen zur Neuausrichtung der Gesellschaft überging. Die Veränderung der Gesellschaft ging demnach mit der Veränderung der inneren Haltung und Ausrichtung auf Gott einher. Theologisch waren die berühmt gewordenen Vorlesungen über *Das Wesen des Christentums* von **Adolf von Harnack** (1851-1930) symptomatisch für die Zeit vor dem ersten Weltkrieg. Zahrnt schreibt:

„Harnacks Kolleg war ein geistiges Ereignis, höchster Ausdruck und vollendete Selbstdarstellung des bürgerlich-idealistischen Zeitalters, das, beseelt von einem optimistischen Glauben an den Geist und an den Fortschritt in der Geschichte, Gott und Welt, Religion und Kultur, Glauben und Denken, göttliche Gerechtigkeit und irdische Ordnung, Thron und Altar zu einer natürlichen, fast ungestörten Harmonie vereinen zu können meinte und darum zuversichtlich in die Zukunft blickte“ (Zahrnt 1966:13).

Diese Geisteshaltung der Christen sollte sich durch den ersten Weltkrieg grundlegend ändern.

2.2 Die Entwicklung zwischen den Weltkriegen

2.2.1 Vier Gründe des abnehmenden gesellschaftspolitischen Wirkens

Während des ersten Nachkriegsjahrzehnts vollzog sich ein entscheidender Umschwung, der im Nachhinein von Historikern und Theologen als „Große Wende“ bezeichnet wurde (vgl. Smith 1957:95).

Die erste Ursache war eine Reaktion auf die liberale Theologie, die um die Jahrhundertwende in den Kirchen Europas und Amerikas um sich zu greifen begann. Die bibeltreuen Christen „fühlten sich zunehmend in die Enge getrieben und sahen ihre Aufgabe vornehmlich in der Verteidigung und Verkündigung des Evangeliums, da sonst niemand für das historisch überlieferte, biblische Christentum einzutreten schien“ (Tidball 1999:123).

Zum zweiten wandten sich die Evangelikalen gegen das sogenannte „soziale Evangelium“, das zu jener Zeit von den Vertretern der liberalen Theologie entwickelt wurde. Der populärste Vertreter dieser Richtung war Walter Rauschenbusch (1861-1918), der bis 1917 Professor für Kirchengeschichte am Rochester Seminar in New York war.

Er stellte „das alte Evangelium von der Errettung der Seele“ einem „neuen Evangelium vom Reich Gottes“ gegenüber. Es ginge nicht darum, Einzelne in den Himmel zu bringen, sondern die Eintracht und Harmonie des Himmels hier auf Erden herzustellen. Er schrieb dazu: „Der wesentliche Sinn und Zweck des Christentums besteht in der Verwandlung der menschlichen Gesellschaft in das Reich Gottes durch eine umfassende Umgestaltung aller zwischenmenschlichen Beziehungen“ (Rauschenbusch 1907:176).

Seine auf Veränderung der Gesellschaft drängende Theologie war geprägt von der Wahrnehmung des strukturellen Bösen. Die kapitalistischen Wirtschaftsprinzipien wie Konkurrenzkampf, Spekulationsgeschäfte und Vermögensbildung nötigten seiner Meinung nach permanent zu sündhaftem Verhalten. Deshalb setzte sich Rauschenbusch offensiv mit den Kreisen der Erweckungsbewegung auseinander, die Erlösung auf eine individuelle Erfahrung reduzierten und den Menschen weiterhin den Sünde produzierenden Prinzipien überließen. Rauschenbusch vertrat die Ansicht, dass Erlösung auch den Strukturen des sozialen und wirtschaftlichen Lebens gelte. Unter dem Einfluss der Leben-Jesu-Forschung und der Theologie Harnacks und Ritschls und im Gespräch mit den deutschen religiösen Sozialisten, forderte Rauschenbusch eine Verchristlichung der sozialen Ordnung (vgl. Singer 1926:138).

Nachdem er aus dem Reich Gottes ein politisches Thema gemacht hat, ist es verständlich, dass die Reaktion der Evangelikalen sich auf Evangelisation und persönliche Hilfeleistung beschränkte und dass man sich von sozialpolitischen Aktivitäten fernhielt. Eine theologische Beurteilung der Reich-Gottes-Thematik folgt in Kapitel 3.2.2.

Der dritte Grund war die Lehre vom kommenden 1000-jährigen Reich, die durch John Nelson Darby (1800-1882) und die Scofield-Bibel weite Verbreitung erfuhr. Diese Lehre postuliert, dass die Schlechtigkeit der gegenwärtigen Welt keine Chance auf Verbesserung und Erlösung habe und dass sie immer weiter verkommen werde, bis Jesus wiederkommt und sein Tausendjähriges Reich auf Erden errichtet. Da die Welt immer schlechter werde und allein durch Jesus bei seiner Wiederkunft in Ordnung gebracht werden könne, sei es laut Darby sinnlos, sie „inzwischen durch Reformen verbessern zu wollen“ (Ischebeck 1929:138).

Eine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit der prämillennialistischen Lehre vom 1000-jährigen Reich als Barriere politischer Verantwortung folgt in Kapitel 3.2.4.2.

Die vierte Ursache dafür, dass die Evangelikalen ihrer sozialen Verantwortung nicht mehr nachkamen, lag schlussendlich auch in der allgemein verbreiteten Desillusionierung und dem Pessimismus, der sich infolge des ersten Weltkriegs und den darin auftretenden Beispielen menschlicher Grausamkeit breitgemacht hatte. Die sozialen Reformpläne früherer Generationen waren gescheitert. Die militärische Niederlage und der politische Zusammenbruch des Reiches trafen die große Mehrheit der Deutschen völlig unvorbereitet. Alles wirkte sich besonders in breiten bürgerlichen Kreisen als schwerer Schock aus. Fassungslos, gelähmt und betäubt sah man, was geschah, ohne es zu verstehen.

Für viele gläubige Protestanten, die zumeist diesen Kreisen angehörten, kamen Unruhe und Angst auch im Blick auf die Sozialdemokratie hinzu. Schließlich hatte man die Sozialdemokratie gerade in den kirchlichen Kreisen jahrzehntelang als gottlos und Feinde sowohl des christlichen Glaubens als auch der allgemeinen Sittlichkeit bekämpft (vgl. Weber 1970:198).

Die Revolution hatte ferner mit der Absetzung der Fürsten die obersten Bischöfe in den evangelischen Landeskirchen beseitigt. Erstmals seit der Reformation mussten diese Kirchen nun ohne obrigkeitliche Gängelung, aber auch ohne den Schutz der Herrschenden ihren Weg gehen. Das minderte die politische Einflussnahme wesentlich, denn die Kirche war immer auch durch die Nähe zum Regenten privilegiert gewesen.

2.2.2 Die Entwicklung des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg

Im politischen Zusammenbruch des Jahres 1918 fand die staatskirchliche Ordnung des deutschen Protestantismus ihr Ende. Seit der Reformation herrschte in Deutschland als Rechtsordnung der evangelischen Kirche das landesherrliche Regiment. Dabei war der jeweilige Landesfürst oberste kirchliche Autorität, der mit seinen Rechten und Pflichten die Existenz des Protestantismus sicherstellte.

Nicht nur sämtliche Ideale und Konzepte des Kulturprotestantismus wurden nun durch den verlorenen Ersten Weltkrieg zerschmettert, sondern auch alle früheren Überlegungen, im Kontext der Zeitgeschichte Theologie zu betreiben.

1921 schreibt Werner Elert: „Kann man nach allem, was die Weltgeschichte lehrt, nicht zweifeln, dass auch für unsere Kultur einmal der letzte Tag kommt, so werden die Christen, die aus unserer Mitte dann übrig sind, gleich jenen Pilgervätern nichts anderes mit hinübernehmen in eine neue Welt als die Bibel unter dem Arm“ (Elert 1921:490).

Die Kirche und Innere Mission standen nach der Novemberrevolution plötzlich und wenig vorbereitet vor einem völlig neuen Staat. Erstmals wurde die Trennung von Staat und

Kirche offensichtlich und Religion zur Privatsache erklärt. Staatsleistungen für kirchliche Einrichtungen sollten nicht mehr gewährt werden.

Im Rückblick auf den Dresdner Kirchentag 1919 hatte Ernst Troeltsch geschrieben:

„Den reformierten politisierenden, sozialreformerischen, demokratischen und weltbündlerischen Protestantismus verachtet man als werkheiligen Sektengeist. Aus eben diesem Grunde hat der Protestantismus bis jetzt nicht wie der Katholizismus ein Verhältnis zu der neuen politischen Lage gefunden. Wenigstens in keiner Weise ein positives. Die Konservativen haben im Staate die Herrschaft verloren, in der Kirche wollen sie sie haben“ (Troeltsch 1919:41).

Dieses Urteil gilt im wesentlichen auch für die zwanziger Jahre. Dass keine politische Partei sich zum Interessenvertreter dieses orthodox-konservativen Protestantismus machte, verunsicherte viele Evangelische erheblich.

Die Mehrheit dieser evangelischen Christen distanzierte sich vom „System“, von der Demokratie und dem Parlamentarismus der Republik. Man fühlte sich bedroht vom rasanten Wandel der Werte, Normen und Ordnungen ringsum, vom Verlust des Ansehens aller Autoritäten, von der Diesseitigkeit, dem Leichtsinne, der Sucht nach Vergnügungen und Genuss. Dazu kamen die antikirchlichen und antichristlichen Stimmen in der Presse.

Aus dieser theologischen und politischen Situation heraus ist es zu erklären, dass die Kirchen den sogenannten „nationalen Aufbruch“ des Jahres 1933 zunächst freudig begrüßt haben. Und auch als es dann sehr bald anders kam, hat doch auch die *Bekennende Kirche* noch in erster Linie für die Reinheit der Lehre und die Eigenständigkeit der Kirche gekämpft und erst in zweiter, wenn nicht gar dritter oder vierter Linie gegen das allgemeine Unrecht Widerstand geleistet, das der totalitäre Staat den Menschen zufügte.

Die Kirche hatte sich in ihrer Verkündigung zwangsweise primär an die Innerlichkeit des Menschen gewandt. Sie sorgte sich um

„seine Seele und suchte sie durch Trost, Mahnung und Erbauung auf das ewige Heil vorzubereiten. Dass der Mensch auch einen Leib hat und immer in konkreten geschichtlichen Bindungen und bestimmten sozialen und politischen Verhältnissen existiert, dass es in der Welt nicht nur Personen, sondern auch Sachen und Institutionen gibt, war ihr dabei fast völlig aus dem Blick gerückt“ (Zahrnt 1966:221).

Mit Beginn der Weimarer Zeit also beabsichtigte die machthabende Sozialdemokratie die Trennung von Staat und Kirche. Nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht, sondern auch in ihrer machtpolitischen Stellung sah sich die Kirche bedroht. So versuchte die Sozialdemokratie zu Beginn der Republik diese durch ihre Gesetzgebung stark zurückzudrängen (vgl. Scholder 1977:20). Dies wurde als ein Beispiel für „die radikale Kirchenfeindschaft der Linken gewertet, was wesentlich dazu beitrug, die christlichen Wähler in die Arme der Rechten zu treiben“ (Scholder 1977:20). Statt der als schwächlich erscheinenden Sozialdemokratie, die als „Staat ohne Grundsätze“ mit einer „Verfassung ohne Gott“

angesehen wurde, wollten breite kirchliche Kreise den „starken Staat“, der womöglich das Christentum schütze und fördere und die Öffentlichkeitsgeltung der Kirche sicher stellt" (Meier 1976:46). Die tiefe geistige Krise wegen des verlorenen Krieges, den man mit dem Willen Gottes gleichsetzte, führte auch in Kirchenkreisen zu einer starken Erschütterung des nationalen Selbstbewusstseins. In Politik und Gesellschaft wehrte man sich nach Kräften gegen das Bild des schuldigen und schwachen Deutschlands. Auch die Kirche sah darin ihren zeitgemäßen Auftrag, indem sie das nationale Ehrgefühl durch eine „politisierende Volkstums-Theologie" (Herbert 1985:27) zu stärken versuchte. Trotz weltanschaulicher Bedenken der Kirche gegenüber der nationalsozialistischen Bewegung versprach man sich von der 'nationalen Erhebung' angesichts andauernder Probleme wie Inflation, Reparationszahlungen und Unruhen politischen Vorteil. „Der Nationalsozialismus galt nicht als das denkbar beste System für die Kirche, aber er erschien im stark irrational-emotional bestimmten Klima als das beste der möglichen Systeme" (Meier 1976:46). Hitlers Zusagen, die Integrität der Kirche zu wahren, führte schließlich dazu, den „Aufbruch der Nation" seitens der Kirche zuversichtlich zu begrüßen. Gegenseitige Loyalität, wenn nicht sogar mehr, war jedenfalls das Gebot der Stunde (vgl. Kupisch 1975:724).

Seit 1932 unternahmen die Nationalsozialisten Versuche, leitende Kirchenämter mit eigenen Leuten zu besetzen und somit die beabsichtigte ideologische und organisatorische Gleichschaltung von Kirche und Staat vorzubereiten. Im Juni 1932 wurde offiziell die Glaubensbewegung Deutsche Christen (DC) ins Leben gerufen. Diese trug ursprünglich den Namen „Evangelische Nationalsozialisten", was aber von Hitler persönlich abgeändert wurde, „um wenigstens dem Anschein nach die kirchenpolitische Neutralität zu wahren" (Röhm 1981:21). Denn bei näherem Hinsehen zeigten die kirchenpolitischen Richtlinien der DC eine starke Anlehnung an das Parteiprogramm der NSDAP. Leiter der Bewegung wurde der Pfarrer Joachim Hossenfelder (1899-1976). Er unterstand dem Reichsorganisationsleiter der Partei und erhielt daher seine Autorität. Die erste Möglichkeit für die DC, sich in kirchenpolitische Ämter zu bringen, waren die Kirchenwahlen der altpreußischen Kirche 1932. Unterstützt durch den Propagandaapparat der NSDAP gewannen sie ein Drittel der Sitze und machten damit den Anfang, „die Kirche im nationalsozialistischen Stil der Machtergreifung von den alten reaktionären Kirchenbehörden zu befreien" (Beyreuther 1966:29).

Bereits die 1932 von Hossenfelder herausgegebenen Richtlinien der Deutschen Christen lassen zwei Punkte besonders hervortreten:

Zum einen bestand das Bemühen um einen „Zusammenschluss der im Deutschen Evangelischen Kirchenbund zusammengefassten 29 Kirchen zu einer Reichskirche" (Denzler 1988:27). Die dahinter stehende Absicht des Zentralismus sollte den Weg für

einen Reichsbischof ebnen, der in Nachahmung des Führerprinzips an der Spitze der Kirche stehen sollte.

Zum anderen wurden rassistische Aspekte genannt, wie z.B. das Bekenntnis zu einem „artgemäßen Christusglauben, wie er heldischer Frömmigkeit entspricht" oder auch die „Judenmission als schwere Gefahr für unser Volkstum" (Denzler 1988:27). Auch Eheschließungen zwischen Deutschen und Juden sollten verboten werden. Die DC gaben vor, ein „positives“ Christsein zu vertreten. Diesen Begriff ließ man jedoch bewusst unklar, um sich nicht mit dogmatischen Auseinandersetzungen aufhalten zu müssen und um Christen mit verschiedensten Bekenntnishintergründen in einer Bewegung zu sammeln. Das religiöse Verständnis von Geschichte ließ die 'völkische Bewegung' mit ihrer Dynamik als gottgewollt und heilvoll erscheinen. Diese Irrlehre hatte später auch den Pfarrernotbund zu einem Protest herausgefordert, in dem es hieß,

"dass die Deutschen Christen neben der Heiligen Schrift das Volkstum in seiner Geschichte und politischen Gegenwart als eine zweite Offenbarungsquelle behaupten und behandeln" (Niemöller 1973:41).

Um auf den in den Richtlinien der DC angelegten „Verstoß gegen die Bekenntnisgrundlage der Kirche" (Schmidt 1971:134) hinzuweisen, soll vorausgreifend die Generalsynode des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes vom September 1933 erwähnt werden. Das während der Synode beschlossene „Kirchengesetz betreffend der Rechtsverhältnisse der Geistlichen und Kirchenbeamten" enthält beispielsweise den Arier-Paragraphen der Reichsgesetzgebung.⁸

Für die in der Kirche Verantwortlichen, die sich der Bibel und dem Bekenntnis verpflichtet sahen, waren die beabsichtigten Maßnahmen der DC ein Grund zu starkem Widerspruch. Der offen ausgesprochene Führungsanspruch der Deutschen Christen und ihre rassistischen Forderungen riefen zu Beginn des kirchlichen Umbruchs 1933 bei vielen der Kirche Angehörigen Besorgnis und Widerspruch hervor. So bildete sich mit der *Jungreformatorischen Bewegung* eine kirchliche Opposition, in der die reformatorische Neubesinnung in Theologie und Kirche ihren ersten organisatorischen Ausdruck bekommen sollte. Es galt, das Positive des "nationalen Aufbruchs" (Kupisch 1975:724) für kirchliche Zwecke zu nutzen. Zu dieser Zeit wurde in kirchlichen Kreisen der Ruf, einen Reichsbischof zu ernennen, immer lauter. Und hier setzte die Jungreformatorische Bewegung ihren größten kirchenpolitischen Akzent. Sie schlug Pfarrer Fritz (Friedrich) von Bodelschwing jun. (1877-1946) vor, der in der Kirche hohes Ansehen hatte. Die DC stellten ihrerseits

⁸ "§1 ... Wer nicht arischer Abstammung oder mit einer Person nichtarischer Abstammung verheiratet ist, darf nicht als Geistlicher oder Beamter der allgemeinen kirchlichen Verwaltung berufen werden. Geistliche und Beamte arischer Abstammung, die mit einer Person nichtarischer Abstammung die Ehe eingehen, sind zu entlassen."

einen Kandidaten zur Wahl. Es war der bis dahin unbekannte Wehrkreispfarrer Ludwig Müller, der von Hitler persönlich zum "Bevollmächtigten für die Angelegenheiten der evangelischen Kirche" (Röhm 1981:21) eingesetzt wurde. Bodelschwingh konnte sich aber gegen diesen in der darauffolgenden Wahl durchsetzen. Dies wurde als Beweis gewertet, dass die Kirche immer noch selbständig und unabhängig sei. Aber schon vier Wochen später legte Bodelschwingh nach massivem Druck und Verleumdungen der DC, die durch die NSDAP unterstützt wurden, sein Amt nieder. Damit war der Weg frei für Ludwig Müller, der das Amt des Reichsbischof von da an besetzen sollte. Der Rücktritt Bodelschwinghs läutete das kirchenpolitische Ende der Jungreformatorischen Bewegung ein. Bereits mit dem Vorwurf der Staatsfeindlichkeit konfrontiert, kamen nun auch kritische Stimmen aus bekenntnistreuer Richtung. Mit Äußerungen wie "Wir glauben, dass die deutsche Freiheitsbewegung ein Geschenk Gottes an unser deutsches Volk ist. Wir bekennen uns deshalb zu dem unter der Führung Adolf Hitlers stehenden Staat" (vgl. Meier 1976:93) bildete sie nicht das Gegengewicht zu den DC. Sie fand nur z.T. aus dem Wesen der Kirche ihre Kraft und Aufgabe. Im Juli 1933 nahm die Jungreformatorische Bewegung offiziell ihren Abschied aus der Kirchenpolitik.

Im Gegensatz zu der jungreformatorischen Bewegung blieb der religiöse Sozialismus von Beginn an eine kleine Minderheit. Symptomatisch ist zu nennen, dass die Tagung in Tambach in Thüringen (23.-25.09.1919), die seine Sammlung einleiten sollte, zur grundsätzlichen Spaltung führte. Das lag vornehmlich an einem Mann, der hier erstmals vor einem größeren Publikum seine Theologie entfaltete: Karl Barth (1886-1968). Er drehte sein sozialetisch ausgerichtetes Thema „Der Christ in der Gesellschaft“ radikal um und sprach über „Christus in der Gesellschaft“. Damit war Barth bei seinem Thema, das er in dem Ende 1918 in Bern erschienenen Kommentar zum Römerbrief bereits ausführlich entfaltet hatte, nämlich der Souveränität und Andersartigkeit Gottes, die es auszuhalten gilt (Zahrnt 1966:245).⁹

⁹ Exkurs: Der analogische Ansatz des Karl Barth

Barths politischer Ansatz lässt sich am Besten in einem Bild darstellen: Das Licht fällt von dem göttlichen Reich herab auf die irdische Kirche und von dort hinüber zum irdischen Staat und reflektiert sich darin (vgl. Zahrnt 1966:236). Hier ist das Zentrum der Barthschen politischen Ethik zu erkennen. Wie in Barths Dogmatik herrscht auch in seiner Ethik das Analogieprinzip.

Der Staat ist bedürftig, immer wieder an die christliche Wahrheit und Wirklichkeit erinnert zu werden. Und hier liegt die politische Mitverantwortung der Christen. Sie haben durch ihre Verkündigung und Existenz den Staat „an Gottes Reich zu erinnern“, damit er zu seinem Spiegelbild und Gleichnis werde und so zur Erfüllung seiner Bestimmung gelange. Die Kirche wird im politischen Bereich ihre Entscheidungen immer so fällen, dass durch sie der Zusammenhang des Staates mit der göttlichen Heils- und Gnadenordnung erleuchtet und nicht verdunkelt wird. Sie wird unter den sich jeweils bietenden politischen Möglichkeiten immer diejenigen auswählen, in denen ein Gleichnis und Spiegelbild dessen sichtbar wird, was den Inhalt ihres Bekenntnisses bildet.

Beispiele für derartige Analogien sind:

- Weil Gott Mensch und des Menschen Nächster geworden ist, darum nimmt sich die Christengemeinde im politischen Raum in erster Linie des Menschen und nicht irgendeiner Sache an.

Die Auseinandersetzung mit dem NS-Regime 1933-1945 hat der evangelischen Kirche und Theologie die Aufgabe gestellt, ihren speziellen Auftrag herauszuarbeiten. Die großen Themen der Synoden und kirchlichen Kundgebungen lauteten *Hinwendung der Kirche zur Welt*, *Wächteramt der Kirche* oder auch *Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums*, was oft auch mit den ungewohnten Begriffen „politische Predigt“ und „politische Diakonie der Kirche“ bezeichnet wurde (vgl. Böhm 1991:116).

Die seitdem vielfach verhandelte Frage, ob sich die Kirche und ihr Dienst auch politisch zu verstehen haben, ist zu ungenau formuliert, als dass sie alternativ mit „Ja“ oder „Nein“ beantwortet werden könnte. Das Politische und Gesellschaftliche ist und bleibt letztlich ein Teil christlichen Lebens und Gehorsams.

2.3 Die Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg

2.3.1 Die Situation des deutschen Protestantismus

Im einzelnen wurde in der evangelischen Kirche seit 1945 um Inhalt, Grenzen und Verbindlichkeit des politischen Mitredens eine tiefgreifende Auseinandersetzung geführt. Die großen Sachfragen der Politik (Wiederaufrüstung, Atomwaffen, Ost-West-Spannung,

-
- Weil die Christen zur Freiheit der Kinder Gottes berufen sind, darum bejahen sie die Freiheit und Mündigkeit der Bürger als das Grundrecht jeder staatlichen Ordnung.
 - Weil die Christen aufgrund der einen Taufe unter dem einen Herrn in einem Geist leben, darum treten sie für die Gleichheit aller unmündigen Bürger ein.
 - Weil Gott sich in seiner Offenbarung enthüllt hat und sein Licht in Jesus Christus aufgeleuchtet ist, darum ist die Christengemeinde eine entschiedene Gegnerin aller Geheimpolitik und Geheimdiplomatie.
 - Weil sich die Christengemeinde durch das freie Wort Gottes begründet und genährt sieht, darum vertraut sie auch im politischen Raum dem freien menschlichen Wort und darum ist sie gegen alle Kontrolle und Zensur der öffentlichen Meinungsäußerung (vgl. Zahrt 1966:230).

Kritisch an diesen Analogien ist jedoch die Tatsache, dass man aus den jeweiligen christologischen Voraussetzungen ganz verschiedene, sogar entgegengesetzte politische Konsequenzen konstruieren könnte. Dafür führt Helmut Thielicke zwei Beispiele an: Barth zieht aus der christologischen Voraussetzung, dass Gott sich in Jesus Christus offenbart hat, die politische Konsequenz, dass die Christengemeinde eine Gegnerin aller Geheimpolitik und –diplomatie sei. Ebenso gut könnte man aber aus dem „Messiasgeheimnis“, dass Jesus seine messianische Würde geheimgehalten wissen wollte, die entgegengesetzte politische Konsequenz ziehen und sich für strenge Geheimhaltung in Politik und Diplomatie einsetzen. Ferner zieht Barth aus der einen Taufe die Konsequenz der Gleichheit aller unmündigen Bürger, was auf eine demokratische Staatsform schließen ließe. Genauso könnte man aus derselben christologischen Voraussetzung die Formel „Ein Volk – ein Reich – ein Führer“ ableiten (Thielicke 1951:411)

Klaus Scholder fragt, ob sich bei dem Kampf der dialektischen Theologen gegen alle ideologischen Bindungen des Wortes Gottes nicht durch die Hintertür eine neue Ideologie eingeschlichen habe, nämlich eine Ideologie der Krise: „Die bisherigen positiv-ideologischen Bindungen wie „christliche Kultur“, „christlicher Staat“, „christliche Gesellschaft“ usw. werden nur gegen die entsprechenden negativ-ideologischen ausgetauscht“ (Scholder 1963:510ff.).

Barths ganzes theologisches Denken und Arbeiten war von seiner Sorge um die Identität der christlichen Botschaft bestimmt und von der Entschlossenheit, mit der er die Reinheit der christlichen Lehre und die Eigenständigkeit der Kirche gegen alle Auflösungs- und Erweichungsversuche verteidigte. Von dieser Aufgabe war er so einseitig in Anspruch genommen, dass die andere Seite der Theologie, die Variabilität der christlichen Botschaft und die Frage, wie denn nun das Evangelium in der gegenwärtigen Situation der Menschheit verkündigt und von ihr angeeignet werden könne, darüber zu kurz kam (vgl. Zahrt 1966:85).

Spaltung Deutschlands, Obrigkeit, Oder-Neiße-Grenze) erwiesen sich im kirchlichen Gespräch als wechselnde Anwendungsfälle für grundlegende Differenzen in unterschiedlichen ethischen Ausgangspositionen (Königsherrschaft Christi und Zwei-Reiche-Lehre). Dabei ging es nicht um eine innerkirchliche Auseinandersetzung über unterschiedliche politische Meinungen, sondern um die Zentralfrage der christlichen Ethik, nämlich was es für diese Welt bedeutet, dass in ihr eine Gemeinde lebt, die der „neuen Welt in Christus“ schon jetzt angehört.

Die entkirchlichten und enthumanisierenden Züge zeigten sich nach dem Zweiten Weltkrieg insbesondere in den neuen Trabantenstädten, die ohne Kirchtürme als Orientierungsmarken geprägt waren. Als ob es in diese Landschaft gehörte, setzte 1954 ein starker Rückgang an Theologiestudenten und Pfarrermangel ein. Nach Beyreuther beklagten kritische Stimmen bereits 1951 eine Entwicklung, dass sich auch unter den Mitarbeitern der *Inneren Mission* kaum ein Drittel über eine konventionelle Bindung an die Kirche hinaus von Gott persönlich gefordert und gerufen wusste (vgl. Beyreuther 1983:237).

Ver mehrt wurde ein neuer Gesichtspunkt deutlich: Diakonie ist Dienst am Menschen unter Zurücktreten christlicher Belange (vgl. Girok 1970:141). Das Interesse verlagerte sich auf den Menschen teilweise bei Verlust des Religiösen, denn der Mensch stand im Zentrum des Interesses.

Auch in der evangelischen Kirche breitete sich dieses Aufbegehren ebenso schnell wie gründlich aus. Im Verlauf von nur wenigen Jahren hatte sich ihr Erscheinungsbild erheblich verändert. Traditionen verloren an Gewicht, überkommene religiöse Lebensweisen lösten sich auf. Moralische Werte und sittliche Normen verloren innerkirchlich ebenso wie in der gesamten Gesellschaft an Eindeutigkeit und Verbindlichkeit.

Zunehmendes Phänomen wurden dann die sogenannten „Gruppen“: ökologische, pazifistische oder schlicht alternative Kreise von zumeist jungen Menschen, die unter dem Dach der evangelischen Kirche Zuflucht suchten und fanden. Ob man diese Menschen, die „häufig ihr Desinteresse an Christentum und Kirche nicht verheimlichten, schützen müsse, blieb in Gemeinden und Kirchenleitungen dauerhaft umstritten. Faktisch hielt man in aller Regel doch die Hand über sie“ (Greschat 1997:300).

Damals hatte sich der Schwerpunkt der theologischen und politischen Auseinandersetzungen zwischen den Kirchen in Ost und West auf die Ebene des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) verlagert. Umworben von beiden Blöcken und insofern im Kontext des Ost-West-Konfliktes traten der Weltöffentlichkeit dann zunehmend die Realitäten in der „Dritten Welt“ ins Bewusstsein. Diese Kirchen in Asien und Afrika besaßen längst Eigenständigkeit und Selbstbewusstsein. Nun konfrontierten

sie die Europäer mit ihren Schwierigkeiten. Die 1966 abgehaltene Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf, deren Delegierte fast zur Hälfte aus jenen „Entwicklungsländern“ stammten, attackierte die westliche Welt und ihr Wirtschaftssystem mit marxistischen Theorien und hielt den Weißen die Not und den Hunger, den Militarismus und verdeckten Kolonialismus vor Augen. Es war in vielfältigen Zusammenhängen von „Revolution“ die Rede, vom geforderten Bewusstseinswandel bis zur Gewaltanwendung. In diesen Kontext fiel dann auch das Aufkommen der befreiungstheologischen Ansätze mit ihrer politischen „Theologie der Hoffnung“. Die systematisch-theologische Auseinandersetzung mit den befreiungstheologischen Ansätzen folgt in Kapitel 4.2.1.

2.3.2 Die Entwicklung der evangelikalen Missionstheologie

Aufgrund dieser zunehmend liberalen und ökumenischen Entwicklung der evangelischen Kirche formierte sich besonders in der zweiten Hälfte des 20. Jh. verstärkt auch durch den amerikanischen Einfluss die evangelikale Bewegung in Deutschland.

Mittlerweile verfügen in der Bundesrepublik evangelikale Kreise innerhalb der evangelischen Landeskirchen über ein beträchtliches Gewicht. Sie engagieren sich erfolgreich in der Jugendarbeit und zu ihrer breit gefächerten Publizistik gehört auch eine eigene Presse-Agentur sowie eine Rundfunkstation (vgl. Greschat 1997:122).

Diese Anstrengungen zielen auch darauf, das permanente Schrumpfen der Zahl der Kirchenmitglieder zu beenden, den Verlust an öffentlicher Wirkung und Integrationsfähigkeit des Christentums zu beheben und insgesamt die Säkularisierung der Gesellschaft zumindest abzubremsen.¹⁰

Jedoch scheinen die Evangelikalen parallel zum Engagement für das Heil des Menschen ihre sozialpolitische Leidenschaft verloren zu haben, denn sie wurden in ihrer Ethik zunehmend individualistisch. Gegenüber dem *Social Gospel* legten sie allen Nachdruck auf die Notwendigkeit geistlicher Erneuerung als unbedingte Voraussetzung für eine Veränderung der Gesellschaft mit der Begründung, dass die Schwierigkeiten einer Gesellschaft nicht auf Dauer gelöst werden können ohne eine Veränderung ihrer Glieder (vgl. Stott 1987:34).

Die Evangelikalen ließen jedoch diesem durchaus berechtigten Einwand gegenüber dem *Social Gospel* keinen gleich kraftvollen Angriff auf die sozialen Übel folgen. Sie nahmen die Gesellschaft wie sie war und konzentrierten all ihre Bemühungen auf die Bekehrung des Einzelnen.

Zu einem größeren Durchbruch kam es beim Lausanner Kongress für Weltevangelisation 1974, wie es in der Lausanner Verpflichtung in Artikel 5 über die „soziale Verantwortung der Christen“ zum Ausdruck kommt.

Wegen seiner Bedeutung für die Entwicklung einer evangelikalen politischen Theologie soll hier der ganze Artikel zitiert werden:

Wir bekräftigen, dass Gott zugleich Schöpfer und Richter aller Menschen ist. Wir müssen deshalb seine Sorge um Gerechtigkeit und Versöhnung in der ganzen menschlichen Gesellschaft teilen. Sie zielt auf die Befreiung der Menschen von jeder Art von Unterdrückung. Da die Menschen nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, besitzt jedermann, ungeachtet seiner Rasse, Religion, Farbe, Kultur, Klasse, seines Geschlechts oder Alters, eine angeborene Würde. Darum soll er nicht ausgebeutet, sondern anerkannt und gefördert werden. Wir tun Buße für dieses unser Versäumnis und dafür, dass wir manchmal Evangelisation und soziale Verantwortung als sich gegenseitig ausschließend angesehen haben. Versöhnung zwischen Menschen ist nicht gleichzeitig Versöhnung mit Gott, soziale Aktion ist nicht Evangelisation, politische Befreiung ist nicht Heil. Dennoch bekräftigen wir, dass Evangelisation und soziale wie politische Betätigung gleichermaßen zu unserer Pflicht als Christen gehören. Denn beide sind notwendige Ausdrucksformen unserer Lehre von Gott und dem Menschen, unserer Liebe zum Nächsten und unserem Gehorsam gegenüber Jesus Christus. Die Botschaft des Heils schließt eine Botschaft des Gerichts über jede Form der Entfremdung, Unterdrückung und Diskriminierung ein. Wir sollen uns nicht scheuen, Bosheit und Unrecht anzuprangern, wo immer sie existieren. Wenn Menschen Christus annehmen, kommen sie durch Wiedergeburt in sein Reich. Sie müssen versuchen, seine Gerechtigkeit nicht nur darzustellen, sondern sie inmitten einer ungerechten Welt auch auszubreiten. Das Heil, das wir für uns beanspruchen, soll uns in unserer gesamten persönlichen und sozialen Verantwortung verändern. Glaube ohne Werke ist tot“ (Lausanne-Dokumente 1974).

Mit der Lausanner Verpflichtung (LV) wird in einem ersten Schritt die soziale Verantwortung wiederentdeckt, aber es werden noch keine hinreichenden theologischen Begründungen für eine evangelikale Sozialethik geschweige denn einer politischen Grundlegung entwickelt.

Jedoch prägte Harold Ockenga den Begriff „The New Evangelicalism“, um diejenige evangelikale Bewegung zu bezeichnen, die keine negativen Assoziationen und Charakteristika der fundamentalistischen Bewegung mit übernimmt (vgl. Gerster 1975:21).¹¹

John Stott, einer der führenden evangelikalen Theologen, stellt im Versuch einer Begründung der fundamentalistischen Position fest:

¹⁰ Tatsächlich war der schnelle Verfall christlicher Traditionen und kirchlicher Bindungen unübersehbar geworden. Die Zahl der Austritte aus der evangelischen Kirche stieg seit 1967 sprunghaft an und betrug jährlich bis zu 200.000 Menschen (vgl. Greschat 1997:293).

¹¹ John H. Gerster schreibt dazu: „The new or neo-evangelicalism took issue with the older fundamentalism. Ockenga argued that it had a wrong attitude (a suspicion of all who did not hold every doctrine and practice what fundamentalists did), a wrong strategy (a separatism that aimed at a totally pure church on the local and denominational levels), and wrong results (it had not turned the tide of liberalism anywhere nor had it penetrated with its theology into the social problems of the day)“ (Gerster 1975:21).

„Evangelikale Christen haben sich kaum für gesellschaftliche und soziale Fragen interessiert. Sie vertreten eine sehr pessimistische Ansicht über die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und können ihr daher überhaupt kein Vertrauen entgegenbringen, - zumindest solange ein Mensch nicht wiedergeboren ist. Daher halten sie soziales Engagement für Zeitverschwendung und Gesellschaftsveränderung für nahezu unmöglich“ (Stott 1987:66)

Da die 70er und 80er Jahre hauptsächlich geprägt waren von massiven Auseinandersetzungen um die Frage „Was darf ich als Christ?“, wurde die Beteiligung an vielen gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Veranstaltungen abgelehnt.

Auch Hartmut Steeb, der Generalsekretär der evangelischen Allianz gesteht bei einem Vortrag am 23.09.2001 in Hamburg ein: „Weil wir gemeinsam glauben, deshalb wollen wir auch gemeinsam handeln. Deshalb ist die Evangelische Allianz von Anfang an auch eine Evangelisationsbewegung, aber auch – und das ist uns zwischendurch schon auch mal in Vergessenheit geraten – eine gesellschaftlich relevante Bewegung, die diakonisch-gesellschaftlich tätig wird“.

Deshalb hat die evangelische Allianz im Jahr 1994 gemäß Mt.22,21 eine Erklärung abgegeben: „Gebt der Demokratie, was der Demokratie zusteht“.

Dabei sind acht Punkte benannt worden, in denen in besonderer Weise die politische Mitwirkung gefordert wird, nämlich immer dann, wenn direkt Gottes Gebote tangiert werden:

1. Würde des Menschen
2. Glaubens- und Gewissensfreiheit
3. Schutz für ungeborenes Leben
4. Förderung von Ehe und Familie
5. Verantwortung für das Leben künftiger Generationen
6. Fragen medizinischer Ethik (Sterbehilfe, Gentechnologie etc.)
7. Friede und soziale Gerechtigkeit
8. Schutz der Umwelt

Hans Kasdorf schreibt:

„Daher sollten wir nicht von Priorität, sondern von Zentralität des Evangeliums sprechen. Ganz gleich, ob wir Kranke heilen oder Evangelium predigen, Hungerige speisen oder Gefangene lösen, Entwicklungshilfe leisten oder schulisch tätig sind; die gute Nachricht, dass Gott die gefallenen Menschen dieser Welt liebt und ihnen durch den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus ihre Sünden vergibt, muss Zentralanliegen in jedem Bereich des missionarischen Handelns sein“ (Kasdorf 1998:26).

Dieser Meinung und dieser theologischen Entwicklung gehen Aussagen von Carl F. Henry, dem eigentlichen Pionier für ein neues Nachdenken über die soziale und politische Verantwortung in der evangelikalen Theologie, voraus. Henrys Kernthese wurde zum

Anstoß für das evangelikale soziale Denken: „Die sozialen Konsequenzen des Evangeliums gehören unerlässlich zur Erfüllung des evangelistischen Auftrags, das soziale Anliegen ist unentbehrlicher Bestandteil der evangelistischen Botschaft“ (Henry 1977:26).

Henry ruft in seinem Buch „The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism“ zu einer neuen Reformation auf, die die sozialen Implikationen der persönlichen Erneuerung sichtbar werden lässt. Er betont, dass die Evangelikalen zwei Wahrheiten neu entdecken müssten: „..., dass das Christentum gegen jedes Übel steht, sowohl das individuelle als auch das soziale und dass es Erlösung und Erneuerung anbiete als die einzige Lösung der Weltprobleme“ (Henry 1977:45).

Er argumentiert, dass Evangelisation die notwendige und erste Aufgabe der Kirche sei, aber dass die Verbesserung der Gesellschaft nicht nur im sozialen, sondern auch im politischen Bereich folgen sollte.

Als Träger des sozialen Engagements sieht Henry zuallererst den einzelnen Christen oder eine Gruppe von Christen. Die Kirche als solche solle allerdings in ihrem sozialen und politischen Engagement Zurückhaltung üben. Es dürfe auch bei Wahrnehmung der sozialen Verantwortung niemals der Eindruck erweckt werden, als sei das Christentum in erster Hinsicht eine ethische Lehre, mit der politische und soziale Ungerechtigkeit anzuprangern sind. Das erste Ziel der Kirche müsse nach Henry weiter im Erreichen einzelner Menschen mit dem Evangelium liegen. Wenn die Kirche sich für die Vertiefung biblischer Grundwerte bei dem einzelnen Gläubigen einsetze, werde das indirekt die stärksten Auswirkungen auf das politische und soziale Leben haben (vgl. Henry 1977:45).

Am Ende seines Weges musste Carl F. Henry allerdings desillusioniert feststellen, dass die Differenzen in theologischer und politischer Hinsicht eher zu einer weiteren Fragmentierung der evangelikalen Bewegung geführt haben und es somit meistens beim sozialen Engagement evangelikaler Christen blieb, auch wenn das angesichts der historischen Entwicklung der Evangelikalen besonders in Deutschland nicht zu unterschätzen ist. Denn für rund fünfzig Jahre (1920-1970) waren die Evangelikalen und ihre Vorgänger fast ausschließlich damit beschäftigt, den historischen biblischen Glauben gegen die Lehren des theologischen Liberalismus zu verteidigen. Ihre Haltung zur sozialen Frage erschöpfte sich über weite Strecken in der Auseinandersetzung mit der „Social-Gospel“-Bewegung.

Offen blieb währenddessen auch immer die Frage, ob nicht am Ende die täuferischen Vorstellungen von der „neuen Gesellschaft“ Menno Simons oder Thomas Müntzer sich durchsetzen werden und Leiden und Gewaltlosigkeit oder aber die „direkte Aktion“ und die Allianz mit dem politischen Radikalismus vorherrschen werden (Bockmühl 2000:149).

Vieles bedarf hier somit noch weiterer Klärung. Allerdings wird man bei der Beurteilung dieser Lücken die langjährige sozialetische Enthaltbarkeit weiter Teile der evangelikalen Bewegung berücksichtigen müssen, die es nur zur Schaffung einer sozialetischen, eventuell auch nur einer ethischen Theologie hat kommen lassen. Die sozialetischen Äußerungen des Lausanner Kongresses sind wie die ersten Bewegungen eines Erwachenden und wie John Stott es ausdrückt: „... hoffentlich nicht wie die vorübergehende Beunruhigung eines Schlafenden“ (Stott 1975:84).

In der zweiten Konferenzhälfte von Lausanne 1974 widmete man sich dann den vielfältigen Fragen einer Theologie der Evangelisation. Unter den mehr als zwanzig Themen der Arbeitskreise fand sich auch eines über „Evangelisation und persönliches und soziales Ethos“.

Die Arbeit dieser Gruppe wurde eingeleitet durch ein Referat von Carl Henry. Darüber hinaus sollten Christen im Rahmen der Legalität auch an der Veränderung sozialer Strukturen (Institutionen, Gesetze) arbeiten. Wesley, Wilberforce, Shaftesbury, Wichern und Bodelschwingh gaben historische Beispiele der Verbindung von individueller und institutioneller Aktion, die als Ideal sozialer Reformarbeit aus christlichem Geist gelten können. Sie drängen auf Veränderung der Gesetze und der Motive der Menschen (vgl. Bockmühl 2000:151).

In diesem Sinne hätten die Christen, wie Carl Henry es formuliert, „eine erleuchtende und bewahrende Aufgabe in der Welt, indem sie alle bestehende Unmoral und Ungerechtigkeit im Namen des lebendigen Herrn in die Schranken fordern und nach den gerechten Strukturen, Gesetzen und Verhaltensformen streben, die Gottes neuen Bund für den Menschen in der Gesellschaft abbilden“ (Henry 1977:110). Dieses soll nach Henry keine Vollkommenheit, aber doch ganz wesentliche Verbesserungen menschlicher Lebensbedingungen bewirken.

Mit Lausanne 1974 sind aber auch wichtige Fragen offengeblieben (nach Berneburg 1997:93):

1. Individuelle soziale Diakonie hat schon immer die christliche Mission begleitet. Neu war in Lausanne, dass der christliche Dienst auch auf die Veränderung von gesellschaftlichen Strukturen und politischen Verhältnissen ausgeweitet wurde.
2. Gesellschaftlicher Einsatz von Christen in der Verantwortung gegenüber Gottes erhaltender Schöpfergnade erscheint im Rahmen der evangelikalen Ansätze von Lausanne nur schwach ausgebildet.
3. Zur Aufforderung, soziale Verantwortung zu übernehmen, müssen Konkretionen treten.

Egelkraut stellt ebenfalls mit Blick auf die evangelikale Entwicklung selbstkritisch fest: „Lausanne hat keineswegs alle Spannungen und Fragen zur biblischen Theologie und Praxis der Mission gelöst. Dies wird besonders an der Spannung zwischen Evangelisation und sozialpolitischem Handeln deutlich“ (Bockmühl 2000:223). Seit Lausanne I 1974 gilt für die Hauptströmung der evangelikalen Missionsbewegung die Definition „Mission ist Evangelisation plus soziale Verantwortung“, wobei die herkömmliche Differenzierung insofern aufgenommen bleibt, als dass der Evangelisation ein Vorrang eingeräumt wird. Wie tief die Spannungen innerhalb der evangelikalen Bewegung aber wirklich waren, wurde erst anlässlich des Weltevangelisationskongresses der Lausanner Bewegung in Pattaya 1980 offenkundig. Die Erklärung begrüßt und bekräftigt zunächst den Impuls zur Wahrnehmung der sozialen Verpflichtung, der von Lausanne 1974 ausgegangen war. Danach geht die Erklärung aber hart mit dem Lausanner Komitee ins Gericht:

„Es ist jedoch eine Tatsache, dass, abgesehen von einigen wenigen edlen und lobenswerten Bemühungen, das Lausanner Komitee für Weltevangelisation sich nicht ernsthaft mit den sozialen, politischen und wirtschaftlichen Fragestellungen in vielen Teilen der Welt ... beschäftigt hat“ (Costas 1983:16).

Es bedurfte eines besonderen Kongresses, der *Consultation on the Relationship of Evangelism and Social Responsibility (CRESR)* in Grand Rapids 1982, um diesen Konflikt wenigstens vorübergehend durch einen Kompromiss zu überbrücken. Der Schlussbericht ist eine Zusammenfassung der erreichten Übereinstimmung, ohne dass die innere Beziehung von Verkündigung und sozialer Verantwortung auf eine allgemein akzeptable Form hätte gebracht werden können.

Valdir R. Steurnagel schreibt dazu: „Die Lausanner Bewegung hat sich konstant geweigert, die Folgen dessen ernst zu nehmen, was die Lausanner Verpflichtung „sozialpolitische Involvierung“ nennt“ (Steurnagel 1991:53).

Somit waren 1982 die evangelikalen Ansätze zur Begründung des sozialen Engagements nicht wirklich konsensfähig. Schon bei der Entstehung der Lausanner Bewegung hatte sich eine vornehmlich von Theologen aus der Dritten Welt getragene Gruppe zu Wort gemeldet, die nach einem integralen, ganzheitlichen Missionsbegriff suchte.

1983 ließ erstmals eine internationale evangelikale Konferenz „The Church in Response to Human Need“ in Wheaton die traditionelle Unterscheidung in zwei Mandate zurück und sprach von der gleichwertigen Verpflichtung zu Evangelisation, zu Nothilfe und zu sozialpolitischem Engagement.

Die sogenannte Wheaton-Erklärung analysierte schon wesentlich früher zu den Grundfragen der Mission selbstkritisch die historische Entwicklung in der evangelikalen Missionstheorie:

„Während die Evangelikalen des 18. und 19. Jahrhunderts in der Verfolgung sozialer Fragen an der Spitze standen, verloren im 20. Jahrhundert viele die biblische Perspektive aus den Augen und beschränkten sich darauf, nur ein

Evangelium des individuellen Heils zu verkünden, ohne ausreichende Übernahme sozialer Verantwortung“ (Beyerhaus 1970:22).

Wheaton 1983 steht als vorläufiger Höhepunkt eines mindestens fünfjährigen Prozesses. An dessen Anfang stand ein Treffen sozial engagierter Evangelikaler im September 1978 (Wayne Bragg, Bruce Nicholls, John Robinson, Vinay Samuel, Ronald Sider) mit der Absicht, an einem evangelikalen holistischen Missionsverständnis zu arbeiten. Aus diesem Impuls ist unter anderem das „Statement of Concerns“ von Pattaya 1980 entstanden. Ebenso gehört die Konferenz von Hoddesdon 1980 in diesen Diskussionsprozess innerhalb der evangelikalen Bewegung. Wheaton 1983 wird zwar nicht als Abschluss dieser Überlegungen, aber als vorläufiger Höhepunkt betrachtet (vgl. Berneburg 1997:186).

Im Urteil René Padillas bildet Wheaton 1983 den vorläufigen Abschluss der Öffnung der Lausanner Bewegung zu einer ganzheitlichen Mission: „The marriage between evangelism and social responsibility as a wholistic approach to mission was confirmed by the Consultation on the Church in Response to Human Need ... Wheaton 1983 completed the process of shaping an evangelical social conscience ... “ (Padilla 1985:31)

Unter dem Motto „The Whole Gospel“ hat Lausanne II 1989 in Manila versucht, nach Lausanne I 1974 nun in einem zweiten Schritt endgültig das Image des quietistischen, spiritualisierenden und individualistischen Evangelikalismus zu überwinden. Die evangelikale Bewegung fand damit von einer zeitweisen Entgeschichtlichung und Privatisierung des Glaubens zurück zu einem umfassenderen Heilsverständnis (Marsden 1991:124).

Nach Lausanne II bleibt festzustellen, dass sich die evangelikale Weltevangelisationsbewegung der sozialetischen Herausforderung geöffnet hat und dass dieser Prozess kaum mehr umkehrbar erscheint.

Der evangelikalen Bewegung kann kein geschichtsloses, privatisiertes Heilsverständnis mehr vorgeworfen werden, denn sie ist nicht mehr ausschließlich geprägt vom Protest gegen die soziale Dimension des Evangeliums, wie er für die evangelikale Bewegung nach der Auseinandersetzung mit der liberalen Social-Gospel-Theologie typisch war. Man knüpft nun positiv an die Verbindung von evangelistischem und sozial-diakonischem Anliegen in den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts an (vgl. Berneburg 1997:226).

Fragt man allerdings weiter, wie in Lausanne II die soziale Verantwortung in den Missionsbegriff eingeordnet wird, so werden tiefe Gräben innerhalb der evangelikalen

Bewegung sichtbar. Die gemeinsam erarbeitete Verständigung von CRESR in Grand Rapids 1982 hat offensichtlich nicht das geleistet, was viele sich von ihr erhofft hatten.

Berneburg schreibt: „Lausanne II hinterlässt einen Klärungsbedarf im Hinblick auf das soziale Engagement. Während der soziale Dienst allgemein akzeptiert ist bei allen Christen, löst die politische Verantwortung durch parteiliches Engagement notwendig Spannungen unter Christen verschiedener Anschauungen aus“ (Berneburg 1997:171).

Die zweite internationale Lausanner Konferenz 1989 in Manila hat offenkundig gemacht, dass der Konflikt zwischen der traditionellen evangelikalen Verhältnisbestimmung und dem relativ jungen ganzheitlichen Ansatz bisher noch nicht geklärt ist.

Die neue Bewegung AD 2000, die in den letzten Jahren vielfach unter Evangelikalen diskutiert wurde, ist weniger an theologischen aber auch weniger an sozialen Fragen interessiert als „Lausanne“ (vgl. Berneburg 1997:210). Im Vordergrund stehen Strategien, Charismata, Gebet, Kampf mit Geistesmächten und Mission unter den Unerreichten. Um diese baldmöglichst zu erreichen, stellt man alles andere, womit man sich in Lausanne beschäftigte, zurück.

Im zweiten Teil der Arbeit soll nun untersucht werden, welche theologischen Ursachen es grundsätzlich für eine apolitische Geisteshaltung gibt. Dazu ist es nötig, sowohl den biblischen Befund für politisches Handeln als auch die systematisch-theologischen Grundüberzeugungen evangelikaler Theologie zu untersuchen.

3. Theologische Grundlegung politischen Handelns

3.1 *Bibel und Politik*

3.1.1 Die gesellschaftspolitische Dimension im Alten Testament

In den Kapiteln 3.1.1 und 3.1.2 sollen einzelne Beispiele aufzeigen, inwiefern die Umsetzung des Willen Gottes politische und gesellschaftsverändernde Konsequenzen haben können.

Dabei liegt der Schwerpunkt darin, allein die Aussagen der Bibel zu Wort kommen zu lassen und in der Aufzählung dessen zu sehen, in welchen unterschiedlichen Zusammenhängen gesellschaftspolitische Bereiche angesprochen werden.

3.1.1.1 Biographische Vorbilder

Im Alten Testament gibt es zahlreiche Beschreibungen von Personen, die ihre unmittelbare Gottesbeziehung eingebracht haben in politisches und gesellschaftliches Engagement. Dass diese beiden Bereiche zusammengehören zeigt die Funktion der **Priester** im Alten Testament, die als Vermittler zwischen Gott und dem Volk fungierten. Ihre Aufgaben waren sowohl die Verwaltung der Freistädte als auch im Gesundheitswesen die Ausrottung der Plagen und das Kümmern um zerbrochene Familien. Ferner war es Aufgabe der Priester, das Volk im Gesetz zu unterweisen und schwierige Rechtsfälle zu entscheiden (3.Mo 10,11; 5.Mo 17,8-13; 19,17; 21,5; Mal. 2,7).

Als Wirtschaftsfachmann und Entwicklungshelfer wird **Joseph** in Genesis 41 bis 47 beschrieben, der durch seinen Glauben wirksame und lebensrettende Impulse in die ägyptische Wirtschaftspolitik geben konnte. Besonders sein präventives Agieren half in den Zeiten der wirtschaftlichen Krise über einen Zusammenbruch der Bevölkerung hinweg, so dass noch aus benachbarten Ländern Menschen Hilfe erfuhren. Als Sohn eines Viehzüchters wurde er über Nacht aus dem Gefängnis befreit und in das allerhöchste Amt in Ägypten befördert. Der Pharao gab dem damals 30-jährigen Joseph den ägyptischen Namen Zaphnath-Paaneach, der „Erhalter des Lebens“ bedeutet (vgl. Rienecker 1960:726).

In Josephs Geschick wurde die Vorsehung Gottes offenbar, der ihn durch tiefe Erniedrigung ganz nach oben führte. Dahinter stand der Plan Gottes, Israel am Leben zu

erhalten und nach Ägypten zu führen, damit Israel dort in der Abgeschlossenheit Gosens zu einem großen Volk wurde.

Die Geschichte Josephs war auch für Israel lehrreich. So wie Joseph Jahre der Gefangenschaft in Ägypten verbracht hatte, bevor er aus dieser errettet wurde, so waren auch die Nachkommen Jakobs dort in Gefangenschaft und wurden dann daraus befreit. Josephs Glaube wurde durch die Züchtigung geprüft und der Glaube des Volkes durch seinen Aufenthalt in Ägypten, um es zu bewahren und zu erziehen (vgl. Ross 1991:96).

Ein weiteres alttestamentliches Beispiel ist die Person **Jona**. Er hatte von Gott den Auftrag erhalten, Ninive, der Hauptstadt Assyriens, das Gericht zu verkündigen (Jona 1,2). Die Existenz von 120.000 Menschen war gefährdet. Seine Verkündigung als Gesandter Gottes traf so sehr die Situation dieser Stadt, dass selbst ranghöchste Politiker der Stadt in „Sack und Asche“ gingen und Veränderung in Ninive geschah. König und Einwohner nahmen die Gerichtsbotschaft an, fasteten in Trauerkleidung, riefen zum Herrn und wandten sich von ihrem Unrecht ab. Durch diese Veränderung konnte Ninive weiter bestehen und wurde vor der Vernichtung bewahrt. Der Bericht über Jonas Sendung nach Ninive und die damit verbundenen Begebenheiten war an das israelitische Volk gerichtet. Das Buch wurde nicht einfach um der historischen Erzählung willen geschrieben, sondern enthielt darüber hinaus eine Botschaft an das Nordreich. Das Anliegen war offensichtlich, den Israeliten Gottes Sorge für die heidnischen Völker deutlich zu machen. Die Liebe des Herrn zu allen Menschen sollte durch Israel, Gottes auserwähltes Volk, verkündet werden. Das Buch Jona sollte Israel an seinen missionarischen Auftrag erinnern (vgl. Hannah 1991:558). Jona folgte einem großartigen, alttestamentlichen Prinzip, als er nach Ninive ging, um den Menschen dort Gericht und Buße zu verkündigen. Auf diese Weise waren die Propheten das Gewissen ihrer eigenen Gesellschaft und das der Welt (vgl. Peters 1985:191).

Nehemia 1 und 2 beschreibt die Entwicklung **Nehemias** von der persönlichen Betroffenheit über Buße und Fürbitte hin zum konkreten politischen Handeln. Er war Mundschenk des Perserkönigs Artaxerxes und wurde 445 v.Chr. auf begrenzte Zeit als persönlicher Statthalter nach Judäa gesandt, um die Stadtmauer Jerusalems wieder aufzubauen (Neh.2,5-9). Mit ungewöhnlicher Energie und Umsicht gelang es Nehemia, die Mauer in 52 Tagen wiederherzustellen (Neh.6,15). Daran schloss sich die Vollendung der geistlichen Reform durch Esra, die in der Erneuerung des Bundes ihren Ausdruck fand (Neh.9-10), an. Als es Nehemia gelang, trotz der Widerstände von außen und vielfacher Schwierigkeiten im Innern (vgl. Neh.3,5; 4,4+10; 5,1; 6,16-19; 13,4) seine Aufgabe mit Tatkraft, Geschick und Weisheit in erstaunlich kurzer Zeit zu vollenden, bedeutete das eine entscheidende Stärkung des jüdischen Selbstbewusstseins. Dem

folgte die Selbstbesinnung der Juden auf der Grundlage ihrer Existenz als Gottesvolk. Aus dem gemeinsamen Wirken der beiden Männer Esra und Nehemia erwuchs so die Grundlage des Judentums. All das geschah innerhalb des ersten Jahres der Statthalterschaft Nehemias. Von seiner weiteren Tätigkeit ist bekannt, dass er nach 12 Jahren (433 v.Chr.) zur Berichterstattung am persischen Hof tätig war, dann aber wieder nach Jerusalem zurückkehrte (Neh.13,6f.) und hier inzwischen eingerissene Missstände beseitigte (vgl. Getz 1991:247).

Als weiteres Beispiel dient **Esther**, die verwaiste Tochter eines Juden der Diaspora (Est.2,6). Als der persische König Ahasveros (Xerxes I., 485-465 v.Chr.) seine Gemahlin Vasthi verstieß (Est.1,12ff.), wurden ihm viele junge Mädchen an ihrer Stelle zur Wahl angeboten (Est.2,2.8). Esther erwarb die Gunst des Königs und wusste durch Klugheit und Umsicht einen Anschlag des Großwesirs Haman zu vereiteln, der als allmächtiger Günstling des Königs die Juden in Persien ausrotten wollte (Est.3,6). Durch eine „freie Wahl“ kam sie auf den Königsthron und wurde in dieser Position zur Retterin des jüdischen Volkes. Auch wenn im Buch „Esther“ der Gottesname nicht explizit genannt wird, so spricht doch das ganze Buch von göttlichen Führungen durch die Geschichte (Est.2,2-8 und 4,13f; 2,21-23 und 6,1ff).

Nach John A. Martin wurde das Buch „Esther“ verfasst, um den Israeliten zu zeigen, dass Gott für sie wirkte – sogar durch einige Juden, die sich geweigert hatten, in ihr Land zurückzukehren. Das Buch Esther entstand zu einer Zeit, als die Juden in Palästina unter großen Schwierigkeiten versuchten, ihr Volk wiederherzustellen und den Gottesdienst im Tempel wiedereinzuführen. Es hatte sie 21 Jahre gekostet, den Neubau des Tempels zu vollenden (536-515 v.Chr.) und das Volk war, wie die zweite Hälfte des Buches Esra belegt, während der Herrschaft des Artaxerxes (464-424 v.Chr.) geistlich in keinem guten Zustand. Das Buch Esther muss also eine großartige Ermutigung für die kämpfenden Israeliten gewesen sein. Ferner ermutigte es sie, den Gott Israels anzubeten und ihm zu dienen. Darin wird auch die missionarische Dimension Esthers und ihres Berichtes deutlich. (Martin 1991:280)

Im Alten Testament ist in Analogie zum Handeln Gottes auch von menschlicher Realisierung des Rechts die Rede. Es ist zunächst die Aufgabe des Königs, Recht und Gerechtigkeit zu schaffen, so wie es von David (2.Sam.8,15) und von Josia (Jer.22,15) gesagt wird in Spr.29,4: „Ein König richtet das Land auf durch Recht.“

Anhand dieser Auswahl alttestamentlicher personaler Beispiele ist sichtbar, dass Gott Menschen befähigt und gebraucht, um an entscheidenden Positionen eines Landes sein

Recht aufzurichten. Auch die Gestaltung politischen und gesellschaftlichen Lebens kann zur Durchsetzung des Willens Gottes dienen.

Im folgenden Kapitel soll nun untersucht werden, welche Aussagen im Alten Testament auf politische und gesellschaftliche Einflussnahme hinweisen und Gottes Handeln darin widerspiegeln.

3.1.1.2 Befund „politischer“ Aussagen

Beginnend mit der **Schöpfung** wird schon am Anfang dem Menschen der Auftrag gegeben, die Erde zu „bebauen und bewahren“ (1.Mo.2,15). Und zu dieser Gestaltung der Schöpfung gehört auch die Art und Weise des Zusammenlebens der Menschen untereinander. Zwar ändern sich die Bedingungen der sozialen gesellschaftlichen Mitwirkung, aber der Grundauftrag bleibt. Der gottesfürchtige Mensch sieht demzufolge sowohl die ökologischen wie auch die ökonomischen Faktoren seines Umfeldes aus dem Blickwinkel der geschaffenen Welt Gottes und sorgt im Rahmen seiner Möglichkeiten für den Erhalt und die Bewahrung dessen.

Eine zentrale Stelle ist die Anweisung Gottes an das Volk Israel in **Jer.29,5-7**:

Baut Häuser und wohnt darin; pflanzt Gärten und esst ihre Früchte; nehmt euch Frauen und zeugt Söhne und Töchter, nehmt für eure Söhne Frauen, und gebt eure Töchter Männern, dass sie Söhne und Töchter gebären; mehret euch dort, dass ihr nicht weniger werdet. *Suchet der Stadt Bestes*, dahin ich euch habe wegführen lassen, und betet für sie zum Herrn; denn wenn es ihr wohlgeht, so geht es auch euch wohl.

Auch wenn die Stadt selbst oder ein Großteil ihrer Bevölkerung gottlos ist, lautet der Auftrag, für diese Stadt zu beten und das Beste für sie zu suchen.

Gott gab diesen Auftrag sogar in eine Exil-Situation hinein, sodass eine natürliche Verbundenheit mit der Stadt nicht gegeben war. Zudem verknüpft er das Schicksal der Stadt mit dem persönlichen Schicksal jedes einzelnen Bürgers und Bewohners.

Ferner müssen auch die **10 Gebote** in Ex.20 und die folgenden Rechtsordnungen für das Volk Israel (Kap.20,1-23,9) als Ausdruck „politischer“ Anweisungen für das Zusammenleben von Menschen innerhalb eines Volkes gesehen werden. Exodus 22 nennt in dem Zusammenhang eine Reihe konkreter Formen von Ausbeutung:

- Dem Armen, der leihen muss, durch Wucherzins zu Schaden zu bringen (vgl. das Zinsverbot innerhalb der israelitischen Volksgemeinschaft).
- Dem, der sein Kleid verpfändet hat, es am Abend (wenn er es nach dem Empfang des Tagelohnes wieder einlösen möchte) vorzuenthalten (um eine längere

Verzinsungsfrist herauszuholen; der Arme aber „braucht es doch zur Zudecke“ [Ex.22,24]).

- Rechtsbeugung gegenüber den Schwächeren (Dt.24,17.19).
- Lohnschinderei, Verzug der Lohnauszahlung (um noch ein paar Zinspunkte mehr herauszuholen). Dieses ist ein in vielen sozialkritischen Kapiteln des Alten Testaments gerühtes Übel (Dt.24,14; Lev.19,13; Jer.22,13; Jak.5,4).
- Das völlige Abernten der Felder, Obstbäume und Weinstöcke (Dt.24,19ff.), denn es heißt, um eigenen Gewinnes willen dem Ärmsten eine Nahrungsquelle zu verstopfen.

Diese wirtschaftliche Dimension wird auch in Amos 8,4-6 deutlich, indem von betrügerischen Maßen und Gewichten im Lebensmittelgeschäft, Minderung der Warenqualität zur Erzielung höherer Rendite und dem willkürlichen Heraufsetzen der Preise die Rede ist.

Auch das Buch **Jesaja** stellt an einigen Stellen die Vorstellung Gottes von sozialer Gerechtigkeit dar. Demnach ist das Volk Gottes sowohl im privaten wie im öffentlichen Leben dazu aufgerufen, diesem Anspruch Rechnung zu tragen.

Jes.58,6f.: Lass los, die du mit Unrecht gebunden hast, lass ledig, auf die du das Joch gelegt hast! Gib frei, die du bedrückst, rei jedes Joch weg!

Jes.1,17: Lernet Gutes tun, trachtet nach Recht, helft den Unterdrückten, schaffet den Waisen Recht, fhret der Witwen Sache!

Diese Stellen aus dem Propheten Jesaja werden im Neuen Testament bei Mt.25,31-46 in Erinnerung gerufen, wenn es um die Beschreibung der Kriterien für das Weltgericht geht. Allerdings wird es im Neuen Testament mit dem Unterschied beschrieben, dass neben der Fürsorge für Nahrung, Wohnung, Kleidung und Obdach auch noch die Gewährung der Gemeinschaft, der Besuch bei den Kranken und Gefangenen hinzukommt.

Das Interesse an irdischer Befreiung im zwischenmenschlichen Verhältnis ist sehr direkt aus dem Alten Testament zu begründen (vgl. Bockmühl 1975:26). So bestimmt beispielsweise das Bundesbuch, dass der israelitische Knecht im Sabbatjahr freizulassen sei (Ex.21,2). Von derselben Forderung auf Befreiung ist in Jer.34 die Rede. Treulos gewähren dort die Besitzenden die Freiheit, da sie bedrängt sind, und rauben sie wieder, sobald die Bedrohung vorbei ist.

Die Propheten warnen davor, sich auf das Machtspiel der Politik und auf militärische Abwehrkraft zu verlassen, wenn es um Israels Existenz geht (vgl. Jes.7,1-9).

Es wird sogar die Rechtmäßigkeit der Herrschaft von Menschen über Menschen grundsätzlich in Frage gestellt, weil sie den Blick für Gott als den eigentlichen Herrscher trübt (1.Sam.8,7; vgl. Ps.24,7-10; Jes.6,5; 1.Mo.1,27f.).

3.1.2 Die gesellschaftspolitische Dimension im Neuen Testament

3.1.2.1 Das Beispiel des Lebens Jesu

Ein Großteil der Aktivitäten Jesu und seiner Apostel spielte sich in aller Öffentlichkeit ab. Jesus betete leidenschaftlich und ebenso hingeeben lebte und wirkte er mitten in seiner Gesellschaft. Jesus selbst ist es, der „nicht gekommen ist, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene.“ (Mt.20,28).

In Apg.6 ist der Dienst wie in Mt.10 bei der Aussendung der zwölf Jünger die zweite Tätigkeit neben der Verkündigung und Lehre, also neben dem „Dienst am Wort“. Beide Elemente gehören zusammen. Der Dienst dient der Existenzsicherung des Nächsten und macht sich dessen Lebenserhaltung zur Aufgabe (vgl. Bockmühl 1975:46). Es geht um „Erste Hilfe“, wie Jesu Gleichnis vom Barmherzigen Samariter als Illustration seiner Vorstellung von Nächstenliebe verdeutlicht. In dieser Hinsicht korrelieren Lev.25 und Lk.10, denn in beiden Fällen besteht Liebe konkret im Dienst des Aufrichtens und der Lebenserhaltung.

Darüber hinaus muss an die Bergpredigt Jesu gedacht werden, sowie an die Goldene Regel in Mt.7,12, an das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt.22,37-40) und an die Auslegung des letzteren in Jesu Gleichnis vom Barmherzigen Samariter.

Matthäus fasst das geistliche Amt Jesu auf Erden folgendermaßen zusammen: „Und Jesus ging umher im ganzen galiläischen Lande, *lehrte* in ihren Schulen und *predigte* das Evangelium von dem Reich und *heilte* allerlei Seuchen und Krankheiten im Volk.“ (Mt.4,23) Es ist leicht zu erkennen, dass dieses Erlösungskonzept den ganzen Menschen beansprucht und nicht einfach auf die Vergebung der Sünden und die Versicherung des ewigen Lebens mit Gott im Himmel beschränkt sein kann. Padilla schreibt: „Eine umfassende Missionstätigkeit entspricht einer umfassenden Betrachtung des Heils“ (Padilla 1986:169).

Nach Mt.7,21; Jak.1,22; Mt.7,24 und Mt.24,46 ist das Handeln des Menschen von entscheidender Bedeutung. Und dieses Handeln am anderen Menschen wird treffend durch den Begriff „Diakonie“ ausgedrückt.

Jesu verstand sich als Diakon (Mk.10,45) und seine Sendung kann auch unter dem Begriff „Diakonie“ zusammengefasst werden (Mt.20,25ff). Er nahm sich ganzheitlich Menschen in leiblicher und psychischer Not an.¹² Untrennbar gehörten Heilen und Verkündigen in der Diakonie Jesu zusammen.

¹² David Bosch beschreibt den Zusammenhang von innerer und äußerer Heilung und Rettung folgendermaßen: „Evil was experienced as something very real and tangible in the ancient world. It should therefore not surprise us if the evangelists use “religious” words to describe what Jesus did in the face of sickness, demon possession, and exploitation. One of those words is “to save” (Greek: *sozein*), which for us has become an exclusively religious term. However, in at least eighteen cases the evangelists use it

Sein Opfertod ist die tiefste Begründung und Inkraftsetzung von Diakonie (Phil.2,5-11) und die Umstände seines Todes sprechen deutlich von einer Verzahnung von politischen Gegebenheiten und Wirken Gottes.¹³ Jesu Missionsbefehl nach seiner Auferstehung umfasst nicht nur den Verkündigungsauftrag, sondern auch den Diakonieauftrag (Mt.10,5ff.; Mt.28,18-20; Joh.20,21)

Über den diakonischen Dienst am anderen Menschen hinaus kann sowohl im Lobgesang der Maria (Lk.1,52; Lk.1,17; Lk.2,30) als auch in der Predigt Jesu in Nazareth (Lk.4,18 mit dem Zitat aus Jes.61,1-29) der politische Aspekt erkannt werden, denn der Friede

with reference to Jesus' healing of the sick. Thus there is, in Jesus' ministry, no tension between saving from sin and saving from physical ailment, between the spiritual and the social. The same applies to the term used for "forgiveness" (Greek: *aphesis*); it includes a wide range of meanings, from the freeing of bonded slaves to the cancellation of monetary debts, eschatological liberation, and the forgiveness of sins. All shades of meaning of these terms give expression to the all-embracing nature of God's reign. With Scheffler (1988:57), one could say that, for Luke, salvation actually had six dimensions: economic, social, political, physical, psychological and spiritual" (Bosch 1991:33).

¹³ Als weiterer Aspekt neben direkten und indirekten Aufforderungen zum politischen Engagement lässt sich anhand der Passionsgeschichte in den Evangelien beobachten, wie entscheidend die politischen Verhältnisse sind und sein können, um den Willen Gottes Realität werden zu lassen. Es scheint, als bediene sich Gott geradezu der politischen Verhältnisse und mahnt dadurch, auch diese Dimension unseres Lebens bewusst im Blick zu haben. Zunächst soll der Fokus auf den zu der Zeit herrschenden Machthaber Herodes gerichtet werden. Er besaß nur so viel Freiheit, wie ihm seine Führung in Rom zugestand. Seine Politik war ganz von Rom geleitet worden. Man kann den Seelenzustand eines solchen Beamten gut durch zwei Gefühle erklären: seine ständige Furcht, beim Cäsar durch irgendeine Gesandtschaft, die an einem der zahlreichen bei Hofe angesehenen Juden in Rom eine Stütze fand, verklagt zu werden, und die gründliche Verachtung, die er für die Bevölkerung der von ihm verwalteten Provinz hatte.

Neben der Bedeutung der Personen Herodes und auch Pilatus findet sich eine Verzahnung von Religion und Politik in den beiden Strömungen, die die öffentliche Meinung unter sich teilten: Pharisäer und Sadduzäer. Diese Namen bezeichnen sowohl eine Partei als auch eine Art Sekte; sie stellen gleichzeitig eine bestimmte Auffassung des religiösen Lebens und eine bestimmte Haltung gegenüber den politischen Gewalten dar. Diese zwei Strömungen hatten sich ganz folgerichtig aus der politischen Lage entwickelt, in der das Volk Israel sich nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft befand (Rops 1959:202).

Aber dieses Zusammentreffen des Festes (Passah), das die Befreiung des auserwählten Volkes feiert, mit dem Opfertod des Messias ist offensichtlich alles andere als zufällig.

In den letzten Tagen des März war die Lage für Jesus plötzlich ernst geworden. Dadurch, dass er sich in der Nähe Jerusalems aufhielt, hatte er die Kreise beunruhigt, die als eifersüchtige Hüter der religiösen Gebräuche und der öffentlichen Sicherheit in ihm sowohl den Propheten wie den Agitator hassten. In Joh.11,47f. wird deren Frage beschrieben: „Was sollen wir tun, da dieser Mensch so viele Wunder tut? Wenn wir ihn so gewähren lassen, werden alle an ihn glauben, die Römer werden kommen und unsere Stadt und unser Volk vernichten.“ Man muss den Hohepriestern Israels die Gerechtigkeit zugestehen, dass eine solche Gefahr keineswegs illusorisch war. Schon oft hatten charismatische Schwärmer dem Volk eingeredet, dass die Stunde der Befreiung geschlagen habe, und dadurch blutig unterdrückte Aufstände hervorgerufen. Man erinnerte sich an Simon den Aufrührer und an die zweitausend Kreuze, die Varus auf den Bergen des Landes errichtet hatte. Politiker – und das waren die Mitglieder des Hohen Rates – konnten kaum anders denken, und selbst diejenigen unter ihnen, die wohl imstande gewesen wären, zwischen Jesus und diesen gefährlichen Aufwieglern zu unterscheiden, hatten ein zu großes Interesse daran, diese Frage im Unklaren zu lassen. Kaiphas, der im Amt befindliche Hohepriester, sagte: „Ihr wisst nichts und kommt auch nicht darauf, dass es gut ist, wenn ein Mann für das ganze Volk stirbt und nicht das ganze Volk zugrunde geht!“ Es geschieht zu allen Zeiten, dass in der Stunde, wo das Rechtsempfinden schwankt, das Staatsinteresse angerufen wird. Diese Priester, diese Ältesten, denen die Sorge für das Wohl des Volkes am Herzen lag, glaubten richtig zu handeln. Hier war es jedoch etwas ganz anderes. Kaiphas verkündete, ohne es zu wissen, ein ganz anderes Ereignis als die Verhaftung eines gewöhnlichen Aufwieglers. Jesus musste sterben für das Volk, und nicht nur für das Volk, sondern um die bisher zerstreuten „Kinder Gottes“ zu einer Gemeinschaft zu versammeln. Diese Politiker waren nur Werkzeuge in den Händen Gottes, der einen anderen Zweck verfolgte, als es ihnen in der Situation bewusst war. Stuhlmacher schreibt: „Für die Römer schließlich war Jesu Hinrichtung eine an sich politisch nahelegende Abschreckungsmaßnahme. Dies ergibt sich aus dem Kreuzestitel. Man beseitigte einen gefährlich erscheinenden Messiasprätendenten aus Galliläa wie viele potentielle oder wirkliche Aufrührer vor und nach ihm (Apg.5,35ff.), um dadurch die eigene Herrschaft in Palästina zu sichern“ (Stuhlmacher 1992:156).

(Schalom) hat durch die Inkarnation Jesu „Erdenhaftigkeit“ bekommen (Lk.2,14: „... und Frieden auf Erden“).

Jesus fordert seine Gemeinde auf, ihr Leben im Kontrast zur gesellschaftlichen Handlungsnorm zu gestalten: „Da rief Jesus sie zu sich und sprach zu ihnen: Ihr wisst, die als Herrscher gelten, halten ihre Völker nieder, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt an. Aber so ist es unter euch nicht; sondern wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener sein; und wer unter euch der Erste sein will, der soll aller Knecht sein.“ (Mk.10,42-44)

Damit stellt Jesus sich und die ihm nachfolgende Gemeinde in Kontrast zum sonst in der Welt Üblichen (vgl. auch Mt.5,43-48; 26,52; Lk.3,14; Röm.12,17-21; 1.Kor.6,1-8).

Am Beispiel des Lebens und Wirkens Jesu ist erkennbar, wie gesellschaftliche Einflussnahme bis hin zu politischer Aufmerksamkeit allein durch kontrastreichen Lebensstil und Integrität in Reden und Handeln erreicht werden kann. Im Folgenden soll nun untersucht werden, ob es eine dezidierte Politik Jesu gab oder sich zumindest politische Leitlinien aus der Verkündigung Jesu ableiten lassen.

3.1.2.2 Die Politik Jesu

John Howard Yoder führt in seinem Buch „Die Politik Jesu“ 4 Argumente an, die gegen eine jesuanische Politik sprechen (Yoder 1981:15).

1. Jesu Ethik ist eine Ethik für ein „Interim“, das sich Jesus sehr kurz vorstellte. Der apokalyptische Bergprediger braucht sich nicht um das Überleben fester Gesellschaftsstrukturen zu kümmern, da er meint, die Welt nähere sich dem Ende. Seine ethische Lehre kümmert sich daher logischerweise nicht um das Überlebensbedürfnis der Gesellschaft und die geduldige Konstruktion dauerhafter Institutionen.¹⁴
2. Jesus war, wie seine franziskanischen und tolstoianischen Nachahmer gesagt haben, eine einfache ländliche Gestalt. Er sprach über die Spatzen und die Lilien zu Fischern und Bauern, Aussätzigen und Ausgestoßenen. Seine radikale Personalisierung aller ethischen Probleme ist nur in einer Dorf-Gesellschaft möglich, wo die kulturellen Voraussetzungen gegeben sind, dass jeder jeden kennt und als Person behandelt. Das schlichte „von-Angesicht-zu-Angesicht-Modell“ der sozialen Beziehung ist das Einzige, das ihn beschäftigte. Es gibt also in der Ethik Jesu keine Intention, Wesentliches zu den Problemen komplexer Organisationen, zu Institutionen und Ämtern, Macht und Massen zu sagen.

¹⁴ Die klassische amerikanische Formulierung der Abhängigkeit der Ethik Jesu von seiner Erwartung des baldigen Endes der Geschichte ist Reinhold Niebuhrs *Interpretation of Christian Ethics* (New York: Harper, 1935).

3. Jesus und seine ersten Nachfolger lebten in einer Welt, auf die sie keinen Einfluss hatten. Es ist daher einleuchtend, dass sie sich keine andere Art sozialer Verantwortung vorstellen konnten, als die, einfach eine gläubige, bezeugende Minderheit zu sein.
4. Das Wesen der Botschaft Jesu ist ahistorisch per Definition. Sie handelt von geistlichen und nicht von sozialen Angelegenheiten. Was immer Jesus auch von sozialer und ethischer Bedeutung sagte oder tat, darf nicht für sich selbst betrachtet werden, es muss vielmehr als die symbolische oder mythische Einkleidung seiner geistlichen Botschaft verstanden werden.

Darauf gründet sich nun die Behauptung, Jesus habe keine relevante Sozialethik praktizieren oder lehren können. Wenn das jedoch der Fall ist, müssen die Juden, die dachten, dass er gerade das täte und ihn dafür verurteilten, ihn äußerst missverstanden haben. Denn das Zeugnis des Evangeliums besagt, dass der, dessen Geburt angekündigt wird, ein Urheber radikalen sozialen Wandels sein wird. Dieses wird letztlich auch im bekannten Magnificat Marias (Lk. 1,46ff, 68ff) deutlich:

Er hat Macht geübt mit seinem starken Arm,
er hat zerstreut, die hochmütig sind in ihres Herzens Sinne;
er hat Gewaltige von den Thronen gestoßen,
und Niedrige erhöht.
Hungrige hat er mit Gütern erfüllt
Und die Reichen leer hinweggeschickt.

Auch die Aussagen Zacharias´ (Lk.1,71+74) und Johannes´ (Lk.3,9+17) wurden bisher immer als Worte der Ankündigung durch die Annahme gefiltert, das alles sei ausschließlich „geistlich“ zu verstehen.

Ferner wird in Lk.4,18f. ein Grundsatzprogramm dargestellt, welches Jesus aus dem Alten Testament für sich in Anspruch nimmt und in Kapernaum proklamiert:

Der Geist des Herrn ruht auf mir,
weil er mich gesalbt hat;
er hat mich gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen,
den Gefangenen Befreiung zu verkündigen
und den Blinden das Augenlicht,
die Zerschlagenen zu befreien und zu entlassen¹⁵,
ein angenehmes Jahr des Herrn zu verkündigen.

¹⁵ David Bosch fügt erläuternd an: "The phrase "to let the oppressed go free" has a distinctly social profile in Isaiah 58. It stands in the context of prophetic criticism of social discrepancies in Judah, of the exploitation of the poor by the rich. The context of Isaiah 58 is also reflected in Nehemiah 5, where we are told of poor Jews who, in order to pay the taxes levied by the Persian king, had to mortgage their vineyards and homes and even sell their children into slavery to rich fellow-Jews who grasped the opportunity to capitalize on the predicament of the poor. In light of this, the "oppressed" or "bruised" or "broken victims" of Isaiah 58:6 are to be understood as those who were economically ruined, those who had become bonded slaves and had no hope of ever again escaping from the throttling grip of poverty" (Bosch 1991:321).

Mindestens einmal im Jahr wurde diese Vision des Jubeljahres in Israel als konkrete Erfahrung lebendig. Bei dieser Vision geht es also um die Erneuerung des Gottesvolkes. Als solches werden zwei Aspekte angesprochen: die konkrete Erneuerung, die gelegentlich in der Vergangenheit geschehen und jetzt noch möglich ist, und auch die Erneuerung nach dem Ende der Zeiten. Beides vollzieht sich in Form des Jubeljahres.¹⁶

¹⁶ **Exkurs: Die Bedeutung des Jubeljahres**

Das Jubel- oder Sabbatjahr beinhaltet vier Vorschriften:

- (1) der Boden liegt brach,
- (2) Schulden werden erlassen,
- (3) Sklaven werden befreit und
- (4) der Familienbesitz wird an jeden einzelnen zurückerstattet.

Die Situation des brach liegenden Bodens wird schon in Lev.25,20f beschrieben: „Und wenn ihr denkt: Was sollen wir im siebenten Jahre essen? Wir dürfen ja nicht säen und unseren Ertrag nicht einsammeln - so will ich euch im sechsten Jahre meinen Segen zuwenden, dass es den Ertrag für drei Jahre liefern soll.“ Jesus gebraucht fast dieselben Worte gegenüber seinen Jüngern. Die Ausrufung des Jubeljahres für das Jahr 26 mag ihnen durchaus Sorgen verursacht haben. Sie hatten ihre Felder unbestellt gelassen und ihre Boote am Seeufer zurückgelassen, um Jesus nachzufolgen:

„... fraget nicht, was ihr essen und was ihr trinken sollt, und seid nicht in Unruhe! Denn nach all diesen Dingen trachten die Völker der Welt; euer Vater aber weiß, dass ihr diese Dinge bedürft. Vielmehr suchet sein Reich, dann wird euch dies hinzugefügt werden“ (Lk.12,29ff.).

Oft wird diese Ermahnung als Ermutigung zur Faulheit missverstanden. Sie wird jedoch ohne Schwierigkeiten verständlich, wenn wir sie im Rahmen der Reich-Gottes-Erwartung stellen, denn das Jubeljahr ist ein Vorbote des Gottesreiches.

Die zweite Vorschrift des Jubeljahres knüpft sich an die Bitte im Vaterunser: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldern“ (für „vergeben“ wird das Verb *aphiemi* gebraucht). Im Griechischen bezeichnet *opheilema* finanzielle Schuld im materiellesten Sinne des Wortes. Im Vaterunser empfiehlt Jesus also nicht vage, denen zu vergeben, die uns geärgert oder Leid zugefügt haben, sondern er sagt einfach und klar, dass denen, die Schulden haben, ihre Schuld erlassen werden soll. Anders ausgedrückt kann man es auch damit bezeichnen, dass das Jubeljahr praktiziert werden soll. Bemerkenswert ist, dass Jesus das Verb *aphiemi* gebraucht. Es bedeutet „erlassen, fortschicken, freilassen, eine Schuld vergeben“ und tritt regelmäßig in Verbindung mit dem Jubeljahr auf.

Das Vaterunser ist also ein echtes Jubeljahrgebet. Es bedeutet, „die Zeit ist gekommen, dass die Gläubigen alle Schulden, die die Armen Israels bedrücken, abschaffen; denn auch eure Schulden bei Gott sind ausgewischt.“ Jesus stellte eine strikte Gleichung auf zwischen der Praktizierung des Jubeljahres und der Gnade Gottes.

Zwei Gleichnisse sollen helfen, Jesu Denken in diesem Punkt zu verstehen. Am eindrucksvollsten illustriert wohl das Gleichnis vom „unbarmherzigen Knecht“ die ganze Schärfe der Gleichung des Vaterunser: „Keine Gnade für den, der nicht gnädig ist“ (Yoder 1994:62).

Der zyklische Schuldenerlass hatte eine ernste Folge; er führte zu einem Einfrieren des Kreditwesens, wie schon in Deuteronomium 13,7-11 angedeutet wird. Aus diesem Grunde zögerten selbst die orthodoxesten Rabbis wie Hillel und Shammai - sonst Vorkämpfer der unbedingten Anwendung des Gesetzes - eine strikte Durchführung des Jubeljahres zu verlangen. Je näher das Sabbatjahr rückte, desto mehr zögerten die Wohlhabenden, den Armen Kredite zu geben, aus Angst ihr Kapital zu verlieren. Dadurch wurde das wirtschaftliche Leben des Landes gelähmt.

Die Lösung erhielt den Namen *prosboul*. Das Wort lässt sich aus dem Griechischen *pros boule* ableiten („eine gerichtlich bestätigte Handlung“). Wie im Mischnatraktat Gittin berichtet wird, bevollmächtigte Hillel auf diese Weise den Gläubiger, dem Gerichtshof das Recht abzutreten, die ansonsten vom Sabbatjahr annullierte Schuld in seinem Namen einzuziehen.

Jesus muss ein entschiedener Gegner des *prosboul* gewesen sein. Aber wie kann das Einfrieren des Kredites verhindert werden, wenn man den Profitanreiz ablehnt? In der Feldrede gibt Jesus die Antwort. Der Reiche soll freigiebig sein und sich nicht um die Rückzahlung ängstigen, denn Gott wird für ihn sorgen. Lk.6,34ff beschreibt diesen Sachverhalt:

„Wenn ihr denen leiht, von denen ihr zurückerhalten hofft, was für einen Dank habt ihr? Auch die Sünder leihen den Sündern, damit sie das gleiche zurückerhalten. Vielmehr ... leiht, ohne etwas zurückzuerwarten. Dann wird euer Lohn groß sein; und ihr werdet Söhne des Höchsten sein; denn er ist gut gegen die Undankbaren und Bösen. ... Sprecht frei, so werdet ihr freigesprochen werden! Gebet, so wird euch gegeben werden! Ein gutes, vollgedrücktes, gerütteltes, überfließendes Maß wird man in euren Schoß geben.“

Die Ehrlichkeit des Schuldners muss in der Umkehrung der Großzügigkeit des Gläubigers entsprechen.

Neben der Jubeljahrsthematik sind in Bezug auf eine jesuanische Politik die Perikopen in Lk.19,47-22,2 zu beachten.

Jede der Perikopen reflektiert auf irgendeine Weise die Konfrontation zweier sozialer Systeme und Jesu Ablehnung des Status quo.

Es ist schwer einzusehen, wie die Fangfrage über die Steuer von denen, die sie stellten, als echte Frage hätte gedacht sein können, wenn sie nicht Jesu Ablehnung der römischen Besatzung als selbstverständlich vorausgesetzt hätten. Wiederum wird das „vergeistlichte“ Bild eines Jesus, der mit Politik nichts zu tun hat, durch die Tatsache zurückgewiesen, dass sich diese Frage stellen konnte. Im Kontext seiner Antwort bedeutet „das, was Gottes ist“ offensichtlich nichts „Geistliches“. Die Zuordnung „dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“, verweist vielmehr auf Forderungen oder Vorrechte, die sich überschneiden oder miteinander konkurrieren, so dass die Notwendigkeit besteht, sie voneinander zu trennen. Die Bereiche Cäsars und Gottes liegen nicht auf verschiedenen Ebenen, so dass es nie zu einem Zusammenstoß kommen könnte, denn beide befinden sich „in derselben Arena“ (Yoder 1994:50).

Im Hinblick auf die Kreuzigung Jesu sind mit Blick auf die Politik Jesu besonders die Inschrift am Kreuz und die Lästerung der Soldaten hervorzuheben. Sie zielen auf sein Königtum und darauf, dass er sich nicht selbst rettet. Jesus wurde somit gegen einen Zelotenführer eingetauscht und als „König der Juden“ zu Tode gebracht. Das ist wiederum einer der Punkte, wo die „spiritualistisch-apolitische Exegese“ (Yoder 1981:229) immer betont hat, die Juden oder die Römer oder die zelotisch gesinnten Bürger hätten Jesus falsch verstanden. In Wahrheit habe er die etablierte Ordnung nie behelligen wollen.

Hillel sagte dem besorgten Gläubiger: „Überweise deinen Kredit an den Gerichtshof, der wird ihn für dich eintreiben.“ Jesus sagt im Gegensatz dazu dem nachlässigen Schuldner: „Warte mit der Rückerstattung der Schuld nicht, bis du in die Hände des Gerichts fällst. Wenn dein Gläubiger dich mit Hilfe des *prosboul* vor Gericht bringen will, um dir dein Hemd wegzunehmen (als Sicherheit für die Schuld, die du nicht bezahlen konntest), lass ihn (wieder das Verb *aphiemi*) auch deinen Mantel nehmen.“ Und vorher: „Vertrage dich mit deinem Gegner sogleich, solange du noch mit ihm auf dem Weg bist, damit dich der Gegner nicht (unter Anwendung des *prosboul*) dem Richter überantworte und der Richter dem Gerichtsdienner und du ins Gefängnis geworfen werdest. Wahrlich, ich sage dir: Du wirst nicht von dort herauskommen, bis du auch den letzten Pfennig bezahlt hast“ (Mt.5,25f.).

Im Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht war es Gott, der die Initiative ergriffen hatte. Gott hatte als erster dem Menschen die Schuld vergeben und erwartete von ihm dasselbe. Im Gleichnis vom unehrlichen Verwalter ergreift der Mensch die Initiative. Der Verwalter praktiziert als erster das Jubeljahr, indem er die Schulden derer erlässt, die gleichzeitig seine und Gottes Schuldner sind. Folglich lobt Gott diesen klugen Mann, der die Erstattung des Reichtums konsequent praktiziert und sich damit auch noch seinen eigenen Vorteil sichert. Dieser Mann konnte die Zeichen des Gottesreiches lesen und verstehen: die Herrschaft des „ungerechten Mammons“ ist vergangen.

Die beiden Gleichnisse bestätigen also, was die Predigt von Nazareth, das Gebet des Herrn und die Bergpredigt uns schon gezeigt haben. Jesus proklamierte im Jahre 26 tatsächlich ein Jubeljahr nach den mosaischen Sabbatvorschriften: ein Jubeljahr, das in der Lage war, die sozialen Probleme Israels durch Schuldenerlass und durch die Befreiung von Schuldnern, deren Zahlungsunfähigkeit sie zur Sklaverei erniedrigt hatte, hätte lösen können. Das Jubeljahr zählte zu den Vorzeichen des Gottesreiches.

Eine solche Neuverteilung des Kapitals, alle fünfzig Jahre im Vertrauen auf den gerechten Willen Gottes und in Erwartung seines Reiches vorgenommen, wäre auch heute nichts Utopisches. Viele blutige Revolutionen wären vermieden worden, hätte die Kirche die Jubeljahrsvorschriften aus dem Gesetz des Mose besser beherzigt als Israel.

Deshalb muss die Illegalität des Vorgehens gegen ihn und die Unrichtigkeit der Beschuldigung demonstriert werden.

Selbst dann aber müsste erklärt werden, warum Jesus, dessen Hauptanliegen es gewesen sein soll, apolitisch zu sein, gerade in dieser Weise missverstanden worden ist und warum er nicht jedermann vor einer so radikalen Fehlauflassung seiner Absichten bewahrt hat. Jedoch waren die Ereignisse im Tempelhof und die von Jesus gebrauchte Sprache nicht darauf berechnet, jeden Anschein umstürzlerischer Pläne zu vermeiden. Jüdische und römische Autoritäten verteidigten sich gegen tatsächliche Bedrohungen.

Es ist vielleicht bezeichnend, dass jeder Versuch hypothetischer Rekonstruktion dahin tendiert, die ökonomisch-politische Bedrohung der Römer durch Jesus ernster zu nehmen als es die traditionelle kirchliche Interpretation tut. Entscheidend ist nicht, ob die juristische Prozedur in Ordnung war oder auch ob die jüdischen Institutionen Teilverantwortung trugen. Es reicht der Nachweis, dass Jesu öffentliche Karriere die Vermutung rechtfertigt, er habe für das römische Reich eine so offensichtliche und ernsthafte Bedrohung dargestellt, dass dies seine Hinrichtung rechtfertigte. Yoder schreibt: „Jesus war nicht einfach ein Moralist, dessen Lehren zufällig auch einige politische Implikationen enthielten. Er war nicht in erster Linie ein Lehrer von Spiritualität, dessen öffentliches Wirken unglücklicherweise in einem politischen Licht gesehen wurde“ (Yoder 1981:57).

Oder man nimmt an, Jesus könne sich nicht geirrt haben. Dann folgert man, dass seine Verkündigung des anbrechenden Gottesreiches¹⁷ ein inneres, spirituelles, existentielles Reich meinte, von dem er in der mythischen Sprache seiner Zeit redete.

Wenn wir Jesus als den Messias bekennen, dann ist diese Entkoppelung nicht zu rechtfertigen. Indem man eine Position „apolitisch“ nennt, leugnet man, welche machtvolle Wirkung die Gründung einer alternativen sozialen Gruppe auf die Gesellschaft hat. Man überschätzt die Macht und die Handhabbarkeit jener Strukturen, die gemeinhin politisch genannt werden.

Weil der besondere Weg Jesu in der Ablehnung des Schwertes und Verurteilung derer, die es führen, politisch relevant war, mussten ihm sowohl der Sanhedrin wie der Prokurator im Namen ihrer jeweiligen politischen Verantwortung das Lebensrecht verweigern. Seine Alternative war so relevant und bedrohlich, dass Pilatus es sich leisten

¹⁷ A.Strobel liefert in *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem* (Leiden: Brill, 1961) eine sorgfältige Studie diese Problems aus der Perspektive der jüdischen Interpretation von Hab.2. Beides, das Ausbleiben und das Eintreffen der Herrschaft Gottes, war im Glauben jeder biblischen Epoche gegenwärtig. Das Konzept eines rein zukünftigen Kommens, so genau datiert, dass ab einer bestimmten Zeit das Ausbleiben des Reiches zu einer klaren Enttäuschung führt, ist dem biblischen Verständnis fremd. Ebenso undenkbar ist ein Konzept, das die Besonderheit der Ethik Jesu im Selbstverständnis Jesu von einem rein zukünftigen Ende der menschlichen Geschichte abhängig macht. Auch diese Studie bestätigt, dass das Problem der Parusieverzögerung von den Gelehrten selbst in das Neue Testament hineingetragen wurde. Auf keinen Fall verursachte es der Urgemeinde besonderes Kopfzerbrechen, und es lieferte auch keine Motive zur theologischen Revision im folgenden Jahrhundert.

konnte, im Austausch für Jesus den normalen Freiheitskämpfer Barrabas freizulassen. (vgl. Feneberg 2004:113)

Als die Christen sich im vierten Jahrhundert in Positionen mit sozialer Verantwortung wiederfanden, mussten sie sich ihr Material für ein ethisches Urteil jedoch aus anderen Quellen holen als bei Jesus. Die Urgemeinde musste für ihr Leben innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen eine Sozialethik entwickeln, wie sie nicht ohne weiteres in den Ausführungen Jesu in ihrer unmittelbaren Reich-Gottes-Erwartung zu erkennen ist. Trotzdem darf daraus nicht gefolgert werden, dass die von der Kirche dann entwickelte Ethik keinen Bezug zur Ethik Jesu habe oder sogar im Gegensatz zu ihr steht. Weit zutreffender ist dagegen die Aussage, dass es die Ethik Jesu selbst war, die umgeformt und übertragen wurde in die Haltung der in der Gesellschaft dienenden Kirche, wie es beispielsweise in den Haustafeln deutlich wird.

David Bosch fragt: "Does this mean that God's reign is political? Certainly, though not necessarily in the modern sense of the word. It is not easy to spell out how the manifestation of God's reign in Christ can help us find the right political system or an ideal economic order or a fair national labor policy or correct relations with foreign powers" (Bosch 1991:104).

Enger gefasst ist Politik die Kunst des Regierens und nach dieser Definition war Jesus sicher nicht politisch, denn er hat keine politische Partei gegründet, sich kein politisches Programm zu eigen gemacht und keine politischen Protestaktionen organisiert. Im umfassenderen Sinne aber war alles, was er gesagt und getan hat, politisch, denn es zielte auf das Zusammenleben in Gemeinschaft ab.

3.1.2.3 Die ersten Christen

Am Beginn der christlichen Theologie, beim Apostel Paulus, spielen politische Erwägungen bereits eine große Rolle. Um dem Evangelium zum Durchbruch zu verhelfen, musste er sich mit den politischen und geistigen Mächten seiner Zeit, der Macht Israels und der Macht Roms, auseinandersetzen. Hier wurde bereits der Grundstein dazu gelegt, dass das Christentum in der Spätantike die politische Szene verändern konnte (Feld 1973:7).

Die Mahnung des Apostels Paulus, dass die Christen sich tatkräftig für das Gemeinwohl einsetzen sollen¹⁸, fand große Beachtung.

¹⁸ Tit.3,1: „Erinnere die Christen daran, dass sie sich dem Staat und seinen Behörden unterzuordnen haben. Sie sollen die Gesetze des Staates befolgen und sich tatkräftig für das Gemeinwohl einsetzen.“

Ihre öffentliche Stellungnahmen zu Götzendienst, Wahrsagerei, Unmoral und Korruption im Staate waren streng genommen politische Aussagen.

Nicht zuletzt hatten sie ihre eigenen sozialen Hilfsprogramme für die Armen und kümmerten sich um Witwen und Waisen sowie um die Kranken.

Damit handelten die ersten Christen wie eine sozialreformerische Partei. Sie machten nicht nur leere Worte, sondern wirkten konstruktiv am Aufbau einer gesunden Gesellschaft mit.

Immer wieder ist im Neuen Testament davon die Rede, dass Verkündigung und Glaube ihr Ziel im Handeln des Gläubigen haben. Nicht nur Jakobus sagt: „Glaube ohne Werke ist tot“ (2,20), auch Paulus zielt auf einen „Glauben, der durch die Liebe tätig ist“ (Gal.5,6). Das sind Beispiele, die für viele andere stehen. Sie alle machen deutlich, dass Gottes Heilswerk nicht seinen Zweck in sich selbst hat, sondern auf das neue Leben, die guten Werke der Christen zielt und erst in ihnen sein Ziel erreicht. Daraus folgt, dass die Dogmatik ihren Horizont in der „Ethik“ hat und ferner, dass christliche Mission und Evangelisation niemals bloß auf die Erweckung von Glauben und Hoffnung oder die Gründung und das Wachstum von Kirchen gerichtet sein darf. Eine innere Erneuerung des Wesens des Menschen muss vorangehen, wenn es zu Äußerungen des neuen Wesens kommen soll. Gottes Handeln muss allem menschlichen Handeln vorangehen, oder es wird kein menschliches Handeln zustande kommen. Das Verhältnis von Pflanzung und Frucht ist ein konsekutiv-finales, wobei keine Seite überbetont werden darf. Die Zentralstelle dieses Sachverhaltes ist Eph.2,10: „Nicht *aus* Werken gerettet, aber *zu* guten Werken“ (vgl. Bockmühl 1975:40).

Die große Bedeutung des Handelns sahen die ersten Christen auch in Bezug auf die Evangelisation der anderen Menschen. In 1.Petr.2,12 steht: „Führet einen guten Wandel unter den Heiden, auf dass sie eure guten Werke sehen und Gott preisen, wenn es denn an den Tag kommen wird“. 1.Petr.3,1 wendet sich folgendermaßen an die Frauen: „...., damit auch die, die nicht an das Wort glauben, durch das Leben ihrer Frauen ohne Worte gewonnen werden.“ J. Jeremias beschreibt diesen Sachverhalt folgendermaßen: „Am Leben der Jünger soll der Sieg der Herrschaft Gottes wahrnehmbar werden“ (Jeremias 1971:221). Hier liegt eine besondere Verkündigungsmöglichkeit für die Gemeinde in der Verfolgung. Bei Verleumdung und Bedrückung wird der Wandel der Christen zum vornehmsten Missionsmittel. So sind die Stellen aus dem 1.Petrusbrief eine neue Bestätigung für die Notwendigkeit der Verknüpfung von Wort-Verkündigung und Verkündigung durch Wandel, denn mit beiden missioniert die Gemeinde. Bockmühl sagt: „Wer eine Ausbreitung der Früchte will, muss mehr neue Bäume setzen!“ (Bockmühl 1975:46).

Die Tat-Inhalte der sozialen Verantwortung des Christen bestehen in Versöhnung, Befreiung, Respektierung der Würde des Menschen und dem Dienst am Menschen. Eben dies müssen auch die Inhalte und Ziele der sozialen und politischen Betätigung des Christen sein.

Die prophetische Predigt ergeht an die Herrschenden, nicht an die Opfer der Herrschaft. Sie sucht die *Änderung* der Herrschenden und nicht ihre Liquidierung. Zu sehen ist das an Johannes, der die Herrschaft des Herodes nicht in Frage stellt, sondern ihn in dieser Position unter Gott zu bringen sucht. Bockmühl: „Er geht den Weg des Propheten, nicht den des Zeloten“ (Bockmühl 1975:47).

Konkret sagt Johannes den Menschen: „Wer zwei Röcke hat, der gebe dem, der keinen hat; und wer Speise hat, tue auch also.“ Den Zöllnern sagt er: „Fordert nicht mehr, als gesetzt ist“, und den Kriegsleuten: „Tut niemand Gewalt noch Unrecht und lasset euch genügen an eurem Solde.“ (Lk.3,11-14)

Das Handeln ist nicht nur die Folge der Rechtfertigung, sondern Rechtfertigung erweist sich eigentlich erst im Handeln (vgl. Wüst 1990:17). Die urchristliche Diakonie konzentrierte sich auf hilfsbedürftige Christen, praktizierte aber auch missionarisch wirksam Fürsorgedienst in der Verantwortung für die Mitmenschen (vgl. Mt.25,31-46; Gal.6,10).

Wenn Menschen Christus annehmen, kommen sie durch Wiedergeburt in sein Reich. Sie müssen versuchen, seine Gerechtigkeit nicht nur darzustellen, sondern sie in einer ungerechten Welt auch auszubreiten. Das Heil, das wir für uns beanspruchen, soll uns in unserer gesamten persönlichen und sozialen Verantwortung verändern.

Und Philemon 16 hebt hervor, dass Paulus Philemon ermahnt, Onesimus nicht mehr nur als Sklaven, sondern als Bruder in Christus, und darüber hinaus nicht nur auf gemeindlicher Ebene, sondern auch „im Fleisch“, d.h. in bürgerlicher Hinsicht, anzunehmen. Das kann nichts anderes bedeuten als den Wunsch des Paulus, den Mitchristen Onesimus auch äußerlich freizulassen.

Stuhlmacher schreibt: „Eine sozial brisante (und in der nichtchristlichen Umgebung der Gemeinden argwöhnisch mitverfolgte) Frage war die, wie bei den Christen Sklaven und Herren zusammenleben und gemeinsam Gottesdienste feiern sollten. In 1.Kor.7,17-24 geht Paulus theologisch grundsätzlich und im Philemonbrief praktisch auf dieses Problem ein“ (Stuhlmacher 1992:387).

In 1.Kor.7,17-24 nimmt der Apostel den sozialen Unterschied von Sklaverei und Freiheit als vorgegeben hin. Er macht aber die Gemeinde (unter Aufnahme und Verarbeitung der

Tauftradition von Gal.3,26ff. bzw. 1.Kor.12,12f.) nachdrücklich darauf aufmerksam, dass Sklaven und Freie gleichermaßen von Christus angenommen sind.¹⁹

Die beiden Beispiele zeigen, dass Paulus mit seiner Verkündigung vielleicht keine sozialen Umwälzungen direkt angestrebt, indirekt aber solche durchaus bewirkt hat. Aus der den Christen geschenkten Glaubensfreiheit heraus haben sich Konsequenzen für das Zusammenleben von Sklaven und Herren in den Hausgemeinden ergeben (vgl. 1.Kor.7,23).

Was die staatlichen Organe anbetrifft, hat Paulus seine Gemeinden gleichzeitig zu Distanz und Toleranz aufgerufen. Dies entspricht sowohl der theologischen Überzeugung als auch der Erfahrung des Apostels. Während seines apostolischen Wirkens hat Paulus positive und negative Erfahrungen mit den staatlichen Autoritäten gemacht. Er war schon von seinem Elternhaus her Bürger von Tarsus und Inhaber des begehrten römischen Bürgerrechts (Apg.21,39; 22,3.24ff.). Die ihm damit zugefallenen Rechte und Privilegien konnte er bei seinen Missionsreisen, bei der Sammlung und dem Transport der Kollekte und schließlich auch zum Schutz seines eigenen Lebens nutzen (Apg.25,9ff.). Der Apostel hat aber auch erleben müssen, dass man ihn wegen Stiftung öffentlicher Unruhe dreimal der römischen Prügelstrafe überantwortete (2.Kor.11,25).

Zwei zeitgeschichtliche Umstände dürften die Argumentation des Apostels in Röm.13,1-7 allerdings mitbestimmt haben: Die römischen Hausgemeinden standen seit dem Claudiusedikt nicht mehr unter dem besonderen Privilegrecht der Synagogen, sondern mussten als freie religiöse Vereinsgemeinden existieren. Als solche hatten sie jeglichen Verdacht der politischen Agitation oder Konspiration zu meiden, weil er ihre sofortige Auflösung durch die Behörden zur Folge gehabt hätte. In dieser speziellen Situation und angesichts des herannahenden Jüngsten Tages (vgl. Röm.12,19-21; 13,11-14) hat Paulus den damals noch ohne allen politischen Einfluss lebenden Christen von Rom geraten, den staatlichen Forderungen im Maße des Möglichen nachzukommen. Anders hätten sie ihre Existenz und damit alle missionarischen Zeugnismöglichkeiten aufs Spiel gesetzt. Erkennt man diese besonderen Umstände an, so ist es nicht ratsam, eine neutestamentliche Lehre vom Staat nur oder vor allem von Röm.13,1-7 her zu entwickeln, denn zu ihr müssen andere Texte wie Apg.5,29 und Apg.13 hinzugenommen werden.

¹⁹ Hoekendijk schreibt dazu: "The revolutionary nature of the early Christian mission manifested itself, inter alia, in the new relationships that came into being in the community. Jew and Roman, Greek and barbarian, free and slave, rich and poor, woman and man, accepted one another as brothers and sisters. It was a movement without analogy, indeed a "sociological impossibility" (Hoekendijk 1967:245).

Aus 1.Kor.6,1-11 und Röm.13,1-7 lässt sich ersehen, dass Paulus den Christen geraten hat, die Eigenständigkeit der Gemeinde gegenüber der Welt hochzuhalten und den staatlichen Instanzen dort loyal zu begegnen, wo dies um der Existenz und des Zeugnisses der Gemeinde willen erforderlich ist. Anarchische Tendenzen hat Paulus an keiner Stelle verteidigt.

Eine vom Menschen losgelöste Welt kennt Paulus ebenso wenig wie ein von der Welt losgelöstes Geschöpf Mensch. Beide gehören für Paulus zusammen und stellen sich vor allem als erlösungsbedürftig dar.

Die kritische Sicht von Schöpfung und Welt aus 1.Kor.1,21 und Röm.1,19-25 darf jedoch nicht zum Ganzen der paulinischen Schöpfungslehre gemacht werden. Für den Apostel ist der gegenwärtig noch andauernde Aön zwar böse (Gal.1,4), aber die Welt liegt keineswegs pauschal im Argen. Die Christen sind zur Erkenntnis Christi und Gottes des Schöpfers sowie des Guten, Wohlgefälligen und Vollkommenen befreit und befähigt (1.Kor.2,10.16; 2.Kor.10,3ff.; Röm.12,1f.).

3.1.3 Die Korrelation von Verkündigung und politischer Veränderung

Nachdem der biblische Befund gezeigt hat, in wie vielen Zusammenhängen politisches Handeln im Sinne der einleitenden Definition thematisiert wird, soll nun im dritten Teil des Kapitels „Bibel und Politik“ theologisch erarbeitet werden, welches Zusammenspiel zwischen Verkündigung und politischer Veränderung besteht.

Bei dem Internationalen Kongress für Weltevangalisation in Lausanne 1974 forderte René Padilla ein umfassendes Verständnis sowohl des Begriffes als auch der Aufgabe der Evangelisation. Seine Losung lautete: „Das ganze Evangelium für den ganzen Menschen und für die ganze Welt“ (vgl. Bockmühl 1975:5).

Es dürfe keine Antithese geben zwischen Gottesliebe und Nächstenliebe, Glaube und Werk, Eschatologie und Ethik, Evangelisation und Diakonie, Bekehrung und sozialer Erneuerung, denn Jesus habe das Reich Gottes verkündigt *und* sich selbst mit den Unterdrückten identifiziert.

Für Samuel Escobar spielt in dieser Schau der ethischen und sozialetischen Bezüge der Evangelisation die Gemeinde eine wichtige Rolle. Sie ist für ihn das Modell und damit das Vorbild einer neuen Gesellschaft. In Südamerika habe die Gemeinde durch bestimmte Unternehmungen Beispielhaftes für die Landreform geleistet. In dem Zusammenhang macht Escobar darauf aufmerksam, dass von diesen sozialetischen Experimenten

sogar eine Wirkung auf die Evangelisation im engeren Sinne ausgehe, denn wo die Landreform durchgeführt wurde, wuchs auch die Kirche (vgl. Bockmühl 1975:9).

Gottes Liebe muss in der Welt durch die Kirche sichtbar werden. Der Beweis des ewigen Lebens erschöpft sich nicht im einfachen Bekenntnis von Jesus Christus als Heiland, sondern „im Glauben, der durch die Liebe tätig ist“ (Gal.5,6).

Christ zu werden ist demnach nicht eine religiöse Verwandlung, in der man Anhänger eines Kultes wird, sondern eine Neuorientierung des gesamten Menschen in Bezug auf Gott, die Menschen und die Schöpfung. Es ist nicht nur die bloße Addition neuer Verhaltensmuster, die den alten aufgebunden werden - wie Kirchenbesuch, Bibel lesen und Gebet -, sondern die Neustrukturierung der gesamten Persönlichkeit und die Neuorientierung des gesamten Lebens in der Welt.

Obwohl die Bürgerschaft des Christen letztlich im Himmel ist, erkennt Paulus auch die Wichtigkeit unserer Bürgerschaft hier auf Erden an. In Philipper 1,27 verwendet der Apostel dasselbe Wort („politeia“), wenn er unseren „würdigen Wandel“ in der menschlichen Gesellschaft behandelt. Demnach wäre eine Übersetzungsmöglichkeit für Phil.1,27 auch: „Wandelt würdig als Bürger“.

Colin Morris sagt: „Wenn die Kirche für die Ungerechtigkeiten um sie her blind bleibt, wird die Welt für alles andere, was die Kirche ihr sagen will, taub sein“ (Lausanne-Dokumente 1974:1026).

Diese Aussage spiegelt in treffender Weise wieder, wie Verkündigung und politische Konsequenz aufeinander wirken. Wenn Verkündigung nicht gehört wird, weil die Lebenssituation der zu erreichenden Menschen nicht gesehen wird, passiert nichts. Wenn aber in der Verkündigung die Lebenssituation des Einzelnen im Blick ist, wird nicht nur die Verkündigung beim Einzelnen wirksam, sondern darüber hinaus verändern sich die Umstände bis hin zu politischen Gegebenheiten.

Je höher wir den Wert des Menschen einschätzen, desto stärker wächst in uns das Bedürfnis, ihm in allen Bereichen zu dienen (vgl. Gen.9,6b).

Dr.Visser't Hooft sagt:

„Ein Christentum, welches seine vertikale Dimension verloren hat, hat sein Salz verloren; es ist nicht nur seines Geschmacks verlustig gegangen; es ist für die Welt unnütz geworden. Doch ein Christentum, welches die vertikale Dimension als Flucht aus der Verantwortung für das Leben des Menschen auf dieser Erde wählt, leugnet die Menschwerdung Gottes, welche in Jesus Christus für die ganze Welt Wirklichkeit wurde.“ (Hoffman 1974:1005).

Der lebendige Gott ist der Gott der Natur und genauso der Gott der Religion, also der „weltlichen“ wie auch der „heiligen“ Lebensbereiche (Gen.1,31; 1.Tim.4,4).

Gottes Herrschaft reicht weit über den religiösen Bereich unseres Lebens hinaus. Sie umfasst alle Lebensbereiche, den öffentlichen wie den privaten, als Gemeindemitglied wie auch als Staatsbürger, die evangelistische wie auch die soziale Verantwortung (vgl. Stott 1987:41).

Padilla merkt an: „Der Individualismus des „Kultur-Christentums“ sieht den Herrn nur von einer Seite und betrachtet ihn darum als einen individualistischen Christus, der sich ausschließlich mit der Erlösung von Einzelpersonen befasst“ (Padilla 1986:170).

Padilla hält daran fest, dass der Staat von Gott für die Gesellschaft angeordnet worden sei. Damit ist ein zweifaches gesagt:

- 1.) Der Wert des Staates ist bejaht. Diese Bejahung des Staates richtet sich gegen eine falsch verstandene christliche Freiheit, die sich über den Staat erhebt.
- 2.) Die politische Ordnung wird mit dem Willen Gottes verknüpft. Dadurch ist zugleich ein Kriterium gegeben, diese Ordnung zu bewerten. Ist Gott der letzte Ursprung aller Autorität, dann steht dem Staat kein absolutes Recht über die ihm Untergeordneten zu.

Politische Betätigung im allgemeinen Sinn von „zum Wohl der *Polis*“ gehört demnach zum integralen Auftrag der Gemeinde. Neben traditioneller karitativer Arbeit gehört dazu entscheidend auch das Vermitteln von „Reich Gottes“ - Grundsätzen wie Gerechtigkeit und Frieden.

Das Evangelium handelt nicht von politischen Detailfragen, sondern es geht in der Verkündigung um das, worauf menschliche Pflichten und Rechte aufbauen und was jedes sozioökonomische und politische Programm durchdringen muss.

3.2 Theologische Barrieren eines ganzheitlichen Ansatzes

3.2.1 Das Verhältnis von Staat und Kirche

Auf die Entwicklung der letzten Jahrhunderte zurückblickend muss hinsichtlich der Thematik „Staat und Kirche“ festgehalten werden, dass protestantisches Obrigkeitsdenken durch den Pietismus massiv gefördert wurde. Seine Passivität bei politischen und staatsbürgerlichen Pflichten enthob unausgesprochen die Obrigkeit jeder Korrektur durch das Wort Gottes, denn die Beschränkung auf die persönliche Frömmigkeit enthielt keinen Platz für eine Staatsethik. Der Einzelne war nur noch für sich und seine Seligkeit verantwortlich, der Staat aber für sämtliche politische Entwicklungen, einschließlich aller zweifelhaften und unbiblischen Entscheidungen.

Philosophen wie Hegel und vor allem Fichte lieferten dann die theoretische Begründung für die Überbewertung der deutschen Nation. Der Krieg erhielt ein „höheres“ und „edleres“ Ziel, bis man schließlich im Ersten Weltkrieg sagen konnte: „Unsre Streiter sind nicht bloß Kämpfer für Heimat und Herd, für König und Vaterland, sondern es sind Gottes Heere, sie streiten in seinem Dienst als seine Amtleute und Handlanger.“ (Westfälisches Sonntagsblatt für Stadt und Land, 16.Juni 1916)

Der deutsche Protestantismus ging, abgesehen von ganz wenigen Ausnahmen, aufgrund der Verbindung von Thron und Altar diesen Irrweg mit.

Somit ist es wichtig, unabhängig von den historischen Verzerrungen und Missbräuchen zu einer differenzierten Haltung zwischen einer vollkommenen Verquickung aus Staat und Kirche und der absoluten Trennung beider Bereiche zu kommen.

So versuchte man von evangelikaler Seite mit dem Konzept „Transformation“ in Wheaton 1983 einen dritten Weg zu beschreiben. Es wird nicht die Vergeistigung des Heils in die ewige Zukunft, nicht die Schaffung des Reiches Gottes durch bestimmte soziale und politische Ordnungen in der gegenwärtigen Geschichte, sondern die Umsetzung der sozialetischen Werte des Reiches im Glaubensgehorsam schon in der Gegenwart angestrebt (vgl. Nicholls 1985:159).

Die evangelikale Theologie tut sich schwer mit dieser Einladung, denn sie ist geprägt von der Reformation und der Zwei-Reiche-Lehre. Sie weiß, dass man das in der Bergpredigt anvisierte Verhalten nicht von Menschen verlangen kann, die noch nicht Jünger Jesu geworden sind, denn diese haben die notwendigen Voraussetzung des Glaubens nicht und wären durch das Ethos dieses Glaubens hoffnungslos überfordert. Diese Einsicht gilt zudem um so mehr, je mehr die Gesellschaft sich „verweltlicht“.

Nach Bockmühl traut der Evangelikalismus somit dem Vorschlag einer Vorwegnahme der Lebensform des Himmelreiches „theologisch nicht über den Weg“ (Bockmühl 1999:330).

Im Folgenden sollen nun die einzelnen Formen der Zuordnung von Staat und Kirche untersucht werden.

3.2.1.1 Luthers „Zwei-Reiche-Lehre“

Die Lehre von den zwei Reichen bzw. zwei Regimenten geht auf Martin Luther zurück. Er knüpfte an die Unterscheidung Augustins zwischen den zwei „Staaten“ oder „Bürgerschaften“ an, prägte aber den augustinischen Dualismus entscheidend um. Luther entwickelte seine Lehre erstmals in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523). Dabei hatte er eine doppelte Gesprächsfront vor Augen: einerseits die christliche Gemeinde, die vom Evangelium her alle weltliche Ordnung für überflüssig hielt und andererseits die staatliche Gewalt, die in innergemeindliche, geistliche Fragen meinte eingreifen zu dürfen. Zwischen beiden steht der „christliche

Fürst“, Glied der Gemeinde und zugleich Vertreter der Staatsgewalt. Die daraus entstandene Frage war: Wie kann ein Fürst, der doch als Christ an die Weisungen der Bergpredigt mit ihrer Aufforderung zur Gewaltlosigkeit gebunden ist (Mt.5,39: „Widersteht dem Bösen“, vgl. Röm.12,21), seine obrigkeitlichen Aufgaben wahrnehmen, die doch teilweise nur mit Gewalt durchzuführen sind (Mt.22,28; vgl. Röm.13,3f.)?

Nach Luther ist die Ursache für die Notwendigkeit einer Unterscheidung der beiden „Reiche“ die Sünde. Die Institutionen der Herrschaft in diesem „Reich zur Linken“, insbesondere der Staat, werden aber von ihrem Ziel her, anders als bei Augustin, von Luther grundsätzlich positiv gesehen. Ihre Aufgabe ist der Schutz menschlichen Lebens.

Nur im sogenannten linken Flügel der Reformation folgte man Luther nicht. Zum einen lag das daran, dass man - wie bei den Mennoniten - für die Christen konsequent die Anwendung von Gewalt ablehnte, zum anderen, dass man - wie bei Thomas Münzer oder den Täufern von Münster - ein theokratisches Modell mit Gewalt durchzusetzen versuchte.

Luther nannte die Vorwegnahme der endgültigen Erlösung „Schwärmerei“. Genau diesem Ansatz begegnete er mit der „Zwei-Reiche-Lehre“, d.h. mit der Unterscheidung der Bereiche der Kirche und des Staates, die zwar beide von Gott, jedoch auf unterschiedliche Weise regiert werden.

Die Zwei-Reiche-Lehre oder auch Zwei-Regimenten-Lehre unterteilt die Wirklichkeit in das Reich Christi und das Reich der Welt. Das Reich Christi hat mit dem Evangelium und dem Wirken des Heiligen Geistes zu tun. Es möchte die Menschen von der Macht der Sünde und des Todes befreien. In diesem Reich leben die Menschen durch ihren Glauben, und ihr Handeln ist durch das Liebesgebot bestimmt. Das Reich der Welt umfasst den Staat, die Gesellschaft, Arbeit und Beruf. Die beherrschenden Grundsätze sind hier Recht und Ordnung. Gott ist der Herr beider Reiche, aber in jedem herrscht er auf verschiedene Weise (vgl. Sommer 1994:202).

Die ungewollte Folge war jedoch, dass Religion zur „Privatsache“ wurde und die Aufgabe der Kirche sich nur auf den Bereich des Glaubens beschränkt. Andere Bereiche des Lebens wurden autonom, d.h. sie bekamen ihr eigenes Gesetz. Entscheidungen im Bereich des Staates und darüber hinaus der Gesellschaft wurden nicht der Botschaft der Bibel unterworfen, sondern durch Vernunftgründe bestimmt. Typisch für diese Sicht ist das bereits in Kapitel 2 erwähnte Telegramm Kaiser Wilhelm II. nach der Entlassung des christlich-sozialen Theologen Adolf Stöcker von seinem Posten als Hofprediger in Berlin: „Stöcker hat geendet ... Christlich-sozial ist Unsinn ... Die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinden kümmern, die Nächstenliebe pflegen, aber die Politik aus dem Spiel lassen, dieweil sie das gar nichts angeht“ (Greschat 1983:162).

So wurde von christlicher Seite aus im allgemeinen der Status quo gestützt, ohne dass grundlegende Änderungen in der ganzen Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur für nötig gehalten wurden.

Das Konzept der Zwei-Reiche-Lehre leidet auch laut Berneburg an seiner Wirkungsgeschichte, die als eine sozialetische Lähmung erscheinen mag. „Das Modell der Zwei-Reiche-Lehre lässt sich leicht in eine Idee der Eigengesetzlichkeit des weltlichen Bereiches umdeuten“ (Berneburg 1997:261).

Im Hinblick auf das Reich Gottes denkt Luther jedoch nicht daran, das Reich der Welt vom Reich Gottes zu scheiden und den Staat aus der Hoheitszone Gottes heraus zu lassen. Zwar ist der Staat nur das Reich „zur Linken Gottes“, aber auch zur Linken Gottes steht der Staat unter Gottes Herrschaft (vgl. Zahrnt 1967:234).

Die Situation war zur Zeit Luthers jedoch eine andere als heute. Am Ende des Mittelalters drohte die Gefahr einer klerikalen Vermischung der beiden Reiche, und schon darum musste das theologische Interesse vornehmlich auf ihre Unterscheidung gerichtet sein.

Vielmehr droht in heutiger Zeit jedoch die säkulare Zerreißung der beiden Reiche und von daher hat sich unser theologisches Interesse heute vielmehr auf ihre Einheit zu richten.

Die kritischen Vorwürfe gegen die „Zwei-Reiche-Lehre“ beruhen auf zwei verhängnisvollen Irrtümern. Das erste Fehlurteil besteht in der Verselbständigung des Weltreiches und letztlich die Preisgabe der gesamten politischen Dimension an den Säkularismus.

Die zweite Fehldeutung begegnet uns bei dem Vorwurf einer „doppelten Moral“. Damit wird behauptet, dass einerseits die Forderungen einer öffentlichen Amtsmoral und andererseits die Anerkennung einer persönlichen Privatmoral einander gegenüberstehen und sich gegenseitig ausschließen. (vgl. Künneth 1954:32)

Die unaufgebbare Spannung kommt bei Luther dadurch zustande, dass der Christ eben zugleich in der Begegnung zwischen weltlicher Macht und Gnade Gottes und somit zwischen einer manchmal unverzichtbaren Gewaltanwendung im Weltreich und einer vergebenden Liebe im Gottesreich steht.

Hier kommt aber auch die Vorläufigkeit und Unvollkommenheit aller Ordnung in der gottfernen und glaubenlosen Welt zum Ausdruck. Gottes Rechtswille der Liebe äußert sich nur in äußerer Form der leiblichen Erhaltung der Welt, damit eben dieser Welt - und nicht nur den Gläubigen - die Botschaft vom Gesetz Christi durch die Predigt verkündet wird.

Es ist deshalb eine verhängnisvolle Fehldeutung der lutherischen Rechtslehre, wenn die Einheit des göttlichen Rechtswillens und damit auch die Einheit der göttlichen Herrschaft und des göttlichen Rechts verkannt wird. Dieses geschieht etwa durch die bis zur Beziehungslosigkeit gesteigerte Scheidung und Entgegensetzung der Schöpfung und Offenbarung, des Reiches der Welt und des Reiches Christi, einer Schöpfungsordnung und einer Erlösungsordnung, eines geistlichen und eines weltlichen Bereiches, der Herrschaft Gottes im weltlichen und im geistlichen Regiment.

Im Gegensatz zu Martin Luthers „2-Reiche-Lehre“ stellte Karl Barth die „2-Kreise-Lehre“ vor. Staat und Kirche, Weltreich und Gottesreich stehen nun nicht als zwei selbständige Ordnungen nebeneinander oder einander gegenüber, sondern schieben sich ineinander, wobei der Mittelpunkt Christus ist (vgl. Zahrnt 1967:283).

Dieses Modell besagt, dass der Staat die potentielle Anlage und Fähigkeit besitzt, „die christliche Wahrheit und Wirklichkeit indirekt im Spiegelbild zu reflektieren“ (Künneht 1984:39). Die Kirche wird nach Barth vielmehr in die Verantwortung gerufen, „im Namen Gottes“ in die Weltpolitik und in die Probleme der Weltwirtschaft einzugreifen.

Von Barth wird die Zwei-Reiche-Lehre Luthers zum Unheilsherd sämtlicher politisch-ethischen Irrtümer und kirchlichen Fehlentscheidungen deklariert. Sie sei die eigentliche „geistig-theologische Wurzel einer Entgöttlichung der Politik und damit ein Impuls für Totalstaaten“ (Künneht 1984:46).

3.2.1.2 Der Ansatz Calvins

Im Gegensatz zum westeuropäischen Staatskirchentum und dem landesherrlichen Kirchenregiment in Deutschland entwarf Johannes Calvin sein Modell des omnipotenten Gottesstaates. Er betrachtete die Institution der Obrigkeit so sehr als Ordnung Gottes, dass es für ihn keine Trennung zwischen Staat und Kirche gab. Das Verhältnis zwischen Obrigkeit und Untertanen bestimmte sich vor allem durch gegenseitige Pflichten.

Calvin schreibt:

„Dieser Rechtsstaat hat als Kern seines Wesens jene gegenseitige Verpflichtung (*mutua obligatio*), den naturrechtlich gedachten, im schöpfungsmäßigen Über- und Unterordnungsverhältnis mitgegebenen Vertrag, der die beiderseitigen Pflichten und Rechte der Obrigkeit und der Untertanen begrenzt und nominiert“ (Calvin in Staedtke 1969:100).

Diese im theoretischen Ansatz verabsolutierte Sicht des Subordinationsgedankens schuf ein Staatsgebilde, in dem die Intoleranz Blüten trieb. „So entstand in Genf eine Art Theokratie, eine Verquickung von Kirche und Staat, mit strenger Kirchen- und Sittenzucht. Sünde gegen Gott war Sünde gegen den Staat“ (Eberhardt 1973:206).

Die leitende Überzeugung war, dass Christus nicht nur das Haupt der Kirche, sondern auch König der ganzen Welt ist. Die von Gott geschaffene Welt war dazu bestimmt, „theatrum gloriae Dei“ (Iserloh 1967:75) zu sein, aber sie fiel durch die Sünde ganz von Gott ab. Durch das Kreuz versöhnte Gott aber die Welt mit sich selbst, so dass die Welt wieder eine Chance hat, Reich Gottes zu bauen.

Calvin war sich des eschatologischen Charakters der Königsherrschaft durchaus bewusst. Seine volle Offenbarung steht noch aus, aber seine Spuren werden sichtbar im Gehorsam der Völker und ihrer Herrscher gegenüber dem Gesetz Gottes.

Calvin war ein Vertreter des theokratischen Gesellschaftsbildes, welches er auch in Genf versuchte umzusetzen.

So wie die Kirche unmittelbar unter der Autorität Christi, des Hauptes der Kirche steht, so sind auch die anderen Bereiche des Lebens unmittelbar unter seiner Kontrolle. Um jeden Bereich des Lebens im Sinne Christi, des Königs, zu beeinflussen, gründeten Calvins Nachfolger eine große Anzahl christlicher Organisationen in Gebieten der Erziehung, der Politik, der Sozialfürsorge etc (vgl. Beyreuther 1983:218).

Die Beiträge des Calvinismus blieben nicht auf kirchliche Bereiche beschränkt, sondern drangen ins ganze kulturelle und soziale Leben ein. Politisch ist der Calvinismus an den Freiheitskämpfen des 16. und 17. Jahrhunderts und seit dem 18. Jahrhundert am Aufbau der westlichen Demokratie beteiligt. Die Verantwortung des Bürgers für geistlich-kirchliche Dinge erzog zur Mündigkeit und drängte zur entsprechenden Berechtigung im „irdischen“ Bereich. Bis in die Gegenwart hat der Calvinismus religiös motivierte politische Programme entworfen, und zwar sowohl konservative (Abraham Kuyper), wie liberale (Woodrow Wilson) und sozialistische (Leonhard Ragaz). Dass der Kapitalismus wirtschaftlich auf den Calvinismus zurückzuführen sei, lässt sich nicht halten. Dass dieser ihn mit seiner Ethik von Gewissenhaftigkeit, Sparsamkeit, anvertrautem Besitz und freiwilliger Wohltätigkeit gefördert hat, ist jedoch heute noch zu erkennen (Locher 1983:91).

3.2.1.3 Die Sicht der radikalen Reformation

Einige Christen des sogenannten linken Flügels der Reformation im 16. Jh. wie Thomas Müntzer oder Johannes von Leyden versuchten das Königreich Christi mit den Mitteln politischer Einflussnahme auf radikale Weise aufzubauen. Dabei wurde allerdings der eschatologische Charakter des Reiches Gottes völlig übersehen und eine revolutionäre Vorwegnahme im Sinne des „hic et nunc“ durch eigene Kraft vollzogen. Anstelle der alten politischen und sozialen Ordnung sollte eine Ordnung des „Neuen Jerusalems“ aufgebaut werden (Baumgartner 1993:141).

Immerhin hatte schon einige Jahre früher Thomas Müntzer sehr stark die soziale Komponente der Bergpredigt betont. Dominierender zeigte sich aber sein Staatsverständnis. „Nicht die Gehorsamspflicht der Untertanen und die göttliche Legitimation der Obrigkeit in Röm.13,1f stand im Mittelpunkt, sondern die Pflicht der Obrigkeit gegenüber ihren Untertanen nach Röm.13,3f“ (Bräuer 1989:198). Sobald der Staat diese Pflicht zur Bewahrung und Verteidigung des rechten Glaubens verletzte, sah ihn Müntzer als Tyrannei an, die er - der „Gideon mit dem Schwert“ (Bräuer 1989:93) - zu bekämpfen habe.

Diese Überzeugung findet man in der Neuzeit in etlichen Ausrichtungen der Theologie der Revolution sowie den befreiungstheologischen Ansätzen wieder.

Ungeachtet ihrer Differenzen stimmen sie alle darin überein, dass die herkömmliche Ordnung, die die Armen und sozial Schwachen unterdrückt, im Namen Christi umgestürzt werden muss.

Ähnliche Gedanken spielen eine große Rolle in der Theologie des Weltrats der Kirchen, vor allem in der Konferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966 (Bockmühl 2000:97). Aus diesem Grund haben sich viele evangelikale Christen klar abzugrenzen versucht, um nicht in den Verdacht zu geraten, biblisch legitimierte Sozialfürsorge heiße in der Konsequenz auch biblisch legitimierte Revolution (Bockmühl 2000:98).

Neben die teilweise gewaltbereit radikale Reformationsbewegung trat von Anfang an eine andere, die zwar auch von Luther ihren Anstoß erhielt, aber innerlich weder zu Luther noch zum gewaltbereit radikalen Lager gehörte, sondern konsequent das geistliche vom staatlichen Leben trennte.

Sie nannten sich untereinander Brüder und Schwestern, wahre Christen oder Christgläubige. Deutsche Taufgesinnte, die um ihrer Überzeugung willen die Heimat verlassen hatten, schlossen sich in Mähren zusammen. Gedanken, die der gesamten Taufbewegung zugrunde gelegen hatten, formten sich hier zum Dogma (Müller 1927:8).

Die Bedeutung der Erwachsenentaufe besteht darin, dass der Mensch in der Taufe allem Irdischen absagen und sich selbst ganz Gott hingeben soll. Daraus entspringen für die christliche Gemeinschaft eine Reihe von Forderungen, deren Erfüllung als notwendige Kennzeichen des wahren Christen gelten. Dem Gefühl des völligen Gelöstseins von dieser Welt entspricht zunächst ihr passives Verhältnis zum Staat, auch der absolute Mangel eines Pflichtgefühls ihm gegenüber. „Es ist mit dem Christsein unvereinbar, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden, denn die Christen schließen sich zur Gemeinde Gottes zusammen, sind beständig des Todes gewärtig und bedürfen keiner Obrigkeit“ (Müller 1927:53). Beim etwaigen Übertritt zum Christentum musste jeder staatliche Beamte sein Amt aufgeben. Gemeinschaft in Wein und Brot folgte in der Konsequenz die

Gemeinschaft der Güter. „Wer die Gemeinschaft verlässt und sich wieder ins Eigentum begibt, das ist Abschreiten von Gott, Feindschaft Gottes und Beraubung aller Gottesgaben“ (Dokumente der Hutterer in Müller 1927:138). Wer nicht alles verlässt, kann nicht Jesu Jünger sein, denn das Irdische lenkt vom Göttlichen ab.

Im Täuferum „lebt die Lehre von der heiligenden Kraft des Leidens, die die Mystik Meister Eckharts schon entwickelt hatte. Von diesem Geiste ist das ganze reiche Schriftenmaterial durchtränkt. Der Täufling gelobt, nicht mehr sich selbst zu leben, sondern der Welt abzusterben“ (Müller 1927:58). Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Absonderungslehre der Täufer folgt in Kap. 3.2.5.3.

Mit der teils freiwillig bejahten, teils durch die Verfolgung erzwungenen Trennung von der „Welt“ fehlte der Lehre des Täuferums auch die Beziehung zur allgemeinen weltlichen Wissenschaft, wie sie in den Schulen und Universitäten gelehrt wurde, die weiterhin von den großen Kirchen bestimmt wurden.

Der einst von Heinrich Bullinger zur Bloßstellung in polemischer Absicht behauptete Zusammenhang zwischen Thomas Müntzer und dem Täuferum wurde auch noch im letzten Jahrhundert für geschichtliche Wahrheit gehalten. Dagegen ergab sich aus neueren Arbeiten (u.a. von Walter Köhler und Fritz Blanke) der eigene, selbständige Ursprung des Täuferums, das mehr und mehr als Weiterbildung des Zwinglianismus bewertet wurde. Mit diesem Ergebnis scheinen damit die Anfänge der pazifistischen Freikirche auf dem Boden einer konsequent biblischen, friedlichen Erweckungsbewegung gesichert zu sein (Andresen 1998:614). Die Lehre von der Gemeinde steht für die Täufer im Mittelpunkt der Theologie. So entpuppt sich der eigenartige Dualismus von Gemeinde und „Welt“ als das kennzeichnendste Merkmal täuferischen Glaubens (Andresen 1998:617).²⁰

²⁰ Das mag in weiten Teilen auch an der von freikirchlichen Evangelikalen präferierten Trennung von Staat und Kirche liegen. In einer Definition von „Freikirchen“ ist zu lesen: „Freikirchen kennzeichnet die Teilhabe aller ihrer Glieder an Leben und Sendung der Gemeinde im Gehorsam gegenüber Jesus Christus als dem einzigen Herrn der Kirche und damit *völlige Freiheit* von staatlichen, kulturellen und allen sonstigen äußeren Bindungen“ (Lehmann 1966:566).

Dieses Credo lässt nicht nur Rückschlüsse auf die Ekklesiologie freikirchlicher Theologie, sondern auch auf die apolitische Einstellung ihrer Systematik ziehen.

Im 19.Jh. wurde der Ruf nach einer Trennung von Staat und Kirche, verbunden mit einer Umwandlung aller Landeskirchen in Freikirchen immer lauter. Interessanterweise hatten sich das vor allem die Liberalen auf ihre Fahnen geschrieben. Diese wurden durch die aufkommenden Sozialdemokraten unterstützt. Im „Erfurter Programm der dt. Sozialdemokratie“ von 1891 forderten sie: „Erklärung der Religion zur Privatsache. Abschaffung aller staatlichen Aufwendungen zu kirchlichen oder religiösen Zwecken. Die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften sind als private Vereinigungen zu betrachten, welche ihre Angelegenheiten vollkommen selbständig ordnen.“

Außer den Liberalen und Sozialdemokraten setzten sich noch die erwähnten Freikirchen dafür ein, die allerdings keine nennenswerte politische Aktivität entfalteten, denn das „hätte ihrer freikirchlichen Einstellung allzu sehr widersprochen“ (Lehmann 1999:570).

Die Freikirchen standen nach 1918 vor der Frage, ob sie die ihnen gebotenen Möglichkeiten für eine engere Verbindung mit dem Staat wahrnehmen und damit ihr Freikirchentum aufgeben oder wenigstens schmälern sollten. Zunächst machten sie nur sehr zögernd von den ihnen gebotenen Möglichkeiten Gebrauch. Ihr Misstrauen gegenüber dem Staat war nach den früheren Erfahrungen noch zu groß. So

3.2.1.4 Das Social Gospel

Das sogenannte „Social Gospel“ des 19. und beginnenden 20.Jh. ist ein Produkt aus der Verbindung von liberaler Philosophie und Theologie. Die Bedeutung sozio-politischer Transformation ist in dieser theologischen Denkrichtung überaus groß, sie wird aber ganz in humanistischen Kategorien verstanden. Das Königreich ist „die ideale soziale Ordnung, in der die goldene Regel das Gesetz des Lebens ist und der Geist des Dienstes und der gegenseitigen Hilfe höchste Geltung hat“ (Runia 1977:63).

Nach Ansicht der Vertreter des „Social Gospel“ war in der Vergangenheit das wichtigste Ziel der christlichen Kirche die Rettung des Einzelnen. Aber die dringlichste Aufgabe der Gegenwart sei keine individualistische. Vielmehr müssten die Christen mit einem veralteten und unmoralischen wirtschaftlichen System fertig werden. Es muss von daher ein soziales Fundament gelegt werden, auf dem der moderne Mensch in einer Art persönlich leben und arbeiten kann, die seine besten Möglichkeiten entfaltet. Fazit dessen ist, dass der ererbte christliche Glaube sich mit dem Einzelnen beschäftigt, wobei die gegenwärtige Aufgabe sich aber mit der Gesellschaft beschäftigt und beschäftigen muss (Costas 1983:107).

Wohl keine andere theologische Strömung hat die soteriologische Ausrichtung und den evangelistischen Eifer der Erweckungstheologie so nachhaltig in Frage gestellt wie die sogenannte „Social Gospel“ - Theologie. Zu Beginn des 20.Jahrhunderts kam es zu einer wachsenden Polarisierung zwischen den Evangelikalen und Anhängern des Social Gospel, die sich in vielerlei Hinsicht wieder in den gegenwärtigen theologischen Konflikten zwischen evangelikaler Theologie und der Theologie der Ökumenischen Bewegung abbildeten.²¹

haben bis 1945 nur wenige Religionsgesellschaften sich um eine Verleihung der Körperschaftsrechte bemüht. Von dem Recht, Kirchensteuern zu erheben, machte keine von ihnen Gebrauch. Nach 1945 änderte sich das etwas. Das größere Ansehen, das öffentlich-rechtliche Institutionen genießen, sowie die Rechts- und Steuervorteile veranlassten eine Reihe von Freikirchen, sich die Rechte von öffentlich-rechtlichen Körperschaften verleihen zu lassen, so dass es z.Zt. mehr als 20 Religionsgemeinschaften sind, die in wenigstens einem Land Körperschaftsrechte besitzen. Ferner lässt sich im neuen Leitbild der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland neben der Ungebundenheit vom Staat zum Thema „Politische Verantwortung“ auch folgender Passus finden:

§5 „Wir gestalten unsere Welt verantwortlich mit, denn Gott liebt seine Schöpfung und will Gerechtigkeit und Frieden. Zur weltweiten Tradition unserer Gemeinden gehört schon immer der Einsatz für Menschenrechte und (Religions-)freiheit. Wir wollen dieses Erbe neu entdecken und weiter entwickeln, auch da, wo politisches Handeln erforderlich ist. Wir wollen mit unseren christlichen Wertvorstellungen gesellschaftspolitische Entwicklungen mitgestalten – vor Ort, in unserem Land und weltweit“ (BEFG 2003:5).

²¹ Ronald C.White und C.Howard Hopkins beschreiben die Einflüsse der Social-Gospel-Theologie auf die ökumenische Theoriebildung in Fragen der sozialen Gerechtigkeit. Sie sehen Zusammenhänge auch zur Theologie der Hoffnung von Jürgen Moltmann und zur politischen Theologie von Johann Baptist Metz und erwähnen ausdrücklich die radikalen, sozial engagierten evangelikalen Gruppen: „One of the most surprising developments has been the emergence among theologically conservative „evangelicals“ of a radical social movement that has considerable strength among a new generation of evangelicals, and in comparison with some of its manifestations, especially a new journal named Post American, the liberal social gospel seems tame“ (White 1976:81).

Die Social-Gospel-Bewegung entstand in den 1870er Jahren in den USA als Reaktion auf die ungerechte Situation, die im Zuge der industriellen Revolution für viele Arbeiter entstanden war. Die Gedanken dieser Theologie wirken heute in verschiedenen Transformationen in sogenannten Genitiv-Theologien fort, wie z.B. in der Theologie der Säkularisation oder in der Theologie der Befreiung.

Der führende Theologe der Bewegung wurde Walter Rauschenbusch (1861-1918).²²

Ausgehend von einer evangelikalen Frömmigkeit, entdeckte Rauschenbusch die soziale Dimension des Evangeliums und kam zu einer radikalen Neuinterpretation der herkömmlichen theologischen Begriffe. Seine auf Veränderung der Gesellschaft drängende Theologie war geprägt von der Wahrnehmung des „strukturellen Bösen“ (Runia 1977:87). Die kapitalistischen Wirtschaftsprinzipien wie Konkurrenzkampf, Spekulationsgeschäfte und Vermögensbildung führten seiner Meinung nach permanent zu sündigem Verhalten.

Unter dem Einfluss der Leben-Jesu-Forschung und der Theologie Adolf von Harnacks (1851-1930) und Albrecht Ritschls (1822-1889) und im Gespräch mit den deutschen religiösen Sozialisten, forderte Rauschenbusch eine Verchristlichung der sozialen Ordnung.

In seiner bis heute grundlegenden Untersuchung zur Social-Gospel-Theologie schreibt Visser't Hooft mit Recht: „Das Social Gospel ... ist mehr als eine Anwendung christlicher Grundsätze auf die Gesellschaft; es ist auch eine Anwendung sozialer Grundsätze auf das Christentum; oder um es kurz zu sagen: es ist eine Form der gegenseitigen Durchdringung religiösen und sozialen Denkens“ (Visser't Hooft 1928:16).

Die Sündenlehre wird – in Anlehnung an Friedrich Schleiermacher (1768-1834) – einer grundlegenden Neuinterpretation unterzogen. Sünde wird als soziale und politische Macht verstanden, die zwar individuell durch die Selbstsucht der Menschen bestimmt wird, aber als soziales Phänomen überwunden werden muss. Die Erbsündenlehre bedeutet im neuen Denkhorizont, dass der Mensch besonders von den sozialen und institutionellen Mächten manipuliert und zum Bösen verführt wird.

Entsprechend bedeutet Bekehrung und Erlösung zwar auch Heilung von der Selbstsucht, dann aber vor allem „Bekehrung der autokratischen mammonistischen Organisationen“ (Berkhof 1985:255). Berkhof bemerkt zu Recht, dass Rauschenbusch kein Verständnis für die Rechtfertigung gehabt hat. Erlösung ist für Rauschenbusch Heilung von der Selbstsucht. Sie ist ebenso wie die Sünde im wesentlichen auf den Mitmenschen bezogen.

²² Ab 1885 war Rauschenbusch Pfarrer in dem Armutsviertel 'hell's kitchen' in New York und ab 1897 Professor für Neues Testament und für Kirchengeschichte am baptistischen Seminar in Rochester, N.Y. Eine Studienreise nach Europa (1891) brachte ihn in Kontakt mit den neuen sozialen Ideen und unter den Einfluss des monistischen Idealismus Albrecht Ritschls, Julius Wellhausens, Adolf von Harnacks und Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers.

Nachdem in der Social-Gospel-Bewegung aus dem „Reich Gottes“ ein politisches Thema geworden war, ist es nur geradezu verständlich, dass die Reaktion der evangelikalen Bewegung sich auf Evangelisation und persönliche Hilfeleistung konzentrierte und man sich von sozialpolitischen Aktivitäten fernhielt (vgl. Berneburg 1997:40).

3.2.2 Das Verständnis vom „Reich Gottes“

Worin besteht nun dieses „Reich Gottes“, dessen Kommen von Jesus angekündigt und dessen Einbrechen schon in seiner eigenen Person und seinem Werk begann? Ist dieses Königreich eine rein geistliche Wirklichkeit, die in keinem Zusammenhang mit weltlichen Dingen wie Politik und sozialer Aktivität steht? Oder hat es eine Botschaft für das politische und soziale Engagement und welches ist dann diese Botschaft? Könnten die sozialen und politischen Aktionen sogar Bestandteil des Reiches Gottes sein?

Dieses Spektrum an Fragen weist auf die Bedeutung der Reich-Gottes-Thematik im Hinblick auf politisches Engagement hin und soll in diesem Kapitel erörtert werden.

Es geht eine starke Faszinationskraft vom Reich-Gottes-Konzept aus, weil in ihm die Integration der polarisierten Positionen vermutet wird. Im Reich-Gottes-Konzept lassen sich sowohl Evangelisation als auch soziale Aktion, Verkündigung und Schweigen, politischer Widerstand und geduldiges Leiden, Aktion und Kontemplation zusammensehen. Alles steht als jeweiliger Ausdruck der Berufung, das Reich Gottes in dieser Welt darzustellen (vgl. Runia 1977:136).

Zuletzt hat sich Oliver Barclay, der frühere Generalsekretär der britischen Studentenmission, mit der Reich-Gottes-Theologie auseinandergesetzt. In zwei Punkten führt er an, weshalb eine Begründung der Sozialethik für eine aus Christen und Nichtchristen bestehenden Gesellschaft mit dem Begriff des „Reiches Gottes“ unbrauchbar ist und plädiert für eine Begründung aus der Schöpfungsordnung (vgl. Berneburg 1997:277):

1. Das Reich Gottes kann nur für Glaubende normierende Bedeutung haben. Voraussetzung für die Zugehörigkeit zum Reich Gottes ist Buße, Glaube und Nachfolge Christi. Wer nicht Buße getan hat und nicht glaubt, ist außerhalb des Reiches, auch wenn er in mancher Beziehung Gottes Willen tut.
2. Im Neuen Testament kommt der Begriff des Reiches Gottes außerhalb eines jüdischen Kontextes kaum vor – wahrscheinlich deshalb, weil er nur auf dem Hintergrund des Alten Testaments verstanden werden kann, ohne Verwirrung anzurichten. In einem heidnischen Kontext wird der Begriff gewöhnlich durch andere, nämlich christologische Konzepte wie „Evangelium“ ersetzt (vgl. Kol.4,11 mit Phil.4,3).

Vom biblischen Befund her verbieten sich sowohl eine ganz und gar futurische wie auch eine weltimmanente Reich-Gottes-Vorstellung. Vielmehr ist das „Reich Gottes“ in der Inkarnation Jesu in einzigartiger Weise in die Geschichte dieser Welt eingetreten, so dass eindeutig zwischen Israels theokratischer Verfassung mitsamt der damit verbundenen national-religiösen Sendung und der Mission Jesu und seiner Kirche unterschieden werden muss. Insofern kann die Kirche nicht als Prototyp einer neuen humanen Gesellschaft gesehen werden. Das schließt aber nicht aus, dass Christen in der Erwartung der kommenden Herrschaft Christi als Bürger in ihrer jeweiligen Umgebung förderlich wirken sollen.

Gegenüber dem eher futurisch ausgerichteten Reich-Gottes-Verständnis betont René Padilla im Besonderen die Gegenwart des mit Jesus Christus schon angebrochenen Reiches. Die Vollendung werde zwar noch für die Zukunft erwartet, aber ausschlaggebend für die Gemeinde sei die Erfüllung der alttestamentlichen Erwartung der Gottesherrschaft.

Die Kirche sei nicht nur eine geistliche unsichtbare Wirklichkeit, sondern in der gegenwärtigen Weltzeit das sichtbare Zeichen der erwarteten vollkommenen Gottesherrschaft. So stelle sie die Reich-Gottes-Ethik dar, eine Vorausdarstellung der neuen Menschheit. Gute Werke seien ein unverzichtbarer, integraler Bestandteil der Manifestation des Reiches Gottes in der Gegenwart (vgl. Padilla 1986:184).

Gegen die Spiritualisierung des Reiches Gottes zu einer jenseitigen Realität müsse nach Peter Kuzmic besonders von den Evangelikalen stärker beachtet werden, dass das Gottesreich in Christus bereits aufgerichtet sei. Der entscheidende Umbruch in der Geschichte habe bereits stattgefunden. Es gebe daher eine gewisse Kontinuität zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Äon. Er schreibt:

“While not underestimating the biblical emphasis on discontinuity between this age and the next, we must at the same time point out the biblical teaching that there is some continuity as well. We are to work for a better world already here and now, knowing that everything that is noble, beautiful, true and righteous in this world will somehow be preserved and perfected in the new world to come. (Kuzmic 1986:151)

Nach Kuzmic hat der gegenwärtige Einsatz für eine bessere Welt auch Bedeutung für die Ewigkeit. Die aktive Teilhabe am Reich Gottes findet im erneuerten Lebensstil und in der Ethik des Christen seinen sichtbaren Ausdruck. Maßstab für die Ethik sind die eschatologischen Werte des Reiches Gottes wie Liebe, Gerechtigkeit, Friede, Freiheit, Gleichheit und Einheit. Nicht nur der einzelne ist dabei gefordert, sein Leben an dem erwarteten Gottesreich zu orientieren, sondern die Christen sind insgesamt dafür verantwortlich, die Wertmaßstäbe des Reiches Gottes in die sozialen Beziehungen und in die gesellschaftlichen Strukturen zu tragen.

Auch der australische Methodistenpfarrer und Präsident der *Christian Democratic Party* Gordon Moyes hinterfragt den heilsgeschichtlichen Ansatz, das gegenwärtige Reich Gottes sei ein Interim der Heilsgeschichte. Seiner Meinung nach ist gerade die Gegenwart der Herrschaft Christi im Hier und Jetzt die eigentliche Herausforderung der christlichen Botschaft und führt die Kirche zum konkreten sozialpolitischen Handeln. Moyes stimmt Beyerhaus zu, dass politische Veränderungen keine soteriologische Relevanz haben, jedoch bekräftigt er aber ihren menschlichen Wert (vgl. Moyes 1994:181). Die Gemeinschaft unter der Herrschaft Christi soll eine Herausforderung an die alte Gemeinschaft nach den Ordnungen der Welt darstellen und in die Welt hineinwirken, indem durch die Reich-Gottes-Gemeinde einige Werte des Reiches in die Gesellschaft überfließen. Aufgabe der Christen ist es demzufolge, die Welt mit Werten des Reiches Gottes zu durchdringen. Diese These wird auch von Vinay Samuel und Christopher Sugden vertreten. In einem Durchgang durch das Alte und Neue Testament zeigen die beiden Theologen, dass Gottes Heilsabsicht und Bundeswillen von Beginn an nicht allein auf das erwählte Volk Israel oder später auf die besondere Gemeinschaft der Kirche beschränkt ist, sondern schon immer alle Völker im Blick hatte. Daraus wird abgeleitet, dass Christen an zwei Aspekten der einen Geschichte Gottes mit der Welt teilhaben: zum einen an der jüdisch-christlichen Geschichte und zum anderen an der allgemeinen Völkergeschichte. Samuel schreibt: "This dual history is united under the umbrella of the kingdom of God" (Samuel 1987:131).

Schon Georg F. Vicedom hatte das Reich Gottes als integrierende Kategorie der „Missio Dei“ verstanden: „Der Begriff `Reich Gottes´ ist die umfassende Beschreibung dessen, was Gott durch seine Kirche für den Menschen tun will“ (Vicedom 1975:10.)

Die Welt steht schon jetzt unter Gottes Regiment. Er erneuert und verändert die Welt im gegenwärtigen Zeitalter. Die Kirche hat demzufolge die Aufgabe, die Herrschaft Gottes zu proklamieren und Gerechtigkeit aufzurichten in beiden Bereichen, sowohl in der Kirche als auch in der Welt. In der Kirche geschieht das durch die Verkündigung des Evangeliums, durch die Sammlung zur Gemeinde, durch die Vergebung der Sünden und durch die Heiligung in der Nachfolge.

In der Welt hingegen geschieht es durch die Bemühung, Gottes Ordnungen in sozialen und politischen Reformen durchzusetzen. Da Gott Gerechtigkeit für die Völker will, scheint es selbstverständlich, dass die Kirche nicht nur an Seelengewinnung für Christus interessiert sein kann, sondern auch bestrebt sein muss, Gottes Gerechtigkeit direkt in dieser Zeit und Welt durchzusetzen.

Mission erhält in diesem Konzept eine doppelte Ausrichtung: Zum einen zielt sie auf die Bekehrung von Sündern, zum anderen auf den Einsatz für soziale Reform und materielles

Wohlergehen. Weite Teile der evangelikalen Missionsbewegung haben diese Gedanken eines ganzheitlichen Missionsverständnisses aufgenommen. Zugleich hat sich aber gerade das Reich-Gottes-Thema immer wieder als höchst brisant erwiesen. In der einen oder anderen Form traten in der ökumenischen Missionstheologie an diesem Thema zwei grundlegend gegensätzliche Haltungen auf. Die eine, die das Reich Gottes als geistliche und zukünftige Realität versteht, während die andere das „Reich Gottes“ als Hoffnungsimpuls zu optimistischem weltlichen Fortschrittsglauben ansieht (vgl. Berneburg 1997:320).

Sicherlich ist an der Frömmigkeit von Pietismus und Erweckungsbewegung mit Recht kritisiert worden, dass das Reich Gottes spiritualisiert und individualisiert und im Hinblick auf das Tausendjährige Reich zu sehr verjenseitigt wurde (vgl. Vicedom 1975:105). Aber insgesamt muss festgehalten werden, dass durch die Festlegung sowohl auf eine Verdiesseitigung als auch auf eine Verjenseitigung des Reiches Gottes die Komplexität differenzierter theologischer Betrachtungsweise verkannt wird.

Grundsätze, Leitlinien und Markierungspunkte der biblischen Reich-Gottes-Vorstellung können und sollen in diesem geschaffenen und somit auch im Kern politischen Kontext so weit wie möglich umgesetzt werden, auch wenn die letztendliche Vollendung dessen selbstverständlich nicht im Rahmen der „gefallenen“ Welt vonstatten gehen kann.

Oliver Barclay ist zuzustimmen, wenn er sagt: „The kingdom theme has biblically much to say about personal ethics and the Church but, I submit, virtually nothing to say about social ethics in a mixed society“ (Barclay 1990:66).

In der Person und Mission Jesu ist das Königreich Gottes bereits in die menschliche Geschichte eingetreten, um das Böse zu überwinden. Die Menschen sollen von seiner Macht befreit werden und in die Gegenwart der Segnungen der Gottesherrschaft gebracht werden (vgl. Burkhardt 1996:115). Am Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu steht eine programmatische Zusammenfassung seiner ganzen Botschaft: „Kehrt um, denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen!“ (Mt.4,17; vgl. 10,7; Lk.21,31).

Dieses Wort ist die Mitteilung einer Tatsache, die in der nahen Zukunft eines Ereignisses besteht (vgl. Joel 1,15; „der Tag des Herrn ist nahe und kommt wie das Verderben ...“). Die Tatsache des Kommens des Reiches Gottes gilt ganz unabhängig von irgendwelchen menschlichen Voraussetzungen oder Reaktionen der Hörer dieser Mitteilung. Insofern scheint das Reich Gottes ethisch keine relevante Größe zu sein, denn die Herstellung des Reiches ist nicht Aufgabe des Menschen, sondern allein Wirken Gottes. Er allein ist es, der die Ankündigung Jesu realisiert und das Reich Gottes heraufführt. Dem entsprechen auch andere Aussagen der Evangelien, so z.B.: Mk.4,28 (das Reich kommt „automatisch“); Mt.5,3ff. (die Zusage der Anteilhabe am Reich Gottes bezieht sich zwar teilweise auf bestimmtes sittliches Verhalten, das Reich selbst aber wird nicht durch

dieses Verhalten herbeigeführt); Mt.6,10 („dein Reich komme“) und Mk.9,1 („einige der hier Stehenden werden den Tod nicht schmecken, bis sie das Reich Gottes in Kraft kommen sehen“).

Der Gedanke der Gottesherrschaft hat immer wieder dazu verleitet, die Herrschaft Gottes in der Gemeinde schon jetzt auf die noch unter den Gesetzen der alten Schöpfung stehende Welt zu übertragen. So hat sich der Gedanke der Theokratie im Mittelalter in der Zielvorstellung des über der weltlichen Macht stehenden Papsttums bis in die Gegenwart fortgesetzt und wird heute z.B. in der Theologie der Befreiung wirksam (vgl. Burkhard 1996:164). Aber die Herrschaft Gottes kann grundsätzlich nicht mit den Mitteln der Gewalt, wie sie die weltliche Regierungsmacht nach Röm.13 gebrauchen muss, sondern nur durch Wort und Geist und in der Liebe verbreitet werden (vgl. Röm.12).

3.2.3 Das Verständnis vom Heil

Humanisierung, Entwicklung, Wiederherstellung, Befreiung und Gerechtigkeit machen nicht das „Heil“ aus, das Gott der Welt in und durch Christus anbietet, auch wenn es für Christen erstrebenswerte Ziele sind. Das Heil durch den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus ist ein „geistlich-ethisches und nicht ein leiblich-materielles. Es bedeutet Befreiung von der *Sünde* und nicht vom *Leid*“ (Stott 1974:75).

Der norwegische lutherische Missionswissenschaftler Ludvig Munthe plädiert für eine klare Differenzierung zwischen dem Heilshandeln Gottes und seinem Schöpferhandeln in der Erhaltung der Welt. Das Wirken für soziale Verbesserungen und für Gerechtigkeit in dieser Welt beziehe sich nicht auf das Heil und stelle keine Vorwegnahme des Reiches Gottes dar, sondern „entspringe dem Gehorsam gegen das kulturelle Mandat“ (Munthe 1991:133).

Auch die Mehrheit der Konferenz in Grand Rapids 1982 bestand darauf, dass Heil nur der erfahre, der Christus bewusst als Herrn und Heiland bekennt (vgl. Berneburg 1997:170). Die Gleichsetzung von Heil mit politischer und wirtschaftlicher Befreiung wurde auch schon als Reaktion auf die Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973 in der Lausanner Verpflichtung als unbiblich abgelehnt: „Versöhnung zwischen Menschen ist nicht gleichzeitig Versöhnung mit Gott, soziale Aktion ist nicht Evangelisation, politische Befreiung ist nicht Heil“ (LV §5).

John Stott schreibt: „Wer jedoch sozio-politische Befreiung Heil und soziale Aktivität Evangelisation nennt, der macht sich einer schwerwiegenden theologischen Begriffsverwirrung schuldig. Er vermischt, was die Schrift getrennt hält – Gott den Schöpfer und Gott den Erlöser, Gerechtigkeit und Rechtfertigung, allgemeine Gnade und

Heilsgnade, die Neugestaltung der Gesellschaft und die Erneuerung des Menschen“ (Stott 1974:77).

Biblich verstanden sei Heil weder „leibseelische Wiederherstellung noch sozio-politische Befreiung“, sondern vielmehr „persönliche Freiheit von Sünde und ihren Folgen“(Stott 1974:95).

Ronald Sider hingegen untersucht exegetisch und missionstheologisch, ob der Begriff des Heils auf die persönlichen und sozialen Veränderungen, die sich in einem Menschen vollziehen, wenn er an Christus glaubt, beschränkt ist oder ob er auch Entwicklungen zu mehr Gerechtigkeit und Frieden in der Gesellschaft außerhalb der Gemeinde umfasst. Seine Untersuchung des Alten Testaments ergibt, dass „Heil“ jeden Aspekt des Lebens einschließlich des materiellen Wohlergehens, der Gerechtigkeit für die Armen und des Fortbestands der Nation Israel betrifft (vgl. Sider 1981:122).

Auch im Neuen Testament ergibt sich ein ähnlicher Befund. Sowohl in den Evangelien wie auch in den paulinischen und anderen Schriften betrifft das „Heil in Christus“ den individuellen wie auch den gesellschaftlichen Aspekt. In Lk.19,8 wird beschrieben, dass Zachäus zu Jesus sagt: „Siehe Herr, die Hälfte meiner Güter gebe ich den Armen, und so ich jemand betrogen habe, das gebe ich vierfältig wieder.“ Jesus nennt diesen Verzicht und diese neue Bindung „Heil“, indem er antwortet: „Heute ist diesem Haus Heil widerfahren“ (Lk.19,9).

Samuel Escobar kritisiert ein weit verbreitetes rein eschatologisch-zukünftiges Verständnis der Heilsbotschaft, indem die Bekehrung lediglich als eine rationale Entscheidung hinsichtlich der individuellen Zukunft nach dem Tod dargestellt wird (vgl. Escobar 1978:74). Auch René Padilla wendet sich eindringlich gegen die einseitige Betonung der persönlichen Verlorenheit und des Rufes zur individuellen Bekehrung, die den größeren Teil evangelikaler Missionstätigkeit präge. Dieses Heilsverständnis werde aber „dem biblischen Zeugnis nicht gerecht, bewirke keinen Gehorsam in der Nachfolge Christi, sondern führe zu einer Unsensibilität gegenüber dem sozialen und politischen Status quo“ (Padilla 1986:112). So gesehen kann auch in der Frage des Heils die Vorstellung eines Verwandlungs- und Veränderungsvorgangs hilfreich sein. Verwandlung („Transformation“) ist die „Veränderung eines Zustandes der menschlichen Existenz, der dem Willen Gottes nicht entspricht, in einen Zustand, in dem die Menschen sich der Fülle eines Lebens im Einklang mit Gott erfreuen können“ (Bragg 1984:11). In diesem Sinne wird dann zwar auch soteriologisch von der befreienden Kraft des Evangeliums gesprochen, aber das Heilsverständnis als rechtfertigendes Geschehen tritt ganz hinter die verändernden Wirkungen des Heils in den sozialen Beziehungen zurück.

Mission wird in dieser Transformationstheologie zum umfassenden Bestreben, Menschen, Kulturen und Gesellschaften unter die Herrschaft Christi zu stellen. Wo Heil ausschließlich

im Rahmen individueller Rettung der Seele verstanden wird, kann keine Motivation zur Veränderung der Gesellschaft entstehen, denn die Bewahrung dieses Heils kann dann nur darin liegen, die errettete Seele inmitten aller Hindernisse bis zur Wiederkunft Christi durchzubringen.

3.2.4 Die Eschatologie

Die eschatologische Perspektive kann dem Wesen und Handeln der Kirche Ganzheitlichkeit und Universalität verleihen. Wiederkehr schreibt: „Die Kirche und ihr verkündigendes, liturgisches und diakonisches Handeln erhalten einen eschatologischen Horizont. Damit öffnet sich die vorher individualisierte und jenseitige Mission auf das soziale und universale, diesseitige und innergeschichtliche Zeitgeschehen“ (Wiederkehr 1987:83).

Inwiefern sich aber auch gerade die Eschatologie als theologische Barriere sozialen und politischen Handelns erweisen kann, soll im Folgenden dargelegt werden.

Im Rahmen dessen gibt es drei Bereiche, die im Hinblick auf gesellschaftspolitisches Engagement relevant sind. Zum einen muss mit dem Dispensationalismus die theologische Basis eines Großteils evangelikaler Eschatologie betrachtet werden, um zu verstehen, in welchem zeit- und heilsgeschichtlichen Zusammenhang sich viele evangelikale Christen sehen. Anschließend wird auf die Lehre vom 1000-jährigen Reich eingegangen und eruiert, welche Konsequenzen diese Lehre in der Motivierung und Ausrichtung hervorruft. Als dritten Bereich muss auch der eschatologische Aspekt soteriologischer Fragestellungen betrachtet werden, um sozialetische Konsequenzen daraus abzuleiten und mögliche Barrieren für ein ganzheitliches Missionsverständnis zu identifizieren.

3.2.4.1 Der Dispensationalismus

Will man einen theologischen Ansatz verstehen, dann ist es wichtig, die Hintergründe zu kennen, die zu seiner Entstehung führten. Kennt man das Anliegen, dann weiß man auch, welche Voraussetzungen dem theologischen System zu Grunde liegen.

Schon bei den Kirchenvätern lassen sich Tendenzen feststellen, das Handeln Gottes in dieser Welt und die damit verbundene Offenbarung in verschiedene Perioden einzuordnen (vgl. Ryrie 1969:68). Justin, der Märtyrer (110-165), stellt in seinen „Dialogen mit Trypho“ bereits ein Konzept von verschiedenen Programmen Gottes im Alten Testament vor.

Irenäus (130-200) unterscheidet zwischen vier prinzipiellen Bündnissen Gottes (mit Adam, Noah, Mose und Christus), die von Clemens von Alexandria noch um den Bund mit Abraham erweitert werden. Augustin stellt ebenfalls fest, dass Gott in jedem Zeitalter weiß, wie er mit den Menschen verfahren muss. Diese Ansätze wurden von Pierre Poiret (1646-1719), einem französischen Mystiker und Philosophen, von John Edwards (1639-1716) und von Isaac Watts (1674-1748) aufgenommen und erweitert, erlangten aber noch keine Popularität. Erst der Prämillenialismus gab den Hintergrund dafür, dass das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament neu bestimmt werden musste.

Der Dispensationalismus hat seinen eigentlichen Ursprung in der anglo-amerikanischen Apokalyptik des 19. Jahrhunderts (vgl. Petersen 1988:31).

John Nelson Darby (1800-1882), ein sehr erfolgreicher Prediger in der anglikanischen Kirche, war von der uneffektiven Gesetzlichkeit des kirchlichen Lebens seiner Zeit frustriert. Seine Bekehrung hatten ihm Gottes Gnade und die Vollkommenheit des Evangeliums sehr wichtig werden lassen, so dass er sich gegen jede Form von Werkgerechtigkeit wehrte. Deshalb kritisierte er auch die Überbewertung des Alten Testaments als kirchlichen Moral-Katalog, durch die die Annäherung an den Staat gerechtfertigt werden sollte. Sein endgültiger Bruch mit der anglikanischen Kirche wurde durch einen Erlass des Erzbischofs ausgelöst, der besagte, dass jeder Geistliche sich auf den König als Oberhaupt der Kirche verpflichten müsse. Diesen Erlass konnte Darby mit seinem christlichen Glauben nicht vereinbaren.

Für Darby war die Überlegenheit der Gnade über das Gesetz so wichtig, dass dies zum Grundsatz seines biblischen Verstehensprinzips wurde. Dies führte ihn schließlich zu einer radikalen Trennung von Gnade und Gesetz, die er unterschiedlichen Heilszeitaltern („Dispensationen“) zuordnete.

An der Ausbreitung des Dispensationalismus waren vor allem zwei Personen maßgeblich beteiligt: Cyrus I. Scofield (1843-1921) und Lewis Sperry Chafer (1871-1952).

Scofield erstellte die Scofield Reference Bible (1909), in deren Vorwort auf die Diskontinuität zwischen Israel und der Gemeinde und auf die verschiedenen Dispensationen hingewiesen wird und in der bestimmte, umstrittene Bibelstellen so übersetzt und ausgelegt sind, dass sie das dispensationalistische System unterstützen. Durch diese viel gelesene Bibel wurde der Dispensationalismus populär. Systematisiert hat ihn Chafer, der Gründer des Dallas Theological Seminary. Dieses Seminar wurde zwar nicht mit der Absicht gegründet, die Lehre des Dispensationalismus zu verbreiten, sondern sollte Studenten in der Bibel-Auslegung schulen. Da diese Auslegung aber nach dem Grundsatz der „literal interpretation“ (eines der Hauptmerkmale der dispensationalistischen Lehre) geschieht, gilt das Dallas Seminary bis heute als Hochburg des Dispensationalismus.

Der Dispensationalismus ist ein System, das die Geschichte von Gottes Handeln an der Welt in zeitliche Perioden einteilt, die „Dispensationen“ genannt werden. Ryrie definiert eine Dispensation folgendermaßen: „A dispensation is a distinguishable economy in the outworking of God’s purpose“ (Ryrie 1964:29).

Eine Dispensation erkennt man daran, dass Gott in ihr auf eine ganz bestimmte Weise den Menschen gegenüber tritt und dass die Menschen Gott gegenüber in eine ganz bestimmte Verantwortlichkeit gestellt werden. So hat jede Dispensation ihren eigenen Test für die Menschen, wie sie nach Gottes Willen leben sollen, ein daraus resultierendes Fehlverhalten und ein Gerichtsurteil (vgl. Ryrie 1964:29).

Wie viele dieser Dispensationen es gibt, ist umstritten. Unumstritten sind dabei die folgenden fünf: vor dem Sündenfall; vor dem mosaischen Gesetz; das Zeitalter des Gesetzes; das Zeitalter der Gnade durch Christus; das zukünftige Königreich (Millenium). Immer mehr scheint sich auch die Unterscheidung durchzusetzen, dass die Zeit vor Mose in drei Dispensationen einzuteilen sei, so dass sich sieben Dispensationen ergeben:

- § das Zeitalter der Unschuld/Freiheit (Gen.1,28-3,6)
- § das Zeitalter des Gewissens (Gen.4,1-8,14)
- § das Zeitalter der bürgerlichen Regierung (Gen.8,15-11,19)
- § das Zeitalter der Verheißung (Gen.11,10- Ex.18,27)
- § das Zeitalter des mosaischen Gesetzes (Ex.18,28- Apg.1,26)
- § das Zeitalter der Gnade (Apg.2,1 – Offb.19,21)
- § das Millenium (Offb.20,7-9)

Manche Dispensationalisten rechnen darüber hinaus mit noch einem achten Heilszeitalter, dem Zeitalter der Tribulation, der Zeit des göttlichen Zornes am Ende der Gnadenzeit vor dem Beginn des Milleniums (vgl. Wagner 1995:50).

Will man definieren, was die Lehre des Dispensationalismus im Kern ausmacht, dann muss man feststellen, dass es darüber verschiedene Ansichten gibt, welches die unverzichtbaren Merkmale sind. Denn der Dispensationalismus hat sehr verschiedene Ausprägungen.

Im Folgenden sollen deshalb verschiedene Ansätze dargestellt werden, wie die Lehre des Dispensationalismus beschrieben werden kann.

Viele Anhänger des Dispensationalismus sind der Meinung, dass der Standard für das Zeitalter des Gesetzes und der des Tausendjährigen Reiches derselbe sei: das mosaische Gesetz. Nach Wright „seien Christen nur in der Gnadenzeit frei davon“ (Wright 1995:210). Wenn Gott in einem Heilszeitalter an Menschen handelt, dann unterscheidet sich das ganz und gar von seinem Handeln in anderen Heilszeitaltern. Beim Übergang von einem in das andere Heilszeitalter gebe es immer einen radikalen Wechsel (vgl. Mauro 1925:17).

Nach Ryrie ist jedoch nicht jeder, der von „Dispensationen“ spricht und auch nicht jeder Prämillennialist zwingend ein Dispensationalist. Für ihn gibt es folgende drei Merkmale des echten Dispensationalismus:

Israel und Gemeinde sind scharf von einander zu unterscheiden. Israel wird als das irdische Gottesvolk definiert und die Gemeinde als das himmlische, bzw. geistliche (vgl. Ryrie 1965:43).

Ryrie greift bei dem Versuch einer kurzen Definition des Dispensationalismus auf Paul David Neum zurück, der in einer unveröffentlichten Doktor-Arbeit am Dallas Theological Seminary Dispensationalismus folgendermaßen definiert haben soll: Der Grundsatz des Dispensationalismus ist die Sicht der progressiven Offenbarung (vgl. Ryrie 1969:17). Das bedeutet, dass Gottes Handeln zwar souverän ist, dass es aber in unterschiedlichen Offenbarungs-Stufen geschieht, die sich in ihrer Form stark voneinander unterscheiden.

In der Bewertung sollte kritisch bemerkt werden, dass dem dispensationalistischen Ansatz ein Entwicklungsgedanke zu Grunde liegt. Gottes Offenbarung ist progressiv in der Geschichte der Menschheit. Es wird behauptet, dass diese Entwicklung aus der Bibel direkt abzuleiten sei, aber es ist darauf hinzuweisen, dass die Vorstellung einer voranschreitenden Entwicklung in vielen philosophischen und theologischen Systemen beheimatet ist. Von daher stellt sich die Frage, ob es nicht auch sein könnte, dass hier ein philosophisches Konzept angewandt wurde, um bestimmte Ergebnisse zu systematisieren. Auch sollte man anmerken, dass der Dispensationalismus ohne die Annahme eines Millenniums, in dem sich viele alttestamentliche Prophetien erfüllen werden, nur schwer vertreten lässt. Gerade bei eschatologischen Annahmen ist Vorsicht geboten, da die Bildersprache der Bibel keine dogmatischen Aussagen über die Zukunft machen kann und will.

Das Verhältnis zwischen Israel und Gemeinde auf eine Diskontinuität zu beschränken, ist ebenfalls sehr fragwürdig, da beide als Gottes Volk bezeichnet werden und die Gemeinde unbestritten ihre Wurzeln im Judentum hat. Zudem waren alle Führer der ersten Kirche Juden. Geht man davon aus, dass das alttestamentliche Gesetz keine Bedeutung mehr für den Christen hat, führt es zwangsläufig zu der Konsequenz, dass ein Christ frei ist, das zu tun, was er will.

Auch fehlt so die Motivation dafür, sich innerhalb der Gesellschaft dafür einzusetzen, dass in ihr die Gebote Gottes beachtet werden. Dementsprechend kann der dispensationalistische Ansatz zu einer theologischen Barriere für gesellschaftspolitische Einflussnahme werden. Bruce Milne schreibt:

Die Ansicht, Gottes Absicht in der Gegenwart sei nur das Herausrufen einer ausgewählten Gruppe aus einer im großen und ganzen ungläubigen Generation, gibt dem ganzen Konzept christlichen Lebens und der Kirche und ihrem Auftrag einen Pessimismus und eine Entfremdung von der Welt, die zu den

schwerwiegendsten praktischen Schwächen des Dispensationalismus gehören. (Milne 1981:89)

Der progressive Dispensationalismus hat dieses Problem dadurch zu lösen versucht, dass er auf die immer gültigen Prinzipien verwiesen hat, die hinter den alttestamentlichen Gesetzen stehen. Dieser Ansatz wirft aber wiederum folgendes Fragen auf: Wie kommt man zu diesen Prinzipien? Nach welchen Maßstäben können sie herausgearbeitet werden oder sind sie beliebig?

Es würde zu weit führen, diese Fragen im Rahmen der Arbeit zu erörtern, denn für die Thematik der Korrelation von evangelikaler Theologie und politischem Engagement reicht die Grundlegung dispensationalistischer Eschatologie, um die Parameter für eine futurische Erwartungshaltung zu setzen.

Der Dispensationalismus basiert auf der Überzeugung des 1000-jährigen Friedensreichs nach der Wiederkunft Jesu, welches im chronologischen System die nächste Stufe oder Etappe sein wird. Dieser sogenannte Prämillennialismus soll im folgenden Kapitel auch hinsichtlich seiner Folgen und Konsequenzen auf eine politische Ethik hin untersucht werden.

3.2.4.2 Der Prämillennialismus

Aufbauend auf den Grundlagen des Dispensationalismus liegt eine weitere theologische Barriere hinsichtlich einer ganzheitlichen politischen Theologie sicherlich im prämillennialistischen Verständnis vom „Tausendjährigen Friedensreich“, welches in weiten Teilen die evangelikale Theologie beherrscht.

James Moorhead schlägt folgende Kurzdefinition vor: „Millennialism refers to the biblical vision of a final golden age within history“ (Moorhead 1988:30).

Als die Puritaner die Neue Welt besiedelten, nahmen sie Calvins Drei-Epochen-Schema mit. Besonders nach der „Großen Erweckung“ wurde die millennialistische Sichtweise zur gemeinsamen Überzeugung der amerikanischen Protestanten. Die Puritaner hatten keinen Zweifel daran, mitten in Calvins dritter Epoche und damit kurz vor der Ausbreitung des Königreichs Christi bis an die Enden der Erde zu sein. Aus diesem Grund riskierte man zunehmend Berechnungen über den Tag des Beginns des Millenniums.

Christi Wiederkunft wurde nun als abhängig von der erfolgreichen Erfüllung der missionarischen Aufgabe angesehen. Die Predigt des Evangeliums war eine Bedingung, die erfüllt werden musste, bevor das Ende kam. Dieses implizierte nach Bosch: „..., that the coming of the day of the Lord could also be hastened through a concerted missionary effort“ (Bosch 1991:316).

A.T. Pierson begann die Zahl der rechtgläubigen Christen abzuschätzen, die erforderlich wären, um das Millennium herbeizuführen. Wenn alles versucht würde, könnte dieses Ziel vor Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts erreicht werden (vgl. Tibusek 1994:368).

Prämillennialisten neigten dazu, eine melancholischere Ansicht der Nicht-Christen zu haben als unter ihren Vorgängern geherrscht hatte. Dieses deckte jedoch eine andere Eigenschaft und ein typisches Element dieser Theologie auf: Pragmatismus.

Dwight Lyman Moody (1837-1899) prüfte Lehren hinsichtlich ihrer Eignung für die Evangelisation und beurteilte seine eigenen Predigten danach, ob „sie Sünder bekehren können“ (Stott 1974:54). Im Verlauf der Zeit wurde unter den bekehrten Evangelikalen praktisch alles progressive Sozialinteresse - ob politisch oder privat - suspekt und zu einer untergeordneten Rolle reduziert.

Moody und andere waren dennoch sicher, dass Evangelisation definitiv auch soziale Konsequenzen habe. Sobald evangelisiert würde und sich Menschen bekehren, würde unvermeidlich die moralische Erhebung folgen. Die einzelnen Bekehrungen würden schließlich soziale Verbesserung produzieren. Diese Art der Metapher wurde in zunehmendem Maße verwendet und ist auch heute noch in evangelikalen Kreisen populär.

In Wirklichkeit kreist eine feste Überzeugung, - besonders in Kombination mit dispensationalistischer Überzeugung -, dass die Dinge auf Erden nach und nach schlechter werden und in einer Zeit schrecklicher Trübsal enden. Rettung bedeutet demnach, von der Welt gerettet zu sein. Dieses war ohne Zweifel eine entscheidende Abkehr von der dominierenden Tradition des amerikanischen Evangelikalismus, der eine viel positivere Ansicht der Reformfähigkeit der Gesellschaft hatte.

Das Aufkommen des *Social Gospel* bestätigte die Furcht der Evangelikalen und prüfte sie, ob es wirklich weise gewesen war, alle Verbindungen mit der abtrünnig gewordenen Kirche getrennt zu haben. Ihre vorhersagbare Reaktion war eine noch absolutere Antithese zwischen Evangelisation und sozialem Engagement (vgl. Grudem 1994:369).

Peter Kuzmic beschuldigt deshalb die Vertreter des Prämillennialismus und des Dispensationalismus, die beide die gegenwärtige evangelikale Missionsarbeit beherrschen, zur Verkümmern des sozialen Bewusstseins beigetragen zu haben. (vgl. Kuzmic 1984:155)

Ebenso betont Andrew Kirk, dass Offb.21,1-5 nicht als ein jenseitiges eschatologisches Ereignis verstanden wird, sondern als Entwicklung zum „Himmel auf Erden“, die ihren Anfang in den befreienden Zeichen des Handelns Jesu nahm, ihre Fortsetzung im Einsatz der Gemeinde für die Menschen in den Nöten der Welt sucht und ihr Ziel in dem vollendeten Reich Gottes finden wird. Gegen die bei vielen Evangelikalen vorherrschende prämillennialistische Eschatologie liegt Kirk sehr viel an der gegenwärtigen und

„prozessualen Verwirklichung des Gottesreiches“ (Kirk 1983:51). Nicht nur in der christlichen Gemeinde, sondern auch in der Welt setze sich Gottes Güte und Gerechtigkeit gegen die Mächte des Bösen durch.

Das ausgehende neunzehnte Jahrhundert war eine Zeit gewaltigen Fortschritts und Optimismus in den westeuropäischen Kulturen, und während dieser Zeit wurden in der weltweiten Ausbreitung der Botschaft vom Evangelium beträchtliche Erfolge erzielt. Die Evangelisierung der Welt schien in wenigen Jahrzehnten möglich. Dieser strahlende Optimismus wurde im Besonderen durch die beiden Weltkriege und durch viele Probleme, denen sich die Welt heute gegenüber sieht, zerstört.

Auch Ryrie beobachtet die Zunahme des Prämillenialismus, wenn er schreibt: „Unser gegenwärtiges Zeitalter hat die Wiederentdeckung der prämillennialistischen Lehre mit sich gebracht“ (Ryrie 1996:503).

Im Zusammenhang mit der Erwartung des sogenannten Tausendjährigen Reiches hat sich in der Geschichte der Kirche immer wieder die Hoffnung auf eine schrittweise kontinuierlich sich durchsetzende Herrschaft Gottes verbunden, die schließlich in das Tausendjährige Reich einmündet (vgl. Burkhardt 1996:164). Nach Burkhardt steht jedoch dieser Fortschrittsoptimismus im Widerspruch zur „realistischen biblischen Enderwartung, in der gerade der Höhepunkt einer antichristlichen Entwicklung der Geschichte dem Kommen Christi vorausgeht“ (Mk.13; Mt.24; 2.Thess.2; Offb.13-19).

Diese antichristliche Entwicklung manifestiert sich auch in den theologischen und moralischen Merkmalen des Abfalls, die in 1.Joh.2,22f.; 2.Petr.3,4 und 2.Tim.3,1-5 beschrieben werden. Je näher wir der Trübsal, dem eingeläuteten Ende und der nahenden Wiederkunft Jesu kommen, desto dramatischer wird sich der Abfall vom Glauben vollziehen.

Im Rahmen dieser theologischen Überzeugung, die in evangelikalen Kreisen weite Verbreitung findet, lässt sich nun die Frage stellen, worauf der einzelne Christ fixiert ist.

Nach Offb.17,13 wird die „Hure Babylon“ mit politischer Machtfülle ausgestattet sein und das Fundament eines solchen Systems muss bereits vor Beginn der Trübsal gelegt werden, also gegen Ende des Gemeindezeitalters. Die Vorbereitungen dazu erfolgen durch organisatorische Maßnahmen. Diese Vergegenwärtigung lässt jedoch zwangsläufig einen Generalverdacht auf jegliche politische Führung zu und macht es schwer, politischen Systemen neutral oder gar positiv gegenüber zu stehen.

Nach Ryrie bestehen die politischen Merkmale der Regierung des Tausendjährigen Reiches in der theokratischen Regierungsform, dem Regierungssitz in Jerusalem und der Ausübung der Regierungsämter durch biblische Personen (vgl. Ryrie 1996:546). Jesus Christus wird persönlich und sichtbar die Geschicke der gesamten Menschheit lenken

(Dan. 7,14). Er wird gerecht und absolut regieren (Offb. 19,15) und das Ergebnis wird vollkommene und lückenlose Gerechtigkeit für alle sein, denn jede Sünde wird sofort bestraft (Jes.11,4; 65,20) Bei der Vorstellung dieser absoluten Regierung im Millenium muss zwangsläufig jede demokratische menschliche Regierungsform unzureichend und für eine aktive Gestaltung und Mitarbeit unattraktiv sein. In dieser Hinsicht sind evangelikale Christen oftmals wahre Perfektionisten. Da es jedoch im Hier und Jetzt nicht in perfekter Form umzusetzen ist, wird der Fokus verstärkt auf das zukünftige Millenium gelegt.

Ferner werden die ersten Untertanen der Herrschaft Christi im Friedensreich jene Menschen sein, die die Trübsal überleben und in irdischen Körpern bleiben. Die auferweckten Heiligen dagegen werden „Auferstehungsleiber“ haben, keinen Beschränkungen unterworfen sein und über andere herrschen.

Bei dieser Ausrichtung kann sich die Frage stellen, welcher gläubige Christ mit der heutigen leiblichen Realität vorlieb nehmen will, wenn die Aussicht auf eine exponierte Stellung im Millenium bevorsteht? Diese Theologie kann dahin führen, die heutigen Machthaber als gegeben hinzunehmen, in dem Wissen, dass der Zeitpunkt kommt, an dem die Gläubigen über diese herrschen werden.

Das apokalyptische Bild polarisiert und veranschaulicht zwei Seiten: die Guten und Bösen. Die Guten sind in der Minderheit und werden letztlich gerettet und die Bösen haben die Macht, werden aber letztlich vernichtet. Da drängt sich zwangsläufig die Frage auf, wer als ernsthafter Christ einer Regierung angehören möchte, die eventuell in die Entwicklung einer Welteinheitsregierung verstrickt ist? Und selbst wenn es nicht zur antichristlichen Welteinheitsregierung kommen sollte, wäre man auf jeden Fall auf der Machthaber-Seite und damit auf der „falschen“ Seite.

Auf diesem Hintergrund kann sich das Gefühl verstärken, dass es sicherer sei, sich von den „weltlichen Dingen“ fern zu halten. Um die eigene Entrückung nicht unnötig zu gefährden – und man wäre nach prätribulatorischer Überzeugung durch die Entrückung sogar der großen Trübsal entgangen²³ – gibt es keinen Grund, etwas anderes zu tun, als sich auf die Entrückung vorzubereiten und darauf zu hoffen.

In dieser Überzeugung liegt verständlicherweise ein großes Hemmnis gesellschaftspolitischen Engagements, denn letztlich wird damit eine ich-bezogene Theologie kultiviert. Christen konzentrieren sich mehr auf ihren Weggang als auf das Kommen Christi und die Erlösung der Schöpfung.

²³ Nach dem Prätribulationismus wird die Entrückung der Gemeinde (sowohl der toten als auch der lebendigen Heiligen) vor der siebenjährigen Trübsalszeit stattfinden, also vor dem Beginn der 70. Jahrwoche nach Daniel 9,24-27. John Nelson Darby (1800-1882) gab den ersten großen Anstoß zur Systematisierung des Prätribulationismus. Weil er zugleich Prämillennialist war, gelangte er folgerichtig zu einer Entrückung vor der Trübsalszeit. Im 20.Jahrhundert wurde diese Theorie erweitert und verteidigt.

Interessanterweise liegen in der Dehistorisierung Rudolf Bultmann (oder auch Albert Schweitzer) und die Evangelikalen eng beieinander, denn das sogenannte „Gipfelschauen“ haben sich beide Gruppierungen zu eigen gemacht (vgl. Bockmühl 1999:257).

Es war aber nicht zwangsläufig die jüdische Erwartung, dass das Reich Gottes erst nach der Zerstörung der Erde einsetzt (vgl. Bornkamm 1959:34). Die Bibel - und mit ihr auch die Offenbarung - muss daher vom 1.Jh. und historisch gegründet verstanden werden. Das zeigen auch die Textstellen in Mk.1,1-3; Mal.3,1 und Jer.40,3, in denen eine präsentische Eschatologie deutlich wird.

Es ist von daher sicherlich etwas grundlegend Vernünftiges an der Deutung, die die Erfüllung der Verheißung und restlose Bestätigung von Gottes Absicht auf dieser Erde wie auch jenseits davon erwartet.

3.2.4.3 Die Prädestinationslehre und das „Jüngste Gericht“

Im Rahmen der Eschatologie ist ein wesentliches Ereignis das sogenannte „Jüngste Gericht“, an dem sich Errettung und Verdammung scheiden. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, den Aspekt der Erwählungs- und Prädestinationslehre zu erörtern, denn darin wird viel über die Zukunft der Christen in der Ewigkeit deutlich. In diesem Kapitel soll nun untersucht werden, worauf diese Lehre fußt und welche Auswirkungen sie auf das ganzheitliche Missionsverständnis hat.

Henry C. Thiessen definiert Erwählung folgendermaßen: „Erwählung verstehen wir als den souveränen Gnadenakt Gottes, wobei er in Jesus Christus all jene zum Heil erwählte, von denen er im voraus wusste, sie würden ihn annehmen“ (Thiessen 1959:344).

Wahrscheinlich vertritt die überwiegende Mehrzahl der Evangelikalen bewusst oder unbewusst diese Erwählungstheorie (vgl. Ryrie 1996:351). Gott blickte in die Zukunft und sah im voraus, wer Christus annehmen würde. Sie erwählte er dann zum Heil. Das wäre Vorauswissen ohne vorzeitliches Erlösungshandeln Gottes.

Eine andere Variante im evangelikalen Bereich ist die individuelle, vorzeitliche Erwählung. Nach dieser Ansicht ist Erwählung „der ewige Akt Gottes, wobei er nach seinem souveränen Wohlgefallen und aus keiner Voraussicht eines Verdienstes eine bestimmte Anzahl von Menschen erwählt hat, seine besondere Gnade und das ewige Heil zu erlangen“ (Berkhof 1941:114).

Hier wird noch mehr das Motiv des Bedingungslosen deutlich, d.h. nichts am erwählten Geschöpf hat Gottes Verhalten bedingt. Ferner treten Elemente des Unverdienten und des Vorzeitlichen (vor Grundlegung der Welt) hervor.

„Prädestination“ ist Vorherbestimmung. Das Wort *proorizo* bedeutet „im Vorhinein kennzeichnen“. Die Erwählten Gottes sind prädestiniert zur Sohnschaft (Eph.1,5), zum Erbe (Vers 11) und zur Christusgleichheit (Röm.8,28-29).

In der Theologie versteht man darunter die Vorherbestimmung aller Dinge und macht Prädestination zum Synonym für den Plan Gottes mit der Welt. Von dieser theologischen Definition ist es nur ein kleiner Schritt zu manchen Formen des Calvinismus, der Prädestination auch auf die Zukunft der Nicht-Erwählten bezieht. Das ist die Lehre der doppelten Prädestination. Sie ist ein logischer Schluss, der sich aus der Bibel allerdings nicht belegen lässt.

Welche Auswirkungen hat die Prädestinationslehre? Bei aller systematisch-theologischen Berechtigung nährt sie letztlich separatistisches Gedankengut, was dazu führen kann, dass es sich für Christen nachweislich nicht lohnt, für die andere unerwählte Seite noch für bessere Umstände zu sorgen.

Das Problem liegt in der schärfenden Zuspitzung und realen Konkretisierung sowohl der Endzeittheologie sowie auch der Erwählungstheologie.

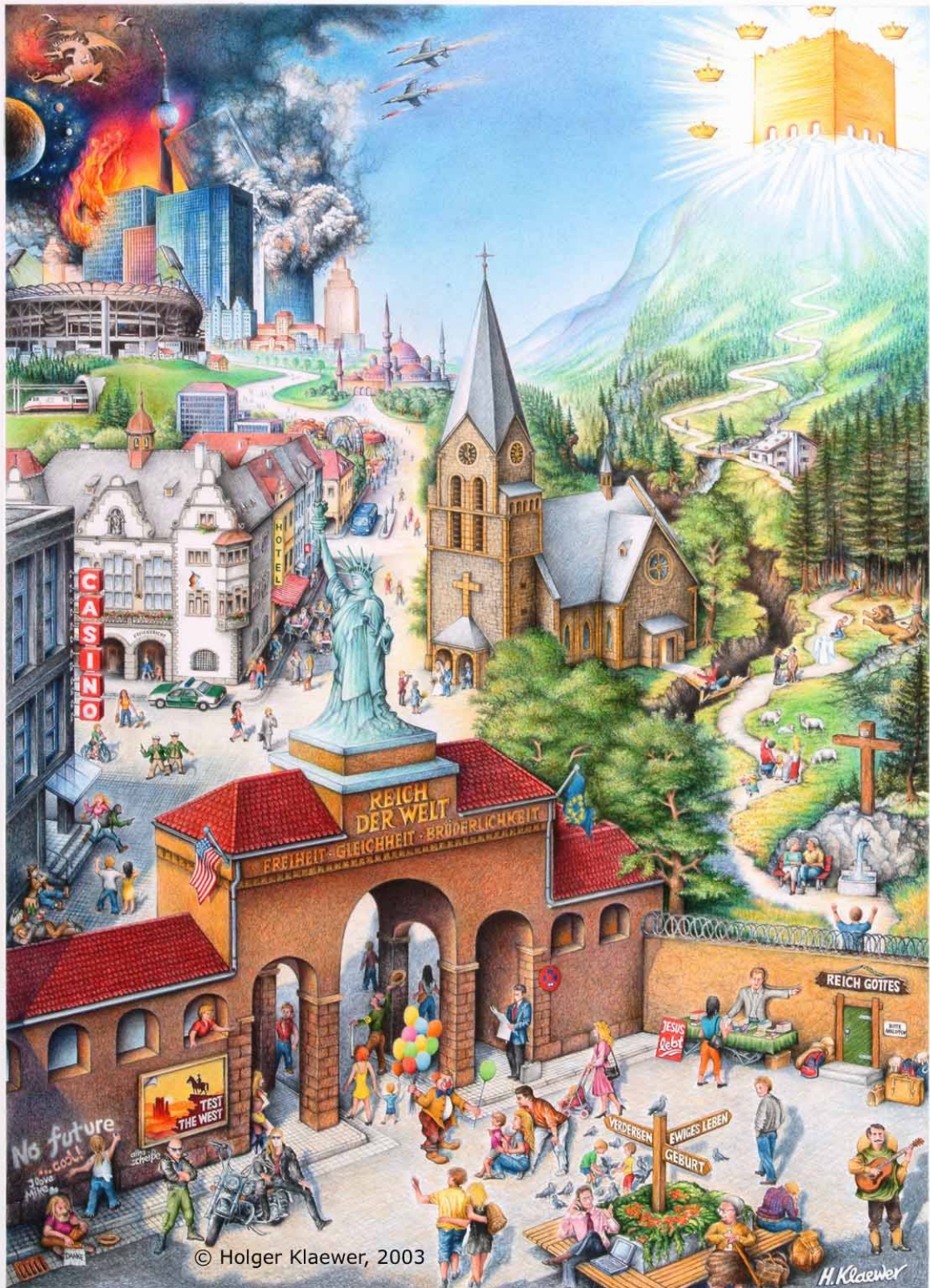
Warum sollte sich ein Christ für die Umwelt, die Gesellschaft, die Politik, die Ordnungen der Welt einsetzen, wenn die Verdammnis sowohl der Menschen wie der Welt an sich schon beschlossene Sache ist?

Entscheidend im Hinblick auf das „Jüngste Gericht“ ist auch die Frage der Sünde. Ähnlich wie in der individualisierten Prädestinationslehre herrscht in großen Teilen der evangelikalen Theologie auch eine individualisierte Hamartologie vor. Jedoch hängen sowohl die persönliche als auch die strukturelle Sünde eng zusammen und sind nicht voneinander zu isolieren. Persönliche Sünde wirkt sich auf die Gesellschaft aus (vgl. Achans und Adams Sünde, Jos.7,1; Röm.5,12) und gesellschaftlich-strukturell bedingte Sünde beeinflusst andererseits den Einzelnen.

Die Bibel spricht deutlich von einer strukturellen Sünde (Ex.3,8-10; Jes.58,3-12; Jer.6,13-15) und ebenso klar redet sie von der Unterdrückung durch die personale Sünde. Die Menschen sündigen und bilden Strukturen, weshalb die Veränderung (Transformation) sowohl der Menschen als auch der Strukturen nötig ist. Dieses ist die Herausforderung und gleichzeitig die Radikalität des Evangeliums Christi.

Zusammenfassend muss festgestellt werden, dass bezogen auf die Prädestinationslehre nicht der eine oder der andere Mensch, sondern der Glaube oder Nicht-Glaube die Trennlinie ist. Nicht der Mensch an sich ist erwählt oder verdammt, sondern Jesus in ihm ist erwählt und hat den Tod durchbrochen. Und das kann jeder Mensch erfahren und erleben. In logischer Konsequenz sind darum alle Menschen von Grund auf gleichwertig und jeder einzelne hat auch in seinem Umfeld und den sozialen Beziehungen Heil und Heilung durch gottgegebene Veränderung verdient.

3.2.5 Der breite und der schmale Weg



Das Bild vom breiten und schmalen Weg ist Ausdruck evangelikaler Theologie und Prägung. Es findet seinen Wiederhall in den Evangelisationsansprachen, der Zukunftserwartung vieler Gläubiger und der Absonderung von der „Welt“.

Wenn nach den Ursachen apolitischer Haltung im evangelikalen Bereich gefragt wird, ist es hilfreich, dieses bekannte und oft verwandte Bild zu interpretieren.

Die konsequente und nachvollziehbare Umsetzung liegt für den Gläubigen darin, auf dem „rechten“ Weg zu bleiben und die Welt so weit als möglich zu meiden. Der Gläubige hat keinerlei Aktionspotential auf der linken Seite. Er kümmert sich weder um die Eisenbahnstrecke, noch um die Hotelbelegung und schon gar nicht um die Sicherheit des Casinos. Selbst mit den Attributen „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ und der amerikanischen oder europäischen Flagge darf sich der Gläubige nicht identifizieren. Denn dann wäre er auf der „linken“ Seite und somit auf dem falschen Weg. Und die Wegweiser unten im Bild machen das Ziel des Weges unmissverständlich deutlich.

Die Verinnerlichung dieses Bildes muss zwangsläufig dazu führen, sämtliche Elemente der linken Seite mit dem Stigma „weltlich“ zu klassifizieren und es im besten Fall noch mit „überflüssig“, jedoch im häufigeren Fall mit „schädlich“ zu bewerten.

Mit der dahinterstehenden Ideologie ist die Grundlage für eine christliche Parallelkultur gelegt, die ein Engagement in Politik, Wirtschaft, Medien und Gesellschaft schlichtweg unmöglich macht. Diese Absonderungslehre hat sowohl den exegetischen Hintergrund in Mt.7,13f. als auch philosophisch-theologische Wurzeln in der Geschichte, die im Folgenden erörtert werden sollen.

3.2.5.1 Das Verständnis von der „Welt“

In der Bergpredigt spricht Jesus vom Tun des göttlichen Willens und führt in diesem Zusammenhang die sogenannte „Goldene Regel“ in Mt.7,12 an: „Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten.“ Direkt im Anschluss werden dann die beiden entscheidenden Verse angefügt, die als theologischer Hintergrund des „breiten und schmalen Weges“ zugrunde liegen: „Geht hinein durch die enge Pforte. Denn die Pforte ist weit, und der Weg ist breit, der zur Verdammnis führt, und viele sind´s, die auf ihm hineingehen. Wie eng ist die Pforte und wie schmal der Weg, der zum Leben führt, und wenige sind´s, die ihn finden.“

Sehr zahlreich sind die Stellen, bei denen der Weg das Verhalten, die Lebensführung und den Wandel des Menschen bezeichnet (Hes.23,31; Ri.2,17; Jak.1,8; 5,20; Apg.14,16). Ex.18,20 zeigt deutlich, wie Weg und Werke zusammengehören. Immer wieder steht in den Königsbüchern die Redewendung vom Wandel „in dem Weg seines Vaters und in seiner Sünde“ (1.Kö.15,26.34; 16,2.19.26; 22,43.53). Von dieser Bedeutung her hat

Luther das hebräische *dārāk* (=Weg) auch verschiedentlich mit Tun übersetzt (1.Sam.18,14; Ps.49,14; 5.Mo.32,4).

Das Bild vom Weg ist demnach nicht vom Ende her geprägt, das der Mensch erstrebt, sondern von der Voraussetzung, dass am Anfang Gottes Befehl steht, dem man gehorsam (Hi.23,11) oder ungehorsam (Mal.2,9; Jes.56,11) werden kann. Damit ist über Wert oder Unwert des menschlichen Weges vor Gott entschieden (vgl. Ps.1,6). Von hier aus ist es ein kleiner Schritt zu dem Bild von den zwei Wegen, das im AT bereits anklingt (Ps.1,6; Spr.4,18f; 15,19; Ps.119,29f.; 139,24), aber seine klare Entfaltung erst in Mt.7,13f. findet. Im Prinzip wird mit den Metaphern „Pforte“ und „Weg“ ein Doppelbild dargestellt. Es geht hier nicht um „lasterhaften“ oder „tugendhaften“ Wandel, sondern um Jesu Aufforderung zur Nachfolge. Und diese Nachfolge Jesu ist eine schwere Forderung und damit ein schmaler Weg.²⁴

Mit Blick auf das Neue Testament wird deutlich, dass nach Joh.1,1-3 die Welt Gottes Schöpfung ist und Gott die Welt so geliebt hat, dass er ihr „seinen einzigen Sohn sandte“ (Joh.3,16). Weil aber die Welt „die Finsternis mehr liebt als das Licht“ (3,19), d.h. Jesus nicht aufnimmt, wird sie zu „dieser Welt“: der finsternen Welt, deren Herrscher der Satan ist (12,31) und die unter dem Gericht Gottes steht (3,19). Das „diese Welt“ von der Macht des Bösen beherrscht ist, kommt auch an anderen Stellen des Neuen Testaments zum Ausdruck (Gal.1,4; Eph.6,12). Wer durch Christus von seinen Sünden befreit und neugemacht worden ist, ist schon jetzt der Macht des Bösen entrissen und zählt nicht mehr zu „dieser Welt“, auch wenn er noch in ihr lebt. Er zeigt das durch ein gewandeltes Verhalten (Röm.12,2; 1.Kor.5,9-11), aber er wartet zugleich auf die neue Welt, in der das Gute die einzige Macht ist (2.Petr.3,13).

Gelegentlich verbindet sich mit „dieser Welt“ zunächst nur die Vorstellung von der Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit des irdischen Lebensraumes (Joh.12,25; 13,1; 18,36; 1.Kor.5,10). Aber wo man sich ihren Einflüssen hingibt, da bedeutet Freundschaft mit der Welt folgerichtig Feindschaft gegen Gott (Jak.4,4; 1.Joh.2,15ff.). Es gilt, sich „von der Lust dieser Welt unbefleckt“ zu erhalten (Jak.1,27). Das zerrissene Verhältnis von Himmel und Erde, von Gott und Schöpfung kommt darin zum Ausdruck, dass der von Gott abgefallene Mensch die Dinge in der Welt gegen die Ordnung Gottes verwendet.

Durch Jesu Tod und Auferstehung ist jedoch die Verbindung wieder hergestellt. Durch Jesus können wir Zugang haben zu Gott und durch ihn auch wieder die Welt so erleben, wie er es sich vorgestellt hat.

Um so bedeutungsvoller ist es, dass Paulus davon redet, dass Gott „die Welt mit sich versöhnt“. Paulus bezeugt, dass Gott sich offenbart hat „im Fleisch“, dass er unter den

²⁴ Wörtl. „mit Trübsal behafteter Weg“; *tethlimmenos* gehört sprachlich zu *thlipsis*.

Heiden verkündet und dass ihm in der Welt geglaubt wurde (1.Tim.3,16). Dem durch Christus erneuerten Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf entsprechend, besteht für den Menschen als Kind Gottes ein neues Verhältnis zur Welt: „Durch Christus ist mir die Welt gekreuzigt und ich der Welt“ (Gal.6,14). Es gilt darum das Ziel, als „makellose Gotteskinder mitten unter einem verkehrten Geschlecht wie Himmelslichter in der Welt zu leuchten“ (Phil.2,15). Im Glauben an Christus kann man die Dinge dieser Welt gebrauchen, ohne sie zu missbrauchen (1.Kor.7,31).

Christen sind demzufolge nicht beauftragt, Parallelwelten zu schaffen, sondern die Welt durch das Kreuz Christi zu sehen. Denn die gerichtsreife Welt ist Gegenstand der Liebe Gottes. Gott gibt sich selbst in seinem Sohn (Joh.3,16), der bezeugt, im Namen des Vaters zu kommen, und zwar nicht, um zu richten, sondern um zu retten (Vers 17): „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet“ (Vers 18). Er begibt sich als Retter in die von den Menschen verkehrte Ordnung der Welt, um ihnen Licht zu sein für den Weg zurück zu Gott (Joh.1,9.10; 3,19.20; 8,12; 9,5; 12,46). Der Sohn Gottes ist seiner Herkunft nach nicht aus dieser Welt, darum konnte er allein das Sündopfer für die Sünden der Menschen in der Welt bringen (1.Joh.2,2).

Auf dieser Grundlage gestaltet sich das Verhältnis der Christen zur Welt, die „nicht von der Welt“ sind, weil Christus sie herausgerufen hat (1.Joh.15,19; 17,14-16); doch dieses ist nicht im Sinne einer Parallelkultur, sondern forensisch („auf das Gericht bezogen“) zu verstehen.

3.2.5.2 Auswirkungen gnostischer Theologie

Die Kernfrage auch im Hinblick auf das Bild vom „breiten und schmalen Weg“ ist folgende: Ist Gesellschaftsveränderung überhaupt möglich und sinnvoll? Was steckt an „guter“ und veränderungsfähiger Substanz im Menschen?

Damit sind wir bei den Grundlagen apolitischer Geisteshaltung, denn die Philosophie des Neuplatonikers Plotinus und gleichgesinnter Denker hatte in den folgenden drei Bereichen massive Auswirkungen auf die Kirche:

1. Der Gottesbegriff wird verändert.
2. Die geschöpfliche Welt wird negativ bewertet.
3. Askese und Mystik sind die Konsequenzen in der Praxis.

Das Christentum siegte zwar gegenüber den philosophischen Ansätzen, zahlte jedoch den Preis einer Assimilation philosophischer Elemente, die sich in Kompromissen beispielsweise der Höherbewertung des Geistes gegenüber dem Leib ausgedrückt hat. Daraus entwickelte sich eine Theologie, die mit gnostischen Ansätzen vermischt ist. In der Gnosis ist das Ziel die Rückführung des Geistes zu Gott, denn die Geistigkeit ist das

eigentliche Leben. Das zieht eine strenge Leibfeindlichkeit nach sich. Der Weg der Befreiung ist demnach Askese und Ethik.

Die christliche Gnosis sieht Christus als ihren Erlöser, der vom Himmel kam. Abstriche werden dahingehend gemacht, dass er keinen wirklichen leidensfähigen Leib angenommen hat, sondern eher einen geistlichen Leib. Eine leibliche Auferstehung gibt es daher in der christlichen Gnosis nicht, sondern nur eine geistliche. Auch sie ist im Kern schöpferisch- und leibfeindlich. Der Bekehrungsprozess wird demnach folgendermaßen beschrieben: Ein Hyliker (Stoffmensch) wird durch einen Ruf (geistliches Erlebnis) zum Pneumatiker (Geistmensch). Dieser ist dann geistlich erwacht, lebt asketisch und versucht die Loslösung von der stofflichen Welt.

Vom Prinzip her kann man dieses Schema auch heute im evangelikalen Kontext finden. Ferner kommt dem evangelikalen Christen auch die Geschichtsschau des Origenes (185 – 254 n.Chr.) bekannt vor²⁵.

Die Folgen dieses theologischen Ansatzes waren Werkgerechtigkeit und Leibfeindlichkeit. Augustin (354–430 n.Chr.) teilte die Welt in Civitas Dei (Gottesstaat) und Civitas Diaboli (Weltstaat) auf. Christen sind Fremde im Weltstaat und beide Staaten liegen miteinander im Kampf. Nach Augustin ist Sünde damit die Hinwendung zum Materiellen, denn ständiges Ziel ist es, die materielle Welt zu überwinden.

Im Mittelalter führte das dann zum Investiturstreit und der Lösung, dass die Kirche die Herrscherin der Welt sein sollte. Grundgedanke der Gnosis ist immer der Dualismus zwischen Gott und Teufel, der seinen Wiederhall in sämtlichen Elementen unseres Lebens findet.

Für die evangelikale Christenheit liegt demnach in der menschlichen Unvollkommenheit eine große Barriere für gesellschaftspolitisches Handeln, denn es kann auch trotz größter Anstrengungen kein perfekter Zustand in dieser Welt geschaffen werden. Die geistige Grundlage dessen entspringt jedoch gnostischem Gedankengut.

Dazu kommt besonders in den letzten Jahrzehnten die politische Realität des Liberalismus, die von ihren Grundsätzen her nicht einer christlichen Weltordnung entspricht (Rohrmoser 1995:241).

²⁵ Origenes teilte die Geschichte in 3 Akte:

1. Akt: Der Urfall: Der oberste Engelfürst wollte sich zu Gott aufschwingen und wurde abgewehrt. Je mehr Macht und Wissen ein Wesen hatte, desto tiefer wurde es gestoßen.

2. Akt: Aus Barmherzigkeit schuf Gott die Welt und ließ die gefallenen Geister in der Luft, auf der Erde (Menschen) oder in der Unterwelt leben (je nach Tiefe des Falls). Die Erde ist eine Art „Zuchthaus“, die wieder verlassen wird. Die Schöpfung ist nicht a priori positiv, sondern eher die negative Notlösung (gnostisches Denken).

3. Akt: Der Logos stieg herab und inkarnierte in Jesus. Er blieb als ein körperloses Wesen im Leib des Jesus von Nazareth, den er bei der Passion verließ. Wer sich ihm anvertraut, den führt er zur Askese. Origenes lebte diese Askese bis dahin, dass er sich selbst entmannte. Als Exeget legte er dann die Bibel konsequent allegorisch aus.

Der Liberalismus setzt den Verzicht auf eine öffentlich anerkannte Wahrheit voraus. Das ist die innerste geschichtliche Ermöglichung des Liberalismus. Vor dem Beginn der Moderne hat es das nicht gegeben. Die Folge konfessioneller Streitigkeiten im 16. und 17. Jahrhundert war es letztlich, dass die Wahrheitsfrage für die Organisation der politischen, ökonomischen und in letzter Konsequenz kulturellen Öffentlichkeit entpolitisiert wurde. Von nun an gab es keine allgemeinverbindlich interpretierbare Wahrheit mehr und es gab auch keine „das Gemeinwesen verpflichtende Wahrheit“ (Rohrmoser 1995:94), so dass keiner mehr eine öffentlich geforderte Wahrheit anerkennen musste. Die Voraussetzungen für das Entstehen des neuzeitlichen Liberalismus waren dieser konfessionelle Krieg und die sich aus ihm ergebenden politischen Konsequenzen.

Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, wenn evangelikale Christen als Verfechter der Wahrheit keinen Zugang zu politischen Angelegenheiten finden können. Ein so bedeutender Historiker wie Christian Meier hat jedoch die gegenwärtige Situation als „Ruhe vor dem Sturm“ bezeichnet, in der politisches Handeln eine überaus gewichtige Bedeutung haben wird. Nach Meier „müssen wir davon ausgehen, dass, gemessen am früheren bundesrepublikanischen Bewusstsein, schwere Zeiten auf uns zukommen. Wir werden aus unserer idyllischen Nischenexistenz herausgeschleudert und zur Politik verdammt werden. ... Wir können sehr wohl wieder in die „Sturmgewässer der Geschichte“ geraten und uns damit ein unpolitisches Verhalten und Denken weniger denn je leisten“ (Meier 2002:284).

Wer die Möglichkeit politischer Predigt verneint, verneint das Zueinander von Gott und Staat. Die Folge wäre, dass an die Stelle von absoluter Gerechtigkeit absolute Willkür und der Terror der Straße oder die ideologische Diktatur treten würden. Genau dagegen hat auch der Ordnungstheologe Bonhoeffer gekämpft:

„Diejenige Staatsform wird die relativ beste sein, an der am deutlichsten wird, dass die Obrigkeit von oben, von Gott her ist, in der ihr göttlicher Ursprung am hellsten durchscheint. Und diejenige Staatsmacht wird die relativ beste sein, die ihre Macht nicht gefährdet, sondern getragen und gesichert sieht:

- a) durch eine strenge Wahrung einer äußeren Gerechtigkeit,
- b) durch das in Gott gegründete Recht der Familie und der Arbeit,
- c) durch die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus.“

(Bonhoeffer 1937:248)

Nachdem nun auch von philosophisch-theologischer Seite mit der Problematik des Relativen die Grundlagen für die Absonderungsphänome dargestellt wurden, soll im folgenden Kapitel die konkrete Auswirkung der Absonderungslehre am Beispiel der Täufer aufgezeigt werden.

3.2.5.3 Die Absonderungslehre am Beispiel der Täufer

Die Täuferforschung des 20. Jahrhunderts beschreibt das Bild einer völlig apolitischen, rein religiösen Bewegung, deren wichtigstes Kennzeichen der Pazifismus war und die mit dem Täuferreich in Münster nichts zu tun hatte (vgl. Schilling 1994:22).

Grundsätzlich erkannten die Täufer die Autorität der Obrigkeit an und waren zum Gehorsam bereit, jedoch war in Glaubensfragen die Obrigkeit nicht befugt zu bestimmen (Hillerbrand 1962:74). Die biblizistisch-radikalen Täufer waren nicht bereit, für den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit ihre als biblisch erkannten Wahrheiten aufzugeben, und wurden somit zu einer Bedrohung der kirchlichen und staatlichen Ordnung. Vor allem mit der immer stärkeren Betonung der Eidesverweigerung, durch die sich die Täufer außerhalb des politischen und rechtlichen Systems stellten, und der Schwertverweigerung, die im Kriegsfall für die Obrigkeit einen Risikofaktor darstellte, machten sie sich staatspolitisch untragbar.

Die Täufer zeigten keine Tendenz zu politischen Revolutionen und trotzdem herrschte gerade diese Befürchtung in der weltlichen Obrigkeit. Gerhard Zschäbitz schreibt von Briefen und Berichten der herrschenden Schichten, in denen die Sorge zum Ausdruck kommt, die Täufer könnten einem neuen Aufstand wie den Bauernkrieg verursachen (vgl. Zschäbitz 1958:143). Das war auch ein Grund, warum man meinte, diese Bewegung unbedingt stoppen zu müssen. Die Konsequenz aus der Verfolgung war für die Täufer kein gewaltsamer Widerstand, sondern eine innere Entwicklung, die in weiterer Folge das Täuferium als Massenbewegung scheitern und in die Isolation gehen ließ.

Nicht zuletzt trug auch die täuferische Absonderungslehre zur Isolation bei. Diese zeigte sich in Äußerlichkeiten, zum Beispiel in der Ablehnung von teurer Kleidung oder im Tragen eines Filzhutes, wie auch in der Meidung von Andersgläubigen und der strengen Gemeindezucht. So entstand ein exklusives Gemeinschaftsverständnis, das sich in der Zuwendung zueinander und in der radikalen Abwendung von der „Welt“ und den Menschen in ihr zeigte. So beschrieb sie zum Beispiel Johannes Salat in seiner Reformationschronik, dass sie „hullffend ein andern gar fast jn fürsetzen / lichen / beiten / schenken / und was jr leer / alle ding sottend gmein sin / namptend all ein andern brüder / - Die andern so nit jrs ghäders warend / grusttend sy kum / oder taatend kein ander brüderlich zeichen“ (Salat 1986:101).

Absonderung, Kirchenverständnis und Taufe gehen bei den Täufern Hand in Hand. Mit der Taufe von Grebel, Manz und Blaurock 1525 ist für die Hutterer „die absünderung von der welt/und von ihren bösen wercken angebrochen“ (Salat 1986:163). Sie unterscheiden klar zwischen Welt und Gemeinde. „Welt“ ist die konkrete Gestalt des geschöpflichen Ungehorsams (Yoder 1968:161), die Gemeinde ist eine „Gemeinschaft der Heiligen“.

Die Täufer beschlossen 1544, dass „wir auch keinen Valschen Brueder grüssen/ noch mit Im essen/ trinken“. Auf ihren autarken Bruderhöfen kamen sie am wenigsten mit der Welt um sie herum in Kontakt, außer durch Handel und Missionsreisen. Obrigkeit gehörte für sie in den Bereich der Welt und sie akzeptierten die Fürsten, solange diese nichts forderten, was der Schrift widerspricht (z.B. Militärdienst, Eid).²⁶ Doch es war ausgeschlossen, dass ein Täufer ein weltliches Amt bekleidet. Unter dem Aspekt der Heiligkeit der Gemeinde musste auch die Praxis des Bannes verstanden werden. Sünder konnten in der Gemeinde nicht geduldet werden. Wer also nicht öffentlich Buße tat, wurde in die Welt als dem Herrschaftsbereich Satans hinausgeworfen. Besitzdenken, Geld und Macht waren ebenfalls Kennzeichen der Welt. Daher war für die Täufer der Schritt von der Absonderung zur Gütergemeinschaft logisch.

Die früheste Ausprägung (1530) der Lebensgemeinschaft war eine Art Kinderkrippe und die Schule für die Kinder, so dass die Eltern arbeiten konnten. Ab 2 Jahren kamen die Kinder unter die Obhut von Kinderschwestern und des Schulmeisters. Das Leben auf dem Bruderhof war ein Gleichmaß aus Arbeiten und Gottesdienst. „All wochen zwaymal/ vnd etwa öffter/ hielt man solch versammlung zum wort Gottes“ (Salat 1986:433). Auch das tägliche Leben sollte ein Gottesdienst sein: Man sollte mit „danncksagung zum essen ... zur Arbeit ... zu Beth ... an Sein werckh“ gehen (vgl. Salat 1986:434). „Da sach man Nimer kein danntz/ kein Spilen/ kein sauffen noch zu trincken. Da machet man nit mer Zerhawene/ zerschnitne/ stoltze oder vnmässige klaiden“ und weltliche Lieder wurden durch „Christliche/ vnd geistliche/ auch Biblische geschicht lieder“ ersetzt“ (Salat 1986:435).

Je mehr nun in der weiteren Entwicklung die Eidverweigerung um sich griff, umso weiter stellte sich die ganze Bewegung politisch ins Abseits, denn der Eid war die Form, welche das ganze politische und rechtliche Gefüge bekräftigte. Diese Postulate stempelten das Täufertum nun allerdings mehr und mehr zu einer Minoritätengruppe ab und unterstrichen den Weg in die Absonderung, der nun bewusst gewählt wurde (Haas 1978:119).

Entsprechend den Wandlungen, die das Täufertum durchgemacht hat, sind im Schleithemer Bekenntnis auch die Akzente verschoben, wenn man sie mit den früheren Schriften von Grebel und Mantz vergleicht. Während bei Taufe, Bann und Gemeindeorganisation nur wenig Unterschiede bestanden, wurde nun ein langer Abschnitt über die Absonderung verfasst, wo den Gemeinden in immer neuen Wendungen eingeschärft wurde, als „Kinder des Lichts nichts mit den toten Werken der

²⁶ Wehrlosigkeit und Verweigerung von Eiden zählen mit zu den Kennzeichen der Täufer. Sie berufen sich dabei auf die Bergpredigt Mt. 5 und das Gebot „du sollst nicht töten“. Die Hutterer distanzieren sich vehement von den Täufern zu Münster. Die negative Haltung zum Eid brachte in der damaligen Gesellschaft große Probleme mit sich, da vieles im öffentlichen Leben eidlich geregelt wurden: Treueide zwischen Stadt und Bürgern, Bauern und Lehnherr, Handwerker und Zunft, ... neben dem uns bekannten Zeugeneid.

Finsternis zu tun zu haben. Man dürfe keine Gemeinschaft mit jenen halten, die draußen seien“ (Haas 1978:123).

Nach Betrachtung dieses Beispiels der Täufer fällt auf, dass „Welt“ und „Christ sein“ teilweise gar nicht oder nur schwer in Einklang zu bringen waren.

Immer wieder in der Geschichte der Christenheit führte dieses Thema zu Spannungen, Spaltungen und Absonderungen.

4. Schlussfolgerungen aus Geschichte und Theologie

4.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

4.1.1 Auswirkungen historischer Entwicklung

Seit Gott die Welt geschaffen hat, betreibt er „Politik“, indem ihn das Ergehen der Menschen interessiert. Er setzt Könige ein, denen er die Verantwortung über ein Volk anvertraut; er beauftragt fremde Herrscher, Israel zu strafen, wenn sich dieses zu weit von seinen Geboten entfernt und er lässt Weltreiche untergehen oder bestraft stolze Handelsstädte (2.Mo.17,16; 2.Chr.20,15ff.; 35,20f.; Jes.42,24f.). Die unterdrückten Juden befreit er aus ägyptischer Sklaverei (2.Mo.5f.), das Kommen seines Sohnes bereitet er durch die politische Konstellation der Pax Romana (Römischer Friede, Verkehrsverbindungen, einheitliche Sprache) vor und den frühen Christen schickt er Konstantin den Großen, der die Verfolgung beendet.

Die Christen des ersten Jahrhunderts hatten keine Möglichkeit zu politischem Handeln und lebten als winzige, unbedeutende Minderheit unter der totalitären Herrschaft Roms. Die römischen Legionen waren überall und hatten strikten Befehl, politisch Andersdenkende zu unterdrücken, Opposition zu vereiteln und den Status Quo aufrechtzuerhalten. Die Apostel haben die Abschaffung der Sklaverei nicht gefordert. Aber in der historischen Entwicklung ist zu sehen, dass es im 19.Jh. Christen gelungen ist, diese Forderung durchzusetzen. Sie kämpften darum auf der Grundlage biblischer Lehren für die Menschenwürde und ihre Überzeugung war eine legitime Weiterführung der biblischen Gedanken.

Die Apostel bauten auch keine Krankenhäuser oder setzten sich für deren Bereitstellung ein und dennoch stellen die heutigen christlichen Hospitäler eine konsequente Weiterführung der fürsorglichen Haltung Jesu gegenüber Kranken dar. Genauso ist politisches Handeln als aktiver Liebesdienst, der den Unterdrückten Gerechtigkeit verschaffen soll, eine konsequente und legitime Weiterführung von Lehre und Leben Jesu.

Spener selbst, der „Vater des Pietismus“, stand sowohl in Frankfurt wie in Berlin Pate bei der Einführung einer neuen, wirksamen kommunalen Armenordnung und entwickelte zweihundert Jahre vor der Verwirklichung den ersten Plan einer staatlichen Sozialversicherung, d.h. der Lebenssicherung aller auf gesetzlicher Grundlage.

Im 19.Jahrhundert, als der biblische Glaube noch die Norm und die allgemeine Glaubensauffassung widerspiegelte, war politisch-soziales Engagement ein Wesenszug

des frommen Zeugnisses. Damit sollte die christliche Gesellschaft gefördert und aufrechterhalten werden. Der christlichen Philanthropie, Arbeit unter Kranken, Prävention von Verbrechen und Begleitung Straffälliger, dem Kampf gegen den Alkoholmissbrauch, den Arbeiterschulen und dem Arbeiterproblem insgesamt nahmen sich die Christen an. Ihrer Überzeugung entsprechend, musste sich der Glaube, die Umkehr des Herzens, in solchen Taten als echt erweisen.

An dieser Grundausrichtung konnte auch der erstarkende Einfluss des Prämillenarismus und des Dispensationalismus anfangs nichts ändern. Ein deutliches Abstumpfen des Engagements brachte erst die Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie und der „Social gospel“ – Bewegung. War der Liberalismus bis dahin nur bekannt gewesen als eine bürgerliche Theologie für die Mittelklasse, so ließ ihr plötzliches Engagement die Evangelikalen aufhorchen. Als Reaktion darauf zogen sie sich aus ihrem traditionellen Sozialengagement zurück und überließen das Feld den Liberalen. (vgl. Helfenstein 1991:11).

So wurde es zur Grundanschauung der Evangelikalen, dass es keinen Sinn mehr mache, sich für die Erhaltung der Welt einzusetzen, denn wesentlich wichtiger erschien, von dem „sinkenden Wrack“ der zum Untergang verurteilten Welt möglichst viele Menschen zu retten: „God has commissioned Christians to use their lifeboats to rescue every man they could“ (Marsden 1991:127).

Auf der Tagung „Freikirchen und Politik – Eine Standortbestimmung“ vom 09.-11.Okt. 2003 in Mühlenrahmede sprach Johannes Hartlapp aus Friedensau in seinem Referat die Problematik an, dass Freikirchen oftmals nur noch den schuldigen Gehorsam leisten (d.h. wählen gehen und Pflichtdienst leisten) und es gerade im politischen Bereich an weiterem Engagement missen lassen. Zudem macht er eine ambivalente politische Ethik aus, die sich darin zeigt, dass von der Politik als „schmutzigem Geschäft“ oft Abstand genommen wird, während zugleich begeistert von erfolgreichen Bibelschmuggel-Aktionen berichtet wird, bei denen definitiv geltendes Recht gebrochen wird.

Hartlapp fragt, ob es sein kann, dass Christen freikirchlicher Prägung ihre Welt nicht wirklich ernst nehmen. Gefördert werde dieses Denken durch die strikte Trennung vom Staat als unpersönlicher Größe, wodurch bewusst eine Distanz aufgebaut werde. So sei zu beobachten, dass nicht von namentlichen Politikern gesprochen werde, sondern im Hinblick auf Röm.13 lediglich von „der Obrigkeit“. Ferner falle auf, dass in der Historie die politische Situation von evangelikaler Seite grundsätzlich zu wenig reflektiert werde. Welche Konsequenzen, Vor- und Nachteile oder langfristigen Auswirkungen die jeweilige Staatsform und Gesinnung hat und wie sie demzufolge zu bewerten sei, spiele nur eine sekundäre Rolle, denn die Ethik werde nur individuell, nicht aber politisch gesehen (Hartlapp 2003:12).

Gerade im 20. Jahrhundert waren die bibeltreuen Christen wenig an sozialer Veränderung und sozialer Aktion interessiert. Ihr Schwerpunkt lag mehr auf der individuellen Bekehrung und auf individuellem Engagement und Zeugnis im alltäglichen Leben. Verschiedene Faktoren begünstigten diese Haltung: die Betonung des persönlichen Glaubens, die prämillennialistische Eschatologie, die Beschäftigung mit der jenseitigen Welt und die Ansicht, dass die Bekehrung zu Christus die zentrale Entscheidung im Leben eines Menschen sei. Die Folge war zwangsläufig eine eher distanzierte Haltung zu gesellschaftlichen Herausforderungen.

In den 60er Jahren knüpften dann vereinzelt Christen an die Anfänge der Erweckungsbewegungen an. Denn für Evangelikale und ihre Vorgänger gehörte zur Mission schon immer die soziale Tat. Im Kampf gegen die Sklaverei, im Ringen um bessere Versorgung in Hunger, Krankheit und Armut, um eine Reform des Gefängniswesens, in der Bemühung, die Kinderarbeit abzuschaffen, und in der Organisation von Schul- und Volksbildung haben sich vorrangig Christen eingesetzt.

Lausanne 1974 hat erstmals in der evangelikalen Bewegung versucht, in diesen Evangelisationszusammenhang ethische und sozialetische Aufgabenstellungen mit einzubeziehen. Damit ist die Zeit, in der man in der evangelikalen Bewegung die sozialen Aufgaben am Rande liegen lassen konnte, beendet.

In einem Interview mit der Zeitschrift „Psychologie heute“ sagte Robert Bellah: „Einer winzigen Minderheit protestantischer Christen ist es in Japan gelungen, ethische Maßstäbe in die Politik hineinzutragen und damit eine Wirkung zu erzielen, die in keinem Verhältnis zu ihrer prozentualen Größe steht. Diese Gruppe spielte eine zentrale Rolle bei der Gründung der Frauenbewegung, der Gewerkschaften, neuer Parteien und nahezu jeder anderen Reformbewegung. Die qualitative Beschaffenheit einer Kultur kann verändert werden, wenn auch nur zwei Prozent ihrer Bevölkerung neue Ziele verfolgen“ (Bellah 1998:63).

Daraus kann auch für Deutschland perspektivisch abgeleitet werden, dass die Evangelikalen den seit 1974 aufgenommenen Faden ihrer sozial- und gesellschaftspolitischen Verantwortung zu einem Veränderungspotenzial werden lassen können, welches in der Geschichte von Christen schon mehrfach entwickelt und in Form von politischer Einflussnahme umgesetzt wurde.

4.1.2 Die Bedeutung der politischen Dimension

Das gesellschaftspolitische Handeln wird damit begründet, dass der Christ auch im politischen Raum den Herrschaftsanspruch Christi nicht verlässt, weil auch die Gesellschaft samt ihren Strukturen zum Bereich der von Christus unterworfenen Mächte

gehört. Evangelikale Sozialethik wird den grundsätzlichen Einspruch Karl Barths zu beachten haben, dass im Bereich der Welt, der Wirtschaft und Politik etc. prinzipiell keine anderen ethischen Maßstäbe gelten als im Bereich des Glaubens. Somit darf die Verkündigung des Evangeliums unter keinen Umständen losgelöst von ihrem sozialen Kontext geschehen.

Nach Samuel Escobar liegt die Krise der westlichen Mission darin begründet, dass sie das Evangelium zu einer rein geistlichen Angelegenheit gemacht hat. Das Wort aus Jes.61,1 („zu verkündigen den Gefangenen die Freiheit, den Gebundenen, dass sie frei und ledig sein sollen“), das Jesus in seiner ersten Verkündigung in Nazareth wieder aufnimmt (Lk.4,18), dürfe nicht spiritualisiert werden (vgl. Escobar 1976:245). In dieser Welt muss das Evangelium durch die gehorsame Tat der Christen in der Gemeinde Gestalt gewinnen, so dass Christen einander unterstützen, „diese Welt ein bisschen weniger ungerecht und grausam zu machen als Beweis unserer Erwartung einer neuen Schöpfung“ (Escobar 1976:426).

Klaus Bockmühl erwähnt den berühmten Abschnitt Mt.25,31-46 als Beispiel, dass die Bibel konkrete Bereiche christlicher Fürsorge nennt. Dazu treten Bereiche wie „Erhaltung der Natur, Schutz der Familie, Bekämpfung der Arbeitslosigkeit und ein Engagement für den Weltfrieden“ (Bockmühl 2000:189) .

Entsprechend dem Missionsbefehl ist es der Auftrag der Kirche, den Völkern das Evangelium zu predigen, damit verlorene Menschen für die Ewigkeit gerettet werden. Gleichzeitig ist es aber Auftrag der Kirche, sich dem Nächsten, der in Not ist, in dienender Liebe zuzuwenden, um ihm zum Wohl zu verhelfen. Beide Segnungen der Kirche versteht John Stott als die Mission der Kirche. Nicht erst die Konsequenzen der Mission führen in die soziale Verantwortung, sondern schon die Mission selbst beinhaltet die soziale Aktion (vgl. Stott 1987:159).

Die biblische Begründung für diesen Ansatz findet John Stott im johanneischen Missionsbefehl: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh.20,21). Die Mission der Kirche wird abgeleitet vom Vorbild der Sendung Jesu Christi. Selbstverständlich sieht Stott die Einmaligkeit der Sendung Jesu in ihrer soteriologischen Funktion. Bezugspunkt im Vorbild ist jedoch nicht die Heilsbedeutung, sondern der Dienstcharakter des Lebens Jesu.

Stott kritisiert die „traditionelle Missionsauffassung“, die Mission ausschließlich als Evangelisation versteht. Zwar werde von Vertretern dieser Richtung diakonisches Engagement als Ausdruck der Nächstenliebe oder als Wegbereitung für die Evangelisation akzeptiert, aber in diesen Gruppen komme es nicht zu einer wirklichen Begegnung mit der Welt. Eine Folge dieser Haltung sei „ein weltverneinender

Pessimismus, der eine Erneuerung der Gesellschaft nur durch die Wiedergeburt einzelner Menschen erhoffe“ (Stott 1987:83).

Soziale Aktion und Evangelisation sind gleich bedeutsame, aber unterschiedliche Aspekte der Mission der Kirche. Für diese Position stehen die Entwürfe von C. René Padilla, Ronald J. Sider, Vinay Samuel, Christopher Sugden, Waldron Scott, Samuel Escobar, David Bosch und Jim Wallis.

David J. Bosch beispielsweise, der sowohl in die ökumenische als auch in die evangelikale Bewegung hinein Impulse vermittelte, will die Mission der Kirche unter dem biblischen Konzept der *martyria* sehen, die sich in *kerygma*, *koinonia*, *diakonia* und *leiturgia* gliedert. In der Gemeinschaft der Christen sind Verkündigung und Dienst unlösbar miteinander verbunden. „Wenn die eine Dimension aufgegeben wird, geht auch die andere verloren“ (Bosch 1980:227).

Für Bosch stellt Evangelisation das Zentrum der Mission dar: „It consists in proclamation of salvation in Christ to non-believers, in announcing forgiveness of sins, in calling people to repentance and faith in Christ, in inviting them to become living members of Christ’s earthly community and to begin a life in the power of the Holy Spirit“ (Bosch 1987:100).

Evangelisation beschränke sich aber keineswegs nur auf die Seelengewinnung, sondern beziehe sich schon von Anfang an auf den ganzen Menschen in allen Lebensbereichen, zu denen auch die sozialen Faktoren gehören. Bosch gebraucht als Erweiterung des Evangelisationsbegriffes den Begriff des Zeugnisses. Dieses Zeugnis der Christen bestehe in „Wort und Tat, Proklamation und Präsenz, Erklärung und Beispiel“ (Bosch 1987:161). Zwar ist das verbale Zeugnis unerlässlich, um Rechenschaft von der christlichen Hoffnung zu geben, aber Evangelisation zielt auf die Inkarnation des Evangeliums mitten in der Welt. Evangelisation hat nicht die Absicht, Menschen aus der Welt in die Kirche zu rufen, sondern die Kirche existiert für die Welt.

Der Anspruch des Evangeliums auf den ganzen Menschen inmitten dieser geschöpflichen Wirklichkeit liegt in der anthropologischen Aussage begründet, dass der Mensch sowohl in seiner Individualität als auch in seinen sozialen Bezügen vom Evangelium erreicht wird. Für René Padilla ist „Sünde darum ein soziales, ja weltumspannendes Problem und absolut kein individuelles“ (Padilla 1986:152).

Doch einer Strukturveränderung muss immer eine Änderung der Werte vorausgehen. Im Hinblick auf die prägenden Werte sieht Padilla keine wesentlichen Unterschiede zwischen materiell Armen und materiell Reichen. Beide bedürfen einer Umorientierung ihrer Werte zu Werten, die vom Reich Gottes bestimmt sind (vgl. Padilla 1986:234).

Bei der Gestaltung der Strukturen dieser Welt kommt der christlichen Gemeinde besondere Bedeutung zu. Als „Stadt auf dem Berg“ (Mt.5,14) soll sie durch ihren gewaltfreien Umgang untereinander (vgl. 1.Kor.6,1-8), aber auch durch den Umgang mit

ihren Feinden „Licht und Salz“ für die Welt sein (Mt.5,43-48; Röm.12,17-21), d.h. durch ihr Vorbild soll sie zu einer neuen Art des Umgangs miteinander einladen.

Durch diese Strukturveränderung wird die Bedeutung ganzheitlicher Betrachtungsweise zum Ausdruck gebracht, die jedoch im evangelikalen Kontext oftmals aufgrund befürchteter extremer Positionen distanziert behandelt wird.

Auch wenn in den letzten drei Jahrzehnten eine grundsätzliche Offenheit gegenüber sozialem und ansatzweise auch politischem Engagement gezeigt wurde, so ist doch ein Großteil evangelikalen Denkens und Lebens geprägt von einer individuellen Theologie, die nicht selten eine apolitische Gesinnung impliziert.

Für eine differenzierte Betrachtungsweise ist es nun unumgänglich, auch eine klare Abgrenzung aufzuzeigen, um nicht auf der anderen Seite extremen Positionen zu verfallen. So soll im folgenden Kapitel aufgezeigt werden, an welcher Stelle evangelikale Theologie nicht mehr partizipieren kann und wo das sozialpolitische Engagement über das biblische Maß hinaus eine überhöhte Bedeutung erlangt.

4.2 Abgrenzung

4.2.1 Befreiungstheologie und kontextuelle Hermeneutik

Eine Abgrenzung muss von evangelikaler Seite sicherlich im Punkt der kontextuellen Hermeneutik geschehen. Gerade in diesem Bereich gibt es Extrempositionen, die als Ausgangspunkt nur noch den kulturellen Kontext betrachten und von daher ihre (Befreiungs-) Theologie aufbauen.

Es finden sich in diesem Rahmen der politischen Theologie auch Konzepte von Sünde und Heil, die die vertikale Dimension ganz und gar ausblenden. Heil ereignet sich dann in technischem Fortschritt der säkularisierten Welt oder in sozialen und politischen Befreiungsbewegungen. So konnte Richard Shaull bei der Genfer „Conference on Church and Society (1966)“ Heil definieren als „Befreiung von neo-kolonialistischem und imperialistischem Kapitalismus“ (vgl. Helfenstein 1991:231).

Kritisch am holistischen Transformationsbegriff ist somit, dass in dieser Perspektive nicht mehr biblisch unterschieden wird zwischen dem Werk Gottes und der menschlichen Verantwortlichkeit. Ausgangspunkt für das Handeln der Christen ist nach Ansicht der Befreiungstheologen nicht die Erwartung der Christusherrschaft, sondern das Bemühen, den Werten des Reiches Gottes schon jetzt Gültigkeit zu verschaffen. Die Beschreibung der notwendigen Bekehrung wird als menschliche Bewusstseins- und Verhaltensänderung dargestellt. Die ganzheitliche Perspektive betont sehr einseitig den

universalen Aspekt des Werkes Christi. Dabei steht sie in der Gefahr, dass der biblische Ruf zum Glauben an Christus durch die Annahme einer schon vollendeten Versöhnung der Welt abgelöst wird. Berneburg schreibt dazu: „Der Auftrag zur Weltevangelisation droht im holistischen Transformationskonzept durch den ethischen Auftrag zur Systemveränderung abgelöst zu werden“ (Berneburg 1997:190).

Die Modelle, die sich stärker mit Unterdrückung, sozialen Mängeln und der Notwendigkeit von Veränderungen beschäftigen, werden unter dem Oberbegriff „Befreiungsmodelle“ gesammelt. Sie bilden heute die größte und wirkungsvollste Gruppe innerhalb der kontextuellen Theologie. Im Rahmen dieser kontextuellen Theologie definiert Schreiter seinen Ansatz der Lokalthologie folgendermaßen: „I would define local theology as the expression of the dynamic interaction of gospel, church and culture“ (Schreiter 1985:17)

Aus diesem Grund nehmen Ganzheitlichkeit, Identität und gesellschaftlicher Wandel die Schlüsselpositionen innerhalb einer regionalen Theologie ein, weil sie die Hauptaufgaben dieser Theologie im Dienste der Gemeinschaft repräsentieren. Und das sind Integration, Stabilität und Veränderung.

Das ist einer der wesentlichsten Abgrenzungserfordernisse für die evangelikale Theologie. Ausgangspunkt dieser anthropozentrischen Regionaltheologien ist weniger die Offenbarung Gottes in der Bibel als vielmehr die Situation des Menschen in der Welt.

Dieser eingeschlagene Weg führt letztlich zu einem Synkretismus, der von der evangelikalen Theologie klar abgelehnt werden muss. Denn Synkretismus beginnt dann, wenn die Bibel keine letztgültige Autorität mehr besitzt und das Prinzip der personengebundenen Historizität sich zum unpersönlichen Ideal einer Philosophie entwickelt hat. Das lässt sich am Beispiel von Mahatma Gandhi erkennen, als bei ihm die biblische Aussage „God is truth“ zu „Truth is God“ wurde und sich dadurch ein veränderter anthropologischer Ansatzpunkt entwickelte (vgl. Nicholls 1985:183).

4.2.2 Sanktifizierung politischer Programme

Im Rückblick der Inquisition in Europa und der Prohibition (Alkoholverbot) in Amerika, zeigt sich, dass die Inquisition ein Versuch war, Glauben durchzusetzen, während die Prohibition ein Versuch zur Durchsetzung eines bestimmten Verhaltens gewesen war. Beide erwiesen sich im Nachhinein als ineffektiv, denn man kann Menschen weder zu einem Glauben zwingen, den sie nicht annehmen wollen, noch zu einer Handlungsweise, die sie ablehnen. Nach John Stott ist es „ebenso unrealistisch, sich einzubilden, der politischen Landschaft könnten christliche Überzeugungen und Maßstäbe aufgezwungen werden“ (Stott 1987:75).

Auch für Walter Künneth steht nicht das Bemühen um eine Strukturveränderung der Weltverhältnisse und ihrer politischen Grundordnungen zur Debatte, sondern das Wirksamwerden des Geistes Jesu in seiner Jüngerschaft. Die Bergpredigt Jesu wende sich auch nicht an den Cäsar in Rom und seine Statthalter oder an die jüdische Obrigkeit, um irgendeine politische Kritik zu erteilen (vgl. Künneth 1984:186).

Es darf also bei allem Hinweis auf politisches und gesellschaftliches Engagement nicht um eine Sanktifizierung politischer Programme oder eine Sinnüberhöhung der menschlichen Aktion gehen. Denn damit würde man unweigerlich in die Nähe marxistischer und gottersetzender Philosophie gelangen.

Das Subjekt der Geschichte wird im marxistischen Denken radikal antimetaphysisch bestimmt. Nicht Gott oder der absolute Geist sind das in Menschen letztlich handelnde Subjekt, sondern allein der Mensch. Er wird zum schöpferischen Subjekt der Selbstbefreiung in der Geschichte. Umfassende Versöhnung kann also im Marxismus nur durch revolutionäre Veränderung der gegenwärtig völlig entmenschlichten ökonomischen Verhältnisse geschaffen werden. Die Verschlimmerung des Übels beschleunigt zugleich die endgültige Befreiung.

Dieses alte religionsgeschichtliche Motiv wird von den Linkshegelianern und besonders von Marx auf die historische Situation des Proletariats übertragen.

Die begriffliche Überhöhung biblischen Vokabulars wird dabei auch in folgender Aussage von Löwith deutlich:

Der alte jüdische Messianismus und Prophetismus, den zweitausend Jahre ökonomischer Geschichte vom Handwerk bis zur Großindustrie nicht verändern konnten, und das jüdische Bestehen auf unbedingter Gerechtigkeit, sie erklären die idealistische Basis des historischen Materialismus. Es ist deshalb kein Zufall, dass der letzte Antagonismus der beiden feindlichen Lager, der Bourgeoisie und des Proletariats, *dem Glauben an einen Endkampf zwischen Christus und Antichrist in der letzten Geschichtsepoche entspricht*, und das die Aufgabe des Proletariats der welthistorischen Mission des auserwählten Volkes analog ist. (Löwith 1953:48)

Gott als das „Woraufhin“ menschlicher Hoffnung hat keinen realontologischen Gehalt, sondern ist nichts anderes als ein menschliches Wunschbild höchster Ordnung. Den die Religion als Gott verehrt, holt die anthropologische Wende der Neuzeit auf die Erde zurück: „Es ist der Mensch selbst in seinen besten Möglichkeiten“ (vgl. Kehl 1986:337).

In der Vision des letzten Ziels greift Bloch noch stärker als sonst auf die religiöse Sprache des Judentums und des Christentums zurück. So gewinnt für ihn der Begriff „Reich“ eine besondere Bedeutung. Von jeder Verbindung mit Gott „entmythologisiert“ wird das Reich in der politischen Tradition, die Bloch aufgreift, als „Reich der Freiheit“ beschrieben, welches befreit ist von allen entfremdenden gesellschaftlichen und naturhaften Zwängen (vgl. Bloch 1959:346). Diese Theorie liegt darin begründet, dass Bloch zwar inhaltlich an

der eschatologischen Vorstellung des jüdisch-christlichen „Reich Gottes“ festhält, aber mit Zarathustra, dem Reformator der altpersischen Religion im 7./6. Jh. vor Christus, und mit Marcion, dem einflussreichen christlichen Irrlehrer des 2.Jh., die vorhandene „Schöpfung“ von diesem künftigen „Reich“ radikal abtrennt. Seine Schlussfolgerung ist, dass darum auch nur ein „Exodus aus dem riesigen Ägypten, dem Machwerk der gewordenen Welt selber zum Heil führen“ (vgl. Bloch 1968:61). Mensch und Natur sind dazu bestimmt, das Reich der Versöhnung in eigener Anstrengung zu schaffen.

Angesichts dessen ist es in der Abgrenzung evangelikaler Theologie wichtig, die Glaubensinhalte und das Glaubensvokabular nicht zu politisieren oder in politische Programme umzuformen, so wie es in atheistischen Strukturen geschehen ist.

Ferner braucht es auch eine Abgrenzung zum monistischen Ansatz ²⁷, denn Staat und Gemeinde Gottes bleiben bei aller übergreifenden Herrschaft Gottes zwei Bereiche und die Maßstäbe des Reiches Gottes sind nicht unmittelbar in die Politik übertragbar.

Abgrenzung ist also für die evangelikale Theologie immer dann notwendig, wenn der Kern der Evangeliumsbotschaft in Tod und Auferstehung Jesu zur Versöhnung mit Gott überlagert oder ersetzt wird durch menschliche Programme zur Schaffung eines quasi-seligen Weltzustands.

4.3 Entwurf eines evangelikalen Ansatzes politischer Theologie

Oft genug haben sich theologische Überlegungen und einzelne Christen im Verhältnis zur Welt einem passiven Heilsindividualismus und einer unfruchtbaren Resignation gegenüber ihrer Verlorenheit hingegeben.

²⁷ Der Monismus ist ein am Ende des 19. Jahrhunderts geprägtes griechisch-lateinisches Kunstwort (von *mono* = eins), das in Abgrenzung zum Dualismus, Trialismus, Quadrialismus und Pluralismus die philosophische Lehre bezeichnet, dass alles in der Welt auf ein einziges stoffliches oder geistiges Prinzip, bzw. die Einheit von Stoff und Geist, zurückzuführen sei.

Ernst Haeckel entwarf auf naturwissenschaftlicher Grundlage die Weltanschauung des *Entwicklungs-Monismus*. Kern dieser Richtung ist die volle Einordnung des Menschen in die Natur, wobei ein Atheismus oder ein (Natur und Gott gleichsetzender) Pantheismus den Verzicht auf jeden Offenbarungs- und Wunderglauben einfordert (vgl. Berkhof 1941:81).

Der Monismus beeinflusste viele Freidenker und muss von evangelikaler Seite eindeutig abgelehnt werden. Somit ist es immer eine Gradwanderung, zum einen die Schöpfung und den damit verbundenen Auftrag (die Schöpfung zu bebauen und zu bewahren) zu betonen und andererseits nicht in monistischer Weise die Natur und Geschöpflichkeit als das Letzte aller Dinge anzusehen.

Kirche und Christen können aber nicht in weltloser Abseitigkeit existieren, denn Gott liebt die Welt und sendet die Kirche in die Welt. Weder die Diffamierung der modernen Gesellschaft noch die unkritische Anpassung und positivistische Hinnahme des Gegebenen kommen somit für die christliche Sozialethik in Frage.

Der Entwurf eines evangelikalen Ansatzes politischer Theologie muss also diesen Grad zwischen der Endlichkeit aller menschlichen Aktion und der Unendlichkeit göttlicher Prinzipien und der damit verbundenen Hoffnung auf Veränderung menschlicher Strukturen beschreiten.²⁸

Wesentlich für die Diskussion nach Wheaton 1983 ist die Einführung des ganzheitlichen Entwicklungskonzeptes unter dem Begriff „Transformation“. W. Bragg definiert den Begriff folgendermaßen:

„Transformation is a concept that permates the biblical record, from the Old Testament images of shalom and the reign of God in Israel to the New Testament church and the kingdom of God. Transformation is a part of God’s continuing action in history to restore all creation to himself and to its rightful purposes and relationships and Transformation is a corrective to both individual and institutional sin. It does not extract people from their earthly contexts for otherwordly piety, but rather changes the contexts as well as the people” (Bragg 1986:22).

Biblich begründet wird dieser umfassende Entwicklungsbegriff mit der Universalität des Heilswerkes Christi (Kol.1,20). So spiegelt das alttestamentliche Schalom-Konzept den göttlichen Willen zur ganzheitlichen Erneuerung der gefallenen Schöpfung wider. In der Kirche als gegenwärtiger Gemeinschaft des Gottesvolkes ist die umfassende Veränderung aller Verhältnisse schon jetzt Wirklichkeit der erwarteten neuen Welt.

Nicht von Gott allein wird die Umwandlung der menschlichen Lebensbedingungen, der zwischenmenschlichen Beziehungen und ganzer Gesellschaftssysteme erwartet, sondern diese Veränderung ist zugleich Aufgabe des Menschen. Als charakteristische Merkmale, an denen sich auch alle anderen Entwicklungstheorien messen lassen müssen gelten u.a. die Bereitstellung des Lebensnotwendigen, Gerechtigkeit, Menschenwürde, Freiheit, Mitbestimmung, Partnerschaftlichkeit, kulturelle Sensibilität, ökologische Gesundheit, Hoffnung und geistliche Erneuerung.

Evangelikale Überzeugung spiegelt sich jedoch darin wider, dass der Mensch ohne die Bekehrung zu Jesus Christus durch die Sünde bestimmt wird und auf seine Eigeninteressen ausgerichtet bleibt. Die geistliche Erneuerung betrifft somit zunächst den

²⁸ David Bosch fragt: “The question now asked by liberal and conservative alike, and one that was really unthinkable before the Enlightenment, was this: Must one educate and civilize before evangelism can be effective, or should one concentrate on evangelism, confident that civilization will follow?” (Bosch 1991:296).

einzelnen Menschen und beeinflusst dann seine Umgebung und die gesamte Gesellschaft.²⁹

Der Mensch ist nach Gottes Bild erschaffen und trägt es immer noch in sich, so dass er nach wie vor über eine gewisse Vorstellung von einer gerechten und fürsorglichen Gesellschaft verfügt, die gottgefällig sein könnte. Insgesamt gesehen strebt die Menschheit eher nach Frieden, Gerechtigkeit, Harmonie und Ordnung als nach Krieg, Unterdrückung, Zwistigkeiten und Chaos. Deswegen ist es auch möglich, die Gesellschaft im Rahmen politischen Engagements zu verändern. Politik beginnt immer mit der Überlegung, wie der Alltag der Menschen am Ort menschlicher und somit schöpfungsgemäßer gestaltet werden kann.

Wie also sollten sich Christen verhalten? Grundsätzlich muss dafür gesorgt werden, den Willen Gottes als Maßstab für menschliche Entscheidungen zu lehren und die Öffentlichkeit davon zu überzeugen. Die Christen müssen sich bemühen, das Gewissen der Nation zu sein und Argumente liefern, die aufzeigen, dass Gottes Gebote zum Wohle des einzelnen und der Gesellschaft wirksam sind. Für die Evangelisation wird von daher eine doktrinäre Apologetik (Argumente für die Wahrheit des Evangeliums) benötigt, während für das gesellschaftliche Engagement eine ethische Apologetik (Argumente für die Güte der moralischen Gebote) gebraucht wird.

Aktiver Einsatz für die Gesellschaft bedeutet aber nicht nur, die öffentliche Meinung für sich zu gewinnen, sondern auch, für eine Gesetzgebung zu sorgen, die das „öffentliche Leben gottgefälliger macht“ (Stott 1987:89).

Dietmar Lütz aus Berlin hat bei der Tagung „Freikirchen und Politik – Eine Standortbestimmung“ (09.-11.Okt 2003) in Mühlenrahmede deutlich gemacht, dass die Evangelikalen in der Regel eher praktisch als theoretisch veranlagt sind und darum oftmals wenig Sinn für politische Veränderungsprozesse und inhaltliche Auseinandersetzungen haben.

Angesichts dessen stellt sich dann die Frage, wie Werte in die Tagespolitik kommen sollen, wo doch die Wertneutralität das Markenzeichen der postmodernen Gesellschaft ist.

²⁹ Auf den Zusammenhang zwischen sozialer und politischer Veränderung und Verkündigung des Reiches Gottes geht auch der Lateinamerikaner Tito Paredes in seinem Beitrag „Culture and Social Change“ ein. Kritisch setzt er sich mit den evangelikalen Evangelisationsbemühungen auseinander, die allein funktional nach den sozialen Verhältnissen fragen. So wirft er der Church-Growth-Schule vor, an den Fragen der Kultur und der sozialen Situation allein im Hinblick auf ein möglichst schnelles Gemeindegewachstum interessiert zu sein. In diesem Zusammenhang würden soziale Analysen und Methoden nur um des Zieles der effektiven Evangelisation willen gebraucht (vgl. Paredes 1992:205).

Lütz nennt 6 Merkmale, die von evangelikaler Seite aus gewährleistet sein müssen, um politisch Einfluss nehmen zu können:

- § Wille zu Einfluss und Veränderung
- § Bereitschaft zu ethischem Kompromiss
- § Freigebigkeit, „politische Personen“ freizustellen
- § positive Weltsicht
- § Willigkeit zur Zusammenarbeit mit allen und Ja zum Pluralismus
- § Erlernen des gewaltfreien Widerstandes

Jeder dieser 6 Punkte ist auf dem Hintergrund der Entwicklung evangelikaler Gesinnung verständlicherweise eine schwer zu überwindende Herausforderung. Es widerstrebt evangelikaler Überzeugung, derart positiv auf die Welt zuzugehen und mit ihr umzugehen. Sollte jedoch dieser Punkt überwunden sein, kann auch die evangelikale Bewegung zu einem wirksamen Zeugnis und zu wirksamen Veränderungen beitragen.

Ein Idealzustand ist angesichts des „Gefallenseins der Welt“ von Seiten der Politik nicht zu erreichen. Doch gerade da ist eine „Ethik der Gnade“ vonnöten, so dass jeder Beteiligte in dem Bewusstsein ans Werk geht, in einem sündigen System als sündiger Mensch noch das Bestmögliche und Gottgefälligste zu tun.

Horst Waffenschmidt schreibt: „In jeder Zeit sind Christen zum politischen Handeln berufen, und zwar nach dem Maß ihrer menschlichen Erkenntnis – nämlich unter Anwendung ihrer menschlichen Vernunft und Erkenntnisfähigkeit – und nach dem Maß ihres menschlichen Vermögens“ (Waffenschmidt 1995:41).

Gerade um diese Begrenztheit und Begrenzung wissend, sagt Waffenschmidt: „Glaube, Gebet und die Gemeinschaft der Christen geben mir den Mut, politisch wichtige Aufgaben anzupacken, sie bewahren mich aber auch vor falschen Vollkommenheitsansprüchen und Absolutheitsvorstellungen und lassen mich erkennen, dass uns Menschen nicht verheißen wurde, das Reich Gottes auf Erden schaffen zu können.“

An dieser Stelle ist das Bild vom Baum und den Früchten sehr hilfreich. Von einem unbekanntem Verfasser stammt folgende Parabel:

Ein junger Mann hatte einen Traum: Er betrat einen Laden. Hinter der Ladentheke sah er einen Engel stehen. Hastig fragte er den Engel: „Was verkaufen Sie, mein Herr?“ Der Engel gab freundlich zur Antwort: „Alles, was Sie wollen.“ Da fing der junge Mann sofort an zu bestellen: „Dann hätte ich gern: Das Ende der Kriege in der Welt, bessere Bedingungen für die Randgruppen in der Gesellschaft, Beseitigung der Elendsviertel und ...“ Da fiel ihm der Engel ins Wort und sagte: „Entschuldigen Sie, junger Mann, Sie haben mich verkehrt verstanden. Wir verkaufen hier keine Früchte, wir verkaufen hier nur den Samen.“

Soziale Hilfe und verantwortliches gesellschaftspolitisches Handeln sind Früchte der lebensverändernden Versöhnung, die in Jesus Christus gegeben ist. Sie gehören immer

als ein wesentlicher Aspekt des Auftrags der Gemeinde zur Mission, setzen allerdings auch immer diese Mission schon voraus.

In diesem Sinne sagt Heinrich Böll:

„Selbst die allerschlechtesten christliche Welt würde ich der besten heidnischen vorziehen, weil es in der christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine heidnische Welt je Raum gab: für Krüppel und Kranke, Alte und Schwache. Und mehr noch als Raum gab und gibt es Liebe für die, die der heidnischen wie der gottlosen Welt nutzlos erschienen und erscheinen. Ich glaube, dass 800 Millionen Christen auf dieser Erde das Antlitz dieser Erde verändern könnten.“³⁰

Und mit einem Zitat Friedrich von Bodelschwings soll zum Abschluss dieser Arbeit für ein evangelikales Engagement sowohl in Kirche und Gemeinde aber auch in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft geworben werden, denn dieser Ausspruch bezieht sich auf alle Bereiche menschlichen Lebens:

„Wir wollen Orte schaffen helfen, von denen der helle Schein der Hoffnung in die Dunkelheit der Erde fällt“ (Beyreuther 1983:212).

³⁰ Zitat der Seite www.ojc.de/rubrik5.html&sid=4bf6e7228bc1f82c87de41c04282e51f entnommen.

5. Bibliographie

- ALAND K 1974. *Pietismus und moderne Welt*. Witten: Luther-Verlag.
- ALT F 1983. *Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt*. München: Piper.
- 1985. *Liebe ist möglich. Die Bergpredigt im Atomzeitalter*. München: Piper.
- ANDRESEN C / RITTER A M (Hg) 1998. *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BAAKE W 2002. „Christen an die Macht“ in *dennoch* Mai/ Juni 2002.
- BARCLAY O 1990. „The Theology of Social Ethics: A Survey of Current Positions“. *Evangelical Quarterly* 62:1.
- BAUER W 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., neu bearb. Aufl. Hg.: Kurt u. Barbara Aland. Berlin, New York: deGruyter.
- BAUMGARTNER M 1993. *Die Täufer und Zwingli: Eine Dokumentation*. Zürich: Theologischer Verlag.
- BASS C 1986. *Backgrounds to Dispensationalism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- BEFG 2003. *Leitbild Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland*. Wuppertal: Oncken.
- BERKHOF L 1941. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- BERNEBURG E 1997. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie*. Wuppertal: Brockhaus.
- BEYERHAUS P 1970. *Die Wheaton-Erklärung. Grundfragen der Mission*. Bad Liebenzell. LMV.
- BEYREUTHER E 1983. *Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit*. Berlin: Christlicher Zeitschriftenverlag.
- BLOCH E 1959. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt.
- 1968. *Atheismus im Christentum*. Frankfurt.
- BOCKMÜHL K 1975. *Evangelikale Sozialethik. Der Artikel 5 der Lausanner Verpflichtung*. Gießen: Brunnen.
- (Hg) 1983. *Verkündigung und soziale Verantwortung*. Gießen: Brunnen.
- 1999. *Denken im Horizont der Wirklichkeit Gottes. Schriften zur Dogmatik und Theologiegeschichte*. Gießen: Brunnen.
- 2000. *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*. Gießen: Brunnen.
- 2001. *Verantwortung des Glaubens im Wandel der Zeit. Protestantische Theologie im 19. und 20. Jahrhundert*. Gießen: Brunnen.

- BÖHM H / POHLMANN U 1991. *Im Staat leben. Christsein in Politik und Gesellschaft*. Moers: Brendow.
- BORNKAMM G 1959. *Studien zu Antike und Urchristentum*. Bd.2. München: Chr. Kaiser Verlag.
- BOS G J 1984. *Martin Luther King. Ein Friedensstifter gibt nicht auf*. Kassel: Oncken.
- BOSCH D J 1980. *Witness to the World*. London.
- 1987. *Evangelism: Theological Currents and Cross-Currents Today*. IBMR 11:3.
- 1991. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll: Orbis.
- 1997. *An die Zukunft glauben. Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur*. Hamburg: EMW.
- BÄRNER S / JUNGHANS H 1989. *Der Theologe Thomas Müntzer*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- BRAGG W G. „From Development to Transformation“. In: *The Church in Response to Human Need*.
- BRAKELMANN G 1983. „Johann Hinrich Wichern“ in: Scholder/ Kleinmann (Hg). *Protestantische Profile. Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten*. Königstein: Athenäum.
- BRECHT M 1983. „Martin Luther“ in: Scholder/ Kleinmann (Hg). *Protestantische Profile. Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten*. Königstein: Athenäum.
- BREMER S 1996. *Der wirtschaftliche Ansatz in der Theologischen Ethik von Helmut Thielicke*. Münster: Brendow.
- BROMILEY G W (Hg) 1979. *The International Standard Bible Encyclopedia*. Bd. 1. Grand Rapids: Eerdmans.
- BUBENHEIMER U 1983. „Thomas Müntzer“ in: Scholder/ Kleinmann (Hg). *Protestantische Profile. Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten*. Königstein: Athenäum.
- / OEHMIG S (Hg) 2001. *Querdenker der Reformation. Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung*. Würzburg: Religion & Kultur – Verlag.
- BURKHARDT H 1987. *Das Große Bibellexikon*. Bd.5. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- 1988. *Begründung ethischer Normen*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- 1996. *Einführung in die Ethik. Grund und Norm sittlichen Handelns*. Gießen: Brunnen.
- CONZELMANN H 1968. *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- COSTAS O 1983. „Christus in der Zwei-Drittel-Welt verkündigen“ in: V. Samuel, Chr. Sugden (Hg). *Der ganze Christus für eine geteilte Welt*. Erlangen.
- CVJM-Gesamtverband (Hg) 1994. *Mitarbeiterhilfe. Politische Verantwortung wahrnehmen*. Kassel: CVJM.
- 1995. *Mitarbeiterhilfe. Öffentlich werden*. Kassel: CVJM.

- DANIEL-ROPS H 1959. *Jesus. Der Heiland in seiner Zeit*. Innsbruck: Abendländische Verlagsanstalt.
- DEMANDT J (Hg) 2003. *Mitgedacht. Gesprächsimpulse zur sozialen Verantwortung*. 3.Jg. Witten: Bund freier evangelischer Gemeinden.
- DUNSTAN J L 1975. „Edwards, Jonathan“ in: NEILL S (Hg). *Lexikon zur Weltmission*. Wuppertal: Brockhaus.
- EBERHARDT W 1973. *Reformation und Gegenreformation*. Gemeinschaft der STA.
- EDELKRAUT H 2000. „Epilog“ in: Klaus Bockmühl. *Was heißt heute Mission*. Gießen/ Basel: Brunnen.
- ERICKSON M J 1998. *Christian Theology*. 2. Aufl. Grand Rapids: Baker Books.
- FELD H (Hg) 1973. *Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- FENEBERG W 2004. *Mystik und Politik Jesu*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- FIEDLER K 1987. „Fundamentalismus“ in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*. Karl Müller und Theo Sundermeier (Hg). Dietrich Reimer Verlag.
- 1987. „Evangelikale Mission“ in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*. Karl Müller und Theo Sundermeier (Hg). Dietrich Reimer Verlag.
- FISCHER W (Hg) 1990. *Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- FISCHER – TINÉ H 2004. *Colonialism as civilizing mission*. London: Anthem.
- FLACHSMEIER H R 1963. *Geschichte der evangelischen Weltmission*. Gießen/ Basel: Brunnen.
- FOWLER T 1998. *Shaftesbury and Hutcheson*. Hildesheim: Olms.
- FREYTAG W 1961. „Vom Sinn der Weltmission“. In ders.: *Reden und Aufsätze*. Teil II. München.
- GÄBLER U 1975. *Huldrych Zwingli im 20.Jahrhundert. Forschungsbericht und annotierte Bibliographie*. Zürich: Theologischer Verlag.
- GEISLER N 1973. *The Christian Ethic of Love*. Grand Rapids: Zondervan.
- GEISSLER H 2004. *Was würde Jesus heute sagen? Die politische Botschaft des Evangeliums*. 11. Aufl. Berlin: Rowohlt.
- GERSTER J H 1975. „The Theological Boundaries of Evangelical Faith“. In: *The Evangelicals*. Wells D F / Woodbrigde J (Hg). Nashville.
- GESENIUS W 1962. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer.
- GETZ G A 1991. „Nehemia“ in: Walvoord J F / Zuck R B (Hg). *Das Alte Testament erklärt und ausgelegt*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.

- GIROK H J (Hg) 1970. *Maßstäbe für die Zukunft. Neue Aspekte christlicher Ethik in einer veränderten Welt*. Hamburg: Furche.
- GOERTZ H J 1978. „Thomas Müntzer. Revolutionär aus dem Geist der Mystik“ in: Hans-Jürgen Goertz (Hg). *Radikale Reformatoren*. München: C.H.Beck.
- GOPPELT L 1981. *Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GREEN M 1970. *Evangelisation zur Zeit der ersten Christen*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- GRESCHAT M 1997. *Christentumsgeschichte 2. Von der Reformation bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer.
- GROSS L 1978. „Jakob Huter. Ein christlicher Kommunist“ in: Hans-Jürgen Goertz (Hg). *Radikale Reformatoren*. München: C.H.Beck.
- GRUDEM W 1994. *Systematic Theology. An Introduction to Biblical Doctrine*. Leicester: Inter-Varsity-Press.
- GRÜNDER H 2004. *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht: Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus*. Münster: Lit.
- GSCHWANDTNER H 1981. *Die Welt verändern*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler
- GÜNTHER D H 1928. *Hans Nielsen Hauge: Norwegens Erwecker*. Neumünster: Christophorus.
- HAAS M 1978. „Michael Sattler. Auf dem Weg in die täuferische Absonderung“ in: Hans-Jürgen Goertz (Hg). *Radikale Reformatoren*. München: C.H.Beck.
- HANNAH J D 1991. „Jona“ in: Walvoord J F / Zuck R B (Hg). *Das Alte Testament erklärt und ausgelegt*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- HAMMANN G 2003. *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HAUBECK W / VON SIEBENTHAL H 1997. *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Matthäus bis Apostelgeschichte*. Gießen: Brunnen Verlag.
- HELFENSTEIN P F 1991. *Evangelikale Theologie der Befreiung. Das Reich Gottes in der Theologie der „Fraternidad Teologica Latinoamericana“ und der gängigen Befreiungstheologie. Ein Vergleich*. Zürich: Theologischer Verlag.
- HENRY C F 1977. „Der Plan Gottes“. In René Padilla (Hg): *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*. Wuppertal.
- 1947. *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- HUGHES E 1962. *Paul's Second Epistle to the Corinthians. NICNT*. Grand Rapids: Eerdmans.

- HENNING F W 1996. *Handbuch der Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands*. Paderborn: Schöningh.
- HERBERT K 1985. *Der Kirchenkampf: Historie oder bleibendes Erbe?* Frankfurt: Evangelisches Verlagswerk.
- HILLERBRAND H J 1962. *Die politische Ethik des oberdeutschen Täufertum: Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalters*. Leiden/Köln: E.J. Brill.
- HOEKENDIJK J C 1967. *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- HOLTROP P N 2000. *Missions and missionaries*. Woodbridge: Boydell.
- HÖRL R 1968. *Die Politik und das Heil. Über die öffentliche Verantwortung des Christen*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- HOFMANN H K / HOFMANN I (Hg) 1988. *Anstiftungen. Chronik aus 20 Jahren OJC*. Moers: Brendow.
- HORX M 1999. *Trendbuch 1*. 3.Aufl. München: Econ.
- HUNTEMANN G 1995. *Biblisches Ethos im Zeitalter der Moralrevolution*. Neuhausen/Stuttgart: Hänssler.
- ISCHEBECK G 1929. *J. Nelson Darby. Seine Zeit und sein Werk*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- ISERLOH E 1967. „Der Kampf um das Verständnis der Freiheit des Christenmenschen“. *Handbuch der Kirchengeschichte*. Hubert Jedin (Hg). Bd. 4: *Reformation, Katholische Reform und Gegenreform*. Freiburg: Herder.
- JEREMIAS J 1971. *Neutestamentliche Theologie*. 1.Teil. Gütersloh: Bertelsmann.
- JOHNSTON A P 1984. *Umkämpfte Weltmission*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- JOHNSTON R K 1999. „Evangelikale Theologie“ in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Hans Dieter Betz / Eberhard Jüngel (Hg.). 4.Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- KARRENBURG F 1980. „Sozialethik“ in: *Evangelisches Soziallexikon*. Theodor Schober (Hg). 7.vollst.neu bearb.u.erw. Aufl. Berlin: Kreuz Verlag.
- KEHL M 1986. *Eschatologie*. Würzburg: Echter.
- KIRBY G W 1971. *Evangelism Alert*. London.
- KIRK A 1983. *A New World Coming. A Fresh look at the Gospel for Today*. Basingstoke: Marshall Morgan & Scott.
- KLAUTKE J B 1994. *Einige grundsätzliche Bemerkungen zu einer christlichen Arbeitsethik*, Hammerbrücke: Bibelbund e.V.
- KLEIN M 1994. *Leben, Werk und Nachwirkung des Genossenschaftsgründers Friedrich Wilhelm Raiffeisen (1818-1888): Dargestellt im Zusammenhang mit dem deutschen*

- sozialen Protestantismus; Eine diakoniewissenschaftliche Untersuchung.* Diss. Universität Heidelberg.
- 2002. *Feuer der Nächstenliebe: Johann Hinrich Wichern.* Neukirchen-Vluyn: AUSAAT.
- KLEMENT H (Hg) 2002. *Evangelisation im Gegenwind. Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft.* Gießen: Brunnen.
- KNOBLAUCH J / MARQUARDT H (Hg) 2001. *Mit Werten in Führung gehen. Konzepte christlicher Führungskräfte.* Gießen: Brunnen.
- KOCH G 1993. *Adolf Stoecker: 1835-1909. Ein Leben zwischen Politik und Kirche.* Erlangen: Palm und Enke.
- KOTSCH M 2002. „Du hast keine Chance – nutze sie!“ in *dennoch* Mai/ Juni 2002.
- KRAUS H J 1990. *Julius Schniewind- Charisma der Theologie.* 2.Aufl. Giessen: Brunnen.
- KRIMMER H 1996. *2. Korintherbrief. Edition C Bibelkommentar.* Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- KÜNNETH W 1984. *Der Christ als Staatsbürger. Eine ethische Orientierung.* Wuppertal: R.Brockhaus.
- KUZMIC P 1985. „History and Eschatology: Evangelical Views“. In: Bruce Nicholls (Hg). *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility.* Exeter: Paternoster.
- Lausanne-Dokumente 1974. *Alle Welt soll sein Wort hören.* 2 Bände. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- LEAN G 1969. *John Wesley. Revolution der Herzen.* Gießen: Brunnen.
- 1974. *Wilberforce. Lehrstück christlicher Sozialreform.* Gießen: Brunnen.
- LEHMANN J 1966. „Freikirchen“ in: *Evangelisches Staatslexikon.* Hermann Kunst / Siegfried Grundmann (Hg). Berlin: Kreuz Verlag.
- LEWIS C S 1991. *Der innere Ring und andere Essays.* Giessen: Brunnen Verlag.
- LOCHER G W 1983. „Johannes Calvin“ in: Scholder/ Kleinmann (Hg). *Protestantische Profile. Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten.* Königstein: Athenäum.
- LÖWITH K 1953. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen.* Stuttgart.
- LUTHER M 1525. „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern.“. *D. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe.* 1964. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- LUTZ H 1979. „Der politische und religiöse Aufbruch Europas im 16. Jahrhundert“. *Weltgeschichte: Eine Universalgeschichte.* Golo Mann und August Nitschke (Hg). Bd. 7: *Von der Reformation zur Revolution.* Gütersloh: Prisma Verlag.
- MARQUARDT M 1986. *Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys.* Göttingen.
- MARSDEN G M 1991. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism.* Grand Rapids: Eerdmans.

- MARTIN J A 1991. "Ester" in: Walvoord J F / Zuck R B (Hg). *Das Alte Testament erklärt und ausgelegt*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- MAURO P 1925. *The Gospel of the Kingdom with an Examination of Modern Dispensationalism*. Boston: Hamilton.
- MAYEUR J M (Hg) 2002. *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*. Bd. 13. Freiburg: Herder.
- MEIER K 1976. *Der evangelische Kirchenkampf*. 3 Bd. Göttingen.
- MILNE B 1981. *Das Ende der Welt. Eine biblische Orientierung*. Marburg: Francke.
- MOBERG D 1972. *The Great Reversal. Evangelism Versus Social Concern*. New York.
- MORITZEN N P 1975. „Evangelikal – Was ist das?“ in: NEILL S (Hg). *Lexikon zur Weltmission*. Wuppertal: Brockhaus.
- MÜLLER L 1927. *Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer*. Leipzig: Eger & Sievers.
- MURRAY I H 1987. *Jonathan Edwards. A New Biography*. Edinburgh.
- NEILL STEPHEN 1975. "Säkularismus" in: Stephen Neill (Hg). *Lexikon zur Weltmission*. Wuppertal: Brockhaus.
- NICHOLLS B J 1985. *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility*. Exeter: Paternoster.
- NIEBUHR H R 1948. *Der Gedanke des Gottesreiches im amerikanischen Christentum*. New York.
- NÖH R 1998. *Pietismus und Mission*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- OETTINGEN A 1979. *Kirchliche Gemeinwesenarbeit – Konflikt und gesellschaftliche Strukturbildung*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- OPPEL K 1961. *Friedrich Naumann. Zeugnisse seines Wirkens. Lebensbild und Auswahl*. Stuttgart: Calwer.
- VOM ORDE K 1992. *Carl Mez*. Gießen/ Basel: Brunnen.
- VON PADBERG L 1982. *Weltverbesserung oder Weltverantwortung*. Kassel: Born.
- PADILLA R 1985. „Evangelism and Social Responsibility from Wheaton '66 to Wheaton '83. *Transformation* 2:3.
- 1986. „Neutestamentliche Perspektiven für einen einfachen Lebensstil“. In: *Anstiftung*. Moers: Brendow.
- 1986. „Wahrheiten und Irrtümer der Befreiungstheologie“. In: *Anstiftung*. Moers: Brendow.
- PETERSEN R 1988. „Continuity and Discontinuity: The Debate Throughout Church History“, *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*, John S. Feinberg (Hg). Westchester: Crossway.

- PIERARD R V 1983. "From evangelical exclusivism to ecumenical openness. Billy Graham and sociopolitical issues" in: *Journal of Ecumenical Studies* 20:3.
- POLLOCK J 1967. *Billy Graham. Die autorisierte Biographie*. Wuppertal: Aussaat.
- REIFLER H U 1997. *Missionarisches Handeln am Ende des 20. Jahrhunderts*. Gießen: Brunnen.
- ROSS A P 1991. "1.Mose" in: Walvoord J F / Zuck R B (Hg). *Das Alte Testament erklärt und ausgelegt*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- ROSTIG D 1991. *Bergpredigt und Politik*. Frankfurt am Main: Lang.
- RUNIA K / STOTT J 1977. *Das Himmelreich hat schon begonnen: Reich Gottes in unserer Zeit*. Wuppertal: Aussaat.
- RYRIE C C 1964. „Update in Dispensationalism“, *Issues in Dispensationalism*. Wesley R. Willis und John R. Master (Hg). Chicago: Moody.
- 1969. *Dispensationalism Today*. 5. Aufl. Chicago: Moody.
- 1996. *Die Bibel verstehen*. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft.
- RZEPKOWSKI H 1992. *Lexikon der Mission*. Styria.
- SALAT J 1986. *Reformationschronik 1517-1534*. bearb. von Ruth Jörg. Quellen zur Schweizer Geschichte. Abt. 1: Chroniken, Bd. 8/1 Bern: Selbstverlag der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz/ Stadt- und Universitätsbibliothek.
- SAMUEL V / SUGDEN C (Hg) 1987. *The Church in Response to Human Need*. Oxford: Regnum Books.
- SCHELKLE K H 1969. „Lohn und Strafe nach dem Neuen Testament“. *Bibel und Leben*. 10.Jg.
- SCHILLING H 1994. *Aufbruch und Krise: Deutschland 1517 – 1648*. Erstauf. 1988. Berlin: Siedler Verlag.
- SCHMIDT M 1972. *Pietismus*. Stuttgart.
- SCHOLDER K 1977. *Die Kirchen und das Dritte Reich: Vorgeschichte und Zeit der Illusion*. Bd. 1 Frankfurt: Propyläen Verlag.
- SIDER R J 1978. "Andreas Bodenstein von Karlstadt. Zwischen Liberalität und Radikalität" in: Hans-Jürgen Goertz (Hg). *Radikale Reformatoren*. München: C.H.Beck.
- 1981. *Evangelicals and Development. Towards a Theology of Social Change*. Exeter: Paternoster Press.
- SINGER A M 1926. *Walter Rauschenbusch and his Contribution to Social Christianity*. Boston.
- SMITH T L 1957. *Revivalism and Social Reform*. New York.

- SOMMER W / KLAHR D 1994. *Kirchengeschichtliches Repetitorium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- STAEDTKE J 1969. *Johannes Calvin*. Göttingen, Zürich und Frankfurt: Musterschmidt.
- STEURNAGEL V R 1988. *The Theology of Mission in its Relation to Social Responsibility within the Lausanne Movement*. Diss. Chicago.
- 1991. „Social Concern and Evangelization: The Journey of the Lausanne Movement“. *International Bulletin of Missionary Research* 15.
- STOTT J R W 1974. *Die biblische Grundlage der Evangelisation*. In: *Alle Welt soll dein Wort hören*. Band 1. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- 1975. *Gesandt wie Christus. Grundfragen christlicher Mission und Evangelisation*. Wuppertal: Brockhaus.
- COOTE R. *Down to Earth. Studies in christianity and culture*. London: Hodder and Stoughton.
- 1987. *Christsein in den Brennpunkten unserer Zeit*. 4 Bände. Marburg: Francke.
- STUHLMACHER P 1992. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*. Bd.1. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- 1999. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Von der Paulusschule zur Johannesoffenbarung*. Bd.2. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- SIDER R J 1977. *Evangelism, Salvation and Social Justice*. Bramcotte Notts: Grove Books.
- SUGDEN C 1990. „Biblical Social Ethics in a Mixed Society“. *Evangelical Quarterly* 62:1.
- TIBUSEK J 1994. *Ein Glaube, viele Kirchen*. Gießen: Brunnen.
- TIDBALL D J 1999. *Reizwort Evangelikal: Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung*. Dt. Ausg. Dieter Sackmann (Hg). Stuttgart: Anker.
- THIESSEN H C 1959. *Introductory Lectures in Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- THIELICKE H / PENTZLIN K 1954. *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- THIELICKE H 1963. *Einführung in die christliche Ethik*. München: Piper.
- 1968. *Theologische Ethik*. Bd. III. 2. verbesserte Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- 1981. *Theologische Ethik*. Bd. I. 5.Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- 1986. *Theologische Ethik*. Bd. II/1. 5. erw. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- 1987. *Theologische Ethik*. Bd. II/2. 4. erw. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- VICEDOM G F 1975. *Actio Dei*. München: Kaiser.
- VISSER´T HOOFT W A 1928. *The Background of the Social Gospel in America*. Haarlem.
- VOITTE R 1984. *The Third Earl of Shaftesbury 1671-1713*. Baton Rouge: Louisiana University Press.

- WAFFENSCHMIDT H 1995. *Betet für Bonn, betet für Deutschland*. Holzgerlingen: Hänssler.
- WAFFENSCHMIDT C 2005. "Suchet der Stadt Bestes". In: Antenne ERF. Das christliche Magazin für Radio, Fernsehen, Internet. Oktober 2005. Wetzlar.
- WAKEFIELD G 1995. „John and Charles Wesley: A Tale of Two Brothers“ in: Geoffrey Rowell (Hg). *The English Religious Tradition and the Genius of Anglicanism*. Nashville: Abingdon Press.
- WALLMANN J 1983. „Philipp Jakob Spener“ in: Scholder/ Kleinmann (Hg). *Protestantische Profile. Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten*. Königstein: Athenäum.
- WALVOORD J F / ZUCK R B (Hg) 1991. *Das Alte Testament erklärt und ausgelegt*. Bd. 3. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- WEBER H 1970. *Theologie – Gesellschaft - Wirtschaft: Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- WESTFÄLISCHES SONNTAGSBLATT FÜR STADT UND LAND. 16. Juni 1916.
- WIEDERKEHR D 1987. „Eschatologie“. In: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*. Karl Müller / Theo Sundermeier (Hg). Berlin: Reimer.
- WHITE R C / HOPKINS H 1976. *The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America*. Philadelphia.
- WINDHORST C 1978. "Balthasar Hubmaier. Professor, Prediger, Politiker" in: Hans-Jürgen Goertz (Hg). *Radikale Reformatoren*. München: C.H.Beck.
- WOTTE H 1988. *David Livingstone: das Leben eines Afrikaforschers*. 4.Aufl. Leipzig: Brockhaus.
- WRIGHT C J H 1992. „The ethical authority of the Old Testament. A survey of approaches.“ Tyndale Bulletin 43.2. B.W. Winter.
- WUCHTERL K 1990. *Grundkurs: Geschichte der Philosophie*. 2.Aufl. Stuttgart: Paul Haupt Verlag.
- WÜST J 1990. *Politik in Deutschland*. Asslar: Schulte und Gerth.
- YODER J H 1968. *Täuferum und Reformation im Gespräch: Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren*. Zürich: EVZ.
- 1981. *Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes*. Maxdorf: Agape.
- 1994. *The politics of Jesus: vicit agnus noster*. Grand Rapids, Michigan: Eerdman.
- ZAHRNT H 1967. *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20.Jahrhundert*. München: R. Piper.
- ZSCHÄBITZ G 1958. *Zur Mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg*. Berlin: Rütten & Loening.

