



“The danger of a Single Story”. Leiblichkeit – Spirituelle Polyphonie – Epistemologische Diversität als Herausforderung an lutherische liturgische Identität

Claudia Jahnel¹

Zusammenfassung: Dieser Artikel untersucht das transformative Potenzial des Gottesdienstes angesichts der epistemologischen Spannungen innerhalb der lutherischen Liturgie und kommt zu dem Schluss, dass der lutherische Gottesdienst seine eingefahrenen westlichen Denkmuster in Frage stellen muss. Dabei benennt der Beitrag drei Herausforderungen: epistemologische Vielfalt, die Vielstimmigkeit des Geistes und die leibliche Gotteserkenntnis. Es wird für einen inklusiveren Gottesdienst plädiert, der alternative Wissenssysteme anerkennt und die verschiedenen Formen des Wirkens des Heiligen Geistes einbezieht und ein verkörperteres Verständnis des Glaubens fördert. Die Autorin setzt sich mit poststrukturalistischen und postkolonialen Kritiken auseinander und fordert die Lutheraner:innen auf, sich von einem eindimensionalen Narrativ zu lösen und den Gottesdienst zu einem Raum für epistemische Vielfalt und Relationalität werden zu lassen. Die Schlussfolgerung unterstreicht die Notwendigkeit ständiger selbstkritischer Reflexion und Offenheit für vielfältige Formen des Gottesdienstes und fordert die Verantwortlichen heraus, transformative Erfahrungen innerhalb lutherischer Liturgie zu ermöglichen.

Schlüsselwörter: Lutherischer Gottesdienst; Transformation; epistemologische; Vielfältigkeit des Geistes; die leibliche Gotteserkenntnis

Was ist für dich Lobpreis?

Mia: Lobpreis ist für mich eine Sprache, die man spricht, wenn man mit Worten nicht weiterkommt. Die was ausdrückt, wo mein Kopf gar nicht so denken muss, weil mein Herz einfach connectet. Ja genau, `ne Form von Kunst und Schönheit, Gott zu begegnen. Und wenn man mit Lobpreis so connectet, dann ist es halt so viel leichter, sich auszudrücken oder Emotionen auszudrücken oder zu finden auch oder zu benennen, wenn man Musik dabei hat. Weil das einfach so, also das bringt was zum Klingen, wo man halt manchmal keine Worte für hat. [Es ist] so, wie mein Herz.

¹ Institut für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften der Universität Hamburg, Gorch-Fock-Wall 7 #6, 20354 Hamburg, claudia.jahnel@uni-hamburg.de



Mein Beitrag beginnt mit einer Geschichte: der Geschichte von Mia (der Name ist geändert), ihrer Gottesbeziehung und wie sie diese im Gottesdienst im Lobpreis erfährt und pflegt. Mich haben diese Worte berührt und beschämt. Berührt – weil ich an jene Momente erinnert wurde, in denen das Weihnachtsoratorium oder die Passionen Johann Sebastian Bachs mich bewegt haben, bis hinein „in die Knochen“ – ein ganzheitlich leiblich-lebendiges Ereignis also. Beschämt hat mich Mias Beschreibung, weil ich dem Lobpreis in charismatischen oder pfingstlichen Gottesdiensten bisher immer eher eine Oberflächlichkeit, Manipulation von Gefühlen oder gar – im Blick auf den Text von Lobpreisliedern – eine Herrschafts- oder Hoheitstheologie unterstellt habe.

Eine meiner Studentinnen hat die Geschichte von Mia in ihrer Bachelorarbeit zum Thema „Lobpreis und Anbetungsmusik als konstitutives Merkmal und Schwerpunkt in Pfingstgemeinden – Auswirkungen des Singverbots während der Corona-Pandemie“ festgehalten.² Die Lobpreiskultur ist seit den 1990er Jahren stark eventisiert und kommerzialisiert. Sie spiegelt, wie Peter Bubmann formuliert, die „spätkapitalistische Erlebnisgesellschaft“³ wider – in der Wohlstand/prosperity, Erfolg und (geistliche) Kampfführung eine zentrale Rolle spielen. Andererseits liegen die Anfänge der Lobpreiskultur in der amerikanischen Gospelmusik, die aus der Erfahrung des erlebten Rassismus und der Sklaverei heraus geboren wurde und die diese Erfahrung schlimmster Gewalt im Licht des Evangeliums deutet, um dem Glauben dann in dieser körper-sinnlichen Weise Ausdruck zu geben.

Lobpreiskultur ist also vieldeutig und zeigt – beispielhaft: Um für die „changing faces of Lutheran worship“ sensibel zu werden, ist zuallererst die Bereitschaft nötig, die „anderen“ Geschichten zu hören, uns überraschen und eingefahrene Denkmuster aufbrechen zu lassen, mit anderen Worten: die „single story“ des lutherischen Gottesdienstes zu hinterfragen und zu unterbrechen.

Denn, so die nigerianische Schriftstellerin Chimanda Adichie, die „single story“ birgt die Gefahr, Stereotype zu kreieren:

“The single story creates stereotypes, and the problem with stereotypes is not that they are untrue, but that they are incomplete. They make one story become the only story... I’ve always

² Ich danke Helen Ziegeler für die Erlaubnis aus ihrer Arbeit zu zitieren.

³ BUBMANN, Peter. *Flucht ins Formelhafte*. Kassel: Baerenreiter Verlag, 2016. p.52f.



felt that it is impossible to engage properly with a place or a person without engaging with all of the stories of that place and that person.”

Die Aufgabe angesichts der „Gefahr der einen Geschichte“ besteht also darin, sich von der Einseitigkeit und Dominanz dieser *einen* story – d.h. auch ihrer *einen* Wahrheit, des *einen* Wissenssystems – zu verabschieden, die mit kolonialer Gewalt andere stories und Wissenssysteme unterdrückt hat.

Die Forderung Adichies ist, Sie merken es, gespeist von poststrukturalistischer und postkolonialer Kritik an der Produktion von hegemonialem Wissen und von der Aufforderung, den Westen und seine vermeintlich universalen Wissensordnungen zu dezentrieren.

Ich werde in meinem Beitrag dieser Spur vertiefend nachgehen und fragen, was diese Dezentrierung für den lutherischen Gottesdienst bedeutet, der ja ebenfalls von westlichen Wissensordnungen geprägt ist – auch nach seiner globalen Ausbreitung noch (NB: manchmal erscheinen mir Gottesdienste im globalen Süden „traditionell lutherischer“ als ein Gottesdienst in Erlangen).

Anders und als These vorab formuliert: Der lutherische Gottesdienst steht m.E. heute vor der Aufgabe, **die single story aufzubrechen, die er seiner langen Verortung in „tief eingespielte(n) westlichen Denkformen“ verdankt**. Diese im Akademischen wie im Populären eingeübten Denkformen sind in hohem Maße „bipolar“, um einen Ausdruck des Systematischen Theologen Michael Welkers zu zitieren. D.h. – ich fasse diesen Gedanken Welkers zusammen – die westlichen Denkformen reduzieren sowohl den Menschen/Menschen-Geist als auch den Geist Gottes auf intellektualistisch-rationale Größen. Gemäß dem cartesianischen „Ich denke“ wird die „Person“ primär als mentalistisches und subjektivistisches Wesen verstanden und – parallel dazu – der göttliche Geist intellektualisiert.

Diese Verkürzung lässt sich m.E. oftmals auch für den lutherischen Gottesdienst beobachten. Hier werden die „multimodalen“ Formen des Wirkens des Heiligen Geistes wenig berücksichtigt. Noch immer wird der Geist sehr intellektualistisch und subjektivistisch herbeigerufen und soll etwa das doch wohl meist intellektuelle und subjektive Verstehen des Evangeliums ermöglichen. Gleichzeitig bietet der lutherische Gottesdienst meinem Eindruck nach kaum Raum für die ebenfalls „multimodalen“ Erfahrungs- und Ausdrucksweisen/Praxen, in denen Menschen Gott erfahren, inner- und außerhalb des Gottesdienstes. Gerade am Beispiel Mias, aber

auch in biblischen Zeugnissen oder an Beispielen aus der Christentumsgeschichte, können wir sehen, dass zu diesen Praxen der Frömmigkeit auch außer-sprachliche Formen gehören. Wir müssen nur an die Mystik denken.⁴ Auch Martin Luther ist diese bi-polare Reduktion von Menschen - wie von Gottes-Geist fremd. Darauf werde ich im am Ende des Vortrags noch ein Schlaglicht werfen.

Ich möchte im Folgenden drei Herausforderungen für den lutherischen Gottesdienst nachgehen, die durch interkulturell verflochtenen stories heute besonders sichtbar werden:

1. **Die epistemologische Vielfalt**, also die Vielfalt von Weisen, wie Menschen Gott „kennen“, erfahren und zu Gott in Beziehung treten
2. **Die Polyphonie des Geisteswirkens**
3. **Die embodied cognition Gottes**: das körper-leibliche Kennen Gottes, die leibliche Resonanz mit Gott
4. **Raum für epistemologische Pluralität und Kreativität**

Paul Tillich schildert am Anfang seiner Systematischen Theologie eine Spannung, die gerade auch für den Gottesdienst und für Verkündigung elementar ist:

Theologie steht in der Spannung zwischen zwei Polen: der ewigen Wahrheit ihres Fundaments und der Zeitsituation, in der diese Wahrheit aufgenommen werden soll. Die meisten Theologien genügen nur einer von diesen beiden Grundbedingungen. Entweder opfern sie Teile der Wahrheit, oder sie reden an der Zeit vorbei. Es gibt auch theologische Systeme, die beide Fehler zugleich machen. Besorgt, die ewige Wahrheit zu verfehlen, setzen sie sie kurzerhand mit einer großen Theologie der Vergangenheit gleich, mit überlieferten Begriffen und Lösungen, und versuchen nun, diese einer neuen und gewandelten Situation aufzupropfen. Sie verwechseln die ewige Wahrheit mit einer ihrer zeitlichen Ausformungen.⁵

Sie werden vermutlich aus eigener Anschauung Beispiele dieser verschiedene Spielarten zwischen Traditionalismus und „Beliebigkeit“ auch im Feld des Gottesdienstes kennen. Um dieser Spannung gerecht zu werden, müssen wir laut Tillich radikal an der Gegenwart teilnehmen und die Menschen – auch uns selbst – in ihren existentiellen Fragen und Antworten ernst nehmen.⁶ Nur

⁴ Es wäre m.E. ein Forschungsdesiderat, zu überprüfen, ob diese intellektualistische bipolare Reduktion wirklich „lutherisch“ ist – ich meine Nein: denn bei Luther lassen sich durchaus multimodale Formen der Erfahrung des Wirkens des Heiligen Geistes erkennen. Umso wichtiger wäre eine genealogische Rekonstruktion der von Welker angesprochenen hegemonialen bipolaren – intellektualistischen Denkformen im lutherischen Gottesdienst, einschließlich jener Einschnitte, etwa des Pietismus, in denen ausgeschlossene Denkformen sich zu Wort melden.

⁵ TILLICH, Paul. *Systematische Theologie I/ II*. Berlin: De Gruyter, 1987. p.9.

⁶ „Nur radikale Teilnahme an der Situation, an der Existenzdeutung des modernen Menschen, kann das gegenwärtige Schwanken der kerygmatischen Theologie zwischen prophetischer Freiheit und orthodoxer Fixierung überbrücken.“ (TILLICH, 1987, p.12.)



dies ermöglicht einen Zugang zu der Tiefe – in der Gott dem Menschen begegnet, als der/die, die mich unbedingt angeht.

Tillich (1886–1965) hat diese seine *Methode der Korrelation* in einer Zeit (STh 1958) entwickelt, die von Grenzerfahrungen geprägt war⁷: von zwei Weltkriegen, antikolonialen Aufbrüchen, der Entstehung einer neuen Weltordnung – oder vielleicht sollte ich eher sagen: einer Weltunordnung, Entfremdung und Existentialismus, aber auch vom Aufblühen der Wissenschaften, der technisch-naturwissenschaftlichen ebenso wie etwa der Psychologie. Die Orientierung gebenden Wissensordnungen, Narrative und Sinnsysteme haben in dieser Zeit tiefgehende Brüche erfahren.

Seit geraumer Zeit stehen wir – wieder – in einer Zeit des Umbruchs von Wissenssystemen und Wissenshierarchien. Dieser Umbruch ist mit geprägt von einer neoliberalen Kultur, die sich in Ausbeutung von Mensch und Natur niederschlägt und größte existentielle Vulnerabilitäten zur Folge hat. In paradoxer Gleichzeitigkeit ruft dieser Umbruch neue Verunsicherungen einerseits und neue Gewissheitssysteme als Folge der Suche nach scheinbar sicheren Wahrheiten andererseits hervor (inkl. fake news).

Wie werden die in diesem Kontext gestellten existentiellen Fragen korreliert zu Fragen des Evangeliums? Wie deuten Menschen ihre Existenz im Lichte des christlichen Glaubens? Wie sehen ihre gedeuteten stories aus? Die interkulturell-theologische Antwort darauf lautet: vielfältig, ja dissonant. Der interkulturelle Theologe aus Rostock, Klaus Hock, hat jüngst formuliert:

Eine der großen Spannungen, wenn nicht gar Konflikte zwischen verschiedenen Christentumsformen liegt darin, dass sie auf unterschiedlichen Wissenssystemen basieren, was sowohl in ihrer performativen Praxis als auch in Gestalt unterschiedlicher theologischer Entwürfe deutlich wird.⁸

Diese Einsicht in die Verschiedenheit der Wissenssysteme ist an und für sich nicht neu. Sämtliche Inkulturationstheologien, aber auch Gottesdienste versuchen, christlichen Glauben mit vor-christlichem in Verbindung zu bringen. Auch der Widerstand gegen die Hegemonie westlicher Wissenssysteme ist spätestens seit der viel zitierten Schlusserklärung der Versammlung der Ecumencial Association of Third World Theologians (EATWOT) in Dar es Salaam 1968 bekannt:

⁷ cf. SCHARF, Uwe Carsten. „Auf der Grenze“ (1962 = 1936?). In: Ders. *The Paradoxical Breakthrough of Revelation: Interpreting the Divine-Human Interplay in Paul Tillich's Work 1913-1964*. Berlin: De Gruyter, 1999. p.272-277.

⁸ HOCK, Klaus. L'art pour l'art. *Interkulturelle Theologie*. Leipzig, v.47 n.2, p.88-111, 2021. p.97.

Eine bloß akademische Theologie, die vom Handeln getrennt ist, weisen wir als belanglos zurück. Wir sind bereit, in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen, der das Engagement zum ersten Akt der Theologie macht und sich auf eine kritische Reflexion oder die Realitätspraxis der Dritten Welt einlässt.⁹

Die heutigen epistemologischen Spannungen zwischen den Christentümern weltweit gehen jedoch über die von EATWOT konstatierte Spannung zwischen Glauben und Handeln, „faith&order“ und „life&work“, politischer Theologie und „Orthodoxie“ hinaus. Im Fokus der heutigen Spannungen stehen vielmehr die **grundsätzlichen Spannungen zwischen konkurrierenden Wissenssystemen**, den Weltwahrnehmungen, die das Denken und Handeln leiten.

Man könnte von einem „Clash of epistemologies“: also einen Kampf der Wissenssysteme sprechen – in Anlehnung an Samuel Huntington (clash of civilizations/Kampf der Kulturen) oder an Philip Jenkins, der das „Ende des liberalen Christentums“ als des vermeintlich westlichen-rationalen Christentums ankündigt und unheilvoll prophezeit, dass dieses aufgeklärte Christentum von einem wundersüchtigen, irrationalen Christentum aus dem globalen Süden überrollt wird.¹⁰ Der Begriff „clash of epistemologies“ ist jedoch irreführend, weil er suggeriert, dass die einzelnen Epistemologien – europäische oder sogenannte „indigene“ – Epistemologie „isolationistisch essentialisiert werden“ könnten – als ob sie nicht schon längst transkulturell miteinander verflochten seien.¹¹

Nichtsdestotrotz gibt es Dissonanzen, die besonders im Gottesdienst zutage treten (und hier vielleicht deshalb so auffällig, weil der Gottesdienst verschiedene sinnliche Wissensformen anspricht). Ein Beispiel:¹²

⁹ EATWOT. Herausgefordert Durch Die Armen: Dokumente Der Ökumenischen Vereinigung Von Dritte-Welt-Theologen 1976 – 1986. *Theologie Der Dritten Welt*, Freiburg, v.13, 1990. p.43f.

¹⁰ JENKINS, Philip. *Die Zukunft des Christentums – Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*. Gießen: Brunnenverlag, 2006. [s. kritisch dazu: USTORF, Werner. "The beast from the South" und das "Ende des liberalen Christentums". *Berliner Theologische Zeitschrift* v.27 n.1, p.39-69, 2010.]

¹¹ HOCK, Klaus. Erweitertes Wissen. In: NEHRING, Andreas (Ed.). *Postkoloniale Theologien II*. Stuttgart: Kohlhammer, 2018. p.155-171.

¹² a) Deliverance-worship und prosperity gospel in der Kimara Lutheran Parish in Dar es Salaam Im Jahr 2006 begann der lutherische Pfarrer Willbroad Mastai in der Kimara Lutheran Parish in der Eastern and Coastal Diocese der ELCT in Dar es Salaam Deliverance Gottesdienste anzubieten, also eine Mischung aus Heilungsgottesdienst und Geisteraustreibung, die natürlich auf der Annahme einer von Dämonen und Geistern bevölkerten nicht-sichtbaren, aber in ihrem Einfluss spürbaren Welt aufbauen.

Inzwischen finden diese Gottesdienste dreimal in der Woche statt und ziehen jeweils mehrere hundert Gottesdienstbesucher an. Die meisten davon sind Lutheraner, aber auch Mitglieder anderer Konfession, darunter auch Pentekostale, sowie Muslime kommen zum Gottesdienst. Viele andere lutherische Diözesen sind davon ziemlich entsetzt und halten es für einen Verrat des lutherischen Erbes. Als ich 2017 mit Studierenden des

Streit in Viersen¹³

Am 17. September 2000 feierte eine afrikanische Migrationsgemeinde – die Kingdom Exploiters' Ministries – einen Gottesdienst in der kleinen Stadt Viersen am Niederrhein. In der ganzen Stadt war dafür geworben worden. Die große evangelische Kirche auf dem zentralen Marktplatz war gut gefüllt. Die vielen anwesenden Deutschen klatschten und tanzten zur Musik, blieben aber während der Predigt stumm. Eine Minderheit von Afrikaner*innen aus verschiedenen Migrant*innengemeinschaften hingegen jubelte dem Prediger zu.

Nach der Predigt rief der Prediger all diejenigen nach vorne, "die ihr Leben Christus übergeben wollten". In der ersten Reihe, in der ich mit zwei evangelischen Gemeindepfarrern und einigen Presbytern saß, gab es ein gewisses Gemurmel. Einige Deutsche, die weiter hinten saßen, standen auf und verließen den Kirchensaal. Plötzlich fiel eine Afrikanerin, für die gerade gebetet wurde, vor den Augen der deutschen Pastoren nach hinten um. Ein Aufruhr brach aus. Einer der Presbyter eilte zum Ausgang der Kirche und rief, jemand solle einen Krankenwagen und die Polizei rufen. Die meisten Deutschen, die noch in der Kirche waren, verließen nun eilig die Kirche. Nach einigen Minuten standen alle, die hingefallen waren, wieder auf und wirkten völlig normal.

Der Prediger beendete dann schnell den Gottesdienst - in einer nun fast leeren Kirche.

Nach dem Gottesdienst teilte sich die Gemeinde: Die deutschen Pastoren und Presbyter waren schockiert und verärgert, während der Prediger, seine Frau und einige Kirchenälteste die Reaktion der deutschen Pastoren und Presbyter nicht verstehen konnten. Sie selbst waren begeistert, weil der Heilige Geist sich als viel stärker erwiesen hatte, als sie erwartet hatten. Der

theologischen Seminars in Makumira nach Dar es Salaam fuhr und wir dort den Gottesdienst der Gemeinde besuchten, waren einige entsetzt und hielten das für ein Zeichen der degenerierenden Kirche. Meine Promovendin Leita Ngoy, selbst Pfarrerin der Ost- und Küsten-Diözese der ELCT und begeisterte Charismatikerin, argumentiert hingegen (mit Karen Lauterbach), dass sowohl die deliverance Rituale als auch die Verkündigung von Prosperity auf eine traditionell-tansanischen System des ökonomischen Ausgleichs und Austauschs von Geben und Nehmen basiert (giving and receiving). Die innertansanische Kritik an der Charismatisierung der ELCT-Eastern-and-Coastal Diocese folgt, so Ngoy, einem hegemonialen (westlichen) Deutungsmuster, das unter Prosperity rein ökonomischen Wohlstand und nicht auch sozialen und ganzheitlichen „Wohlstand“ versteht. Die charismatisch-pentekostalen Rituale sprechen hingegen mehr die letztgenannte Vorstellung eines ganzheitlichen physischen, psychischen, sozialen, religiösen und damit eben oftmals auch wirtschaftlichen Wohlergehens an. Deliverance-Rituale im Gottesdienst schaffen Raum für diese Weltwahrnehmung sowie für Versöhnung.

¹³ cf. KAHL, Werner. Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden. Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens. *Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie*, Hamburg, v.9, 2016. p.91f. [based on a report by Claudia Währisch-Oblau; paraphrastically quoted and translated: CJ.]



Prediger hatte keine Angst vor Konflikten: Das sei normal, wenn der Heilige Geist sich manifestiere.

Claudia Währisch-Oblau, die über diesen Vorfall berichtete, bewertet ihn wie folgt: „Wenn Paradigmen einfach aufeinander prallen, ist das Ergebnis nicht geistliche Erneuerung, sondern Peinlichkeit und Ärger. In dem geschilderten Fall war keine der beiden Seiten bereit, die Sichtweise der anderen wenigstens zu verstehen.“

Was hat diesen Konflikt verursacht: Ist es die theologische Lehre davon, wie der Heilige Geist wirkt oder wirken sollte? Ist es ein interkulturelles Aufeinanderprallen von gegensätzlichen Erkenntnistheorien – eine westlich-rationale, entzauberte Weltsicht gegen eine Weltsicht, die mit personifizierten Dämonen und spirituellen Kräften rechnet? Oder unterscheiden sich die Erwartungen in Bezug auf die Einbeziehung des Körpers in die religiöse Erfahrung?

Wahrscheinlich ist es ein bisschen von allem. Der Vorfall in Viersen veranschaulicht aber auch, wie die zunehmenden interkulturellen Begegnungen zwischen den verschiedenen Formen des Christentums zur Entstehung einer Vielfalt von Pneumatologien geführt haben. Ich werde darauf noch zurückkommen.

Wie gehen wir nun mit diesen Spannungen zwischen den verschiedenen Christentümern um, die auf verschiedenen Weltwahrnehmungen und Wissenssystem basieren? Wer hat hier die Deutungsmacht? Und wer legt fest, wie ein lutherischer, reformierter oder unierter Gottesdienst aussehen sollte? Wir kommen hier natürlich keinesfalls um inhaltliche Fragen herum – etwa um die nach dem Wirken und nach den Früchten des Geistes oder ob und wie in unterschiedlichen Wissenssystemen und -formen gleichwohl die gute Botschaft vom Kreuz, vom mitleidenden Gott, im Gottesdienst Raum erhält.

Bevor ich mich diesen inhaltlichen Fragen zuwende, möchte ich Ihnen den auf einer grundsätzlicheren Ebene liegenden Vorschlag von Klaus Hock nicht vorenthalten. Hock schlägt vor, hinsichtlich der Unterschiede zwischen den weltweiten Christentümern von „epistemischen Dissonanzen“ zu sprechen. In Aufnahme von Leitideen des Ethnologen Ignacio Fariás formuliert er:

Das Konzept der epistemischen Dissonanz [bietet ein] Modell dafür, sowohl Theorie und Praxis als auch augenscheinlich miteinander inkompatible Theologien [ich ergänze: gottesdienstliche Praktiken] aufeinander



zu beziehen, um Gemeinsamkeiten (im Glauben) und Gemeinschaften (im Leben) zu entdecken und auszubilden.¹⁴

Das Modell will also die notwendige Partikularität der einzelnen kulturellen Ausbildungen des Christentums nicht nivellieren, aber Verständigungsbrücken zwischen den unterschiedlichen Weltdeutungen. Epistemische Dissonanz wird hier durchaus positiv verstanden. Ziel sei, so noch ein letztes Mal Klaus Hock:

„die produktive Ausschöpfung alternativer Erkenntnisperspektiven auf ein noch nicht existierendes Objekt‘, indem ‚unterschiedlichste Wissensvorräte miteinander in Beziehung gesetzt (werden), was die Generierung neuer ... (A)lternativen erlaubt‘, und zwar im Sinne einer ‚Notwendigkeit von Offenheit und Uneindeutigkeit‘.¹⁵

Es geht also letztlich um die Einsicht, dass **Wissen unabgeschlossen** ist, es geht um das „Noch-Nicht“ von Wissen, darum, immer wieder von neuen Wissensformen und -inhalten überrascht zu werden – bzw. um die Abwendung von einem „Abschließungseffekt“ allzu perfekt konstruierter Begriffe [...]“¹⁶. Entsprechend betont Hock (in Anlehnung an Schmidt-Leukel) die „**Fraktalität, Fraktur, Fragilität**“ von Wissen, das Aushalten von Ambivalenzen und „epistemischen Dissonanzen“.¹⁷ Denn eben dies eröffnet einen Raum, in dem **epistemische Vielfalt und Relationalität** erschlossen werden können.

Das impliziert nun weder substanzlose Anpassung an den Zeitgeist (s. Tillichs Kritik), noch Beliebigkeit oder normativen Nihilismus – ein Vorwurf, den die Kritische Theorie dem Poststrukturalismus und der postkolonialen Theorie gerne macht.¹⁸ Das **Offenhalten und Aushalten epistemologischer Vielfalt ist vielmehr hochgradig normativ. Es erfordert Pluralitätstoleranz**, und, so nochmal Hock, die Ermöglichung eines „responsive(n) Handeln(s) für die Gestaltung gerechter und heilsamer Gemeinschaft“, was m.E. nach durch und durch evangeliumsgemäß ist. Wo wäre der Ort für dieses offene, zutiefst verletzbare, aber auch bereichernde responsive Handeln, wenn nicht im Gottesdienst?!

¹⁴ HOCK, 2021, p. 111 (Übersetzung CJ)

¹⁵ HOCK, 2021, p.99.

¹⁶ HOCK, 2021, p.101. [Zitat aus: BOURDIEU, Pierre. Bezugspunkte. In: Ders., *Rede und Antwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. p.50-75]

¹⁷ HOCK, 2021, p. 103.

¹⁸ DHAWAN, Nikita. Die Aufklärung retten: Postkoloniale Interventionen. *Zeitschrift für Politische Theorie* v.7 n.2, p.249-255, 2016.



Polyphonie des Geistes

Was bedeutet dies konkret für den Gottesdienst? Im Anschluss an die geschilderten Beispiele möchte ich dies an der Frage nach dem Umgang – besser nach der Erwartung des Heiligen Geistes (der seinen liturgischen Ort insbesondere in der Epiklese hat) – konkretisieren.¹⁹ Gerade der Topos des Heiligen Geistes knüpft aber unmittelbar an die erörterte Unabgeschlossenheit von Wissen an: der Heilige Geist weht ja bekanntlich, wo er/sie will – in Polyphonie und in vielfachen (multimodalen, so Michael Welker) Formen.

Es ist kein Zufall, dass die heute von postkolonialer Kritik wie auch von vielen Christ*innen im globalen Süden aufgestellte Forderung, die Vielfalt von stories, Wissen und Zugängen zur Welt und zu Gott wahrzunehmen, zeitgleich zu dem deutlichen Anwachsen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit innerhalb der so genannten historischen Konfessionskirchen wie auch in pentekostalen und Mega-Kirchen laut wird. Denn auch pfingstliche Frömmigkeit kann als „anderes Wissen“ verstanden werden, das sich dem bipolaren, westlichen Wissen, seinem Anspruch auf universale Gültigkeit und seinem machtvollen – hegemonialen – Ausschluss anderer Wissensformen widersetzt.

In diesem Sinn taucht das pfingstliche Christentum in den Werken des kamerunischen Philosophen Achille Mbembe auf. Es mag auf den ersten Blick überraschen, dass Mbembe, der für seine kritische Analyse (post)kolonialer, rassistischer und kapitalistischer Strukturen bekannt ist und theologisch v.a. an Befreiungstheologien²⁰ anknüpft, begeistert über pentekostale Glossolie schreibt: Sie sei ein politisches und ästhetisches Projekt, eine Art „linguistischer Epiphanie“. Denn Glossolie überwinde die „Nacht der Sprache“ – die koloniale Reduktion afrikanischer Sprachen-, Denk- und Wahrnehmungsvielfalt – und überschreibe orthodox-westliche Wahrheits- und Wirklichkeitsvorstellungen mit alternativen Erzählungen.²¹

Es geht Mbembe wohlgerne nicht darum, nostalgisch oder gar fundamentalisierend eine emotionale afrikanische Religiosität festzuschreiben. Es geht ihm auch nicht um die

¹⁹ Zweifellos gibt es auch andere Topoi, die unter der Perspektive der epistemischen Dissonanz und Offenheit in den Blick genommen werden könnten: etwa der Umgang mit der Schrift (wie sehr repräsentiert diese auch materiell – als Schrift – das „Evangelium“?) oder der Segen

²⁰ wie Fabien Eboussi Boulaga und Engelbert Mveng

²¹ cf. SHIPLEY, Jesse Weaver. Africa in Theory: A Conversation Between Jean Comaroff and Achille Mbembe. *Anthropological Quarterly*, Washington, v. 83 n.3, p.653-678, 2010. p.661.

kommerzialisierter Version von Pfingstkirchen. Ihm liegt vielmehr daran, sinnlichen und körperbezogenen Zugängen zu Wahrheit und der Wirklichkeitswahrnehmung Gehör zu verschaffen und nicht-westliche Wissensformen als gleichwertig zu betrachten.

Wie die bereits zitierten TheologInnen der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) fordert Mbembe einen epistemologischen Bruch mit dem Westen. Er geht aber noch einen Schritt weiter:

Wir müssen [...] lernen,“ so schreibt er, ausgehend vom Bruch zu schreiben und zu lesen. Keinerlei Bedarf an einer Synthese also [hierin bezieht er sich auf Sartre, der europäisches Wissen als These, afrikanisches als Antithese und das gemeinsame Wissen als Synthese verstanden hat]. Auch kein Bedarf an ‚Vorschriften‘.²²

Wenn Mbembe von Glossolalie als „linguistischer Epiphanie“ oder auch von der „Wiederverzauberung“ von Afrika spricht, dann geht es ihm nicht um eine erneute Exotisierung, sondern im Gegenteil: Es geht ihm um die „Befreiung [Afrikas] aus dem Ghetto [...], in das es die ‚Afrikawissenschaften‘ eingeschlossen haben.“²³ „Westlicher Metaphysik“ und westliche Religion sind in ihrer exklusiven Verknüpfung von „God and reason“ eben nicht universal, sondern ein partikular-eurozentrisches Narrativ.²⁴ Viele pentekostale Gemeinden im afrikanischen Kontext verstehen Wahrheit weniger als rationales Argument, so Mbembe, sondern als Erfahrung: „It presents itself immediately, in the power of revelation directly from God.“²⁵ In Mbembes Lesart hinterfragt pentekostale Frömmigkeit also subversiv westliche Wissensformen und auch gerade westliche Religionskonzepte – „God and Reason“.

Mir ist bewusst, dass gerade in Brasilien eine andere Wahrnehmung des Pentekostalismus dominiert und Pentekostalismus hier oftmals eher als eine an Wohlstand, Macht und Einfluss orientierte „Denomination“ erscheint. Das zeigt, dass natürlich nicht jedes multimodale des Menschen- oder Gottesgeistes gleich gut ist. Es ist vielmehr zu unterscheiden zwischen den Leben und Vielfalt fördernden und den hindernden Wirkungen des Geistes.

²² MBEMBE, Achille. *Postkolonie*. Wien: Turia + Kant, 2006, p.37.

²³ MBEMBE, 2006, p.37.

²⁴ cf. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Religion, Politics, Theology. A Conversation with Achille Mbembe. *Boundary 2*, v.34 n.2, p.149-170, 2007. p.156.

²⁵ SPIVAK, 2007, 157. Mbembes Ausführungen machen deutlich, dass die pentekostale Betonung der Erfahrungsunmittelbarkeit weniger bzw. nicht immer Ausdruck eines fundamentalistischen Authentizitätsismus ist, der für sich in Anspruch nimmt, subjektiv und unhinterfragbar (denn wer kann die „persönliche Erfahrung“ hinterfragen) unmittelbaren Zugang zur Wahrheit zu haben, sie zu spüren, zu erleben oder gar zu fühlen.



Was ich aber mit den Ausführung zu Mbembe wie auch zum Vorfall in Viersen deutlich machen will ist, dass die zunehmenden interkulturellen Begegnungen zwischen den verschiedenen Formen des Christentums die Anerkennung der Polyphonie des Wirkens des Geistes nötig machen und den lutherischen Gottesdienst dazu herausfordern, dem vielfältigen Wirken des Geistes Raum zu geben und die „single story“ aufzubrechen, die das Wirken des Geistes auf die mentale Vergewisserung subjektiver religiöser Gewissheit reduziert.

Ergänzen möchte ich noch eine Dimension dieses Wirkens, die in jüngerer Zeit im Zuge der Klimakrise an Bedeutung gewinnt und die ebenfalls als Auswirkung der bi-polaren westlichen Logik betrachtet werden kann: das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung. Diese Vorstellung findet sich in Form der Geist-Beseeltheit der Erde oder Natur in zahlreichen Kosmologien in Afrika, Asien und Lateinamerika, aber auch in neueren Spiritualitäten in Europa, Australien oder den USA.²⁶ Das biblische Verständnis des Wirkens des Geistes schließt diese Vorstellung ebenso mit ein wie die, dass der vom Geist belebte Mensch in Resonanz mit der vom Geist belebten Schöpfung steht. Damit komme ich zu meinem dritten Punkt:

Die embodied cognition Gottes: das körper-leibliche Kennen Gottes, die leibliche Resonanz mit Gott

Die Person besteht nicht nur, um nochmal Welker zu zitieren, aus „selbst-referentieller Kognition“, sondern aus dem gesamten Leib, aus belebtem Fleisch. Neuere neurowissenschaftliche Ansätze der „embodied cognition“ haben gezeigt, wie sehr unser Denken von senso-motorischen Erfahrungen abhängig ist, die uns – wie Leibphänomenolog*innen wie Maurice Merleau-Ponty u.a. schon davor betont haben – in Resonanz und Interaktion mit der Welt bringen, schon

²⁶ In diesem Sinn kann auch die biblische Aussage, dass der Geist über alles Fleisch ausgegossen ist (Joel 2, 28) als eine deutliche über ein intellektualistische Verständnis hinausgehende Erweiterung des Verständnisses vom Geist – sowohl des Menschen- wie Gottes´ Geist betrachtet werden. Der buddhistische Mönch Thich Nhat Hanh bringt diese leibliche Interpretation des Wirkens des Geistes Gottes, in der die Resonanz mit der Welt dezidiert eingeschlossen ist, in folgenden Worten auf den Punkt:

“When we touch the Holy Spirit, we touch God not as a concept but as a living reality”, and: “When the energy of the Holy Spirit is in us, we are truly alive, capable of understanding the suffering of others and motivated by the desire to help transform the situation.”

[HANH, Thich Nhat. *Living Buddha, Living Christ*. New York: Penguin, 2007. p.21.] Thich Nhat Hanh weist auf einen zentralen Punkt hinsichtlich der Unterscheidung der Geister hin. Das, was Menschengest und Heiliger Geist bewirken, ist nicht beliebig: der Geist wirkt Leben in Fülle („we are truly alive“), Mit-Leiden/Compassion mit ein Leidenden und transformierendes Engagement.

vorsprachlich. Viele verschiedene Begriffe wie „embodied mind“, „knowledge in the bones“, „tacit knowledge“ zielen darauf, den Dualismus von Körperwissen und Geist/Verstandwissen zu hinterfragen und die leibinterne Komplexität zu unterstreichen.

Zwischenleibliche Kommunikation und körperlich-leibliche Erfahrung sind, so die Einsicht der jüngeren Leibphänomenologie, facettenreich, ambivalent und voller Brüche und Unvorhersehbarkeiten.²⁷ Dem leib-körperlichen Erleben und Handeln eignet mitunter etwas Überschüssiges, eine Lebendigkeit, die auf die „ursprüngliche Verflochtenheit“ von Natur und Geist, Körper und Bewusstsein hinweist und die erst durch den „intellektuellen Überbau“ eingeschränkt wird, so konstatiert etwa die Körpersoziologin und -phänomenologin, Käte Meyer-Drawe.²⁸ Thomas Alkemeyer spricht von leiblicher Selbstbestimmtheit, von „körperlichem Eigensinn“ und „Unverfügbarkeit“ – Körperpraxen, die sich insbesondere in einer erlebten Plötzlichkeit und Spontaneität körperlicher Reaktionen zeigen.²⁹ Hier kommt eine „schöpferische Kraft in der sozialen Praxis“ zum Ausdruck, „die sich in der Schaffung, Verknüpfung und Umdeutung gegebener Strukturen, Vorstellungen, Bilder und Symbole zeigt [...] ein ‚beständiger Ursprung von Anderswerden‘ [Castoriadis 1990, S. 603] und ‚unversiegbare(r) Quell neuer Bedeutungen‘ [Condoleo 2015, S. 72f.]“ (Alkemeyer 2019, S. 306).

Diese Unverfügbarkeit des leib-körperlichen Erlebens und Handelns korrespondiert mit der Unverfügbarkeit des multimodalen Wirkens des Heiligen Geistes. Ich lasse es an diesem Punkt offen, was dies für die Gestaltung des Gottesdienstes bedeuten mag und komme noch kurz auf Anknüpfungspunkte der genannten Überlegungen in Luthers Theologie zu sprechen.

Das Bild des Gekreuzigten im Herzen: leib-körperliche Dimensionen bei Luther

Für die Berücksichtigung und Förderung der leiblich-sinnlichen Dimension des Glaubens und des Wirkens des Heiligen Geistes finden wir viele Anknüpfungspunkte bei Martin Luther.

²⁷ z. B. nach Meyer-Drawe und Alkemeyer

²⁸ MEYER-DRAWE, Käte. Wenn Blicke sich kreuzen. Zur Bedeutung der Sichtbarkeit für zwischenmenschliche Begegnungen. In: JUNG, Matthias et.al. *Dem Körper eingeschrieben*. Wiesbaden: Springer, p. 37-54, 2016. DOI 10.1007/978-3-658-10474-0_3, © Springer Fachmedien Wiesbaden 2016.

²⁹ ALKEMEYER, Thomas. Bedingte Un/Verfügbarkeit. Zur Kritik des praxeologischen Körpers. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, v.44, p. 289–312, 2019.

Gerade seine Suche nach dem gnädigen Gott ist keine rein intellektualistische, seine Christusfrömmigkeit eine zutiefst leibliche. Ich zitiere nur eine Passage aus seinen Schriften im Umfeld seiner Auseinandersetzung mit den Bilderstürmern:

So weiß ich auch gewiss, dass Gott will haben, man solle seine Werke hören und lesen, sonderlich das Leiden Christi. Soll ichs aber hören oder gedenken, so ist mirs unmöglich, dass ich nicht in meinem Herzen sollte ein Bild davon machen, denn ob ich es will oder nicht: Wenn ich Christum höre, so entwirft sich in meinem Herzen das Bild eines Mannes, der am Kreuz hängt, ebenso wie sich mein Antlitz natürlich im Wasser spiegelt, wenn ich hineinsehe. Wenn es also nicht Sünde, sondern gut ist, dass ich Christus´ Bild im Herzen habe, warum sollte es Sünde sein, wenn ich es in den Augen habe? Systemal das Herz mehr gilt denn die Augen und weniger soll mit Sünden befleckt sein denn die Augen, als das da ist der rechte Sitz und Wohnung Gottes.³⁰

Luthers Annahme ist, dass das Bild Christi durch das performativ wirkende Wort **IM** Menschen verortet ist.³¹ Die performative Resonanz zwischen dem Bild des gekreuzigten Christus und dem Körper zeigt also, dass Luther die Erfahrung der Gnade Gottes multimodal – also durchaus auch physisch spürbar – verstand.

Auch Luthers Überlegungen zu den **zwei Naturen des Menschen** in “Die Freiheit eines Christenmenschen” – also der Mensch als geistiges und fleischliches Wesen – zeigen, dass er keinesfalls das Schema des **homo duplex** vertrat. Zu denken gibt mir immer wieder der Satz:

Obwohl der Mensch innerlich, nach seiner Seele, durch den Glauben voll gerechtfertigt ist [...], so bleibt er doch in diesem leiblichen Leben auf Erden und muss seinen eigenen Leib regieren und mit den Leuten umgehen.³²

Der Satz nimmt geradezu die von der Leibphänomenologie vertretene körper-leiblich-sinnliche Resonanz vorweg: Wir stehen als Menschen mit der uns umgebenden Welt, und eben

³⁰ LUTHER, Martin. *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakramenten* (1525). In: WA 18, p. 83. [quoted from: DESCHAMP, Marion. *An Embodied Theology. Body, Images and the Imagination of God by Luther*. In: EUSTERSCHULTE, Anne /WÄLZHOLZ, Hannah (eds.). *Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. p.220. “For whether I want it to or not, when I hear of Christ, an image of a man hanging on a cross takes form in my heart, just as the reflection of my face naturally appears in the water when I look into it. If it is not a sin but good to have the image of Christ in my heart, why should it be a sin to have it in my eyes? This is especially true since the heart is more important than the eyes...”

³¹ Sie spiegelt die vor-reformatorische Tradition der Imitatio Christi und den Beginn der Moderne und ihrer Idee des individualisierten Körpers wider. [DECHAMP, 2015, p.227.]

³² LUTHER, Martin. On Christian Freedom. In: WENGERT, Timothy J. (Transl.). *The Freedom of a Christian 1520. The Annotated Luther Study Edition*. Minneapolis: Fortress Press, 2016. [verfügbar unter: https://www.elca500.org/wp-content/uploads/2020/04/Freedom-of-a-Christian_final-proof_3.17.20201.pdf]



auch mit dem/der anderen, in Wechselbeziehung und Resonanz und kommunizieren miteinander – und mit Gott – nicht nur in intellektuellen Worten, sondern mit allen Sinnen.³³

Luther's Anthropologie des "homo **incurvatus in se ipsum**" wiederum enthält Anknüpfungspunkte zur heutigen Forderung nach Anerkennung epistemischer Vielfalt: Der in sich selbst verkrümmte Mensch ist auf sich selbst bezogen. Er/sie ist von Gott und dem Nächsten abgewandt, man könnte auch sagen: Er/sie dreht sich um sich selbst und bleibt in der Blase der eigenen Wahrnehmung, des eigenen Wissens, der eigenen story. Die Rechtfertigung des Gläubigen – **sola fide** – kommt hingegen von **extra nos** – von außerhalb, erschüttert das eigene „Wissen“ und die eigene Weltwahrnehmung, weil sie einer anderen Logik, einem anderen Wissenssystem folgt. Dass Christ*innen aus dem Glauben und damit von einem Wissen extra nos leben ist eine selbstkritische Erinnerung daran, die eigene Weltdeutung zu hinterfragen und die epistemologische Vielfalt und Dissonanz auch in dieser Hinsicht als Bereicherung und kritisches Korrektiv zu betrachten.

Unabschließende Bemerkungen

Was bedeuten diese kulturwissenschaftlich-interkulturell-theologischen Perspektiven für „die Gesichter“ des lutherischen Gottesdienstes? Wie können/sollen verschiedene „ways of knowing“ hier Eingang finden? Was bedeutet es, mit der Polyphonie des Wirkens des Heiligen Geistes im Gottesdienst zu rechnen? Wie kann den multimodalen – also auch den sinnlichen und vorsprachlichen – Formen des Wissens des Menschen-Geistes mehr Raum im Gottesdienst gegeben werden?

³³ Umso wichtiger ist es, die "dualistische Trennung von Körper und Geist" zu hinterfragen, in der laut Lutherforscherin Marion Deschamp, die Lutherforschung noch immer gefangen ist ("remain trapped") [DESCHAMP, p.210]. Yet, the material and the body turn have also lead to an increased interest in the material/body history and, thereby, in the topic "Luther and the body", based on the assumption that the material and the immaterial dimension as well as nature and culture, body and spirit are intertwined, see e.g. the conference on the occasion of the Luther jubilee: „Madensack“, „Fleischsbrod“ und Doktorbarett. Luther, der Leib und die Valenz des Materialen. Kassel, 2017. [verfügbar unter: <https://www.uni-kassel.de/fb05/fachgruppen-und-institute/geschichte/fachgebiete/geschichte-der-fruehen-neuzeit/infotehk/aktuelles/detail/2017/04/30/madensack-fleischsbrod-und-doktorbarett-luther-der-leib-und-die-valenz-des-materiellen-luther-tagung-im-april-2017?cHash=8b55ee6c87e1f8aba48861d7af7fa3e5>]



Antworten auf diese Fragen können sicher nicht ohne den Kontext gefunden werden, also – ich erinnere nochmal an Tillich – nur in „radikaler Teilnahme an der Situation, an der Existenzdeutung des modernen Menschen“.

Im Kontext des von Entkirchlichung gekennzeichneten Ostdeutschlands kann das Angebot darin bestehen, in einem Fußball-Stadion Weihnachtslieder zu singen. Unter dem Motto „Singen ist Kommunikation zwischen Seelen“ veranstaltet bspw. das diakonische Unternehmen Oberlinhaus in Kooperation mit dem SV Babelsberg jedes Jahr im Potsdamer Karl-Liebknecht-Stadion ein Weihnachtssingen, an dem 6000 Menschen teilnehmen. „Beim Singen wie auch im Sport verschwinden Grenzen zwischen Religion, Nationalität oder Handicap“ (Dr. Matthias Fichtmüller).

In Kontexten des globalen Südens, in denen indigene Wissensformen einem „Epistemizid“ ausgesetzt waren – als solchen bezeichnet der portugiesische Soziologie Boaventura de Sousa Santos die „Tötung“ indigener Weltdeutung durch westliches Wissen³⁴ – ist die „misa criolla“ von Ariel Ramírez (1950er Jahre) möglicherweise ein erster Schritt in die Richtung der Anerkennung anderer Wissenskulturen im Gottesdienst.

Einem Filmemacher wie dem mexikanischen Regisseur Ciro Guerra würde dies jedoch nicht weit genug gehen. Sein Film „El abrazo de la serpiente (dt. Schamane und Schlange) von 2016 stellt eine „christianisierte“ indigene Kultur eher als Dystopie vor und setzt ihr eine Spiritualität gegenüber, die auf der Verbundenheit von Mensch und der ihn umgebenden Natur basiert. Die religiöse Ästhetik (also, nach Aristoteles, die wahrnehmende Deutung) geht dabei über logozentrische und anthropozentrische Engführungen deutlich hinaus und eröffnet auch für den Zuschauer eine sinnlich wahrnehmbare und spürbare Entgrenzung, nach dem Motto: „Ein anderes Wissen ist möglich!“³⁵ (Boaventura de Sousa Santos)³⁶

³⁴ DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Epistemologien des Südens – gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*. Münster: Unrast, 2018.

³⁵ DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso, 2008.

³⁶ Dabei ist zu einer gewissen Vorsicht geraten: Nikita Dhawans Warnung vor einer Simplifizierung ernst zu nehmen. Ein schlichtes Ersetzen westlich-kolonialen Wissens durch andere, etwa „indigene“ Epistemologien übersehe die Tatsache, so die Politikwissenschaftlerin, dass auch nicht-europäische Wissensordnungen hegemoniale Wissens-Eliten sowie Ausschließungen produzieren. Ent-Subalternisierung ist eine sehr viel komplexere Herausforderung. Zum anderen könne De-Subalternisierung nicht bedeuten, so Dhawan weiter, dass Werte der Aufklärung als westliche Wissensbestände in undifferenzierter Kritik normativer Gewalt über Bord zu werfen seien. „We cannot not want them“, so zitiert Dhawan Gayatri Spivak. Nötig für einen epistemischen Wandel sei vielmehr, „unsere



Letztlich ist es aber nicht wirklich planbar – und sollte vielleicht auch nicht gänzlich geplant und damit erneut kontrolliert werden –, wie das Gesicht des lutherischen Gottesdienstes sich dadurch verändert, dass der Gottesdienst Spiegel der existenziellen Fragen seiner Teilnehmer*innen/Akteur*innen und der Polyphonie des Geistes Gottes ist. Über zwei Aspekte muss aber – selbstkritisch – genauer nachgedacht werden, weil sie im lutherischen Gottesdienst – in weiten Teilen des Westens zumindest – deutlich marginalisiert werden: Das Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes und die Bedeutung des Körpers.

Die zentrale Frage dabei ist aber, ob sich Gottesdienstgestalter*innen immer wieder von Neuem – neuen Ästhetiken, anderen Wirklichkeits- und Wahrheitsannahmen, anders gelebten und ge“wussten“ Frömmigkeitspraxen, anderen stories – affizieren lassen und Transformationen zulassen.

Referenzen

- ALKEMEYER, Thomas. Bedingte Un/Verfügbarkeit: Zur Kritik des praxeologischen Körpers. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, v. 44, p. 289-312, 2019.
- BOURDIEU, Pierre. Bezugspunkte. In: ID. *Rede und Antwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. p. 50-75.
- BUBMANN, Peter. *Flucht ins Formelhafte*. Kassel: Baerenreiter Verlag, 2016.
- DESCHAMP, Marion. An Embodied Theology: Body, Images and the Imagination of God by Luther. In: EUSTERSCHULTE, Anne; WÄLZHOLZ, Hannah (ed.). *Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- DHAWAN, Nikita. Die Aufklärung retten: Postkoloniale Interventionen. *Zeitschrift für Politische Theorie*, v. 7, n. 2, p. 249-255, 2016.
- DHAWAN, Nikita. Can Non-European Philosophize? Transnational Literacy and Planetary Ethics in a Global Age. *Hypatia*, v. 32, n. 3, p. 488-505, 2017.
- EATWOT. Herausgefordert durch die Armen: Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976 – 1986. *Theologie der Dritten Welt*, Freiburg, v. 13, 1990.

Beziehung zum Vermächtnis der Europäischen Aufklärung neu auszuhandeln [DHAWAN, Nikita. Can Non-european Philosophize? Transnational Literacy and Planetary Ethics in a Global Age. *Hypatia* v.32 n.3, p.488-505, 2017.]



- HANH, Thich Nhat. *Living Buddha, Living Christ*. New York: Penguin, 2007.
- HOCK, Klaus. Erweitertes Wissen. In: NEHRING, Andreas (ed.). *Postkoloniale Theologien II*. Stuttgart: Kohlhammer, 2018. p. 155-171.
- HOCK, Klaus. L'art pour l'art. *Interkulturelle Theologie*, Leipzig, v. 47, n. 2, p. 88-111, 2021.
- JENKINS, Philip. *Die Zukunft des Christentums – Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*. Gießen: Brunnenverlag, 2006.
- KAHL, Werner. Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden: Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens. *Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie*, Hamburg, v. 9, 2016.
- LUTHER, Martin. Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakramenten (1525). In: *D. Martin Luther's Werke*. WA, v. 18.
- LUTHER, Martin. On Christian Freedom. In: WENGERT, Timothy J. (trad.). *The Freedom of a Christian 1520*. The Annotated Luther Study Edition. Minneapolis: Fortress Press, 2016. Disponível em: https://www.elca500.org/wp-content/uploads/2020/04/Freedom-of-a-Christian_final-proof_3.17.20201.pdf.
- MBEMBE, Achille. *Postkolonie*. Wien: Turia + Kant, 2006.
- MEYER-DRAWE, Käte. Wenn Blicke sich kreuzen: Zur Bedeutung der Sichtbarkeit für zwischenmenschliche Begegnungen. In: JUNG, Matthias et al. *Dem Körper eingeschrieben*. Wiesbaden: Springer, 2016. p. 37-54.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologien des Südens – gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*. Münster: Unrast, 2018.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso, 2008.
- SCHARF, Uwe Carsten. „Auf der Grenze“ (1962 = 1936?). In: ID. *The Paradoxical Breakthrough of Revelation: Interpreting the Divine-Human Interplay in Paul Tillich's Work 1913-1964*. Berlin: De Gruyter, 1999. p. 272-277.
- SHIPLEY, Jesse Weaver. Africa in Theory: A Conversation Between Jean Comaroff and Achille Mbembe. *Anthropological Quarterly*, Washington, v. 83, n. 3, p. 653-678, 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Religion, Politics, Theology: A Conversation with Achille Mbembe. *Boundary 2*, v. 34, n. 2, p. 149-170, 2007.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

19

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 7. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

USTORF, Werner. “The beast from the South” und das “Ende des liberalen Christentums”. *Berliner Theologische Zeitschrift*, v. 27, n. 1, p. 39-69, 2010.