

III *Kingdom-minded Network Christianity* (KiNC) – Eine interdisziplinäre Einordnung

In diesem Kapitel geht es um die interdisziplinäre Einordnung des Analysebegriffs *Kingdom-minded Network Christianity* (KiNC), und zwar auf Grundlage der beiden für die KiNC zentralen Parameter: Netzwerke und Visionen. Auf eine thematische Hinführung zur KiNC folgen terminologische Überlegungen und sodann religionssoziologische Beobachtungen zu den zentralen Merkmalen der KiNC-Spiritualität vor dem Hintergrund ihrer visionären und netzwerkbasierten Ausrichtung. Anschließend wird der Blick auf den ökumenischen Kontext der KiNC gerichtet und zuletzt werden die theologiegeschichtlichen Voraussetzungen der visionären KiNC-Topoi im deutschsprachigen Protestantismus vorgestellt.

III.1 Eine thematische Hinführung

Wenn es im Folgenden um eine detailliertere Annäherung an die Thematik geht, die sich als *Kingdom-minded Network Christianity* (KiNC) beschreiben lässt, dann liefern die Grundlegung die empirischen Untersuchungsergebnisse, die sich aus den Analysen der Gebetshausbewegung und der *Gemeinschaft Chemin Neuf* haben gewinnen lassen. Beide sind innerhalb eines und desselben Diskursraumes zu verorten, wenn auch an unterschiedlichen Punkten des spirituellen und sozialen Spektrums.

Dabei dient weiterhin der von mir zur Beschreibung dieses Netzwerkgebildes entwickelte Begriff KiNC als Analysekategorie für ein fluides und äußerst heterogenes Feld, das sich in kontinuierlichen Wandlungs- und Ausdifferenzierungsprozessen befindet. Entsprechend darf der Begriff wie bisher nicht statisch verstanden werden, sondern stets vor dem Hintergrund seiner konstruktivistischen Dimension als ›realistischer Schein‹, der bestimmte Phänomene und Entwicklungen sichtbar und verständlich machen will und sich dabei lediglich eines ›strategischen‹ Essentialismus bedient.

Die Zuordnung der unterschiedlichen Akteure, Bewegungen und Dienste zur KiNC ist somit nicht immer ganz sauber und eindeutig vorzunehmen, weil die christliche Netzwerklandschaft sehr bunt, fluide und dynamisch ist. Da es sich bei der KiNC also

um ein analytisches Konstrukt handelt, gibt es Akteure, die in der Mitte des abgesteckten Feldes zu verorten sind, jedoch auch solche, die eher am äußeren Rand stehen, aber immer noch im Einflussbereich der KiNC anzusiedeln sind. Gleichzeitig gibt es Dienste, Bewegungen und Akteure, innerhalb derer bloß ein bestimmtes Spektrum, nicht aber der Organismus als ganzer, im Raum der KiNC zu verorten ist. Damit ist die KiNC sehr bunt in ihrem Einfluss, ihren Kontakten und Prägungen. Und durch ihre strukturelle Offenheit bewegt sie sich in punkto Prägung und Einfluss auch nicht auf einer Einbahnstraße, sondern ist selbst wiederum Gegenstand unterschiedlicher traditioneller, kultureller und spiritueller Einflüsse anderer (Netzwerk-)traditionen.

Meine Analysen suchen zudem deutlich zu machen, dass die mit Hilfe der Analysekategorie KiNC sichtbar werdenden spirituellen und sozialen Dynamiken einerseits auf bestimmte gemeinsame Wurzeln in diachronen Netzwerken zurückgeführt werden können, zugleich aber, abhängig vom jeweiligen Kontext ihrer verschiedenen synchronen Netzwerkgeflechte, diesbezüglich variieren.

Sie orientieren sich zudem an zentralen Visionen und operieren in Netzwerkstrukturen. Das gilt zunehmend auch für ihr ökumenisches Engagement. Konfessionelle Grenzen und Profilierungen treten zugunsten gemeinsamer Visionen in den Hintergrund und die unter dem Begriff der KiNC subsumierten Phänomene erweisen sich in ihren Strukturen als transkonfessionell. Auf Basis ihrer visions- und netzwerkgeleiteten Wirkweise überschreiten sie problemlos institutionelle Grenzen und wirken überkonfessionell verbindend. Dabei stellt die Grundlage ihres transkonfessionellen Wirkens nicht so sehr eine bekenntnisorientierte, systematisierte oder durch Konsensfindung festgeschriebene Theologie dar als vielmehr eine einheitsstiftende visionäre, auf Motivation, Handlung und Partizipation ausgerichtete, spirituelle und theologisch-weltanschauliche Zielgerade am heils- und verheißungsgeschichtlichen Horizont, die in ihren theologischen Prämissen jedoch nicht das Ergebnis diskursiver Reflexionsprozesse ist. Netzwerke ebnen den Weg dorthin. Innerhalb der analysierten synchronen KiNC-Strukturen – insbesondere im deutschsprachigen Raum – nimmt ein Bewusstsein und Engagement für die Ökumene zu. Es wird inhaltlich-visionär begründet und verstärkt theologisch reflektiert. Sowohl der aktive ökumenische Einsatz als auch die ökumene-theoretischen Überlegungen fußen auf dem Koordinatensystem einer interdependenten Netzwerk- und Visionsökumene.

Die von mir durchgeführten empirischen Untersuchungen machen ein Konglomerat von Ideen beziehungsweise Visionen sichtbar, die im Kontext der Untersuchungsgegenstände und in den mit diesen verbundenen Netzwerken zentral erscheinen. Die Visionen lassen sich im Sinne wiederkehrender theologischer Motive begreifen, die aufgrund ihrer prozessual-millennialistischen Ausrichtung immer eine transformative, also eine zukunftsausgerichtete, Dimension aufweisen und durch diese charakterisiert sind. Als solche zu nennen sind:

1. die Vision von Gebet als transformierender und agonistischer Kraft,
2. die Vision eines transformierten Lebens durch Jüngerschaft,
3. eine transformierte Welt durch die sukzessive Ausbreitung des Reiches Gottes,

4. die Vision transformierter Kirchen und Gemeinschaften durch Erweckung und Mission und
5. schließlich die Vision einer transformierten Christenheit durch Einheit.

Bei den fünf Visionen handelt es sich allerdings nicht um fünf voneinander unabhängige Visionsbereiche, sondern um visionäre Leitideen, die eng miteinander verwoben und stets aufeinander bezogen sind, wobei die prozessual-millennialistische Reich-Gottes-Vision die Bezugsvision darstellt, auf die alle anderen Visionen funktional bezogen werden.¹

Gleichzeitig sind diese Visionen in ihrer inhaltlichen Füllung nicht normativ oder gar dogmatisch vorgegeben, sondern haben sich zum Teil in je verschiedenen Vorstellungszusammenhängen und Kontexten herausgebildet und werden dabei stets von neuem adaptiert, weiterentwickelt, angepasst, verändert oder korrigiert. Gleichwohl lassen sich bezüglich inhaltlicher Verständnishorizonte diachrone, das heißt historische, Entwicklungslinien beziehungsweise Traditionsstränge erkennen.²

Eingerahmt und gefördert werden die diachronen und synchronen Aushandlungs- und Adaptionsprozesse im Rahmen einer Unzahl an Netzwerken mit ihren zugrundeliegenden Bewegungen, Organisationen und Diensten, mittels einer Vielfalt kreativer, medialer Aufbereitungen und ebenso gefördert von prominenten Einzelpersonen, die als charismatische und führende Figuren innerhalb dieser Netzwerke agieren, ohne dass die Kontrolle über die Entwicklungen der Prozesse insgesamt bei einzelnen Akteur:innen liegt.

III.2 Der Terminus *Kingdom-minded Network Christianity* (KiNC) – eine inhaltliche Erläuterung

Die untersuchten Netzwerkstrukturen und die spezifischen Verständnisszusammenhänge der entsprechenden Visionen haben sich innerhalb der letzten 40 Jahre herausgebildet. Will man diese näher untersuchen, so legt sich eine zweifache Fokussierung nahe: Zum einen eine diachrone, mit Fokus auf die Zeit der 1980er und 1990er Jahre, die die für die Gegenwart zentralen jüngeren historischen Entwicklungen in den Blick nimmt,³ und zum anderen eine synchrone, mit den vergangenen 25 Jahren als Bezugsrahmen für die aktuellen Diskursprozesse.⁴ Die Abgrenzung beider Perspektiven voneinander ergibt sich aus den Entwicklungen innerhalb des neo-charismatischen Bereichs in den späten 1990er Jahren. Hier konstatiert die Forschung die Entstehung von etwas Neuem, das sich einerseits in der nunmehr herausragenden Bedeutung von Netzwerkstrukturen und andererseits in einer eschatologischen Neuausrichtung im Sinne einer prozessual-millennialistischen Herrschaftstheologie ausdrückt.⁵ Die Zeit der 1980er und 1990er Jah-

1 Eine ausführliche Darstellung der Visionen in Abschnitt IV.3.

2 Vgl. dazu die diachronen Ausführungen in Abschnitt IV.1.

3 Vgl. dazu besonders Abschnitt IV.1.3.

4 Vgl. dazu Abschnitt IV.2.

5 Vgl. Abschnitt IV.3.1.

re wird häufig unter dem Begriff der sogenannten Dritten Welle des Pentekostalismus verhandelt. Für die gegenwärtige Phase hat sich in der Wissenschaft jedoch noch kein einheitlicher Terminus durchgesetzt. In jüngster Zeit wurden zwei Begriffe vorgeschlagen, die in etwa dasselbe meinen: Der Begriff *New Apostolic Reformation* (NAR) wurde von dem US-amerikanischen Theologen John Weaver 2016 in den wissenschaftlichen Diskurs eingeführt. Er wird als Analysekategorie verwendet, aber auch als Selbstbezeichnung gebraucht. Der Terminus *Independent Network Charismatic Christianity* (INC) wurde ein Jahr später von den US-amerikanischen Soziologen Brad Christerson und Richard Flory entwickelt. Er ist in seiner Zuordnung inklusiver ausgerichtet.⁶

III.2.1 Zum begrifflichen Hintergrund der KiNC

Im Folgenden sollen nun die beiden Termini in ihrem Entstehungskontext vorgestellt werden, um anschließend die Notwendigkeit einer neuen, wenn auch an beide eng angelehnte, Begriffskonstruktion »KiNC« einsichtig zu machen.

III.2.1.1 Die ›New Apostolic Reformation‹ (NAR)

Die neuen Entwicklungen namentlich zu fassen gesucht hat als Erster 1994 C. Peter Wagner mit dem Begriff *New Apostolic Reformation* (NAR). Dabei war Wagner eine einflussreiche Persönlichkeit nicht nur in der so genannten Dritten Welle der Pfingstbewegung, der er ebenfalls den Namen gab, sondern auch in der NAR selbst, ohne diese jedoch in irgendeiner Weise ›gegründet‹ zu haben: denn die so genannte NAR kennzeichnet weder ein singuläres Gründungsereignis noch eine bestimmte Gründungsfigur. Vielmehr handelt es sich um eine inhaltlich völlig heterogene und in keiner Weise fest institutionalisierte Bewegung, die über kein (zentrales) Organisationsorgan verfügt und die ebenso wenig konfessionelle wie denominationale Grenzen kennt. Dennoch ist Wagner in bestimmten Teilen der Bewegung zu einer außerordentlich prominenten Figur geworden und hat manche innerhalb der von ihm als *New Apostolic Reformation* bezeichneten Entwicklungen durch eine Vielzahl von ihm gegründeter Institutionen und Netzwerke sowie ebenso durch seine lange Publikationsreihe zur entsprechenden Thematik entscheidend mitgeprägt und gefördert.

Wie verbreitet die spezifischen Charakteristika der NAR innerhalb der pfingstlich-charismatischen Bewegung aus Wagners Sicht sind, macht er deutlich, indem er darauf verweist, dass der Terminus synonym zu *neopentecostal*, *neocharismatic* oder *nondenominational* verwendet werden könne.⁷ In einem Artikel für das *Charisma Magazine* im Jahr 2011 legt er seine Gründe für die Begriffswahl folgendermaßen dar und konkretisiert, wodurch sich für ihn diese neuen Entwicklungen, die sich seines Erachtens ab Mitte der 1990er Jahre herauskristallisiert haben, auszeichnen:

»Reformation« because the movement matched the Protestant Reformation in world impact; ›Apostolic‹ because of all the changes the most radical one was apostolic gov-

6 Vgl. Weaver: *The New Apostolic Reformation*, 5f.; Christerson/Flory: *The Rise of Network Christianity*, 7–12.

7 Vgl. Wagner: *The New Apostolic Reformation Is Not a Cult*, in: *Charisma News*, 24.8.2011.

ernance, [...]; and ›New‹ because several churches and denominations already carried the name ›apostolic‹, but they did not fit the NAR pattern«. ⁸

Die Leitung der Kirche liegt laut Wagner nicht mehr bei Gruppen, Denominationen, Konfessionen, Räten, Presbyterien oder ähnlichem, sondern primär bei modernen (*modern-day*) Aposteln und Propheten, die er folgendermaßen charakterisiert:

»In the New Apostolic Reformation, however, trust has shifted from groups to individuals. On the local church level, the pastor now functions as the leader of the church instead of as an employee of the church. On the translocal level, the apostle is the one who has earned the trust of the pastors and other leaders; and trust inevitably imparts authority«. ⁹

Darüber hinaus sieht er die inhaltlichen Schwerpunkte der NAR weniger in lehrhaften Veränderungen begründet, da man weiterhin die Forderungen der Reformation bewusst stütze (zu diesen zählt er die Autorität der Schrift, die Gerechtigkeit aus Glauben und das Priestertum aller Gläubigen), als vielmehr im Bereich der Kirchenleitung, der Anbetung, der Theologie des Gebets, der Missionsziele und bestimmter eschatologischer Vorstellungen. ¹⁰ Konkreter entfalten sich diese Bereiche zum Beispiel in der Idee von der (Wieder-)Einführung des Apostel- und Prophetenamtes und damit der Neuentdeckung des fünffältigen Dienstes nach Eph 4,11-12, der darüber hinaus noch das Amt des Evangelisten, des Hirten und des Lehrers kennt. Zudem steht die aus Gen1 abgeleitete Herrschaftstheologie ¹¹ (*Dominion Theology*) mit dem Ziel der Errichtung des Reiches Gottes auf Erden, die eine gesellschaftliche Transformation zur Folge haben soll, im Mittelpunkt. Damit verbunden ist nach Wagner der Glaube an außerbiblische Offenbarungen, die Überzeugung, dass sich Gottes Kraft in hervorgehobener Weise in Zeichen und Wunder manifestiere, und die besondere relationale Netzwerkstruktur der NAR. ¹²

Darauf Bezug nehmend fasst der US-amerikanische Theologe Dale Coulter das Wesen und die Vision der NAR folgendermaßen zusammen: »Guided by modern-day apostles, the church engages in the mission of cultural transformation through strategic spiritual warfare«. ¹³

Sowohl innerhalb als auch außerhalb des pfingstlich-charismatischen Feldes hat es seit ihrem Bekanntwerden unter dem von Wagner geprägten Namen viel Kritik an der Bewegung und heftige Auseinandersetzung um sie gegeben, was zu einer bewussten Ablehnung einer Selbstidentifikation mit der *New Apostolic Reformation* bei vielen Akteur:innen geführt hat.

8 Ebd.

9 Wagner: *Apostles Today*, 23.

10 Vgl. Wagner: *The New Apostolic Reformation Is Not a Cult*.

11 Vgl. Gen 1,28: »And God blessed them, and God said unto them, be fruitful, and multiply, and replenish the earth, and subdue it: and have dominion over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over every living thing that moveth upon the earth« (KJV).

12 Vgl. Wagner: *The New Apostolic Reformation Is Not a Cult*.

13 Coulter: *Neo-Charismatic Christianity*, in: *Firebrand*, 18.1.2021.

Mittlerweile haben sich auch innerhalb der Forschungsliteratur vereinzelt Wissenschaftler:innen mit der *New Apostolic Reformation* auseinandergesetzt. So hat beispielsweise der britische Theologe William Kay in seiner 2007 erschienenen Monografie »Apostolic Networks in Britain. New Ways of Being Church« intensiv die Entstehung, die Wirkweisen und den Einfluss apostolischer Netzwerke in Großbritannien untersucht.¹⁴ Fast eine Dekade später hat John Weaver im Jahr 2016 seine Studien zur NAR unter dem Titel »The New Apostolic Reformation. History of a Modern Charismatic Movement« veröffentlicht und damit das Phänomen unter dem Begriff NAR auch im wissenschaftlichen Diskurs bekannt gemacht.¹⁵ Damit liegt erstmalig eine umfangreiche wissenschaftliche Untersuchung der NAR-Bewegung als solcher mit Bezug auf ihre Ursprünge, ihre internationalen Verflechtungen und ihren globalen Einfluss vor.¹⁶ Letzteren hat sie aus Sicht Weavers vor allem durch ihre internationale und relational ausgerichtete Netzwerkstruktur, die konfessionelle und denominationale Grenzen überschreitet, durch charismatisch begabte Persönlichkeiten mit apostolischem Selbstverständnis bestimmt wird und damit ein außergewöhnlich starkes Anpassungsvermögen an kulturelle, soziale und gesamtgesellschaftliche Veränderungen aufweist. Er macht zudem deutlich, dass er das Phänomen der NAR keinesfalls ausschließlich auf die von Wagner gegründeten Netzwerkstrukturen und die mit ihm in direktem Zusammenhang stehenden Entwicklungen bezogen wissen will, sondern es wesentlich inklusiver versteht und unter NAR sowohl von Wagner völlig unabhängig entstandene Bewegungen fasst als auch solche, die die Selbstzuschreibung NAR ablehnen. Nach Weaver handelt es sich bei der NAR *in nuce* um eine »organizational philosophy and a theological and political ideology«, deren Proponenten selbstständig und nur lose miteinander affiliert seien.¹⁷ Nicht die jeweiligen Akteure seien entscheidend, sondern die Struktur und das Gedankensystem, auf denen die NAR aufgebaut ist. Da sich die Akteure der NAR nicht als geschlossene Bewegung verstehen und häufig auf eine terminologische Selbstverortung oder -zuschreibung verzichten, spiele es für sie auch kaum eine Rolle, welche Gruppierung »is seen as running the movement«.¹⁸

Ebenfalls 2016 hat die theologische Fachzeitschrift *Pneuma* jenen *New Charismatic Networks*, die ab Mitte der 1990er Jahre entstanden sind und die Weaver in seinem Buch der NAR zurechnet, mit einer Reihe an Aufsätzen verschiedener Autoren besondere Aufmerksamkeit gewidmet.¹⁹ Für den Gesamtkontext der Netzwerke ist hier jedoch keine Verwendung eines einheitlichen Begriffs der Autoren erkenntlich. So spricht Michael

14 Kay: *Apostolic Networks in Britain*. Der Fokus liegt hier jedoch nicht so sehr auf der für die NAR insgesamt so wichtigen »Herrschaftstheologie«.

15 Im deutschsprachigen Bereich bezieht sich bspw. auch Dirk Spornhauer auf John Weaver und seine wissenschaftlichen Arbeiten zur NAR. Vgl. seinen ökumenischen Jahresbericht 2020 mit dem Hinweis auf die New Apostolic Reformation und ihre Verbreitung in Deutschland: Spornhauer: *Ökumenischer Jahresbericht 2020*, 117–121.

16 Eine wichtige Basis für seine Arbeit stellt dar: Holvast: *Spiritual Mapping* und darüber hinaus eine Reihe von Zeitungsartikeln der Journalistin Rachel Tabachnik.

17 Weaver: *The New Apostolic Reformation*, 89

18 Ebd., 89.

19 Besonders interessant sind die Aufsätze von Wilkinson: *Charismatic Christianity and the Role of Social Networks*, 33–49, und von McClymond: *After Toronto*, 50–76.

McClymond mehrfach von *post-Toronto Movements*, während hingegen Michael Wilkinsons allgemein von *Social Networks* innerhalb der *Charismatic Christianity* spricht. Letzterer stellt in dem Zusammenhang zwar auch die *New Apostolic Reformation* vor, fasst sie jedoch deutlich enger und bezieht sich vornehmlich auf die Netzwerke von und in Verbindung mit C. Peter Wagner.

Außer bei Weaver hat der inklusiv verstandene Begriff NAR jedoch mittlerweile auch in andere wissenschaftlichen Auseinandersetzungen Eingang gefunden, so zum Beispiel in dem 2018 von Dale Coulter veröffentlichten Aufsatz »Neocharismatic Christianity and the Rise of the New Apostolic Reformation«.²⁰

III.2.1.2 Die ›Independent Network Charismatics‹ (INC)

Einen weiteren Versuch, die besonderen Entwicklungen, die ab Mitte der 1990er Jahre²¹ innerhalb der pfingstlich-charismatischen Bewegung in Augenschein treten, terminologisch und auch soziologisch zu fassen, unternehmen Brad Christerson und Richard Flory mit ihrem 2017 erschienen Buch »The Rise of Network Christianity. How Independent Leaders are Changing the Religious Landscape«. Mit dem Begriff ›Independent Network Charismatic Christianity‹ (INC) beschreiben sie diese Strömung innerhalb der neo-charismatischen Bewegung, die zwar aus der ›dritten Welle‹ der Pfingstbewegung in der Mitte der 1990er Jahre – also *post-Toronto* – hervorgegangen ist, sich aber eben an einigen Punkten von dieser in dezidiert Weise unterscheidet. Dass sie sich dagegen entschieden haben, die Bezeichnung *New Apostolic Reformation* zu verwenden, begründen sie damit, dass einerseits einige der von ihnen untersuchten Gruppierungen es ablehnen, mit der NAR in Verbindung gebracht zu werden, und andererseits einige dieser Akteure sich in ausreichendem Maße von den die NAR dominierenden Gruppen unterscheiden.²² Beides macht für sie die Einführung einer neuen Begrifflichkeit notwendig, wenngleich sie die starken Überschneidungen zwischen den der NAR und den der INC zugehörigen Netzwerken betonen: »In short, all NAR groups would fall within the category of INC, but not all INC groups are part of NAR.«²³

Christerson und Flory haben vier Merkmale herausgearbeitet, mit denen sie das Neue und Charakteristische der Bewegung zu fassen suchen:

- »1) They do not seek to build a ›movement‹ or to create affiliated franchise congregations using a particular name.
- 2) They are not primarily focused on building congregations in the traditional sense, but rather seek to influence the beliefs and practices of believers regardless of congregation or affiliation, including those who are not affiliated with any congregation or religious group.
- 3) They seek to transform society as a whole rather than saving individual souls and building the church.

20 Coulter: Neo-Charismatic Christianity.

21 Weaver datiert den Beginn der NAR auf 1997, Christerson/Flory auf ca. 1996, also auch ›post-Toronto«.

22 Vgl. Christerson/Flory: The Rise of Network Christianity, 10.

23 Ebd.

- 4) Instead of being formally organized into a ›movement‹ or ›denomination‹, the various leaders and ministries in this category are highly connected by networks of co-operation.«²⁴

Es geht also darum, dass weder das Bemühen um institutionelle noch organisatorische Gründungen (im Sinne von Gemeinden oder Bewegungen) im Fokus steht, sondern vielmehr das Streben nach transkonfessionellem Einfluss bestimmter spiritueller Praktiken und Ideen sowie nach Gesellschaftstransformation – und schließlich das Agieren in Netzwerkstrukturen.

III.2.2 KiNC: Über die notwendige Entwicklung eines eigenen Begriffs

Im deutschsprachigen Raum haben die beiden Parallelbegrifflichkeiten NAR und INC aufgrund der sehr dünnen Debattenlage bislang nur äußerst geringfügig Eingang in den Sprachgebrauch gefunden. Allerdings hat sich auch im internationalen Diskurs noch keine Begrifflichkeit allgemein durchsetzen können. Vielmehr existieren mit NAR und INC zwei begriffliche Angebote nebeneinander. Die Bezeichnung NAR ist bereits etwas länger etabliert und findet sowohl im wissenschaftlichen Diskurs als auch im Feld selbst Verwendung. Der Begriff wird sowohl inklusiv als auch exklusiv verwendet.²⁵ Die Wörter ›apostolic‹ und ›reformation‹ verweisen auf eine bestimmte inhaltliche beziehungsweise theologische Ausrichtung und Füllung der Begrifflichkeit, die jedoch nicht unumstritten ist. Der Begriff *New Apostolic Reformation* will also eine zentrale inhaltliche Dimension des gegenwärtigen Netzwerkes hervorheben, charakterisiert damit eine bestimmte phänomenologische Ausprägung für die Dauer einer möglicherweise begrenzten Zeit und läuft Gefahr, ein spezifisches Charakteristikum zu sehr zu betonen und damit nicht anschlussfähig für bestimmte Akteur:innen und ihre Netzwerke zu sein, die aber sehr wohl inhaltlich und strukturell große Ähnlichkeiten mit der NAR aufweisen.²⁶ Die Bezeichnung INC hingegen ist durch ihre Neuartigkeit bislang noch nicht vorbelastet und mutet neutraler und offener an, da hierbei eher die soziologische und weniger eine theologisch-inhaltliche Dimension der Bewegung hervorgehoben wird. Dabei weisen die inhaltlichen Bestimmungen der INC und der NAR weitreichende Überschneidungen auf, und die inhaltlichen Beobachtungen, die mit dem Begriff der *New Apostolic Reformation* (NAR) in Verbindung stehen, werden durch den in *Independent Network Charismatic Christianity* (INC) enthaltenen Netzwerkbegriff um wesentliche soziologische Eigenschaften ergänzt.

Es wird also deutlich, dass beide Begriffe nicht ganz adäquat und präzise die phänomenologischen Verschiebungen in der christlichen Landschaft fassen. Ist der eine eher

24 Ebd., 8.

25 So zählen z.B. für den Theologen Matthew Taylor nur diejenigen Akteure und Netzwerke zur *New Apostolic Reformation*, die einen direkten Bezug zu C. Peter Wagner aufweisen. Vgl. dazu die von Taylor entwickelte Podcast-Serie »Charismatic Revival Fury« innerhalb des von Daniel Miller und Brad Onishi verantworteten Podcasts »Straight White American Jesus«.

26 Zwar knüpfen viele KiNC-Akteure an das Modell des fünffältigen Dienstes an, verzichten aber in ihren Selbstbezeichnungen beispielsweise auf die explizite Nutzung des ›apostolischen‹ oder ›prophetischen‹ Leitungstitels.

theologisch-inhaltlich, so ist der andere eher soziologisch ausgerichtet. Damit wäre die Festlegung auf eine der beiden Bezeichnungen (NAR oder INC) unzureichend. Es geht also darum, einen Begriff zu finden, der beide Dimensionen miteinander verbindet. Anstatt mich jedoch für das Begriffskompositum NAR/INC zu entscheiden, bietet sich meiner Ansicht nach aus mehreren Gründen der von mir auf Grundlage meiner empirischen und theoretischen Forschungen – in enger Anlehnung an die Termini NAR und INC – entwickelte Begriff **Kingdom-minded Network Christianity (KiNC)** an. Hierbei handelt es sich, wie bereits hervorgehoben, um ein idealtypisches Konstrukt, im Interesse eines strategischen, aber keinesfalls essentialistischen, Realismus, der darauf zielt, bestimmte Phänomene und Entwicklungen sichtbar zu machen, sie jedoch nicht als realtypische Bewegung oder Struktur versteht.

Meine Wahl eines englischsprachigen Ausdrucks hat mehrere Gründe. So handelt es sich zum einen bei dem, was der Begriff KiNC terminologisch sichtbar zu machen sucht, um ein internationales Phänomen, zum anderen werden die anderen Begrifflichkeiten, an deren Anlehnung ich jene der KiNC entwickelt habe, ebenfalls von englischen Termini bezeichnet, und schließlich erweisen sich englische Ausdrücke, Phrasen und Begriffe im von mir empirisch und theoretisch untersuchten pfingstlich-charismatischen Feld selbst äußerst gebräuchlich und phänotypisch.²⁷

Die Vorzüge der KiNC-Bezeichnung, verglichen mit NAR und INC, sind nun mindestens dreifach. So trägt die Bezeichnung *Kingdom-minded* erstens der visionären Relevanz des ›Reiches Gottes‹ für die Untersuchungsgegenstände und ihre entsprechenden Netzwerkstrukturen Rechnung. Es fungiert gleichsam als Bezugsvision, auf die alle anderen Visionen sich funktional ausrichten. Der Vorstellung vom apostolischen (bzw. fünffältigen) Dienst kommt im Vergleich dazu innerhalb der Untersuchungsgegenstände und den mit diesen verbundenen Netzwerken nicht ansatzweise eine ähnliche Bedeutung zu, sie wird im Sprachgebrauch häufig eher umschrieben oder sogar ganz vermieden, weil die Begrifflichkeiten im Feld zum Teil als vorbelastet wahrgenommen werden. Zudem liegt die Bedeutung des Apostolischen eher in seiner (unabdingbaren) Funktionalität für das Reich Gottes begründet und entspricht somit nicht dem eigentlichen Kern der inhaltlichen Grundausrichtung der Netzwerke, die vielmehr dezidiert eine am Reich Gottes ausgerichtete Gesellschaftstransformation ins Zentrum ihrer visionären Spiritualität und Weltanschauung stellen.²⁸ Somit ist das Ziel auch nicht so sehr die ›Wiederherstellung‹ eines bestimmten Zustandes, wie es das in der Bezeichnung NAR enthaltene Wort *Reformation* nahelegt, sondern vielmehr – vor dem Hintergrund eines prozessual-millennialistischen Verständnisses vom Reich Gottes – eine visionäre ›Transformation‹.²⁹ Der von mir entwickelte Begriff des ›prozessualen Millennialismus‹ stellt hier den eschatologischen Weltanschauungsrahmen dar, dem die Überzeugung zugrunde liegt,

27 So ist das Englische z.B. im Lobpreis die Hauptsprache, aber auch in vielen Predigten und überhaupt im Frömmigkeitsjargon pfingstlich-charismatisch und evangelikal geprägter Christ:innen sehr präsent. Dies entspricht auch einer gesamtgesellschaftlichen Sprachtendenz insbesondere jüngerer Generationen, die zunehmend auf Anglizismen in ihrem alltäglichen Vokabular zurückgreifen, ein Phänomen, das zuweilen auch kritisch als ›Englisch‹ bezeichnet wird.

28 Vgl. Christerson/Flory: *The Rise of Network Christianity*, 9.

29 Den Begriff des ›prozessualen Millennialismus‹ habe ich in Abgrenzung zu dem Terminus des ›Postmillennialismus‹ entwickelt. Näheres dazu siehe in Abschnitt IV.3.3.1.

dass die Heilszeit des Reiches Gottes in der antizipierten tausendjährigen Herrschaftszeit Christi (Millennium) partiell bereits vor Jesu Wiederkunft anbricht. Dabei wird es als Aufgabe der Kirche gesehen, dem im Millennium in seiner Fülle realisierten Gottesreich bereits in der Gegenwart zu maximaler Ausbreitung zu verhelfen. Ist es Christus, der das Millennium schlussendlich aufrichtet und zu seiner Vollkommenheit führt, vermittelt das visionäre Reich-Gottes-Verständnis innerhalb der spirituellen und sozialen Dynamiken, die ich in der vorliegenden Studie als KiNC fasse, die Auffassung, dass es ein prozessuales Kontinuum zwischen den sich manifestierenden Reich-Gottes-Elementen, das heißt der Gottesherrschaft (»Herrschaftstheologie«) der Gegenwart und dem Reich-Gottes-Handeln Christi in der Zukunft, gibt. Damit wird der Begriff der KiNC also zweitens eher als der Begriff NAR dem transformatorischen und optimistisch-futurisch ausgerichteten Grundtenor der entsprechenden Strömungen gerecht, wohingegen »Reformation« tendenziell vergangenheitsbezogene Assoziationen weckt.

Mit Blick auf den von Christerson und Flory entworfenen Terminus *Independent Network Charismatics* (INC) übernehme ich von diesem für meine Begriffskonstruktion die Bezeichnung des »Netzwerks« (*Network*), da die entscheidende soziologische Funktions- und Operationsweise des neuartigen Phänomens damit ihren angemessenen Ausdruck findet. Sodann habe ich jedoch drittens eine terminologische Öffnung von *Charismatics* hin zu *Christianity* gewählt. Dies scheint mir insofern sinnvoll, als die inhaltliche Bestimmung des Terminus »charismatisch« äußerst fluide ist, sich die Grenzen derer, die in ihrer Selbst- oder Fremdbeschreibung als »charismatisch« charakterisiert werden, verschieben und der Verzicht auf die Selbstbezeichnung »charismatisch« im pfingstlich-charismatischen Diskursfeld immer verbreiteter wird. Vielmehr wird das, was typischerweise zum »pfingstlich-charismatischen« Frömmigkeitsgut erklärt wurde, nunmehr verstärkt als allgemein-christliches Spiritualitätsproprium begriffen und verhandelt.³⁰

Darüber hinaus können durch die terminologische Weitung auch Netzwerke und Gemeinden, die nicht nur ihrem Selbstverständnis, sondern auch ihrer historischen Genese nach nicht genuin charismatisch geprägt sind, inkludiert werden.³¹ Damit wird durch die Bezeichnung KiNC einmal mehr deutlich, dass es sich hierbei um eine Entwicklung innerhalb des Christentums handelt, die zwar diachron und synchron eng mit dem pfingstlich-charismatischen Diskursnetz verbunden ist und sich mit ihm vielfach überschneidet, nicht jedoch auf bestimmte konfessionelle oder denominationale Bewegungen oder Strömungen beschränkt ist.

Sowohl Weaver als auch Christerson und Flory weisen auf die stetig zunehmende Bedeutung und inhaltliche Einflussnahme der NAR beziehungsweise INC hin, die ihres Erachtens als das am schnellsten sich ausbreitende christliche Phänomen, nicht nur in den

30 Vgl. Haustein: Die Pfingstbewegung, 781. Diese Behauptung lässt sich auch im Rahmen der empirischen Untersuchungen belegen. Vgl. dazu Anhang I, Abschnitt 1.2.

31 Dass es sich bei den zunehmend in Netzwerken organisierten christlichen Bewegungen längst nicht ausschließlich um genuin »charismatische« Gruppierungen handelt, macht auch der von Christerson/Flory gewählte Titel ihrer Monografie *Independent Network Christianity* deutlich, durch den ebenfalls bereits die Ausweitung des Netzwerkmodus zu einem leitenden strukturellen Parameter innerhalb des Christentums insgesamt insinuiert wird.

USA, sondern auch weltweit, betrachtet werden kann.³² Der Einfluss der als KiNC beschriebenen Phänomene durchschreitet somit programmatisch konfessionelle und denominationale Grenzen und wirkt zudem, wie im weiteren Verlauf erkennbar wird, gezielt in weite Teile des gesellschaftlichen und politischen Lebens hinein. Bei eingehender Betrachtung der gegenwärtigen Netzwerkstrukturen wird also die Tendenz zur Ausweitung beziehungsweise zur Einbindung von auch traditionell nicht-charismatischen Akteuren und Gruppierungen ersichtlich, so dass die von Flory und Christerson konstatierte Entwicklung von *Independent Network Charismatic Christianity* hin zur *Network Christianity*, der ich durch den von mir entwickelten KiNC-Begriff Ausdruck zu verleihen suche, einsichtig ist.

III.3 Religionssoziologische Beobachtungen zur KiNC-Spiritualität

Im Folgenden stehen nun verschiedene allgemein- und religionssoziologische Grundlagen und Beobachtungen im Vordergrund. Zunächst soll es um die Frage gehen, auf welche Weise sich Netzwerke und Visionen in ihren Funktionsweisen gegenseitig bedingen und fördern. Darauf folgt in einem ersten Schritt eine eingehende Untersuchung von Netzwerkstrukturen als den sozialen Rahmenbedingungen der KiNC und in einem zweiten Schritt geht es sodann um die Entfaltung der religionssoziologischen Aspekte von Visionen.

III.3.1 Die Reziprozität von Netzwerken und Visionen

Netzwerke und Visionen sind wesentlicher Bestandteil der spirituellen und sozialen Dynamiken, die als KiNC gefasst werden. Was ist aber darunter genau zu verstehen und wie verhalten sich beide zueinander? Hier erweisen sich die Gedanken des Religionswissenschaftlers Sebastian Schüler als weiterführend. Mit Schüler lassen sich Visionen auch als so genannte ›transnationale Heilsgüter‹ verstehen, die sich wiederum in ›Heilsgüter erster Ordnung‹ und ›Heilsgüter zweiter Ordnung‹ unterteilen lassen, die die Entstehung, Multiplikation und Expansion von Netzwerken erfordern und bedingen.

›Heilsgüter erster Ordnung‹ sind nach Schüler immaterielle Heilsgüter als »globale Symbolsysteme« in Form von bestimmten christlichen »Werten, Normen, Weltanschauungen, Überzeugungen, sowie Orientierung stiftende[n] Lebensstile[n]«. ³³ Sie eröffnen Schüler zufolge nicht nur »sakrale Landschaften mit eigenen Raum- und Beziehungskonfigurationen«, sondern lassen zudem auch eine »kollektive Identität« entstehen, die ebenfalls zentral für die Entstehung netzwerkstrukturierter Bewegungen ist. ³⁴ So fördern sie das Entstehen eines Bewusstseins, Teil einer gesellschaftlichen Gruppe zu sein, die von bestimmten Problemen betroffen ist, für die es Lösungen zu finden gilt. ³⁵

32 Vgl. Christerson/Flory: *The Rise of Network Christianity*, 159; Weaver: *The New Apostolic Reformation*, 254f.

33 Schüler: *Die Transnationalisierung globaler Heilsgüter*, 158.

34 Ebd.

35 Vgl. Kern/Pruisen: *Evangelikalismus als Bewegung*, 263.

Die ›Heilsgüter erster Ordnung‹ ermöglichen zudem das für soziale und religiöse Bewegungen insgesamt notwendige *Framing*, also die Darlegung überzeugender »Problemdeutungen und Lösungsangebote[n]«,³⁶ die »die Lokalisierung, Wahrnehmung, Identifikation und Benennung von Ereignissen« steuert und somit »die kognitive Organisation von Erfahrungen und Handlungen innerhalb einer Bewegung« lenkt.³⁷

Auf die ›Heilsgüter erster Ordnung‹ direkt bezogen ist die zweite Kategorie der Heilsgüter, die Schüler auch als »Glaubensprodukte« beschreibt. Sie stellen für ihn »alltagspraktische mediale Zugänge« zu den ›Heilsgütern erster Ordnung‹ her und sind translokal und materiell zu bestimmen.³⁸ Unter diese Kategorie fallen für ihn zum Beispiel Konferenzen, religiöse Dienstleistungen, Gebetstreffen, Auftritte im Social-Media-Bereich, Kleidung, Tonträger oder Devotionalien.³⁹ Austausch und Konsum dieser ›Heilsgüter zweiter Ordnung‹ ermöglichen so zum einen die Teilnahme an sowie die Bildung von religiösen Netzwerken und führen zum anderen zur Aneignung der ›Heilsgüter erster Ordnung‹.⁴⁰ In dem Zusammenhang verweist Schüler auf den Prozess der »Kontextualisierung transnationaler und globaler Heilsgüter«, der sich in Abhängigkeit von unterschiedlichen Milieus und kulturellen Einflüssen entwickelt.⁴¹ Dabei besteht die Genese und Entwicklung der Netzwerke »nicht so sehr in einer missionarischen Verbreitung globaler Heilsgüter im Sinne von Markenprodukten, die von den großen Kirchen und Denominationen gesteuert wird, sondern viel mehr in der kreativen und dynamischen Nutzung« ihrer Akteure.⁴² Somit konstatiert Schüler, dass der Prozess der Transnationalisierung einer ist, der »von unten«, also vom »Verbraucher von religiösen Heilsgütern« entsteht, in dem durch diese Heilsgüter »globale Handlungsräume immer wieder neu eröffnet und transnationale Netzwerke gesponnen werden«.⁴³

Die transnationalen Heilsgüter erster und zweiter Ordnung sind also konstitutiv für die Entstehung religiöser Netzwerke. Für ein tiefergehendes Verständnis wendet Schüler in dem Zusammenhang auch das Konzept des ›Dritten Raums‹ auf die Beschreibung religiöser Netzwerke an. Er versteht diesen als Diskursraum, der »transnationale Gemeinschaft und Nähe entstehen lässt«, als »Referenzpunkt für religiöse Alltagshandlungen«⁴⁴ und als »imaginativen Ort transnationaler Zugehörigkeit, in dem durch die Zuschreibung religiöser Heilsgüter erster Ordnung [...] eine globale Gemeinschaft entsteht«.⁴⁵

Die innerhalb der KiNC verhandelten Visionen lassen sich also zum einen als ›Heilsgüter erster Ordnung‹ verstehen, produzieren davon ausgehend entsprechend ›Heilsgüter zweiter Ordnung‹ und eröffnen damit einen »imaginierten Ort der Zugehörigkeit«, der die Teilnehmer:innen zu ›imagined migrants‹ werden lässt, wodurch die Bedeutung

36 Ebd., 270.

37 Ebd., 266.

38 Schüler: Die Transnationalisierung globaler Heilsgüter, 158.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. ebd.

41 Vgl. ebd., 159.

42 Ebd.

43 Ebd., 160.

44 Ebd., 155.

45 Ebd., 158.

ethnischer, nationaler oder auch konfessioneller Grenzen schwindet und stattdessen das Bewusstsein einer »corporate identity«, »Teil einer global vernetzten Familie« zu sein, wächst.⁴⁶

Die Visionen, die im ›dritten Raum‹, also im Diskursraum des KiNC-Netzwerks, verhandelt werden, weisen verschiedene Merkmale auf beziehungsweise zeichnen sich durch bestimmte Charakteristika aus. Sie sind alle miteinander aufs Engste verbunden, bedingen sich gegenseitig, stellen dabei jedoch gegenwärtig die Vision vom ›Reich Gottes‹ in den Mittelpunkt. Letztere bildet einen solchen, eben beschriebenen imaginativen Raum, im Rahmen dessen die anderen Visionen in eigenen, aber auf ihn hin geordneten, Diskursräumen verhandelt werden. Zentral hierfür ist ein prozessual-millennialistisches Weltbild, das sich im Streben nach einem geheiligten Leben, bestimmten ethischen Forderungen und der Suche nach spirituellen Hilfestellungen für alltägliche Herausforderungen niederschlägt.⁴⁷ Das spezifische, den ›Dritten Raum‹ schaffende Verständnis vom ›Reich Gottes‹ ist in diesem prozessual-millennialistischen Sinne die Vorstellung einer geistlichen Transformation, die zum einen mit einer gesteigerten »Erfahrung des Mirakulösen« auf individueller und außerkirchlicher beziehungsweise öffentlicher Ebene sowie stark ausgeprägten Möglichkeiten der Partizipation einhergeht, die sich auch in einer entsprechenden Fülle von ›Heilsgütern zweiter Ordnung« ausdrücken.⁴⁸ Diese schaffen zudem Raum für eine emotionale Aneignung der ›Heilsgüter erster Ordnung« und fördern mit der gesteigerten Aufmerksamkeit für Emotionen einen Aspekt, der wesentlich für die Entwicklung von Motivationsstrategien im Rahmen der netzwerkstrukturierenden Bewegungsbildung ist.⁴⁹

III.3.2 Netzwerkstrukturen als soziale Rahmenbedingungen der KiNC

Im Mittelpunkt des Interesses sollen nun zunächst die zentralen religiösen und soziologischen Faktoren stehen, die den immensen Bedeutungsgewinn von Netzwerken innerhalb der der KiNC zugeordneten sozialen Strukturen gefördert haben. Sodann wird der Blick auf die Ursachen für die gesamtgesellschaftliche Relevanzsteigerung von Netzwerken gelenkt, die mittlerweile derart ausgeprägt ist, dass in der Wissenschaft auch von einer ›Netzwerkgesellschaft‹ die Rede ist. Daran schließt eine Darstellung der zentralen Funktionsweisen und Ressourcen der KiNC-Netzwerke und zuletzt die Vorstellung ihrer Leitungsstrukturen an.

III.3.2.1 Die soziologischen Voraussetzungen der KiNC

Wie die tiefergehende Untersuchung der diachronen Netzwerkstrukturen der KiNC noch deutlich machen wird,⁵⁰ sind viele der für die Formierung KiNC wichtigen Personen, Beziehungsstrukturen und Inhalte bereits in den 1980er Jahren, nämlich im Kontext der von John Wimber angestoßenen und prominent vertretenen ›Signs-and-

46 Ebd., 155.

47 Vgl. ebd.

48 Vgl. Christerson/Flory: *The Rise of Network Christianity*, 12; 84ff.

49 Vgl. Kern/Pruiken: *Evangelikalismus als Bewegung*, 158; 268f.

50 Vgl. Kap. IV.

Wonders«-Bewegung aufgetreten und maßgeblich durch sie geprägt worden. Nicht selten entstammen sie unmittelbar der von Wimber geleiteten Vineyard-Bewegung, die gemeinsam mit anderen aus der Jesus-People-Bewegung heraus entstandenen unabhängigen Gemeinde-Bewegungen (z.B. *Calvary Chapel* oder auch *seeker-sensitive churches*⁵¹) zu den so genannten *new-paradigm churches*⁵² (Christerson/Flory) zählen. Charakteristisch für diese ist das Auftreten eines im weberschen Sinne charismatischen Leiters, der sich über traditionelle Formen kirchlicher Leitung und Praxis hinwegsetzt und eine Bewegung, häufig mit neuen Gemeindegründungen, initiiert, die auf innovative Art und Weise neue Glaubenspraktiken propagiert. Im Fokus stand dabei, insbesondere im neocharismatischen Bereich, stets die Förderung und Betonung der Möglichkeit einer unmittelbaren Kommunikation mit dem Transzendenten und der direkte Zugang zum Bereich des Übernatürlichen.⁵³ Diese Bewegungen, so die Beobachtung von Christerson/Flory, haben dann jedoch über die Jahre selbst einen Prozess der »Routinisierung« und Institutionalisierung durchlaufen.⁵⁴ Dieser möglichen Entwicklung treten die der KiNC zugerechneten Akteure bewusst durch ihre Ausrichtung auf Netzwerkstrukturen und eine entsprechende Offenheit für den steten Zufluss neuer »charismatischer« Kräfte und Persönlichkeiten entgegen. Daneben bilden die im Zuge der Spiritual-Warfare-Bewegung geschaffenen Netzwerkstrukturen – die nach Weaver als eine Art »Proto-NAR« gesehen werden können – eine wesentliche Basis für die als KiNC beschriebenen Phänomene, ebenso wie die aus der Toronto-Erweckung, die selbst in der Vineyard-Bewegung ihren Ursprung hat, entstandenen Beziehungen und relationalen Verflechtungen. Dass sich diese Netzwerke derart erfolgreich weiterentwickeln konnten, führen Christerson/Flory auch auf unterschiedliche (religions-)soziologische Entwicklungen der vergangenen zwei Jahrzehnte zurück. Zum einen nennen sie die Globalisierung, die mit der Zunahme eines religiösen und kulturellen Pluralismus einhergehe, zum anderen die digitale Revolution, die auch im religiösen Bereich Interaktion und Partizipation fördere und zum dritten den gesamtgesellschaftlichen Bedeutungsgewinn von Netzwerken sowie den Rückgang von Bürokratien, der sich auch im kirchlichen und religiösen Bereich durch einen Bindungsrückgang an bestehende Traditionen und Organisationen ausdrücke.⁵⁵ Entsprechend formulieren sie ihre These, dass der Marktanteil religiöser Güter, die durch religiöse Netzwerke generiert werde, stetig zunehmen werde, weil diese den gegenwärtigen soziologischen Gegebenheiten eher entsprächen.⁵⁶ In ähnlicher Weise vertritt auch Michael Wilkinson die Überzeugung, dass diese Form der Netzwerke nicht nur an Bedeutung gewinnen, sondern die christliche Religion insgesamt auf globaler Ebene transformieren werde, da

51 Beide entstammen nicht dem charismatischen Milieu, sind mit ihm aber im Rahmen der KiNC mittlerweile eng vernetzt.

52 Christerson/Flory nehmen hier den von Donald Miller geprägten Begriff der »new paradigm movements« auf. Vgl. Miller: *Reinventing American Protestantism*; Christerson/Flory, *The Rise of Network Christianity*, 18.

53 Vgl. ebd., 13.

54 Vgl. ebd., 14.

55 Vgl. ebd., 15f.

56 Ebd., 17.

sie sowohl über ein hohes spirituelles als auch ein hohes soziales Kapital und gleichzeitig auch über die adäquaten Mittel der technischen und medialen Vermarktung verfügt.⁵⁷

Bevor der Blick nun näher auf die spezifischen Funktionsweisen und soziologischen Ressourcen der KiNC-Netzwerke und ihre Leitungsmechanismen gerichtet wird, soll im Folgenden erst einmal der gesamtgesellschaftliche Kontext in den Mittelpunkt gestellt werden, innerhalb dessen Netzwerkstrukturen sich mittlerweile in einem nie zuvor dagewesenen Maße etabliert haben, so dass analog dazu die wachsende Relevanz von Netzwerkstrukturen im Bereich des Religiösen auch nicht mehr verwunderlich erscheint.

III.3.2.2 Die Entstehung einer ›Netzwerkgesellschaft‹

Die zentrale und konstitutive Bedeutung von Netzwerkstrukturen, die für die Untersuchungsgegenstände und ihren näheren und erweiterten Kontext herausgearbeitet werden konnte, muss im Zusammenhang mit dem »Siegeszug des Netzwerkparadigmas« gesehen werden, das in Form der Netzwerkforschung zunehmend Eingang, Aufmerksamkeit und Relevanz im wissenschaftlichen Diskurs der letzten 70 Jahre gefunden hat.⁵⁸ Der Soziologe Florian Straus verweist in seinem Aufsatz mit dem programmatischen Titel »Die neue Welt der Netzwerke – ein Paradigma für die Gesellschaft des 21. Jahrhunderts?«⁵⁹ auf verschiedene Geburtsstunden der Netzwerkforschung, die weitgehend bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts liegen, hebt jedoch hervor, dass der ›große Netzwerkboom‹ erst mit dem »Siegeszug des Internets« in den 1990er Jahren eintrat, da nun »technische und soziale Netzwerke zu koagieren beginnen«.⁶⁰ Im Zuge dessen werden ihm zufolge folgende zwei Dinge sichtbar: Zum einen eine Verständniserleichterung komplexer Prozesse, die nun mit Hilfe von Netzwerken strukturell erschlossen werden können, und zum anderen die sukzessive Etablierung »netzformiger Prozesse in den unterschiedlichsten Alltagsbereichen«.⁶¹ Dabei betont er die Interdisziplinarität der Netzwerkforschung, die bereits in den von Manuel Castell publizierten Forschungsarbeiten (1996–2001), auf die sich Straus bezieht, ausführlich dargelegt wird. So lässt sich der ›Siegeszug‹ von Netzwerkstrukturen im ökonomischen, politischen und kulturell-medialen Bereich ausmachen, aber besonders deutlich auch in dem der Informationsvermittlung. Er ist dreifach zu begründen: In dem wirtschaftlichen Bedürfnis »nach flexiblem Management und globalisiertem Kapital«, in dem sozialen Bedürfnis »nach individualisierten Werten und offener Kommunikation« und schließlich drittens in den »außerordentlichen Fortschritten der Computertechnologie und der Telekommunikation«.⁶²

Mit Castell charakterisiert Straus die Sozialstruktur von Netzwerken auf eine vierfache Weise: Erstens steht der kommunikative »Austausch von Personen und Institutionen« im Zentrum der Netzwerkstrukturen; zweitens beinhaltet dieser Austausch »einen

57 Wilkinson: *Charismatic Christianity*, 35–40.

58 Vgl. dazu Schönhuth: *Was sind ›soziale Netzwerke‹?*, 171–186.

59 Straus: *Die neue Welt der Netzwerke*, 11–30.

60 Ebd., 21.

61 Ebd., 19.

62 Ebd., 19f.; Castell: *The Rise of the Network Society*; ders.: *The Power of Identity*; ders.: *The Internet Galaxy*.

bestimmten Kommunikationscode, der auch die Werte und Leistungsziele enthält, die das Netzwerk zusammenbindet«; drittens können auch nicht-personale Objekte Teil des Kommunikationsgeschehens sein; und schließlich tragen die Netzwerkstrukturen das Potential zu grenzloser Expansion in sich: »Sie können neue Knoten so lange integrieren, so lange diese im Netzwerk kommunizieren können und den gleichen Kommunikationscode teilen«, so dass es sich bei einer netzwerkorientierten Sozialstruktur um »ein hochgradig offenes System mit der Fähigkeit der Innovation« handelt, das jedoch nicht in Gefahr eines Balanceverlusts gerät.⁶³

Vor dem Hintergrund, dass der Mensch ein relationales Wesen und in seinen verschiedenen Lebensvollzügen immer auch von einer Orientierung *an* und einem Bedürfnis *nach* Beziehung bestimmt ist, beschreibt Florian Straus die auf Offenheit ausgerichteten Netzwerke zudem aus sozialpsychologischer Sicht, wenn er sie als »Quelle von Identität, Anerkennung und Vertrauen« und damit als konstitutiv für das menschliche Leben in seinen individuellen und kollektiven Vollzügen insgesamt erachtet.⁶⁴ Dies umso mehr, als in der gegenwärtigen von der »Postmoderne« geprägten Gesellschaft Freiheit, Individualität und Authentizität wesentliche Werte darstellen und für unverzichtbar im Zusammenhang mit Identitätsbildung verstanden werden.⁶⁵ Dabei geht es seiner Ansicht nach nicht nur um die Individualisierung personaler, sondern auch kollektiver Identitäten. Dabei handelt es sich bei Letzterem um einen »interaktiven Prozess«, »in dem eine Reihe von Individuen, eine Gruppe, eine Bewegung oder andere Kollektivbildung die Bedeutung ihres Handelns, ihr jeweiliges Möglichkeitsfeld sowie die Art und Weise der Zugehörigkeit und die Grenzen ihrer Handlungen definieren«.⁶⁶ Netzwerke bilden also mit ihren offenen, flexiblen und kaum regulierten Strukturmechanismen den idealen Rahmen zur Ausbildung und Pflege solcher personaler und kollektiver Identitäten, die dem »postmodernen« Anspruch nach Authentizität, Pluralität und Freiwilligkeit entsprechen, ohne dabei jedoch der Gefahr der Vereinzelung zu erliegen, weil sie auf die Erfüllung des menschlichen Grundbedürfnisses nach Verbundenheit ausgerichtet sind.

Die »Interaktionsgeflechte«, deren komplexe Strukturen den Netzwerkakteuren selbst häufig nur bedingt bewusst sind, erzeugen auf der Grundlage von Beziehungsdynamiken und -konstellationen »soziales Kapital«, das in unterschiedlichen Kontexten eingesetzt werden kann, da es auf einem »beständigen Vertrauensvorschuss« und auf »Reziprozitätserwartung« basiert.⁶⁷ Michael Schönhuth hebt infolgedessen die Beziehungsqualität, die nach Florian Straus immer auch ein bestimmtes »Maß an emotionalen Investitionen«⁶⁸ erfordert, als *den* entscheidenden Faktor für das Gelingen von Netzwerken hervor (deren Akteuren allein die »Kappung der Beziehung« als »Sanktionsmacht« zur Verfügung steht) und beschreibt die transaktionale Funktionsweise von

63 Straus: Die neue Welt der Netzwerke, 20f.

64 Ebd., 23.

65 Vgl. dazu auch die Ausführungen von Andreas Reckwitz zur Spätmoderne: Reckwitz: Die Gesellschaft der Singularitäten, 12f.

66 Straus: Die neue Welt der Netzwerke, 24f.

67 Schönhuth: Was sind soziale Netzwerke?, 7.

68 Straus: Die neue Welt der Netzwerke, 25.

Netzwerken folgendermaßen: »Das Schmiermittel im Netzwerk ist ›Vertrauen‹, sein Kapital ist die Informalität der Beziehungen und das ›Schuldigbleiben‹, also die Tatsache, dass Verbindlichkeitsschecks in die Zukunft ausgestellt werden.«⁶⁹ Die relationale Gestaltung von Netzwerken ist also immer auf die Etablierung einer Vertrauenskultur ausgerichtet, da diese als konstitutiv für die Generierung und das Teilen von Ressourcen sowie das Eingehen von Kooperationen (die Einflussfähigkeit und Relevanz innerhalb der Netzwerke mit sich bringen) gesehen werden kann; und zwar sowohl auf personaler als auch auf kollektiver Ebene. Entsprechend groß ist also die Abhängigkeit der Stärke, Wirkung und Güte der Netzwerke von der Dichte, Qualität und Pflege der Beziehungen.

III.3.2.3 Funktionsweisen und Ressourcen der KiNC-Netzwerke auf struktureller Ebene

Wie bereits gezeigt wurde, lässt sich die KiNC als ein multidimensionales Netzwerk verstehen, das auf Kooperation, Vertrauen, Neigung sowie geteilten Ideen und Visionen basiert. Es handelt sich also nicht um eine Bewegung, die organisatorisch einheitlich zu fassen ist, sondern vielmehr um einen Raum, der die Emergenz und Degeneration verschiedenster Bewegungen, Strömungen, Organisationen, Interessensgruppen sowie lokaler, regionaler, nationaler und internationaler Netzwerke befördert.

Die KiNC wäre damit soziologisch eher dem Neo-Institutionalismus zuzuordnen, der dem klassischen Institutionalismus in seiner starren und unflexiblen Erscheinungsform gegenübersteht und im Sinne von »mobilen Netzwerken«, die als »kognitive Pfade« »eine gewisse Regelmäßigkeit interaktiven und sozialen Handelns vorgeben«, verstanden werden kann.⁷⁰

Damit lassen die als KiNC beschriebenen Phänomene sich als Teil einer sich sukzessive ausdifferenzierenden religiösen Netzwerklandschaft begreifen, wenngleich sie im christlichen Bereich eine Schlüsselposition einnehmen, da sie dem Christentum doch zu einem bemerkenswerten Wachstumsschub verholfen haben. Religiöse Netzwerke agieren in der Regel transkulturell und transnational. Und auch wenn religiöse Netzwerkbildung an sich kein neues Phänomen ist, so haben sich Intensität, Flexibilität, das Ausmaß der Wirkkraft und die Mobilität im Verlauf des 20. und 21. Jahrhunderts – insbesondere in der ›westlichen Welt‹ – exponentiell durch die technischen Errungenschaften gesteigert und damit völlig neue »Möglichkeiten religiöser Organisation und Vernetzung« geschaffen. Dies befördert eine so bislang nie dagewesene »Gleichzeitigkeit von individuell gelebter und öffentlich vernetzter Religiosität«, ein »entscheidende[s] Merkmal religiöser Netzwerkbildungen«.⁷¹

Wenngleich die Entwicklung von Netzwerken ihr Ende oder auch ihr Ziel in neuen klassischen Institutionsformen finden kann, so ist eine solche Entwicklung für die sozialen Phänomene, die in der vorliegenden Untersuchung als KiNC gefasst werden, nicht anzunehmen, da hier nicht über ein »organisatorisches Zentrum verfügt« wird, »das klare Mitgliedschaftskriterien definieren und hierarchische Weisungsstrukturen festlegen

69 Ebd., 6.

70 Schüler: Religiöse Netzwerkbildung, 267.

71 Ebd., 260.

könnte«. ⁷² Zugleich verzichten die komplexen Netzwerksysteme in der Regel bewusst auf einen Regulierungsanspruch.

Es lassen sich einige weitere zentrale Faktoren nennen, die das Wachstum der christlichen Netzwerklandschaft innerhalb der letzten Jahrzehnte begünstigt haben. Zum einen die starke »Expansion des christlichen Nonprofit-Sektors« mit seiner Vielzahl an Mega-Kirchen, parakirchlichen Organisationen, *Media Ministries*, Verlagen, Ausbildungsstätten und Ähnlichem, die zwar voneinander unabhängig, aber dennoch eng miteinander vernetzt und verzahnt sind, »keinen Regulierungsanspruch erheben« und ungemein ressourcenstark sind. Zum anderen der Aufstieg vieler Christ:innen aus dem evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Bereich in die Mittel- und Oberschicht ⁷³ und schließlich die Entwicklung massenmedialer Strukturen, die durch ein beispielloses Ausmaß an Vernetzung, Größe und Wirkungsmacht, hohe Professionalität und die perfektionierte Fähigkeit der »Angleichung der Formate an popkulturelle Vorbilder« immense Bedeutung gewonnen haben. ⁷⁴

Demnach verfügt die KiNC über ein großes Maß an Ressourcen im Sinne von »Einflusspotenzialen«, das ihr die erfolgreiche Organisation und Koordination ihrer Projekte und die Durchsetzung ihrer Interessen ermöglicht. ⁷⁵ Solche »Einflusspotenziale« sind zum Beispiel Geld, Beziehungen, Wissen, Engagement und Zeit. ⁷⁶ Für den Erfolg der KiNC bedeutsam sind unter anderem die Ressourcen von Freiheit beziehungsweise Autonomie, Einfluss, Marketing und Finanzen. So fördert die Autonomie der unterschiedlichen Netzwerkakteure eine hohe Experimentier- und Handlungsfreiheit, die Flexibilität bei der Anpassung auf sich verändernde Gegebenheiten und neue Ereignisse zur Folge hat. Basierend auf dem rasanten technologischen Fortschritt der letzten Jahre haben sich für die unter dem Begriff der KiNC subsumierten Dynamiken bisher unbekannte *Einflussmöglichkeiten* ergeben. Durch den Gebrauch digitaler Medien haben sich die Distributionsweisen bestimmter Inhalte exponentiell vereinfacht, die Kommunikationswege sind kurz, zielgerichtet und von globaler Reichweite. Die Organisation und der Besuch von Veranstaltungen und Konferenzen im internationalen Raum haben eine ganz neue Ebene an Attraktivität und Zugänglichkeit erreicht. Die Produkte der KiNC-Akteure finden internationale *Vermarktung* und *Verbreitung* vornehmlich durch das Internet (z.B. YouTube, Instagram, Facebook, TikTok, Podcasts, Streamingangebote via Spotify u.Ä.), Konferenzen (mit prominenten Sprecher:innen, populärer Musik, unterhaltenden

72 Vgl. Kern/Pruisken: Evangelikalismus als Bewegung, 266

73 Vgl. ebd., 265f. Dies betrifft vor allen Dingen Christ:innen des s.g. Globalen Nordens.

74 Bassimir/Kohle: Evangelikalismus und Massenmedien, 418. Bassimir und Kohle zeigen zum einen, dass Printmedien mit ihrem Bücher und Zeitschriftenmarkt über eine enorme Reichweite verfügen, die durch den Aufkauf durch säkulare Verlage in den letzten Jahren noch gesteigert wurde, da so die »Produkte einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht und neue Vertriebswege erschlossen werden« und zum anderen weisen sie auf die gigantische Bedeutung von Televangelismus und Internet hin, wobei gerade die Verbreitung von Inhalten durch neue Formate in Form von Podcasts, Facebook, YouTube-Channels, Twitter, Streaming-Angeboten und vor allem auch Instagram eine neue Ära religiöser Vermarktung eingeläutet hat. Vgl. ebd., 409–418.

75 Vgl. Kern/Pruisken: Evangelikalismus als Bewegung, 264f.

76 Vgl. ebd., 265.

Showeffekten, emotional ansprechenden, motivationsstiftenden und gemeinschaftsfördernden spirituellen Programmen) und *Boot Camps* (im Sinne von sog. Jüngerschafts-, Gebets-, Missions- oder Bibelschulen, die i.d.R. nicht weniger als zwei bis drei Monate und nicht länger als ein bis maximal zwei Jahre dauern).⁷⁷ Der Fokus liegt entsprechend weniger auf langfristigen Initiativen (wie z.B. dem Aufbau neuer Gemeinden) als auf kurzzeitigen Projekten und Angeboten.⁷⁸ Darüber hinaus ermöglichen die der KiNC zugeordneten Netzwerke durch ihre weitverzweigten Kontakte und Beziehungsgeflechte das *Teilen von Anhängern und Ressourcen* – zum Beispiel durch das wechselseitige Auftreten der Netzwerkakteure auf Konferenzen, Tagungen, Gottesdiensten, das Spielen der Lobpreismusik unterschiedlicher Bands, Podcasts und Videoreihen mit Gästen aus unterschiedlichsten Netzwerkbereichen. Zudem bewerben die Akteure innerhalb ihrer jeweiligen Anhängerschaft Produkte (bspw. Bücher, Musik, Filme oder Konferenzen) anderer Akteure, von denen sie selbst wiederum auch auf diese Weise unterstützt werden. Dies kann zum Beispiel durch die Bewerbung von Neuerscheinungen (Bücher, Musik, Podcasts etc.) auf Instagram oder auch durch gedruckte *Endorsements* in Büchern geschehen. Dadurch, dass diese Formen der gegenseitigen Unterstützung vornehmlich relational gegründet sind und die Generierung von sozialem Kapital zum Ziel haben, also die Stiftung von Verbundenheit, Respekt, Anerkennung, Vertrauenswürdigkeit und das Ausdrücken der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Netzwerk, kann einerseits der Kreis der Rezipienten stetig erweitert werden, ohne dass dies formal Konsequenzen hätte – und andererseits bleibt die Unabhängigkeit und Autorität der einzelnen Akteur:innen innerhalb ihrer eigenen Dienstkontexte davon zugleich unberührt. In dem Zusammenhang steht schließlich auch die *Expansion der Finanzierungsquellen*, die sich aus dem Teilen von Anhänger:innen ergibt und eine wesentliche Ressource für das Wachstum der KiNC darstellt.⁷⁹

Eine relationale Schwerpunktverlagerung durch die Fokussierung auf das Agieren in Netzwerken scheint jedoch, soziologisch betrachtet, auch in *spiritueller Hinsicht* besondere Ressourcen zu eröffnen. So stellt beispielsweise der Soziologe Hartmut Rosa in seiner mittlerweile zum Standardwerk avancierten, 2016 erschienenen Schrift unter dem Titel »Eine Resonanz der Weltbeziehungen« die Relationalität als den Schlüssel zur Resonanzerzeugung und Überwindung von Entfremdung und Vereinzelung in der Welt in den Mittelpunkt.⁸⁰ Dabei will Rosa Resonanz weniger als Gefühl denn als ›Beziehungsmodus‹ verstanden wissen, der eine horizontale, eine diagonale und eine vertikale Ebene hat. Angesichts gesamtgesellschaftlicher Tendenzen der Individualisierung, Vereinzelung und Kapitalisierung, die den Menschen zunehmend von sich selbst und seiner Umwelt entfremdeten und damit in Beziehungslosigkeit oder relationale Stummheit führten, plädiert Rosa für eine Sensibilisierung *für* und ein Streben *nach* Resonanzerfahrungen, die dem Subjekt Lebendigkeit und Sinn verliehen und die leiblich, medial und emotional erfahrbar werden könnten.⁸¹ Vor diesem Hintergrund erscheinen Netzwerke, in

77 Vgl. Christerson/Flory: The Rise of Network Christianity, 117ff.

78 Vgl. ebd., 8; 105–124.

79 Vgl. ebd.

80 Rosa: Resonanz.

81 Zur kritischen Reflexion der Resonanzpotentiale von Netzwerken siehe unter Abschnitt VII.3.

denen relationale Verknüpfungen und Beziehungen das konstitutive Faktum bilden, als besonders geeignete Gebilde für die Erzeugung gemeinschaftlicher und individueller spiritueller Erfahrungen, da sie gleich einem *perpetuum continuum* eine Fülle an Resonanz erzeugenden Möglichkeiten bereithalten. Auf horizontaler Ebene geschieht dies durch die explizite Förderung von Beziehungen im familiären, freundschaftlichen oder auch politischen Raum,⁸² auf der diagonalen Achse durch Angebote von Resonanz fördernden Tätigkeiten und Dingen,⁸³ und auf vertikaler Ebene sind es die Bereiche Natur, Kunst, Geschichte und Religion. Gerade im Rahmen deutschsprachiger KiNC-Netzwerke kommt es in den vergangenen Jahren – und wie noch deutlich werden wird, vor allem durch den Einfluss von Johannes Hartl und dem *Gebetshaus Augsburg*⁸⁴ – zu einer neu entdeckten Wertschätzung von Natur, Ästhetik und Kunst, die jedoch perspektivisch und in ihrer Bedeutung unter den Bereich des Religiösen subsumiert werden.

Netzwerke bieten also, wie die Analyse der KiNC noch zeigen wird, die Möglichkeit für vielgestaltige Resonanzerfahrungen auf allen drei Resonanzachsen und auf ganz unterschiedlichen Ebenen – lokal, regional, national, global – im Mikro-, Meso- und Makrobereich, relational bestimmt, verdichtet und gefördert durch die ständige Entwicklung entsprechender Güter, die auf das Erlebnis von Resonanz zielen.⁸⁵ Darüber hinaus entspricht die Sozialgestalt der Netzwerke auch anderen, miteinander zusammenhängenden und die gegenwärtige spätmoderne Gesellschaft kennzeichnenden soziologischen Entwicklungen. Besondere Bedeutung kommt vornehmlich der Tendenz der *Subjektivierung* zu, die auch im Bereich des Religiösen eng mit zunehmenden Individualisierungs-, Säkularisierungs- und Entkonfessionalisierungsprozessen verbunden ist. Diese haben zu einer deutlichen Steigerung des religiösen Wettbewerbs auf dem Markt von weltanschaulichen Deutungs- und Sinnangeboten in den vergangenen Jahrzehnten geführt, so dass der Religionssoziologe Jörg Stolz hier von einer neuen »religiös-säkularen Konkurrenz« spricht. Sie lässt sich ihm zufolge sowohl durch religiös-säkulare als auch intra-religiöse Konkurrenz charakterisieren und zeichnet sich durch

82 Vgl. hier im KiNC-Rahmen vielfältige Angebote für Ehe und Familien, die Neuausrichtung auf die Stärkung von freundschaftlichen Beziehungen – z.B. durch entsprechende Veranstaltungsangebote, Seminare, beziehungsfördernde Produkte (z.B. Ratgeber, entsprechende Predigten, Therapieangebote etc.) oder auch durch verstärkte Kontakte in den politischen, bzw. öffentlichen Raum im Zuge des transformatorischen Gesellschaftsengagements.

83 Auch hier lässt sich bei der KiNC ein breites Angebotsspektrum ausmachen. Beispielhaft kann auf solche im Bereich Kunst, Musik (z.B. Lobpreis), Design, Mediengestaltung, Technik, Ästhetik etc. verwiesen werden, wobei, wie z.B. die Arbeit der KiNC im Dunstkreis des Gebetshauses Augsburg (Eden-Culture, SCHÖN-Konferenz etc.) zeigt, in dem Bereich weiteres Ausbaupotenzial gesehen wird. Zudem verweist auch Hartl immer wieder auf Rosas Resonanz-Begriff, so dass davon auszugehen ist, dass dieses Konzept bewusst innerhalb verschiedener KiNC-Netzwerke rezipiert wird und damit bestimmte der KiNC inhärente Tendenzen einmal mehr verstärkt. Mehr dazu bspw. unter Abschnitt VI.2.3.

84 Vgl. dazu Abschnitt VI.2.2.2.

85 Dabei kommt den entsprechenden Formaten in den Netzwerken eine tragende Funktion zu, so etwa beziehungsfördernden Veranstaltungsformaten (z.B. Konferenzen, Tagungen, Seminaren, Lobpreiserevents, Gottesdiensten, Kleingruppen, Gemeinschaften, Gebetskreisen) oder die horizontale und vertikale Achse stärkenden Medienformaten (Musik, Film, Tanz, Bühnenshows, Bücher, Podcasts etc.).

einen Paradigmenwechsel seit den 1960er Jahren aus, im Rahmen dessen »das alte Regime religiös-säkularer Konkurrenz der Industriegesellschaft durch dasjenige der Ich-Gesellschaft ersetzt« wurde.⁸⁶ Die Individualisierung der Gesellschaft geht also mit einer verstärkten Konzentration auf die Subjektivierung des Einzelnen einher und fördert Freiheit, Autonomie, Demokratisierung sowie Partizipationsansprüche auch im Bereich des Religiösen. Durch das seit einigen Jahrzehnten stetig zunehmende Differenz erleben vieler Menschen in Bezug auf kirchliche Institutionen und Organisationen, das nicht selten die innere und äußere Abwendung von diesen nach sich zieht und vor dem Hintergrund des die »postmoderne« Gesellschaft kennzeichnenden Wunsches nach Singularität auf individueller und kollektiver Ebene – wie der Soziologe Andreas Reckwitz in seinem 2017 erschienen Buch über die »Gesellschaft der Singularitäten« schreibt⁸⁷ – kommt der persönlichen Wahl- und Entscheidungsfreiheit im Sinne der »Logik des Besonderen« (Reckwitz) und in Abgrenzung zur in der Moderne vorherrschenden »Logik des Allgemeinen« in allen gesellschaftlichen Bereichen, auch mit Blick auf Religion, eine in diesem Umfang historisch bislang unvergleichliche Relevanz zu, die ihren (religions-)soziologischen Ausdruck in struktureller Netzwerkgestaltung findet.

III.3.2.4 Leitungsstrukturen innerhalb der KiNC-Netzwerke

Entscheidend für die Funktionsweise der der KiNC zugerechneten Netzwerke ist ein spezifisches Leitungsverständnis, das sich innerhalb der letzten zwei Jahrzehnte durchgesetzt hat, obgleich es mit der Zeit stets modifiziert und angepasst wurde. Hierfür zentral sind einzelne, im weberschen Sinne charismatische und dynamische Leitungspersönlichkeiten, die nicht der Autorität von Gemeinderäten, Satzungen oder sonstigen Körperschaften unterstehen, sondern, auch wenn ihnen Ältestenräte oder Ähnliches zur Seite stehen, in der Regel letztlich unabhängig von diesen entscheiden und agieren. Geistlich legitimiert und protegiert wird dieses Konzept durch die Idee des so genannten fünffältigen Dienstes (*fivefold ministry*), im Rahmen derer dem Apostelamt, gekennzeichnet durch »elements of spiritual dynamism, missional orientation and cultural adaptability«,⁸⁸ eine besondere Bedeutung beigemessen wird. Ende der 1990er Jahren wurde das Konzept des fünffältigen Dienstes durch C. Peter Wagner sowie andere Personen in seinem Umfeld und bestimmten Strömungen der »Dritten Welle« als wiederhergestellt betrachtet, so dass der fünffältige Dienst, nachdem zuvor bereits das Prophetenamt für restauriert befunden worden war, nun für voll funktionstüchtig erklärt wurde. Die Vollständigkeit des fünffältigen Dienstes und die besondere Funktion des Apostelamtes wird vielfach als *conditio sine qua non* für die Wiederherstellung der Kirche, ihrer Erfüllung des Missions- und Herrschaftsauftrages »to advance the

86 Konkurriert wird nach Jörg Stolz in dem neuen System sowohl im religiös-säkularen als auch im intrareligiösen Bereich um drei zentrale Faktoren: erstens um Macht in der Gesellschaft; zweitens innerhalb von Gruppen, Organisationen und Milieus; und drittens um individuelle Nachfrage. Jörg Stolz et al. (Hg.): Religion und Spiritualität, 56.

87 Reckwitz: Die Gesellschaft der Singularitäten.

88 McClymond: Art. Apostles, Apostolic Ministry, 30.

Kingdom with a speed and intensity that has not been possible in previous generations«, betrachtet.⁸⁹ So zitiert Wagner den NAR-Akteur John Kelly mit den Worten:

»There needs to be a demonstration in this generation of the ministry of the apostle with miraculous, prophetic power and world-changing productivity. When the apostles begin to arise by thousands, we will be able to take the nations for Jesus Christ. The harvest cannot be brought in apart from this foundational office.«⁹⁰

Wie bereits geschildert, hat C. Peter Wagner vor diesem Hintergrund den Terminus der *New Apostolic Reformation* geprägt und rechnet ihr ebenjene Gemeinden, Dienste, Bewegungen und Werke zu, die als ein charakterisierendes Kriterium das Leitungsmodell des fünffältigen Dienstes etabliert und somit eine Führungsposition mit apostolischem Selbstverständnis an der Spitze aufzuweisen haben. Zudem führt er verschiedene Eigenschaften an, die seines Erachtens einen Apostel – neben einem heiligen Lebensstil und nach biblischen Maßstäben vorbildlichen Charakter – auszeichnen.⁹¹ So habe im Vergleich zum traditionellen Pastorenmodell ein Apostel die Aufgabe, die Vision für seine Gemeinde oder seinen Dienst zu entwickeln und sie dann entsprechend zu kommunizieren, daneben sei er vornehmlich für Leitungs- und weniger für Managementaufgaben verantwortlich, konzentriere sich primär auf die wesentlichen Grundsatz- und Richtungsentscheidungen, delegiere alles andere und baue hierfür ein kompetentes Managementteam auf. Darüber hinaus haben apostolische Leitungsfiguren nach Wagner einen lebenslangen Ruf und entscheiden selbst über ihre Nachfolge.⁹² Auch das Agieren in Netzwerkstrukturen wird von Wagner, der persönlich mehrere apostolische Netzwerke initiiert und über viele Jahre geleitet hat, begründet und als wesentlich für die KiNC beziehungsweise NAR bezeichnet. Denn Netzwerkstrukturen, so Wagner, haben die unaufhörliche Kultivierung ihres »Charismas« zur Vermeidung einer Institutionalisierung (z.B. i.S. einer Denomination) und die ständige Multiplikation apostolischer Netzwerke zur Aufgabe.⁹³ Dabei wird stets die relationale Gestalt dieser Netzwerke betont, die formlos sei und auf Freiwilligkeit basiere. Matthew Taylor spricht diesbezüglich auch von einer »spirituellen Oligarchie«, die durch die apostolische Leiterschaft etabliert wer-

89 Wagner: Churchquake, 111.

90 Ebd., 112.

91 Wagner erläutert sein Verständnis eines Apostels folgendermaßen: »The gift of an apostle is the special ability that God gives to certain members of the Body of Christ to assume and exercise general leadership over a number of churches with an extraordinary authority in spiritual matters that is spontaneously recognized and appreciated by those churches« (Wagner: Churchquake, 105). Die *International Coalition of Apostolic Leaders*, ein apostolisches Netzwerk, dem Wagner viele Jahre vorstand, gibt folgende Definition: »An Apostle is defined [...] as a Christian leader gifted, taught, commissioned, and sent by God with the authority to establish the foundational government of a church or business within an assigned sphere by hearing what the Holy Spirit is saying and one who sets things in order accordingly for the growth and maturity of the group or complex of groups.« Vgl. International Coalition of Apostolic Leaders: The History of the ICAL, <https://www.icaleaders.com/about-ical/history-of-ica>.

92 Vgl. Wagner: Churchquake, 84–94.

93 Vgl. ebd., 143–148.

de.⁹⁴ In diesem Sinne finden bevorzugt familienbezogene Metaphern Verwendung, so ist beispielsweise mit Blick auf die Entstehung neuer Netzwerke häufig von ›zeugen‹ oder ›gebären‹ die Rede, Netzwerke werden als Familien und Apostel als ›Eltern‹ beschrieben, die ihre ›Kinder‹ versorgen, beschützen, ihnen als Vorbild dienen, sie korrigieren und stärken sollen.⁹⁵ Die geistlichen ›Kinder‹ sollen schließlich freigelassen werden, damit sie anderen als Apostel auch wieder zu Eltern werden können, wenngleich sie sich ihren eigenen geistlichen ›Müttern‹ und ›Vätern‹ stets verbunden wissen. In dem Zusammenhang ist vielfach auch von einer besonderen ›geistlichen DNA‹ die Rede, die innerhalb einer apostolischen Netzwerkfamilie geteilt wird.⁹⁶

Die Netzwerke lassen sich in vertikale und horizontale Netzwerke unterteilen, wobei viele der KiNC zugeordnete Akteure in beiden Formen eingebunden sind. Nach Christerson und Flory zeichnen sich vertikale Netzwerke durch eine pyramidenartige Struktur aus, an deren Spitze ein leitender Apostel steht, dem wiederum auf den unteren Ebenen weitere Apostel und Ämter des fünffältigen Dienstes untergeordnet sind. Eine solche vertikale Struktur kann es sowohl innerhalb einer Gemeinde oder eines Gemeindeforschungszentrums⁹⁷ als aber auch innerhalb eines bestimmten (transnationalen) Netzwerks geben. So haben viele Apostel ihre eigenen internationalen Netzwerke gegründet, denen sich andere ›Apostel‹ mit ihren Gemeinden und Diensten unter- beziehungsweise zuordnen können (›to be aligned with an apostle‹), um geistlichen Schutz (›spiritual covering‹) zu erhalten; indes ohne ihre Autonomie und Selbstbestimmung in irgendeiner Weise aufzugeben, da die Beziehungen ohne formale oder rechtliche Bindungen auskommen und stattdessen rein relationaler Natur sind und mittels sozialem Kapital agieren.⁹⁸ Christerson/Flory beschreiben die Funktionsweise und die Bedeutung vertikaler Netzwerke folgendermaßen:

»Leaders align with apostles for the covering and spiritual power they can bring to the table, and apostles help leaders fulfill their vision the best they can [...]. In a vertical network, leaders under the head apostle may rarely, if ever, meet the head apostle personally [...]. Members of a network of apostles are expected to contribute financially to the apostle (although contributions are technically voluntary) and to come to meetings convened by the network.«⁹⁹

94 Vgl. dazu die Podcastserie von Matthew Taylor zum Thema »Charismatic Revival Fury« innerhalb des von Daniel Miller und Bradley Onishi verantworteten Podcasts »Straight White American Jesus«, hier besonders Episode 2: »Modern-Day Apostles and the Spiritual Oligarchy« vom 12.12.2022.

95 Vgl. Wagner: Churchquake, 120.

96 Vgl. ebd., 119.

97 Damit gäbe es dann einen ›Senior Apostle‹, dem die Hauptleitung unterliegt und der sich auf seiner Ebene i.d.R. ein apostolisches Team (mit Propheten, Lehrern, Hirten, Evangelisten) aufgebaut hat und auf allen anderen Leitungsebenen innerhalb einer Gemeinde oder eines Dienstes ebenfalls apostolische Leitungsteams, die jeweils dem nächsthöheren apostolischen Leitungsteam zugeordnet wären.

98 Vgl. ebd., 131.

99 Christerson/Flory: The Rise of Network Christianity, 56.

Horizontale Netzwerke hingegen sind nicht hierarchisch aufgebaut und sehen in der Regel auch keine finanziellen Zuwendungen vor. Sie können beispielsweise als so genannte *Open-source*-Netzwerke strukturiert sein und sich entsprechend durch das Teilen von Materialien, Medien, Ressourcen und anderweitiger Unterstützung auszeichnen. Dabei werten Christerson und Flory die Vorteile der Partizipation in einem solchen Netzwerk vor allem auch auf der Ebene der Akkumulation spirituellen Kapitals, wenngleich diese im Vergleich mit horizontalen Netzwerken etwas abgeschwächt sein kann:

»[...] to gain the perceived spiritual blessings that are flowing to the members of the network. [...] However, because a member of a horizontal network is not ›under‹ the authority of an apostle, they may not receive the perceived legitimacy that comes from a vertical network affiliation.«¹⁰⁰

Daneben gibt es horizontale Netzwerke, die primär auf die Beziehungsebene zielen und sich als apostolische Freundschafts- und Visionsnetzwerke verstehen. Hier liegt der Schwerpunkt auf dem persönlichen und freundschaftlichen Austausch, der gegenseitigen Unterstützung und Legitimierung, Ermutigung und Visionsentwicklung. Das gemeinsame Ziel ist jedoch immer der maximale Einflussgewinn zugunsten des Reiches Gottes und, damit einhergehend, die sukzessive Gesellschaftstransformation, die die ›spirituellen Oligarchen‹ (Taylor) anstreben und für deren Realisierung sie ihrem Selbstverständnis nach durch ihr geistliches Amt von Gott berufen und ausgerüstet sind.

Innerhalb der als KiNC gefassten Diskurse lassen sich unterschiedliche Formen des Umgangs mit Titeln wie ›Apostel‹ oder ›Prophet‹ erkennen. So gibt es jene, die sie selbstverständlich gebrauchen und von anderen als ›Apostel‹ bezeichnet werden, ebenso wie jene, die den Titel für sich entweder ablehnen oder zurückhaltender damit umgehen, indem sie zum Beispiel nicht von sich selbst als ›Apostel‹ sprechen, aber es durchaus tolerieren (oder begrüßen), wenn andere den Titel mit Bezug auf sie verwenden. Sodann gibt es KiNC-Persönlichkeiten, die auf den Titel verzichten und stattdessen von einem ›apostolischen‹ Ruf, Dienst oder Auftrag sprechen. Bei anderen wiederum werden die (geistlichen) Autoritätspositionen und -ansprüche durch den Rückgriff auf Familienmetaphern, zum Beispiel im Sinne von ›spiritual son/daughter‹ oder ›spiritual father/mother‹ ausgedrückt.¹⁰¹ Schließlich liegt in manchen Netzwerken der Fokus vorzugsweise auf ›apostolischen Teams‹, weniger auf einem apostolischen Individuum.¹⁰²

100 Vgl. ebd., 60f.

101 Dieser unterschiedliche Umgang hängt sicherlich auch mit der Kritik an der Verwendung des Apostelbegriffs zusammen, den viele als den Zwölf Aposteln vorbehalten sehen und in dessen Verwendung sie eine gewisse Hybris oder Anmaßung geistlicher Autorität zu erkennen meinen. Die Vermeidung der Hervorhebung der Bezeichnung als Apostel nach außen kann entsprechend als Versuch, eine Polarisierung zu umgehen, gedeutet werden. Vielmehr wird dem qualitativen Verständnis des Begriffs mit weniger vorbelasteten Termini Ausdruck zu verleihen gesucht. Vgl. auch Wagner: Churchquake, 108.

102 Vgl. McClymond: Art. Apostles, 31.

III.3.3 Religionssoziologische Aspekte von Visionen

Visionen bilden neben Netzwerken den zweiten Parameter im Kontext der operativen Funktionsweise der als KiNC beschriebenen spirituellen und sozialen Dynamiken nach innen und außen. Die Analysen machen deutlich, dass die Visionen gleichsam als Motor beziehungsweise treibende Kraft hinter den Netzwerken gesehen werden können, die zwar einerseits in den jeweiligen der KiNC zugeordneten Netzwerken Gegenstand von Aushandlungsdebatten sind und kontextabhängig immer auch ein gewisses Maß an Flexibilität bezüglich ihrer inhaltlichen Ausgestaltung aufweisen, sich aber gleichzeitig hinsichtlich ihrer grundsätzlichen Ausrichtung und Schlagkraft doch als so überzeugend erweisen, dass sie in einem dichten und weitverzweigten Netzwerkgeflecht Aufnahme und Adaption finden sowie identitätsstiftende Funktion einnehmen.

Die KiNC-Visionen weisen drei zentrale, identitäts- und gemeinschaftsstiftende Merkmale auf: So transportieren sie einerseits bestimmte weltanschauliche, theologische und ethische Grundüberzeugungen und Prämissen; zeigen andererseits motorisierende und motivierende Perspektiven am immanenten und transzendenten Horizont auf; und stellen drittens im Gewand einer transformativen Spiritualität gleichzeitig Mittel und Weg der Aneignung und Umsetzung dar.

Im Folgenden soll der Blick nun auf den allgemeinen soziologischen Bereich der Visionsforschung gerichtet werden, um so einen Zugriff auf den Visionsbegriff der als KiNC bezeichneten Phänomene zu erhalten. Daran schließt sich deren Entfaltung in Bezug auf gegenwärtig besonders relevante Sozialtheorien an, um daran anknüpfend abschließend das Verständnis für ihre Wettbewerbsstärke zu schärfen.

III.3.3.1 KiNC-Visionen im Kontext soziologischer Visionsforschung

Wie Netzwerke finden auch Visionen in den Sozialwissenschaften erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts Beachtung. Ihre Bedeutung für die Praxis wird interdisziplinär aber – insbesondere auch im Bereich der Unternehmensführung oder Politik¹⁰³ – seit einigen Jahren verstärkt in den Blick genommen.

Der Begriff der Vision ist im sozialwissenschaftlichen Kontext in direktem Zusammenhang mit dem Bereich der Zukunftsforschung zu sehen und wird entsprechend nicht primär auf dessen religiöse Bedeutungskomponente im Sinne einer ›prophetischen Vision‹, das heißt, göttlichen oder übernatürlichen Offenbarung bezogen, sondern auf ein mittels »jemandes Vorstellung besonders in Bezug auf Zukünftiges entworfenen Bild«. ¹⁰⁴

Die Vision als Zukunftskonzept lässt sich noch genauer definieren und entsprechend von anderen Konzepten wie der Utopie, der Prognose oder dem Szenario abgrenzen, nämlich dahingehend, so Juliane Pohl, dass Visionen als »in sich stimmige Beschreibungen zukünftiger realistischer und realisierbarer Zustände« verstanden werden können, die auch einen »normativen Charakter« in sich tragen, weil sie einerseits ein Bild von

103 Zur Bedeutung der Zukunftsforschung und der Entwicklung einer positiven Zukunftsgeschichte und -idee für die Politik und eine funktionierende Demokratie vgl. z.B. das ZEIT-Interview mit Florence Gaub: Heuser: »Wer Angst hat, kann nicht nach vorne denken«, in: DIE ZEIT, 8.2.2024.

104 Vgl. Duden: Art. Vision, die, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Vision>.

der Zukunft entwerfen und gleichzeitig »Wertevorstellungen und Bedürfnisse von Menschen und Organisationen« reflektieren, so dass ihnen eine ausgeprägte Subjektivität inhärent ist.¹⁰⁵

Wenngleich das Visionsverständnis hier nicht im biblisch-prophetischen Sinne zu verstehen ist, weist die Vision stets auch eine transzendente Dimension auf, handelt es sich hierbei doch immer um etwas Großes, Ganzheitliches und Bedeutungsvolles. Sie kann im Zusammenhang mit gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, technologischen und sozialen Transformationsprozessen stehen. Pohl macht die transzendente Färbung durch das Zitat des Unternehmensberaters Matthias zur Bonsen deutlich, der in seiner 2010 veröffentlichten Schrift »*Leading with Life*« sein Visionsverständnis folgendermaßen beschreibt: »Wir verstehen eine Vision als das Bild der *ganzen* Zukunft, die wir erschaffen wollen. Sie enthält das Profane und Erhabene, das, was ewig Geltung haben wird, und das, was in drei oder fünf Jahren erreicht werden soll, das, was wir für uns selbst, und das, was wir für andere wollen.«¹⁰⁶

Damit sind Visionen grundsätzlich positiv und optimistisch charakterisiert; sie basieren auf der Prämisse, durch aktive Entscheidungen und Gestaltung konstruktiven Einfluss auf die Zukunft nehmen zu können. Visionen stehen damit pessimistischen und destruktiven Zukunftsbildern gegenüber, die tendenziell von Passivität, Gefühlen der Ohnmacht und Angst gekennzeichnet sind.

Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Vision, Mission und Ziel, dergestalt, dass »Visionen im Kern eine Mission« verfolgen, hinter der »fundamentale, oft abstrakte und auch gesellschaftlich relevante Absichten« stecken, und dass die Umsetzung einer Vision durch die Formulierung von Zielen erfolgt.¹⁰⁷

Auch wenn Visionen Grundlage und Ausgangspunkt »im Prozess aktiver Zukunftsgestaltung« darstellen, sind sie in diesem jedoch nur *ein* Baustein. Daneben nennt Pohl – wobei sie Parallelen zur Motivationspsychologie zieht – drei weitere wesentliche Elemente, nämlich die Messung, die Handlung und den Dialog.¹⁰⁸ Geht es bei der »Messung« um eine Lagebeschreibung beziehungsweise Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Situation, so stehen beim zweiten Baustein die »Handlungen« im Blick, die sich aus der Diskrepanz zwischen Visionen und gegenwärtigem Zustand ergeben und positiven Stress auslösen, wodurch die Zielgruppe der Vision »zu hohen Leistungen« angespornt wird.¹⁰⁹

Das dritte zentrale Element in der visionären Zukunftsgestaltung liegt in dem »Dialog«, der sich auf das partizipative Moment der Vision bezieht, dessen Relevanz vor allem in der Freiwilligkeit der visionären Aneignung begründet liegt. Hierbei geht es darum, die Vision mit der entsprechenden Zielgruppe zu kommunizieren und die Annahme, Akzeptanz und sowohl theoretische wie praktische Unterstützung der Vision unter allen Interessensgruppen bestmöglich zu erwirken. Zur Verwirklichung der Vision

105 Pohl: *Schöne Aussichten*, 6.

106 Vgl. Bonsen: *Leading with Life*, 119; darüber hinaus siehe auch: 111–122.

107 Pohl: *Schöne Aussichten*, 6.

108 Vgl. ebd., 4f.

109 Ebd., 9.

wird eine maximale Identifikation und Partizipation seitens der Visions-Zielgruppe angestrebt, die wesentlich beispielsweise durch eine »anschauliche Darstellung« der Vision oder auch durch positive Formulierungen erreicht wird, die die Selbstwirksamkeitserwartung erhöhen.¹¹⁰

Darüber hinaus kann das Teilen von Visionen in einer Gemeinschaft als ein essenzieller Aspekt für die Visionsrealisierung und damit als »Bindeglied zwischen Menschen« (Pohl) gewertet werden. Es ist bemerkenswert, dass Pohl in diesem Zusammenhang einmal mehr auf die besondere Bedeutung von Netzwerken hinweist, die entstehen, wenn Menschen entdecken, »dass sie eine gemeinsame Sache und Vision verfolgen«.¹¹¹ Die Verbindung von Vision und gemeinschaftlicher Interaktion und der Förderung von Vernetzungsprozessen beschreibt sie folgendermaßen:

»Geteilte Visionen bieten den Rahmen für gemeinschaftliches Handeln, innerhalb dessen dezentral Wissen genutzt werden kann. Durch breite Visionierungsprozesse können Akteure ins Boot geholt werden, die bisher unter Umständen nicht miteinander oder sogar gegeneinander gearbeitet haben, obwohl sie im Kern gleiche Absichten verfolgen. Dadurch werden zum einen Probleme und Konflikte offengelegt, aber gleichzeitig werden die Gemeinsamkeiten gesucht, die alle verbinden und die die Grundlage für die Überwindung der Konflikte sind.«¹¹²

Gemeinsam geteilte Visionen können also bewirken, dass traditionelle Lager- und Allianzgebilde durchbrochen beziehungsweise überwunden werden sowie neue Allianzen und Kooperationskonstellationen entstehen.

Ein wichtiger Aspekt im Prozess gelingender Visionsverwirklichung kommt in dem Zusammenhang auch dem Thema Leitung zu. Nach Pohl kann zwischen *leader* und *manager* unterschieden werden, wobei weder *leader* noch *manager* in ihrer Funktion für die konkrete Umsetzung der Vision zuständig sind, vielmehr ersterer für die visionäre Kommunikation, Motivation und Inspiration und letzterer für den Überblick über die operative Umsetzung der Vision.¹¹³ Es geht also darum, dass Führungspersonen visionäre Prozesse nicht nur initiieren, sondern auch Räume zur partizipativen Gestaltung und Umsetzung eröffnen.

Im Rahmen der Visionsforschung weist Pohl auf drei weitere Punkte hin, die es zu berücksichtigen gilt; nämlich erstens auf die Tatsache, dass Visionen in ihrer Gänze immer nur bedingt von der jeweiligen Zielgruppe adaptiert werden, was nicht als Problem zu sehen ist, solange »Führungskräfte das vorhandene positive Potential nutzen und der gesamten Zielgruppe die Möglichkeit gegeben wird, in die Vision hineinzuwachsen«.¹¹⁴ Zweitens auf »institutionelle Verankerung«¹¹⁵ von Visionen in Organisationen und Bewegungen und drittens auf ein notwendiges Maß an Anpassungsfähigkeit, Offenheit und

110 Ebd., 14f.

111 Ebd., 17.

112 Ebd.

113 Vgl. ebd., 10.

114 Ebd., 17.

115 Ebd., 13.

Flexibilität der Visionen und zwar »in der Formulierung und Darstellung, dem Inhalt, dem Zeitrahmen und auch der Zusammensetzung der Zielgruppe«.¹¹⁶

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Visionen sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene große Auswirkungen entfalten können. Sie stiften einerseits Sinn, indem sie »Verbindungen und Zusammenhänge zwischen Handlung und Wirkung aufzeigen«; andererseits Orientierung »und erleichtern dadurch die Umsetzung von Vorhaben, gerade auch für längerfristige«; sie fungieren als Bindeglieder zwischen Menschen, schaffen Gemeinsamkeiten, vermindern Konflikte zwischen einzelnen Gruppen und erzeugen schließlich Motivation, Inspiration, Identität und aktive Handlungsbereitschaft.¹¹⁷

Blickt man nun auf die im Rahmen der KiNC gefassten und analysierten Visionen und ihre prozessuale Umsetzung, so scheinen die zentralen Merkmale einer Vision nahezu mustergültig erfüllt zu werden. Mit der Reich-Gottes-Vision liegt eine zentrale Bezugsvision vor, die kontext- und zielgruppenabhängig angepasst sowie in unterschiedlichen Netzwerken verhandelt wird, wobei der Prozess von entsprechenden Leitungspersonen initiiert und gefördert wird, die in Form von Predigten und Schriften, durch Kunst und Kreativität die Vision verbreiten, zu ihrer Umsetzung motivieren und inspirieren. Diese Bezugsvision und ebenso die vier weiteren Ermöglichungsvisionen (Jüngerschaft, Einheit, Mission und Gebet) lassen in ihrer inhaltlichen Ausgestaltung genügend Spielraum zur Interpretation, so dass sich ihnen ein breites Spektrum an Gruppierungen freiwillig anschließen kann. Es herrscht ein gewisser Konsens mit Blick auf die aktuelle Lagebeschreibung, insofern die zunehmende Säkularisierung und Entfremdung der Welt und der Menschen von Gott als ein überwindbares beziehungsweise rückgängig zu machendes Übel verstanden wird und der Weg dorthin sowohl zeitlich als auch inhaltlich in klar zu formulierende Ziele eingeteilt werden kann (z.B. mit Blick auf die Einflussnahme auf bestimmte, abgesteckte Gesellschaftsbereiche auf unterschiedlichen Ebenen oder auch hinsichtlich quantitativer und qualitativer Missionsziele).

In Anlehnung an die von Jim Collins und Jerry Porras vorgeschlagenen Visionsbausteine skizziert die folgende Graphik beispielhaft einen möglichen Visionsaufbau der KiNC. Die übergeordnete Vision stellt das prozessual-millennialistische Reich-Gottes-Verständnis dar. Diesem zugrunde gelegt wird das »Zukunftsbild« (*Envisioned Future*), nach dem es immer weniger Leid auf der Welt gibt, weil immer mehr Menschen Jesus nachfolgen und dadurch dazu beitragen, dass sich Gottes Herrschaft ausbreitet und das Böse nach und nach verdrängt wird. Die »Kernidentität« (*Core Identity*) besteht in der Jesusnachfolge, die sich im Rahmen einer christologisch fundierten und pneumatologisch ermöglichten, ganzheitlich sich auswirkenden Jesus-Beziehung ausgestaltet. Aus dieser ergeben sich sodann die »Kernwerte«, für die es einzutreten und die es zu verwirklichen gilt (*Core Values*), die immer in Bezug zum Reich Gottes stehen und diesem Ausdruck verleihen sollen (z.B. Einheit, Reinheit, Gehorsam, Liebe, Vergebung) und die »Kernbestimmung« (*Core Purpose*). Diese trägt sowohl eine individuelle als auch eine kollektive Dimension in sich. In ihrem Zentrum steht die Berufung des Einzelnen und

116 Ebd., 18.

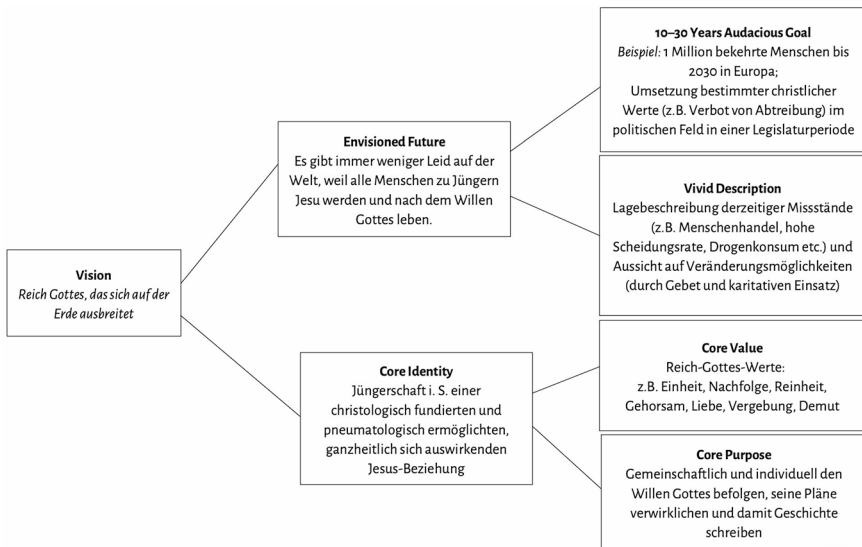
117 Ebd., 10.

der Gemeinden, Familien, Konfessionen, Länder oder Generationen im Kontext der Verwirklichung und Ausbreitung des Reiches Gottes.

Aus der *Envisioned Future* ergeben sich zudem zum einen eine ›lebendige Lagebeschreibung (*Vivid Description*) der gegenwärtig misslichen Zustände und zum anderen ein ›kühner Plan‹ (*Audacious Goal*) für einen überschaubaren Zeitraum, durch den diese zumindest partiell verbessert werden, so dass auf diese Weise eine Annäherung an die übergeordnete Vision ermöglicht wird.

Wichtig für die Kommunikation und Ausgestaltung der KiNC-Visionen ist jedoch die transzendente Dimension des ›Prophetischen‹. Denn die zukunftsgerichteten Visionen im Kontext der entsprechenden Theologumena (Reich Gottes, Jüngerschaft, Gebet, Mission und Einheit) werden immer im Rahmen von Offenbarungen (›Bilder‹, ›Worte‹, ›Eindrücke‹), die die göttlich ›gesalbten‹ ›Propheten‹ und ›Apostel‹ von Gott durch den Heiligen Geist empfangen haben, verstanden. Diese verleihen den Visionen unüberbietbare Autorität und stärken die breite Motivation und Partizipation in der Umsetzung, geht damit doch das Versprechen der Erfüllung einher, ganz nach dem Motto: Was Gott verheißt hat, wird er auch zur Erfüllung bringen.¹¹⁸

Abb. 1: Die Grafik basiert auf der Darstellung zentraler Visionsbausteine nach Collins/Porras.¹¹⁹



¹¹⁸ Matthew Taylor spricht im Zusammenhang mit den Prophetien auch von ›*Spiritual Memes*‹, die von den ›Aposteln‹ und ›Propheten‹ in Umlauf gebracht werden und innerhalb der entsprechenden Netzwerke Aufnahme und Verbreitung finden. Vgl. dazu Taylor: *Charismatic Revival* Fury, Episode 3, Teil II, »Lance Wallnau und Spiritual Memes«, 19.12.2022. Mehr zur Bedeutung des Prophetischen siehe Abschnitt IV.1.3.2.

¹¹⁹ Collins/Porras: *Building Your Company's Vision*, 65–77.

III.3.3.2 Religionssoziologische Einordnung der visionären KiNC-Spiritualität

Die Visionen, die innerhalb des spirituellen und sozialen Feldes, das in der vorliegenden Untersuchung als KiNC bezeichnet wird, verhandelt werden, stellen eine Form spirituellen Ausdrucks dar, die im Folgenden nähergehend auf ihre (religions-)soziologischen Bezüge hin untersucht werden sollen. Spiritualität lässt sich als eine allgemein anthropologische Größe beschreiben, in deren Mittelpunkt eine existentiell erfahrbare Beschäftigung mit Sinn und Kontingenz, mit »Selbst- und Weltverhältnis« steht – eine Suche nach »Ganzheit und Ganzwerdung, die als Sehnsuchtsgestalt auf die Faktizität des verzettelten und beschädigten Lebens kontrastiv reagiert«. ¹²⁰

Durch ihre klare transzendente Ausrichtung illustrieren die Visionen der KiNC eine konkrete Ausgestaltung religiöser und dabei gleichzeitig kulturell gefärbter Spiritualität, die wesentlich auf Wachstum, Veränderung und Transformation ausgerichtet ist und damit die Basis für eine spirituelle Praxis legt, die »investierte Zeit, Priorisierung und Anstrengung« erfordert – nach Michael Sellmann die Voraussetzung für die Erschließung »spiritueller Ausdruckssprachen« in ihrem ganzen Potenzial. ¹²¹

Gleichwohl lässt die visionsbasierte KiNC-Spiritualität weniger einen moralisch-religiösen beziehungsweise normativ geleiteten »Regel-Imperativ« erkennen als vielmehr eine reziproke Indikativ-Imperativ-Konjunktion, wobei der Indikativ Gegenstand spirituell reflexiv-praktischer Vergegenwärtigungsprozesse und Ausgangspunkt eines visionsgeleiteten, auf Handlung und Transformation zielenden »Motivationsimperativs« ist. Das, was die vorliegende Arbeit als KiNC-Spiritualität fassen will, ist zwar einerseits eschatologisch und dadurch futurisch, andererseits jedoch immer auch präsentisch und auf gegenwärtige Realisierung hin orientiert. Sie versteht die Verbindung zwischen einem kontemplativen Indikativ ¹²² auf der einen und einem transformativen und motivierenden Imperativ ¹²³ auf der anderen Seite als ihr leitendes Grundprinzip.

Meine empirischen und theoretischen Untersuchungen der KiNC-Visionen haben mehrere zentrale Spiritualitätsdimensionen offengelegt, die in ein direktes Verhältnis zu gesamtgesellschaftlichen (religions-)soziologischen Entwicklungen und Trends zu setzen sind. Daher sollen im Folgenden drei Aspekte der visionären KiNC-Spiritualität entfaltet und mit Blick auf die gegenwärtig besonders stark rezipierten Sozialtheorien von Hubert Knoblauch, Hartmut Rosa und Andreas Reckwitz vertieft werden. ¹²⁴ Als re-

120 Utsch: Kein Copyright auf Seelsorge, 14.

121 Sellmann: Leidenschaft für das Mögliche, 10.

122 Dies ist im Sinne der reformatorischen Grundeinsicht des geliebten und allein aus Gnade gerechtfertigten Menschen gemeint.

123 Gemeint sind spiritualisierte lebenspraktische Vollzüge z.B. im Bereich von Jüngerschaft, Heiligung und Mission.

124 Bei meinem Rückgriff auf die Soziologen Rosa und Reckwitz geht es mir darum, bestimmte Denkfiguren (»Singularität« und »Resonanz«) zu übernehmen und für meine empirischen und theoretischen Ergebnisse fruchtbar zu machen, nicht aber ihre soziologischen Konzepte als solche. Der Rekurs auf ihre soziologischen Beobachtungen ermöglicht es, meine empirischen und theoretischen Ergebnisse eben auch soziologisch aufzugreifen und besser einzuordnen. Dass die Ansätze von Reckwitz und Rosa trotz ihrer Differenzen durchaus komplementär nebeneinander zu stellen sind, macht auch ihr gemeinsames Buch zur »Spätmoderne in der Krise« deutlich. So lassen sich einerseits zwar Spannungen und Unterschiede in den Ansätzen der beiden Soziologen feststellen, diese sind allerdings für meine Arbeit nicht weiter von Bedeutung, geht es mir

flexive Theorie dienen die Sozialtheorien einem besseren Verständnis des Phänomens, das als KiNC eingeführt wird, und zielen darauf, dessen ›Wettbewerbsstärke‹ in der postmodernen Gesellschaft einsichtig zu machen.¹²⁵

III.3.3.2.1 Die visionäre KiNC-Spiritualität – das Streben nach Ganzheitlichkeit (Hubert Knoblauch)
Die empirischen und theoretischen Analysen lassen deutlich erkennen, dass die Visionen der KiNC-Spiritualität einen ganzheitlichen Anspruch vertreten und nur vor dem Hintergrund eines bestimmten in sich geschlossenen agonistischen Weltbildes zu verstehen sind. Dieses zieht die Aufhebung der Unterscheidung zwischen ›profan‹ und ›sakral‹ nach sich, nimmt stattdessen eine Unterteilung zwischen basileianisch und nicht-basileianisch (i.S. von zum Reich Gottes zugehörig) vor und führt so zu einer Spiritualisierung der Welt insgesamt, die damit zum Schauplatz eines metaphysischen Kampfesgeschehens erklärt wird. Der Anspruch auf Ganzheitlichkeit bezieht sich somit einerseits auf ein entsprechendes Weltverständnis, das einem rationalen, allein der Aufklärung verpflichteten Zugang zur Welt entgegentreten will und alle Geschehnisse in der Welt, die üblicherweise als profan kategorisiert werden, in einen übergeordneten, geistlichen Zusammenhang stellt, damit Bedeutungsschwere und eine Aufwertung des Alltäglichen generiert und die entsprechenden syntaktischen und semantischen Strukturen des die KiNC-Spiritualität strukturierenden kontextvariablen Narrativs bildet. Andererseits bezieht sich die Forderung nach Ganzheitlichkeit auf den Menschen an sich; und zwar mit Blick auf seine unterschiedlichen, aber interdependenten Dimensionen, die gemeinhin als Leib, Seele und Geist beschrieben werden – oder auch mit Blick auf seine unterschiedlichen Sinnesorgane. So wird dem Bemühen um geistliches Wachstum die Sorge um körperliches Wohlbefinden, aber ebenso um psycho-soziale Gesundheit zur Seite gestellt; und man ruft nach der Abkehr von einer einseitigen Hochschätzung intellektueller Fähigkeiten zugunsten von Ästhetik, Schönheit, Kunst und spiritueller Praktiken. Der Mensch selbst wird zum Austragungsort metaphysischer Kämpfe erklärt und im Falle eines Sieges – einschneidend durch Bekehrung markiert und individuell existentiell erfahrbar im Kontext von Jüngerschaft und Nachfolge – zum Wohnort (d.h. ›Tempel‹) des Heiligen Geistes verwandelt. Die grundlegenden Eigenschaften, die in diesem Transformationsprozess zum Tragen kommen, weisen enge Parallelen zu den zentralen Charakteristika auf, die der Soziologe Hubert Knoblauch zum Ausweis der ›Populären Religion‹¹²⁶ beziehungsweise ›Populären Spiritualität‹ erklärt. So führt Knoblauch in die-

doch gerade nicht um einen Vergleich der beiden Konzeptionen als vielmehr um den Versuch, anhand spezifischer Gegenwarts- und Gesellschaftsbeobachtungen die beiden Phänomene auf den Begriff zu bringen, die mir in der Beschäftigung mit der KiNC begegnet sind. Vgl. dazu: Reckwitz/Rosa: Spätmoderne in der Krise?, 255ff.

125 Für eine kritisch-reflexive Beurteilung des Visionären siehe Abschnitt VII.4.

126 Nach Knoblauch besteht die ›Populäre Religion‹ aus einer »Schnittmenge zwischen populärer Kultur und Religion und wird zu einer Arena, in der weltanschauliches und religiöses Wissen vermittelt wird.« Die ›Populäre Spiritualität‹ zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass sie sich nicht mehr auf das »institutionelle Feld der Religion reduzieren« lässt, sondern zum »Teil der Kultur geworden ist« und entsprechend »populäre Züge annimmt«. Die Grenze zum Religiösen wird überschritten und Religiöses wird mit Nichtreligiösem vermischt. Vgl. Knoblauch: Populäre Religion, 57; 125; 185.

sem Zusammenhang ›Ganzheitlichkeit‹ als einen wesentlichen Aspekt an, der transzendent grundgelegt ist und jeder funktionalen Grenzziehung entgegentritt. Entsprechend schreibt Knoblauch: »Der Spiritualität geht es um eine Überwindung der funktionalen Differenzierung, die Religiöses im Feld der Religion, Gesundheit in dem der Medizin und Wissen in dem der Wissenschaft ansiedelt.«¹²⁷ Gerade mit Blick auf die prozessual-millennialistisch legitimierten gesellschaftstransformatorischen Absichten zeigt sich auf kollektiver und öffentlicher gesamtgesellschaftlicher Ebene das Streben nach Entdifferenzierung, das zu einer neuen »Verknüpfung von Religion, Politik, Wirtschaft und Familie« führt. Der Religionssoziologe Detlef Pollack sieht dies darin begründet, dass das Religiöse sich grundsätzlich auf Kontingenzbewältigung bezieht, die alle gesellschaftlichen Lebensbereiche betrifft und damit einerseits eine umfassende Bezugsgröße darstellt, andererseits aber eine gewisse funktionale Unbestimmtheit aufweist.¹²⁸ Damit ist dem Religiösen insgesamt der Anspruch auf Ganzheitlichkeit, aber gleichzeitig auch auf Unüberbietbarkeit inhärent. Er führt dazu, dass Religion sich jeder funktionalen Differenzierung entziehen muss, da doch »die absichtslose, nur um ihrer selbst willen erfolgende Verinnerlichung ihrer Sinnformen« als eine »wichtige Voraussetzung ihrer Wirksamkeit« gilt und damit »die Bewusstmachung, Spezifikation und Steigerung ihrer Funktion ihrer Effektivität im Wege stehen.«¹²⁹ Vor diesem Hintergrund scheint sich die KiNC-Spiritualität jedoch ganz einem Balanceakt verschrieben zu haben, der darin besteht, einerseits ihren funktionalen Nutzen in allen Lebensbereichen auf ganzheitliche Weise zu behaupten und unter Beweis zu stellen, andererseits dennoch nicht ihrem ›Wesenskern‹ und ihrer Relevanz durch Verzwecklichung und Nutzenorientierung verlustig zu gehen und somit eine ideale »Mittelposition zwischen funktionaler Diffusion und funktionaler Spezifikation« zu finden.¹³⁰

Als elementar für einen ganzheitlichen Ansatz wird sowohl innerhalb dessen, was in dieser Arbeit als KiNC-Spiritualität ausgemacht wird, als auch im Rahmen der ›Populären Spiritualität‹ die existentielle Erfahrungsdimension gewertet, durch die inhaltliche Grundaxiome der Spiritualität individuell angeeignet und zum Ausweis von Authentizität werden. Spirituelle Aneignungsprozesse können dabei im Kontext identitätsstiftender, therapeutisch-emotionaler oder -körperlicher Heilungs-, Erkenntnis- und Transformationserfahrungen stattfinden und werden in der Regel in einen direkten Auswirkungszusammenhang mit alltäglichen Herausforderungen gestellt.¹³¹

Beeinflusst durch Strömungen wie *New Age* und eine sich daraus entwickelnde beziehungsweise davon beeinflusste ›Alternative Spiritualität‹ ist für die ›Populäre Spiritualität‹ nach Knoblauch eine neue Hinwendung zum Selbst und dessen Entwicklung, also

127 Ebd., 127.

128 Pollack: Religion in der Moderne, 469f.

129 Ebd., 471.

130 Vgl. ebd., 470; 472.

131 Knoblauch führt hier besonders die in der zweiten Hälfte des 20. Jh. bedeutsam gewordenen Bewegungen wie z.B. *New Age* und *New Thought* an, zudem Praktiken wie Ayurveda, Osteopathie oder bestimmte Strömungen in der Bewusstseins- und Persönlichkeitsentwicklung, für die eine ganzheitliche und erfahrungsorientierte Ausrichtung im Vordergrund stehen. Vgl. Knoblauch: Populäre Religion, 106f.

eine neue Ausrichtung auf die Subjektwerdung charakteristisch, die eine »Transformation des Individuums« anstrebt.¹³²

Hierbei steht, so Knoblauch, nicht so sehr die »Glorifizierung des Selbst« im Zentrum des Interesses als vielmehr »die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts«, das »Ausgangspunkt der Erfahrungen ist und damit die Instanz, die den Sinn in seinen eigenen Erfahrungen sucht«, und dementsprechend immer auch körperlich verhaftet ist, da es die Körperlichkeit ist, die »den Erfahrungen immer auch einen emotionalen Charakter« gibt.¹³³ Diese ganzheitliche, erfahrungsbasierte und nach Authentizität strebende spirituelle Selbstermächtigung und -entfaltung erweist sich auch im Kontext der KiNC – ermöglicht beispielsweise durch verschiedene Formen der Seelsorge, der Lehre, durch das für die KiNC spezifische Gebetsverständnis und besonders auch durch die Aufnahme von und die teilweise Verschmelzung mit der Populärkultur – als zentral für ihre Spiritualität, so dass dieser durchaus das Siegel der »Popularität« im knoblauchschen Sinne verliehen werden kann.

Mit der Selbstermächtigung des Individuums und einer Demokratisierung von religiösem Wissen und spirituellen Praktiken, gleichermaßen charakteristisch für die »Populäre Spiritualität« wie für die Phänomene der KiNC, geht in beiden Fällen eine kritische Distanz zu klassischen Institutionen und Organisationen und vorgegeben Normen einher, deren Relevanzverlust von einer Bedeutungszunahme so genannter »Sekundärer Institutionen« (z.B. Therapieeinrichtungen, Jüngerschaftsschulen, Gebetshäuser, Ausbildungsstätten im Bereich der »Alternativen Spiritualität«) begleitet wird, die ihrem Selbstverständnis nach einen dezidiert ganzheitlichen Ansatz vertreten. Auf diese Weise ergeben sich jedoch Konfliktlinien mit den »spezialisierten Institutionen« (z.B. Universitäten, akademische Theologie, Institute etc.), die geltende Diskurs- und Deutungshoheiten in Gefahr sehen und entsprechende Abgrenzungen vornehmen, die sich in Begriffen wie »rückwärtsgewandter Fundamentalismus«, »naiver Aberglaube« oder »Banalisation der Religion« ausdrücken können.¹³⁴

Mit Blick auf die visionäre KiNC-Spiritualität sind also wesentliche Themen (Ganzheitlichkeit, Körperlichkeit, Ästhetik, Erfahrung, funktionale Entdifferenzierung) zu erkennen, die sich – wie Knoblauch mit seinen religionssoziologischen Ausführungen zur »Populären Spiritualität« gezeigt hat – als äußerst anschlussfähig an gegenwärtige gesamtgesellschaftliche Trends erweisen und sie aufgreifen beziehungsweise in ihrer eigenen Weise bespielen und codieren.

III.3.3.2.2 Die visionäre KiNC-Spiritualität – ein Resonanzangebot (Hartmut Rosa)

Es lassen sich jedoch inhaltliche Bezüge nicht nur zur *Populären Religion* (Knoblauch) herstellen, sondern zu auch Rosas »Resonanztheorie«. Dabei erscheint Ganzheitlichkeit auch hier unverzichtbar, wenn es nach Rosas Verständnis von »Resonanz« um »gelingende Weltbeziehung« geht, die einer »Weltentfremdung« gegenübersteht. Demnach drückt sich eine resonierende Weltbeziehung ebenso leiblich wie emotional aus. Sie lässt sich einerseits durch spirituelle Praktiken wie Meditation oder Achtsamkeit fördern und

¹³² Ebd., 109.

¹³³ Ebd., 129; 139.

¹³⁴ Ebd., 199.

gestalten, die auf eine klingende Beziehung zum Selbst und zur eigenen Leiblichkeit zielen, aber andererseits auch durch die Wahrnehmung von Gefühlen und Empfindungen, die entweder repulsiv oder attraktiv, das heißt, entweder resonanzhemmend oder resonanzfördernd, sind. Sinnstiftende Resonanzerfahrungen, die auf individuelle, aber dennoch verbundene Selbstentfaltung und -entwicklung ausgerichtet sind, vollziehen sich nach Rosa – im ganzheitlichen Sinne – auf drei Ebenen: der horizontalen, die vor allem auf persönliche Beziehungen im Kontext von Familie, Freundschaften und Gemeinschaften bezogen ist; der diagonalen Achse, bei der es um die Beschäftigung mit bestimmten Dingen geht beziehungsweise darum, (kreativen) Tätigkeiten nachzugehen; und schließlich auf der vertikalen Achse, wo resonante Verbindungen zu Größen wie Natur, Kunst, Geschichte und Religion im Vordergrund stehen.

Dabei wartet die visionäre KiNC-Spiritualität mit besonders großen Resonanzversprechen auf, sieht sie doch in dem starken Transzendenzbezug der vertikalen Achse den Ermöglichungsgrund für Resonanzerfahrungen auch auf der diagonalen und horizontalen Ebene. Im Kontext des visionären Reich-Gottes-Verständnisses wird innerhalb dessen, was als KiNC bezeichnet wird, das ganze Weltgeschehen zu einem spirituellen Resonanzraum erhoben, wird hier das Gebet als der zentrale Schlüssel für die Erschließung eben dieses Resonanzraumes gesehen. Die visionäre KiNC-Spiritualität, für die das Gebet eine zentrale Ermöglichungsvision gelingender Weltverbindung darstellt, bespielt die vertikale Achse virtuos im Kontext ihrer pneumatologisch und christologisch fundierten Jesus-Mystik, die – insbesondere durch das Gebet – auf authentische und ganzheitlich erlebte Erfahrungen mit dem Transzendenten zielt und dem Individuum auf diese Weise einen resonanten Zugang zu Natur, Kunst und Geschichte ermöglicht. Damit fördert sie aber auch gleichermaßen das Resonanzerleben auf der diagonalen Achse, da sie den Dingen und Tätigkeiten mittels ihrer visionären Spiritualität Sinn, Orientierung und Legitimation verleiht. Schließlich wird die horizontale Resonanzachse durch die KiNC-Spiritualität ebenfalls entsprechend geprägt, da sie zwischenmenschliche Beziehungen aufwertet, ihnen durch ihre vertikale Ausrichtung ebenfalls Orientierung gibt und auch sie – wiederum in besonderer Weise mittels des Gebets – in einen transzendenten und damit auf maximale Resonanz ausgerichteten Zusammenhang hebt. So stellt die visionäre Spiritualität der KiNC die Erschließung intensiver, authentischer, individueller, aber dennoch gemeinschaftlich erlebbarer, verbindungsstiftender Erfahrungs- und Resonanzräume in Aussicht und präsentiert sich als ultimatives Angebot im gesamtgesellschaftlichen Bedürfnis nach resonanten Weltbeziehungen.

III.3.3.2.3 Die visionäre KiNC-Spiritualität – eine Spiritualität der Singularitäten?

(Andreas Reckwitz)

Neben Rosa hat Reckwitz mit seinem gesellschaftsanalytischen Entwurf *Die Gesellschaft der Singularitäten* eine weitere gegenwärtig besonders relevante und rezipierte Sozialtheorie entworfen, die ebenfalls als wichtige Verständnisgrundlage für die Frage nach der Anschlussfähigkeit der visionären KiNC-Spiritualität an die postmoderne Gesellschaft dient. Reckwitz konstatiert einen gesamtgesellschaftlich strukturgebenden Wechsel von einer ›Logik des Allgemeinen‹ in der Moderne zu einer ›Logik des Besonderen‹ in der Spätmoderne, wobei er besonders im sozio-kulturellen Milieu der ›neuen

(akademischen) Mittelklasse« die primäre Trägergruppe dieses Wandels sieht. Reckwitz findet das Streben nach dem Einzigartigen und Besonderen in allen Lebensbereichen (Essen, Reisen, Erziehung, Bildung, Kultur, Körperlichkeit etc.) und auf unterschiedlichen Ebenen (individuell, kollektiv, bezogen auf Dinge, Orte, Ereignisse etc.).¹³⁵ Dabei liegen die Bezüge zu (religions-)soziologisch gegenwärtig bereits als relevant ausgemachten Tendenzen im Kontext von gesamtgesellschaftlichen Spiritualitätsbedürfnissen auf der Hand. Denn gerade mit Blick auf die Bemühungen um das Besondere spielt das Streben nach Authentizität, die sich in singulären Erfahrungen und Erlebnissen widerspiegelt, also das Bemühen um ganzheitliche (performative) Selbstentfaltung und -verwirklichung eine entscheidende Rolle. Auch hier bietet die visionäre KiNC-Spiritualität Anknüpfungsmöglichkeiten in dem Wunsch nach dem Singulären. So wird einerseits die individuelle Singularität im Rahmen von persönlicher Bekehrung und Nachfolge hervorgehoben – eingebettet in eine personale Gottesbeziehung, die durch die hervorgehobene Stellung des Gebets und dessen bedeutungsgeladenes Verständnis persönlich intensiv erfahrbar und gestaltbar ist. Der Einzelne wird zum Auserwählten und Berufenen, ausgestattet mit einer seinen persönlichen, das heißt singulären, Talenten und Eigenschaften entsprechenden Berufung mit verheißungsgeschichtlicher und damit ultimativer Relevanz, wodurch er gleichzeitig Sinn, Orientierung und Identität gewinnt. Dabei bietet ihm das Konzept von Jüngerschaft den Gestaltungsraum für die entsprechende Vorbereitung durch performative, ganzheitliche, körperlich und emotional erfahrbare, Resonanz erzeugende Selbstentwicklung. Dennoch geht es im Rahmen der als KiNC-Spiritualität ausgemachten Dynamiken eben nicht nur um die Realisierung der singulären Berufung im sakralen oder privaten Bereich, sondern vielmehr wird vor dem Hintergrund der transformativen Reich-Gottes-Vision gerade auch der öffentliche Raum Austragungsort der berufungsgestützten und transzendent legitimierten Selbstentfaltung. Durch die Spiritualisierung der gesamten Welt und damit aller Lebensvollzüge sowie auf Grundlage des eschatologischen *Story-Tellings* eröffnet die KiNC-Spiritualität nicht nur der »neuen akademischen Mittelklasse« ein Lifestyle-Konzept, das der »Logik des Besonderen« entspricht, sondern auch anderen soziokulturellen Milieus wie beispielsweise der »alten (nicht-akademischen) Mittelklasse«, deren – aus postmoderner Perspektive möglicherweise gar nicht unbedingt »besondere« – Tätigkeiten allein durch ihre visionäre Einbettung und Orientierung eine Legitimation, eine Aufwertung und das Qualitätssiegel des Einzigartigen erhalten. Und durch den Transformationsschlüssel »Gebet« verfügen sie über enormes Ermächtigungs- und Singularitätspotenzial.

Andererseits wird auch das Kollektiv im Rahmen der KiNC-Visionen als einzigartig und singulär verhandelt. Denn der Kirche als Ganze kommt nach dem Verständnis der KiNC eine welt-, weil verheißungs- und heilsgeschichtliche Bedeutung zu. Etwa die Hervorhebung des Brautmotivs im eschatologischen Zusammenhang unterstützt den Aspekt der Einzigartigkeit im kollektiven Selbstverständnis. Eine Singularisierung des Kollektiven findet jedoch nicht nur auf der Makroebene (= weltweite Braut Christi), sondern auch auf der Meso- und Mikroebene statt: Im Kontext der KiNC-Spiritualität verstehen sich die unterschiedlichen Gemeinden und Gemeinschaften in einzigartiger Wei-

135 Vgl. Reckwitz: Gesellschaft der Singularitäten, 308–341.

se zu unterschiedlichen visionsunterstützenden Aufgaben und Tätigkeiten berufen, aber auch Familien werden als intime und göttlich legitimierte, individuelle Berufungsgemeinschaften im Dienste des Reiches Gottes verstanden. Zwischenmenschliche Beziehungen werden vornehmlich in einzigartigen Netzwerkstrukturen geführt, tendenziell unabhängig von klassischen Organisationen und Institutionen. In dem Zusammenhang ist einmal mehr auf die Singularität transkonfessioneller Identitäten hinzuweisen, die im Zuge der Säkularisierung stetig zunehmen und entsprechend in ihrer individuellen Gestalt und singulären Genese aufgewertet werden. Darüber hinaus wurde zudem deutlich, dass die Singularität von ›sekundären Heilsgütern‹ (Schüler) in Form von bestimmten Ereignissen, Events, Veranstaltungsorten, Produkten und ästhetischen Gestaltungsformen im Kontext dessen, was als KiNC bezeichnet wird, besonders ausgeprägt ist und nachdrücklich gefördert wird.

Gleichzeitig bietet die KiNC zumindest teilweise Antworten auf die ›Krisen der Spätmoderne‹, die nach Andreas Reckwitz unter anderem in der ›Krise der Anerkennung‹ und in der ›Krise der Selbstverwirklichung‹ sichtbar werden.¹³⁶ So generieren die als KiNC-Spiritualität gefassten Dynamiken durch ihren potenten Transzendenzzugang ihre Ressourcen für den singulären Lebensvollzug des Individuums und Kollektivs vornehmlich aus sich selbst – und zwar einmal durch die Kontemplation des ›soteriologischen Indikativs‹, der die Grundlage für das visionäre und identitätsstiftende Narrativ bildet, dann durch pneumatologisches und auf Transformation abzielendes *Empowerment* durch den Zugang zum spirituell ›Übernatürlichen‹ und schließlich, in Folge ihrer ausgeprägten und dichten Netzwerkstrukturen in allen Milieus und Gesellschaftsklassen, durch die Ressourcenstärke des Kollektivs, das sich gemeinsam seiner singulären Berufung bewusst und entsprechend zum teleologisch-visionär motivierten Teilen bereit ist. Sodann ist es ebenfalls die kollektive Visionsgemeinschaft, die mit Blick auf die zweite von Reckwitz angeführte ›Krise der Spätmoderne‹, nämlich die ›Krise der Selbstverwirklichung‹, Linderung verschafft, und zwar insofern, als sie in Momenten des Scheiterns, des Ungegens und der Verzagtheit Begleitung, Unterstützung und Trost verspricht und immer wieder auf den ›soteriologischen Indikativ‹ verweist, den sie prinzipiell dem ›visionsmotivierten Imperativ‹ vorordnet. Damit bietet die KiNC-Spiritualität vor allen Dingen auf der vertikalen Transzendenzebene eine Antwort auf die Herausforderungen, die mit der ›Logik des Singulären‹ einhergehen, indem sie einerseits die fürsorgliche und liebevolle Dimension, die im Brautmotiv zu ihrer maximalen Entfaltung kommt, betont, sodann pneumatologische Entlastung anbietet und somit zudem, als Antwort auf alle Fragen nach Kontingenz und Sinn, die göttliche Souveränität und den eschatologischen Vorbehalt in den Mittelpunkt stellt, um das Individuum gegebenenfalls von dem Anspruch an (gescheiterter und enttäuschter) Selbstverwirklichung und -entfaltung zu entlasten.

III.3.3.2.4 Die ›Wettbewerbsstärke‹ der visionären KiNC-Spiritualität

Insgesamt wird also, wie gerade an den drei angeführten Aspekten ›Ganzheitlichkeit‹, ›Resonanz‹ und ›Singularität‹ gezeigt werden konnte, eine ausgeprägte Anschlussfähigkeit der KiNC-Spiritualität an gegenwärtige gesamtgesellschaftliche Bedürfnistendenzen deutlich, die ihr eine hohe Wettbewerbsstärke verleiht. Sie wird durch verschiedene

136 Vgl. ebd., 342–349.

weitere und im Folgenden näher auszuführende Merkmale gestärkt. Zunächst können erstens ihre Möglichkeiten zur sukzessiven Markterschließung – sowohl im säkularen wie auch im religiösen Bereich – angeführt werden. Sie ergeben sich aus ihrem spiritualisierten Weltbild, das jeder funktionalen Differenzierung kritisch gegenübersteht, sie zu überwinden sucht und damit die Ausweitung ihres Einflussbereichs und die Distribution ihrer Produktangebote in alle Lebensbereiche mit Hinweis auf ihre Alltagsrelevanz und ihre Lösungsangebote für existentielle Probleme massiv fördert. In Folge ihrer Integrations- und Anschlussfähigkeit an allgemein gesellschaftliche Interessen und Bedürfnisse vermag sie durch ihre erfahrungsorientierte und nach Authentizität strebende visionäre ›Spiritualität des Singulären‹, das Milieuspektrum ihrer Zielgruppen sukzessive zu erweitern und sich neue Milieugruppen zu erschließen. Gleichzeitig strebt sie eine Milieuerweiterung hinsichtlich ihrer ›Marktexpansion‹ auch durch die netzwerk-basierte intrakonfessionelle Zusammenarbeit sowie durch ökumenische Interaktionen mit Gruppierungen außerhalb ihres eigenen Spektrums an und stärkt damit insgesamt ihren Vorteil sowohl im säkular-religiösen als auch im intra-religiösen Wettbewerb.¹³⁷ Neben der Entdeckung neuer religiöser Anwendungsfelder zur Förderung der alltagspraktischen Relevanz führt der Religionssoziologe Markus Hero eine zweite Innovationsstrategie an, die für Entwicklung und Praxis der KiNC-Spiritualität weiterführend sein kann, und zwar die »Rekombination von Ideen unterschiedlicher historischer und regionaler Provenienz«, die mit Blick auf sowohl die intrakonfessionelle als auch die interkonfessionelle und ökumenische Orientierung der als KiNC ausgemachten Entwicklungen von Bedeutung ist.¹³⁸

Ein zweiter die Wettbewerbsfähigkeit der KiNC-Spiritualität stärkender Aspekt ist ihr Umgang mit Komplexität und Ambiguität, der sich insbesondere innerhalb einer postmodern geprägten Gesellschaft als herausfordernd erweist und für den sie eine doppelte Strategie anbietet: So zeichnet sich die KiNC-Spiritualität einerseits durch einen individuellen, eklektischen und singulären Zugang zur Spiritualitätspraxis aus, wobei die normative Grundlegung nicht im Zentrum steht; gleichzeitig bietet sie durch ihre Visionen ausreichend essentielle inhaltliche Haftpunkte, was eine distinktierte, aber dennoch flexibel gestaltbare Profilierung und Identitätsfindung ermöglicht und damit der Gefahr, als unbestimmt wahrgenommen und der »Absorption« anheim zu fallen, entgegentritt.¹³⁹ Zugleich vermag sie es, auf diese Weise ihre Transzendenzvorstellungen anschaulich zu kommunizieren und durch ihr visionäres, metaphorisches und narrative Sprachformen förderndes Fundament die Balance zwischen »Generalisierung« und »Substantialisierung« zu wahren, die Pollack für ausgesprochen wichtig erachtet.¹⁴⁰

Schließlich ist drittens das Verhältnis der KiNC-Spiritualität zur ›Konflikttheorie‹ bedeutsam, da es zwar einerseits auf Grundlage des agonistischen, spiritualisierten Weltbildes zu einer Abgrenzung der KiNC-Spiritualität nach außen zugunsten eigener Profilierungen kommt, diese aber andererseits durch den Wunsch nach visionärer

137 Vgl. Stolz: Religion und Spiritualität, 36–39; 44.

138 Hero: Religiöse Märkte, 583.

139 Pollack: Religion in der Moderne, 472.

140 Ebd., 477.

Transformation transzendiert wird. Zur maximalen Anschluss- und Überzeugungsfähigkeit erfordert diese Transformation nämlich ein gewisses Maß an kultureller und kontextbedingter Anpassung, die nicht nur legitimiert, sondern sogar propagiert wird und damit den Konflikt zwischen der KiNC und der Mehrheitskultur zumindest teilweise zu überwinden oder zu minimieren beziehungsweise zu kaschieren sucht. So kann in Bezug auf die KiNC-Spiritualität, da sie mit einem Streben nach gesamtgesellschaftlicher Relevanz, Deutungshoheit und Diskurspartizipation einhergeht, eher von einer ›Transformations-‹ denn von einer ›Konflikttheorie‹ gesprochen werden.¹⁴¹

III.4 Das Verhältnis der klassischen Pfingstbewegung zur klassischen ökumenischen Bewegung und seine Implikationen für die KiNC

Auch wenn die Pfingstbewegung in ihren Anfängen von konfessioneller Offenheit geprägt war und transkonfessionelle Einheit ein wichtiges theologisches Motiv darstellte,¹⁴² so erwies sich die Haltung der klassischen Pfingstbewegung im Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunehmend kritisch und distanziert gegenüber der im selben Jahrhundert ebenfalls aufkommenden Ökumenischen Bewegung. Diese anti-ökumenischen Ressentiments fasst der pfingstliche Theologe Cecil M. Robeck folgendermaßen zusammen:

»For nearly half a century, Pentecostals looked at ecumenism as a dangerous venture, a place where doctrinal standards would be lowered, unwarranted compromises would be made, truth would give way to falsehood, and many been led to believe that any institutional ecumenical activity would set the stage for the entrance of the Antichrist.«¹⁴³

Im dem Maße, in dem die bewusste Distanz zu den traditionskirchlichen und ökumenischen Strukturen im Verlauf der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wuchs, entwickelte sich zeitgleich auf der anderen Seite die Nähe der klassischen Pfingstbewegung zu ›den Evangelikalen‹.¹⁴⁴ Diese drückte sich auch in deren Aufnahme in die *National Association of Evangelicals* (NAE) Mitte des 20. Jahrhunderts aus und wurde als Ausweis einer grundsätzlichen Akzeptanz der klassischen Pfingstkirchen im christlichen Mainstream und ihrer Befreiung vom Vorwurf des exotischen Sektierertums gewertet.¹⁴⁵ Bei der NAE handelt es sich nicht um eine ökumenische Organisation – wie etwa den ÖRK –, da nicht der Einsatz für sichtbare Einheit auf dem Fundament eines gemeinsamen Glaubens und eucharistischer Gemeinschaft, sondern stattdessen der Gedanke der ›Koope-ration‹ rechtgläubiger Christ:innen (*Cooperation without Compromise*) im Vordergrund

141 Vgl. ebd., 479f.

142 Vgl. auch Abschnitt IV.1.

143 Robeck: *Early Pentecostal Visions*, 3.

144 Diese Beobachtungen beziehen sich in erster Linie auf die Entwicklungen im US-amerikanischen bzw. angelsächsischen Raum.

145 Vgl. ebd., 20.

steht. Dennoch weist Robeck daraufhin, dass sich der Anschluss an die NAE als »the closest thing to ecumenism that those Pentecostals who were not missionaries had experienced since their earliest days« begreifen lässt.¹⁴⁶ Einheit wurde indes in diesem Zusammenhang kontinuierlich spiritualisiert, so dass ein sichtbarer Ausdruck (z.B. in Form von dogmatischen Einheitsformeln oder strukturellen Veränderungen) in den konkreten ökumenischen Bemühungen als nicht unbedingt erstrebenswert erachtet wurde.¹⁴⁷

Zu ersten Annäherungen zwischen der Pfingstbewegung und der institutionellen Ökumene, insbesondere im Rahmen des ÖRK, kam es dann aber ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dabei wurden solche Annäherungen in erster Linie durch einzelne Vertreter klassischer Pfingstgemeinden – häufig gegen den Widerstand aus den eigenen Reihen – initiiert und gestaltet.¹⁴⁸ Die Basis hierfür bildeten in der Regel persönliche Freundschaften und Kontakte, die dann im Rahmen unterschiedlicher ökumenischer Konsultationen teilweise auch strukturelle Verankerung erfuhren. Zu den besonders prominenten Pionieren gelten in diesem Zusammenhang David du Plessis (1905–1987), Leonhard Steiner (1903–1992), Donald Gee (1891–1966), Walter Hollenweger (1927–2016) oder auch Thomas Roberts (1902–1983). In ihrem Einsatz für die Einheit der Christ:innen haben sie in ihrer Funktion als Wissenschaftler die zwischenmenschliche und theologische Basis für eine ganze Reihe offizieller ökumenischer Kontakte und Dialoge in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts gelegt und damit eine Brückenfunktion zu den klassischen Pfingstkirchen eingenommen, wenngleich sie meist nicht in offizieller Funktion abgesandt wurden und zuweilen erhebliche persönliche Nachteile durch ihr Engagement erlitten. Vielfach wurde die Arbeit der einzelnen Akteure erst spät durch die Gremien der klassischen Pfingstkirchen offiziell anerkannt und gewürdigt – und kritische Bewertungen oder auch Ausschlussverfahren wurden zum Teil viele Jahre später erst revidiert.¹⁴⁹

Die Charismatischen Erneuerungsbewegungen innerhalb der traditionellen Kirchen und in Form unterschiedlicher neo-pentekostaler Strömungen haben die ökumenischen Annäherungen zwischen den klassischen Pfingstlern und den traditionellen Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen Kirche, gestärkt und damit auch die theologische Auseinandersetzung mit den eigenen pfingstlichen Traditionen gefördert. So fanden zwischen 1972 und 2015 sechs konziliare Gesprächsrunden statt, die sich unterschiedlichen Themen widmeten.¹⁵⁰ Wolfgang Vondey verweist auf die Stärkung

146 Ebd., 21.

147 Vgl. Vondey: *Pentecostal Participation in Ecumenical Dialogues*, 90.

148 Dem voraus gingen verstärkte Bemühungen um innerpfingstliche Ökumene, die beispielsweise in der Durchführung der ersten Pentecostal World Conference 1947 resultierten. Vgl. ebd.

149 Plüss: *Dissenting Voices or Visionary Prophets?*, 39f.

150 Thematisch ging es z.B. um die Geistestaufer, geistliche Gaben, Lobpreis (1972–1976), die Bedeutung von Schrift und Tradition, übernatürlicher Heilung sowie der Rolle der Gottesmutter (1977–1982), Einheit und Nachfolge, um das Verständnis von Sakramenten und der Gemeinschaft der Heiligen (1985–1989), um Konversion, Glaube, Jüngerschaft und Gemeinschaft (1998–2006), um die Unterscheidung der Geister und das Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und Pfingstlern in Lateinamerika (2007–2015). Vgl. Vondey: *Pentecostal Participation in Ecumenical Dialogues*, 92f. Dazu auch ein detaillierter Überblick von Murphy: *Pentecostals and Roman Catholics on Becoming a Christian*.

von vertrauensvollen Beziehungen, die der mehrere Jahrzehnte andauernde Dialog für das Verhältnis von Vertreter:innen der Pfingstbewegung und der römisch-katholischen Kirche gehabt habe. Zudem habe der Dialog nicht nur die innerpfingstliche theologische Auseinandersetzung gefördert, sondern auch die Ausbildung einer eigenen »pfingstlichen« Identität gestärkt. Andererseits habe er aber auch die Schwächen und Grenzen der konziliaren Dialogform – ersichtlich an der ausbleibenden Rezeption der Ergebnisse – für den ökumenischen Fortschritt deutlich gemacht: »[T]he virtual absence of support structures for and reception of the dialogue by the Pentecostal movement at large has also shown the boundaries of ecumenical involvement«.¹⁵¹

Seit den 1990er Jahren gibt es darüber hinaus auch auf offizieller Ebene Annäherungen und die Initiation von Dialogformen zwischen Vertreter:innen der klassischen Pfingstkirchen und Kirchen und Gemeinschaften protestantischer Tradition: Seit 1991 sind Pfingstler:innen an den jährlichen Konferenzen der *Secretaries of Christian World Communions* beteiligt, im Jahr 1996 setzten die konziliaren Dialogrunden zwischen Vertreter:innen von Pfingstkirchen und der Reformierten Kirche ein, deren dritte Runde im Jahr 2014 ihren Auftakt erlebte, und nach anfänglichen vertrauensbildenden Gesprächen ab dem Jahr 2005 zwischen Lutheraner:innen und Pfingstler:innen wurde 2016 ein offizieller Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und Vertreter:innen klassischer Pfingstkirchen initiiert.¹⁵² Hinzu kommen eine Reihe informeller Gesprächsformate mit Repräsentant:innen anderer Traditionen, beispielsweise mit Baptist:innen oder auch orthodoxen Christ:innen, zum Beispiel in Form des *Synodal Committee for Inter-Orthodox and Inter-Christian Affairs of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople* (ab 2010).¹⁵³ Wenngleich manche Pfingstkirchen (insbesondere auch in Lateinamerika) durch ihre Mitgliedschaft im ÖRK Teil der institutionellen Ökumene geworden sind, so trifft das auf die Mehrheit der klassischen Pfingstkirchen bislang nicht zu.¹⁵⁴ Wolfgang Vondey sieht in der »Dominanz« konziliarer institutioneller Dialoge die größte Herausforderung für das ökumenische Engagement der klassischen Pfingstbewegung auf einer breiten Basis.¹⁵⁵ Insofern versteht nicht nur er das Format des *Global Christian Forum*, das im Jahr 2000 durch den ÖRK, die Weltpfingstkonferenz (*Pentecostal World Fellowship*), das vatikanische Einheitssekretariat und die *Weltweite Evangelische Allianz* ins Leben gerufen wurde und einen *open space* für Begegnungen und die Entstehung von Beziehungen zwischen den traditionellen Kirchen und den unzähligen jungen Bewegungen und Gemeinschaften bieten will, als Beitrag »to mutual understanding, overcoming existing stereotypes, encouraging communication, and fostering ecumenical fellowship rather

151 Vondey: *Pentecostal Participation in Ecumenical Dialogues*, 93.

152 Vgl. ebd., 93f.

153 Vgl. ebd., 94f.

154 Gerade mit Blick auf die globale Situation sieht Vondey die soziopolitischen und ökonomischen Umstände der jeweiligen Pfingstkirchen als entscheidend hinsichtlich ihres ökumenischen Engagements und ihres Strebens nach ökumenischer Anerkennung. Vgl. ebd., 97.

155 Vondey verweist in diesem Zusammenhang auf vier Problemhorizonte: »(1) denominationalism and the lack of a shared ecclesiology, (2) global diversity and the problem of ecumenical representation, (3) the nature of Pentecostal doctrine and the incompatibility of propositional statements, and (4) the reception of ecumenical conversations and the challenges of integration«, ebd., 99.

than doctrinal agreement or organizational unity«. ¹⁵⁶ Dieser offene, relationale Ansatz entspricht aus Vondeys Sicht dem Wesen der klassischen Pfingstbewegung wesentlich eher als die traditionellen ökumenischen Formate. ¹⁵⁷ Dabei meint Vondey gerade in den letzten Jahren eine verstärkte Hinwendung zu informellen, beziehungsorientierten und »less invasive initiatives« im Bereich der Ökumene seitens der klassischen Pfingstbewegung zu beobachten. Diese entspricht damit dem grundsätzlichen Trend des Agierens in fluiden Netzwerken auf Basis persönlicher Beziehungen und Freundschaften und führt dazu, dass institutionelle Formen der Ökumene zunehmend von visionsgetragener, kooperativer Netzwerkökumene flankiert werden. ¹⁵⁸

III.4.1 Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Lausanner Bewegung in Konflikt und Annäherung

Nachdem der Fokus zunächst auf den Annäherungen im Kontext bilateraler ökumenischer Gespräche zwischen klassischen Pfingstkirchen und traditionellen Konfessionen lag, sollen nun die multilateralen ökumenischen Diskursräume in den Blick genommen werden – veranschaulicht an zwei großen internationalen Bewegungen, die sich seit Jahrzehnten in einem kontinuierlichen Konflikt- und Annäherungsprozess befinden: die Ökumenische Bewegung, wie sie insbesondere durch den ÖRK repräsentiert wird; und die Lausanner Bewegung (LB), in der weite Teile des evangelikalen, pentekostalen und charismatischen Spektrums vertreten sind. Es wird deutlich werden, dass auch im ökumenischen Diskurs insgesamt der für die KiNC so zentrale Topos des Reiches Gottes von zentraler Bedeutung ist und in einem direkten Verstehenszusammenhang mit den Themenfeldern Eschatologie, Mission und Ekklesiologie steht. Entsprechend wird durch die Erläuterung der ökumenischen Debatten des 20. Jahrhunderts anhand dieser Konfliktlinien zwischen dem ÖRK und der LB der diachrone ökumenische Kontext der KiNC deutlich werden. Vor diesem Hintergrund lässt sich zeigen, dass die prozessual-millennialistischen Transformationsdebatten der als KiNC vorgestellten Dynamiken von eben diesen ökumenisch-traditionsgeschichtlichen Auseinandersetzungen beeinflusst sind und sie – wie im weiteren Verlauf ersichtlich werden wird – mittlerweile nun wesentlich mit ihren Deutungsansprüchen prägen. ¹⁵⁹

III.4.1.1 Verheißungsgeschichtliches und heilsgeschichtliches Missionsverständnis – Skizzen eines ökumenischen Grundkonflikts

Die Ökumenische Bewegung hat durch die im 19. Jahrhundert entstandenen Missionsbewegungen entscheidende Impulse erhalten, und so war die 1910 in Edinburgh stattfindende erste Weltmissionskonferenz auch ein wichtiger Schritt für die Entstehung der

156 Ebd., 97.

157 Vgl. ebd.; Han: Changing Paradigms in Global Ecumenism, 115–122.

158 Vgl. Vondey: Pentecostal Participation in Ecumenical Dialogues, 97. Zu Verhältnis, Annäherung und gegenseitiger Beeinflussung von (neo-)charismatischen Bewegungen und klassischer Pfingstbewegung vgl. Kay: Pentecostal and Charismatic Convergence, 65–84.

159 Vgl. dazu Abschnitt IV.4.

Ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert. Damit wird von Beginn an der enge Zusammenhang von missionarischem und ökumenischem Anliegen ersichtlich und es verwundert wenig, dass sich die Ökumenische Bewegung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit der Entstehung der Lausanner Bewegung Mitte der 1970er Jahre genau wegen grundsätzlicher Differenzen an diesem Punkt spaltete.

Im Kern geht es dabei um die Spannungen zwischen zwei unterschiedlichen Verstehenshorizonten. Zu nennen ist hier erstens die maßgeblich durch den niederländischen Missionstheologen Johann Christiaan Hoekendijk (1912–1975) geprägte ›verheißungsgeschichtliche‹ Perspektive, die das Missionsverständnis der Ökumenischen Bewegung ab den 1950er Jahren beeinflusst hat. Hierbei steht ein sozial-diakonisches Engagement im Vordergrund, das im Sinne einer geschichtsimmanenten Eschatologie den Fokus primär auf Gottes Handeln in der Welt legt und ein kerygmatisch-missionarisches Engagement deutlich relativiert.¹⁶⁰ Mit dem Theologen Henning Wrogemann kann man dazu sagen: »Gott hat der Welt sein Heil verheißen, und er richtet es in dieser Welt durch sein Handeln schon zeichenhaft auf.«¹⁶¹ Die zweite Perspektive stellt das ›heilsgeschichtliche‹ Missionsverständnis dar. Es kann sowohl in eine geschichtstranszendente als auch in eine geschichtsimmanente Richtung entfaltet werden. Grundsätzlich steht bei beiden der göttliche Heilsplan und eine missionarische Fokussierung im Zentrum. Der geschichtstranszendente Ansatz wird paradigmatisch von Karl Hartenstein (1894–1952) sowie Walter Freytag (1899–1959) geprägt und ist vor allem für die Ökumenische Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts relevant. Hier geht es nicht um die Deutung immanenter Ereignisse im Sinne einer geschichtlich-teleologischen Fortentwicklung, sondern allein um die Geschichte in der eschatologischen Erwartung des Reiches Gottes, welches missionarisch vorbereitet werden soll: »[E]s geht um die Proklamation des Herrschaftsanspruches des Auferstandenen, es geht um die Ankündigung und Wegbereitung für seine Wiederkunft und um die Sammlung seiner Gemeinde«, ohne dabei jedoch einer »evolutive[n] Geschichtsdeutung« zu verfallen.¹⁶²

Die zweite Richtung des ›heilsgeschichtlichen Missionsverständnisses‹ ist ein geschichtsimmanent orientiertes, das vor allem im evangelikalen und pentekostalen Diskursraum sowie für die Entstehung der Lausanner Bewegung von Bedeutung gewesen ist. Es geht auch hier primär um eine heilsgeschichtliche, christozentrische und ekklesiologische Ausrichtung.¹⁶³ Gleichzeitig ist diese Richtung auch immanent charakterisiert, steht doch die missionarisch zu erwirkende »zahlenmäßige Zunahme[n] des Christentums durch Bekehrungen, Gemeindegründungen und Ausbreitung von Kirchen« im Vordergrund.¹⁶⁴ Zudem werden geschichtliche Ereignisse – vor dem Hintergrund einer prämillennialistischen Eschatologie – nicht im Sinne einer optimistischen Auf-, sondern eher im Sinne einer pessimistischen Abwärtsentwicklung

160 Vgl. Wrogemann: *Missionstheologien der Gegenwart*, 91.

161 Ebd.

162 Ebd., 62; 63.

163 Vgl. Seubert: *Transformation durch Mission?*, 10; Hille: *Kontroverse um die Transformationstheologie*, 37.

164 Ebd., 61.

gedeutet.¹⁶⁵ Im Folgenden sollen nun die ökumenischen Entwicklungen vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen eschatologischen Akzentsetzungen näher betrachtet werden.

Für das missionstheologische Verständnis innerhalb der Ökumenischen Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist zunächst einmal eine geschichtstranszendente heilsgeschichtliche Orientierung von Bedeutung, wie sie maßgeblich durch Hartenstein und Freytag geprägt wurde. Dabei stellen beide eine Verschränkung von futurischer Eschatologie und Mission in den Vordergrund, die wiederum ganz auf das Reich Gottes ausgerichtet wird. So versteht Hartenstein das Reich Gottes als den »eigentlichen Horizont« von Mission und diese als »endzeitliches Geschehen«, das die Wiederkunft Christi ankündigt und vorbereitet. Es gilt als schlechthinniger Sinn der Heils- und Menschheitsgeschichte, den zu erfüllen Gott den Menschen aufgetragen hat und dessen noch ausstehende Erfüllung als Grund gesehen werden kann, »weshalb Christus seine Wiederkehr noch ausstehen lässt«.¹⁶⁶

Wrogemann sieht das qualitativ Neue in der missionstheologischen Perspektive bei Hartenstein im Vergleich zu vorherigen kulturprotestantischen Entwürfen darin, dass sich die Heilsgeschichte nicht immanent offenbart und es somit weder eine geschichtliche »Aufwärtsentwicklung« noch eine »Abwärtsentwicklung« gibt.¹⁶⁷ Auch bei Freytag bezieht sich die *missio Dei* ganz auf das Reich Gottes und er erklärt sie zum Zielhorizont aller Mission.¹⁶⁸ Entscheidend für die Aufrichtung des Reiches Gottes ist nach Freytag, so Wrogemann, die »Aufrichtung des Gehorsams [...] des Glaubens an Jesus Christus«, der sich in allen Lebensbereichen widerspiegeln soll, so dass nicht »eine evolutive Geschichte [...], sondern das Reich in seinem Kommen« im Mittelpunkt stehe.¹⁶⁹

Der evangelikale Theologe Rolf Hille verweist darauf, dass ein solches heilsgeschichtliches Missionsverständnis im ökumenischen Diskurs der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts jedoch schon früh in bestimmten Strömungen geweitet und ausdifferenziert wurde. Er sieht die ersten Anzeichen des Konflikts in der Missionsdebatte bereits in der *Bewegung für Praktisches Christentum* angelegt, die mit einer Konferenz im Jahr 1925, einberufen durch den lutherischen Bischof Nathan Söderblom, initiiert worden war. So seien theologische Unterschiede in der Lehre zugunsten eines gemeinsamen Einsatzes für politische Friedensarbeit und soziale Gerechtigkeit bewusst vernachlässigt worden, was in der Konsequenz dazu geführt habe, dass die heilsgeschichtliche Begründung und Motivation sozialetischen Engagements unzureichend verhandelt und Differenzen nicht hinlänglich theologisch bearbeitet worden seien.¹⁷⁰

165 Für Näheres zur Bedeutung des Prämillennialismus für die frühe Pfingstbewegung und den Evangelikalismus siehe Abschnitt IV.1.1.1.

166 Wrogemann: *Missionstheologien der Gegenwart*, 63f.

167 Ebd., 64.

168 Vgl. ebd., 67.

169 Ebd., 69.

170 Hille: *Kontroverse um die Transformationstheologie*, 38. Hille weist in dem Zusammenhang darauf hin, dass die Missionskonferenz in Edinburgh 1910, die als gemeinsame Basis von ÖRK und Lausanner Bewegung verstanden werden kann, durch die konsequente Orientierung aller verhandelten Themen an Evangelisation und Nachfolge zu einem fruchtbaren Ausgangspunkt der ökumenischen und evangelikalen Bewegung hätte werden können.

Seit Mitte des 20. Jahrhunderts bricht dann der Konflikt bezüglich des Missionsverständnisses offen auf und es ereignet sich eine Verschiebung: von einem heilsgeschichtlich hin zu einem verheißungsgeschichtlich fokussierten Verständnis, von einer betont futurisch eschatologischen Reich-Gottes-Perspektive, die exklusiv ekklesiologisch orientiert ist, hin zu einem eher präsentisch-immanenten Reich-Gottes-Verständnis, das von einer gewissen Relativierung des ekklesiologischen Selbstverständnisses begleitet wird. Um diesen Prozess zu verstehen, muss zunächst das Konzept einer *Missio Dei* vorgestellt werden.

Auf der fünften Weltmissionskonferenz in Willingen im Jahr 1952 wird Mission erstmals offiziell als *Missio Dei*¹⁷¹ verhandelt, worunter ein »missionstheologisches Programm« verstanden wird, das »bis heute für viele Kirchen im Umfeld des Ökumenischen Rates der Kirchen von Bedeutung ist«, auch wenn das Bedeutungsspektrum variiert.¹⁷² Neben dem vom Freytag und Hartenstein vertretenen heilsgeschichtlichen Missionsverständnis lässt sich der nun verstärkt rezipierte Ansatz eines missionstheologisch verheißungsgeschichtlichen Konzepts unter diesem Stichwort subsumieren. Dieses Konzept bildete sich infolge des Ersten und Zweiten Weltkriegs heraus, wurde inklusiver und verstärkte die sozio-politische Dimension von Mission. Es stand nicht mehr so sehr ein (quantitatives) Wachstum der Kirche im Mittelpunkt der Bemühungen als vielmehr die immanent erfahrbare Ausbreitung des Reiches Gottes in der Welt:

»not only through the work of the church, but also through political and social action aiming at shalom, peace with justice, in which case evangelism was replaced by or redefined as participation in liberating and reconciling action«.¹⁷³

Besonders geprägt wurde der verheißungsgeschichtliche missionstheologische Ansatz durch Hoekendijk, dessen Gedanken eine starke Wirkung auf die Arbeit der Ökumenischen Bewegung ab Mitte des 20. Jahrhunderts ausübten.¹⁷⁴ Dabei geht es ihm vor allem darum, ein kirchenzentriertes Missionsverständnis zu überwinden und stattdessen das Reich Gottes, »das in der Welt proklamiert werden soll«, in den Mittelpunkt der *Missio Dei* zu stellen, so dass es zu einer Relativierung der Kirche kommt. Diese wird damit begründet, dass Gott auch ohne die Kirche sein Wirken, nämlich die Aufrichtung seines Reiches in der Welt, um die es ihm in erster Linie geht, durchführen könne und die Kirche lediglich dazu aufgerufen sei, sich an dem in der Welt stattfindenden Prozess zu beteiligen. Ziel der Mission Gottes ist für Hoekendijk der *Schalom*, der durch die Trias aus Kerygma, Koinonia und Diakonia das Reich Gottes zeichenhaft erfahrbar machen soll, wobei der

171 Nach Wrogemann wurde der Begriff von Hartenstein eingeführt; vgl. ebd., 79. Wrogemann nennt vier zentrale Charakteristika der *Missio Dei*, nämlich erstens die Buße im Sinne einer »Reinigung der Missionsmotive«, zweitens die *Mission Dei* als Verheißung, drittens die Bedeutung des Wartens für kirchliche Missionsbemühungen und viertens die universale Dimension der Mission, die nicht nur geographisch zu verstehen ist, sondern interessanterweise auch die »intensive Durchdringung aller Lebensgebiete« meint. Vgl. ebd., 81.

172 Ebd.

173 Währisch-Oblau: Evangelism, 157.

174 Wrogemann: Missionstheologien der Gegenwart, 81.

Diakonia die höchste Priorität beigemessen wird.¹⁷⁵ Hoekendijk begreift die Kirche in dem Zusammenhang als »wanderndes Gottesvolk«; ihr wesentlicher Auftrag liege darin, »dem Wort ihres Herrn« in der Welt zu folgen.¹⁷⁶ Auf der ÖRK-Vollversammlung in Neu-Delhi im Jahr 1961, auf der der *Internationale Missionsrat* offiziell in den ÖRK integriert wird, kommt es zu einer Abkehr von einem geschichtstranszendenten und heilsgeschichtlich ausgerichteten missionstheologischen Ansatz hin zu einem verheißungsgeschichtlichen im Sinne von Hoekendijk. Dies stellt eine Neuorientierung dar, die mit dem Vorwurf konfrontiert wurde, dass sich die missionarische und auch die ökumenische in eine sozial-diakonische und aktionistische Bewegung auflöse.¹⁷⁷

Diese Umorientierung im Missionsverständnis brachte dem ÖRK insbesondere von Seiten mehrheitlich prämillennialistischer und geschichtsimmanent-heilsgeschichtlich orientierter evangelikaler Vertreter:innen den Vorwurf ein, die christliche Verkündigung, das heißt den Einsatz für Evangelisation, der sich der individuellen Seelenrettung verpflichtet sieht, zu vernachlässigen und zu verdrängen. Somit ist die Einberufung des *Lausanner Kongresses* im Jahr 1974 und die daraus hervorgehende Lausanner Bewegung als Reaktion auf die Entwicklungen innerhalb des ÖRK zu verstehen. Die Haltung des *Lausanner Kongresses* beschreibt Claudia Währisch-Oblau dementsprechend folgendermaßen:

»[T]he inherent logic of the Lausanne Covenant was the primacy of evangelism with the goal of saving people from eternal damnation, while socio-political action was seen as dealing with a world that was anyhow going to end with the coming of God's Kingdom.«¹⁷⁸

Die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 wird von evangelikaler Seite als Auftakt eines »ökumenischen Paradigmenwechsels« verstanden. Er äußere sich in der totalen Ausrichtung des Missionsverständnisses auf sozialpolitische und ethische Themen, so dass die soteriologische Relevanz von Mission negiert oder im besten Fall lediglich ignoriert werde. Damit gehe, so Rolf Hille, auch eine ekklesiologische Relativierung einher, so dass »die Kirche als die Gesandte Gottes hinter und in der Welt, in der Gott auch ohne missionierende Kirche wirksam ist«, verschwinde und der Missionsbegriff derart geweitet werde, »dass schließlich alles, was Gott an Gutem wirkt, als Mission« bezeichnet werden könne.¹⁷⁹ Die mit dem »Paradigmenwechsel« verbundene Vernachlässigung beziehungsweise Preisgabe der spirituellen Dimension von Mission hat aus Sicht von Vertreter:innen der evangelikalen Seite im weiteren Verlauf zu synkretistischen Tendenzen geführt, für die exemplarisch immer wieder auf die fünfte Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991 verwiesen wird, bei der im Rahmen der Eröffnungsfeier eine Beschwörungszereemonie durchgeführt wurde. Hille sieht dies als weitere Bestätigung für sein

175 Ebd., 89. Die Rede ist auch von einer »Schalomatisierung« der Welt«.

176 Ebd., 92.

177 Vgl. ebd., 103.

178 Währisch-Oblau: *Evangelism*, 58f.

179 Hille: *Kontroverse um die Transformationstheologie*, 39.

Urteil, dass das Streben nach diesseitig orientierter gesellschaftlicher Transformation »durch spirituelle Kräfte [...] zur Grundlage ökumenischen Handelns« geworden sei.¹⁸⁰

Die inhaltliche Gesamtausrichtung der ÖRK-Weltmissionskonferenzen wird in gleicher Weise wahrgenommen, nämlich als primär innerweltlich fokussiert.¹⁸¹ Diesbezüglich wird zum Beispiel der vierfache und »rein innerweltliche Heilsbegriff«, der in Bangkok 1973 formuliert wurde, hervorgehoben, der sich im Kampf um wirtschaftliche Gerechtigkeit, Menschenwürde, Solidarität gegen die Entfremdung des Menschen sowie die Hoffnung gegen die Verzweiflung im Leben des Einzelnen ausdrücke und Zeichen einer »emanzipatorisch marxistisch inspirierte[n] [...] neuen ›Zivilreligion‹« sei.¹⁸² Diese sukzessive »Verweltlichung des Missionsverständnisses«, die in den folgenden ÖRK-Vollversammlungen und Weltmissionskonferenzen von Seiten der Evangelikalen beobachtet wird und die aus ihrer Sicht auf eine Heilsoffenbarung zugunsten einer Schöpfungsoffenbarung zu verzichten schien, führt also 1974 zur Gründung der Lausanner Bewegung als evangelikale Antwort und damit zur Aufhebung des »ökumenische(n) Alleinvertretungsanspruch[s] des ÖRK«.¹⁸³

III.4.1.2 Die Lausanner Bewegung und ihre internen Debatten um ›missionale‹ Transformation

Im weiteren Verlauf geht es nun um die unmittelbare Entstehung der Lausanner Bewegung und die damit verbundenen internen Konflikte um ein ›ganzheitliches Missionsverständnis‹, wie es der durch die ›Sozialen Evangelikalen‹ (Dietz) in den Diskurs eingebrachten Transformationsdebatte zugrunde liegt.

Bereits 1966 wird mit der *Wheaton-Erklärung* als Reaktion auf die Entwicklungen im Kontext des ÖRK der Primat der Evangelisation angemahnt sowie der Einsatz für soziale Veränderungen lediglich als Konsequenz daraus bewertet; und auch die *Frankfurter Erklärung* von 1970 stützt diese Rangfolge. Auf internationaler Ebene formiert sich dann in Abgrenzung zum ÖRK im Jahr 1974 die Lausanner Bewegung, die ihren Auftakt bei dem durch den Evangelisten Billy Graham (1918–2018) einberufenen *Kongress für Weltevangeli-sation* in Lausanne hatte. Auch hier steht der heilsgeschichtliche Primat der Mission im Zentrum und wird verbunden mit dem Ruf nach Vollendung der Weltevangeli-sation und einem entsprechenden Aufruf, das missionarische Engagement zu verstärken und auszubauen. Gleichwohl wird auf die Bedeutung sozialer Verantwortung von Christ:innen verwiesen, jedoch mit der Betonung, dass soziales Engagement nicht per se bereits als Evangelisation verstanden werden dürfe.¹⁸⁴

180 Ebd., 41.

181 Thorsten Dietz weist darauf hin, dass sich ein Großteil der freien Missionswerke aus dem in den ÖRK integrierten Missionsrat, in dem vor allem kirchliche Missionswerke vertreten waren, ausgeschlossen fühlten. Vgl. Dietz: *Menschen mit Mission*, 76.

182 Seubert: *Transformation durch Mission?*, 11.

183 Hille: *Kontroverse um die Transformationstheologie*, 42. (Polemische) Kritik regt sich primär an der »christomarxistischen Sicht« (Beyerhaus), die dem ÖRK unterstellt wird und die die Mission auf die Hinwendung zu den Armen reduziere sowie ihre Notwendigkeit (im Rahmen der 10. Weltmissionskonferenz 1989) insgesamt in Frage zu stellen scheint.

184 Vgl. ebd., 43f.

Der Einladung zum Kongress, der von Billy Graham und dessen Organisation maßgeblich initiiert, organisiert und finanziert wurde, folgten ca. 2300 Personen aus ca. 150 Ländern. Der Kongress bildete den Auftakt für eine der weltweit größten christlichen Bewegungen im evangelikalen und pentekostal-charismatischen Bereich. Er wurde von einem weitverzweigten Netzwerk internationaler evangelikaler, pentekostaler und neo-charismatischer Organisationen, Gemeinden, Dienste und Bewegungen getragen, deren Zusammenarbeit – im Gegensatz zum ÖRK, bei dem eher von ›Kirchen-Ökumene‹ die Rede ist – als ›Allianz-Ökumene‹ beschrieben wird, und zwar »between individual leaders united by common evangelical convictions and a shared commitment to world evangelization«.¹⁸⁵

Die Theolog:innen Lars Dahle, Margunn Serigsta Dahle und Knud Jørgensen beschreiben die Entfaltung der Lausanner Bewegung als eine ›Geschichte‹ (*story*), die sich auf vier miteinander verbundenen Ebenen abspiele. Die erste Ebene bezeichnen sie als die ›strukturelle Ebene‹, der sie verschiedene offizielle Treffen und Kongresse zurechnen (u.a. die drei weltweiten Kongresse in Lausanne 1974, in Manila 1989 und in Kapstadt 2010 und drei Leiterschaftskongresse in Pattaya 1980 und 2004 sowie in Bangalore 2013). Die zweite Ebene betrifft die Freisetzung von entsprechenden Ressourcen (*resource level*), die unter anderem die Publikation einer Fülle von Veröffentlichungen (Kongressdokumente, Bücher und digitale Materialien) beinhaltet. Als dritte Ebene beschreiben sie die katalytische Funktion (*catalyst level*) »of key Lausanne-related convictions and ideas that have been influential both within and beyond the Movement itself«; die vierte Ebene schließlich verstehen sie als Beziehungsebene, die verschiedene informelle und formelle Netzwerke umfasst.¹⁸⁶

Auch im Kontext der Lausanner Bewegung war die Debatte um das rechte Verständnis von Mission und damit um das Verhältnis von Evangelisation und sozial-politischem Engagement nicht abschließend geklärt, sondern bildete mit dem *Lausanner Kongress* und der Verabschiedung der *Lausanner Erklärung* vielmehr den Auftakt für jahrelange innerevangelikale Debatten. Diese Auseinandersetzungen entzündeten sich vor allem an dem von den ›Sozialen Evangelikalen‹ (Dietz) eingebrachten Konzept der ›missionarischen Transformation‹. Im weiteren Verlauf wurden sie zudem noch einmal neu geprägt durch das am Reich Gottes orientierte Transformationsverständnis der neo-charismatischen Strömungen, die spätestens ab dem Kongress von Manila nun auch zum festen Bestandteil der Lausanner Bewegung geworden waren. Dabei kam es, wie im weiteren Verlauf noch deutlich wird, zu einer sukzessiven Verschmelzung und gegenseitigen Beeinflussung beider Transformationsvorstellungen, die der KiNC auch innerhalb der Lausanner Bewegung enormen Einfluss verschaffte. Sie ist zu einer prägenden Gestalt innerhalb der Lausanner Bewegung geworden, während sie selbst wiederum wesentliche Formierungs- und Visionsimpulse durch die Bewegung erfahren hat.¹⁸⁷

Der Entstehungshintergrund der durch die ›Sozialen Evangelikalen‹ entwickelten ›missionalen Transformationstheologie‹ wird also als Reaktion auf die »einseitige Stel-

185 Dahle/Dahle/Jørgensen: *Evangelical Perspectives on Mission*, 2.

186 Ebd., 5f.

187 Vgl. dazu auch Abschnitt IV.1.3.3.

lungnahme der Evangelikalen zu Gunsten eines verkündigungsorientierten Missionsverständnisses« gesehen, die wiederum als Folge der »verhängnisvollen Entwicklungen in der Ökumene, allem voran im ÖRK« betrachtet wird.¹⁸⁸

Insbesondere Teilnehmer:innen aus Ländern des ›Globalen Südens‹, die sich in der so genannten *Radical Discipleship Group* sammelten,¹⁸⁹ forderten ein ganzheitliches Verständnis von Mission, das Evangelisation und soziale Verantwortung nicht gegeneinander ausspielen dürfe.¹⁹⁰ Der evangelikale Theologe Johannes Reimer arbeitet – in Anlehnung an Eckhart Schnabel – fünf verschiedene traditionsgeschichtliche Anknüpfungspunkte der ›Sozialen Evangelikalen‹ heraus: zum einem in den Erweckungsbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts, dann bei den nordamerikanischen Mennoniten, drittens in der Theologie des *Social Gospel*, viertens in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und fünftens schließlich in den missiologischen Diskussionen innerhalb der ökumenischen Bewegung, vor allem im ÖRK.¹⁹¹ Bei der letztgenannten Wurzel spielt nach Reimer hauptsächlich der »kontextuelle Zugang zur Theologie« und der »erweiterte Reich-Gottes-Begriff« eine Rolle, der »das Reich Gottes nicht auf die bekennende Gemeinde beschränken« will, sondern es in allen dem Reich Gottes entsprechenden Entwicklungen sieht.¹⁹²

Durch ihren Einsatz gelang es den ›Sozialen Evangelikalen‹ zwar nicht, die Priorisierung der Mission im Dokument der Lausanner Bewegung zugunsten einer Gleichstellung von sozialen und missionalen Aspekten zu verschieben, allerdings erreichten sie erstmalig, »die soziale Verantwortung in einem gesamtevangelikalen Dokument festzuschreiben«, so dass diese »fortan als integraler Teil des Missionsbefehls« angesehen wird.¹⁹³

In den Jahren, die auf den ersten Lausanner Kongress folgten, ergaben sich große Spannungen zwischen den unterschiedlichen Strömungen der Lausanner Bewegung, vor allem zwischen den vornehmlich aus den Ländern des ›Globalen Südens‹ stammenden ›Sozialen Evangelikalen‹ und den eher im Westen zu verortenden ›evangelistischen Evangelikalen‹ – Vertreter:innen der Gemeinde-Wachstums-Bewegung und einer auf die Erreichung quantitativ zu fassender missionarischer Ziele ausgerichteten Weltmission (z. B. Donald McGavran oder Luis Palau).¹⁹⁴ Zugleich hatte sich jedoch auch eine vermittelnde Strömung herausgebildet, die ihren Beitrag dazu leistete, dass sich das ganz-

188 Reimer: Evangelikale für soziale Gerechtigkeit, 248.

189 Zu den bedeutenden Vertretern zählen u. a. Samuel Escobar, René Padilla, Ronald Sider, Vinay Samuel, Chris Sudgen und Orlando Costas.

190 Diese Gruppe entwirft auf dem Lausanner Kongress das Positionspapier *A response to Lausanne*, das von knapp 500 Teilnehmer:innen unterzeichnet wird.

191 Vgl. Reimer: Evangelikale für soziale Gerechtigkeit, 251.

192 Vgl. ebd.

193 Ebd., 253.

194 Vgl. dazu auch ihre Bedeutung für die diachronen Entwicklung der KiNC in den Abschnitten IV.1.2.4. und IV.1.3.3. Reimer beschreibt, dass noch auf der Konferenz von Manila 1989 die Spannungen außerordentlich deutlich zu spüren waren, aber sich die ›Sozialen Evangelikalen‹ ab den 1990er Jahren »zu einer der Hauptstimmen der Evangelikalen in der Welt« entwickelten, was beispielsweise auch seinen Ausdruck in der 1999 stattfindenden Gründung des Micha-Netzwerks, zu dem mehrere hundert christliche Entwicklungsorganisationen zählen, findet. Vgl. ebd., 257f.

heitliche Verständnis von Mission der ›Sozialen Evangelikalen‹ ab den 1990er Jahren innerhalb der Lausanner Bewegung kontinuierlich etablieren konnte und dort Akzeptanz und Aufnahme erfuhr.¹⁹⁵ Dadurch entwickelte sich im internationalen Kontext des Evangelikalismus der Terminus ›Transformation‹ zu einem theologischen Schlüsselbegriff, um den Zusammenhang zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung auszudrücken. Erstmals im Zusammenhang mit Mission in Gebrauch genommen wurde dieser Begriff auf dem *Wheaton Congress* von 1983, einem Konsultationstreffen der Lausanner Bewegung, und zwar unter der Überschrift »Transformation: The Church in Response to Human Need«.¹⁹⁶ Es ging bei dem Verständnis von Transformation um eine über das Individuum hinausgehende »Verwandlung der Umstände und Gemeinschaften«.¹⁹⁷ Sie richtete sich »perspektivisch auf die ganze Welt, denn die Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes zielt auf eine globale Transformation«.¹⁹⁸ Dieses Transformationsverständnis kann auch als Konzept einer »integralen Mission« beschrieben werden, das Evangelisation und soziales Engagement als sich einander bedingend und befördernd versteht.¹⁹⁹ Dieser Ansatz einer »integralen Mission« wird durch Dietz als »der rote Faden der Lausanner Entwicklung« bezeichnet, der zum einen die Anschlussfähigkeit der als KiNC bezeichneten Prozesse an die Lausanner Bewegung wesentlich befördert und zum anderen auch mit Blick auf den ÖRK zu einer gewissen Annäherung zwischen der Ökumenischen Bewegung (ÖRK) und der Lausanner Bewegung innerhalb der letzten zehn Jahre geführt habe.²⁰⁰

III.5 Die theologiegeschichtlichen Voraussetzungen der visionären KiNC-Topoi im deutschsprachigen Protestantismus

Zuletzt sollen nun die traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen der visionären KiNC-Topoi im Kontext des deutschsprachigen Protestantismus geklärt werden, liegt doch der Schwerpunkt der Untersuchungen dieser Arbeit zur Visions- und Netzwerkökumene der KiNC im deutschsprachigen Diskursraum.²⁰¹

Auch in der deutschsprachigen KiNC werden Visionen innerhalb des weitverzweigten Netzwerkgeflechts verhandelt, und auch im deutschsprachigen Bereich stellt das Reich Gottes die Referenzgröße für die anderen zentralen Themen dar. Bei diesen handelt es sich um die funktional auf das Reich Gottes ausgerichteten Visionen von Gebet, Jüngerschaft, Mission und Einheit. Die KiNC-Visionen stellen keine theologisch neu entwickelten Topoi dar, sondern vielmehr Theologumena mit einer reichen Traditionsgeschichte. Sie sollen im Folgenden grob umrissen werden, um anzudeuten, in welchem theologie- und traditionsgeschichtlichen Kontext die KiNC-Visionen sich entfalten. Unter Berücksichtigung dieses Kontextes werden dann im Kapitel VII die Konfliktlinien

195 Vgl. ebd., 258.

196 Zimmermann: *Gemeinde, Mission und Transformation*, 125.

197 Ebd., 125.

198 Vgl. Dietz: *Menschen mit Mission*, 118.

199 Ebd., 122.

200 Mehr dazu unter Abschnitt IV.4.

201 Zu Entwicklungen im römisch-katholischen Bereich siehe Kap. V.

und Bruchstellen, die sich aus den visionären KiNC-Analysen in den Kapiteln IV, V und VI ergeben werden, ökumene-theologisch reflektiert.

Im Zuge der Darstellung des traditionsgeschichtlichen Kontextes der KiNC-Visionen steht jedoch ein explizit protestantischer Kontext im Vordergrund. Dies hat vor allem damit zu tun, dass ein Großteil der diachronen und synchronen KiNC-Netzwerke aus der reformatorischen Tradition heraus entstanden ist und die inhaltlichen Konfliktlinien zwischen der pfingstlich-charismatischen und der evangelikalen KiNC mit »traditionellen«, »aufgeklärten« oder »liberalen« Strömungen des Protestantismus sehr ausgeprägt sind, was intrakonfessionell durchaus eine ökumenische Herausforderung darstellt. Auch die Untersuchungen zur Auseinandersetzung der wissenschaftlichen Theologie mit der katholischen KiNC werden deutlich machen, dass die intrakonfessionellen Streitpunkte im römisch-katholischen Spektrum ähnlich gelagert sind, so dass die innerkonfessionellen »Lagerkämpfe« auch als über- beziehungsweise transkonfessionelle »Lagerkämpfe« zu begreifen sind.²⁰²

Im Vordergrund der traditions- beziehungsweise visionsgeschichtlichen Einordnung sollen nun die Themen des Reich Gottes, der Jüngerschaft und des Gebets stehen, da die polarisierenden Linien um das Missionsverständnis bereits umrissen wurden und das Thema Ökumene in Teil C eingehende Beachtung erfahren wird.

Als erstes soll der Topos des *Reiches Gottes* Gegenstand der Untersuchung sein. In der Reformationszeit wurde das Reich Gottes von Martin Luther (1483–1546) grundsätzlich als geistliches Geschehen verstanden, nämlich als Herrschaft Gottes im Inneren des Menschen, dem »Ort der entscheidendsten Gegenwehr« und zwar durch die »schwachen Gefäße des Wortes, der Taufe und des Abendmahls.«²⁰³ Luther verhandelte das geschichtliche Handeln Gottes in seinem Konzept der »Zwei-Regimenten-Lehre«, das jedoch nicht auf die sukzessive Entfaltung des Reiches Gottes in der Welt bezogen, sondern darauf ausgelegt ist, einerseits die grundsätzliche Herrschaft Gottes über die ganze Welt und Wirklichkeit zu konstatieren, andererseits jedoch, »die – relative – Unabhängigkeit des weltlichen Regiments (zu) bejahen«.²⁰⁴

Demgegenüber hat das Reich-Gottes-Verständnis bei Martin Bucer (1491–1551) einen dezidiert politischen Akzent, strebte er doch gerade mittels eines politischen Reformprogramms die Wiederherstellung des Reiches Gottes an, da Christus auch in weltlichen Dingen »unbedingten Gehorsam gegenüber seinen mandata und leges« einfordere.²⁰⁵ Das Reich-Gottes-Verständnis bei Bucer konkretisiert sich also innerweltlich und zwar dadurch, dass die Kirche »als Schar der Erwählten und Geistbegabten das regnum Christi« bildet, das als solches in der Welt »seine Kraft beweist und das Leben des einzelnen wie auch des Gemeinwesens als Ganzes durchdringt«.²⁰⁶ Dabei weisen diese immanenten Reich-Gottes-Vorstellungen eine beachtliche Wirkungsgeschichte auf, die sich ins-

202 Vgl. dazu Abschnitt VI.4.6.

203 Mau: Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes V, 222.

204 Riches: Art. Nachfolge IV, 702–710.

205 Vgl. Schwöbel: Art. Reich Gottes, 212; Mau: Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes V, 223.

206 Ebd., 223.

besondere im angelsächsischen Raum über Jahrhunderte – bis heute – in unterschiedlichen Frömmigkeitsströmungen aufzeigen lässt.²⁰⁷

Erst der Pietismus machte dann den Reich-Gottes-Gedanken »zu einem Zentralthema von Frömmigkeit und Theologie« und entwickelte ein theologisches Vorstellungsprofil, das eine breite Rezeptionsgeschichte hat, die sich besonders auch im KiNC-Kontext entdecken lässt.²⁰⁸ So weist der Reich-Gottes-Gedanke bereits im Pietismus einerseits eine individuell-geistliche Dimension auf, da davon ausgegangen wird, dass mit der persönlichen Bekehrung der Wechsel des Gläubigen aus dem Machtbereich Satans in den Herrschaftsbereich Christi vollzogen wird. Andererseits wird gerade dadurch auch die kollektiv-gesamtgesellschaftliche Dimension aktiviert, da der wiedergeborene Mensch nun innerlich dazu angeleitet und befähigt wird, sich für die Realisierung des Reiches Gottes einzusetzen und seine immanente Ausbreitung zu befördern. Damit einher ging die Ausbildung einer äußerst positiven Prognose für die Kirche, deren Blütezeit – auch vor dem Hintergrund der Erwartung einer Bekehrungswelle unter jüdischen Menschen und Erweckungsbewegungen unter Christ:innen und Nichtchrist:innen – rege antizipiert wurde. Dies stand in Verbindung mit einem ausgeprägten Chiliasmus, durch den »die strikte Differenz zwischen diesseitigem Weltzustand und jenseitig-himmlichem Reich« eingegeben und damit »die Grenzen zwischen immanenter Christokratie und transzendenter Theokratie« verwischt wurden.²⁰⁹ Die Reich-Gottes-Vorstellungen des Pietismus gingen aber auch über den genuin kirchlichen Bereich hinaus und lenkten den Blick auf »sittliche Aktivitäten«, insbesondere auf sozial-diakonisches Engagement als Ausdruck immanenter Reich-Gottes-Realisierung, wie es sich insbesondere am halleischen Pietismus um August Hermann Francke zeigte, so dass es hier bereits zu einer engen Verbindung von Heiligungs- und Reich-Gottes-Vorstellungen kam.²¹⁰

Dieses Reich-Gottes-Verständnis wurde auch im 19. Jahrhundert im Zusammenhang mit verschiedenen erwecklichen Aufbrüchen, aber in besonderer Weise im Kontext des württembergischen Pietismus, weiterverhandelt. Hervorzuheben ist hier das Wirken von Johann Christoph Blumhardt dem Älteren (1805–1880) und seinem Sohn Christoph Blumhardt (1842–1919) in Bad Boll. Hier kommt es zudem zu einer Synthese von Reich-Gottes- und Heilungsbewegung. Es lassen sich in der Rezeptionsgeschichte zwei unterschiedliche Reich-Gottes-Konzepte ausmachen: einerseits eine eher erwecklich-konservative Linie und andererseits eine erwecklich-sozialliberale Linie.²¹¹

In der Theologie und Philosophie der Neuzeit erlebte die Rede vom Reich Gottes eine neue Blütezeit, wurde dabei jedoch mehr und mehr ihrer transzendenten, das heißt auch ihrer biblisch-theologischen, Bezüge beraubt, zunehmend säkular interpretiert und im

207 Vgl. Schwöbel: Art. Reich Gottes, 212.

208 Meckenstock: Einleitende Beobachtungen, 4.

209 Ebd.

210 Vgl. Beintker: Art. Herrschaft Gottes, 225; Schwöbel: Art. Reich Gottes, 212.

211 Vgl. dazu auch Dietz' erhellende Ausführungen über die blumhardschen Einflüsse auf die Theologen Leonhard Ragaz (1868–1945) und Hermann Kutter (1863–1931), die dem »Religiösen Sozialismus« zuzurechnen sind und ihn Anfang des 20. Jh. wesentlich geprägt haben. Seine Gedanken legt Dietz in dem Podcast »Geist.Zeit« dar. Vgl. RefLab (Hg.): Geist.Zeit. Kutter, Ragaz und der Religiöse Sozialismus [25.2.2023].

Sinne einer realisierten, präsentischen Eschatologie verstanden.²¹² So wurde das Reich Gottes einerseits beispielsweise im Sinne Georg Friedrich Wilhelm Hegels (1770–1831) als »Geschichte der Verwirklichung der Wahrheit des Geistes in der Geschichte« betrachtet oder auch mit Karl Marx (1818–1883) als »Veränderung der gesellschaftlichen Welt zur klassenlosen Gesellschaft«.²¹³

Theologisch fundiert wurde die Reich-Gottes-Vorstellung in hervorgehobener Weise wieder durch Albrecht Ritschl (1822–1889), der das Reich Gottes jedoch ebenfalls im Sinne einer präsentischen Eschatologie begriff und seine Realisierung nicht nur als »Tat Gottes«, sondern auch als »Aufgabe der Christen« verstand, nämlich derart, dass diese dazu aufgerufen sind, sich »an der Bildung einer sittlich vollkommenen Menschheit« zu beteiligen.²¹⁴ Das sittliche Handeln wird hierbei jedoch »durchgängig religiös konstituiert«.²¹⁵ In dem Zusammenhang betont Ritschl den Alltagsbezug der Reiches-Gottes-Vorstellung, da in dem Bemühen um sittliche Vollkommenheit das Reich Gottes gerade in den Alltagsvollzügen zum Ausdruck kommen und somit nicht auf einen gesonderten, das heißt innerkirchlichen, Bereich beschränkt bleiben soll. Stattdessen geht es darum, die christliche Nächstenliebe als Konkretion des Reich-Gottes-Vollzuges auf die vielfältigen »sozialen Strukturen der Alltagswelt« zu beziehen, so beispielsweise auf die Familie, den Staat oder die bürgerliche Gesellschaft als solche.²¹⁶

Im 20. Jahrhundert kam es dann angesichts der beiden Weltkriege zu verschiedenen grundlegenden Perspektivwechseln in Bezug auf die Reich-Gottes-Vorstellungen. So wurde einerseits, unter dem einschneidenden Erlebnis des Ersten Weltkrieges, der säkular und religiös vorherrschende optimistische Fortschrittsglaube zutiefst erschüttert. Es kam in der Theologie, prominent vertreten durch Karl Barth (1886–1968) und Paul Althaus (1888–1966), zu einer dezidierten Abkehr von immanenten, sozial-ethischen Realisierungsvorstellungen des Reiches Gottes und damit auch zu einer Abkopplung der »Eschatologie von jeder Form verlaufzeitlicher Temporalität«.²¹⁷ Andererseits setzte sich Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) wiederum für ein ganzheitliches Verständnis des Reiches Gottes ein, das sowohl dessen transzendente als auch immanente Dimensionen berücksichtigt. Er versuchte für die »Aufgabe der Kirche zur Weltgestaltung zu argumentieren«, da nämlich, so seine Überzeugung, jeder, der das Reich Gottes liebe, es als solches in seiner Ganzheit auch auf Erden lieben müsse, »weil er sich und die Welt gerade so als Schöpfung begreife«.²¹⁸ So muss der Christenmensch nach Bonhoeffer »ohne Einschränkung am Leben der Welt Anteil« nehmen und dabei gleichzeitig die »Herrschaft Gottes über seine Welt bejahen und sie in seinem Leben« verwirklichen, ohne sich dabei jedoch »auf die Hilfe oder das Eingreifen Gottes bei der Lösung der unausweichlichen Probleme des gesellschaftlichen Zusammenlebens« zu verlassen.²¹⁹

212 Vgl. Beintker: Art. Herrschaft Gottes, 224–226.

213 Schwöbel: Art. Reich Gottes, 213.

214 Vgl. Harbeck-Pingel: Gesellschaft und Reich Gottes, 14.

215 Ritschl: Unterricht in der christlichen Religion, XXIV.

216 Ebd., 14.

217 Mau: Art. Herrschaft Gottes, 227.

218 Enns: Von der Wirklichkeit des Reiches Gottes, 44f.

219 Riches: Art. Nachfolge Jesu IV, 704.

Auch im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts spielte das theologische Nachdenken über das Reich Gottes eine wichtige Rolle, beispielsweise im Denken von Wolfhart Pannenberg (1928–2014) oder Jürgen Moltmann. Ihr Beitrag ist durch das Bemühen gekennzeichnet, die »Rede vom Reich Gottes in einer trinitarischen Darstellung des Wirkens und Wesens Gottes« weiterzuführen.²²⁰

Trotz theologischer Reflexionsbemühungen um ein angemessenes Verständnis des Reiches Gottes spielt dieses im Rahmen gegenwärtiger Frömmigkeitspraktiken der traditionellen Großkirchen kaum eine Rolle. Der Theologe Günter Meckenstock weist darauf hin, dass es sich bei dem Begriff weniger um einen religiös-spirituellen als vielmehr um einen theologischen handelt. Einen Grund hierfür sieht er auch in der negativen Begriffskonnotation, die der »Reichs«-Gedanke im Zuge des Nationalsozialismus erfahren hat.²²¹

Wie die skizzierten Auseinandersetzungen zwischen der Ökumenischen und der Lausanner Bewegung gezeigt haben, sind Reich-Gottes- und Missionsverständnis eng miteinander verbunden, weisen jedoch zwei unterschiedliche Entwicklungslinien auf. Bei der einen handelt es sich um eine liberale, sozial-diakonische und bei der anderen um eine eher konservative, soteriologisch orientierte Linie. So wurde Mission, die auf ein klassisches »Bekehrungserlebnis« zielte, im liberalen »Mainstream« des Protestantismus der letzten Jahrhunderte dezidiert abgelehnt, und auch der Missionsbegriff insgesamt wurde vielfach negativ konnotiert.²²² Zum Ende des 20. Jahrhunderts zeichnen sich jedoch auch hier neue Entwicklungen ab. Mit Blick auf die deutsche Kirchenlandschaft ab den 1980er Jahren konstatiert Philipp Elhaus eine »Renaissance des Missionsbegriffs«, wofür ein Papier zur Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft der VELKD, das für eine »missionarische Doppelstrategie« plädierte, den Auftakt bildete.²²³

Weiteren bemerkenswerten Aufwind erhielt der sonst zu starker Polarisierung führende Begriff der Mission dann durch die Generalsynode der VELKD im Jahr 1999, im Rahmen derer sich Mission »vom Streitbegriff zum Leitbegriff« wandelte, sodass ein »missionarisches Jahrhundert« deklariert wurde.²²⁴ Geschuldet waren diese missionarischen Neuorientierungsprozesse vor allen Dingen der Tatsache, dass die statistischen Prognosen in puncto Kirchenmitgliedschaft immer düsterer aussahen und die Entfremdung zwischen Kirche und Gesellschaft besonders im Zuge der deutschen Wiedervereinigung immer deutlicher wahrgenommen wurde, so dass der Missionsbegriff »seit Beginn des Jahrtausends zur verbalen Allzweckwaffe bei kirchlichen Reformbestrebungen angesichts einer schweren Übergangskrise der kirchlichen Organisationen auf dem Weg

220 Schwöbel: Art. Reich Gottes, 214.

221 Meckenstock: Einleitende Beobachtungen, 4f.

222 Gleichwohl gab es innerhalb des Protestantismus immer auch breite erweckliche Strömungen, die sich intensiv missionarischem Engagement verpflichteten. Im Fokus standen dabei einerseits im Zuge der Gründung einer Vielzahl von Missionsgesellschaften die missionarische Arbeit in fremden Ländern und Kulturen, die bislang noch nicht »christianisiert« gewesen sind. Andererseits entstand der Bereich der »Inneren Mission«, der vor allem auf sozial-diakonisches Engagement zielte.

223 Vgl. Elhaus: Ein Wort im Aufwind?!, 53.

224 Ebd., 57.

in eine Minderheitensituation« wurde.²²⁵ Dabei stand man auf landeskirchlicher Seite zwar einerseits den klassischen evangelikalen ›bekehrungsmissionarischen‹ Ansätzen skeptisch gegenüber, öffnete sich aber, auch mit Blick beispielsweise auf die freshX-Bewegung,²²⁶ die in vielen Landeskirchen regen Anklang fand, durchaus einem gewissen evangelikalen Frömmigkeitsstil und war auf unterschiedlichen Bereichen zu ›frömmigkeitslager‹-übergreifenden Kooperationen bereit.

Traditionsgeschichtlich sind die Begriffe Heiligung, Nachfolge und *Jüngerschaft* eng miteinander verknüpft, sodass man sie gemeinsam thematisieren kann. Alle drei Begriffe greifen die Spannungen zwischen Rechtfertigung (*iustificatio*) und Heiligung (*sanctificatio*) auf, die theologiegeschichtlich immer wieder eine wichtige Rolle gespielt haben. Dabei beobachtet der Theologe Holger Eschmann bereits in der Zeit der Alten Kirche unterschiedliche Akzentsetzungen im Kontext des Themas Heiligung, etwa wenn in der Ostkirche stärker der Aspekt der inneren Heiligkeit in Form der *Theosis* und in der westkirchlichen Tradition das sozial-ethische Handeln in den Mittelpunkt gestellt wird.²²⁷

Dadurch, dass in der Reformationszeit Heiligung verstärkt mit dem Vorwurf der Werkgerechtigkeit in Verbindung gebracht wurde, wurde die Rechtfertigung gegenüber der Heiligung betont und letztere rückte zunehmend als theologischer Topos in den Hintergrund. Dies geschah, so Eschmann, obwohl »Rechtfertigung und Heiligung als zwei unterschiedliche Aspekte des göttlichen Handelns am Menschen und im Menschen« und Heiligung mit dem Theologen Ernst Käsemann (1906–1998) als ›gelebte Rechtfertigung‹ verstanden werden könne.²²⁸

Im Mittelalter und in der Alten Kirche stand insbesondere das Martyrium, also die Leidensnachfolge (Kreuzesnachfolge), die sich nicht nur in der bereitwilligen Inkaufnahme von Verfolgung, sondern auch in einem asketischen, weltentsagenden Lebensstil ausdrückte, als wesentlicher Bestandteil der *imitatio Christi* im Zentrum der Nachfolge.²²⁹ Luther ging es hingegen darum, den Glauben von jedweden ›heiligen‹ Handlungen zu befreien und die Innerlichkeit des Glaubensaktes zu betonen, wenngleich dieser in der gehorsamen und an der Bergpredigt sich ausrichtenden tätigen Nächstenliebe auch eine äußerliche Gestalt erhält.²³⁰

Im Pietismus wurde dann die individuelle emotionale Erfahrungsdimension der Nachfolge in den Vordergrund gestellt, die ihre Initiation durch den existentiell erlebbaren Moment der Wiedergeburt beziehungsweise Bekehrung erhielt. Der Schwerpunkt wurde »von der Predigt auf die Mediation«, verlegt, die »als eine existenzielle innerliche Erfahrung von Gottes Liebe (Arndt) oder als *adhortatio* zur Bekehrung und Lebensheiligung (Puritaner)« begriffen werden konnte.²³¹ Heiligung wurde im Pietismus als ein durch die Rechtfertigung ermöglichter Prozess verstanden, der sich im geistigen, inneren Kampf gegen die Sünde erweist, dem jedoch immer auch eine äußerliche und

225 Ebd., 64.

226 Vgl. dazu: Müller: *Fresh Expressions of Church*.

227 Eschmann: *Evangelische Spiritualität und Heiligung*, 517.

228 Ebd., 518.

229 Vgl. Frank: *Art. Nachfolge II*, 686–691.

230 Vgl. Riches: *Art. Nachfolge III*, 692.

231 Kamp: *Bevorzugte Formen der evangelischen Spiritualität*, 315.

damit sozial-ethische Dimension inhärent ist. So hebt Klaus vom Orde beispielsweise in Bezug auf Philipp Jakob Spener (1635–1705) dessen Spiritualitätsverständnis als ein »Zusammenspiel von geistlicher Einkehr und daraus entstehender Aktivität« hervor, das letztendlich »nicht nur den frommen Gleichgesinnten, sondern die gesamte Gesellschaft mit ihren Herausforderungen im Blick hat«. ²³²

Jan van de Kamp verweist auch auf die gegenseitigen Beeinflussungen lutherischer, reformierter und puritanischer Frömmigkeitsformen, die sich gerade im deutschsprachigen Pietismus beobachten lassen und ihm »internationale Dimensionen« verliehen. Ausgangspunkt der verstärkten Konzentration auf die Christusnachfolge war die monierte Diskrepanz zwischen Glaubenstheorie und -praxis: »Man war nicht bereit Buße zu tun, es gab eine falsche Sicherheit des Glaubens und die Früchte des Glaubens blieben aus«. ²³³ Entsprechend laut war im Pietismus der Ruf nach Umkehr und der Erneuerung des Glaubens, die in einem zweistufigen Heiligungsprozess ihren Ausdruck finden sollte, nämlich erstens der Reinigung der fleischlichen Natur des Menschen durch Selbstverleugnung und zweitens der inneren Erleuchtung, die an die »völlige Hingabe an Gottes Willen« gebunden ist. ²³⁴

Stand in der Aufklärung die sittliche und geistige Vervollkommenung des Menschen im Vordergrund, die die Jesus-Nachfolge vornehmlich im Sinne eines ethischen Nachahmens definierte und die geistliche Komponente weitestgehend ausklammerte, war es im 20. Jahrhundert Bonhoeffer, ²³⁵ der den Begriff besonders mit Blick auf seine geistliche Bedeutungstiefe für den theologischen Diskurs im deutschsprachigen Bereich wieder fruchtbar machte, nachdem er – jenseits pietistisch geprägter Frömmigkeitsströmungen – in der evangelischen Theologie des Westens tendenziell vernachlässigt worden war. ²³⁶

Bonhoeffer geht es bei seinem Verständnis von Nachfolge wesentlich um die Wiederentdeckung der »Dringlichkeit der christlichen Berufung in der Welt und für die Rechtfertigung des Sünders«, wobei die Nachfolge Gehorsam, Ernsthaftigkeit und die Orientierung an der »teuren Gnade« erfordert, ohne jedoch dabei in Gesetzlichkeit zu verfallen. ²³⁷ Damit war Bonhoeffer um eine »Verbindung von Spiritualität und sozialem Aktivismus« bemüht, die den Glauben nicht auf »den Bereich der Innerlichkeit« reduziert, sondern ihn als »tätige Nachfolge« verstanden wissen will: »in zentripetaler Bewegung auf Christus als sein Zentrum hin und in zentrifugaler Bewegung auf den Verkündigungs- und Friedensdienst in der Welt«. ²³⁸

Abschließend soll nun der Topos *Gebet* theologiegeschichtlich eingeordnet werden. Dabei soll deutlich werden, dass das Gebetsverständnis immer auch mit der Frage nach dem dahinterliegenden Gottesbild einhergeht und entsprechend wesentliche theologi-

232 Orde: Die Spiritualität Philipp Jakob Speners, 327.

233 van de Kamp: Bevorzugte Formen der evangelischen Spiritualität, 303.

234 Ebd.

235 Vgl. dazu die von Bonhoeffer 1937 veröffentlichte Schrift »Nachfolge«.

236 Vgl. Riches: Art. Nachfolge III, 691.

237 Ebd., 699.

238 Bernhardt: Evangelische Spiritualität, 595.

sche Fragen berührt, so beispielsweise die nach Affizierbarkeit, Allmacht und Vorsehung Gottes.

Der praktische Theologe Michael Meyer-Blanck macht deutlich, dass dem Gebet in der Reformation eine besondere Bedeutung zukommt und beschreibt diese auch als »Gebetsbewegung«. Dabei knüpft die Reformation ihm zufolge durchaus an die individuelle Bedeutungsdimension des Gebets im Mittelalter an, spitzt sie nun jedoch noch weiter zu, indem sie aller kirchlichen Heilungsvermittlungsfunktionen und -instanzen entledigt wird; der Glaube wird damit »unvertretbar« und gründet sich »allein auf das Hören auf den jeweils neu und direkt zum Menschen redenden Gott«. ²³⁹ Meyer-Blanck hebt in diesem Sinne hervor, dass die für die Reformation zentralen Elemente von Predigt, Lied und Sakrament primär »zum Beten [...] und erst in zweiter Linie zur Bildung und Weltverantwortung« führen sollten, gegründet auf ein »Sich-selbst-Verstehen in der Gemeinschaft mit Gott«. ²⁴⁰

Die Aufklärung leitete eine Wende im Gebetsverständnis ein, die im Zusammenhang mit einer Neuausrichtung der Anthropologie und des Gottesbildes stand. Entsprechend wurde nun auch das Gebet nach den Maßgaben der aufgeklärten Vernunft beurteilt und in seiner Funktion auf die ethische Besserung des sittlichen und handlungsfähigen Menschen bezogen und damit jeglichen Supranaturalismus beraubt. Dies hatte zur Folge, dass das Gebet nun eher anthropologischen und weniger theologischen Prämissen genügen musste – man verabschiedete sich von der Vorstellung, dass das Gebet Einfluss auf das Handeln Gottes habe beziehungsweise, dass Gott überhaupt jenseits natürlicher und vernünftiger Gesetzmäßigkeiten in der Welt handle, und konzentrierte sich stattdessen allein auf die Auswirkungen des Gebets auf den Menschen und die dadurch zu fördernde »Verantwortung des Einzelnen für eine bessere menschliche Zukunft«. ²⁴¹ Obwohl gerade im Pietismus an der Überzeugung festgehalten wurde, dass das Gebet sehr wohl Einfluss auf Gottes Handeln in der Welt habe, weist Meyer-Blanck auf Parallelen zwischen dem Gebetsverständnis in Pietismus und Aufklärung hin. So gehe es auch dem Pietismus um die »Arbeit am eigenen (frommen) Ich« ²⁴², und sowohl Aufklärung als auch Pietismus entdecken das »individuelle, biographisch sich entwickelnde Ich« und setzen es an die Stelle des »repräsentativen Ichs der Reformationszeit.« ²⁴³ Sowohl die aufgeklärte, auf moralische Besserung und sittliche Vervollkommnung des Menschen zielende Frömmigkeit als auch die die persönliche Jesus-Beziehung in den Vordergrund stellende Spiritualität des Pietismus wurden bestimmend für den Verlauf des 19. Jahrhunderts und verwickelten sich sukzessive in einen Richtungsstreit, der das Jahrhundert maßgeblich prägte: »Zunächst wurde dieser von Rationalisten und Supranaturalisten (bzw. Pietisten), Erweckten und Vermittlungstheologen geführt und am Ende des Jahrhunderts von Liberalen und Positiven«. ²⁴⁴ Meyer-Blanck verweist auf die nachhaltige Bedeutung des

239 Meyer-Blanck: Das Gebet, 166.

240 Ebd., 174f.

241 Ebd., 179.

242 Ebd.

243 Ebd., 186.

244 Ebd., 193.

Gebetsverständnisses Friedrich Schleiermachers (1768–1834) für die evangelische Spiritualität, da dieser das Gebet in vergleichsweise neuer Weise als »Ausdruck eines qualifizierten glaubenden Daseinsverständnisses« begreift und damit als ein »Einstimmen in das Grundgefühl der Frömmigkeit«, wenngleich er, ganz im Sinne der Aufklärung, an der Grundprämisse der Wirkungslosigkeit des Gebets auf das Handeln Gottes in der Welt festhält.²⁴⁵

Auch im 20. Jahrhundert bleiben wesentliche theologische und anthropologische Fragen und Richtungskonflikte bestehen, die sich seit der Aufklärung aufgetan hatten, und werden auf unterschiedliche Weise in der theologischen Diskussion bearbeitet und behandelt. Dabei rückt vor allem Barth – in Abgrenzung zu aufgeklärten und liberalen Überzeugungen – die »Vorstellung von der Interaktion zwischen Gott und Mensch« im Gebet in den Mittelpunkt, da der Mensch gerade durch das Gebet »Anteil an Gottes Weltherrschaft« erhalte.²⁴⁶ Allerdings macht der Systematiker Günter Thomas deutlich, dass auch bei Barth das Gebet »bei aller Betonung der Aktivität und Mitarbeit« seitens des Menschen »letztlich doch auf ein ›Einverständnis‹ mit der Weltherrschaft Gottes« ziele.²⁴⁷ Gerhard Ebeling beschreibt in seiner *Dogmatik des christlichen Glaubens* (1979) das Gebet als »Erfahrungstheologie«, weil erst in der performativen Kommunikation zwischen Gott und Mensch Gott in seinem Wesen für den Menschen greifbar werde, bleibt damit aber auch grundsätzlich anthropologisch orientiert.²⁴⁸

Letztlich resümiert Thomas mit Blick auf die theologiegeschichtliche Entwicklung des Gebetsverständnisses und das ihm zugrundeliegende Gottesbild, dass »ein Affiziertwerden Gottes durch das Gebet für die meisten der protestantischen Theologien der neueren Zeit nicht mehr denkbar« ist.²⁴⁹

Damit lässt sich gerade auch anhand des Gebets-Topos ein gewisses spirituelles Vakuum innerhalb bestimmter protestantischer Strömungen erkennen, das sich zunehmend mit klar definierten spirituellen Vorstellungswelten konfrontiert sieht und durch neue beziehungsweise weitgehend überwunden geglaubte theologische Prämissen, Überzeugungen, Weltanschauungen und Frömmigkeitspraktiken herausgefordert wird.

Diese neuakzentuierten spirituell-visionären Theologumena, wie sie innerhalb der als KiNC bezeichneten Entwicklungen verhandelt werden, sollen im Folgenden nun Gegenstand diachroner und synchroner Analysen sein.

245 Ebd., 188; 191.

246 Ebd., 205.

247 Thomas: *Gottes Lebendigkeit*, 163.

248 Meyer-Blanck: *Das Gebet*, 209.

249 Thomas: *Gottes Lebendigkeit*, 164.

