



# VELKD

Texte aus der VELKD

Nr. 159 - November 2011

25 Jahre Gemeindegemeindekolleg - Symposium „MissionArt“

## Aus dem Inhalt

### Einleitung

Seite 2

### Predigt im Gottesdienst zur Einführung als Leiter des Gemeindegemeindekollegs der VELKD

ab Seite 4

### Mission angesichts religiöser Indifferenz

Eberhard Tiefensee

ab Seite 7

### Response zum Vortrag

### „Mission angesichts religiöser Indifferenz“

Jan Hermelink

ab Seite 18

### „Öffnen und Verdichten“ als missionarischer Kunstgriff

### Würdigung und Kritik einer Strategie

Reiner Knieling

ab Seite 26

### Texte aus der VELKD

bislang erschienen

ab Seite 33

## Vorwort

Wie verstehen wir Mission heute? Wie erreichen wir unsere Zeitgenossen mit unserem Glauben? Brauchen wir neue Wege der Mission, um diejenigen zu erreichen, die ohne religiöse oder christliche Vorkenntnisse sind, also für die sogenannten „religiös Indifferenten“?

Diesen und weiteren Fragen war das Symposium „MissionArt“ zum 25-jährigen Bestehen des Gemeindegemeindekollegs am 7. und 8. September 2011 gewidmet. Mehr als 80 Teilnehmende kamen zu Vorträgen, Diskussionen, Workshops und kulturellen Beiträgen nach Neudietendorf. Der Titel „MissionArt“ regte dazu an, Mission weniger als Programm denn als Kunstwerk zu begreifen.

Die relativ neuen und auf jeden Fall aktuellen Fragestellungen im Zusammenhang mit „religiöser Indifferenz“ in unserer Gesellschaft erfordern auch neue Antworten. Dazu zählt unter anderem der Vorschlag, Mission von der Ökumene her zu verstehen, wie es Prof. Dr. Eberhard Tiefensee in seinem Beitrag entwickelt hat. Demnach stehen wir heute, nach einer Phase der interkonfessionellen Ökumene und einer Phase der interreligiösen Ökumene, vor der Aufgabe, eine Ökumene zwischen Religiösen und Areligiösen zu gestalten.

Das Thema des Symposiums „MissionArt“ war auch im Hinblick auf die Generalsynode der VELKD gewählt worden, die sich Anfang November mit dem Schwerpunktthema „Die Begegnung mit dem Anderen – Das Wagnis der Mission“ befassen wird. Das Synodenprogramm sieht vor, insbesondere interkulturelle Aspekte von Mission und deren Rückwirkungen auf unsere eigene Gemeindegemeindearbeit zu thematisieren.

In der 25-jährigen Arbeit des Gemeindegemeindekollegs ist das Thema Mission in unterschiedlichen Formaten immer präsent gewesen, dafür stehen Angebote wie „Spiritualität im Alltag“, „Kirchen erzählen vom Glauben“ oder „GET – Gemeinde-Entwicklungs-Training“. Dabei steht die missionarische Doppelstrategie mit den beiden Leitbegriffen „Öffnen“ und „Verdichten“ im Hintergrund, wie sie die VELKD 1983 beschlossen hat. Das Gemeindegemeindekolleg ist seitdem und auch in den kommenden Jahren sehr daran interessiert, die missionarischen Linien weiter auszuziehen.

Landesbischof Dr. Andreas von Maltzahn,  
Schwerin

Vorsitzender des Beirates des Gemeindegemeindekollegs



## Einleitung

Im September 2011 feierte das Gemeindegremium der VELKD sein 25-jähriges Jubiläum. Und wie das bei 25. Geburtstagen so ist, standen nicht Rückblick und Erinnerungen im Vordergrund, sondern Aktuelles, Herausforderungen und Ausblicke. „MissionArt“ war das Thema des Symposiums, zu dem das Gemeindegremium nach Neudietendorf bei Erfurt eingeladen hatte.

Neben den Vorträgen zum Thema war das Symposium durch die personellen Veränderungen geprägt, die es im Gemeindegremium in den vergangenen Monaten gab: In einem feierlichen Gottesdienst wurde Prof. Dr. Reiner Knieling in seine neue Aufgabe als Leiter eingeführt. Knieling ist Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, hat in den vergangenen 16 Jahren als Dozent für Neues Testament und Praktische Theologie an der Evangelistenschule Johanneum in Wuppertal gearbeitet und wurde kürzlich von der dortigen Kirchlichen Hochschule zum außerplanmäßigen Professor für Praktische Theologie ernannt. In dem Gottesdienst wurden zugleich zwei Mitarbeitende verabschiedet: Heike Krusche hat in den Bereichen Organisation und Projektassistenz gearbeitet und Pastor Christian Stasch war Theologischer Referent und stellvertretender Leiter des Gemeindegremiums.

In seiner Predigt, diesen „Texten aus der VELKD“ vorangestellt, geht Knieling der Dimension der Leiblichkeit der Gemeinde nach und macht dabei überraschende Entdeckungen. In seinem Vortrag während des Symposiums würdigt er die sog. „Missionarische Doppelstrategie“, die u.a. zur Gründung des Gemeindegremiums geführt hat. Er beschreibt, in welchem Sinn er das Bild vom „Öffnen und Verdichten“ weiterentwickeln möchte, und skizziert, was das für die konkrete Arbeit im Gemeindegremium bedeutet.

Der Hauptvortrag von Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Erfurt, fragt nach „Mission angesichts religiöser Indifferenz“. Tiefensee macht deutlich, dass es einfache Lösungen in Sachen Mission nicht gibt, schon gar nicht in Bezug auf diejenigen, für die die Gottesfrage keine Rolle spielt: „Ostdeutsche Jugendliche antworteten, als sie gefragt wurden, ob sie sich als Christen, als religiös oder als areligiös einstufen würden: ‚Weder noch, normal halt.‘ (Monika Wohlrab-Sahr)“ Tiefensee geht u.a. der Frage nach, worin der Gewinn solcher Haltungen für die christliche Kirche liegen könnte. Er plädiert für eine „Ökumene der dritten Art“, die auf gegenseitige Bereicherung setzt und gleichzeitig die salzende Wirkung der Christenheit ernst nimmt (Mt 5,13).

Prof. Dr. Jan Hermelink, Professor für Praktische Theologie an der Universität in Göttingen, antwortet seinem katholischen Kollegen mit viel Zustimmung und führt gleichzeitig einzelne Gedanken weiter. Er macht z.B. einen Vorschlag, wie der „gemeinsame ‚Sendungsauftrag‘ von Christen (und anderen Religiösen) mit religiös Indifferenten“ näher bestimmt werden kann, und arbeitet gleichzeitig heraus, welche Chancen in der respektvollen Würdigung bleibender Unterschiede liegen: „Der Fremde, auch der religiös Indifferente lässt sich dann als ein Werkzeug des Heiligen Geistes verstehen, der die missionarisch aufmerksame Kirche dazu nötigt, den Glauben ihrerseits noch einmal anders zu durchdenken und zu artikulieren. Wird der Andere vor allem als defizitär begriffen, dann gerät diese seine Qualität einer heilsamen Verstörung tendenziell aus dem Blick.“

Die Vorträge bieten eine hervorragende Grundlage für weitere Klärungen und Vertiefungen. Ein Hinweis sei gestattet: Das Gemeindegremium lädt für den 15. und 16. Mai 2012 zum nächsten Symposium ein, dann zu der Frage: „Wo wohnt Gott in einer ausgeleuchteten Welt? Und wie reden wir so von ihm, dass er auch für ‚religiös Unmusikalische‘ Bedeutung gewinnen könnte?“

Dr. Christoph Burba  
Theologischer Referent im Gemeindegremium der VELKD



## Symposium „MissionArt“ vom 7. - 8. September 2011

### Mittwoch, 7.9.

- 13.00 Gottesdienst zur Einführung des neuen Leiters des Gemeindegremiums der VELKD, Prof. Dr. Reiner Knieling  
Einführungshandlung: Leitender Bischof der VELKD Dr. Johannes Friedrich, München  
Einführungsansprache: Landesbischof Dr. Andreas v. Maltzahn, Schwerin
- 14.15 Empfang
- 16.00 Eröffnung des Symposiums
- 16.15 Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Erfurt, Mission angesichts religiöser Indifferenz
- 17.00 Prof. Dr. Jan Hermelink, Göttingen, Response
- 17.30 Podium mit den Referenten
- 18.30 Festliches Abendessen
- 20.00 Kunst und Mission: „Zeigwerke des Glaubens“ von Martin Burchard, Tübingen  
Musik: Duo „Godot“, Hamburg, (Hang, Saxophon, Gitarre)
- 21.30 Begegnungen im Zinzendorfhaus

### Donnerstag, 8.9.

- 9.00 Prof. Dr. Reiner Knieling, Neudietendorf  
„Öffnen und Verdichten“ als missionarischer Kunstgriff.  
Würdigung und Kritik einer Strategie
- 9.45 „Öffnen und Verdichten“ am Beispiel von Projekten des Gemeindegremiums.
- 11.00 Juliane Kleemann, Christhard Ebert, EKD-Zentrum „Mission in der Region“, Dortmund  
„Missio Dei. Weder einzig noch artig, aber einzigartig.“  
Sinnliche Versuche auf der Spielwiese Gottes
- 11.45 „Kunstregeln für missionarisches Handeln?“  
Gespräche an Stehtischen

### Abschluss-Plenum

\* (Projekte: GET – Gemeindeentwicklungstraining, Sbl – Sterbende begleiten lernen, SiA – Spiritualität im Alltag,  
KeG – Kirchen erzählen vom Glauben)



**Predigt im Gottesdienst  
zur Einführung als Leiter des Gemeindegremiums der VELKD  
Prof. Dr. Reiner Knieling  
zu 1. Korinther 12,12 - 27  
am 7.9.2011 im Kirchensaal der Brüdergemeinde Neudietendorf**

Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen.

Sehr geehrte Bischöfin und Bischöfe, werte Kolleginnen und Kollegen aus unterschiedlichen kirchlichen und universitären Einrichtungen, liebe Freunde, liebe Familie – oder einfach: liebe Schwestern und Brüder,

der Name Gemeindegremium inspiriert mich zu einem kleinen Kolleg über Gemeinde. Kolleg heißt: Gemeinsam etwas entdecken. Ich möchte Ihre Aufmerksamkeit dazu auf die Leiblichkeit der Gemeinde lenken. Gemeinde ist Leib Christi. Das gewohnte Bild dient oft als Hilfe, das Zusammenspiel von Vielfalt und Einheit zu beschreiben: viele Glieder – ein Leib. Oder es wird verwendet, um die einzelnen Glieder zu motivieren, ihre Aufgaben auch wirklich wahrzunehmen, weil eben die Hand nicht tun kann, wozu das Auge bestimmt ist.

Die Dimension der Leiblichkeit der Gemeinde wird dabei selten beachtet.<sup>1</sup> Schade eigentlich. Denn der Blick auf die Leiblichkeit der Gemeinde führt zu überraschenden Entdeckungen, die – nachdem man sie mal entdeckt hat – irgendwie ganz einfach und selbstverständlich wirken.

Ich begrenze mich auf drei Spuren, die Sie – hoffentlich – einladen, eigene Entdeckungen zu machen.

**Gemeinde Christi leiblich anschauen heißt: 1. Entdecken, wie Gemeinde wahrnimmt ...**

... wie sie ihre fünf Sinne gebraucht, wie sie hört und sieht, riecht und schmeckt und tastet. Schauen wir zunächst auf unseren eigenen Leib. Wir *hören* – Vogelgezwitscher, Baumaschinen, Kirchenglocken, Hilfeschreie, Jubelrufe. Wir *sehen* – den Thüringer Wald in der Ferne, den schmucken Garten vor dem eigenen Fenster, erwartungsvolle Augen, ängstliche Blicke. Wir erfreuen uns am Duft der Rosen, *riechen* das Bouquet eines fruchtigen Bacchus oder die rauchige Note eines Whiskys. Ein leckeres Essen *schmeckt* nicht nur, es zergeht manchmal auf der Zunge. Und die Verblüffung ist groß, wenn sich in Süßigkeiten urplötzlich Chili verbirgt. „Skulpturen zum Befassen“ nennt Walter Green seine Kunstwerke. Er lädt ausdrücklich ein, die verschiedenen Stücke zu berühren, zu *ertasten*, sie zu begreifen, sie Haut an Holz zu verstehen. Was hören Gemeinden? Was sehen sie? Was riechen und schmecken und was tasten sie? – Die folgenden Aussagen treffen nicht auf alle Gemeinden zu – müssen sie auch nicht, falls nicht jede Gemeinde alle Funktionen eines Leibes erfüllen muss. –

Die ehrenamtliche Seelsorgerin und der Pfarrer, der Mitarbeiter, der den Gemeindebrief persönlich abgibt, und die Frau, die einfach ein offenes Ohr für ihre Nachbarschaft hat, *hören*, was Menschen bewegt und wo der Schuh drückt. Freude wird geteilt. Und Leid und Tod, Last und Schmerz. Durch ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter *sehen* Gemeinden in die Seele eines Dorfes oder eines Stadtteils. Sie sehen hinter die Fassaden. Als Vikar empfand ich das manchmal als großes Geschenk, wie viele Menschen mir in relativ kurzer Zeit Einblick in ihr Leben gaben und in wie vielen Häusern ich hinter die Fassaden sehen durfte.

Gemeinden *schmecken*, wie freundlich der Herr ist und wie bereichernd Gemeinschaft sein kann. Manchmal mischt sich der bittere Geschmack gegenseitiger Verletzungen dazwischen.

Gemeinden steigt es in die Nase, wenn gesellschaftliche Ungerechtigkeiten zum Himmel stinken. Gemeinden *lassen sich*

<sup>1</sup> Man könnte jetzt diskutieren, ob das eine angemessene oder eine Überinterpretation von 1. Kor 12 ist. Zugegeben: Die üblichen Interpretationen drängen sich vom Text her eher auf als die Betonung der Leiblichkeit des Leibes Christi. Wenn wir aber den literarischen und sozio-kulturellen Kontext einbeziehen, halte ich die Hervorhebung der Leiblichkeit für eine wichtige Dimension, auch in 1. Kor 12. Denn in 1. Kor 15 wird deutlich, wie Paulus im Blick auf die individuelle Auferstehung von den Toten – im Unterschied zu verbreiteten griechischen Überzeugungen und Weltanschauungen – gerade die Bedeutung der leiblichen Auferstehung hervorhebt. Christlicher Glaube ist durchgehend „geerdeter“ Glaube, der Menschen mit allen ihren Dimensionen und Lebensvollzügen einbezieht. Deshalb halte ich den Gedanken der Leiblichkeit auch in der Sozialität der Menschen für Paulus-gemäß.



*berühren* von vielfältiger Not – und sind zugleich selbst darauf angewiesen, an ihren wunden Stellen heilsam berührt zu werden. Gemeinden spüren – wenn es gut geht – auch sich selbst: die Freude über das, was gut läuft; den Schmerz, wenn etwas kleiner wird und schrumpft; die Enttäuschung, wenn eine tolle Idee nicht auf Resonanz stößt.

Was machen Gemeinden mit dem, was sie hören und sehen, riechen, schmecken und spüren?

Gemeinden machen daraus ein Gebet: Sie loben und klagen, danken und flehen. Gemeinden lassen sich herausfordern, Menschen durch ganz unterschiedliche Arten von Hilfe zu unterstützen. Gemeinden treten gesellschaftlich und politisch für gerechtere Strukturen ein.

Dass das Nötige manchmal liegen bleibt oder der Erfolg begrenzt ist, muss auch thematisiert werden. Oder dass manches ausgebaut werden kann: z.B. mit den Lachenden zu Lachen und mit den Stolzen dankbar zu sein. Was besser gemacht werden sollte, wird oft genug gesagt. Heute sage ich mal: Toll, dass schon jetzt vieles richtig gut gelingt!

## **Gemeinde Christi leiblich wahrnehmen heißt: 2. Entdecken, wie Gemeinde wächst und welkt**

In 1. Korinther 12 fällt auf, was nicht dort steht. Paulus fügt keinen Hinweis auf die Schönheit und den Glanz damaliger Statuen ein. Wer die Männer- und Frauenkörper antiker Statuen schon mal auf sich wirken ließ, weiß, welcher Glanz von ihnen ausgeht, welche Anziehungskraft, welche Ausstrahlung. Perfekte Proportionen, vollkommene Ästhetik. Paulus sagt nun nicht: Liebe Gemeinde, so sollt ihr glänzen. Dann seid ihr Leib Christi. Nein: Die Gemeinde in ihrer Vielfalt – einschließlich der damit verbundenen Konflikte – ist schon Leib Christi. Das entlastet. Paulus nennt die Gemeinde in Korinth Gemeinde Gottes (1. Kor 1,2), bevor die Probleme gelöst sind!

Wenn ich Gemeinde Christi leiblich wahrnehme, gehört beides dazu: Wachsen und welken, stark werden und erschaffen, Ausstrahlung gewinnen und Ausstrahlung verlieren.<sup>2</sup> Gemeinden wachsen, werden groß und stark und erleben Hoch-Zeiten. Gemeinden kommen in die Jahre, überschreiten ihren Zenit, schrumpfen. Und manchmal wächst in einem verwelkten Umfeld plötzlich Neues, mal bewusst gepflanzt, mal zufällig angeflogen.

Gemeinden leiblich wahrnehmen heißt auch, ihren unterschiedlichen Duft riechen. Manche Gemeinden duften angenehm und einladend, andere riechen nach Stress oder Angstschweiß, bei manchen mischt sich beides und wieder andere sind eher geruchsneutral.

Sich mit der Leiblichkeit der Gemeinde Christi anzufreunden, heißt beides ernst zu nehmen: die Kraft der Gemeinden, die Ausstrahlungskraft, die diakonische und gesellschaftliche Power, aber auch die Schwachheit, die Müdigkeit, das Bedürfnis, einfach mal Pause zu machen.

Sich mit der Leiblichkeit der Gemeinde Christi anzufreunden, heißt sich auf unterschiedliche körperliche Konstitutionen einzulassen. Die einen sind Energiebündel, haben unglaubliche Power, die anderen spüren sehr viel schneller ihre Grenzen.

Sich mit der Leiblichkeit der Gemeinde Christi anzufreunden, heißt Stärkungs-, Vitalitäts- und „Fitness“-Impulse so zu setzen, dass sie zu den unterschiedlichen leiblichen Konstitutionen passen. Nicht jede Kongress-Idee für „Gemeinden mit Muskelpaketen“ ist auch für Gemeinden geeignet, deren Konstitution eher durchschnittlich ist. Umgekehrt sind für manche Gemeinden kleine, sozusagen „homöopathische Anregungen“ manchmal zu schwach, um Veränderungen auszulösen. Darauf zu achten, lehrt uns die Gemeindeberatung.

Das Bild der Glieder auf Gemeinden übertragen bedeutet: <sup>3</sup> manche Gemeinden werden besonders hervorgehoben. Ihre Funktionen scheinen für den Gesamtkörper wichtiger zu sein als andere. Sie werden eigens geehrt, durch Preise, Bücher und auf Homepages mit Good-practice-Beispielen.

Andere Glieder, andere Gemeinden, stehen eher im Schatten, bleiben einer größeren Öffentlichkeit verborgen. Vielleicht schämen sich manche von uns dieser oder jener Ausprägung von Kirche. Scham gehört zur Leiblichkeit des Lebens. Und Paulus fordert uns auf seine Weise heraus: „Vielmehr sind gerade die Glieder des Leibes, die schwächer zu sein scheinen, um so notwendiger. Und den Gliedern des Leibes, die wir für weniger ehrbar halten, verleihen wir umso größere Ehre, und unsere weniger anständigen erhalten um so größeren Anstand.“<sup>4</sup>

2 Letzteres konnte Paulus in der Anfangszeit noch nicht im Blick haben, es ist aber mit dem Bild des Leibes untrennbar verbunden.

3 Im 1. Kor ist das Bild vom Leib auf eine konkrete Gemeinde, die in Korinth bezogen. In späteren Briefen wird die Gesamtkirche damit beschrieben. Deshalb scheint es mir durchaus in der Natur des Bildes zu liegen, auch einzelne Gemeinden mit einzelnen Gliedern zu vergleichen

4 1. Kor 12, 22f. nach Wolfgang Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1. Kor 11,17-14, 40), EKK VII/3, Zürich u.a., 1999, 206.



Das bedeutet nicht, dass wir uns nicht schämen dürften. Das bedeutet auch nicht, dass wir alles entblößen sollten. Und es bedeutet schon gar nicht, dass besonders Gelungenes nicht geehrt werden dürfte.

Es bedeutet aber, dass wir unseren Umgang mit Abwertungen kritisch hinterfragen. Und dass wir die schwächeren und weniger ehrbaren Glieder am großen Leib der Kirche Christi besonders ehren! Dafür müssen neben der Würdigung von Good-practice-Beispielen eigene Formen entwickelt werden.

Darin sehe ich – neben anderen – eine Aufgabe des Gemeindeglieds: Die lutherische Rechtfertigungsbotschaft im Blick auf die Gemeindegliedlichkeit durchzubuchstabieren. Oder einfach: zu fragen, was Gottes Liebe und Verlässlichkeit für das Wachsen und besonders für das Welken in Gemeinden bedeutet.

### **Gemeinde Christi leiblich wahrnehmen heißt: 3. Den gegenwärtigen Christus in der Leiblichkeit der Gemeinde entdecken**

Das heißt: Wo auch immer Gemeinde Christi ein offenes Ohr für ihre Nachbarschaft hat, hört Christus selbst hin. Und offene Ohren haben Menschen in wachsenden wie in welkenden Gemeinden.

Wann immer Gemeinde Christi ins Herz eines Stadtteils oder Dorfes sieht, sieht Christus selbst das Herzklopfen und die Ängste, die Gelassenheit und die Freude. Das geschieht in wachsenden und welkenden Gemeinden.

Wo auch immer Gemeinde Christi riecht, wie die Ungerechtigkeiten zum Himmel stinken, leidet Christus selbst mit – egal, ob die Gemeinde gerade sichtbar wächst oder eher einen schrumpfenden Eindruck macht.

Wann immer Gemeinde schmeckt, wie freundlich der Herr ist, feiert Christus selbst mit. Auf seine Gegenwart sind wachsende wie welkende Gemeinden angewiesen.

Christus spürt durch seine Gemeinden die Freuden und Nöte dieser Welt und der Gemeinden selbst. Christus spürt die Stärken und die Schwächen seines Leibes in dieser Welt. Christus spürt sich als Leib – und die Gesellschaft, in der er sich bewegt.

Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, bewahre unsere Herzen und Sinne in diesem Christus. Amen.



## Mission angesichts religiöser Indifferenz<sup>1</sup>

Eberhard Tiefensee

### 1. Einleitung: Mission und Ökumene

Kardinal Walter Kasper hat in einem Papier zum Thema „Ökumenische Bewegung und Evangelisierung (im Kontext der menschlichen Mobilität)“ vom Dezember 2006 und ein Jahr darauf in einem Vortrag in der Katholischen Akademie in München die enge Verbindung von Mission und Ökumene hervorgehoben: „Weltmission und Ökumene gehörten ... von Anfang an wie zwei siamesische Zwillinge zusammen“<sup>2</sup>. Das erstgenannte Papier verdeutlicht es:

„Als Geburtsstunde der ökumenischen Bewegung gilt die Weltmissionskonferenz von Edinburgh im Jahr 1910. Die dort anwesenden Vertreter der evangelischen Missionsbewegung stellten fest, die Spaltung der Christenheit sei eines der stärksten Hindernisse für die Weltmission. Berühmt sind die Worte: 'Ihr habt uns Missionare geschickt, die uns mit Jesus Christus bekannt gemacht haben, und dafür danken wir euch. Doch ihr habt uns auch eure Unterscheidungen und Spaltungen gebracht.' Edinburgh brachte die Dinge in Bewegung. Im Weltrat der Kirchen, der sich 1948 in Amsterdam konstituierte, arbeiteten beide, Missionsbewegung und Ökumenische Bewegung, eng zusammen, bis sie sich 1961 in Neu Delhi auch institutionell zusammenschlossen. So gehörten Mission und Einheit im Weltrat der Kirchen von Anfang an unlösbar zusammen.“<sup>3</sup>

Auf die weitere Geschichte im Zusammenhang mit dem II. Vatikanum, die dann referiert wird, gehe ich hier nicht ein. Fast zu übersehen ist, dass im selben Papier auch unser Thema kurz gestreift wird:

„Das gemeinsame Zeugnis vom einen und dreieinigen Gott und von Jesus Christus als Herrn und Gott ist in einer weithin säkularisierten Welt, welche von praktischem Atheismus und religiösem Indifferentismus gekennzeichnet ist, nicht wenig. [...] In dieser Situation würden wir vor Gott und der Geschichte schuldig, wenn wir wegen zweitrangiger Fragen [sic!] dieses gemeinsame Zeugnis nicht geben würden.“<sup>4</sup>

Selbstverständlich zitiert der Autor auch die alles leitende Aufforderung im hohepriesterlichen Gebet Jesu: „Alle sollen eins sein ..., damit die Welt glaubt“ (Joh 17,21).<sup>5</sup> Der Nebensatz geht im ökumenischen Alltag des Ringens um eine versöhnte Verschiedenheit zuweilen unter: Das Einheitsgebot wird aber vom Sendungsauftrag regiert, die siamesischen Zwillinge sind von daher nicht gleichrangig.

Diese allgemeinen, auf die Mission in allen Kulturen gemünzten Akzentsetzungen lassen sich durch weitere, unser Thema direkter betreffende Äußerungen flankieren. In einem jüngst erschienenen Sammelband „Die so genannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche“, stellt Thies Gundlach fest:

„Das Impulspapier des Rates der EKD 'Kirche der Freiheit' hat nicht ganz zu Unrecht den Vorwurf hinnehmen müssen, die für eine evangelische Kirche unerlässliche ökumenische Dimension zu vernachlässigen. Auch wenn nicht immer ganz klar ist, was mit dieser Mahnung inhaltlich genau gemeint ist und welche ökumenische Dimensionen für eine Kirchenreform der evangelischen Kirche in Deutschland hilfreich sein könnten, so sind die Fragen rund um die Glauben weckende Ansprache an konfessionslose Menschen einer der sinnigsten und wertvollsten ökumenischen Lernbereiche. Es gibt schon wertvolle Erfahrungen, die sich vor allem aus der anglikanischen Kirche einspeisen und

1 Diese Ausführungen stellen eine gekürzte Fassung einer Abhandlung dar, die unter dem Titel „Das Heil der Konfessionslosen“ und mit ausführlicheren Anmerkungen versehen in Kürze in einem Sammelband „Das Heil der anderen“ des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) erscheinen wird.

2 W. Kasper, Ökumene vor neuen Herausforderungen: zur debatte 37 (2007) nr. 6, 1-4.1.

3 W. Kasper, Ökumenische Bewegung und Evangelisierung (im Kontext der menschlichen Mobilität), URL: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/migrants/pom2006\\_102/rc\\_pc\\_migrants\\_pom102\\_okumenische-kasper.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/pom2006_102/rc_pc_migrants_pom102_okumenische-kasper.html) (Stand: 21.09.11).

4 Ebd.

5 Ebd.



im Institut für Evangelisation und Gemeindeentwicklung zum Teil sehr gewissenhaft aufgenommen werden. Aber eine Verbreiterung der Sichtweite ist außerordentlich wünschenswert, gerade wenn sie sich mit einer klaren Analyse der jeweiligen Bedingungen und Voraussetzungen von gelingender Mission verbindet.“<sup>6</sup>

Axel Noack, damals Bischof von Magdeburg, wird im gleichen Sammelband deutlicher:

„Mission ist nicht mehr ohne Ökumene zu denken ... [M]an muss sich immer klar machen, die konfessionelle Unterschiedenheit im Protestantismus oder auch im Verhältnis zur katholischen Kirche ist für die, die drin stecken, also für die Insider, wunderbar, farbenprächtig und bunt. Man kann sich entscheiden, man hat verschiedene Möglichkeiten. Für die, die das von außen sehen, ist das nicht bunt, sondern verwirrend. Ökumene und Mission zusammenzudenken, meint: Wenn ich nicht sagen kann, es ist mir hundertmal lieber, dass ein Kind im Religionsunterricht katholisch wird, als dass es 'Heide' bleibt, dann soll ich nicht mehr von Ökumene reden. Natürlich gilt die Umkehrung auch! Allerdings, wo ist die Grenze? Gilt das auch für die Zeugen Jehovas? Gibt es nicht auch Gruppen, wo man lieber sagen sollte, dann bleib mal lieber ein freier 'Heide'? Solche Fragen müssen unter uns thematisiert werden.“<sup>7</sup>

## 2. Eine kurze Geschichte der Wahrnehmung der religiösen Indifferenz

In der Wahrnehmung der sogenannten „Konfessionslosen“ oder „religiös Indifferenten“ markiert der Beginn der 1990er Jahre einen Einschnitt: Mit dem Untergang des staatlich verordneten Sozialismus verzog sich plötzlich der Pulverdampf der ideologischen Scharmützel mit dem Marxismus-Leninismus, und hervor trat der ostdeutsche Normalbürger als das für die Religionswissenschaften und die Theologie gleichermaßen unbekannte Wesen. Als erste machte die evangelische Kirche Ostdeutschlands die schmerzliche Erfahrung, dass eine Wiederkunft der ursprünglichen Volkskirche nach dem Ende der staatlichen Repressionen eine Illusion bleiben wird. Viele Kinder im nun schulischen Religionsunterricht zeigten sich als für religiöse Themen so gut wie unansprechbar, noch mehr galt das für deren Eltern und das sonstige soziale Umfeld. Dass nach dem anfänglichen Schock die wissenschaftliche Neugier geweckt wurde, ist vor allem Verdienst der Studien- und Begegnungsstätte Berlin, die 1991 von der EKD gegründet wurde und sich als Arbeitsschwerpunkt „die Wahrnehmung und Analyse der ostdeutschen Konfessionslosigkeit in ihrer besonderen Prägung durch die Geschichte der DDR und die Bestimmung der Aufgaben der Kirchen in den neuen Bundesländern heute“ setzte<sup>8</sup>. 1992 richtete dann die EKD in ihrer dritten repräsentativen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung „erstmalig besonderes Augenmerk auf die Konfessionslosen ... In West- und Ostdeutschland wurden ihre Lebensorientierungen, ihre Einstellungen und Verhaltensdispositionen zu Kirche und Glauben in einem teilweise gesonderten Fragebogenkomplex erhoben.“<sup>9</sup>

Inzwischen gibt es eine fast unüberschaubare Menge von Veröffentlichungen zum Thema „Konfessionslosigkeit“ (so der im evangelischen Raum vorherrschende Terminus) oder „religiöse Indifferenz“ (so der bevorzugte Begriff in der Religionswissenschaft). Einschlägig sind im religionssoziologischen Bereich die zahlreichen Publikationen Detlef Pollacks und Gert Pickels, die sich bemühten, das Phänomen auch in einen gesamteuropäischen Kontext mit besonderem Blick auf Osteuropa zu stellen<sup>10</sup>. Im religionspädagogischen Bereich liegt ein Sammelband unter der Leitung des Religionspädagogen Michael Domsgen vor<sup>11</sup>, um auch hier wieder nur ein Beispiel zu nennen.

Von katholischer Seite wurde auf das Thema verhältnismäßig spät reagiert, was u.a. an der Diasporasituation in den neuen

6 Th. Gundlach, Perspektiven einer zentralen Zukunftsaufgabe, in: Die so genannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche (FS Hartmut Bärend) (hg. v. U. Laepple und V. Roschke), Neukirchen-Vluyn 2007, 92-100. 95f.

7 A. Noack, Wo ist aus Sicht der Kirche „außen“? in: Ebd. 127-139. 137f.

8 Ch. Demke, Zum Geleit, in: Konfession: keine. Gesellschaft und Kirchen vor der Herausforderung durch Konfessionslosigkeit - nicht nur in Ostdeutschland. Ausgewählte Beiträge der Studien- und Begegnungsstätte Berlin (hg. v. L. Motikat und E. Zeddies), Frankfurt am Main 1997, 15-16. 15f. Die Einrichtung wurde 1996 wieder geschlossen.

9 R. Schloz, Distanzierte Kirchenmitglieder und Konfessionslose in Ost und West, in: Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland (hg. v. J. Horstmann) (Akademie-Vorträge / Katholische Akademie Schwerte; 46), Schwerte 2000, 21-46. 21.

10 Vgl. O. Müller / G. Pickel, Wie religiös ist Europa? Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in West- und Osteuropa, in: Religionsmonitor 2008 (hg. v. M. Rieger und Bertelsmann-Stiftung), Gütersloh 2007, 167-178, sowie Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch (hg. v. G. Pickel und K. Sammet), Wiesbaden 2011.

11 Konfessionslos - eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands (hg. v. M. Domsgen), Leipzig 2005.



Bundesländern und dem daraus resultierenden Mangel an religionswissenschaftlichem Forschungspotential liegen mag, sieht man einmal von dem Wiener Pastoraltheologen Paul Michael Zulehner ab, der ebenfalls schon in den 90er Jahren verschiedene ost-mitteleuropäische Studien angeregt hat<sup>12</sup>. 2004 veröffentlichte der Päpstliche Rat für die Kultur unter der maßgeblichen Autorschaft von Kardinal Paul Poupard ein auf einer weltweiten Umfrage basierendes Dokument mit dem Titel „Où est-il ton Dieu ? La foi chrétienne au défi de l'indifférence religieuse“, das in Deutschland so gut wie unbekannt geblieben ist<sup>13</sup>:

„Das spirituelle Drama, das das 2. Vatikanische Konzil als eines der schwerwiegendsten Probleme unserer Zeit ansieht (GS 19), besteht in einer stillschweigenden Abkehr ganzer Bevölkerungsgruppen von der religiösen Praxis und dem Verlust jedes Glaubensbezugs. Die Kirche ist heute stärker mit der Indifferenz und dem praktischen Unglauben konfrontiert als mit Atheismus, der sich weltweit auf dem Rückzug befindet. [...] Ohne Zweifel ist es heute eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche, die Ursachen und Folgen dieser Phänomene verstehen zu lernen und mit Gottes Hilfe Wege zu finden, die hier Abhilfe schaffen.“<sup>14</sup>

### 3. Wahrnehmungsdefizite und terminologische Probleme

Das bisher Gesagte darf nämlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass der „homo areligiosus“ nach wie vor weitgehend unterhalb des wissenschaftlichen „Radarschirms“ bleibt. Ein signifikantes Beispiel stellt das Projekt „Religion plural“ der Ruhr-Universität Bochum dar, das sich u.a. eine komplette Auflistung religiöser Optionen und Gemeinschaften im Forschungsgebiet Nordrhein-Westfalen vorgenommen hat. Nur fehlen in einer im Internet veröffentlichten Statistik ca. 25% der Bevölkerung. Der Projekt-Koordinator Volkhard Krech bezeichnet die Konfessionslosen *expressis verbis* als „Restkategorie“<sup>15</sup>. Wie ist dieser blinde Fleck erklärlich? Im ostdeutschen Kontext wäre eine Antwort darauf relativ leicht zu finden: Bis 1989 war das gesamte sozialistische Lager religionssoziologisch weitgehend terra incognita. Zuvor stand die Auseinandersetzung mit der marxistisch-leninistischen Staatsdoktrin im Zentrum der Theologie. Dass jedoch der größte Teil der Bevölkerung der ehemaligen DDR weder Marxisten noch Atheisten waren und sind, wurde zwar geahnt, aber erst seit kurzem wissen wir es: Etwa ein Viertel der Bevölkerung Ostdeutschlands deklarieren sich als Atheisten, ein Drittel gehören konfessionell zu einer der beiden christlichen Kirchen. Was ist mit dem „Rest“?

Folgende Klassifizierung ist hilfreich, die zunächst eher spekulativ ist, aber durch bestimmte religionssoziologische Hinweise gestützt wird. Den Theisten als denjenigen, die Gottgläubige sind – eine sicher als solche sehr plurale Gruppe – stehen die Atheisten als Gottesleugner gegenüber. Als dritte Position können die Agnostiker gelten, die sich in der Gottesfrage enthalten, man könnte sie auch als in religiösen Fragen Unsichere bezeichnen. Zum Agnostizismus moderner Prägung gehört der in den Niederlanden vorherrschende sogenannte „letsisme“: „Etwas [iets] ist besser als nichts [niets]“. Diese Hoffnung auf ein „Mehr“ jenseits der naturwissenschaftlichen Lebensvisionen dürfte eine Reaktion auf die Unerfreulichkeiten, welche durch Rationalität und säkularisierte Utopien provoziert wurden, darstellen und gegen den Nihilismus der postsäkularisierten Gesellschaft gerichtet sein<sup>16</sup>. Ob es sich hier um den letzten Schritt aus jeder Art von Religion heraus oder den ersten wieder hinein handelt, wird im allgemeinen schwer zu prognostizieren sein. Ähnliches ist vielleicht von den modernen Paganismen wie z.B. den Esoterikern zu sagen, die zwischen den drei genannten Gruppen changieren.

12 Federführend war jeweils das „Pastorale Forum Wien e.V.“: P. M. Zulehner / H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 2<sup>1994</sup>; *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas. Eine Studie des Pastoralen Forums Wien (Gott nach dem Kommunismus)* (hg. v. M. Tomka, P. M. Zulehner und Pastorales Forum), Ostfildern 2000 – weitere Studien dieser Reihe folgten unter dem Titel „Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa“.

13 Inzwischen liegt eine deutsche Übersetzung vor: Päpstlicher Rat für die Kultur, *Wo ist dein Gott? - Der christliche Glaube vor der Herausforderung religiöser Indifferenz*, in: *Mission - Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart* (hg. v. B. Krane mann, J. Pilvousek und M. Wijlens) (Erfurter Theologische Schriften; 38), Würzburg 2009, 187-228 (mit einem Vorwort von E. Tiefensee).

14 Ebd. 190f.

15 V. Krech, *Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland - Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme*, in: *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten* (hg. v. H. Lehmann) (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung; 6), Göttingen 2005, 116-144, 123 und 124.

16 Vgl. L. Boeve, *La théologie comme conscience critique en europe. Le défi de l'apophatisme culturel*: Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa 16 (2005) nr. 1, 37-60. 43.



Daneben gibt es aber noch eine vierte Gruppe, die der religiös Indifferenten, die in der Gottesfrage weder wie Atheisten mit Nein noch wie Agnostiker mit Enthaltung votieren, sondern die Frage als solche nicht verstehen bzw. schlicht für irrelevant halten. Diese Gruppe scheint weniger Neigung zur agnostischen Unsicherheit in religiösen Fragen zu zeigen; sie dürfte sogar eine besonders starke Form des Atheismus darstellen, ist doch dieser wenigstens ex negativo mit der Gottesfrage befasst und so gesehen als irgendwie noch religiös einzustufen. Jene aber haben, nach einer Formulierung Karl Rahners, vergessen, dass sie Gott vergessen haben<sup>17</sup>.

Die fragliche Gruppe als „Konfessionslose“ zu kennzeichnen ist zu unspezifisch, da diese Kategorie auch Atheisten und Agnostiker umfasst. Im weitgefächerten Diskurs kommt auch zuweilen die Bezeichnung „neue Heiden“ vor – neu, weil sie nachchristlich und im Unterschied zu den „alten Heiden“ ohne jede Art von Religion sind, allerdings kollidiert diese Benennung wieder mit den sogenannten Neopaganismen (Keltenkulte etc.). Die Religionswissenschaft bevorzugt, wie schon gesagt, den Begriff der religiösen Indifferenz, den auch das zitierte Vatikanpapier übernimmt, indem es mehrfach vom „homo indifferens“ spricht<sup>18</sup>. Auch wenn dieser Terminus weniger diffamierend daherkommt als die anderen, ist er nicht unproblematisch, handelt es sich hier doch eigentlich um einen religionspolitischen Begriff, der zunächst bezogen auf die Neutralität des Staates auf andere kulturelle Bereiche wie die Naturwissenschaften und deren methodischen Atheismus ausgeweitet wurde. Das hier angesprochene Phänomen betrifft aber nicht bestimmte gesellschaftliche Sektoren, in denen selbst religiöse Menschen handeln „etsi deus non daretur“, sondern Menschen in ihrem umfassenden Selbstverständnis. Sie selbst kennzeichnen sich – so meine Erfahrung – lieber als „religiös-“ oder „konfessionsfrei“.

Die in diesem Feld bisher federführende Religionssoziologie sieht selbstkritisch Probleme bei der Erfassung der inneren Einstellung von Menschen in Sachen der Religion. Es ist schwer, so etwas wie Religiosität oder Nicht-Religiosität zu messen, geht es doch hier eher um ein religionspsychologisches Phänomen – nämlich den Ausfall jeder religiösen Erfahrung –, was zuweilen nur in mühsamen qualitativen Interviews und immer stark abhängig vom jeweiligen Religionsbegriff und soziologischen Instrumentarium eruiert werden kann. Des Weiteren ist die religionssoziologische Frage nach der religiösen Indifferenz durch die Diskussion über die sogenannte Säkularisierungsthese verdeckt, in der einerseits der vielschichtige Begriff der Säkularisierung als solcher und andererseits die Hypothese, Säkularisierung sei eine zwangsläufige Erscheinung von Modernisierungsprozessen in Frage steht. Westeuropa erscheint nun nicht mehr als Normal-, sondern eher als Sonderfall oder, wie es P. L. Berger treffend sagte, als ein „Katastrophengebiet für die Kirchen“<sup>19</sup>, in dem Ostdeutschland und Tschechien dann offenbar das Epizentrum darstellen.

In all diesen Fällen handelt es sich aber um eine gesellschaftliche Perspektive, weniger um eine anthropologische. Hier scheint ein Paradigmenwechsel notwendig zu sein, denn es gilt: „Wenn sie auch der Kirche massenhaft verloren gegangen sind, so werden sie doch nur je einzeln zurückzugewinnen sein.“<sup>20</sup> Damit kann unser Versuch eines historischen Rückblicks auf die Wahrnehmungsgeschichte noch einmal zugespitzt werden: Eine systematische Beschäftigung mit dem Phänomen religiöse Indifferenz oder Areligiosität *in nun anthropologischer Perspektive* steht immer noch am Anfang.

#### 4. Eine neue Art von Säkularisierung

All diese Andeutungen zeigen, dass die derzeitige Diskussionslage die Aufmerksamkeit für das hier zu verhandelnde Phänomen nicht gerade fördert. Um den Diskurs über den „homo areligiosus“ überhaupt in Gang zu bringen, dürfte also ein intensiverer Blick auf die Situation in den neuen Bundesländern hilfreich sein. Dafür, dass diese Art von Säkularisierung ausgangs des 20. Jahrhunderts von neuer Qualität ist, sprechen m.E. drei Charakteristika.

17 Vgl. K. Rahner, Meditation über das Wort „Gott“, in: Wer ist das eigentlich - Gott? (hg. v. H. J. Schultz), München 1969, 13-21. 18.

18 Päpstlicher Rat für die Kultur, a.a.O., 190 passim.

19 Vgl. P. L. Berger, An die Stelle von Gewißeiten sind Meinungen getreten. Der Taumel der Befreiung und das wachsende Unbehagen darüber Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7.5.1998, Nr. 105, S. 14.

20 W. Krötke, Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zu einer Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung, in: Wege zum Einverständnis (FS Christoph Demke) (hg. v. M. Beintker, E. Jüngel und W. Krötke), Leipzig 1997, 159-171. 167.



1. Ein quantitatives Merkmal: Die Konfessionslosigkeit hat in dem fraglichen Teil Europas Dimensionen angenommen, die weltweit einmalig sind. In den neuen Bundesländern lassen sich mehr als zwei Drittel der Bevölkerung keiner irgendwie als religiös zu bezeichnenden Lebensoption zuordnen, wobei es sich um Durchschnittswerte handelt, die regional noch erheblich höher liegen. Eine Umkehrung dieser Tendenz zur Entkonfessionalisierung ist nicht in Sicht – bestenfalls eine Abschwächung.

2. Tatsächlich scheint eine ganze Kultur betroffen zu sein. Areligiosität gilt in ihr als Normalität. Dabei kann aufgrund der schon mehrere Generationen prägenden Entwicklung von einer Art „Volksatheismus“ analog zum „Volkskatholizismus“ oder „Volksprotestantismus“ andernorts gesprochen werden. Das meint eine weitgehend unaufgeregte Beheimatung in einem sozialen Umfeld, in dem es zur regionalen Identität gehört, sich mit religiösen Fragen nicht weiter zu befassen. Hier gilt also weder „fides quaerens intellectum“ noch „intellectus quaerens fidem“. Das ist geistesgeschichtlich ein bemerkenswerter Kulturbruch. Offenbar war angesichts einer durch und durch konfessionell definierten Gesellschaft zumindest bis Ende des Ersten Weltkriegs Konfessions- oder sogar Religionslosigkeit undenkbar. Vereinzelt gab es zu allen Zeiten Konfessionslose, die in Europa aber heimatlos waren, galten doch schon die Juden als Außenseiter. Wahrscheinlich erst mit dem Ende des protestantischen Summepiskopats wurde die Leugnung jeder Art von Religiosität „salonfähig“; das betraf allerdings noch nicht den weltanschaulichen Bereich als solchen, in den sich nun die konfessionellen Auseinandersetzungen verlagerten. Der Einheitsdrang zu irgendeiner Weltanschauung dürfte sich postmodern in einer Gesellschaft, die es lernt, fraktioniert und mit Patchwork-Identitäten zu leben, zunehmend verflüchtigen.

Einige Illustrationen für dieses zweite Charakteristikum: Ostdeutsche Jugendliche antworteten, als sie gefragt wurden, ob sie sich als Christen, als religiös oder als areligiös einstufen würden: „Weder noch, normal halt.“<sup>21</sup> Es sind, um den Budweiser Religionspädagogen Michal Kaplánek zu zitieren, nicht dem Christentum „Entfremdete“, sondern von ihm „Unberührte“<sup>22</sup>. Eine areligiöse Studentin der Religionssoziologie antwortete mir auf meine Frage, wie sie sich denn positiv positionieren würde, erbot: Sie lehne es ab, sich ein weltanschauliches Label umzuhängen; wenn ich nicht locker ließe, würde sie eben sagen: „Ich bin sportlich.“ Der in der DDR aufgewachsene Schriftsteller Erich Loest charakterisiert sich in seiner Autobiographie ab dem Tag der Konfirmation als „Untheist“, nicht als „Atheist“: „Religion oder Nichtreligion wurden ihm nie wieder zum Problem.“<sup>23</sup> Die hier aufgeführten Beispiele sind nur von begrenzter Signifikanz, weil sie sich immerhin wenigstens am Rande auf Fragen nach der religiösen Option beziehen – für die meisten dürfte auch diese Art von Fragestellung so gut wie vollständig ausfallen. Areligiöse sind für sich selbst ebenso wenig „Areligiöse“, wie ich mich gewöhnlich kaum als „Nicht-Reiter“ bezeichnen würde.

3. Trotz der verschiedentlich angekündigten „Wiederkehr der Religion“, die wohl mehr ein Produkt des Feuilletons sein dürfte als dass sie der Wahrnehmung des ostdeutschen Normalbürgers entspricht, scheint es sich bei diesem „Volksatheismus“ nicht um ein Intermezzo von kurzer Dauer zu handeln, sondern um eine veritable „Gottesfinsternis“ (Martin Buber), die sich im übrigen schon lange angekündigt hat (vgl. Nietzsches „Toller Mensch“) und die – nun aber anders als bei Nietzsche völlig unaufgereggt – viel stärker ein Wesensmerkmal der modernen Gesellschaft Westeuropas darstellt, als zuweilen vermutet. Mit dieser Feststellung ist allerdings die reine Beobachtung verlassen: Wir wissen im Unterschied zum die Metapher liefernden astronomischen Ereignis bisher zuwenig über so fundamentale kulturelle Veränderungen, wie sie sich in diesem Fall zeigen. Verlässliche Prognosen sind also kaum möglich.

## 5. Historische Anmerkungen

Die Frage nach dem „homo areligiosus“ ist Teil der Kirchen-, näherhin der Konfessionsgeschichte dieses Teils Europas. Ostdeutschland liegt inmitten eines „atheistischen Halbkreises“, der in Europa grob gezeichnet von den baltischen Staaten über die nordischen Länder (allen staatskirchlichen Residuen zum Trotz) und über Nord- und Ostdeutschland bis

nach Böhmen reicht. Das derzeitiger signifikantere West-Ost-Gefälle verdeckt ein Süd-Nord-Gefälle in Deutschland.

21 M. Wohrab-Sahr, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie: Pastoraltheologie 90 (2001) 152-167. 152.

22 Vgl. M. Kaplánek, Entfremdete oder vom christlichen Glauben unberührte Jugend?, in: Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien (hg. v. M. Widl und M. Kaplánek), Ceske Budejovice – Erfurt 2006, 88-98. 88f.

23 E. Loest, Durch die Erde ein Reiß. Ein Lebenslauf, München 1999, 36.



Es muss also unterstrichen werden, dass das Phänomen sehr komplexe und schwer zu entwirrende Ursachen hat und sich von daher eine einfache Erklärung verbietet. Dies vorausgesetzt, ist aber auf zwei Merkwürdigkeiten eigens hinzuweisen. Erstens muss im Kontext der Säkularisierungsthese, die damit eine gewisse Plausibilität behält, offenbar zwischen einer sozialen und einer politischen Säkularisierung unterschieden werden. In Westeuropa und speziell in den alten Bundesländern stellt sich die Entkirchlichung vor allem als Emanzipationsbewegung dar, die nicht unbedingt zu einer Entchristlichung oder zu einem Verlust jeder Art von Religiosität führen muss, sondern – wenigstens in einigen Teilen der Kirchenfernen – eine flottierende Religiosität mit Collagecharakter induziert, die sich auf dem Markt der Angebote bedient. Für viele wäre demnach die Unterstellung, sie wären, weil nichtkirchlich, auch nichtchristlich oder sogar nichtreligiös, diffamierend. Im Einflussbereich des Staatssozialismus und speziell in den neuen Bundesländern handelt es sich aber um eine politisch gewollte und also erzwungene Säkularisierung, die sich wahrscheinlich wegen ihrer effektiven Kopplung mit einer starken Propagierung eines Glaubens an die Wissenschaft, genannt „historischer Materialismus“, zu einer stabilen und inzwischen als authentisch geltenden Haltung verfestigt hat<sup>24</sup>. Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass weltanschauliche Fragen überwiegend nicht als Gegenstand existentieller Auseinandersetzung und persönlicher Entscheidung gelten. Gleichzeitig wird die Unterscheidung von Religiosität, Christlichkeit und Kirchlichkeit in den neuen Bundesländern obsolet, da es dort keine nennenswerte außerkirchliche Religiosität gibt: Ostdeutsche fahren auch nicht zum Dalai Lama.

Die von der politischen bisher überdeckte soziale Säkularisierung macht sich nun paradoxerweise dadurch bemerkbar, dass die jüngere Generation in dieser Region nicht einfach das Schwinden der Religiosität von Generation zu Generation fortsetzt, wie es in den alten Bundesländern zu beobachten ist, sondern sich verstärkt wieder religiösen Fragestellungen öffnet – dies natürlich auf entsprechend niedrigem Niveau und ohne erkennbaren Effekt für die Kirchen. Es handelt sich bei dieser „Rückkehr des religiösen Zweifels“ (so ein treffender Ausdruck von Meulemann<sup>25</sup>) kaum um eine „Wiederkehr der Religion“, sondern offenbar nach Wegfall des politischen Drucks um eine Annäherung an die westeuropäische Form der Säkularisierung mit der sie charakterisierenden Patchwork-Religiosität.

Eine zweite Merkwürdigkeit ergibt sich aus dem Vergleich der ehemals zum sozialistischen Lager gehörenden Länder. Es ist auffällig, dass der starke Zusammenbruch der Kirchlichkeit vor allem die zuvor volksprotestantischen Regionen wie Estland, Lettland, Tschechien (hier vor allem Böhmen) und die DDR betrifft. Bei aller Vorsicht, die Multikausalität unzulässig zu reduzieren, scheinen besonders die Länder der Reformation unter den Folgen der erzwungenen Säkularisierung zu leiden. Inwieweit die Gründe hier bei den Kirchen selbst liegen, wird unter dem Thema „Selbstsäkularisierung“ diskutiert<sup>26</sup>. Dann könnten sie 1. den höheren Individualisierungsgrad im Protestantismus betreffen, welcher die Kirchgemeinden und die einzelnen Gläubigen ungeschützt den Angriffen einer weltanschaulichen Gegenpropaganda aussetzte, 2. dessen stärkere Tendenz zur „Selbstunsicherheit durch Dauerreflexion“ wie es Michael Beintker nannte<sup>27</sup> sowie 3. die nun wohl als unselig zu bezeichnende Verbindung von Thron und Altar bis 1918.

## 6. Terminologische Verständigung: „Religion“

In systematischer Perspektive wäre zunächst der Religionsbegriff zu diskutieren, der hinter allen diesbezüglichen Überlegungen steht. Eine mögliche Abwesenheit von jeglicher Art Religion zu konstatieren, erfordert deren präzisen Begriff. Da ist inzwischen viel Falschgeld unterwegs, so dass man versucht ist vorzuschlagen, den Terminus „Religion“ als solchen aus dem diskursiven Verkehr zu ziehen.

24 Vgl. H. Meulemann, Der lange Schatten der erzwungenen Säkularisierung, in: Vom Zusammenwachsen der Gesellschaft. Analysen zur Angleichung der Lebensverhältnisse in Deutschland (hg. v. H.-H. Noll und R. Habich) (Soziale Indikatoren; 21), Frankfurt a. M. - New York 2000, 223-247, 228f.

25 Vgl. den Verweis bei M. Wohrab-Sahar, Konfessionslos gleich religionslos? - Überlegungen zur Lage in Ostdeutschland, in: Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven (FS Eckart Schwerin) (hg. v. G. Doyé und H. Keßler), Leipzig 2002, 11-27. 24.

26 Als „nur sehr beschränkt plausibel“ bezeichnet die These D. Pollack in: A. Foitzik / ders., „Nüchternheit ist vonnöten“. Ein Gespräch mit dem Religionssoziologen Dettel Pollack: Herder Korrespondenz 60 (2006) nr. 7, 339-344. 342. Trotzdem kann sich K. Storch, Konfessionslosigkeit in Deutschland, in: Atheismus und religiöse Indifferenz, (hg. v. C. Gärtner, D. Pollack und M. Wohrab-Sahar) (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie; 10), Opladen 2003, 231-245. 239, ausdrücklich auf ihn berufen.

27 Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages) VI (hg. v. Deutscher Bundestag), Frankfurt/M. 1995, 65f.



Es ist hier nicht der Ort, dem vor allem zwischen einem substantiellen und funktionalen Religionsbegriff hin und her gehenden Pendel zu folgen. Die in der Religionssoziologie seit Émile Durkheim und Niklas Luhmann bevorzugte funktionale Begriffsbestimmung hat sich weder für die Präzision des Begriffs als dienlich erwiesen, noch ist sie logisch sauber. Einerseits wird der Begriff nämlich so sehr ausgeweitet, dass er jegliche Trennschärfe verliert und sich außerdem unverhältnismäßig vom Alltagsverständnis entfernt, andererseits stellt sich der Rückschluss, was eine bestimmte Funktion erfülle, sei Religion, als klassischer Paralogismus heraus, falls nicht von vornherein Äquivalenz gesichert ist: Beispielsweise dient fraglos Religion auch der praktischen Kontingenzbewältigung, weshalb jedoch nicht jede Kontingenzbewältigungspraxis Religion sein muss. Steve Bruce nennt dieses Verfahren sarkastisch das "football-is-really-a-religion"-Argument.<sup>28</sup> Es ist aber trotz wachsender Distanz zum funktionalen Religionsverständnis noch allenthalben zu finden.

Dass ein angemessen präziser Religionsbegriff nicht zu erhoffen ist, zeigen Studien des Leipziger Theologen Matthias Petzoldt, welche nicht die Funktionen von Religion, sondern die des Religions**begriffs** analysieren.<sup>29</sup> Einerseits müsste er wie jeder Begriff ein bestimmtes semantisches Unterscheidungspotential bieten, um auch operativ verwendbar sein zu können (z.B. in der Gesetzgebung), andererseits erwartet man aber von ihm eine semiotische Weite, die es möglich macht, bisher nicht als religiös qualifizierte Phänomene als solche zu kennzeichnen und zu erfassen. Ist dieser Spagat schon schwer zu erreichen, kommt nun noch ein sprachpragmatisches Problem hinzu: Der Religionsbegriff bewegt sich nämlich einerseits normativ zwischen Authentizität und Täuschung (wenn es um das Thema Pseudoreligion geht), andererseits deskriptiv zwischen oft nichtreligiösem Selbstverständnis (welches in der Nachfolge Karl Barths auch schon das Christentum betreffen kann) und Fremdwahrnehmung (z.B. beim Thema Kryptoreligion). Es ist also das Problem von Sein oder Schein einerseits und Innenperspektive und Außenperspektive andererseits. Jeder Versuch einer Begriffsbestimmung von Religion stellt sich somit als die hermeneutische Quadratur des Kreises heraus.

Als Faustregel dürfte m.E. aber gelten: Es muss eine Trennlinie möglich sein zwischen Ersatzreligion und Religionsersatz. Letzterer ist nicht mehr Religion, diese Grenze darf also nicht verwischt werden. Außerdem ist die Innenperspektive hinreichend zu würdigen, um nicht Religion zu unterstellen, wo es dem Selbstverständnis der fraglichen Personengruppe radikal widerspricht – das würde jede Kommunikation mit ihr von vornherein erschweren. Die zweite Faustregel könnte also lauten: Nur wo der Bezug auf ein Absolutum thematisiert wird und nicht so implizit bleibt, dass es nur dem religiös geprägten oder religionswissenschaftlich geschulten Beobachter sichtbar wird, kann legitim das Vorhandensein von Religion unterstellt werden.

## 7. Homo naturaliter religiosus?

In die anthropologische Problematik lässt sich am besten durch ein Zitat einführen: „Es scheint, soweit wir wissen, keine Menschen ohne ‚Religion‘ zu geben – wie immer man dieses Phänomen im einzelnen zu bestimmen sucht.“ Der damit eingeleitete Sammelband trägt den Titel „Homo naturaliter religiosus“<sup>30</sup>. Aus der titelgebenden anthropologischen Bestimmung folgt, dass Menschen ohne Religion undenkbar sind. Das ist offenbar die Basisannahme der meisten

Religionswissenschaftler und Theologen, was hieße: Wenn nur hinreichend lange gesucht wird, findet sich Religion auch bei angeblich Areligiösen. Über die daraus resultierende Wahrnehmungs- und Kommunikationsblockaden ist hier schon gesprochen worden. In philosophischer Perspektive stellt sich hier die Frage nach der Differenz von normativer und deskriptiver Anthropologie und nach der Differenz von Aussagen zum Wesen des Menschen und zum konkreten Menschsein – beide Differenzen werden in der zitierten Aussage verwischt, indem zu wenig zwischen universalmenschlicher religiöser Disposition und tatsächlicher Religiosität, die dann auch fehlen kann, unterschieden wird.

28 Vgl. S. Bruce, *God is dead. Secularization in the West (Religion in the modern world)*, Oxford u.a. 2002, 200-203.

29 Vgl. zuletzt M. Petzoldt, *Überhaupt religiös? Zur Frage nach der Vorfindlichkeit von Religion*, in: *Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe* (hg. v. I. U. Dalferth und H.-P. Grosshans) (Religion in Philosophy and Theology; 23), Tübingen 2006, 329-349.

30 F. Stolz, *Einführung*, in: *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* (hg. v. F. Stolz) (Studia religiosa Helvetica. Jahrbuch; 3), Bern u.a. 1997, 7-12. 9.



Es muss an dieser Stelle vielleicht eigens erinnert werden, dass alle Wesensbestimmungen des Menschen – z.B. als geschichtlich, vernunft-, sprachbegabt und zur Freiheit fähig – Dispositionsbegriffe sind. Entsprechend ist also zwischen der gattungsmäßigen Eignung oder Anlage und der jeweils erworbenen Fähigkeit, die Ergebnis eines Sozialisierungsprozesses ist, und noch einmal der nun streng individuellen Fertigkeit, d.h. dem tatsächlichen Gebrauch je nach konkreter Situation, zu unterscheiden. Im Diskurs geht das oft durcheinander. Die Disposition zu ermitteln, wäre Sache von Religionsphilosophie und Theologie, die tatsächliche Religiosität im Sinne einer Fähigkeit und Fertigkeit zu eruieren, Sache der Religionswissenschaften. Dieses schieferliche Nebeneinander der Perspektiven ruft aber nach Vermittlung, in der sich wieder einmal bestätigt: Menschsein im Allgemeinen lässt sich nur typologisch definieren. Dass dann aber in den jeweiligen Charakterisierungen eine gewisse geschichtliche Willkür unvermeidlich ist, dürfte unbestritten sein. So ist zu vermuten, dass Aussagen z.B. über die religiöse Natur des Menschen, die gern im Gewand der zeitlosen Gültigkeit daherkommen, stärker kulturell eingefärbt und damit lokal und temporal begrenzt sind, als zumeist bewusst gemacht wird. Die philosophischen und theologischen Konsequenzen dieser Verunsicherung wären eigens zu diskutieren.

## 8. Eine „missionsstrategische“ Grundentscheidung

Die Situation eines areligiösen Milieus ist für den Sendungsauftrag der Kirche bisher einmalig – das gilt in historischer und in globaler Perspektive, ist doch die christliche Verkündigung bisher immer auf ein irgendwie religiös vorgeprägtes Gegenüber getroffen. Einen Anknüpfungspunkt und eine angemessene Strategie zur Umsetzung dieses Sendungsauftrags zu finden, ist von daher nicht leicht.

Missionstheologisch unterscheide ich – stark vereinfacht – ein Defizienz- von einem Alteritätsmodell und plädiere für eine „Ökumene der dritten Art“. Das Defizienzmodell hat als Leitfrage: „Was fällt bei der anderen Seite aus?“, das Alteritätsmodell: „Was ist dort anders?“ In analytischer Perspektive unterscheiden sich beide Modelle darin, dass jenes eher normativ, dieses eher deskriptiv problematisiert. Das Defizienzmodell impliziert die Vorstellung eines Weges zu einem Soll, den die anderen entweder noch nicht gefunden oder den sie vergleichsweise noch nicht weit genug zurückgelegt haben, bei dem zweiten Modell entsteht die Vorstellung sehr verschiedener Wege – vielleicht zum selben Ziel, vielleicht nicht einmal dieses.

Bezüglich der Areligiosität wäre das Defizienzmodell das sowohl biblisch, eschatologisch wie auch wahrheitstheoretisch im Sinne des substantiellen Religionsbegriffs am besten begründete. Mission (Religionspädagogik inklusive) ist so gesehen zumindest als Therapie oder Belehrung zu interpretieren, wenn nicht sogar als „Gericht“ über das defiziente oder falsche Menschsein auf der anderen Seite. Es dürfte allerdings schwer bis unmöglich sein, auf der anderen Seite noch etwas wahrzunehmen, das der eigenen Lebensoption fehlt, nachdem sie so gründlich diffamiert wurde, was wahrscheinlich auch vice versa gilt. (Man darf nicht vergessen, dass „religionsfreie“ Menschen Christen oft als naiv sowie mangelhaft emanzipiert und aufgeklärt einschätzen.) Damit zeigt sich, dass das Defizienzmodell zumindest relativiert, wenn nicht sogar überwunden werden muss, gilt doch auch im Umgang mit Areligiösen die Forderung, das Eigene immer auch vom Anderen her zu denken.

Das Alteritätsmodell wäre demgegenüber weniger auf Belehrung und Überzeugungsarbeit denn auf Dialog und auf gemeinsame und vielleicht auch gegeneinander gerichtete Suche nach der „veritas semper maior“ angelegt. Das klingt kommunikationstheoretisch nach taktischer Finesse, soll es aber nicht sein, da die Erfahrung der Andersheit des Anderen in Lebensfragen alle Dimensionen des Menschseins umfasst – nicht nur die Verbalkommunikation. Das Alteritätsmodell entspricht außerdem der heutigen Pluralitätserfahrung und der daraus resultierenden Mindestforderung nach Toleranz. Es liegt auch in der Perspektive der sogenannten Philosophie der Differenz, die in starkem Maße von der europäischen Unheilsgeschichte inspiriert (gipfelnd in der Shoah des 20. Jahrhunderts) nicht nur die Toleranz, sondern die Akzeptanz der Andersheit des Anderen, der jeweils unhintergehbaren Perspektivität und der unüberbrückbaren Differenzen einfordert – hier stehen Namen wie Emmanuel Levinas, Jean-François Lyotard und Jacques Derrida. Aus Respekt vor der Andersheit des Anderen sind also Abwertungen möglichst zu vermeiden, was wegen der durchgängigen Negationen in unserem Fall („areligiös“, „konfessionslos“ etc.) zugegebenermaßen schwierig, aber nicht unmöglich ist.



In der Veröffentlichung der Deutschen Bischofskonferenz „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“ vom Jahr 2000 finden sich beide Modelle<sup>31</sup>. Unüblicherweise wurde dem Papier nämlich ein „Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland“ angefügt, dessen Autor Bischof Joachim Wanke das im Grundtext forcierte Bild des Säckers durch das Bild vom Gastmahl ergänzte: Zielpunkt missionarischen Bemühens scheint aus seiner Perspektive eher das Fest zu sein als ein quantifizierbarer und ständig bedrohter Ernteerfolg, wobei eine Umorientierung von der missionarischen Einbahnstraße hin zum ökumene-ähnlichen Dialog unter Gleichrangigen, der alle Beteiligten verändert, herausgehört werden kann. Mit etwas gutem Willen lässt sich also dem Säcker das Defizienz-, dem himmlischen Hochzeitsmahl das Alteritätsmodell zuordnen. In eschatologischer Perspektive hat aber das Letztere die größere Reichweite.

## 9. „Ökumene der dritten Art“

Ich plädiere deshalb missionstheologisch für eine Ökumene der dritten Art – vom Genus her anders, aber strukturanalog zur Ökumene zwischen den verschiedenen christlichen Denominationen und zur nun wieder ganz anders gearteten Ökumene zwischen den Religionen.

Die Verwendung des Begriffs der Ökumene wird von manchen schon für den interreligiösen Dialog abgelehnt, noch mehr wird das für das Verhältnis zu religiös Indifferenten gelten. Der wesentliche Unterschied zwischen den drei Arten von Ökumene dürfte der jeweils sehr verschiedene „Anknüpfungspunkt“ bzw. die je andere gemeinsame Ausgangsbasis sein. Während in der Ökumene der ersten Art „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5) gilt und in der Ökumene der zweiten Art u.a. die religiöse Erfahrung und ihr epistemischer Status den Ausgangspunkt bilden könnte, ist eine solche Brücke im dritten Fall schwerer zu finden, denn dafür scheinen erfahrungsgemäß genuin religiöse und möglicherweise auch metaphysische Themenkomplexe wenig geeignet zu sein. Vielleicht ist es aber hilfreich festzustellen, dass sich viele „Religionsfreie“ als Humanisten deklarieren, was bei aller Problematik des Humanismusbegriffs eine hintergründige Sehnsucht nach gelingendem Menschsein impliziert. Charakterisiert man so (oder so ähnlich) die drei Arten von Ökumene, wird schnell deutlich, dass die erste gegenüber den anderen zwar extensional kleiner ist (es sind weniger Menschen Christen als Anhänger einer Religion), aber bezüglich des Themenkatalogs weiter als diese, impliziert die erste Art thematisch doch die zweite und diese wiederum die dritte.

Die Grundvoraussetzung ist in allen drei Fällen: Der Austausch geschieht auf Augenhöhe, und sein erstes Ziel ist nicht, die jeweils andere Seite zur eigenen „herüberzuziehen“, sondern gemeinsam einen Weg in eine Konstellation zu finden, die unter eschatologischem Vorbehalt steht, wobei man gegenseitig als Impulsgeber fungiert: „Proposer la foi“ – „Den Glauben anbieten“, lautet die entsprechende Maxime der französischen Bischöfe<sup>32</sup>. Zu dieser Vorgehensweise gibt es keine Alternative, wie die derzeitigen Irritationen in der Ökumene der ersten und zweiten Art augenscheinlich machen. Was jedoch gegenüber anderen christlichen Konfessionen und anderen Religionen gilt, gilt analog auch gegenüber Areligiösen, die als gleichwertig akzeptiert und nicht im klassischen Verständnis „missioniert“ werden wollen. Um diesen Ansatz in Thesenform etwas zu entfalten, orientiere ich mich an bekannten biblischen Bildern.

## 10. „Flickwerk ist unser Erkennen“ (1 Korinther 13, 9)

Das Alteritätsmodell induziert in der Regel reflexartig den Relativismusverdacht. Es gibt aber eine „Kultur des Relativen ohne Relativismus“<sup>33</sup>. Sie speist sich einerseits aus dem transzendentalen Wissen um ein Absolutum, das unserer Verfügungsgewalt aber letztlich entzogen ist, und andererseits aus dem unhintergehbaren Verwiesensein auf die Andersheit des Anderen. Als der eigentliche Ort der Wahrheit erweisen sich dann gerade weniger die Übereinstimmungen, sondern die oft unüberbrückbaren Differenzen – beide Partner würden dementsprechend, allem wechselseitigem Unverständnis

31 Vgl. „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) (Die deutschen Bischöfe; 68), Bonn 2000.

32 Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996 (hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz) (Stimmen der Weltkirche; 37), Bonn 2000.

33 W. Högrefe, Das Absolute (Bonner philosophische Vorträge und Studien; 1), Bonn 1998, 15.



und allen Akzeptanzproblemen zum Trotz, für sich allein das je eigene Ziel verfehlen. Denn die Differenz als solche macht sie gegenseitig darauf aufmerksam, dass gilt: „Veritas semper maior“. Als Relativismus erscheint das nur dem, der sich auf einen Quasi-Gottesstandpunkt erhebt und von dort das ganze Treiben je nach Temperament distanziert skeptisch betrachtet oder leicht angewidert doch eher zum Defizienzmodell tendiert. Ökumene jedweder Art mag so – um ein Bild Platons aufzugreifen – nur als die zweitbeste Fahrt erscheinen. Jedoch hat das letzte Wort nicht eine wie auch immer zu definierende absolute Wahrheit der einen oder anderen Seite, sondern die Liebe – das macht der Kontext deutlich, in dem die Aussage des Paulus steht.

#### 11. „Salz der Erde“ (Matthäus 5, 13)

Unter diesem Titel gab Kardinal Joseph Ratzinger 1996 ein Interview, indem sich der Satz findet: „Vielleicht müssen wir von den volkscirchlichen Ideen Abschied nehmen.“<sup>34</sup> Man kann versuchen, dieses zaghafte Votum zunächst auf die Herrschaftskirche auszuweiten, welche die Kirche lange Zeit auch in Deutschland darstellte, und es dann metaphorisch zu verallgemeinern: Salz ist kein Grundnahrungsmittel, wie jeder weiß, der einmal einen Löffel davon in den Mund bekam (so Eberhard Jüngel<sup>35</sup>), es benötigt also das Andere seiner selbst als Medium, um wirksam zu sein (soll es doch würzen und nicht versalzen). Von daher eignet sich ein areligiöses Milieu eher als ein volkscirchliches für einen explorativ angelegten Sendungsauftrag, dessen Ziel nicht sein kann, sein Operationsgebiet zum Verschwinden zu bringen, sondern zunächst von der Andersheit des Anderen herausgefordert je neu zum Kern des Eigenen vorzustoßen (m.a.W. dem Salz seine Würze zurück zu geben), und dann das schon erwähnte Glaubensangebot zu machen. Was daraus wird, ist dann nicht mehr Sache dieses Auftrags, sondern des Wirkens des Heiligen Geistes.

#### 12. „Ein Leib und viele Glieder“ (1 Korinther 12, 12)

Der völlige Ausfall religiöser Erfahrung bei den „religiös Unmusikalischen“ (Max Weber) bleibt eines der bisher ungelösten Rätsel. Religionspsychologen, insbesondere wenn sie entwicklungspsychologisch arbeiten, erörtern ausführlich die Entstehung von so etwas wie religiösen Überzeugungen in den verschiedenen Altersstufen, aber selten die Frage, wie z.B. eine natürliche Religiosität im Kindesalter alsbald komplett verschwinden kann. Nun kennt aber auch die christliche Mystik dieses Phänomen einer zumindest zeitweisen Gottesferne, Johannes vom Kreuz nennt sie die „Nacht des Glaubens“. Es ist zwar zu differenzieren, ob das Phänomen vor und außerhalb einer Bekehrung im Fall der religiös Indifferenten oder nach einer solchen wie im Fall der Mystiker auftritt („zweite Bekehrung“). Doch gerade bei Letzteren finden sich seit dem 20. Jahrhundert verstärkt Versuche, die Erfahrung der Abwesenheit Gottes mit der der Ungläubigen zu vermitteln. Erinnerung sei erneut an Bonhoeffers Aussagen zum religionslosen Christentum oder an die fast zeitgleichen Ausführungen von Simone Weil: „Insofern die Religion ein Quell des Trostes ist, ist sie ein Hindernis für den wahren Glauben, und in diesem Sinne ist der Atheismus eine Läuterung. Ich soll Atheist sein mit dem Teil meiner selbst, der nicht für Gott gemacht ist. Unter den Menschen, bei denen der übernatürliche Teil ihrer selbst nicht erweckt ist, haben die Atheisten recht, und die Gläubigen haben unrecht.“<sup>36</sup>

Man kann nun eine global vernetzte Weltgesellschaft durchaus als einen Organismus verstehen, auf welchen das paulinische Bild der Gemeinde als des einen Leibes Christi mit den vielen, aufeinander bezogenen Gliedern ausgeweitet werden muss, um zur wahren „Ökumene“ im Sinne der bewohnten Erde zu finden. Der Zeiten und Räume umgreifende globale Organismus stellt sich heute mehr denn je als hochdifferenziert und hochspezialisiert dar, was aber heißt, partielle Defizite akzeptieren zu müssen (nicht jede und jeder kann alles). Offenbar gibt es Glaubende, die für die anderen mitglauben (und mitbeten), während die „religiös Unmusikalischen“ andere Fähigkeiten und auch andere Aufgaben haben. Paulus würde

34 J. Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 1996, 17.

35 E. Jüngel, Reden für die Stadt. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde, München 1978, 22f.

36 Brief an Pater Jean-Marie Perrin vom 26. Mai 1942, zit. n. S. Weil, Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin (Klassiker der Meditation), Zürich – Düsseldorf 1998, 189.



uns beispielsweise daran erinnern, dass der ungetaufte Ehepartner jeweils mitgeheiligt ist (1 Kor 7,14). Entsprechend gibt es religionssoziologische Versuche zu einem Begriff der „vicarious religion“<sup>37</sup>. Die Partizipation gilt auch umgekehrt: Die religiös Indifferenten repräsentieren den Ausfall der Gotteserfahrung mit all seinen negativen, aber auch läuternden Konsequenzen für ein intensives Leben mit Christus.



---

37 G. Davie, *Religion in modern Europe. A memory mutates*, Oxford 2000, 61f. passim, sowie zuletzt dies., *Vicarious religion. A response: Journal of Contemporary Religion* 25 (2010) nr. 2, 261-266.



## Response zum Vortrag „Mission angesichts religiöser Indifferenz“ (Eberhard Tiefensee)

Jan Hermelink

Auf den Beitrag von Herrn Kollegen Tiefensee zu antworten, ist in doppelter Weise angenehm. Zum einen enthält sein Vortrag eine so große Fülle von Themen, Einsichten und Anregungen, dass meine Response von der Erwartung, nun auf alle Aspekte einzugehen, von vorneherein entlastet ist. Ich kann und will im Folgenden nur einige Punkte unterstreichen, vielleicht vertiefen und weiterführen. Zum anderen kann ich den Ausführungen Tiefensees zu weiten Teilen zustimmen – meine Response kann und muss daher keine ganz andere, zum eben Gehörten kontroverse Sicht der Dinge entfalten, sondern versteht sich als ein ergänzender Beitrag zu einem gemeinsamen Problem - so dient das Folgende, hoffe ich, als Eröffnung einer breiteren Diskussion.

Im Folgenden werden die (kursiv gesetzten) Thesen erläutert, die den Teilnehmenden in Neudietendorf vorlagen und die ich dort mündlich entfaltet habe. Sie beziehen sich (1) auf Tiefensees Analyse der „religiösen Indifferenz“, wie sie nicht nur massenhaft, sondern vor allem strukturell in Ostdeutschland begegnet, (2) auf sein Programm einer „Ökumene der dritten Art“, und verbinden dies (3) mit dem Leitwort des Symposions „MissionArt“ – wie lässt sich das missionarische Handeln – und zwar im „Alteritätsmodell“ (Tiefensee, Punkt 8) – als ‚art‘, also als Kunst verstehen?

### 1. Zur Analyse: Begriffe und Strukturen religiöser Indifferenz in Ostdeutschland

*Zur Aufgabe angemessener Wahrnehmung und gezielten Handelns wird die „religiöse Indifferenz“ vor allem in Ostdeutschland. Die Verhältnisse in Westdeutschland sind – bei allen regionalen Unterschieden – derzeit und wohl auch in naher Zukunft ganz andere.*

Zwischen Westberlin und Württemberg, oder – um näher bei der VELKD zu bleiben – zwischen Braunschweig und Bayern finden sich in religions- und konfessionsstatistischer Hinsicht natürlich ganz erhebliche Unterschiede. Gleichwohl ist die westdeutsche Situation des kirchlichen Handelns doch durchgehend dadurch gekennzeichnet, dass der Staat den Kirchen und Religionsgemeinschaften seit Jahrzehnten wohlwollend gegenübertritt. Das zeigt sich etwa in dem flächendeckenden Religionsunterricht, den die meisten Westdeutschen – auch diejenigen, die inzwischen ausgetreten sind – in ihrer Jugend erlebt haben; es zeigt sich ebenso in dem großen Gewicht, das die Einrichtungen der Caritas und der Diakonie im System der öffentlichen Sozialfürsorge und daher auch in der Sicht der meisten Menschen haben. Die westdeutsche Gesellschaft ist, auch wenn der Anteil der Konfessionslosen wie der Muslime steigt, doch strukturell zutiefst durch die öffentliche wie die individuell-biographische Präsenz der beiden großen christlichen Kirchen geprägt.

In Ostdeutschland lässt sich dagegen, vor wie nach 1989, eine ganz andere, eigenartige Religionskultur erleben und erforschen. Dieser spezifischen Religionskultur widmen sich Tiefensees Ausführungen; sie soll daher auch hier unter (1) im Mittelpunkt stehen. Ob und inwiefern die hier zu machenden Beobachtungen und die hier zu bildenden Begriffe jedoch auch für die religiöse Situation – und daher auch für das kirchliche Handeln – in Westdeutschland einschlägig sind, kann nur mit aller Vorsicht und jedenfalls nicht undifferenziert behauptet werden. Die gelegentlich zu hörende These „Wir hier im Osten kämpfen das durch, was Ihr im Westen noch vor Euch habt“ scheint mir angesichts der ganz anderen Strukturbedingungen, die zum Teil viel weiter zurückreichen als die DDR existiert hat, weder im Blick auf die hiesigen noch auf die westdeutschen Verhältnisse weiterführend zu sein.

*Auch im ostdeutschen Kontext führt die Rede von „Säkularisierung“ (Tiefensee, Punkt 4) eher zu Missverständnissen. Denn es geht nicht um eine „Verweltlichung“ ehemals religiöser Institutionen, Grundwerte und Überzeugungen, sondern um ein weit verbreitetes Welt- und Selbstverständnis, das objektiv und subjektiv ganz ohne religiöse Bezüge, auch ohne Abgrenzung zur Religion auskommt.*



In der deutschen Religionssoziologie ist der Gebrauch der Säkularisierungskategorie seit Längerem umstritten<sup>1</sup>; vor allem von Religionssoziologen und Theologen ostdeutscher Provenienz wird dieser Begriff bis heute als erklärungskräftige Chiffre für den religiösen und kirchlichen Wandel nicht zuletzt in Ostdeutschland genutzt. Daran ist wohl richtig, dass gerade die hiesigen Verhältnisse mit den gängigen Alternativbegriffen einer ‚religiösen Individualisierung‘ oder einer ‚Transformation des Religiösen‘ nicht angemessen beschrieben sind. Die massive Entkirchlichung, wie sie die ostdeutschen Verhältnisse – freilich nicht erst seit den 1950er Jahren – kennzeichnet, hat zu einer Marginalisierung religiöser Praxis und zu einem Mangel an religiöser Ausdrucksfähigkeit geführt, die nicht als Umwandlung, sondern als Verlust von Religion – wie auch immer man diese definiert – zu bezeichnen ist.

Der Terminus der Säkularisierung erscheint gleichwohl insofern irreführend, als er ein Verhältnis zwischen (noch gewusstem) ‚Vorher‘ und gegenwärtigem ‚Nachher‘ impliziert, also die Vorstellung, ehemals kirchliche oder doch christliche Institutionen und Überzeugungen seien nunmehr durch ‚weltliche‘, eben säkulare Pendanten ersetzt. Nach meinem Eindruck sind jedoch basale Institutionen wie die Schule oder die Presse für die ostdeutsche Perspektive nicht aus einer kirchlichen Bevormundung herausgetreten und in diesem Sinne säkularisiert, sondern sie kommen – ebenso wie die grundlegenden Werte etwa der Menschenwürde oder der Solidarität – gänzlich ohne religiöse oder auch post-religiöse Begründung aus. ‚Gott‘ müsste in der Sicht der ostdeutschen Öffentlichkeit nicht in der Verfassung stehen. Und ebenso ist das Wissen, dass die Erfahrung des Todes oder die Erfahrung des Scheiterns irgendetwas mit der Frage nach Gott zu tun (gehabt) haben könnte, weithin – jedenfalls in der Öffentlichkeit – nicht mehr präsent.

Vor allem aber darf die Rede von der Säkularisierung nicht dahingehend missverstanden werden, dass eine Rückholung, eine erneute Verkirchlichung oder auch nur eine erneute selbstverständliche Präsenz christlicher Überzeugungen und Institutionen in der Öffentlichkeit zu erwarten ist. Hier bin ich mit Tiefensees Ausführungen wiederum ganz einig: Dem, was er „religiöse Indifferenz“ nennt, ist, jedenfalls auf mittlere Sicht, bis in die nächste Generation eine permanente Verbreitung zu prognostizieren.

*Prägestärke und Permanenz der ostdeutschen Religionslosigkeit beruhen auf gesellschaftlichen Strukturvorgaben wie etwa der öffentlichen (Nicht-) Kommunikation über Religion, der Verbreitung ‚wissenschaftlicher‘ Lebensdeutung und der biographischen wie familiären Nötigung, eine spezifisch ‚ostdeutsche Identität‘ auszubilden.*

Meine eigenen Erfahrungen als Bewohner der Stadt Halle (1993–2001), aber auch neuere religionssoziologische Untersuchungen<sup>2</sup> zeigen, dass die Distanz oder die Indifferenz gegenüber Religion und Christentum tief in die Grundstrukturen gesellschaftlicher Kommunikation in Ostdeutschland eingelassen ist. Beobachtungen wie die Distanz vieler Regionalzeitungen gegenüber kirchlichen Nachrichten oder christlichen Inhalten<sup>3</sup>, die touristische Reduktion aller religiösen Praxis auf ihre vergangene Größe, ihre kulturelle Erbschaft, also die konsequente Musealisierung alles Christlichen verweisen auf gängige Kommunikationsstrukturen, die ‚Religion‘ als etwas Anormales, etwas eigentlich Überholtes und jedenfalls als in keiner Weise zum Alltag gehörendes Phänomen indizieren.

Die selbstverständliche ostdeutsche Religionsferne – angezeigt in der Leipziger Antwort von Jugendlichen auf die Alternative religiöse/atheistische Überzeugung: „weder – noch, normal halt“<sup>4</sup> – wird nach wie vor in der Schule grundgelegt, die den Jugendlichen vielerorts die Jugendweihe nahelegt und den Religionsunterricht – durchaus mit Zustimmung der Eltern – oft als eine Art Fremdkörper behandelt. Auch Institutionen der Erwachsenenbildung wie die verbreiteten Urania-Vereine<sup>5</sup>, aber

- 1 Vgl. etwa Detlef Pollack: Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003; Gert Pickel: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011, besonders 135ff.
- 2 Besonders eindrücklich: Monika Wohlrab-Sahar / Uta Karstein / Thomas Schmidt-Lux: Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik in Ostdeutschland, Frankfurt/M. 2009; Überblicke bei Gert Pickel / Kornelia Sammet (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011.
- 3 In der Diskussion in Neudorf wurde dies im Blick auf diverse Religionszeitungen bestritten. Gleichwohl scheint es mir so, dass die ostdeutsche Presse über kirchliche Verhältnisse und christliche Überzeugungen sehr viel distanzierter, gleichsam mehr ‚von außen‘ berichtet als in weiten Teilen Westdeutschlands. Aber dieser Eindruck mag täuschen und bedarf jedenfalls genauerer Analyse.
- 4 Mitgeteilt in Monika Wohlrab-Sahar: Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: PTH 90 (2001), 152–167.
- 5 Vgl. Thomas Schmidt-Lux: Wissenschaft als Religion. Szientismus im ostdeutschen Säkularisierungsprozess, Würzburg 2008.



auch viele ostdeutsche Volkshochschulen tendieren dazu, religiöse und kirchliche Phänomene als ‚unwissenschaftlich‘ und daher als vormoderne Residuen zu vermitteln. Je selbstverständlicher diese Perspektive in Veranstaltungsprogrammen und Curricula dominiert, umso mehr erscheint die – ja durchaus vorhandene und sichtbare – kirchliche und christliche Praxis als eine Ausnahme, die die Regel religionsabstinenter Welt- und Selbstsichten unterstreicht.

Auf einen weiteren Mechanismus haben Ehrhardt Neubert und Monika Wohrab-Sahr immer wieder hingewiesen<sup>6</sup>: Angesichts der politischen und institutionellen Dominanz westdeutscher Handlungs- und Orientierungsmuster konstruieren viele Ostdeutsche die Kontinuität ihrer Lebensgeschichte, die durch die ‚Wende‘ von 1989 nahezu entwertet oder jedenfalls radikal umgewertet erscheint, mittels einer dezidierten Religionslosigkeit: „Religion – das haben wir hinter uns.“ Je mehr Neuorientierung, je mehr Umstellung den Ostdeutschen zugemutet wird, umso eher erscheint die selbstverständliche Religionsferne in der innerfamiliären Kommunikation als identitätsstiftende Differenz zum ‚Westen‘ – und zwar nicht zuletzt dort, wo es um die Geltung familiärer Traditionen, um die Solidarität der Generationen untereinander geht. So ist die Teilnahme an der Jugendweihe in vielen Regionen Ostdeutschlands zu einem Signal einer kontinuierlichen Familiengeschichte geworden, und so ist – umgekehrt – die Hinwendung zum christlichen Glauben oft nur als radikale Konversion, als Ausstieg aus der bisherigen Lebens- und Familiengeschichte zu vollziehen.

Aus den – auch von Eberhard Tiefensee – skizzierten Bestandsbedingungen religiöser Indifferenz ergibt sich für das missionarische Handeln in Ostdeutschland, dass es sich nicht auf die Überzeugungs- und Beteiligungsgeschichten einzelner Menschen beschränken kann. Denn Glauben wie Nichtglauben sind zutiefst von den gesellschaftlichen und familiären Verhältnissen, von den Milieumustern und Bildungsinstitutionen geprägt, in denen die Einzelnen religiöse Praxis (nicht) wahrnehmen und sich selbst religiös (nicht) artikulieren. Christliche Mission in Ostdeutschland wird daher auch eine Mission der Strukturen – der Institutionen, der Kommunikationsregeln, der öffentlichen Bilder – sein, und sie wird diese Strukturen sehr genau zu analysieren haben. Eberhard Tiefensees Arbeiten bieten dazu außerordentlich wichtige Beiträge<sup>7</sup>:

## 2. Zum Programm: Formen und Gehalte einer „Ökumene der dritten Art“

*Eberhard Tiefensees Rede von der „Ökumene der dritten Art“ ist höchst anregend. Es muss dann freilich bestimmt werden, welcher gemeinsame ‚Sendungsauftrag‘ Christen (und andere Religiöse) mit religiös Indifferenten verbindet.*

Den Überlegungen Tiefensees ist auch dort zuzustimmen, wo er – für einen römischen Katholiken besonders bemerkenswert – auf den historischen Zusammenhang von missionarischen und ökumenischen Aktivitäten hinweist (Punkt 1). Die Themen und dazu auch die Formen des interkonfessionellen Gesprächs, wie sie in den ökumenischen Institutionen seit über sechzig Jahren entwickelt worden sind, vermögen für das Selbstverständnis des missionarischen Handelns wichtige Anregungen zu geben. Diese These Tiefensees will ich im Folgenden vertiefen und entfalten.

Wenn die ökumenische Bewegung – historisch gewiss zutreffend – von vorneherein und prinzipiell von einem ‚Sendungsauftrag regiert‘ (ebd.), also funktional auf ein gemeinsames Handeln ausgerichtet war, dann muss auch für das Projekt einer ‚dritten Ökumene‘ bedacht werden, auf welche gemeinsame ‚Mission‘ sich religiöse mit areligiösen Menschen bzw. Gruppen verständigen könnten. Worin könnte dieser ‚ökumenische‘ Auftrag bestehen?

Ausgeschlossen scheint eine religiöse Zielsetzung, sei es der (Christus-) Glaube oder irgendeine andere Stärkung explizit religiöser Praxis; selbst die Offenheit für Transzendenz ist offenbar für religiös dezidiert Desinteressierte kaum attraktiv. Vielmehr kann eine solche gemeinsame ‚Mission‘, so scheint es zunächst, nur eine gesellschaftspolitische Zielsetzung sein, die dann sehr allgemein formuliert werden muss – und auch schon öfter formuliert wurde. Auf ‚humanistische‘ Werte wie ‚Solidarität‘ oder ‚Menschenwürde‘, die die gesellschaftliche Integration befördern sollen, wird man sich einigen können

6 Vgl. Erhardt Neubert: Konfessionslose in Ostdeutschland. Folgen einer verinnerlichten Unterdrückung, in: PTh 87 (1998), 368–379; Monika Wohrab-Sahr u.a., Forcierte Säkularisierung, a.a.O., 137ff. 293ff

7 Vgl. zuletzt etwa Eberhard Tiefensee: Areligiosität. Annäherung an ein Phänomen, in: U. Laepple / V. Roschke (Hg.), Die sogenannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche, Neukirchen-Vluyn 2007, 66–77; Ders.: Religiöse Indifferenz als interdisziplinäre Herausforderung, in: G. Pickel / K. Sammet (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland, a.a.O., 69–101.



– aber kann das aus Sicht der (christlichen) Religion auch als ein – noch so abgeleitetes – Ziel des missionarischen Handelns verstanden werden? Hier habe ich Rückfragen, wie Tiefensees begriffliches Projekt eigentlich des Näheren vorzustellen ist.

Als Praktischem Theologen liegt es mir nahe, die Konkretion einer „Ökumene der dritten Art“ nicht zuerst in deren Inhalten, sondern in einer Besinnung auf die Vollzugsformen der ökumenischen Bewegung zu suchen<sup>8</sup>. In dieser Perspektive stellt Ökumene sich dar als eine Reihe von Verfahren und Sozialformen zum konstruktiven Umgang mit religiöser Verschiedenheit: Die realen und potenziellen Konflikte, die das Gespräch zwischen den Konfessionen – bzw. neuerdings: zwischen den Religionen – belasten, werden in einer Vielzahl von Kommissionen, in Verständigungs-Papieren und in Konferenzen bearbeitet, dazu zunehmend in öffentlichkeitswirksamen ‚events‘ wie den Ökumenischen Versammlungen oder – auf unterschiedlichen Ebenen – den Ökumenischen Kirchentagen.

Was diese Verfahren sämtlich zum Ausdruck bringen, ja geradezu öffentlich inszenieren, das ist einerseits das Vorhandensein und die Kontur der jeweiligen Konflikte, andererseits aber auch ihre Relativität. Die ökumenischen Verfahren der Konfliktbearbeitung wirken insofern auf die inhaltliche Wahrnehmung der Konflikte selbst zurück; wird eine konfessionelle Position dazu genötigt, sich mit anderen in ein ausdrückliches Verhältnis zu setzen, dann verliert sie nicht nur ihren absoluten Charakter, sondern muss die Relativität der Wahrheitssuche und -erkenntnis, auch die Relativität der je eigenen religiösen Praxis in das eigene Selbstverständnis aufnehmen. Die ökumenische Begegnung hat also inhaltliche Folgen: Er nötigt die einzelnen Positionen zu einer Profilierung ihrer Überzeugungen, und er fragt danach, wie von diesen Überzeugungen aus ein Dialog mit anderen Begriffen und begründet werden kann. Dieser Zusammenhang von Verfahren und Inhalten ökumenischer Konfliktbearbeitung dürfte auch für die „Ökumene der dritten Art“ gelten:

*Aus der Sicht eines Christentums, das in der ‚ersten‘, interkonfessionellen Ökumene seit langem Erfahrung gesammelt hat, könnte der Auftrag für eine „Ökumene der dritten Art“ lauten: Stärkung der Fähigkeit der Einzelnen wie der Gesellschaft im Ganzen, mit (wachsenden) weltanschaulichen Differenzen umzugehen und die daraus resultierenden Konflikte nicht zu verabsolutieren.*

Aus der ‚ersten‘ (und der ‚zweiten‘) Ökumene können die christlichen Kirchen in ein Gespräch zwischen explizit Religiösen und religiös Indifferenten dann zunächst die Erfahrung einbringen, dass das geregelte, formalisierte Gespräch durch eine klare Darstellung der je eigenen Position nicht verhindert, sondern gerade gefördert wird. Erst wenn das Trennende deutlich markiert wird, kann auch nach dem Gemeinsamen gesucht werden.

Für die beiden großen christlichen Kirchen bedeutet das, angesichts der Konfrontation mit religiöser Indifferenz gerade nicht auf die Thematisierung der ‚internen‘ Unterschiede zu verzichten: Dass römisch-katholische und evangelische Kirchen etwa hinsichtlich der religiösen Bedeutung des einzelnen Glaubenden, der Genderdifferenz in den Leitungsgremien oder des Verhältnisses von lokaler und globaler Kirche erhebliche Differenzen haben, kann und muss ‚nach außen‘ nicht verschwiegen oder abgeblendet werden, sondern kann als Ausweis der innerchristlichen Dynamik, auch der christlichen Lebendigkeit verstanden werden.

Umgekehrt ist es ja die ökumenische ‚Inszenierung‘ dieser konfessionellen Differenzen, in Kommission, Konsultationen und Kirchentagen, die die christlichen Kirchen und Theologien allererst dazu angeleitet haben, nach den religiösen, den geistlichen Gründen jener Differenzen zu suchen, auf diese Weise ihre je eigenen Traditionen neu zu verstehen – und zugleich das Gemeinsame, das Verbindende nicht nur theologisch, sondern geistlich, nämlich in der gemeinsamen religiösen Praxis aufzusuchen. Die ökumenischen Verfahren, die zur Profilierung und Relativierung des je Eigenen nötigen, bewirken auf diese Weise eine Wiederentdeckung fundamentaler christlicher Einsichten, etwa der wesentlichen Relativität aller Gotteserkenntnis und erst recht aller menschlichen Selbsterkenntnis, in die Fragmentarität jeder

Glaubenserkenntnis (vgl. dazu Tiefensee, Punkt 10) – und umgekehrt in die wesentliche Bedeutung von Zweifeln, Krisen, auch Irrtümern für den Glauben selbst.

<sup>8</sup> Enorm anregend für diese Fragestellung ist nach wie vor Ernst Lange: Die ökumenische Utopie - oder: Was bewegt die Ökumenische Bewegung (1972), München 1986.



Eine kirchliche Gemeinschaft, die durch solche ökumenischen Lernprozesse hindurch gegangen ist, wird die Einsicht in die Endlichkeit des eigenen Glaubens auch in das Gespräch mit religiös Indifferenten einbringen können:

*Ein weiteres Ziel einer solchen „Ökumene der dritten Art“ könnte eine Einübung in die Endlichkeit des Lebens sein, diesseits von absoluten Machbarkeits- und absoluten Ohnmachts-Vorstellungen, wie sie derzeit nicht nur in der individuellen Lebensführung, sondern auch in der politischen Öffentlichkeit begegnen.*

Wenn angesichts der globalen Finanzkrisen von der politischen Führung eine rasche und klare ‚Lösung‘ erwartet und wenn andererseits bei konkreten Maßnahmen gerne behauptet wird, „Es gibt keine Alternative“, dann ist das ebenso gefährlich und unrealistisch wie die Vorstellung, man müsse die eigene Karriere, auch die eigene Beziehungskarriere entweder gezielt planen oder sei der Willkür des Systems oder der Herrschenden ganz und gar hilflos ausgeliefert. Eine ökumenisch erfahrene Kirche kann den Einzelnen wie der Öffentlichkeit dagegen dazu verhelfen, die Endlichkeit des Lebens zu akzeptieren, also die Vorläufigkeit allen gezielten Handelns wahrzunehmen und ebenso dessen begrenzten Sinn. Diese entdramatisierende Sicht auf das eigene Leben, wie sie den christlichen Glauben auszeichnet, dürfte auch und gerade für das ‚ökumenische‘ Gespräch mit religiös Indifferenten, die ohnehin jeder Verabsolutierung kritisch gegenüberstehen, von großer Bedeutung sein.

In welchen Formen sich ein solches Gespräch, eine solche „Ökumene der dritten Art“ freilich vollziehen kann, muss noch einmal eigens bedacht werden.

### 3. Zur Methode: Mission als Kunst, das Fremde zu bejahen

*Versteht man das missionarische Handeln der Kirche – wie im Titel des Symposions vorgeschlagen – dezidiert als ‚Kunst‘, so lassen sich die bisher angestellten Überlegungen weiter konkretisieren.*

Im Folgenden knüpfe ich an die zahlreichen praktisch-theologischen Überlegungen an, das kirchliche Handeln insgesamt vom ästhetischen Paradigma her zu verstehen und zu orientieren. So wie die Predigt ‚dramaturgisch‘ und der Gottesdienst ‚theatral‘ begriffen werden kann<sup>9</sup>, so lässt sich auch die Kirchenleitung im Ganzen als ‚Inszenierung‘<sup>10</sup> – und eben das missionarische Handeln als Kunst begreifen. Dabei kann, um diesen Gedanken zu konkretisieren, an musikalische Komposition und Aufführung, an Malerei und ihre Ausstellung, vor allem aber vielleicht an Theaterarbeit, an Regie und Inszenierung gedacht werden. Von da aus lassen sich etwa die folgenden Einsichten für eine Ästhetik des missionarischen Handelns skizzieren.

- *Der Modus des missionarischen Handelns ist zunächst nicht die Argumentation, erst recht nicht die Suggestion, sondern das Zeigen, die Darstellung, die Inszenierung. Dies kennzeichnet allerdings, genau besehen, alles kirchliche Handeln.*

Zur Begründung dieser These kann ich auf die Erfahrung verweisen: Man kann einen Menschen offenbar nicht durch Argumente in das Reich Gottes führen, so hat es ein amerikanischer Homiletiker einmal formuliert; und man kann den Glauben auch nicht durch Überredung oder andere manipulative Kommunikationsweisen bilden oder bestärken – ein solcher Glauben wird immer unselbständig und unbeständig bleiben. Dass das kirchliche Handeln – in der Predigt, in

der Seelsorge, im Gottesdienst wie in der Leitungspraxis – primär nicht auf Argumenten beruht, sondern auf einem

9 Vgl. Martin Nicol: Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2002; Ursula Roth: Die Theatralität des Gottesdienstes, Gütersloh 2006.

10 Vgl. Jan Hermelink: Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011, bes. 116ff, 219ff. Zum Ganzen vgl. nur Albrecht Grözinger: Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Buch- und Forschungsüberblick, in: IJPT 3 (1999), 269–295; Wilhelm Gräß: Ästhetik, in Ders. / Birgit Weyel (Hg.); Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 737–748.



„darstellenden Handeln“, das hat zuerst und grundlegend Friedrich Schleiermacher gezeigt<sup>11</sup>.

Die kirchliche Praxis setzt keine direkten, sichtbaren Wirkungen aus sich heraus, es ist im aristotelischen Sinne keine Poiesis, kein Herstellen von etwas Äußerem, Nützlichem – sondern eben eine Praxis, die ihren Sinn in sich selbst hat. Die Nähe zur Kunst ist hier deutlich und bei Schleiermacher auch immer im Blick. Auch und gerade die religiösen Akteure: die Kirche, die Pfarrerin wie der Gemeindeleiter handeln demnach immer nur so, dass sie die Eigenart des Glaubens darstellen, dass sie den Glauben in Rede, Ritual, im Gespräch oder in einem Gebäude in Szene setzen, gleichsam aufführen. Auch und gerade das Gespräch – oder die Konfrontation – mit religiös Indifferenten wird nur dort beginnen können, wo es diesen darstellenden, inszenierenden, wesentlich ästhetischen Charakter allen kirchlichen Handelns im Blick behält.

- *Missionarisches Handeln kann daher nichts erzwingen. Ob es eine prägnante Gestalt findet, ist ebenso unableitbar wie sein ‚Erfolg‘, bei Anderen produktiv irritierende Impulse auszulösen.*

Die Maßstäbe, die an ein Kunstwerk anzulegen sind, gelten dann – *mutatis mutandis* – auch für das Gespräch mit religiös Indifferenten sowie mit anderen Menschen, die dem Glauben und seinen kirchlichen Organisationsformen eher skeptisch gegenüberstehen. Ob ein Bild Kontur gewinnt, ob eine Vorstellung stimmig wird – das ist von den Künstlern nicht zu erzwingen – was nicht heißt, dass die künstlerische Produktion nicht bestimmten Regeln folgen wird – und ebenso unableitbar ist, ob das Kunstwerk bei seinen Rezipienten eine Bewegung, eine Veränderung, ja eine Bekehrung auslöst: „Ich muss mein Leben ändern“ (Rilke).

Theologisch ist hier die fundamentale Unterscheidung einschlägig zwischen dem menschlichen Handeln in Gottesdienst, Predigt oder kirchlicher Baukunst – und dem Handeln des Geistes, der diese und andere Formen der Verkündigung als „instrumentum“ nutzt, um Glauben zu schaffen „ubi et quando visum est Deo“ (CA V). Diese reformatorische Einsicht kann auch und gerade dem missionarischen Kunsthandwerk zu einer gewissen Gelassenheit verhelfen.

- *Missionarisches Handeln ist nicht für alle Christen selbstverständlich, denn es erfordert Talent, Freiraum und Inspiration.*

Die – zutiefst sachgemäße – Analogie zur ästhetischen Kommunikation hat für die Subjekte des missionarischen – wie jeden gezielten kirchlichen – Handelns freilich nicht nur eine entlastende, sondern auch eine einschränkende Konsequenz. Zwar sind alle Menschen Künstler (Joseph Beuys)<sup>12</sup>, aber nicht alle machen die künstlerische Praxis zum Zentrum ihres Lebens und Handelns. Ebenso sind gewiss alle Christen an der Inszenierung des Glaubens beteiligt und damit an einem zu diesem Glauben einladenden, insofern missionarischen Handeln – aber eine professionelle Inszenierung des Glaubens ist doch nur einigen Christen zuzutrauen und zuzumuten.

Nochmals ist auf Schleiermacher zu verweisen: Ihm zufolge verlangt das Handeln der Geistlichen, soll es sachgemäß geschehen, zwar theologische Einsicht und kirchliche Übung – aber darüber hinaus ein ‚Talent‘, das unverfügbar einzelnen Personen gegeben – und anderen eben nicht gegeben ist<sup>13</sup>. Nicht jede Christin ist darum als Pfarrerin geeignet, und vielleicht ist auch nicht jeder Pfarrer, nicht jede Gemeinde dazu geeignet, das ausdrücklich missionarische Handeln in den Mittelpunkt zu stellen. Erst recht, so kann man vermuten, ist das ‚ökumenische‘ Gespräch mit religiös Indifferenten eine so anspruchsvolle Aufgabe, dass sie besondere Einsichten, einen eigenen Freiraum – und eben auch ein besonderes Talent erfordert.

- *Zum missionarischen Handeln gehört die Begegnung mit dem Fremden, dem Unerwarteten,*

11 Vgl. die knappe, auf Quellen und Sekundärliteratur verweisende Darstellung bei Christian Albrecht: Schleiermachers Predigtlehre. Eine Skizze vor dem Hintergrund seines philosophisch-theologischen Gesamtsystems, in: Ders. / M. Weeber (Hg.), *Klassiker der protestantischen Predigtlehre*, Tübingen 2002, 93–119, hier 103–107.

12 Vgl. die entsprechende Schleiermacher-Interpretation bei Henning Luther: *Praktische Theologie als Kunst für alle. Individualität und Kirche in Schleiermachers Verständnis Praktischer Theologie*, in: *ZThK* 84 (1987), 371–393.

13 Vgl. Friedrich Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830)*, Krit. Ausg. v. H. Scholz, Leipzig 1910, ND 5. Aufl. Darmstadt 1982 u.ö., § 265f.



*dem Verstörenden. Nur in dieser Konfrontation mit dem Anderen entsteht Kunst, ebenso auch Glauben. Das „Alteritätsmodell“ der Mission ist insofern – jedenfalls aus protestantischer Sicht – auch theologisch der Orientierung an Defiziten vorzuziehen.*

Die Analogie zwischen einem missionarischen, ausdrücklich zum Glauben einladenden Handeln und der künstlerischen Praxis ist auch dort aufschlussreich, wo es um die Begegnung mit Fremden und Fremdem geht. In der Moderne jedenfalls speist sich die Kunst regelmäßig aus der Erfahrung und der ästhetischen Bearbeitung einer Krise, aus der inneren, sozialen oder kulturellen Konfrontation mit etwas Unerwartetem und daher Verstörendem. Die (wiederum: nicht zufällige) Analogie mit dem Glauben ist auch hier deutlich: Nur in der Anfechtung (Luther), nur in der Begegnung mit einem Ganz Anderen (Barth) entsteht ein selbständiger und lebendiger Glaube; nur in der Auseinandersetzung mit den Zweifeln und Brüchen des eigenen Lebens wird der Glaube tragfähig – und wohl auch überzeugend.

Von daher plädiere ich dafür, das „Alteritätsmodell“ nicht etwa, wie Eberhard Tiefensee meint (Punkt 8), als zweitbestes, biblisch-theologisch defizientes Leitbild des missionarischen Handelns zu begreifen. Die Argumentation mit der ‚nur‘ empirischen Unvermeidlichkeit, den Anderen als Anderen zu akzeptieren, erscheint mir – auch nach der Diskussion in Neudietendorf – als unnötig defensiv. Vielmehr kann die Andersartigkeit des Fremden, auch und gerade des religiös Fremden als notwendiger Anstoß für die immer neue Selbstvergewisserung des Glaubens wie für seine immer neue Entfaltung gegenüber diesem Fremden verstanden werden. Der Fremde, auch der religiös Indifferente lässt sich dann als ein Werkzeug des Heiligen Geistes verstehen, der die missionarisch aufmerksame Kirche dazu nötigt, den Glauben ihrerseits noch einmal anders zu durchdenken und zu artikulieren. Wird der Andere vor allem als defizitär begriffen, dann gerät diese seine Qualität einer heilsamen Verstörung tendenziell aus dem Blick.

*Als inspirierendes Bild für die ‚Kunst der Ökumene‘ legt sich das biblische (Apg 15) und historische Modell des Konzils nahe: Auf einem gemeinsamen Grund verständigen sich unterschiedliche Gruppen, Gemeinden und Regionen so über das Ziel ihres Handelns, dass sie sich wechselseitig als Konkretionen der ‚bunten Gnade Gottes‘ (1. Ptr 4, 10) wahrnehmen. Sie zeigen einander ihre Wunden und ihre Hoffnungen. Sie bringen ökumenische Vielfalt zur Darstellung, um begrenzte – und darin überzeugende – Einheit zu inszenieren.*

Neben die biblischen Bilder, die Eberhard Tiefensee für das kirchliche Handeln (nicht nur) in Ostdeutschland zitiert und ausgelegt hat (Punkte 10 – 12), setze ich das Bild einer konziliar streitenden, sich verständigenden und darin auch missionarisch einladenden Kirche. Das Konzept der Konziliarität ist bekanntlich von Ernst Lange, Wolfgang Huber und Peter Cornehl nicht nur für zwischen-, sondern auch für innerkirchliche Konfliktbearbeitung entfaltet worden<sup>14</sup>. Es erhält seine Anschaulichkeit, auch seine Plausibilität durch den Blick auf die altkirchlichen Konzile, auf die Bekenntnissynode von Barmen, auch auf das Vaticanum II oder – in strukturell vergleichbarer Weise – auf die Runden Tische der Nachwendzeit in Ostdeutschland. Im Grunde kann jede kirchliche Synode, ja auch jeder Kirchenvorstand im Modell der Konziliarität begriffen und gestaltet werden<sup>15</sup>.

Die konziliare Versammlung stellt eine spezifisch kirchliche, und *die* spezifisch ökumenische Sozialform des Glaubens dar. Sie eröffnet die Möglichkeit, dass sich die verschiedenen Beteiligten eines (religiösen) Konflikts wechselseitig sowohl als Suchende wie auch als schon Gefundene verstehen – als Menschen, die den Glauben suchen, und die zugleich doch immer schon im Lichte der Gnade Gottes existieren. Und die konziliare Versammlung erlaubt, ja erfordert es, nicht nur den Konsens, sondern auch die Kontroversen des Glaubens so zur Darstellung zu bringen, dass die religiösen, auch die konfessionellen Konflikte nicht etwa als Schwäche, sondern als Stärke der Kirche erscheinen<sup>16</sup>.

Ich meine, dass dieses konziliare Modell inner- wie zwischenkirchlicher Ökumene auch für den Dialog des Christentums

14 Vgl. Lange, *Die ökumenische Utopie*, a.a.O., 246-253; Wolfgang Huber: *Konziliarität – die Lebensform einer Kirche, die Frieden stiften will*, in: Ders., *Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden*, München 1980, 119–147; Peter Cornehl, Peter: „Das Konziliaritätsmodell ist und bleibt vielversprechend“. Zur Aktualität von Ernst Langes Kirchentheorie, in: PTH 86 (1997), 540–566, bes. 546–554.

15 Vgl. Hermelink, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens*, a.a.O., 240ff.

16 Angesichts der jüngsten Äußerungen, die Papst Benedikt XVI. auf seiner Deutschlandreise im Sep. 2011 wiederholt getan hat, ist diese Einsicht noch einmal zu unterstreichen: Nicht eine immer schon vorausgesetzte organisatorische und lehrmäßige Einheit, sondern viel mehr die Bereitschaft zu einer konziliaren Inszenierung ihrer Konflikte macht die einladende Lebendigkeit einer christlichen Kirche aus.



mit religiös Indifferenten ein hilfreiches Leitbild darstellt. Denn dieser Dialog setzt – auf Seiten der Glaubenden – die Überzeugung voraus, auch und gerade von jenen Menschen (und den sie prägenden Strukturen) etwas Neues lernen zu können, und zwar nicht zuletzt über den eigenen Glauben (vgl. ähnlich Tiefensee, Punkt 12). Auch angesichts der Mehrheit der ostdeutschen Bevölkerung dürfte die ‚ökumenische‘ Frage weiterführend sein, welche Hinweise Gott durch diese Situation der Kirche gibt, oder anders gesagt: inwiefern auch und gerade die hier lebenden, leidenden und hoffenden Menschen als Boten Gottes erscheinen könnten, die uns Christen eine noch ungeahnte Vertiefung des eigenen Glaubens verheißen.





## „Öffnen und Verdichten“ als missionarischer Kunstgriff Würdigung und Kritik einer Strategie<sup>1</sup>

Reiner Knieling

Der Titel meines Vortrags signalisiert: Es geht um die sogenannte „Missionarische Doppelstrategie“, die 1982 von der VELKD-Generalsynode beschlossen wurde. In der Formulierung des Titels fällt auf: Das Bild vom „Öffnen und Verdichten“ wird betont an den Anfang gestellt, die „Strategie“ eher nebenbei im Untertitel genannt. Ein Kompliment an diejenigen, die die Überschrift formuliert haben! Die Lektüre der Texte aus den 80er Jahren bestätigt nämlich genau das: Es geht mehr um das anregende Bild vom „Verdichten und Öffnen“ als um die Verfolgung einer missionarischen Strategie in dem Sinne, dass in einem bestimmten Zeitraum bestimmte Ziele erreicht werden müssten. Um das besser zu verstehen, hilft ein Blick in das VELKD-Papier „Zur Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft – Aspekte einer missionarischen Doppelstrategie“, das Anfang 1983 erschien.

### 1. Öffnen und Verdichten – Eine anregende Grundidee

Die Diagnose ist nüchtern und schonungslos: „Die Zeit der fraglosen Stabilität der Volkskirche ist vorbei“, lautet der erste Satz des genannten Papiers.<sup>2</sup> Und es geht weiter mit Feststellungen wie: „Die *Volkskirche ist nicht nur an ihren Rändern einer Erosion ausgesetzt, sondern auch in ihrem Kern.* [...] Manche sprechen davon, dass die christliche Gemeinde und ihre Glieder in der heutigen Welt, obwohl sie überall anwesend sind, sprachlos geworden seien.“<sup>3</sup>

Vor diesem Hintergrund entstand das Bild vom „Verdichten und Öffnen“ als Orientierung für kirchliches Handeln. Das Bild war inhaltlich keine Neuerfindung, sondern inspiriert durch die Bipolarität kirchlichen Lebens. Das Spannungsfeld zwischen Sammlung, Kontemplation, Gebet auf der einen Seite und Sendung, Aktion, Ausstrahlung auf der anderen Seite wurde nun mit den damals unverbrauchten Begriffen „Verdichtung und Öffnung“ beschrieben.

Dieses zweipolige Bild hat sich längst befreit von dem ursprünglichen Vergleich mit dem Zwei-Takt-Motor<sup>4</sup> und seine eigene Wirkung entfaltet: durch das Spannungsfeld, das zwischen den zwei Polen entsteht, und durch die Energie, die dadurch freigesetzt wird.

In der *Verdichtung* geht es um die persönliche Verwurzelung im Glauben und um wachsende Sprachfähigkeit, auch über die Grenzen innerkirchlicher Kommunikation hinaus. Es geht um Bildung in dem Sinne, dass sich die befreienden und tragenden Bilder der biblischen Botschaft in Herz und Seele, Kopf und Hände ein-bilden und das Tun und Lassen, Reden und Schweigen prägen.

In der *Öffnung* geht es um Kontaktflächen zwischen Kirche und Gesellschaft, um sog. niederschwellige Angebote. Es geht um Offenheit für Menschen mit ganz unterschiedlichen Lebenserfahrungen, mit unterschiedlichen Mischungen von Glauben und Zweifel, mit unterschiedlichen Überzeugungen und Weltansichten, Ängsten und Sehnsüchten. Und es geht um Öffentlichkeit: „Die *öffentliche* Einladung zum Glauben darf nicht verstummen und in der Gesellschaft soll eine öffentliche Kommunikation um den Glauben stattfinden.“<sup>5</sup>

Entscheidend an der Grundidee vom „Verdichten und Öffnen“ – so der Sprachgebrauch im genannten VELKD-Papier – ist, dass beide Formen „komplementär zusammen[gehören]“,<sup>6</sup> sich gegenseitig ergänzen und korrigieren. Ausdrücklich wird

1 Der Vortrag beim Symposium „MissionArt“ des Gemeindegeldes der VELKD in Neudietendorf am 8.9.2011 wurde für den Druck leicht überarbeitet.

2 Zur Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft – Aspekte einer missionarischen Doppelstrategie, hg.v. Lutherisches Kirchenamt der VELKD, Hannover 1983 (VELKD-Texte Nr.21), 1. – Vgl. auch die bange Frage der ersten EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung von 1974 gegeben: „Wie stabil ist die Kirche?“

3 A.a.O., 2, Hervorhebung im Original.

4 Vgl. A.a.O., 4.

5 A.o.O., 5, Hervorhebung R.K.

6 A.a.O., 5.



festgehalten: „Die sogenannte Doppelstrategie ist keine allgemeine Handlungsanweisung, sondern ein Impuls zum Fragen, zum Entdecken von Möglichkeiten, zum Handeln.“<sup>7</sup>

Die Formen sind zahlreich, die aus dem Fragen und Nachdenken entstanden sind – und es ist gar nicht immer klar, ob sie stärker dem Öffnen oder dem Verdichten zuzuordnen sind. Ich kann in diesem Zusammenhang nur exemplarisch auf einige Projekte hinweisen, die im Gemeindegottesdienst entstanden sind oder angesiedelt waren oder sind: *Wort und Antwort* war ein intensiver, dichter Kurs, der sprachfähig und glaubensbewusst gemacht hat und dadurch die öffnenden Formen unterstützt hat. *Neu anfangen* hat bewusst die Grenzen der Gemeinden geöffnet und Kontakt zu Menschen gesucht, die wenig oder keinen Kontakt zur Gemeinde hatten. *Spiritualität im Alltag* verknüpft Gottesdienst- und Alltagserfahrungen mit der Einübung in gemeinsames Leben. *Kirchen erzählen vom Glauben* öffnet den Blick für teils sehr dichte Botschaften, die in Stein gemeißelt oder auf Holz gemalt sind. *Sterbende begleiten lernen* hilft, das Sterben und den Tod dichter an sich heran zu lassen und sich der Schattenseite des Lebens zu öffnen, die zu „Erleuchtungen“ eigener Art führen kann. *Kirchenvorstands- bzw. Gemeindekirchenratswochenenden* und das *Training von Gemeindeentwicklungsteams* unterstützen Gemeinden unter anderem darin, das Wechselspiel von „Verdichten und Öffnen“ bewusst und zur eigenen Gemeinde passend zu gestalten. „Verdichten und Öffnen“ setzen und setzen gerade in ihrer komplementären Ergänzung Energie frei, die zur Entwicklung dieser Projekte führte und die in der Durchführung der Projekte je neu freigesetzt wird: Menschen erfahren Vertiefung ihres eigenen Glaubens, Erweiterung ihrer Sprachfähigkeit, Öffnung für die Auseinandersetzung mit anderen Überzeugungen und Mut zur öffentlichen Kommunikation des Evangeliums. So kann man einerseits resümieren: Das Ergebnis kann sich sehen lassen.

Diese Perspektive darf aber den Blick für die andere Seite der Wirklichkeit nicht verdecken: Der Rückgang der kirchlichen Substanz konnte nicht nachhaltig aufgehalten werden, weder durch „Verdichten und Öffnen“ noch durch andere Ideen und Strategien, die seit den 80er Jahren entwickelt wurden. Es ist nach menschlichem Ermessen auch nicht zu erwarten, dass sich das durch heute Entwickeltes in den nächsten Jahren und Jahrzehnten grundlegend ändern wird.

Keine Frage: Es ist wünschenswert, dass vorhandenes Basiswissen über den christlichen Glauben, vorhandene Verbundenheit mit der Kirche und vorhandener persönlicher Glaube erhalten bleiben oder – noch besser – ausgebaut werden. Aber gleichzeitig spüren wir, in der Kirche wie in der Gesellschaft, dass es ein Irrweg ist, alles auf die Wachstumskarte zu setzen. Nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in Gemeinden sind Ressourcen nicht unendlich. Kräfte sind in dieser Welt endlich – das gehört zu den Bedingungen dieser Schöpfung – und nicht jede Gemeinde ist dazu geschaffen, gegen den Trend zu wachsen.

Hier muss in Zukunft genauer unterschieden werden, für welche Wirklichkeit strategische Ziele formuliert werden und welcher Wirklichkeit solche Zielformulierungen nicht gerecht werden. Karl Gabriel, der Münsteraner katholische Sozialwissenschaftler, unterscheidet wenigstens „drei soziale Einheiten [...], die eng miteinander verflochten sind“, um die empirische Realität von Gemeinden angemessen zu erfassen:<sup>8</sup> (1) Gemeinde als „kleinste Verwaltungseinheit der Kirche“, (2) „Gemeinde als Gemeinwesen und Gemeinschaft der Gläubigen“, (3) Gemeinde Dienstleistungszentrum für „personenbezogene“ und „sozial-diakonische Dienstleistungen“. Mögen für Letzteres Einsichten aus der Ökonomie und Unternehmensberatung sehr hilfreich sein, so müssen sie für die erste Dimension gründlich diskutiert werden – eine Behörde funktioniert eben nicht wie ein Unternehmen, ganz gleich ob man das für gut oder weniger gut hält. Für die Gemeinwesen- und Koinonia-Dimension (2) sind sie m.E. denkbar ungeeignet. Für wachstümliche Prozesse, die komplex sind und von vielerlei Faktoren abhängen – nicht zuletzt vom Wirken des Heiligen Geistes – können m.E. keine operationalisierbaren Ziele formuliert werden, die durch bestimmte Strategien erreicht werden mögen. Hier beweist das VELKD-Papier von 1983 Weitsicht, durch die der Strategie-Begriff relativiert wird: Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, dass Gott auf unterschiedliche Weise wirkt und das Evangelium „auf verschiedenen Wegen bei den Menschen ankommt“ und dass gewünschte Früchte zeitlich nicht vorhersehbar sind.<sup>9</sup> „Wie lange dauert es, bis aus Kindertaufe, Erziehung im Elternhaus, Lernen im Religions- und Konfirmandenunterricht etwas Tragfähiges herangewachsen ist? Dauert es 10 Jahre

7 A.a.O., 6, Hervorhebung im Original.

8 Gabriel, Karl: *Gemeinden im Spannungsfeld von Delokalisierung und Relokalisierung. Theoretische Reflexionen und empirische Bezüge*, in: *EvTh* 70, 2010, 427-438, 432.

9 Zur Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft (Anm. 2), 5.



oder 20 Jahre oder gar 30 Jahre?“<sup>10</sup>

Die Unterscheidung der verschiedenen Dimensionen von Gemeinde kann ich an dieser Stelle nicht vertiefen, sondern nur als Aufgabe für die Auseinandersetzung um die Zukunft der Kirche markieren: Die Frage ist nicht, ob wir in Gemeinde und Kirche Ziele formulieren und Strategien entwickeln sollen, sondern für welche Dimensionen von Gemeinde und Kirche das sinnvoll ist und für welche nicht.

Woran aber orientieren wir uns, wenn es in der Gemeinwesen- und Koinonia-Dimension nicht der zahlenmäßig messbare Erfolg sein kann? Meines Erachtens gibt es nur eine angemessene Grundorientierung: die Freiheit, die das Evangelium schafft – und die in den reformatorischen Kirchen ihren Niederschlag in der Rechtfertigungstheologie gefunden hat. Was hindert uns eigentlich, diese, unsere ureigene Grundlage, ekklesiologisch durchzubuchstabieren?! Die Rechtfertigungsbotschaft ekklesiologisch zu entfalten, würde bedeuten – was irgendwie selbstverständlich ist, aber selten ausdrücklich gesagt wird: Was für einzelne Menschen gilt, gilt auch für Gemeinden: Gott liebt sie wie sie sind, nicht wie sie sein sollten. Gott liebt Gemeinden schon, wenn der Gottesdienstbesuch bei 2 oder 4 Prozent der Gemeindeglieder, nicht erst, wenn er bei 10 Prozent liegt.<sup>11</sup> Warum diese einfache Einsicht, die systematisch-theologisch sofort einleuchtet, die Gemeinde- und Kirchenbilder der Zukunft nicht stärker durchdringt, ist eine eigene, spannende Frage, die ich an dieser Stelle leider nicht vertiefen kann.

Wo die rechtfertigungstheologische Basis dagegen ernst genommen wird, entsteht Freiheit für Ideen – und für die Entscheidung, was wir tun und was wir lassen. Natürlich mit dem Wunsch, an der Kirche Jesu Christi mitzubauen – aber nicht dem Druck, dass die Zukunft des Gesamtbaus von uns abhängen würde. In diesem Sinne inspiriert mich das Bild vom „Öffnen und Verdichten“ zu zwei weiterführenden Ideen, die ich in Folgenden entfalte.

## 2. Außenkontakte verdichten, Inneres öffnen

Im ersten Auswahlgespräch für die Stelle der Leitung des Gemeindegremiums wurde ich gefragt, was ich denn von „Öffnen und Verdichten“ halten würde und ob das nicht irgendwie überholt sei. Ich habe spontan etwa so geantwortet: ‚Ich finde den Grundgedanken gut, weil er spielerisch weiterentwickelt werden kann. Vielleicht ist die Herausforderung heute, die Kontakte nach außen zu verdichten: zu Menschen in unserem Umfeld, ganz gleich wie religiös oder nicht religiös sie sind. Und vielleicht geht es darum, bestimmte kirchliche Strukturen, Umgangsformen und Gemeindegemeinschaften zu öffnen.‘

Wenn ich mir Jesu Wirken in Galiläa vor Augen führe, sehe ich: Jesus hatte Kontakt mit ganz unterschiedlichen Zeitgenossen. Er ließ sich von ihrer Not berühren und heilte ihre Wunden. Er hatte keine Berührungsängste bei denen, die von der Gesellschaft ausgestoßen und geächtet waren. Mit manchen Mächtigen und Einflussreichen stieß er zusammen und hatte dichte Kontakte ganz eigener Art. Er gewann Menschen lieb und legte den Finger in die Wunden – wie bei dem reichen jungen Mann (Mk 10,17-27). Er ließ sich auch von den Menschen berühren, die sich in ihrem alltäglichen Leben mehr an handfesten ökonomischen als an religiösen Maßstäben orientierten – wie z. B. Zachäus (Lk 19,1-10). Und er ließ sich auf Menschen außerhalb des jüdischen Volkes ein, z. B. auf die sog. kanaanäische Frau (Mt 15,21-28 par.) oder den römischen Offizier, der in Kapernaum stationiert war (Mt 8,5-13 par.).

Eine Kirche, die sich zu diesem Herrn bekennt, kann m. E. nicht anders, als dicht an ganz unterschiedlichen Menschen dran zu sein: an denen, die sich bewusst zur Kirche halten und ihren Wertvorstellungen folgen; an denen, die sich – aus welchen Gründen auch immer – an anderen Maßstäben orientieren. Und an denen, die nicht dazu gehören: Menschen, die auf ganz unterschiedliche Weise nicht an den dreieinigen Gott glauben: die bewusst dagegen sind oder damit einfach nichts anfangen können oder sich religiös anders orientieren.<sup>12</sup>

Eine Kirche, die dicht dran ist an unterschiedlichen Zeitgenossen, wird als Kirche mit offenem Ohr wahrgenommen und

<sup>10</sup> A.a.O., 6.

<sup>11</sup> Vgl. Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, hg.v. Kirchenamt der EKD, Hannover 2006, 52.

<sup>12</sup> Vgl. Tiefensee, Eberhard, Mission angesichts religiöser Indifferenz (in dieser Ausgabe der VELKD-Texte)



lernt eine Menge dazu. Ich halte Ernst Langes Diktum nach wie vor für bedenkenswert und in der Wirklichkeit für weiter ausbaufähig: Die Kirche kann „nur reden, wie sie reden soll, wenn sie zunächst mit sich reden lässt“.<sup>13</sup> Langes Votum zielt darauf, nicht nur zu reden, sondern auch mit sich reden zu lassen. Mittlerweile muss es aber auch in der umgekehrten Richtung betont werden: Eine Kirche, die mit sich reden lässt, zuhört, in Dialog engagiert ist, möge bitte auch reden, öffentlich reden: bezeugen, wovon sie lebt; hinweisen auf das Geheimnis des dreieinigen Gottes; singen von seiner Barmherzigkeit und eintreten für den Schalom.

Wenn die Kirche aus dem Hören heraus redet – aus dem Hören auf die Zeitgenossen und auf das Evangelium –, wenn die Kirche redet, wie sie reden soll, stärkt sie Menschen, ermutigt sie und konfrontiert sie. Sie berührt Menschen heilsam und stößt mit anderen zusammen. Auf jeden Fall ist sie darin spürbar.

Wer sich darauf einlässt, mit anderen Menschen in Berührung zu kommen, bringt sich selbst ins Spiel und setzt ein bisschen von sich selbst auf's Spiel. Das ist einerseits reizvoll, löst aber nicht selten Fragen aus, die die Zurückhaltung fördern: ‚Trägt mein Glaube noch, wenn ich mich auf die Anfragen der anderen einlasse?‘ ‚Gerate ich selbst in Zweifel?‘ ‚Reichen meine Fähigkeiten, Rede und Antwort zu stehen?‘ – Was könnte uns helfen, den Weg durch diese verständlichen Fragen hindurch und Gefallen an der Begegnung mit dem Fremden zu finden; an der Bereicherung, die auch durch kritische Anfragen entsteht?

Ich beantworte die Frage mal ganz persönlich: Mir hilft die Zuversicht, dass mein Glaube und meine christliche Identität nicht von mir verteidigt oder gesichert werden müssen. Das ist doch der Kern der Rechtfertigungsbotschaft: Dass Gottes Liebe zu mir unwiderruflich ist – ganz gleich, wie gut mir das Gespräch, das Hinhören, das Glaubenszeugnis gelingt; ganz gleich, wie sicher oder verunsichert ich bin. Öffnen heißt: Menschen hereinschauen lassen; einen kleinen Einblick ins eigene Innere geben – und in das der Gemeinde. Das Feuer zeigen, das da brennt – oder eben die Glut. Auskunft zu geben, was einem selbst am Glauben und an der Gemeinde fasziniert – und was einem Mühe macht. Wie sollten Menschen einsehen, was wir bezeugen, wenn sie nicht „ein-sehen“ dürfen, was unser Leben ausmacht und unseren Glauben trägt?<sup>14</sup>

Mir hilft außerdem die Zuversicht, dass Gott selbst in den Menschen und durch sie schon wirkt, bevor sie mir begegnen. Dass er mich beschenkt durch den Reichtum ihrer Erfahrungen und Einsichten. Dass er mir die Augen öffnet für mich selbst und meine Begrenzungen. Und dass er mich durch Fragen an den christlichen Glauben und durch ausdrücklichen Widerspruch herausfordert.<sup>15</sup> Beides gehört zusammen: Überzeugungen – auch wenn sie brüchig sind – formulieren und einbringen; und sich anregen lassen, bereichert werden, dazu lernen; in dem Vertrauen, dass Gott schon zum Zug kommt – bei anderen wie bei mir.

Sich auf Berührung einzulassen, dichte Kontakte zu wagen, schließt die Bereitschaft ein sich zu öffnen. So geschieht gegenseitige Bereicherung. Und so wird auch christliches Zeugnis wirksam. Das eine ist nicht ohne das andere zu haben. Beides gehört eben komplementär zusammen. Die Denkfigur ist nicht „Ursache und Wirkung“ sondern „Zusammenspiel von unterschiedlichen Bewegungen“.

„Muss jede Öffnung eigentlich zur Verdichtung führen?“ fragte mich kürzlich ein Kollege. Er meinte: Ist die Erwartung der Kirche, dass Menschen, die durch „öffnende“ Formate der Kirche angesprochen werden und sich auf zeitlich begrenzte Kontakte einlassen, irgendwann so dazugehören, dass sie sich auch auf verdichtende Angebote einlassen? „Die Erwartung einiger in der Kirche mag das sein“, antwortete ich, „aber der Tenor des Papiers zur sog. ‚Missionarischen Doppelstrategie‘ ist es nicht.“ Glaubensverdichtungen ereignen sich bei Menschen, die mit der Kirche vertraut sind, genauso wie bei Menschen, die auf Abstand bleiben. Und wo sich Glaubensverdichtungen ereignen, geschehen auch Öffnungen – für neue Einsichten und Erfahrungen, für unentdeckte Welten und Horizonte. Wenn daraus engere Bindungen an die Kirche entstehen, ist das aus Kirchenperspektive erfreulich. Aber es darf nicht das Ziel sein, wenn die „Kirche der Freiheit“ „nicht nur drauf stehen, sondern auch drin sein“ soll.

13 Lange, Ernst, *Der Pfarrer in der Gemeinde heute*, in: Ders., *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt* (hg. v. Rüdiger Schloz), München 2018, (96–141) 127.

14 Zur Problematik des Zeugnisses in der Predigt vgl. Knieling, Reiner, *Was predigen wir? Eine Homiletik*, Neukirchen-Vluyn 2011, 178-190

15 Vgl. die Hinweise in den Vorträgen von Eberhard Tiefensee und Jan Hermelink (in dieser Ausgabe der VELKD-Texte), die Anderen in ihrer Andersartigkeit als Geschenk Gottes und Herausforderung zu verstehen (z.B. in der sog. Ökumene der dritten Art).



„Öffnen und Verdichten“ sind also kein missionarischer Kunstgriff im Sinne eines Tricks – wie der Titel vermuten lassen könnte. „Öffnen und Verdichten“ sind kein Kunstgriff, der eingeübt werden kann und mit dem Menschen überzeugt oder gar „eingefangen“ werden können. Dennoch haben „Öffnen und Verdichten“ ziemlich viel mit Kunst zu tun, wie wir nicht nur gestern Abend gesehen haben.<sup>16</sup>

### 3. Offene Kunstwerke, dichte Erfahrungen

Da ich den Titel dieses Symposiums nicht erfunden habe, darf ich sagen: Ich finde die Wortschöpfung „MissionArt“ hervorragend, weil damit das Grundanliegen der sog. „Missionarischen Doppelstrategie“ aufgenommen und Offenheit für Weiterentwicklung signalisiert wird.<sup>17</sup> „MissionArt“ verbindet zwei Spuren, die in den letzten 25 Jahren eine wesentliche Rolle gespielt haben: Mission war und ist in der Kirche ein wichtiges Thema – auch die kommende EKD-Synode und VELKD-Generalsynode werden sich damit beschäftigen. Und das Kunstwerk als Wahrnehmungskategorie spielte und spielt nicht nur, aber auch in der Praktischen Theologie eine wesentliche Rolle. Ich finde „MissionArt“ gerade in dieser Verbindung ansprechend, weil es ein bisschen sperrig ist und auf den ersten Blick gar nicht so gut zusammenpasst. „MissionArt“ ist spannend, herausfordernd, bipolar wie das Ursprungsbild vom „Verdichten“ und „Öffnen“, und es setzt Energie frei. Erst scheint es gar nicht zusammen zu passen: Mission klingt wie klare Botschaft, die eindeutig und abgrenzbar ist. Kunst dagegen klingt wie viele Botschaften, die manchmal ins Unendliche gehen oder sich in Nichts auflösen.

Was auf den ersten Blick gar nicht so richtig zusammenzupassen scheint, hat auf den zweiten Blick mehr miteinander zu tun, als man denkt. Ich kann im Blick auf das Kunstwerk als Wahrnehmungskategorie<sup>18</sup> jetzt nicht ins Detail gehen und begrenze mich auf das, was mir in unserem Zusammenhang wichtig erscheint: Kunstwerke entstehen, wo Menschen Inneres zum Ausdruck bringen: Gefühle, Eindrücke, Wahrnehmungen, Bilder, die sie ihm Herzen tragen, werden zugleich „verdichtet“ und „entfaltet“. Manchmal dient das Kunstwerk ganz dem, was es abbildet – z. B. bei antiken Kaiser- und Heldenstatuen oder bei mittelalterlichen Altargemälden. Aber es geht dabei nicht um möglichst detailgetreue Abbildung, sondern um Erfahrungen, aus denen heraus die Kunst entstanden ist, und um die erwünschte Wirkung: um die Verehrung der Kaiser und Helden, um den Trost, den Menschen finden, wenn sie den leidenden Christus betrachten, um den Blick über dieses Leben hinaus in der Betrachtung des Auferstandenen. In den letzten 150 Jahren wurde Kunst abstrakter, weniger gegenständlich und zugleich bewegter. Sie ist auf ihre Weise transparent für menschliche Grunderfahrungen, Lebenseinstellungen, Weltansichten und für deren Transzendierung. Es ist nicht machbar, aber es passiert gelegentlich: dass ich auf einmal angesprochen bin durch ein Kunstwerk und dass sich bestimmte Erfahrungen verdichten, dass sich neue Perspektiven eröffnen, dass Weltansichten irritiert werden.

Was bedeuten diese wenigen Einsichten für Mission und Kunst, für „MissionArt“? Sie bedeuten nicht, dass alle, die in Sachen Mission unterwegs sind, Künstler sein müssten. Wenn Menschen sein wollen, was sie nicht sind, kommen manchmal komische Dinge dabei heraus. Natürlich kann Kunst christlicher Mission dienen, aber christliche Mission ist nicht darauf begrenzt.<sup>19</sup> Der Vergleichspunkt ist: Mission wirkt in gewisser Weise wie Kunst. Und dieser Vergleich ist anregend: Mission, die aus dem Evangelium geboren wird, ist einerseits unaufdringlich, inspirierend, offen für ganz unterschiedliche Erfahrungen. Im VELKD-Papier zur sog. „Missionarischen Doppelstrategie“ wird ausdrücklich betont: „Der Dienst des Evangeliums soll offen ausgerichtet werden, ohne ihn an irgendwelche Bedingungen zu knüpfen. Gegenüber [...] der vorhandenen Scheu vor Vereinnahmung, Bevormundung und Verbindlichkeit sollte sich die Kirche als ‚Institution der Freiheit‘ darstellen.“<sup>20</sup> Das alles schließt nicht aus, dass einen die Botschaft plötzlich berührt, vielleicht sogar packt, einem unter die Haut geht, dass bisherige Lebenseinstellungen hinterfragt werden oder dass man richtig Anstoß nimmt: an dem Gott, der

16 Der Württemberger Künstler Martin Burchard führte in seinen „WeiterWeg“ und andere Installationen ein.

17 Das Gemeindeglied dient „der Förderung missionarischer Arbeit in der Volkskirche im Sinne der von der Vereinigten Kirche veröffentlichten Schriften zur ‚Missionarischen Doppelstrategie‘ und deren Zielsetzungen“ (Gemeindegliedgesetz §2 Abs. 1 Nr. 1) und – darauf kommt es hier an – „der Fortschreibung der [genannten] Grundkonzeption [...] aufgrund praktischer Erfahrungen und theologischer Reflexionen“ (Nr. 3). Beweglichkeit und Weiterentwicklung gehören also zum Wesen des Gemeindeglieds.

18 Vgl. Knieling, Reiner, Gottes Wort als offenes Kunstwerk. Chancen einer synthetischen Perspektive auf zwei entgegengesetzte Denksätze der homiletischen Diskussion des 20. Jahrhunderts, in: ZThK 104, 2007, 246–266; ders., Was predigen wir? (Anm. 14), 34–46.

19 Nur nebenbei bemerkt: Es fällt auf, wie viele Künstler, Autorinnen oder Regisseure in Interviews ganz klar ihre Mission formulieren.

20 A.a.O. (Anm. 2), 19.



am Kreuz ohnmächtig erscheint und dessen Liebe stärker und größer ist als sein Wille, seine Macht zu demonstrieren. – Auch Kunst ist im Übrigen nicht so absichtslos, wie es manchmal scheint oder dargestellt wird.<sup>21</sup> – Entscheidend ist an dieser Stelle, dass man, wenn man gepackt wird, durch die Botschaft gepackt wird, und nicht durch die Botschafter. Das ist der Unterschied zwischen Mission und Missionieren.

Kunstwerke wie biblische Texte – oder: biblische Texte als Kunstwerke – entspringen nicht selten Verdichtungen von Lebens- und Glaubenserfahrungen und eröffnen so zugleich vertraute und fremde Perspektiven auf eigene Glaubens- und Lebenserfahrungen.<sup>22</sup> Ich greife als zeitgenössisches Beispiel ein Gedicht von Andreas Knapp heraus: „glauben sie / so wurde ich gefragt / an den lebendigen Gott / und ich antwortete / ich lebe davon / dass Gott an mich glaubt“.<sup>23</sup> So verdichtete Glaubenserfahrungen öffnen den Blick für Gott in dieser Welt.

Die eben beschriebene, eher skizzenhafte Zuordnung von Kunst und Evangelium drängt zur Vertiefung. Ich nenne nur die Fragen, die ich für besonders interessant und weiterführend halte: In welchem Sinn berührt oder „packt“ Kunst? In welchem Sinne stößt sie ab oder bleibt einfach fremd? In welchem Sinn berührt oder „packt“ das Evangelium? In welchem Sinne stößt es ab oder bleibt einfach fremd? Was sind die verschiedenen „Missionen“ von Kunst? Und was sind die „Missionen“ des Evangeliums (das Evangelium ist ja nicht zwingend identisch mit den Missionen seiner Diener/-innen)? Dem nachzugehen, halte ich für eine lohnende Aufgabe und einen wichtigen Beitrag für eine Weiterentwicklung und Profilierung des Missionsbegriffs.

#### 4. Das Gemeindekolleg als Impulsgeber und Forum

Was bedeuten die bisherigen Überlegungen für die Arbeit im Gemeindekolleg? – Was ich jetzt formuliere, sind Spuren, die ich mir für die Weiterentwicklung des Gemeindekollegs vorstellen kann und die selbstverständlich in dessen Beirat diskutiert, modifiziert, korrigiert und ergänzt werden müssen.

Was ich bisher entfaltet habe, bedeutet für die Entwicklung von Projekten meines Erachtens, dass diese nicht auf ein Kursformat mit verbindlicher Teilnahme über einen längeren Zeitraum festgelegt sein dürfen. Nichts gegen vorhandene Kursangebote! Doch diese stehen schon in ausreichender Vielfalt zur Verfügung.

Ich stelle mir Grundbausteine vor, die vielseitig eingesetzt werden können und aus denen einzelne Elemente gut verwendet werden können. Gemeinden sollen wissen: Was im Gemeindekolleg angeboten wird, unterstützt und entlastet uns. Ich möchte gerne Projekt-Bausteine entwickeln, die leicht für unterschiedliche Kontexte angepasst werden können und die Gemeinden helfen, sich zu öffnen, und anderen ermöglichen, mit ihren Lebenserfahrungen anzuknüpfen. Toll, wenn diese Bausteine wie Kunstwerke Glaubenserfahrungen verdichten, sowohl bei denen, die schon lange dazugehören, als auch bei denen, die neugierig skeptisch sind.

Ich nenne nur ein Beispiel: Ich träume von einem Postkarten-Katechismus: Zentrale Begriffe des Glaubens werden auf Postkarten erklärt: durch ein geflügeltes Wort, durch ein Gedicht, eine kleine Geschichte oder eine Karikatur. Gemeinden entscheiden selbst, welche Karten sie mit welchem Zweck verwenden; ob sie Konfirmandenunterricht, Erwachsenenbildung oder eine Predigtreihe damit gestalten. Toll wäre es, wenn in fünf Jahren einige Karten in Bahnhofsbuchhandlungen verkauft oder in Kartenständen in Kneipen mitgenommen werden könnten. Das ist nur ein Beispiel, um die Richtung zu zeigen, in die ich denke.

21 Vgl. z.B. die Künstler Holger Bunk, Milan Kunc, Silke Leverkühne und Andreas Schulze, deren Werke 2007 in der Düsseldorfer Kunsthalle gemeinsam gezeigt wurden (Ausstellung „wie es ist“) und deren Botschaften mehr oder weniger unverhüllt zur Dastellung kommen. Zur Theoriebildung vgl. u.a.: Schmücker, Reinold, Der Herr der Fehler. Über die Autonomie der Kunst und die Rolle der Kunstkritik, in: Merkur 65, 2011, Nr. 4 (= Heft 743), 367–374.

22 Zu den Wechselwirkungen von Texten, deren Interpretationen und der Entstehung neuer Texte vgl. z.B. Engemann, Wilfried, Text über Texte. Die Beziehungen zwischen Theologie, Literaturwissenschaft und Rezeptionsästhetik, in: PrTh 35, 2000, 227–245.

23 Knapp, Andreas, Tiefer als das Meer. Gedichte zum Glauben, Würzburg 2006, 68.



Neben den Projekten und der Unterstützung von Gemeinden in ihrer Weiterentwicklung gehört zur Arbeit des Gemeindegremiums, Grundfragen der Gemeindeentwicklung zu bearbeiten. Ich kann mir gut vorstellen, das Gemeindegremium weiter als Forum auszubauen, in dem sich Menschen aus verschiedenen Regionen Deutschlands – Ehrenamtliche und Hauptamtliche – begegnen, ihre Außenkontakte landeskirchenübergreifend verdichten, Einblicke in die eigene Arbeit eröffnen und sich durch Ideen und Impulse aus anderen Kirchenkontexten anregen lassen.

Ich nenne nur wenige Beispiele für mögliche Themen: „Mission und Mitgliederbindung – Schwestern, Freundinnen oder Rivalinnen“. – „Wie wächst Vitalität in einer Müdigkeitsgesellschaft“ ist ein Thema, bei dem es besonders spannend ist, wie Strukturen so verändert werden können, dass nicht die ganze Abgrenzungslast den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern je einzeln aufgebürdet wird. – „Wo wohnt Gott in einer ausgeleuchteten Welt?“ ist die herausfordernde Frage an unsere Auskunftsfähigkeit in einer Gesellschaft, in der die Gottesfrage für viele schlicht keine Rolle spielt und gleichzeitig das Leben bis in den letzten Winkel transparent gemacht werden soll. – Wie das Zusammenspiel der innerkirchlichen Berufsgruppen die Zukunft der Kirche prägen wird, ist eine weitere wesentliche Frage.

Das Gemeindegremium als Forum auszubauen bedeutet, diese Themen in Arbeitsgruppen, Tagungen und Konsultationen aufzugreifen. Meine Hoffnung ist, dass im Zusammenspiel der verschiedenen Kompetenzen aus Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft neue und weiterführende Impulse entstehen, die die Entwicklung der Kirche und der einzelnen Gemeinden voranbringen.

Darauf freue ich mich und bedanke mich für Ihre Aufmerksamkeit.



## Texte aus der VELKD

Bisher erschienen:

Lfd. Nr.	Titel	Jahr
1	Teilnahme von Kindern am Abendmahl	1978
2	Bibliographische Übersicht 1948	1978
3	Bischofskonferenz der VELKD – Erklärung zur Ehe	1978
4	Ordnungen für die Taufe von Kindern	1978
5	Thesenreihe: Christliche Seelsorge heute	1978
6	Theologischer Ausschuss der VELKD – Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre	1979
7	Bedeutung und Funktion der Confessio Augustana heute	1979
8	Das Heilige Abendmahl in der Seelsorge an Alkoholgefährdeten	1979
9	Freiheit und Bindung im Amt der Kirche	1979
10	Das Herrenmahl – Arbeitshilfe zum Studiendokument	1979
11	Gedanken und Maßstäbe zum Dienst von Homophilen in der Kirche	1980
12	Das Leben bejahen – Aufgaben der Notlagenindikation	1980
13	Stellungnahmen zum Jubiläum der Confessio Augustana	1980
14	Die Confessio Augustana und die lutherische Kirche	1980
15	Zur gastweisen Teilnahme an Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeiern	1981
16	Bibel – Gesangbuch – Gottesdienst – Stellungnahme der KL der VELKD	1981
17	Baptisten und Lutheraner im Gespräch	1981
18	Vertrauen wagen – Eine Orientierungshilfe aus dem LuKiA	1981
19	Evangelischer Gottesdienst im Fernsehen – PA der VELKD und des DNK/LWB	1982
20	Kirche und Frieden im atomaren Zeitalter	1983
21	Zur Entwicklung von Kirchenmitgliedschaft	1983
22	Martin Luther – Zeuge des Glaubens	1983
23	Bericht des Arbeitskreises „Kirche und Judentum“ der KL der VELKD zum Verhältnis von Christen und Juden	1983
24	Vom Priestertum aller Gläubigen – LeiBi-Bericht Stoll - Generalsynode Coburg	1983
25	Vorläufige Stellungnahme des Lima-Ausschusses der VELKD zu den Konvergenzerklärungen der ÖRK „Taufe, Eucharistie und Amt“	
26	Kundgebung der Bischofskonferenz „Einheit der Kirche“	1984
27	Gegen Missverständnisse der „Lehre vom gerechten Krieg“	1984
28	„Es muss die Kirche Kirche bleiben ...“ – LeiBi-Bericht Stoll Generalsynode Hildesheim	1984
29	„Christus liebhaben ist viel besser als alle Weisheit“ – LeiBi-Bericht Stoll Generalsynode Schleswig	1985
30	Stellungnahmen der AKf und der VELKD zu den Konvergenzerklärungen von Lima zu Taufe, Eucharistie und Amt	
31	„...und willst das Beten von uns han“	1986
32	„Du hast mich gebildet im Mutterleibe“ – Biotechnologie als Herausforderung	1986
33	Stellungnahmen der VELKD zu den Dokumenten der Gemeinsamen römisch-katholischen/ evangelisch-lutherischen Kommission „Das Herrenmahl“ (1978) und „Das Geistliche Amt in der Kirche“ (1981)	1987



Lfd. Nr.	Titel	Jahr
34	Ein Leib und viele Glieder - Lutherische Kirche zu Gemeinschaft berufen in Zeugnis und Dienst (Stoll/Fabiny) – Gen.Syn. Stadthagen	1987
35	Ökumenische Bibelarbeiten: J. Gnanabaranam Johnson, Indien, Tasgara Hirpo, Äthiopien, Arteno Spellmeier, Brasilien – Gen.Syn. Stadthagen	1987
36	Ökumenischer Dialog über „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“	1988
37	„Einheit vor uns“ - Stellungnahme der VELKD und des DNK/LWB zum Dokument der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission „Einheit von uns (1985)	1989
38	Bibliographische Übersicht 1981-1990	
39	„Hospiz-Bewegung“ - Ein Arbeitsbericht der Generalsynode der VELKD	1990
40	Stellungnahme der Bischofskonferenz der VELKD zum Niagara-Bericht über Episkopé	1991
40 A	dto. in englischer Sprache	1991
41	Der Mensch: Geschöpf oder Schöpfer? - Biotechnologie und christlicher Schöpfungs-glaube	1991
42	Stellungnahme zu „Lehrverurteilungen - kirchentrennend?“ (evang./röm.-kath.)	1992
43	Gottes Wort bleibt in Ewigkeit – LeiBi-Bericht Müller - Gen.Syn. Königslutter	1991
44	Bericht des Catholica-Beauftragten – Wilckens – Gen.Syn. Königslutter	1991
45	Leben mit der Bibel – Prof. Hertzsch, Gen.Syn. Königslutter	1991
46	Sakramentsverwaltung durch Vikarinnen und Vikare - Stellungnahme des Theol. Ausschusses der VELKD	1992
47	Die Hospizbewegung in der Bundesrepublik Deutschland	1992
48	Stellungnahme der VELKD und des DNK zum lutherisch-reformierten Dialog	1992
49	Stellungnahme der VELKD und des DNK zum baptistisch-lutherischen Dialog	1992
50	„Glauben in unglaublicher Zeit“ (Hans Chr. Knuth) – Generalsynode Dresden	1992
51	„Kirche und Stasi“ – Dokumentation von der Generalsynode Dresden	1992
52	„Tier und Mensch“ – Interdisziplinärer Gesprächskreis der VELKD	1993
53	Bericht vom Dialog VELKD/Mennoniten 1989 bis 1992	1993
54	Materialsammlung über die Täuferbewegung / Anlage zu Nr. 53	1993
55	Sterbenden Freund sein – Texte aus der Tradition der Kirche	1993
56	Macht und Ohnmacht von Kirchenleitung / Hans Chr. Knuth	1994
57	Catholica-Bericht der VELKD	1994
58	Bericht des Leitenden Bischofs Hirschler – Gen.Syn. Schweinfurt	1994
59	Konfirmation am Ende des 20. Jahrhunderts / Referate	1994
60	„Macht Euch die Erde untertan“ – Sinn und Problematik eines Bibelwortes	1995
61	Staat und Kirche in der DDR / Ernst-Heinz Amberg (Leipzig)	1995
62	Bericht des Catholica-Beauftragten Dr. Knuth, Gen.Syn. Friedrichroda	1995
63	Bericht des Leitenden Bischofs D. Hirschler, Gen.Syn. Friedrichroda	1995
64	Von der Freiheit eines Christenmenschen / Hempel und Preiser	1995
65	Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Entwurf aus Genf und Rom) Stellungnahme des DNK/LWB vom 31. 01 1996	1996
66	Gemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit	1996
67	Eucharistische Gastbereitschaft (VELKD und Mennoniten)	1996
68	Die Anliegen des christlich-jüdischen Dialogs und der christliche Gottesdienst	1996
69	Auf dem Weg zu neuen Arbeitsformen	1996



Lfd. Nr.	Titel	Jahr
70	Bericht des Leitenden Bischofs / Lüneburg	1996
71	Bericht des Catholica-Beauftragten – Dr. Knuth, Gen.Syn. Lüneburg	1996
72	Lutherisches Bekenntnis in ökumenischer Verpflichtung	1996
73	Porvoor Gemeinsame Feststellung / Stellungnahme der VELKD	1996
74	Dienst und Gestalt der Kirche / Bischofskonferenz der VELKD	1996
75	Die Ehe als Leitbild... Gutachtliche Stellungnahme der VELKD	1997
76	Leitlinien kirchlichen Lebens der VELKD (Entwurf)	1997
77	Catholica-Bericht / Kühlungsborn	1997
78	Bericht des Leitenden Bischofs / Kühlungsborn	1997
79	Philipp Melanchton - Zur Erinnerung an einen Reformator und Lehrer der Kirche	1997
80	Wozu brauchen wir Theologie?	1998
81	GER - Stellungnahmen aus den Kirchen des DNK/LWB	1998
82	Bericht des Leitenden Bischofs – D. Hirschler, Generalsynode Husum	1998
83	Catholica - Bericht / Husum	1998
84	Herausforderungen an die Gestaltung von Gottesdiensten / Dr. Ingrid Lukatis	1999
85	Mensch – Gott – Menschwerdung – / Wiss. Symposion der VELKD in Tutzing	1999
86	Die föderale Struktur des Protestantismus stärken	1999
87	Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von LWB und Vatikan	1999
88	Zur öffentlichen Wortverkündigung in den evangelisch-lutherischen Kirchen	1999
89	Agende – Erneuerte Agende – Gottesdienstbuch / Ev. Agendenreform in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts. von F. Schulz	1999
90	Valentin Ernst Löscher (1673 bis 1749) - Texte zum 250. Todestag	1999
91	Catholica-Bericht / Braunschweig	1999
92	Gottesdienst ohne Jugendliche!? – Vortrag von Prof. Dr. Christian Grethlein – Braunschweig	1999
93	Bericht des Stellvertreters des Leitenden Bischofs – Landesbischof Roland Hoffmann / Braunschweig	1999
94	Auftrag, Aufgaben und Instrumente der VELKD, Strukturbericht von Präsident Friedrich-Otto Scharbau	1999
95	Kirche am Markt – Zum missionarischen Auftrag der VELKD – Bericht des bisherigen Leitenden Bischofs, Landesbischof i.R. D. Horst Hirschler	1999
96	Präsenzpflicht – Auf der Suche nach Leitmotiven für die Gestaltung des Pfarrerberufs – Doku. des 46. Pastoralkollegs der VELKD	2000
97	Festakt zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ – Vollständige Dokumentation	2000
98	Den Glauben weitergeben – Vorstellung der „Katechismusfamilie“ der VELKD	2000
99	Bericht des Leitenden Bischofs, Bischof Dr. Hans Christian Knuth – Generalsynode 2000 in Schneeberg	
100	Unterwegs zur Gemeinschaft – Bericht des Catholica-Beauftragten, Landesbischof Dr. Johannes Friedrich, Schneeberg	2000
101	Der gemeinsame Auftrag der haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Kirche – Generalsynode Schneeberg	2000





Lfd. Nr.	Titel	Jahr
127	In ökumenischer Gesinnung handeln – Bericht des Catholica-Beauftragten, Landesbischof Dr. Johannes Friedrich	2004
128	Lutherische Spiritualität – Glauben im Alltag der Welt – Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, Bischof Dr. H. Chr. Knuth	2004
129	Dialogfähigkeit und Profil – Apologetik in biblisch-reformatorischer Orientierung	2004
130	Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis – Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD	2004
131	Konsultation zu Fragen der Kirchenmitgliedschaft – Theologische und juristische Aspekte und ihre praktisch-theologischen Konsequenzen	2005
132	Den einmal begonnenen Weg im festen Blick auf die Zukunft fortsetzen – Bericht des Catholica-Beauftragten, Landesbischof Dr. J. Friedrich	2005
133	Zuversicht allein auf Gott – Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, Bischof Dr. H. Chr. Knuth	2005
134	„... rechtmäßig Kriege führen ...“ – Lutherische Stellungnahme zur Bedeutung von Art. 16 des Augsburger Bekenntnisses	2005
135	Was ist „lutherisch“? – Feierstunde zum 70. Geburtstag von Präsident i.R. Dr. Friedrich-Otto Scharbau	2006
136	„Ordnungsgemäß berufen“ – Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis	2006
137	Es sind viele Glieder, aber der Leib ist einer. – Bericht des Catholica-Beauftragten, Landesbischof Dr. Friedrich Weber – Ahrensburg	2006
138	Zeugen der Wahrheit Gottes – Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, Landesbischof Dr. Johannes Friedrich – Ahrensburg	2006
139	Ökumenisch den Glauben bekennen. Das Nicaeno-Constantinopolitanum von 381. Stellungnahmen der VELKD	2007
140	Breit aus die Flügel beide - Dokumentation der Verleihung des Paul-Gerhardt-Preises der VELKD	2007
141	Räume der Begegnung. Bericht des Catholica-Beauftragten der VELKD, Goslar	2007
142	Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, Goslar	2007
143	Positionspapier zur Einbringung der ökumenischen Dimension in den EKD-Reformprozess – Handlungsempfehlungen der Kirchenleitung der VELKD	
144	„Können etwa zwei miteinander wandern, sie seien denn einig untereinander?“ - Bericht des Catholica-Beauftragten, LB Prof. Dr. Friedrich Weber – Zwickau	2008
145	Anvertraute Talente – von der Zukunftsfähigkeit des lutherischen Erbes – Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, LB Dr. Johannes Friedrich, Zwickau	2008
146	20 Jahre nach dem Fall der Mauer: Woher wir kommen – wer wir sind! – Ost-/West-Differenzen in der nichtkirchlichen u. kirchlichen Binnen- und Außenwahrnehmung	2008
147	Konstituierende Sitzung der 11. Generalsynode der VELKD in Würzburg – 30. April bis 1. Mai 2009 – Vorträge und Berichte	2009
148	Das neue Lied als Lied vom Kreuz (Martin Luther)!? – Volker Weymann	2009
149	Es ist der Glaube aber eine feste Zuversicht – Bericht des Leitenden Bischofs vor der Generalsynode der VELKD 2009 in Ulm	2009
150	Beziehungen vertiefen in einer komplexen ökumenischen Landschaft – Bericht des Catholica-Beauftragten der VELKD	2009



Lfd. Nr.	Titel	Jahr
151	Familie – von der Bedeutung und vom Wandel einer elementaren Lebensform – Bericht von der Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD	2009
152	Woher wir kommen – wer wir sind! – der Weg der evangelischen Kirche in Ost- und Westdeutschland von 1989 bis 2009, Dokumentation eines Studienkurses im Theologischen Studienseminar der VELKD in Pullach vom 26.4. bis 1.5.2009	2010
153	Erneuerte Agenden – Das Evangelische Gottesdienstbuch im Licht ökumenischer Gottesdienstreform - Symposium zu Ehren von Hans Krech	2010
154	Pullach – ein fester Begriff für die VELKD - Festakt zum 50-jährigen Bestehen	2010
155	Berichte des Leitenden Bischofs und des Catholica-Beauftragten der VELKD vor der Generalsynode, Vortrag zum Thema	2010
156	Heil und Heilung	2011
157	Auf den Spuren Luthers nach Mailand und Rom	2011
158	Ökumenische Visitationen - Impulspapier und Leitfaden für die Praxis	2011
159	25 Jahre Gemeindegemeinschaft – Symposium „MissionArt“	2011

**Ab Nummer 86 sind die Texte unter [www.velkd.de](http://www.velkd.de) abrufbar.**