

ERNST MORITZ ARNDT
UNIVERSITÄT GREIFSWALD



Wissen
lockt,
Seit 1456



Christiane Moldenhauer (Hg.)

Stationen einer Reise

Beiträge zum
zehnjährigen Bestehen des IEEG

Über das IEEG

Das Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung (IEEG) ist ein Institut der Ernst-Moritz-Arndt Universität Greifswald. Forschung und Lehre zu missionarischer Gemeindeentwicklung und Evangelisation bilden die Schwerpunkte unserer Arbeit. Dabei leitet uns ein ganzheitlicher Ansatz von Mission, der diakonische und evangelistische Schwerpunkte integriert. Wir forschen und lehren in ökumenischem Horizont und internationaler Vernetzung. Die Themenbereiche werden interdisziplinär erforscht und die Ergebnisse im Lehrangebot der Fakultät sowie in Publikationen und auf Symposien und Tagungen allgemein zugänglich gemacht. Das IEEG ist das einzige universitäre Institut im deutschsprachigen Raum, das sich mit Fragen der missionarischen Gemeindeentwicklung beschäftigt.

Unterstützen Sie die Arbeit des IEEG

Das IEEG wird fast ausschließlich aus Drittmitteln finanziert. Alle Personal- und Sachkosten (außer der Stelle des Direktors) werden durch externe Finanzierung getragen. Die Arbeit des IEEG wird unterstützt durch den Verein zur Förderung der Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung e. V.

KD-Bank Duisburg
BLZ 350 601 90
Kto.-Nr. 156 715 40 13
BIC: GENODED1DKD
IBAN: DE06 3506 0190 1567 1540 13

Stationen einer Reise

Beiträge zum
zehnjährigen Bestehen des IEEG

Impressum

März 2015

© Institut zur Erforschung von
Evangelisation und Gemeindeentwicklung (IEEG)

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Sämtliche, auch
auszugsweise Verwertung bleibt vorbehalten.

Institut zur Erforschung von
Evangelisation und Gemeindeentwicklung
Universität Greifswald
Rudolf-Petershagen-Allee 1
17489 Greifswald
Telefon: 03834 86-2532
Fax: 03834 86-2533
E-Mail: ieeg@uni-greifswald.de
www.ieeg-greifswald.de
www.facebook.com/IEEG.Greifswald

Gestaltung: IEEG, Martin Alex, David Reißmann
Druck: www.wir-machen-druck.de

ISBN: 978-3-86006-422-1

Schutzgebühr: 3 Euro

Inhalt

Vorwort.....	6
<i>Hans-Jürgen Abromeit</i> Zum Geleit.....	7
<i>Paul M. Zulehner</i> Wir sind Teil eines Anfangs. Von der Expertenkirche zu einer Kirche der Laien.....	10
<i>Eberhard Hauschildt</i> Kommunikation des Evangeliums zwischen Evangelisation und kirchlicher Mission.....	20
<i>Michael Herbst</i> Kommunikation des Evangeliums zwischen Evangelisation und kirchlicher Mission.....	25
<i>Michael Führer, David Reißmann, Sr. Anne Rentschler</i> Drei Responses zur akademischen Disputation	30
<i>Wolfgang Huber</i> Religionsfreiheit, Mission und Toleranz.....	34
<i>Michael Herbst</i> Wo stehen wir nach 10 Jahren?	46
Autoren.....	50

Vorwort

Zum Geleit

Auf der Reise des IEEG war das Jahr 2014 eine bedeutende Station: Der 10. Geburtstag des Instituts (offiziell am 1. April) war Anlass für zwei programmatische Veröffentlichungen in der Reihe BEG: „Alles auf Anfang. Missionarische Impulse für Kirche in nachkirchlicher Zeit“ (herausgegeben von Matthias Clausen, Michael Herbst und Thomas Schlegel, BEG 19) und „Kirche mit Mission. Gesammelte Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus“ (von Michael Herbst, BEG 20). Zu einem Festakt am 13. und 14. Juni haben sich etwa 100 Weggefährten, Förderer und Freunde des Instituts nach Greifswald aufgemacht. Am 4. Dezember beschloss ein Abendvortrag im Alfried Krupp Wissenschaftskolleg das Jubiläumsjahr. Dieses Heft mit den Beiträgen des Festakts und dem Abendvortrag rundet das Jubiläumsjahr nun ab.

Wir danken allen, die das Ihre zum Gelingen des Festjahres beigetragen und uns damit geehrt haben: allen Referenten und Diskutanten für ihre Wortbeiträge, den Musikerinnen und Musikern für die künstlerische Gestaltung der Tagung, unseren studentischen Hilfskräften für ihre Unterstützung an sichtbarer oder verborgener Stelle und dem Alfried Krupp Wissenschaftskolleg für die bewährte Zusammenarbeit.

Das gesamte Team des IEEG blickt dankbar auf zehn ertragreiche erste Jahre in Forschung und Lehre zu Evangelisation und missionarischem Gemeindeaufbau zurück. Diesen Kernthemen bleiben wir auch verpflichtet. In diesem Sinne war das Jubiläum eine bedeutende Station. Aber die Reise geht weiter.

Greifswald im März 2015

Christiane Moldenhauer

Schon kann das Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung (IEEG) auf zehn Jahre wissenschaftliche theologische Forschung zurückblicken. Zahlreiche Promotionen und eine Habilitation wurden gefertigt, in den beiden theologischen Buchreihen sind 36 Bücher erschienen. Eine unübersehbare Anzahl von Fachtagungen, Symposien und Forschungskolloquien haben stattgefunden. Die Leitung des Instituts und die Mitarbeitenden haben in den ersten zehn Jahren Unglaubliches geleistet. Der Output des IEEG ist erstaunlich.

Dabei ist es ein Institut der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald, aber es hat dort im konkreten Sinn kein festes Zuhause gefunden. Zwar steht es kontinuierlich unter der Leitung des Direktors Professor Dr. Michael Herbst und hat somit über den Fachvertreter der Disziplin Praktische Theologie seinen festen Platz an der Fakultät, aber sein Ort ist in der stetigen Veränderung. Man könnte auch sagen: Es ist ein Institut auf Wanderschaft. Wurde das Institut im Jahre 2004 in der Rudolf-Breitscheid-Straße 27 (nicht weit vom Bischofshaus) eröffnet, so zog es schon nach zwei Jahren um in den Bereich des Altstadtcampus der Universität in der Rubenowstraße 2. Im Jahre 2010 zog das Institut wiederum um, nun in die direkte Nachbarschaft des Bischofshauses (Rudolf-Petershagen-Allee 1). So kann ich das Institut nicht aus den Augen verlieren und auch zum Abhalten gelegentli-

cher Lehrveranstaltungen ist es sehr praktisch gelegen. Als ehemaliger Geburtshelfer des Instituts betrachte ich es angesichts dieses Jubiläums mit einem gewissen Stolz. Dieses Kind hat es zu etwas gebracht! Die Jahre 2002 bis 2004 waren von konzeptionellen Vorgesprächen zwischen der Theologischen Fakultät in Greifswald (vertreten durch die Professoren Ohlemacher und Herbst), der Arbeitsgemeinschaft Missionarischer Dienste (vertreten durch den Generalsekretär Hartmut Barend und eine zeitweise wechselnde weitere Person, die meiste Zeit vertreten durch den damaligen Leiter des Volksmissionarischen Amtes der Evangelischen Kirche von Westfalen, Klaus-Jürgen Diehl) und der Pommerschen Evangelischen Kirche (vertreten durch den damaligen Konsistorialpräsidenten Hans-Martin Harder und mich).

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hatte mit ihrer Leipziger Missionssynode von 1999 das Signal für Mission in der Kirche auf grün gestellt. Mission sollte nun – nach einer Formulierung aus dem Hauptvortrag von Eberhard Jüngel auf eben dieser Synode – „Atem und Herzschlag der Kirche“ sein. Darauf aber waren weder die Kirche noch die wissenschaftliche Theologie eingestellt. Deswegen folgte daraus und so wurde es dann auch von der nachfolgenden EKD-Studie „Das Evangelium unter die Leute bringen“ formuliert: „Das evangelisierende Handeln der Kirche bedarf der wissenschaftlichen Begleitung... Solches könnte in einem Institut für Evangeli-

sation geschehen.“¹ Eigentlich sahen viele die Notwendigkeit eines solchen Instituts, aber die damals gerade einbrechenden Finanzen der Kirchen schienen ein solches Vorhaben nicht möglich zu machen. Es war dann der damalige Theologische Vizepräsident des Kirchenamtes der EKD, Hermann Barth, der am Rande einer theologischen Fachtagung in Halle/Saale im Oktober 2002² sagte: „Dann fangt doch an!“. Relativ bald zeigte sich auch, dass die Württembergische Kirche bereit war, eine Stelle an einem solchen Institut zu finanzieren. Wenig später signalisierte die Badische Landeskirche das Gleiche. Nun stellte sich die Frage an die für die Theologische Fakultät Greifswald heimische Landeskirche, die Pommersche Evangelische Kirche, ob sie ebenfalls bereit sei, eine solche wissenschaftliche Mitarbeiterstelle zu finanzieren. Lange haben wir in der Kirchenleitung um die Frage gerungen, ob ein solches Institut notwendig sei. Das Hauptargument der ehrenamtlichen Mitglieder in der Kirchenleitung dagegen war: „Warum sollen wir etwas fördern, was die Hauptaufgabe einer Theologischen Fakultät ist? Was machen die denn sonst?“. In vielen Gesprächen und mit zahlreichen Argumenten mussten wir belegen, dass die Erforschung der Bedingungen und der Herausforderungen Glauben weckender Verkündigung und der Entwicklung von Gemeinden bisher nicht im Fokus universitärer theologischer Forschung und Ausbildung lag. Natürlich gab es auch damals schon Ausnahmen, aber in Europa eher im katholischen Bereich, etwa bei Paul M. Zulehner in Wien, mit dem wir dann ja auch bald Kontakt aufgenommen haben. Dass sich nun an dieser Vergessenheit der missionarischen Herausforderung durch die universitäre Theologie etwas geändert hat, liegt nicht zuletzt an unserem Greifswalder Institut. Aber

1 EKD-Text Nr. 68, 2000, 40.

2 Die Ausbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer angesichts der missionarischen Herausforderungen der Kirche. Beiträge einer Konsultation der Arbeitsgemeinschaft Missionarischer Dienste im Diakonischen Werk der EKD und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 18. bis 20. Oktober 2002 in Halle/Saale (epd-Dokumentation 14, 31.3.2003).

auch andernorts in Europa wird diese Aufgabe von Mission und Gemeindeentwicklung immer stärker in den Blick genommen, etwa in Oslo, Budapest und Zürich.

Nun ist das IEEG eine bekannte Adresse für die Fragen von Mission und Gemeindeaufbau und ich darf dem Institut herzlich gratulieren, zu diesem Bewusstseinswandel durch die intensive zehnjährige Arbeit beigetragen zu haben. Ich freue mich, dass einerseits das IEEG national und international dieses Renommee gewonnen hat und dass andererseits auch viele praktische Hilfestellungen vom Institut ausgegangen sind. Das geschah z. B., aber nicht nur durch die praktische Buchreihe³, die vom Institut herausgegeben wird. Daneben ist die wissenschaftliche Begleitung verschiedener Projekte zu nennen, darunter des Gemeindegründungsprojektes „nebenan“ in Bergen auf Rügen und der Jugendkirche in Stralsund. Sodann haben Mitarbeitende des Instituts gelegentlich Glaubenskurse in Zusammenarbeit mit lokal verantwortlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern durchgeführt, etwa in der Region zwischen Stralsund und Greifswald oder speziell für Mitarbeitende in der Diakonie. Als Greifswalder Bischof kann ich deswegen mit einem bekannten Kinderlied sagen: „Wie gut, dass du geboren bist, wir hätten dich sonst sehr vermisst.“.

Für die zukünftige Arbeit möchte ich dem Institut viele gute Wünsche mit auf den Weg geben. Insbesondere sind wir mit vielen anderen in der EKD gespannt auf weitere Ergebnisse

3 BEG Praxis (=Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung Praxis). Für besonders wichtige Beiträge halte ich die beiden Bänden: „Mission bringt Gemeinde in Form. Gemeindepflanzungen und neue Ausdruckformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext“ (die deutsche Übersetzung von: „Mission-shaped Church. Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context“, 2006 herausgegeben von Michael Herbst) und: „Wie finden Erwachsene zum Glauben? Einführung und Ergebnisse der Greifswald Studie“ (2010 herausgegeben von Johannes Zimmermann und Anna-Konstanze Schröder).

der Erforschung von kirchlicher Arbeit in ländlichen Räumen, besonders unter erschwerten, nämlich sich ausdünnenden Bedingungen.

Daneben warten wir auch noch auf eine Weiterführung der bisherigen Arbeit in einer Richtung, die ich bereits in meinem Bonhoeffer-Vortrag auf dem Eröffnungssymposium im Jahre 2004 formuliert habe. Neben all den vielen Forschungszweigen und Bereichen theologischer Arbeit scheint mir eine Aufgabe doch noch nicht richtig in den Blick genommen worden zu sein. Im Anschluss an Bonhoeffer hatte ich damals formuliert, dass das „Institut nicht zuerst eine methodische oder praktische Aufgabe“ (hat), „sondern als ein theologisches Forschungsinstitut sollte seine vornehmliche Aufgabe sein, eine elementarisierte Theologie zu entwickeln. Als Leitfrage mag die Bonhoeffersche Formulierung aus Tegel dienen: Was glauben wir wirklich? D.h. so, dass wir mit unserem Leben daran hängen?“⁴

Voraussetzung Glauben weckender Verkündigung ist eine vernünftige, aber elementarisierte Theologie. Die Herausarbeitung einer solchen Theologie ist nicht die Aufgabe der systematischen Theologie. Vielmehr setzt Elementarisierung die Arbeit der systematischen Theologie voraus, fällt aber selbst in den Bereich der praktischen Theologie. Immer wieder hört

man heute von der Beobachtung, dass Gemeindeglieder und häufig auch Pastorinnen und Pastoren unfähig seien, die fundamentalen Prinzipien des christlichen Glaubens zu erklären. Kürzlich machte ein Film, der im Wittenberger Predigerseminar gedreht worden ist, auf sich aufmerksam, weil in diesem Film – unwidersprochen durch die Seminargruppe – eine Vikarin äußerte: „Gott und Verstand, das hat doch nichts miteinander zu tun.“ Der Glaube sucht aber Einsicht und den Glauben vorbereitend bedarf es theologischer Bemühungen, die auch Glaubenshindernisse aus dem Weg räumen. Evangelistik wäre dann zu verstehen als eine elementare Theologie, eine Theologie, die einen neuen Zugang zum Glauben eröffnet. Ich wünsche mir vom Institut, dass in Zukunft auf diese Herausforderung – neben all dem anderen, was natürlich auch noch weiter betrieben werden muss – ein verstärkter Akzent gelegt wird.

Das, was ich dem Institut zum Geleit mit auf den Weg geben möchte, kann ich so kurz zusammenfassen: Es ist wunderbar, dass es das Institut gibt. Es ist großartig, was es bisher geleistet hat. Aber es bleibt noch vieles Wichtiges, im engeren Sinne Theologisches, zu tun. So wünsche ich dem IEEG noch viele gesegnete Jahre.

4 Hans-Jürgen Abromeit: „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“ Von der Volkskirche zur Missionskirche, in: Michael Herbst, Jörg Ohlemacher, Johannes Zimmermann (Hg.): Missionarische Perspektiven für eine Kirche der Zukunft (BEG 1), Neukirchen-Vluyn 2005, 83.

Wir sind Teil eines Anfangs. Von der Expertenkirche zu einer Kirche der Laien

Pastoralgeschichtliche und bibelpastorale Anmerkungen*

Charismenschwarm

Es war in Korinth um 53-57. Der Quereinsteiger Paulus hatte dort eine Gemeinde gegründet. Im ersten Brief, den er dorthin schrieb, schildert er das Gemeindeleben (1 Kor 12-14). Es gab, um es mit einem Wort zu sagen, einen „Charismenschwarm“. Bunte Vielfalt lässt auf reiches Gemeindeleben schließen. „So hat Gott in der Kirche die einen als Apostel eingesetzt, die andern als Propheten, die dritten als Lehrer; ferner verlieh er die Kraft, Wunder zu tun, sodann die Gaben, Krankheiten zu heilen, zu helfen, zu leiten, endlich die verschiedenen Arten von Zungenrede.“ Die Gabe zu leiten steht fast am bedeutungsarmen Ende. Lediglich die von Paulus eher argwöhnisch betrachtete Zungenrede rangiert an letzter Stelle: vielleicht auch deshalb, wie er knapp zuvor vermerkte, weil das Unverständliche zu-

* Vortrag beim Festakt am 13. Juni 2014.

sätzlich nach dem Charisma der Ausdeutung verlangt. Bei diesem ersten Anlauf, die Charismen aufzuzählen, weist er auf die heute so wichtige Gabe hin, die „Geister zu unterscheiden“ (1 Kor 12,10). Und um es nicht zu übersehen: Alle diese speziellen Charismen sind unterfangen vom Urcharisma der Liebe. Ohne dieses wären alle sonstigen Gaben „nichts“, vor allem nicht gemeindedienlich. Denn „allen ist die Offenbarung des Geistes gegeben, damit sie anderen nützt“ (1 Kor 12,7).

Von der Wahl zum Schicksal

Diese anfängliche paulinische Kirchengestalt in den europäischen Gemeinden erfuhr um die Konstantinische Wende eine tiefgreifende und folgenschwere Transformation.

Verursacht wurde dieser Umbau der Kirchengestalt durch die Umwandlung der *verfolgten* Kirche in eine *erfolgreiche* Kirche. Aus der risikobeladenen Katakombenkirche wurde eine hofierte Staatskirche. Die römische Macht verbündete sich mit dem Christentum. Die politischen Machthaber verschafften dem jungen Christentum einen geschützten Entfaltungsraum und förderten dessen Wachstum. Die Kirche wuchs durch rasche Taufen temporeich. War bislang die Annahme des Christentums eine schwerwiegende Wahl, so wurde sie nunmehr zu einem zunehmend unentrinnbaren Schicksal. Aus der Kirche als Volk Gottes wurde eine staatlich geschützte Volkskirche.

Der Kirchenvater Salvian von Marseille (400-475) beschrieb die Lage der damaligen Kirche mit folgenden aufschlussreichen Worten:

„Verschwunden und längst vorbei ist jene herrliche, alles überragende, beseligende Kraft der Frühzeit deines Volkes, da alle, die sich zu Christus bekannten, den vergänglichen Besitz an irdischem Vermögen verwandelten in die ewigen Werke himmlischer Güter... Und jetzt? Jetzt ist auf all dies gefolgt Habsucht, Begehrlichkeit, Raubgier und – in enger Bundesgenossenschaft und beinahe leiblicher Schwesternschaft mit ihnen vereint – Neid und Hass und Grausamkeit, Verschwendung und Schamlosigkeit und Verworfenheit... Je stärker sich deine Anhänger mehrten, desto mehr wuchsen auch die Laster; je mehr deine Macht zunahm, desto mehr nahm die Zucht ab, und deine wirtschaftliche Blüte kam in Begleitung innerer Verluste. Denn als sich die Masse der Gläubigen vervielfachte, ward der Glaube selbst verringert und mit dem Wachstum ihrer Kinder wird die Mutter krank; und so bist du, o Kirche, durch deine gesteigerte Fruchtbar-

keit schwächer geworden, bist durch die Mehrung zurückgesunken und hast an Kräften abgenommen.“¹

In solchen Zeiten des raschen Wachstums, aber auch der inneren Dynamik, bildeten sich verschiedene Funktionen und Rollen aus. In der Abwehr gnostischer Tendenzen dienten etwa bei Ignatius Amtsstrukturen dazu, die Sichtbarkeit und historische Konkretion der christlichen Kirche zu befestigen und die Verflüchtigung der Botschaft in eine überzeitliche Weisheitslehre abzuwehren. Bei Tertullian und Irenäus sollten Amtsstrukturen helfen, die überlieferte Botschaft getreu zu bewahren und sie vor Verfälschungen zu schützen.

Das pastorale Grundschisma

Jedenfalls erstarkte der Klerus und schwächte, zeitweise in heftigen Kämpfen, nach und nach die vom Klerus abgeordneten Laien.² Die Niederlage der Laien in der Christenheit wurde im Investiturstreit besiegelt. Im durchmissionierten Europa spitzte sich der Machtkampf zwischen dem Papst und dem Kaiser als dem Repräsentanten der Laien zu. Am Höhepunkt der Auseinandersetzung stellte Papst Bonifatius VIII. in der 1296 edierten Bulle ‚Clericis laicos‘ feierlich fest: „*Das die Laien den Klerikern bitter feind sind, überliefern das Altertum, und auch die Erfahrungen der Gegenwart geben es deutlich zu erkennen.*“³ Die Einheit von Gotteslaos war einer Zwei-Klassen-Gesellschaft gewichen. Die Amtsträger hatten sich zu einem eigenen innerkirchlichen

¹ Salvian von Marseille: Des Timotheus vier Bücher an die Kirche, in: Texte zur Theologie, Bd. Ekklesiologie I, hg. v. Peter Neuner, Nr. 65.

² Peter Neuner: Der Laie und das Gottesvolk, Leipzig 1990.

³ Ekklesiologie I. Von den Anfängen zum Mittelalter (Texte zur Theologie. Dogmatik Tzt D 5 I,1), bearbeitet von Peter Neuner, Graz 1994, Nr. 78, 106.

Stand, zur ‚Amtskirche‘ zusammengeschlossen und übrig blieben die ‚Laien‘ als die Nicht-Priester.⁴

So entstand lautlos ein pastorales Grundschisma innerhalb der Kirche.⁵ Aus der Ordination der einen wurde die Subordination der anderen. Der Klerus bildete die Kirche. Der Begriff *laós*, der ursprünglich das ganze Volk umfasste, schrumpfte zur Bezeichnung der Nicht-Ordinierten. Eine ähnliche Umwandlung erfuhr das Ehrenwort „Geistliche“ (πνευματικοί⁶). Galten ursprünglich als solche alle, die Gott seinem Volk hinzugefügt (Apg 2,47) und mit seinem Geist ausgestattet hat (1 Kor 12,7), wurden nunmehr ausschließlich die Ordinierten so benannt. Geistliche standen den Laien gegenüber, genauer: Sie standen über diesen. Sie waren die Vollchristen, die Laien hingegen waren die von der Welt, der Politik, der Ehe kontaminierten Christen. Die einen lebten das Evangelium „vollkommen“, die anderen „unvollkommen“. Freilich, die derart abgewerteten Laien rächen sich bis heute sprachlich für den Entzug der Titel „Geistliche“ und „Heilige“, indem sie von „Priestern und Gläubigen“ reden.

Charismenschwamm

Diese Entwicklung hin zum pastoralen Grundschisma hatte einen folgenschweren pastoralen Nebeneffekt. Die Kirche strukturierte sich von der *Laós*-Kirche in eine Kirche für das Volk um. Die bunten Charismen der passiv gemach-

ten Laien gingen unbemerkt auf die Priester über. Die Kleriker wurden nunmehr für alles zuständig, was einst auf viele Schultern verteilt war. Sie allein waren jetzt die Aktiven; sie verkündigten, heilten, standen vor. Sie „verwalteten“ die Sakramente. Sie „spendeten“ diese und nahmen zum Lebensunterhalt auch Spenden dafür. Das gesamte Alltagsleben der kirchlichen Gemeinden wurde von den Priestern getragen. Wie ein Schwamm sogen sie dazu die vielfältigen Charismen des Gottesvolkes auf. Aus dem *Charismenschwamm* wurde ein *Charismenschwamm*. Dieses Charismenmonopol verlieh der Macht des Klerus ein unantastbares religiöses Fundament. Aus dem charismatischen Dienst des einen, „der euch leitet“, wurde klerikale Macht selbst über das ewige Heil der Laien.

Diese Entwicklung hin zu einer Alleinzuständigkeit der Kleriker war möglich, weil eben Christsein nunmehr nicht mehr persönliche Wahl und Entscheidung, sondern unentrinnbares Schicksal war: Man war nicht Christ durch Bekehrung, sondern erbte das Christentum als Kulturgut. Die Kirchen erwarteten letztlich gar nicht mehr, dass die Laien alle Glaubensinhalte glaubten (*fides quae*), sondern nur dass sie einschliessweise glauben, was die Kirche glaubt (*fides qua creditur*). Das Christentum war eingeschmolzen in die Kultur. Das machte Europa „christentümlich“ und seine Bürger zu Christen (um in der inklusiven Sprache der damaligen Zeit zu bleiben).

An diesem (kulturell überlieferten) „Kulturchristentum“ änderte sich auch durch die Reformation wenig. Im Gegenteil: Durch das *ius reformandi* der Herrschenden wurde die Unentrinnbarkeit eines nunmehr konfessionell geprägten Christentums besiegelt. Die konfessionelle Homogenität der Gebiete wurde durch das *ius emigrandi* gesichert bzw. gewaltsam erzwungen; konfessionell gemischte freie Reichsstädte bildeten eine rare Ausnahme. Im Zuge der Durchsetzung der Religionsfriedensschlüsse von 1555 und

1648 überzog ein blutiger Konfessionskrieg ganz Europa. 2017 sollte in ökumenischer Gemeinsamkeit vor allem der vielen Toten dieses verheerenden Krieges gedacht werden. Denn sie stellen die Errungenschaften der Reformation in den Schatten. Der blutige Krieg hatte nämlich dazu beigetragen, dass das konfessionalisierte Christentum bis heute in Europa mit Gewalt assoziiert wird und bei den Aufgeklärten seine Reputation verloren hat. Der aus politischer Raison religiöse Voltaire forderte daher eine vom Christentum befreite Menschheitsreligion. Auch der in Frankreich auftauchende Atheismus ist eine Folge der gewalttätigen Auseinandersetzung zwischen den christlichen Konfessionen. Die neuen politischen Strömungen des Liberalismus und des Sozialismus forderten trotz sozialpolitischer Gegensätze einmütig die Trennung von politischer und weltlicher Gewalt. Diese Veränderung im gesellschaftlichen Standort der Konfessionen läutete jene tiefgreifende Änderung der Kirchengestalt ein, die zu meistern wir die Heutigen unausweichlich gefordert sind.

Expertenkirche

Dieser Umbau der Kirchengestalt wurde allerdings in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg noch geraume Zeit bis zur Studentenrevolution des Jahres 1968 zurückgestaut. Mit Hilfe des gesichert eingehobenen und damit geplant einsetzbaren Geldes war es hierzulande den beiden Großkirchen in der Zeit des Wirtschaftswunders gelungen, einen respektablen Kirchenbetrieb aufzubauen. Die Kirchen sind in den wenigen Ländern, in denen es eine Kirchensteuer/einen Kirchenbeitrag gibt, zu einem der größten Arbeitnehmer avanciert. Sie konnten viele hochqualifizierte Personen in ihren Dienst nehmen: in der Bildungsarbeit, in der Diakonie/Caritas, in pastoralen Projekten, in gemeindeübergreifenden Dienstleistungen. Die Pastoral wurde pro-

fessionalisiert. Aus einer Kirche, die gute Dienste leistete, wurde ein opulenter Dienstleistungsbetrieb.

Am pastoralen Grundschisma hat sich dadurch freilich nichts geändert. Waren es früher die Priester und Pastoren allein, welche das Kirchenvolk pastoral und diakonal versorgten, mussten sich diese nunmehr die Arbeit mit hochqualifizierten hauptamtlichen Laien teilen. Kurzum, aus der Priester- und Pastorenkirche wurde eine Expertenkirche. Viele Hauptamtliche betreuen das Kirchenvolk pastoral und mobilisieren dazu viele ehrenamtliche Hilfskräfte. Kann man die kritischen Anmerkungen, die Ivan Illich⁷ zum Gesundheitsbereich machte, auch auf die Expertenkirche anwenden? Illich kritisierte eine Entmündigung durch die medizinischen Experten, die „Götter in den weißen Kitteln“. Diese würden bestimmen, ob jemand krank sei, wodurch sie gesunden könne und wann sie schließlich als gesundet gelten könne. Sind es in der Expertenkirche die theologisch-pastoralen Experten, die in ähnlicher Weise mit dem Kirchenvolk umgehen?

Vom Schicksal zur Wahl

Der kirchliche Dienstleistungsbetrieb der professionellen Experten konnte die Folgen des definitiven Endes der Konstantinischen Ära in ihrer nachreformatorischen Gestalt und damit das Ende der Zeit, in der das Christentum (in einer konfessionellen Variation) in Europa unentrinnbares Schicksal ist, nicht aufhalten. Brachte die Konstantinische Ära eine Entwicklung „von der Wahl zum Schicksal“, so kehrt sich jetzt die Entwicklung um. Sie verläuft, so Peter

4 Peter Neuner, Paul M. Zulehner: Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche, Ostfildern 2013.

5 Paul Audet: Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung, in: Der priesterliche Dienst I: Ursprung und Frühgeschichte, Qd 46, Freiburg 1970, 115-175. – Weiß, Paul: Ihr alle seid Geschwister. Priester und Gemeinde, Mainz 1983. – Zulehner, Paul M.: Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis, Düsseldorf 1991.

6 „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ (1 Kor 3:16); „...die ihr vom Geist erfüllt seid...“ (Gal 6,1).

7 Ivan Illich: Entmündigung durch Experten. Zur Kritik der Dienstleistungsberufe, Reinbek bei Hamburg 1979.

L. Berger, unaufhaltsam vom „Schicksal zur Wahl“.⁸ Moderne Menschen können alles Wählen: nur nicht ob sie wählen wollen. Das betrifft auch ihre Religion. Sie „wählen“, gewiss eingebettet in ihre Biographie, die jugendlichen Peer-groups, die familialen Lebenswelten, die medial geprägte Kultur, ob sie zu einer Kirche gehören, wie ihr commitment aussieht, was sie inhaltlich glauben (können oder wollen). Die weltanschauliche Landschaft ist dadurch überaus verbun-

Diese Umkehrung der Entwicklungsperspektive hat sich in unserem Denken keinesfalls schon durchgesetzt. Lesen wir kirchliche Statistiken und beobachten diese über Jahre hinweg, so verwenden wir nach wie vor das an die Konstantinische Ära gebundene Wort „nur noch“. Wir denken, dass es eigentlich 100% sein müssten. Würden wir respektieren, dass die Menschen wählen können und müssen, wäre es angebracht, von 0% hinaufzuzählen. Dann könnten wir jeden, der das Evangelium als innerste Richtschnur seines Lebens und des Zusammenlebens in der zusammenwachsenden Welt wählt, als „Wunder“ betrachten. Es wäre auch die Zeit der jammervollen Kirchendepression vorbei. Wir könnten uns über jeden Dazugewonnenen freuen. Dieser Perspektivenwechsel⁹ setzte freilich voraus, dass wir nicht den schrumpfenden Bestand intelligent verwalten, sondern uns auf eine missionarische Gründerphase einstellen. Die Chancen dafür stehen nicht schlecht. Wie wir sie nüt-

.....
8 Peter L. Berger: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1980. - Berger, Peter L./Zijderveld, Anton C.: In praise of doubt. How to have convictions without becoming a fanatic, New York 2010.

9 Paul M. Zulehner; Steinmair-Pösel, Petra; Kolozs, Martin: Eine Antwort des Glaubens. Im Gespräch mit Paul M. Zulehner und Petra Steinmair-Pösel, Innsbruck, Wien u.a 2012.

zen könnten, gilt es alsbald abschließend zu zeigen. Zuvor aber noch eine Anmerkung zu den Gratifikationen.

Gratifikationen

Die Wahl der Menschen in Bezug auf Religion in seiner kirchlich vermittelten Gestalt hängt letztlich davon ab, ob die Kirchen mit ihrem Evangelium hinlänglich „Gratifikationen“ für sie bereithalten.¹⁰ Gratifikationen sind das, was anzieht, verlockt, auf das Evangelium zu setzen und es in einer freien Wahl in das eigene Leben einzuwählen. Solche Gratifikationen sind spiritueller oder solidarischer Art. Sie öffnen die Menschen hin in ihre göttliche Tiefe und in die solidarische Weite zu den Anderen, zumal den Armen. Das Evangelium stärkt ihr Engagement für eine solidarische, gerechte und friedvolle Welt und lässt sie Freud und Leid in ihrem eigenen Leben bestehen.

Tatsache ist, dass in den letzten Jahrzehnten immer mehr Menschen ihre Wahlmöglichkeit nicht genutzt haben, um sich entschlossen in eine kirchliche Gemeinschaft einzuwählen. Vielmehr haben sich nicht wenige ausgewählt, überlegen einen Kirchenaustritt oder stehen im Austrittsstandby. Wir zahlen den Preis dafür, dass es uns nur ansatzweise und lediglich bei einigen wenigen gelungen ist, dass sich die ererbte Kulturchristlichkeit in eine persönliche Glaubensüberzeugung vertieft. Wir haben mehr oder minder viele Katholiken und Protestanten im Land: darunter sind auch einige entschlossene Christinnen und Christen. Indem uns Erbkatholiken und Erbchristen verlassen, nimmt relativ besehen der Anteil der Überzeugungschristen zu. Kehrt sich Salvian von Marseille um? Werden wir kleiner, aber wieder stärker? Und das in den lokalen Ge-

.....
10 Paul M. Zulehner: Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus, Ostfildern 2011.

meinden oder in geistlichen Bewegungen, in missionalen Aufbrüchen, in die Gottes Geist uns drängt?

Jedenfalls bedroht die derzeitige Entwicklung die herkömmliche Gestalt der Expertenkirche. Denn ihr Dienstleistungsbetrieb lebt von der Anzahl der Mitglieder, vom Geld, das sie geben (müssen) und vom professionellen Personal, das der Betrieb braucht.

Downsizing als Versuchung

In den letzten Jahren haben die Kirchen auf diese Herausforderung mit Strukturanpassungen reagiert. Der überkommene kirchliche Dienstleistungsbetrieb wurde den sinkenden Zahlen angepasst. Auf diese Weise kam es zu einem „downsizing einer sterbenden Kirchengestalt“. Dies geschah in beachtlichem ökumenischen Gleichschritt, wobei die evangelische Kirche dank der früher ausgebrochenen Umbaukrise der katholischen Kirche stets einen Anpassungsschritt voraus war. Die Zeit der Planer und Rechner war gekommen. McKinsey verdiente sich auch mit beiden Kirchen goldene Nasen. Es wurden die pastoralen Räume vergrößert, Gemeinden aufgelöst, Kirchengebiete wurden fusioniert. Man erwartete sich dabei pastorale Synergien. Aber letztlich ging es der Kirchenadministration darum, das Schrumpfen von Personal und Geld bei gleichbleibendem Kirchenbetrieb abzufangen.

Entlastung erhoffte man sich auch vom Einbeziehen ehrenamtlicher Mitarbeiter. Das geschieht heute auch in profanen Organisationen. Als Bankkunde werde ich zunehmend ersucht, die Arbeit von Überweisungen selbst zu übernehmen, wobei ich für die Ermöglichung dieser Eigenarbeit selbstverständlich zu bezahlen habe. Auch die Kirchenmitglieder zahlen Kirchensteuer und sollen zugleich die pasto-

rale Arbeit selbst machen. Experten betreiben ein outsourcing ihrer Tätigkeit.

Dieser Kirchenumbau geschieht weithin theologie- und visionsfrei. Wir haben neue Schläuche, aber keinen neuen Wein. Manchmal erhält der Umbau der Strukturen ein spirituelles Feigenblatt und nur an wenigen Orten wagt man, die Chancen der gegenwärtigen Situation für eine grundsätzliche Erneuerung wirklich mutig und mit allem Risiko zu ergreifen. In den meisten Fällen aber zählen letztlich die nackten Zahlen. Die Errichtung pastoraler Großräume in der katholischen Kirche verläuft entlang der Prognosen für die erwartbaren ehelosen Priester. „Pfarreien neu“ mit bis zu 40.000 Katholiken sind keine Seltenheit mehr. Die für personbezogene Seelsorge ausgebildeten Pfarrer solcher pastoraler Großbetriebe klagen, dass sie kaum eine solche Seelsorge machen können. Die Kirchenleitung beklagt, dass sich die Menschen von der Kirche entfernen. Das Gegenteil ist der Fall, so der verstorbene Bischof Reinhold Stecher von Innsbruck: Die Kirche entferne sich von den Menschen.

Es überrascht nicht, dass der neue Bischof von Rom mit dem provokanten Namen Franziskus die Kirche auffordert, sich wieder den Menschen in ihren alltäglichen Freuden und noch mehr Leiden anzunähern statt im Kirchenbetrieb aufzureiben; eine solche um sich selbst kreisende Kirche werde krank. Die Hirten sollen, so Franziskus, nach der Herde riechen. Aber sie riechen nach Büro und Toner. Und statt zu den Armen zu gehen, verbringen sie viel Zeit in Sitzungen. Haben nicht jene Recht, die schon geraume Zeit beklagen, dass der sterbende Kirchenbetrieb visionslos verwaltet werde? Nimmt nicht die Zahl der Hauptamtlichen zu, die innerlich kündigen? Schrammen nicht jene, die den kirchlichen Dienstleistungsbetrieb, der zudem immer mehr unter gesellschaftlichen Auflagen stöhnt, am Laufen halten, ständig am beruflichen Bourn-out vorbei, was auch die familialen Lebenswelten der Priester, Pastoren, Hauptamt-

lichen enorm belastet? Verwundert es, dass der Wunsch, bei der erstbesten Gelegenheit in Pension gehen zu können, in den letzten Jahren deutlich gewachsen ist?

Eine biblische Lektion

Inmitten einer solchen Entwicklung lese ich mit Vorliebe mit Kirchenmitgliedern und Verantwortlichen in Pfarreien aus dem Alten Testament den Bericht über die Berufung des jungen Samuels (1 Sam 2,1-10).

1. Wenn Visionen fehlen

Zunächst klagt der Schreiber über das Fehlen von Visionen im Volk. Und beide Protagonisten schlafen und verschlafen die Entwicklung. Der Inhaber des Amtes (Eli) und der unerfahrene Laie (Samuel). Freilich: der Schlaf ist die beste Zeit für das Wirken des Geistes – da sind wir maximal passiv und empfänglich zugleich.

Visionsarme Zeiten waren für Israel wie gottverlassene Zeiten. Es sind Zeiten, in denen, wie Dorothee Sölle einmal einen biblischen Text umformulierte, das Volk zu Grunde geht¹¹, weil es keine Visionen hat. Im O-Ton heißt es: „*Ohne prophetische Offenbarung verwildert das Volk; / wohl ihm, wenn es die Lehre bewahrt.*“ (Spr 29,18) Moderne Organisations- und Personalentwickler sagen Dasselbe: Serving leadership stütze sich auf gemeinsame Visionen. Solche orientieren, motivieren und kritisieren.¹² Visionsarbeit unterscheidet Leitung von Management: Managers do the things right, leaders do the right things. Hat heute in den Kirchen tendenziell visionsarmes Management das Sagen?

11 Dorothee Sölle: Ein Volk ohne Vision geht zugrunde, Wuppertal 1986.

12 Paul M. Zulehner: Kirchenvisionen. Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus, 3. Auflage. Ostfildern 2013.

Sollte also schon die Einleitung zu 1 Sam 3,1-10 von brisanter Aktualität sein?

2. Samuel, oder: Das Missverständnis der Laien

Nun beansprucht Gott den Jungen. Einen, der nicht zum religiösen Establishment gehört. Er will durch diesen – und nicht durch Eli – dem Volk eine kraftvoll bewegende Vision geben. So ruft er mitten im Tempelschlaf Samuel. Dieser vernimmt den Ruf, meint aber, Eli habe ihn gerufen und weckt diesen. Das ist das große Missverständnis der Laien von heute. Gott ruft sie, und sie gehen zum Priester, zur Pastorin, zum Hauptamtlichen und bieten ihnen ihren Dienst an. Im Bewusstsein sind auch heute Laien kryptoklerikal. Dadurch tragen Sie dazu bei, dass alles bleibt wie es ist – was freilich nicht mehr lange bleiben wird.

3. Die Stärke des Eli

Als der Junge ein zweites Mal zum Eli kommt, begreift dieser rasch, dass da was zwischen Gott und dem Jugendlichen im Gang ist. Glasklar ist seine Diagnose: Wenn Samuel gerufen wird und zu ihm kommt, kann dieser den wahren Rufer noch nicht kennen. „*Samuel erkannte den Herrn noch nicht*“ heißt es im Bericht lapidar. Daraufhin belehrt ihn Eli: *Wenn er dich wieder ruft, dann sage: Rede Herr, Dein Diener hört.* Eli erwies sich als das, wofür das Amt steht: Als Gotteserschliesser. Und so nahm die Geschichte ihren Lauf. Und das gar nicht zum Wohl des Eli, denn Gott kündete über Samuel den Untergang seines Hauses an.

Von der Expertenkirche zu einer Laós-Kirche

Ich deute diese Erzählung ohne viel historisch-kritische Rücksichtnahmen mutig pastoral. Auf diese Weise kann ich grob skizzieren, wohin der derzeitige Kirchenumbau gehen wird und was es dazu braucht, soll der uns zugemutete Umbau der Kirchengestalt der heutigen Kultur und dem Evangelium in einem gerecht werden. Es wird eine Kirchengestalt sein, in der die vielfältig begabten Laien das Leben kirchlicher Gemeinschaften, Gemeinden und Projekte tragen werden. Aus der vertrauten und in ihrer Zeit hochleistungsfähigen Expertenkirche wird eine viel ärmere und bescheidenere Kirchengestalt werden, in deren Rahmen den sogenannten Laien wieder eine bedeutendere und zugleich ursprünglichere Rolle zukommt. Dabei wird das ordinierte Amt ein neues Gesicht erhalten. Denn Kirche-Laien-Amt stehen wie in einem Dreieck in Relation. Ändert man das Dreieck an einer Seite, betrifft das immer auch die beiden anderen Ecken – also das gesamte Dreieck.

1. **Entscheidend auf dem Weg in die Zukunft ist die Akzentverlagerung von den Strukturen auf die Vision.** Struktur-reformen eröffnen noch keine Zukunft, sondern verwalten lediglich das Auslaufen der alten Kirchengestalt. Es gilt, nicht den Untergang zu verwalten, sondern den Übergang zu gestalten. Das heißt konkret: In ihrem gemeinsamen gläubigen Leben und Wirken orientieren sich die Gemeinschaften an den biblischen Gründungsurkunden und lesen diese in unsere Zeit hinein. Indem sie das Wort Gottes in sich einlassen erfahren sie, wie Jesus in Gott eintaucht und bei den Ausgesetzten am Rand der Gesellschaft: also auch unserer Gesellschaft auftaucht. Insofern sie eine Gemeinschaft sind, die in der Spur Jesu geht und diesem nachfolgt, lautet auch für ihr gemeindliches Daseins die Grundregel: „*Wer in Gott eintaucht, taucht bei den Armen auf. Und umgekehrt*“¹³. So werden sie in der Nachfolge des

13 Vgl. Passauer Pastoralplan 2000.

Heilands für die Menschen zum Heil-Land. Papst Franziskus ist ein Protagonist für diesen Vorrang von Visionen vor den Strukturen: Er will eine arme Kirche „mit“ den Armen, eine die das Erbarmen Gottes erlebbar macht, also Wunden heilt, und zwar jene der Menschheit, deren Feldlazarett die Kirche ist.

2. In der kommenden Kirchengestalt spielen die Samuels eine tragende Rolle. Es sind die Jungen, jene ohne Amt und Würden, die nicht dem religiösen Establishment angehören, die noch nichts zu verlieren haben, sondern nur gewinnen können. Just sie sind es, die Gott beruft. Über sie erfährt die Kirche, wozu Gott sie heute für seine Pastoral des Erbarmens¹⁴ braucht. Die Samuels der Kirche von Morgen werden zu Visionsträgern (Joel 3,1). Sie bringen Gottes Vision ins aktuelle Leben der Kirche ein. Es sind nicht die Elis und die Synoden und ihre profanen hauptamtlichen Brüder und Schwestern, denen allein Gott diese Aufgabe zumutet, Visionäre zu sein. Priester und Könige waren in Israel nicht immer die Visionäre, wie das Buch Amos unmissverständlich lehrt.

3. **Für das Hinhören auf Gottes Vision ist es für die Samuels der kommenden Kirchengestalt unabdingbar, dass sie „den Herrn kennen“.** Es werden keine Erbchristen mehr sein, sondern Überzeugungschristen. Sie haben sich der Jesusbewegung angeschlossen und kennen Jesu Vision für seine Bewegung. Sie schauen Jesus auf die Hand, um von ihm zu lernen, die Menschen zu behandeln (Mt 8,1-4 in der Auslegung des Codex Echter nach von 1040). Sie hören auf den Ruf Gottes in unsere Zeit und sind bereit, sich für seine Leidenschaft für die zeitgenössische Welt in Dienst nehmen zu lassen. Ähnlich wie katholische Ordensleute

14 Johannes Paul II.: Dives in misericordia, Rom 1980. – Kasper, Walter: Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg 2012. – Zulehner, Paul M.: Gott ist grösser als unser Herz. (1 Joh 3,20). Eine Pastoral des Erbarmens, Ostfildern 2006.

nach langem Noviziat, die Pastorinnen und die Hauptamtlichen nach langem theologischem und spirituellem Training, werden sie – in letzter Einsamkeit vor Gott stehend – sagen: „Rede Herr, Deine Dienerin, Dein Diener hört!“ Als Trägerinnen der Vision der Jesusbewegung machen sie Gemeinschaften und Gemeinden der Kirchen lebendig.

4. In der französischen Diözese Poitiers¹⁵ hat Bischof Albert Rouet mit Synodenbeschluss alle herkömmlichen kirchlichen Strukturen aufgehoben. Er hatte die Synodalen davon überzeugt, dass die überkommenen Strukturen keine Zukunft sichern. Die einzige strukturelle Maßnahme war, dass er überschaubare pastorale Räume (secteurs) abgegrenzt hat. In diesen können sich überzeugte Christinnen und Christen zu höchst unterschiedlichen Gemeinschaften zusammenschließen. Wenn sie die wichtigen gemeinschaftlichen Aufgaben des Gebets, des Zeugnisses und des Dienstes mit eigenen Kräften erfüllen, wenn sich eine Person für die Finanzen zuständig weiß und eine Person die Gemeinschaft leitet, anerkennt sie der Bischof kirchenrechtlich als eine *communauté locale*, eine lokale kirchliche Gemeinschaft. Laien tragen die Gemeinschaften und das gesamte Leben der Kirche. Solche Gemeinschaften brauchen gewiss Geld. Aber das Geld ist nicht Strukturprinzip.¹⁶

5. Eine zentrale Rolle hat für ihr gläubiges Leben und Tun die Feier des Herrenmahls. Hier rufen sie den wandelnden Geist des Auferstandenen auf die von Gott versammelte Gemeinschaft herab. Bereit sich wandeln zu lassen, werden sie ein „Leib hingegen“. Der österliche Geist wandelt sie zu einer Gemeinschaft der Fußwaschenden. Abendmahl

¹⁵ Reinhard Feiter, Hadwig Müller: Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers, Ostfildern 2010.

¹⁶ Paul M. Zulehner, Fritz Lobinger, Peter Neuner: Leutepriester in lebendigen Gemeinden. Ein Plädoyer für gemeindliche Presbyterien, Ostfildern 2003. – Zulehner, Paul M.; Lobinger, Fritz: Um der Menschen und der Gemeinden willen. Plädoyer zur Entlastung von Priestern; weitere Folgerungen aus der Studie Priester 2000, Ostfildern 2002.



und Fußwaschung sind seit jeher das Herzstück der radikal in der Nachfolge Jesu lebenden Christen. Es braucht eine *ars celebrandi* und eine *ars caritatis*. Indem sich die zur Feier Versammelten den Leib Christ einverleiben, werden sie sein Leib. Die so wachsende Einung mit dem Auferstandenen nimmt ihnen jene Angst, die sie von anderen, zumal den Armen trennt. Und je mehr die Angst vor dem Tod in seinen vielen Vorläufern geheilt wird, umso größer wird die Fähigkeit, selbstlos solidarisch zu lieben, persönlich wie politisch.

6. Eine solche radikale Neugründung der Kirche aus ihren Wurzeln im Auferstandenen stellt die ursprüngliche Laos-Kirche wieder her. Aber auch in dieser Kirchengestalt braucht es den Luxus eines ordinierten Amtes. Dieses wird in Kargheit ausgeübt werden. Seine Hauptaufgabe ist, wie Eli in der Samuelberufungsgeschichte dazu beizutragen, dass die Samuels den Herrn erkennen. Sie leiten die ihnen anvertrauten Gemeinschaften und Gemeinden, indem sie alles tun, damit diese in der Spur des Evangeliums bleiben. Auch vernetzen sie mit Hilfe des Evangeliums die anvertrauten Gemeinschaften mit der bischöflichen Ortskirche. Es wird künftig möglich sein, dass solche Ordinierte gewählte gemeindeerfahrene Personen sind, die zu ihrem Dienst (vielleicht berufsbegleitend) ausgebildet werden und ihren Dienst in einem Team und ehrenamtlich ausüben. Für übergeordnete Leitungsdienste (in Ortskirchen, in anspruchsvollen pastoralen Projekten) wird es weiterhin akademisch Ausgebildete und darunter Ordinierte geben. Für die übrigen Ordinierten spielt die Lebensform keinerlei Rolle. Dienst und Privatleben, dessen Gelingen und Scheitern bzw. stets beides in einer Geschichte, werden wie im säkularen Bereich behutsam auseinandergehalten.

7. In der künftigen Kirchengestalt wird es nicht nur solche geben, welche die gewachsenen Gemeinschaften und Gemeinden leiten. Andere werden zu Aposteln, also gemeindegründenden Missionarinnen und Missionaren, mit oder ohne Ordination. Sie treten ein in den Dialog mit Menschen anderer Weltanschauungen und Lebenskulturen. Mit Men-

schen guten Willens werden gemeinsame Projekte zugunsten der Menschen durchgeführt. Es können auch neuartige weltanschaulich gemischte Gemeinschaften wachsen. Zwischen den Weltanschauungen und Religionen kommt ein intensiver und respektvoller Dialog zustande, der die Anderen in ihrem Anderssein nicht nur toleriert sondern auch wertschätzt. Neue Gebetshäuser können entstehen, Friedensgebete gemeinsam gesprochen werden. Eine große Ökumene findet statt, für welche die innerchristliche Ökumene wie ein Vorspiel anmuten wird. Ob in einer solchen Art von Ökumene der Menschen guten Willens dem Petrusdienst eine ganz neue Rolle zufallen wird?

Ungleichzeitigkeit

Zu guter Letzt: Diese neue Kirchengestalt wird sich nicht von heute auf morgen einstellen. Vielleicht ist es wie beim alt gewordenen Ehepaar Abraham und Sara, dass in ihrer Mitte unverhofft sich mit Isaak, dem Kind des ungläubigen Lachens der Sarah, die zukünftige Kirchengestalt einstellt. Dann gibt es eine Zeitlang die alte pflegedürftige und sterbende sowie die junge heranreifende Kirchengestalt nebeneinander. Dabei wird die neue Gestalt aus der alten geboren und trägt deren ekklesiologische DNA. Eltern und Alte, welche ihre Kinder lieben, werden für diese Raum schaffen und ihnen die Zukunft offen halten. Mag sein, dass diese künftige Kirchengestalt noch nicht geboren ist, sondern im pastoralen Ultraschall des IEEG sichtbar wird. Aber die altgewordene Kirchengestalt ist zumindest guter Hoffnung.

Kommunikation des Evangeliums zwischen Evangelisation und kirchlicher Mission

Impulsreferat zur akademischen Disputation mit Michael Herbst*

Wer sich dem IEEG übers Internet nähert, stößt auf die Auskunft, dass sich dieses Institut den Themenfeldern „Missionarische Gemeindeentwicklung“ und „Evangelisation“ zuwendet. Und es gibt einen Hinweis, dass man sich von einem „ganzheitlichen Ansatz von Mission, der diakonische und evangelistische Schwerpunkte integriert“, geleitet weiß.

Einen sonstigen Programtext habe ich zu meinem Erstaunen dort nicht finden können. Über die Titel der Veröffentlichungen in den vom IEEG herausgegebenen Reihen enthält man aber schnell einen ersten Eindruck von den in den vergangenen 10 Jahren vorgenommenen Konkretionen. Sortiert man die Bände nach den beiden Schwerpunkten

und dem Missionsverständnis, dann könnte man sagen: Die missionarische Gemeindeentwicklung ist bearbeitet in den Veröffentlichungen auf Fragen des Gemeindegewachstums und des geistlichen Gemeindeformens. Die Evangelisation ist bearbeitet in Veröffentlichungen zu den Themen Konversion und „Zum Glauben finden“. Zum Wichern-Jubiläum gab es in den Anfangsjahren auch ein Projekt „Diakonische Gemeinde und Evangelisation“. Die Aufweitung des Missionsverständnisses ist bearbeitet in Veröffentlichungen zu den Themenbereichen Postmoderne, Kirche auf dem Land und im Osten. Miteinander die Themenbereiche verknüpfen die Veröffentlichungen zu Glaubenskursen, besonders den Emmauskursen, und typisch ist auch der enge Kontakt mit Gesprächspartnern aus der anglikanischen

Kirche in England, denjenigen jedenfalls, die an ähnlichen Fragen arbeiten.

Ganz offensichtlich gehört die Existenz des Instituts und seine Ausrichtung in das Umfeld des neuen Interesses auf EKD-Ebene und auch andernorts in der Kirche an dem Thema „Mission“. Das ist die Arbeit, die wir heute feiern in Dankbarkeit für das Geleistete und im Bedenken der Herausforderungen.

Drei Begriffe sind im Thema genannt. Was genau können sie sinnvollerweise meinen und wie verhalten sie sich zueinander? Das zu bestimmen ist gar nicht einfach. Die Formulierung „Kommunikation des Evangeliums zwischen Evangelisation und kirchlicher Mission“ setzt voraus, dass die Kommunikation des Evangeliums sich zwischen den beiden anderen Phänomenen befindet, wohl sie verbindet, wahrscheinlich beide in sich einschließt. Evangelisation und kirchliche Mission spannen dann in ihrer Unterschiedlichkeit einen Raum auf.

Der Begriff der Kommunikation des Evangeliums dürfte in der Praktischen Theologischen Forschung und Lehre in Deutschland insgesamt der konsensfähigste sein. Er wird auch von den Liberalen und dem kirchlichen Mainstream, also von solchen so wie mir, gerne verwendet. Der Begriff der Evangelisation ist demgegenüber am speziellsten. Er kommt im Mainstream der Praktischen Theologie so gut wie nicht vor, gilt dort als Begriff der Erweckungsbewegung und der Evangelikalen. Und der Begriff der Mission steht irgendwie dazwischen, ist seit 1999 merklich von der evangelikalen Seite her, aber auch von der Unbefangenheit aus, mit der er in den Kirchen auf dem Gebiet der DDR von allen gebraucht wurde, stärker in die Mitte gerückt. Die Evangelische Kirche im Rheinland etwa, die bekannt und auch berüchtigt ist dafür, dass sie in Sachen Dialog mit dem Judentum, Akzeptanz von Homosexualität und Ordination

die Speerspitze der Veränderung darstellt, segelt seit 2007 unter der Leitvorstellung „Missionarisch Volkskirche sein“.

Wie eng, wie weit, wie integrationsfähig, aber auch wie profiliert wollen wir unsere Begriffe halten? Ich will versuchen, meine Sicht darzustellen und die Herausforderungen, die in den Begriffen bereitliegen, zu markieren.

Der Begriff der Kommunikation des Evangeliums wurde von Ernst Lange Ende der 1960er wirksam in die Debatte eingeführt. Die Pointe lag für Lange darin, dass er über den Begriff der Verkündigung hinausführen wollte – in zweierlei Hinsicht: Der christliche Glaube stellt nicht eine Einwegkommunikation dar, den Unwissenden das Richtige gesagt haben, sondern ein kommunikatives Wechselverhältnis. Es handelt sich eher um einen gegenseitigen Lernprozess, bei dem beide Seiten aufeinander wirken. Hinzu tritt auch dies: Die Weiterverbreitung des Evangeliums beschränkt sich nicht auf den verbalen Kanal; sondern geschieht auch auf vielerlei anderen Kommunikationscodes: nonverbal durch Sehen und Fühlen, nicht nur durch Worte, sondern auch durch Taten, nicht nur durch Reden, sondern auch durch Singen, Tanzen usw.

Nun sind diese beiden Grunderkenntnisse nicht so neu und besonders. Die Reformation hat für das Ankommen des Evangeliums von Anfang an sehr deutlich gesagt: Evangelium, das sind nicht irgendwelche Sätze, sondern es meint, dass das Formulierbare in einer bestimmten Qualität ankommt beim Gegenüber: nämlich in seinem Herzen als Trost und Befreiung. Und die evangelischen Missionare des 19. Jahrhunderts wussten sehr genau, dass Worte durch Bilder und Taten begleitet sein müssen, um beim Gegenüber auch zu wirken. Missionarische Kompetenz bedeutete schon für sie, im wörtlichen wie im übertragenen Sinne die

* Beitrag beim Festakt am 14. Juni 2014.

Sprache derer sprechen können, die man missionieren will, um überhaupt verstanden werden zu können.

Die Pointe des Begriffs der Kommunikation des Evangeliums liegt, so zeigt sich, beim Prinzip der Gegenseitigkeit im Austausch und im gemeinsamen Lernprozess. Es ist die neuzeitliche Perspektive der Relation zwischen zwei eigenständigen Subjekten, die hier hinzutritt. Die paradigmatische Redeform, die das Modell für die Kommunikation liefert, ist darum dann nicht mehr die der Predigt von der Kanzel, sondern die des Dialogs, des Gesprächs wie unter Freunden, oder, wenn es um nonverbale Kommunikation der Taten geht und um einen der großen Missionswissenschaftler zu zitieren, die Konvivenz, also das Teilen des Lebens miteinander. Eine Kommunikation des Evangeliums, die seinem Inhalt angemessen ist, muss darum den ethischen Kriterien der Freiwilligkeit, des Verzichts auf emotionale Übergriffigkeit genügen, der Offenheit, des echten Interesses daran, vom Gegenüber zu lernen.

Der Begriff der Evangelisation entstammt einem anderen Kontext, dem 19. Jahrhundert. Er wurde im Zusammenhang neuzeitlicher Bekehrungsfrömmigkeit ausgeprägt. Er steht dafür, das Evangelium dringlich zu machen, es auf den Marktplatz zu holen. Er steht für die sichtbare Aktion, sichtbar nach außen für die, die als Ungläubige angesprochen werden, sichtbar aber auch nach innen für die aktivierte Gläubigen. Er steht für die Selbstaktivierung der Kirche und für die Rückgewinnung verlorenen Terrains für den Glauben angesichts neuzeitlicher Säkularisierung im 19. Jahrhundert, so etwa unter den Arbeitern der Industriegesellschaft oder in den USA unter den nach Westen ziehenden Migranten.

Wie sieht das heute aus? Die repräsentative „Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE) hat sich 2007 zum Thema Evangelisation geäußert in der Schrift „Evangelisch

evangelisieren“. Sie vermeidet dabei für die Gegenwart den Begriff der Evangelisation. Sie überführt ihn stattdessen in den Begriff der Evangelisierung. Der ist bewusst weiter gefasst, schließt neben der plötzlichen Christwerdung durch Konversion auch die langsame Christwerdung ein, auch Kirchentage und Diakonie und Bildungsarbeit, gemeindliche wie überparochiale Arbeit, auch die gottesdienstliche und die ökumenisch offene Gemeinde und die prophetische Gemeinde werden darunter gezählt – also eigentlich alles an aktiver Kirchlichkeit. Und die Erklärung mündet in Aussagen über die „Missionale Kirchengemeinschaft“. Diese will Evangelisierungsbeispiele auf ihrem Internetauftritt einstellen, sich um missionarische Kompetenz bei Amtsträgern und um den Dialog zum Verhältnis zwischen Diakonie und Mission kümmern. Nun, das ist dann doch eine etwas eingeschränktere Agenda als das, was alles Evangelisierung sein soll.

Was gewönne man mit einem weiten Evangelisationsbegriff? Meint das Institut, wenn es von Evangelisation redet, auch diesen weiten Evangelisierungsansatz?

Eine analoge Konstellation von breiter und enger Begriffsverwendung findet sich in Deutschland besonders bei der Verwendung des Begriffs der Mission. Mission meint nicht nur Evangelisation, sondern auch Diakonie, so lässt es sich auf der Internetseite des IEEG lesen. Dabei ist unumstritten, dass es einen weiten Missionsbegriff gibt: Die Missio Gottes, seine Sendung, sein Engagement geschieht auf vielerlei Weise, daran hat die Kirche Anteil mit ihrem Handeln, unter anderem auch mit ihrem missionarischen Handeln, daran hat Evangelisation im engeren wie die Evangelisierung im weiteren Sinne Anteil, aber Gottes Handeln für die Welt und die Menschen ist viel umfangreicher. Zu dieser Mission gehört schlichtweg alles kirchliche Handeln, bzw.: Auch in jedem kirchlichen Handeln kann

sich etwas finden, was eigentlich doch anderen Zwecken dient, als Teil der Missio Dei zu sein.

Wenn Mission und Evangelisation aber doch etwas meinen sollen, was eine bestimmte Arbeit von Kirche meint, also etwa Glaubenskurse, missionarische Gemeindeentwicklung, Konversion und Zum-Glauben-Finden etwa, also das, womit sich das Greifswalder Institut beschäftigt, und wenn das im Unterschied stehen soll etwa zum Religionsunterricht, Kirchbauverein, Kirchenmusik, Kindertaufe, Kirchentag usw., womit sich andere Einrichtungen beschäftigen mögen, dann wird schnell deutlich: Es geht um solches Handeln, das intendierte Werbung für die Kirche, genauer für den Glauben, für das Evangelium machen will, und zwar so, dass es darauf abzielt, dass ein bestimmtes Ergebnis erreicht wird: dass Menschen zum Glauben finden, sich in der Gemeinde engagieren, dass Gemeinde wächst und dass Dörfer kirchlich und christlich wieder lebendig werden. Es sind also bestimmte Kommunikationsformen und Kommunikationsziele, die hier ausgewählt sind, und die damit priorisiert werden.

Das ist einerseits legitim. Nicht jeder kann alles machen, eine Konzentration auf Bestimmtes, so wie das Greifswald Institut das tut, und wie jedes Institut das tut, ist völlig legitim. Wie aber sieht die Priorisierung aus? Wie ist sie gemeint von den Akteuren? Ist in den Themen, mit denen sich das IEEG beschäftigt, gewissermaßen mehr Missio Dei drin als in anderen Themen oder ist es das nicht? Die Auskunft, die man erhält, ist die, dass Missio ganzheitlich zu verstehen sei, darum Mission und Diakonie umfasse. Nur, dass dann eben die Konzentration im Greifswalder Institut ja offensichtlich auf der Mission und nicht auf der Diakonie liegt.

Das ist, wie gesagt, legitim. Aber es wäre dann ja jedenfalls dringlich, daran zu arbeiten, was auch die GEKE anmahnt,

nämlich nach dem Verhältnis von Mission und Diakonie zu fragen.

In der Erweckungsbewegung war ziemlich klar eine Priorisierung gegeben: Diakonie und soziale Projekte dienten als Mittel zum Zweck der Evangelisierung, der inneren Mission. So jedenfalls die theologische Auskunft und in vielen Fällen auch die Praxis. Das ging dann der Diakonie im Laufe ihres Wachstums verloren. Ist das ein Betriebsunfall der Selbstsäkularisierung? Oder ist das eine unausweichliche Entwicklung der Ausdifferenzierung und Professionalisierung helfenden Handelns? Nicht zu missionieren wollen in diakonischen Einrichtungen, ist das ein Knebel des religionsneutralen Sozialstaats? Oder ist das Respekt vor der Andersartigkeit des Anderen in seiner Ohnmacht und Angewiesenheit auf Hilfe, das ethische Versprechen, seine Hilfebedürftigkeit nicht auszunutzen? Darf also Diakonie, wenn sie ernst gemeint ist, gerade nicht evangelisieren, oder muss sie, wenn sie christlich sein will, evangelisatorische Erfolge nachweisen können?

Die Frage trifft auch in die Forschungsbereiche des IEEG selbst hinein. In einem Forschungsprojekt zu missionarischen Innovationen im ländlichen Raum, dessen erste Ergebnisse Anfang Mai diesen Jahres auf der letzten Landkirchenkonferenz vorgestellt wurden, zeigt sich: Nur ein geringer Anteil der genauer analysierten missionarischen Projekte setzte mit Evangelisation an, die meisten aber bei diakonischem Handeln. Und: Das Missionarische lässt sich schwer messen, so muss man sich beschränken auf die Auskünfte der Anbieter, darauf, was die Intention der Anbietenden ist. Worauf verweist ein solcher Befund? Dass die Evangelisation derzeit nicht so innovativ ist, wie sie sein könnte und müsste? Dass beim Missionarisch-Sein es mehr nur um die richtige Einstellung geht? Und was ist dann mit denen, die die diakonische Initiative erleben, wenn sie doch nicht so mitbekommen, was das Ziel ist, sondern das Ange-

bot meist für sich zu anderen Zwecken nutzen. Wie gelingt ein gegenseitiger Verweis zwischen Glaubenskommunikation und Kommunikation durch Hilfehandeln aufeinander? Wie sieht das aus nicht nur bei Kommunikation in überschaubaren Gemeinden (der einfachste Fall), sondern auch bei innovativen Einzelprojekten mit Drittmittelfinanzierung durch andere und bei spezialisierter Diakonie in sozialstaatlicher Refinanzierung?

Die Fragen führen uns zurück auf den Ausgangspunkt: Welche Formen und Ziele der Kommunikation sind der Kommunikation des Evangeliums sachlich angemessen? Das Institut ist ein maßgeblicher Akteur gewesen, für die Pluralisierung der Formen evangelisatorischer und missi-

onarischer Arbeit zu werben: new expressions of church. Wie eng ist der Evangelisationsbegriff jetzt noch wirklich und wie weit gemeint ist der sogenannte ganzheitliche Begriff der Mission tatsächlich? In der Frage nach dem Verhältnis von Diakonie und Mission spitzt sich da zu. Meine Hypothese ist die, dass wir sie nicht zufriedenstellend beantworten können, wenn wir nicht auch noch als weiterer Größe den Begriff und das Phänomen von Religion, Religionen und Religionspluralität in den Blick nehmen.

Genug Stoff für weitere Arbeit des Institutes zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung. Ich bin gespannt, wie weit die Debatte von heute aus gezählt in 10 Jahren sein wird.



Michael Herbst

Kommunikation des Evangeliums zwischen Evangelisation und kirchlicher Mission

Impulsreferat zur akademischen Disputation mit Eberhard Hauschildt*

1. Die Kirche als Hybrid

Wohin geht die Reise der Kirche? Welche Gestalt soll sie annehmen, um der Kommunikation des Evangeliums am besten zu dienen? Das ist die Frage, die uns hier am Greifswalder Institut seit 10 Jahren beschäftigt.

Eberhard Hauschildt hat vorgeschlagen, die empirische Kirche als ein Hybrid aus drei gleichzeitig existierenden Idealbildern oder „Modellen“ mit je eigenen Logiken zu verstehen.¹

Zu diesem Hybrid gehört erstens die Kirche als Institution. Sie entspricht dem Idealbild der Volkskirche, zu der die meisten Menschen gehören, und die für die religiöse Betreuung der Menschen von den meisten für zuständig gehalten wird, ohne dass sich sehr viele Menschen intensiv in ihr engagieren müssten. Zu diesem Hybrid gehört

.....
 1 Vgl. Eberhard Hauschildt: Hybrid evangelische Großkirche vor einem Schub an Organisationswerdung. PTh 96 (2007), 56-66; zuletzt vor allem Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong: Kirche. Lehrbuch Praktische Theologie (Bd. 4), Gütersloh 2013, 138-219.

* Beitrag beim Festakt am 14. Juni 2014.

zweitens die Kirche als Gruppe oder Bewegung. Intensive Gemeinschaft (Nähe) und engagierter Dienst markieren die Eigenarten dieses Idealbildes. Zu diesem Hybrid gehört drittens als jüngstes Modell die Kirche als Organisation. Hier greifen organisationsförmige Logiken wie etwa kirchliche Reformprozesse oder der Einsatz von Marketing-Maßnahmen, um die (nicht mehr selbstverständliche) Akzeptanz der eigenen Dienstleistungen zu fördern.

Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong sehen in allen drei Logiken Notwendiges für die Kirche aufbewahrt. Keine der Logiken kann allein das komplexe Dasein der Kirche erklären. Keine allein reicht, um die Kirche der Zukunft zu gestalten. Alle drei Logiken kommen faktisch vor, auch wenn manche Konzeptionen suggerieren, man könne sich auf eine beschränken. Die Kollegen aus Bonn und Kiel wollen das keineswegs: Sie sehen im „Hybrid“ wie beim Hybridmotor besondere Antriebskräfte für die Kirche in der Verknüpfung der drei Logiken.

Die Konzepte der missionarischen Gemeindeentwicklung zeigen eine Tendenz, sich diesem komplexen Bild von Kir-

che sowohl anzunähern als es auch in einer profilierten Weise zu akzentuieren. Vorstellungen von einer „missionarischen Volkskirche“² zeigen, wie sich hybride Kirchenmodelle unter Einschluss der missionarischen Konzeptionen darstellen: ein Ja zur Volkskirche als (im Westen noch gegebene) Mehrheitskirche mit unterschiedlichen Bindungsformen verbindet sich mit einem Ja zu organisationsförmigen Reformprozessen und einer Förderung von missionarischen Arbeitsformen, die unter Getauften wie Konfessionslosen um Zustimmung und Teilhabe werben. An allen drei Orten der sichtbaren Kirche besteht die Möglichkeit, dass sich Kommunikation des Evangeliums ereignet.

Die profilierte Akzentuierung zeigt sich darin, dass das Hybridmodell in seiner analytischen Leistungsfähigkeit bejaht wird. Aber die meisten Protagonisten einer missionarischen Gemeindeentwicklung weisen dann der Institution und der Organisation einen dienenden, Charakter zu; sie sollen das Entstehen und Wachsen von Kirche als Gruppe und Bewegung fördern. Institution und Organisation sind dann intensiv gepflegte, positiv bewertete und hoffnungsvoll belebte Ermöglichungsräume für die „communio sanctorum“, ihr gemeinsames Leben, ihren Dienst und ihre Anbetung Gottes.³

Manche sagen: Damit dieses Hybridmodell bestehen kann, braucht es auch Orte der besonders intensivierten Kommunikation des Evangeliums wie Gruppe und Bewegung. Andere sagen: Diese besonders intensivierte Kommunikation ist eigentlich der erstrebenswerte Normalfall, auf den Institution und Organisation vorbereiten und hinwirken sollen. Warum?

2 Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.): Vom offenen Himmel erzählen. Auf dem Weg zu einer missionarischen Volkskirche. Düsseldorf 2006.

3 Klaus Douglass: Die neue Reformation. 96 Thesen zur Zukunft der Kirche. Stuttgart 2001, 284ff.

2. Mission – Gemeinde

Eine Analyse dieser beiden Worte vermag etwas präziser diesen in Greifswald vertretenen kirchentheoretischen Schwerpunkt zu beschreiben:

2.1 Missio Dei

Mit der Ausrichtung der Gemeindeentwicklung an der Mission Gottes verbinden sich gleich mehrere Assoziationen:

Zum einen wird die Situation der Christenheit in Deutschland (West und Ost) als missionskirchlich verstanden.⁴ Paul Zulehner spricht vom Ende der christentümlichen Verhältnisse.⁵ Das kulturgestützte, selbstverständliche Christsein der meisten Bürger (Kirche als Institution) schwindet immer mehr. Unser Ziel muss ein persongestütztes Christsein sein, das diasporafähig ist.⁶ Die 5. Kirchenmitgliedschafts-Untersuchung zeigt, dass die „kirchliche Mitte“ zwischen den intensiv verbundenen und hochreligiösen Menschen einerseits und den nahezu austrittswilligen, schwach ver-

4 Vgl. Wolfgang Huber: „Volkskirche, I. systematisch-theologisch“, in: TRE 35 (2003), 249-254.

5 Vgl. Paul M. Zulehner: Aufbrechen oder Untergehen. Wie können unsere Gemeinden zukunftsfähig werden?, in: Michael Herbst, Jörg Ohlemacher und Johannes Zimmermann (Hg.): Missionarische Perspektiven für die Kirche der Zukunft (BEG Bd. 1). Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 2008, 17-30.

6 Vgl. zum Begriff des diasporafähigen Glaubens Johannes Zimmermann: Diasporafähiger Glaube: Eine Herausforderung für christliche Gemeinden in einer pluralen Gesellschaft, in: Martin Reppenhausen (Hg.): Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium (BEG Bd. 15). Neukirchen-Vluyn 2010, 39-62.

bundenen Menschen andererseits immer mehr schrumpft.⁷ Die Vertreter einer „stabilen Volkskirche“ setzten aber genau auf dieses Segment und legten immer größten Wert darauf, dass es eine stabile Kirchlichkeit auch bei distanzierterem Teilnahmeverhalten gibt. Den Vertretern der missionarischen Gemeindeentwicklung hat das noch nie eingeleuchtet. Abgesehen von der Frage, ob „stabile Kirchlichkeit“ ein ausreichend ehrgeiziges Ziel kirchlicher Arbeit sein kann, erweist sich nun, dass Teilnahme am Gottesdienst, enge Verbundenheit mit der Kirche, Bereitschaft zur Mitarbeit und zur religiösen Kindererziehung viel enger miteinander korreliert sind als mancher bisher wahrhaben wollte.⁸ Wir „haben“ die Menschen nicht mehr, wir sind gerufen, mit ihnen das Evangelium zu kommunizieren und zu hoffen, dass sie es entdecken und annehmen.

Zum anderen steckt damit die Kirche insgesamt mitten in einer tiefen Transformationskrise. Sie muss in der Tat in allen drei Hybridanteilen umsteuern: hinsichtlich der verbliebenen institutionellen Anteile, hinsichtlich der Weiterentwicklung der Organisation (z.B. durch Versuche der Regionalentwicklung) und hinsichtlich der Förderung missionarischer Formate für die Kirche als Gruppe/Bewegung. Der missionarische Impuls mahnt und ermutigt an dieser Stelle, nicht nur einen geordneten Rückbau⁹ zu organisieren und sich ausschließlich auf das Schrumpfen einzustellen (wiewohl dies auch notwendig ist, wenn z.B. demografische Faktoren zeigen, dass definitiv auch bei bestem Verlauf kein Wachstum zu erwarten ist), sondern ebenso mit den noch (relativ reichlich) vorhandenen Ressourcen neue Initiativen zu fördern, die den Aufbruch

7 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, (Hg.): Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 4ff.

8 Vgl. Ibid., 43ff.

9 Vgl. auch Paul M. Zulehner 2008, 18.

in eine neue, wieder wachstumsfähige Kirchlichkeit wagen wollen – auch wenn deren Erfolg unsicher ist. Christian Hennecke hat das schöne Bild geprägt, dass die Kirche nun „über den Jordan“ müsse.¹⁰ Entgegen der sprichwörtlichen Deutung, dass damit das Ende eingeläutet wird, weiß die biblische Metaphorik, dass der Übergang über den Jordan zwar riskant ist und ins Ungewisse führt, es sich aber für die von Gott gesandte Kirche empfiehlt, den Kundschaftern einer verheißenen Zukunft mehr zu trauen als den Bedenkenträgern, die lieber rückwärtsgerandt leben und möglichst lange im Alten ausharren möchten.

Schließlich hat sich gegenüber früheren Texten etwa aus den 1970er Jahren das Verständnis von Mission deutlich geweitet. Wer von missionarischer Gemeindeentwicklung spricht, meint zum einen ein integratives Verständnis von Mission und denkt zum anderen an Mission als entschiedene Verwurzelung in diversen sozialen und kulturellen Kontexten.¹¹ Dazu muss sie aber zuerst bereit sein, die eigenen sicheren vier Wände zu verlassen und nicht nur (mit einer verräterischen Metapher) Menschen „abzuholen“, sondern mit ihnen (und nicht nur für sie) an der Kommunikation des Evangeliums und der Bildung einer neuen „communitas“ des Glaubens teilzuhaben.¹² Diese Verwurzelung schließt die Bereitschaft ein, sich neu zu lokalisieren, Vertrautes hinter sich zu lassen und kulturelle Texte lesen zu lernen, um das Evangelium in einem neuen Kontext neu kommunizieren zu können. In der Church of England wird hier immer wieder auf Joh 12,24 verwiesen: Das Weizenkorn muss

10 Christian Hennecke: Kirche, die über den Jordan geht. Expeditionen in das Land der Verheißung, Münster 2006, 9ff.

11 Vgl. Johannes Zimmermann: Gemeinde zwischen Individualität und Sozialität. Herausforderungen für den Gemeindeaufbau im gesellschaftlichen Wandel (BEG Bd. 3), Neukirchen-Vluyn 2. Aufl. 2009, 498.

12 Vgl. Timothy Keller: Center Church. Doing Balanced Gospel-Centered Ministry in Your City, Grand Rapids 2012, 89ff.

sterben, um neue Frucht bringen zu können. Missionarisch ist Gemeindeentwicklung, wenn mit dem Aussäen in einen neuen Boden diese Bereitschaft verbunden ist, dem vertrauten Eigenen zu sterben und etwas Neues entstehen zu sehen. Ein solcher neuer Boden kann ein bestimmtes Milieu sein, eine periphere ländliche Region¹³ oder eine nahezu vollständig entkirchlichte Plattenbausiedlung¹⁴, eine Berufsgruppe oder ein künstlerisches Netzwerk u.v.m.

2.2 Gemeinde

Im Blick auf das Verständnis von Gemeinde als dem Biotop, in dem christlicher Glaube entstehen, wachsen, Krisen durchleben und erhalten werden kann, finden wir uns mitten in einem heftigen Streit vor: zwischen den Freunden intensiver und dauerhafter Gemeinschaft als Ausdruck evangelischer Verbindlichkeit und den Freunden respektvoller Anerkennung distanzierter Kirchlichkeit als Variante evangelischer Freiheit.

Auf der einen Seite plädiert etwa Isolde Karle für die Kirche vor Ort, im Wesentlichen als Parochie mit starkem Pfarramt, in der sich die unverzichtbare Gemeinschaft unter leiblich Anwesenden ereignet. „Die Weckung und Stärkung des Glaubens setzt die Beziehung der Gläubigen, die congregatio sanctorum, notwendig voraus. Wortverkündigung und Versammlung der Gläubigen sind unmittelbar mitei-

inander gekoppelt.“¹⁵ Oder auch: „Ohne Beziehung verfällt der Glaube.“¹⁶ Auf der anderen Seite plädiert etwa Gerald Kretzschmar für den nötigen Respekt vor Distanz als typischem Merkmal moderner Gesellschaften, die nur durch gelegentliche Teilnahme „bei Gelegenheit“ unterbrochen werde.¹⁷

Strategien der missionarischen Gemeindeentwicklung gehen stets davon aus, dass dauerhafte, intensive Partizipation an Versammlungen unter Wort und Sakrament konstitutiv für den christlichen Glauben sind. Theologisch gesprochen lebt der Glaube von einem Wort, das sich keiner selbst sagen kann. Soziologisch ist er auf die Plausibilitätsstruktur regelmäßigen Austauschs verwiesen, ohne den der Glaube in der gesellschaftlichen Minorität (als „kognitive Minderheit“) nicht überleben kann (P. Berger).¹⁸ Ich frage mich, wen das Angebot einer Kirche bei Gelegenheit zukünftig noch verlocken soll. Es klingt für mich nach einer Kirche, die im Niedergang ist, sich auf Bescheidenheit einrichtet und mehr für ihre Zukunft als einen Platz am Rand der Existenz heutiger Zeitgenossen nicht mehr erhofft.

Dieses Plädoyer für mehr Gemeinschaft ist mehr und anderes als ein Plädoyer für ein parochiales Monopol und geht darum über Isolde Karle hinaus, weil auch andere Gestalten der „communitas“ denkbar und wünschenswert sind. Ebenso ist das dezidierte Ja zu verbindlicher Gemeinschaft als Normalfall christlicher Existenz mehr und anderes als eine Verpflichtung aller auf bestimmte Geselligkeitsformen im Sinne der „Vereinskirche“. Hier ist die kirchenthe-

oretische Debatte oftmals sprachlich unpräzise, indem sie mit dem berechtigten Hinweis darauf, dass bürgerliche Geselligkeit nicht jedermanns Ding sei, auch die Bedeutung von regelmäßiger geistlicher Gemeinschaft schlechthin für obsolet erklärt und sich auf ein Distanzmodell zurückzieht. Dieses Distanzmodell verliert aber mit jeder Kirchenmitgliedschaftsstudie mehr an Plausibilität. Eine kontextuell sensible missionarische Gemeindeentwicklung steht aber ihrerseits vor der Herausforderung, für unterschiedliche Milieus und Lebensverhältnisse adäquate Vergemeinschaftungs-Muster zu entwickeln – und zwar mit den Menschen, die jeweils als Zielgruppe identifiziert wurden.

3. Pfingstliche Erwartung

Was tut eigentlich der Heilige Geist? So fragt Luther im Großen Katechismus. Seine Antwort: Er macht heilig! Gut, aber wie macht er das? Darauf antwortet Luther: Dazu hat Gott „eine besondere Gemeinschaft in der Welt, die die Mutter ist, die einen jeglichen Christen zeugt und austrägt durch das Wort Gottes, das der heilige Geist offenbart und in Gebrauch hält, und er erleuchtet die Herzen und feuert sie an, dass sie es begreifen, aufnehmen, daran hängen und dabei bleiben.“¹⁹

19 Amt der VELKD, (Hg.): Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, Gütersloh 6., völlig neu bearbeitete Aufl. 2013, 584.

13 Vgl. Thomas Schlegel und Martin Alex: Leuchtfeuer oder Lichternetz – Missionarische Impulse für ländliche Räume (BEG-Praxis), Neukirchen-Vluyn 2012.

14 Vgl. G. Burkhard Wagner: Missionarisch leben in der „Platte“ – „nebenan“ in Bergen auf Rügen, in: Christiane Moldenhauer und Georg Warncke (Hg.): Gemeinde im Kontext. Neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens (BEG-Praxis), Neukirchen-Vluyn 2012, 124-133, 118ff.

15 Isolde Karle: Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010, 81.

16 Ibid., 145.

17 Vgl. Gerald Kretzschmar: Mitgliederorientierung und Kirchenreform. Die Empirie der Kirchenbindung als Orientierungsgröße für kirchliche Strukturreform, PTh 101 (2012), 152-168.

18 Vgl. Johannes Zimmermann 2009, 323ff.



Drei Responses zur akademischen Disputation*

Response von Michael Führer

Meine Damen und Herren,

u. a. für Menschen im kirchlichen Dienst und Gemeindeglieder ist es immer wieder wichtig, unmittelbar zu erleben, wie sich akademische Theologie konstruktiv auch mit Fragen der Kirche beschäftigt. Ich erlebe den heutigen Vormittag – im Bilde gesprochen – wie einen theologisch-intellektuellen ‚Saunagang‘ – einen mit zwei besonderen ‚Aufgüssen‘. Und das tut gut. Bei im kirchlichen Alltag sich ergebenden grundsätzlichen Fragen ist m.E. der Vorschlag, die empirische Kirche als ein „Hybrid...“ zu verstehen, in seiner systematischen Klarheit der Komplexität von Kirche angemessen und insofern sehr hilfreich.

Zu den Stärken dieser Beschreibungen von Kirche gehört auch, einer der drei Logiken besondere Aufmerksamkeit schenken zu können. Ich habe zu den Stichworten (1) „Kommunikation des Evangeliums“, (2) „Evangelisation“ und (3) „Mission“ je eine Frage, die ich mit „Positionslichtern“ verbinde, um auch selbst erkennbar zu werden.

Erstens, und das ist meinerseits gleich die „Gretchenfrage“:

Schließt die unter Praktischen Theologen weithin akzeptierte Rede von der „Kommunikation des Evangeliums“ mit

einer gewissen Selbstverständlichkeit ein, dass christliche Verkündigung auch die Zumutungen und Ansprüche der biblischen Texte zur Sprache bringt? Oder genügt christliches Wissen? Konkreter: Zielt diese Kommunikation... ab auf Resonanz des Glaubens, letztlich sogar Konversion? – Wenn nicht, worauf sonst?

Ich denke, dass wir neben vielen, vielen „Gesprächen auf Augenhöhe“ auch „die Predigt von der Kanzel“ noch brauchen. Kompetente Lehre, wesentlich erwachsen aus der qualifizierten und intensiven Beschäftigung mit der Bibel, gepaart mit persönlichen Glaubenserfahrungen, auf der Kanzel repräsentiert, steht m.E. nicht zwangsläufig im Widerspruch zu einer guten, zeitgemäßen und je nach Milieus differenzierten Gesprächskultur.

Zweitens: Nach meinem Verständnis schließt der Begriff „Evangelisation“ selbstverständlich auch prozesshafte Konversion ein. Allerdings verfolgt Evangelisation m.E. nicht das Ziel „kirchlicher Selbstaktivierung“ bzw. der „Rückgewinnung kirchlichen Terrains“, sondern will zum Erleben dessen einladen, was Gott dem Menschen schenkt, nämlich die Möglichkeit, mit ihm zu kommunizieren, in Beziehung zu treten. – Was gewinnen wir durch die Erweiterung des Evangelisationsbegriffes zu „Evangelisierung“?

Drittens: In meiner kirchlichen Sozialisation – zu meiner Biografie gehören Lebensjahre in der DDR – war „Mission“ innerkirchlich nie ein besonderes Reizwort. „Missionarisch“ beschreibt m.E. eine Grundbestimmung für jede Christin, jeden Christen. Christsein heißt für mich, zur Mitarbeiterschaft Gottes zu gehören. – Ist eine solche Beschreibung von Christsein selbstverständlicher Bestandteil praktisch-theologischer Konzepte? Offen ist im Grundsatz nur die Frage, was ich genau zur Förderung des längst angebrochenen Reiches Gottes beitragen kann. Und das ent-

scheidet sich an meinen Begabungen, die zu entdecken und zu entfalten sind.

D. h.: Gott braucht nach meiner Überzeugung jeden und jede. Diesen Anspruch will ich vertreten. Zu welchen Konsequenzen er führt, darf und muss im Grunde jeder Mensch für sich entscheiden. Das ist die Freiheit der Kinder Gottes, aller Menschen.

Response von David Reißmann

Herr Prof. Hauschildt, vielen Dank für Ihr Votum und, Herr Prof. Herbst, vielen Dank für Ihr Impulsreferat. Es ging in beiden Vorträgen um die Kommunikation des Evangeliums.

Ich möchte mit meiner Response noch einmal die gesellschaftliche Dimension Ihrer Überlegungen herausstellen und dann auch eine Anfrage in diese Richtung stellen:

In Ihrem Votum, Herr Prof. Hauschildt, sprachen Sie von der Gegenseitigkeit und Wechselseitigkeit der Kommunikation, von Evangelisierung als weiterem Begriff als Evangelisation und Sie legten besonderen Wert auf die Verhältnisbestimmung von Mission und Diakonie. All dies führte zu der großen Frage: „Welche Formen und Ziele der Kommunikation sind der Kommunikation des Evangeliums sachlich angemessen?“ Ihre Hypothese lautet, dass nur unter Einbezug der Phänomene von Religion und Religionsp-

luralität diese Frage zufriedenstellend beantwortet werden kann.

Demgegenüber sprach Sie, Herr Prof. Herbst, von der Kirche als „Hybrid“. Ihre Frage lautete: „Welche Gestalt soll die Kirche nehmen, um dem Ziel der Kommunikation des Evangeliums am besten zu dienen?“ All dies inmitten des Schwindens der kirchlichen Mitte, der Transformationskrise und dem Ende der christentümlichen Verhältnisse.

Es geht mir nun um die gesellschaftliche Dimension in beiden Vorträgen – Diakonie und andere Religionen auf der einen Seite und Milieus und Veränderungen kirchlicher und gesellschaftlicher Strukturen auf der anderen Seite. Meine Frage lautet:

Wie können die Formen und Ziele der Kommunikation des Evangeliums und die Gestalt der zukünftigen Kirche dazu beitragen, die Gesellschaft in allen Bereichen anzuspre-

* Beiträge beim Festakt am 14. Juni 2014.

chen und eine simplistische Darstellung des Evangeliums verhindern? Was meine ich damit?

Wie helfen Ihre Thesen, um im reformatorischen Sinne stabile und großartige Länder zu bauen? Welche Form der Kirche und welche Formen und Ziele der Kommunikation des Evangeliums werden helfen, dass die Kirche wieder als „Pfeiler und eine Grundfeste der Wahrheit“ (1 Tim 3,15) wahrgenommen wird? Dass in Zeiten wo, um mit Frank Schirrmacher zu sprechen, der Menschen mithilfe von

Spieltheorie und ökonomischer Modelle in einen radikal egoistischen homo oeconomicus verwandelt wird und Gesellschaften wie Märkte organisiert sind, wo alles und jeder ökonomisiert ist – wie werden Ihre Thesen helfen, dass hier ein Umdenken stattfindet und dass das Evangelium eine intellektuelle, wissenschaftliche, künstlerische, politische, juristische und managementorientierte Kultur bauen kann, die Börse, Bundestag und Berlinale beeinflusst?

Response von Sr. Anne Rentschler

Gerade im Bereich der Diakonie ist die Kommunikation des Evangeliums ein sehr sensibles Thema. Deshalb hat Herr Prof. Dr. Hauschildt auch zu Recht die Frage gestellt, ob Diakonie, wenn sie ernst gemeint ist, gerade nicht evangelisieren darf. Denn besteht in solch einer Situation nicht die Gefahr, dass die Hilfsbedürftigkeit des Anderen ausgenutzt wird? Wäre es nicht besser, aus Respekt zu schweigen? Wie ist das Verhältnis von Evangelisation und Diakonie? Wort und Tat? Auf diese Fragen möchte ich in meiner Response eingehen.

Ulrich Laepple bezeichnet Mission und Diakonie als die beiden Hände Christi.¹ Die missionarische Hand, die zum Glauben und in die Nachfolge einlädt und die diakonische Hand, die Hilfe in seelischer und körperlicher Not leistet. Beide Hände gehören zusammen. Beide Hände bilden eine

¹ So in dem Vortrag Missionarische Diakonie – diakonische Mission: Gottes Aufgabe für unsere Gemeinde, der am 11.10.2011 in der Apostel-Petrus-Gemeinde in Oberhausen gehalten wurde.

Einheit. Beide Hände kommen aus dem gleichen liebenden Herzen und brauchen einander. Beschränkt sich diakonische Hilfe nur auf menschliche Hilfeleistung, dann ist sie unvollständig. Denn menschliche Hilfe wird immer fragmentarisch bleiben. Hunger kann gesättigt werden, Licht kann in die Dunkelheit des Trauernden, des Depressiven gebracht werden, die Wunden des Kranken können geheilt, dem Flüchtling kann eine Heimat gegeben werden, aber Hunger, Trauer, Krankheit, Heimatlosigkeit nehmen kein Ende. Sie kehren wieder. Deshalb ist es die Grundlage des diakonischen Handelns auf denjenigen zu verweisen, der das Brot des Lebens, das Licht der Welt, der gute Hirte und die Tür ist. Verbales und nonverbales Zeugnis von Jesus Christus gehören zusammen. Oftmals suchen Menschen an den Grenzen ihres Lebens Antworten nach dem Sinn und Ziel. Gerade dann ist eine sensible Kommunikation des Evangeliums von besonderer Bedeutung. Dabei ist es wichtig, ethische Verantwortung zu übernehmen, damit die

Hilfsbedürftigkeit des anderen nicht ausgenutzt wird und er Antwort auf das Evangelium geben kann.

Welche Folgen es hat, wenn diakonisches Handeln nicht an Gottes Heilshandeln in Jesus Christus rückgebunden ist, wenn Diakonie und Evangelisation getrennt werden, zeigt ein Blick in die Diakoniegeschichte. Mit der sukzessiven Professionalisierung der Diakonie ging die Ablösung von der Verkündigung einher. So gehört Verkündigung heu-

te größtenteils in den kirchlichen, Diakonie hauptsächlich in den sozialstaatlichen Bereich. Die Einrichtungsdiakonie hat sich zu einem fast geschlossenen System entwickelt, in dem der Glaube immer mehr an den Rand gedrängt wird. Diese Entwicklung finde ich problematisch, denn Wort und Tat, Evangelisation und Diakonie gehören zusammen. Diakonie evangelisiert, wenn sie ernst gemeint ist. Deshalb müssen Evangelisation und Diakonie gemeinsam betrachtet und wieder stärker aufeinander bezogen werden.



Religionsfreiheit, Mission und Toleranz*

1.

Zu den wichtigsten Entwicklungen in Kirche und Theologie während der letzten zwei Jahrzehnte gehört die Wiederaneignung des Begriffs der Mission und das Nachdenken über die missionarische Situation im eigenen Kontext. Die Wahrnehmung der Lage von Religion und Glauben im Osten Deutschlands hat wesentlich zu dieser Entwicklung beigetragen. Das vor zehn Jahren gegründete Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung in Greifswald gehört zu den Pionieren dieser Entwicklung. Mir lag es deshalb sehr am Herzen, dass dieses Institut in das Kompetenzzentrum für Mission in der Region einbezogen wurde, das wir im Rahmen des Reformprozesses in der Evangelischen Kirche in Deutschland 2009 ins Leben gerufen haben. Ich freue mich sehr darüber, dass diese wichti-

ge Arbeit in der Zwischenzeit an Stetigkeit und Perspektive gewonnen hat. Die Einladung, im Umkreis des zehnjährigen Jubiläums des Greifswalder Instituts hier im Alfried Krupp Wissenschaftskolleg einen Vortrag zu halten, habe ich deshalb sehr gern angenommen.

Ich danke dem Institut und allen seinen Mitarbeitenden herzlich für viele Impulse nicht nur für das Nachdenken, sondern ebenso für die Praxis im Feld von Evangelisation und Gemeindeentwicklung. Sie haben dieses Feld eifrig und erfolgreich beackert, wie nicht zuletzt die bisher erschienenen neunzehn Bände der „Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung“, aber auch viele andere Veröffentlichungen und Praxisbeiträge des Instituts zeigen. Dafür danke ich herzlich und verbinde damit alle guten Wünsche

* Vortrag im Alfried Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald am 4. Dezember 2014.

für die weitere Entwicklung des Instituts und für die Ausstrahlung seiner Arbeit in die kirchliche Praxis.

2.

Die neue Aufmerksamkeit für Begriff und Sache der Mission im eigenen Land gehört, so sagte ich, zu den wichtigen Entwicklungen im kirchlichen Bereich während der letzten zwei Jahrzehnte. Das Greifswalder Institut hat darauf verzichtet, das Wort „Mission“ in seinen Namen aufzunehmen. Das ist nachvollziehbar. Denn im Rahmen der universitären Theologie sind die Begriffe „Missionswissenschaft“ oder „Missionstheologie“ noch immer weithin mit einem Verständnis der Mission verbunden, die sich auf andere Länder und Kontinente und gerade nicht auf die missionarische Situation im eigenen Land bezieht. Gleichzeitig ist dieser Verzicht nicht selbstverständlich. Denn die Veröffentlichungen des Instituts kreisen sehr häufig um den Begriff der Mission.¹ Der Klärungsbedarf ist empirisch und programmatisch von vergleichbarer Dringlichkeit: Was meinen wir, wenn wir die gegenwärtige Situation von Glauben und Kirche als eine missionarische Situation bezeichnen? Und worum geht es, wenn wir für die Kirche ein missionarisches Handlungskonzept entwickeln wollen oder von Mitarbeitenden in der Kirche eine missionarische Einstellung erwarten?

Wissenschaftliche Begriffe passen sich der Realität oft erst mit einiger Verzögerung an. Mit einem solchen Fall haben wir es auch hier zu tun. Die Missionswissenschaft ist in ihrer Entstehung eng mit den Missionsbewegungen des 19. Jahrhunderts verbunden. Die Ausbreitung der christlichen Botschaft, für die der Kolonialismus jenes Jahrhunderts

¹ Vgl. exemplarisch: Michael Herbst, Jörg Ohlemacher, Johannes Zimmermann (Hg.): *Missionarische Perspektiven für eine Kirche der Zukunft* (BEG 1), Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 2008.

die äußeren Bedingungen schuf, bestimmte auch während des 20. Jahrhunderts das Themenfeld dieser Wissenschaft. Trotzdem durchschaute man immer wieder, dass es sich dabei um eine Engführung handelte. So nahm man inhaltlich von einem solchen Verständnis der Mission immer wieder Abstand und weitete den Horizont, indem man auch die eigene kirchliche und religiöse Situation mit in den Blick nahm. Der Begriff der „Inneren Mission“ entstand bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts nahezu gleichzeitig mit den Initiativen zu einer „Äußeren Mission“. Dabei war mit dieser „Inneren Mission“ keineswegs nur die diakonische, sondern ebenso die verkündigende Zuwendung zu entkirchlichten Teilen der Bevölkerung gemeint. Seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde dafür der Begriff der „Volksmission“ üblich. Er verband sich häufig mit bestimmten „evangelistischen“ Veranstaltungsformen und weithin auch mit einer spezifischen Frömmigkeitsprägung, die im Pietismus landeskirchlicher wie freikirchlicher Art zu Hause war. Erst seit den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts wird der Versuch unternommen, die Mission im eigenen Land als eine gesamtkirchliche Aufgabe zu verstehen und die Beiträge unterschiedlicher Gestalten des Protestantismus zu dieser missionarischen Aufgabe als zusammengehörig zu begreifen. Die Synode der EKD in Leipzig 1999 steht stellvertretend für diese Neuorientierung.²

Parallele Entwicklungen zeichnen sich auch im deutschen Katholizismus ab. Während auch dort über lange Zeit Mission vor allem als „äußere Mission“ verstanden wurde, trug die Wahrnehmung der ostdeutschen Situation nach der Friedlichen Revolution von 1989 auch hier zu einer Veränderung der Perspektive bei. Es war kein Zufall, dass ein Bischof aus den neuen Bundesländern, Bischof Joachim

² Zur Dokumentation der EKD-Synode vgl. http://www.ekd.de/synode99/synode1999_welcome.html (zuletzt aufgerufen am 13.2.2015).

Wanke in Erfurt, als Wortführer einer neuen Besinnung auf den missionarischen Auftrag der Kirche hervortrat.³

In vergleichbaren Prozessen nahmen die Kirchen den Übergang aus einer traditionell volkskirchlichen in eine missionskirchliche Situation wahr. Sie erkannten, dass sie sich durch kontroverse Diskussionen über den Verlauf und die Irrwege christlicher Mission in der Vergangenheit nicht davon abhalten lassen konnten, ihren Missionsauftrag in der Gegenwart und am eigenen Ort anzuerkennen. Dieser Auftrag schließt Initiativen dazu ein, die christliche Botschaft Menschen nahe zu bringen, die keinen Kontakt zum christlichen Glauben und zur Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden haben. Manche aufmerksamen Beobachter staunten darüber, wie schwer sich die christlichen Kirchen hierzulande mit dieser Umorientierung taten. So stellte der Schriftsteller Günter de Bruyn in einer Rede zum Reformationstag in den späten neunziger Jahren lakonisch fest: „Was also den Christen weitgehend fehlt, ist ihr sichtbar werdender Wille, sich nicht nur zu behaupten, sondern verlorene Seelen zurückzugewinnen, also, falls das Wort noch erlaubt ist: Mission. Früher fuhren glaubensstarke Leute, unsägliche Strapazen nicht scheuend, zu diesem Zweck in die Südsee oder nach Grönland. Heute brauchen sie, ohne jede Entbehrung, nur beim Nachbarn vorzusprechen, nur in der Öffentlichkeit mehr Selbstvertrauen zu zeigen oder sich in demokratischen Institutionen für die Kirchenbelange einzusetzen, ohne Behinderung durch Natur- oder Staatsgewalt. Aber statt verstärkt die Freiheit zu nutzen, idealisiert man manchmal sogar die Minderheitskirche, so dass der Eindruck erweckt wird, man fände eine kleinere Anzahl von Christen grundsätzlich besser als eine größere, was doch wohl im Gegensatz steht zu der

3 Vgl. Joachim Wanke: Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000, 35-42.

Aufgabe: Gehet hin in alle Welt – oder doch wenigstens ins nächste Dorf.“⁴ Die freundschaftliche Mahnung ist auch fünfzehn Jahre später noch nicht gegenstandslos geworden.

3.

Die Diskussion über die missionarische Situation der Gegenwart ist vielfältig und facettenreich. Zwei Aspekte, die innerlich zusammen gehören, werden in ihr allerdings vergleichsweise selten angesprochen. Zum einen ist zu berücksichtigen, dass die Kirchen selbst im Zuge der neuzeitlichen Menschenrechtsentwicklung gelernt haben, die Religionsfreiheit zu bejahen; das erfordert eine Klärung des Verhältnisses zwischen Mission und Religionsfreiheit. Zum andern gilt das neue Nachdenken über Mission einer gesellschaftlichen Situation, die durch religiöse und weltanschauliche Pluralität geprägt ist. Für die Gestaltung des Zusammenlebens unter pluralen Bedingungen hat sich der Leitgedanke oder der Wert der Toleranz durchgesetzt. Deshalb muss das Verhältnis von Mission und Toleranz geklärt werden. Beide Fragen sind einander benachbart, aber sie sind nicht identisch.

Wenden wir uns also zunächst der Frage nach der Religionsfreiheit zu.⁵ Was wird geschützt, wenn wir vom Schutz der Religionsfreiheit sprechen? Der Begriff der Religion

.....

4 Günter de Bruyn: Deutsche Zustände. Über Erinnerungen und Tatsachen, Heimat und Literatur, Frankfurt/M. 1999, 38.

5 Vgl. Wolfgang Huber: Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod, 2. Aufl., München 2015, 225-227; Wolfgang Huber, Rechtsethik, in: Wolfgang Huber / Torsten Meireis / Hans-Richard Reuter (Hg.): Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, 125-193 (185-188).

hat eine höchst langwierige Entwicklung hinter sich.⁶ Sowohl im antiken Rom als auch bei frühen christlichen Autoren wurde das Wort *religio* jeweils nur auf eine einzige Weise der Gottesverehrung bezogen. Bei römischen Autoren war das die römische Staatsreligion, bei christlichen Autoren wie Augustinus war es der zur Staatsreligion erhobene christliche Glaube. Doch das änderte nichts daran, dass es neben der einen Religion auch andere Glaubensweisen gab. Im Namen der herrschenden Religion wurde diesen Glaubensweisen die Gleichberechtigung abgesprochen; das konnte sich in Christenverfolgungen zur Zeit des römischen Staatskults und später in ebenfalls gewaltsamen Angriffen auf Anders- oder Nichtgläubige im Namen der christlichen Staatsreligion äußern.

Der Verzicht auf einen gemeinsamen Oberbegriff für verschiedene Glaubensweisen brachte symbolisch zum Ausdruck, dass der Gedanke einer Gleichberechtigung dieser Glaubensweisen in weiter Ferne lag. Erst der Übergang zu einer territorial bestimmten Glaubenspluralität veränderte die Situation: Wer die Macht über eine Region hatte, bestimmte auch über die Religion seiner Untertanen – *cuius regio eius religio*. Deshalb ist es kein Zufall, dass das Wort „Religion“ seit dem 17. Jahrhundert als Oberbegriff für die verschiedenen Glaubensweisen verwendet wird. Pointiert kann man sagen, dass durch die Verwendung eines gemeinsamen Oberbegriffs die unterschiedlichen „Religionsparteien“ überhaupt erst trotz ihrer Verschiedenheit als mehr oder minder gleichberechtigte Glaubensweisen anerkannt werden. Aus einer solchen Perspektive ist der Begriff der Religion keineswegs, wie Peter Sloterdijk gelegentlich gesagt hat, eine „komparatistische Vergiftung“, sondern eine

6 Diese Entwicklung ist umfassend dargestellt bei Ernst Feil: *Religio I-IV*, Göttingen 1986-2007. Vgl. Wolfgang Huber: Freiheit von/für/mit Religion?, in: Winfried Kretschmann / Verena Wodtke-Werner (Hg.): Wie viel Religion verträgt der Staat? Aktuelle Herausforderungen und grundsätzliche Überlegungen, Ostfildern 2014, 95-102.

begriffliche Nötigung zu bescheidenen Ansätzen der Toleranz und des Respekts vor der Gewissens- und Religionsfreiheit der jeweils anderen.

Seit diesen Anfängen dauerte es weitere zwei Jahrhunderte, bis sich diese Freiheiten, insbesondere die Religionsfreiheit, auch in der politischen Ausgestaltung der Menschen- und Bürgerrechte niederschlugen. Der Kampf religiöser Minderheiten um Gleichberechtigung erst in England und dann in den englischen Kolonien der „neuen Welt“ schlug sich in einer ersten Formulierung der Religionsfreiheit nieder, die so lautete: „Die Religion oder die Ehrfurcht, die wir unserem Schöpfer schulden, und die Art, wie wir sie erfüllen, können nur durch Vernunft und Überzeugung bestimmt sein und nicht durch Zwang oder Gewalt; daher sind alle Menschen gleicherweise zur freien Religionsausübung berechtigt, entsprechend der Stimme ihres Gewissens; es ist die gemeinsame Pflicht aller, christliche Nachsicht, Liebe und Barmherzigkeit aneinander zu üben.“⁷ Christian forbearance, love and charity bilden hier den Rahmen für die Freiheit der Religion. Einen anderen Blick auf dasselbe Thema eröffnet die französische Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers von 1789: „Niemand soll wegen seiner Ansichten, auch nicht wegen der religiösen, beunruhigt werden, sofern ihre Äußerung die durch das Gesetz errichtete öffentliche Ordnung nicht stört.“ Hier bestimmt der *ordre public* den Rahmen und die Grenzen der Religionsfreiheit. Während im amerikanischen Fall die Koexistenz christlicher Denominationen in einem Geist christlicher Aufklärung geregelt wird, wird im französischen Fall die freie Religionsausübung ausdrücklich an die Wahrung der öffentlichen Ordnung gebunden. Dieser Unterschied wirkt sich bis zum heutigen Tag in der Differenz zwischen der amerikanisch-zivilgesellschaftlichen und der

.....

7 Grundrechte von Virginia vom 12. Juni 1776, Abschnitt 16.

französisch-laizistischen Trennung zwischen Staat und Kirche aus.

Erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts wurde die Religionsfreiheit als universales Menschenrecht anerkannt. Der Durchbruch vollzog sich mit dem Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948: „Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.“ Man kann in dieser Fassung der Religionsfreiheit sogar einen Bezug auf die Mission erkennen. Er liegt darin, dass die Freiheit zum Wechsel der Religion oder Weltanschauung ausdrücklich in die Religionsfreiheit einbezogen wird. Allerdings verschwand diese Klarheit in der weiteren Kodifikation der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen. In der Konvention über bürgerliche und politische Rechte von 1966, in der die Grundsätze der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte rechtsverbindlich festgelegt wurden, ist vom Religionswechsel nicht mehr die Rede. Zur Sprache kommt in deren Artikel 18 nur noch das Recht, „eine Religion oder Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen“; das Recht, eine Religion „abzulegen“ oder zu „wechseln“, kommt dagegen nicht mehr vor. Das war der Preis, der in der Konvention von 1966 für die Zustimmung von islamisch geprägten Staaten gezahlt wurde. Die damit verbundene implizite Einschränkung der Religionsfreiheit wurde in dem halben Jahrhundert, das seitdem verstrichen ist, noch nicht überwunden. Im Gegenteil: In islamischen Staaten gilt die Abwendung vom Islam als „Abfall“, der in einer Reihe von Ländern mit der Todesstrafe bedroht ist. Die Verkündigung anderer Glaubensweisen neben dem Islam wird vielfach unterdrückt. So wird in der Türkei der Aus-

druck „Missionar“ nur in ablehnendem Sinn verwendet und nur auf Christen angewandt, die von ihrem Glauben auch in der türkischen Gesellschaft Zeugnis ablegen wollen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass der Zentralrat der Muslime in Deutschland in seiner Islamischen Charta von 2002 ausdrücklich feststellt: „Die im Zentralrat vertretenen Muslime akzeptieren das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben.“ Aber generell durchgesetzt hat sich diese Auffassung in muslimischen Kreisen und Ländern noch bei weitem nicht.

Die Debatte über die Religionsfreiheit muss weitergehen. Für christliche Kirchen kann dabei nur ein unzweideutiges Eintreten für die Religionsfreiheit in Frage kommen. Nur dann können sie glaubwürdig für Christen und Angehörige anderer Religionen eintreten, die in ihren jeweiligen Ländern unter der Verletzung der Religionsfreiheit leiden. Konsequenterweise muss eine Konzeption der Mission entwickelt und verwirklicht werden, die in sich selbst ein Ausdruck des Respekts für die Religionsfreiheit der Andersgläubenden und Andersdenkenden ist.

Dafür sprechen nicht nur Gründe des Menschenrechtsschutzes und der globalen Menschenrechtsentwicklung. Im Verständnis des christlichen Glaubens selbst gibt es vielmehr starke Gründe dafür, die Religionsfreiheit mit zentralen christlichen Einsichten zu verknüpfen und um dieser Einsichten willen zu bejahen. Drei Gesichtspunkte will ich in den Vordergrund rücken: den Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Konsequenzen der Rechtfertigung aus Gnade für das Verständnis der Person und die Gewissensfreiheit.

Der Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen bildet den Ausgangspunkt für ein Konzept der menschlichen Würde, die gerade nicht an ein religiöses Bekenntnis gebunden ist, sondern im strikten Sinn egalitär ist, also für

alle Menschen unabhängig von Religionszugehörigkeit und persönlichem Bekenntnis gilt. Dieser egalitäre Universalismus wird überhaupt erst dann zureichend beherrzt, wenn er durch Unterschiede der Religion genauso wenig eingeschränkt wird wie durch Unterschiede des Geschlechts, des Alters, des sozialen Status, der ethnischen Zugehörigkeit oder der Nationalität. Für Christen gilt die gleiche Würde des Menschen, unabhängig vom religiösen Bekenntnis, infolgedessen aus elementaren Gründen des Glaubens.

Das lässt sich auch aus der Perspektive des reformatorischen Verständnisses der menschlichen Person verdeutlichen. Wenn nach reformatorischer Auffassung die Stellung des Menschen vor Gott nicht aus der Perspektive der individuellen Verdienste, sondern von Gottes Gnade her bestimmt wird, dann hat diese gerechtmachende Gnade den Vorrang vor den Taten wie vor den Untaten des Menschen, vor seinen guten wie vor seinen schlechten Überzeugungen, vor seinen Einsichten wie vor seinen Irrtümern. Die Unterscheidung zwischen der Person und ihren Taten schließt auch die Unterscheidung zwischen der Person und ihren Überzeugungen ein. Das wird in unüberbietbarer Radikalität in der Formel von der „Rechtfertigung des Gottlosen“ zum Ausdruck gebracht; deshalb hat Eberhard Jüngel diese – paradox klingende – Formel zum Ausgangspunkt seiner Interpretation der reformatorischen Rechtfertigungslehre gemacht.⁸

Durch die Vorordnung der Gnade vor die Taten und Überzeugungen des Einzelnen werden die Haltungen und das Handeln des Menschen natürlich keineswegs unwichtig. Sie tragen den Charakter der Antwort auf die Zusage der göttlichen Gnade. Sie sind deshalb im Gewissen vor Gott zu verantworten. Diese Verantwortung im Gewissen kann

.....
8 Eberhard Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 6. Aufl. 2011.

keine irdische Autorität dem Menschen abnehmen; weder Staat noch Kirche haben dazu eine Möglichkeit. Sie haben deshalb auch kein Recht dazu, den Einzelnen zu einem Handeln zu zwingen, das über das Maß des vom Staat mit den Mitteln des Rechts zu Fordernden hinausgeht. Die Gottesbeziehung ist Gewissenssache und keine Rechtspflicht. In Fragen des Glaubens gibt es deshalb keinen Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit. Wenn sie solchen Gehorsam fordert, überschreitet sie, wie Luther in seiner Obrigkeitsschrift einprägsam verdeutlicht hat, die ihr gesetzten Grenzen. In diesem Sinn hat die Reformation die Religionsfreiheit in der Gewissensfreiheit verankert.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Rechtfertigung allein aus Gnade sowie die Gewissensfreiheit und die mit ihr verbundenen Grenzen der staatlichen Autorität bilden die Grundlage dafür, dass die Religionsfreiheit aus der Perspektive des christlichen Glaubens nicht nur aus äußeren, sondern vor allem aus inneren Gründen vertreten wird und vertreten werden muss. Gleichwohl erschlossen die Kirchen sich den in ihrem Bekenntnis selbst verankerten Universalismus der Menschenwürde und der aus ihr folgenden Religionsfreiheit eher zögerlich und mit unterschiedlicher Geschwindigkeit. Die im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengeschlossenen Kirchen beteiligten sich – ebenso wie Vertreter anderer Glaubensgemeinschaften – aktiv an der Erarbeitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 und rezipierten deshalb auch bald die Religionsfreiheit als Maßstab ihres eigenen Engagements. Im katholischen Bereich erlangte insbesondere die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* von

1965 herausgehobene Bedeutung. Dieser Text repräsentiert in markanter Weise die späte kirchliche Einsicht in eine

Frucht des christlichen Glaubens, die den Kirchen selbst über lange Zeit verborgen blieb.

Auch für die evangelischen Kirchen gilt, dass sie über lange Zeit hinter einer konsequenten Anerkennung der Religionsfreiheit zurückblieben, obwohl sie in der gewissenbestimmten Glaubensauffassung der Reformation angelegt war, in der lutherischen Auffassung von den Grenzen der weltlichen Obrigkeit klar artikuliert wurde und in der Formel, dass der Glaube ohne Gewalt, nur durch das Wort zu vertreten sei, einen unzweideutigen Ausdruck fand. Trotz solcher klarer Weichenstellungen erwiesen sich auch die reformatorischen Kirchen keineswegs durchgängig als Anwälte und Fürsprecher der Religionsfreiheit. Das Staatskirchentum erneuerte über lange Zeit die Vorstellung von der einen, maßgeblichen Staatsreligion, die keine gleichberechtigte Glaubensweise neben sich duldete. Auch die evangelischen Kirchen revidierten diese Auffassung erst, als die veränderten gesellschaftlichen und politischen Bedingungen das nahe legten. Deshalb besteht kein Anlass zu Selbstgerechtigkeit und Hochmut, wenn die Kirchen heute unzweideutig für die Achtung der Religionsfreiheit eintreten.

4.

Die positive Würdigung der Religionsfreiheit erscheint uns heute weithin als selbstverständlich. Freilich wird sie in vielen Debatten stärker von ihrem negativen als von ihrem positiven Aspekt her betrachtet; die Freiheit von der Religion tritt stärker in den Blick als die Freiheit zur Religion. Aber auch wenn man beide Aspekte miteinander verbindet, muss man nüchtern konstatieren, dass die Durchsetzung der Religionsfreiheit eine missionarische Tätigkeit der Kirche nicht erleichtert; sie scheint sie sogar eher zu erschweren. Das gilt nicht nur im Vergleich zu früheren Zeiten, in denen ganze Regionen geschlossen zum christlichen

Glauben übertraten oder – in späterer Zeit – die Konfession wechselten. Die Christianisierung Mitteleuropas vollzog sich vor einem Jahrtausend deshalb in einer – äußerlich betrachtet – so durchgreifenden Weise, weil der Gedanke einer individuellen Religionsfreiheit um die Wende vom ersten zum zweiten Jahrtausend christlicher Zeitrechnung genauso unbekannt war wie zu Zeiten der Konstantinischen Wende. Aber auch die Bildung starker konfessioneller Milieus in der nachreformatorischen Zeit verdankte sich dem hohen Maß an konfessioneller Homogenität, das sich aus der Einheit von Territorium und Konfession ergab. Diese Identität löste sich seit dem 18. Jahrhundert durch territoriale Veränderungen und Wanderungsbewegungen auf. Die Erosion konfessioneller Milieus war die Folge. Die Lockerung traditioneller Bindungen und die Gewährleistung der Religionsfreiheit wirkten im Prozess religiös-weltanschaulicher Pluralisierung zusammen; im Osten Deutschlands verband er sich mit einer Entkirchlichung, die durch die Kirchenpolitik der SED aktiv vorangetrieben wurde. Das alles mag im Blick sein, wenn in neueren Beiträgen aus dem IEEG von der Lage der Kirche in „nachkirchlicher Zeit“ gesprochen wird.⁹

Von einer „nachkirchlichen Zeit“ mag insofern die Rede sein, als es den Kirchen wesentlich schwerer fällt als in früheren Zeiten, Lebensformen anzubieten, dank deren die Annahme des christlichen Glaubens und die Zugehörigkeit zur Kirche ihre Plausibilität gewinnen. Denn in der Geschichte der Kirche war missionarische Ausstrahlung in aller Regel mit der Plausibilität von Lebensformen verbunden. Für die Zeit der frühen Christenheit ist das oft beschrieben worden. Christoph Marksches nennt in solchen Zusammenhängen als Beispiele für die besondere Stärke des Christentums „seine das gesamte Leben umgreifen-

⁹ Vgl. Clausen, Matthias, Michael Herbst, Thomas Schlegel (Hg.): Alles auf Anfang. Missionarische Impulse für Kirche in nachkirchlicher Zeit (BEG 19), Neukirchen 2013.

de und regelnde Totalität, die Einfachheit seiner Dogmatik und Präzision seiner ethischen Regeln und das Angebot von gestalteter Frömmigkeit.“¹⁰ Das Vorbild der Märtyrer und der diakonische Einsatz für Menschen, die der Hilfe bedürfen, werden immer wieder als starke Motive für die Plausibilität der christlichen Lebensform hervorgehoben. Was ursprünglich seine Attraktivität durch die Differenz zur jeweiligen Umwelt entfaltete, erwies sich später, zumeist in abgeschliffener und abgeflachter Form, eingefügt in die gesellschaftlichen Bedingungen der Normalität, als Traditionsbestand, an den sich anzupassen als selbstverständlich galt. Dadurch nahm eine christlich orientierte Lebensführung den Charakter der Zweckmäßigkeit an, wodurch die Plausibilität dieser Lebensform sich auf andere Art erneuerte. Man ist im Rückblick daran gewöhnt, solche Zustände mit dem Begriff der Kirchlichkeit zu belegen. „Nachkirchlich“ bedeutet dann, dass die Kirchlichkeit nicht mehr fraglos verwurzelt ist und nicht mehr einen selbstverständlichen Bestandteil einer gesellschaftlich angepassten Lebensform bildet. Wenn der christliche Glaube weder durch die Attraktivität des Außerordentlichen noch durch seine gesellschaftlich angepasste Zweckmäßigkeit als plausibel erscheint, muss er aufs Neue an seiner Lebensform arbeiten, um missionarisch wirken zu können. So betrachtet erleichtert die Religionsfreiheit die Mission der Kirche nicht nur, sondern erschwert sie. Denn sie verbindet sich mit einer Vielfalt der Lebensformen, mit einer fortschreitenden Erosion von Traditionen, mit einem Hang zur Beliebigkeit, in dem weder das Außerordentliche noch das

¹⁰ Christoph Marksches: Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen (Beck'sche Reihe 1692), München 2006, 216 (vgl. hierzu auch ausführlich die zweite, erweiterte Auflage [München 2012, 215-263]).

Zweckdienliche dazu taugt, eine persönliche Verbindlichkeit zu erzeugen.

Eine solche Situation verführt dazu, die Säkularisierung zu einer sich selbst bestätigenden Prophezeiung zu machen. Doch jeder genauere Blick verbietet es, pauschal von einer unaufhaltsamen Säkularisierung ganzer Gesellschaften zu sprechen oder die Säkularisierung zu einer unausweichlichen Begleiterscheinung von Modernisierungsprozessen zu erklären.¹¹ Religion ist vielmehr in unserer Gegenwart wie in der voraussehbaren Zukunft eine Gestalt des Geistes (Jürgen Habermas). Weltweit betrachtet gewinnen die Religionen an Bedeutung. Gemessen an der Zahl seiner Mitglieder wächst auch das Christentum. Das Ausmaß der Entkirchlichung in der Mitte Europas darf uns den Blick auf diese globale Realität nicht verstellen. Religion ist, weltweit betrachtet, eines der großen Themen des 21. Jahrhunderts. Wir wissen nicht genau, in welchen Formen uns dieses Thema auch in Mitteleuropa berühren wird. Aber dass die religiös-weltanschauliche Pluralität uns schon aktuell herausfordert, lässt sich nicht übersehen. Die Gestaltung des Zusammenlebens in religiös-weltanschaulicher Pluralität aus dem Geist der Religionsfreiheit gehört schon jetzt in jedem Land, auch dem unseren, zu den zentralen Aufgaben in einer globalisierten Welt.

Die religiös-weltanschauliche Pluralität, mit der wir es heute zu tun haben, schließt neben einer Mehrzahl religiöser Optionen auch eine Mehrzahl säkularer Optionen ein. Der Staat muss das in der Gestaltung des religionsrechtlichen Rahmens berücksichtigen. Aber er hat keinen Grund dazu, der säkularen Option einen grundsätzlichen Vorrang vor der religiösen Option einzuräumen. Die Religionsneutralität des Staates bedeutet auch nicht, dass die negative Religionsfreiheit gegenüber der positiven den Vorzug ver-

¹¹ Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei Hans Joas: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg/Br. 2012.

dient; denn damit würde der Ablehnung Gottes ein Freiheitsvorsprung vor dem Bekenntnis zu Gott gewährt. Die gegenwärtige Religionspluralität ist deshalb kein Grund, die Balance von negativer und positiver Religionsfreiheit aufzugeben oder die Teilhabe der Religionen am öffentlichen Raum in Frage zu stellen. Es geht vielmehr darum, diese Grundprinzipien einer freiheitlichen Religionsverfassung auf die gegenwärtigen

Herausforderungen anzuwenden. Dabei ist die radikal pluralistische Veränderung der religiösen und weltanschaulichen Landschaft nicht zu übersehen. Die Forderung lautet, dass jede religiöse und weltanschauliche Überzeugungsgemeinschaft das Recht hat, für die eigene Überzeugung einzutreten und um Zustimmung für sie zu werben. Religionsfreiheit bedeutet, dass auch hinsichtlich der Mission kein Monopolanspruch mehr besteht. In vielen Hinsichten haben die christlichen Kirchen besonders günstige Voraussetzungen dafür, ihre Botschaft in der Öffentlichkeit zu vertreten und ihre Lebensformen erkennbar zu machen. Aber ein Alleinvertretungsanspruch ist damit nicht verbunden. Vielmehr darf die Freiheit einer Religion die gleiche Freiheit einer anderen nicht in Frage stellen, einschränken oder gefährden. Glaubensfreiheit ist immer auch die Freiheit der Andersglaubenden. Dieses Warnzeichen gilt für religiösen Fundamentalismus ebenso wie für kämpferischen Atheismus oder andere Formen von Intoleranz.

5.

Die Überlegungen, die wir bisher aus der Perspektive der Religionsfreiheit entwickelt haben, müssen wir deshalb in einem weiteren Schritt aus der Perspektive der Toleranz vertiefen.¹² Denn Toleranz ist die subjektive Seite der

.....

12 Vgl. Wolfgang Huber: Ethik, 214–227.

Religionsfreiheit. Man kann sie auch als die Tugend der Religionsfreiheit bezeichnen. Doch was ist unter Toleranz zu verstehen? Die UNESCO, die ihrem Namen gemäß für Erziehung, Wissenschaft und Kultur zuständig ist, hat Toleranz folgendermaßen definiert: „Toleranz bedeutet Respekt, Akzeptanz und Anerkennung der Kulturen unserer Welt, unserer Ausdrucksformen und Gestaltungsweisen unseres Menschseins in all ihrem Reichtum und ihrer Vielfalt. Toleranz ist Harmonie über Unterschiede hinweg.“ Eine solche Definition ruft geradezu nach dem Einwand: Wo Harmonie herrscht, braucht man keine Toleranz. Als Toleranz lässt sich eher mit Nikolaus Knoepffler eine Einstellung bezeichnen, „wonach eine andere Überzeugung bzw. Praxis zwar für falsch eingeschätzt wird, aber andererseits doch nicht für derart falsch, dass es nicht möglich wäre, diese Überzeugung und Praxis zu dulden“.¹³ In der Toleranz verbinden sich, wie der Philosoph Rainer Forst gezeigt hat, drei Elemente miteinander: eine Ablehnungskomponente, eine Akzeptanz-Komponente und eine Zurückweisungskomponente.¹⁴

Von einer Ablehnungs-Komponente ist zu sprechen, weil das Problem der Toleranz überhaupt nur im Blick auf Praktiken oder Überzeugungen einer Gruppe entsteht, die von anderer Seite als falsch oder schlecht beurteilt werden. Wäre es anders, so wäre von Bejahung oder von Indifferenz zu sprechen, aber nicht von Toleranz. Aus diesem schlichten Grund kann es eine Toleranz aus Indifferenz nicht ge-

.....

13 Nikolaus Knoepffler: Toleranz und Umgang der Religionen mit bioethischen Kontroversen, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 53, 2009, 252–266 (252f.).

14 Frühere Arbeiten zusammenfassend: Rainer Forst: Toleranz, in: Marcus Düwell u.a. (Hg.): Handbuch Ethik, Stuttgart 3. Aufl. 2011, 529–534.

ben; denn Indifferenz schließt eine Ablehnungskomponente aus.

Zur Toleranz gehört als Zweites eine Akzeptanz-Komponente, die den abgelehnten Praktiken oder Überzeugungen Raum gibt – sei es weil sie sich in einen größeren Zusammenhang einfügen, weil die Träger dieser Praktiken und Überzeugungen aus pragmatischen Gründen willkommen sind, oder weil der Respekt vor der gleichen Würde aller Menschen unabhängig von ihren Praktiken und Überzeugungen zu deren Akzeptanz verpflichtet.

Schließlich tritt diesen Merkmalen eine Zurückweisungskomponente zur Seite. Sie bezieht sich auf die Grenzen der Toleranz: Wenn Praktiken oder Überzeugungen die Bedingungen für ein gemeinsames Leben ihrerseits aufkündigen oder wenn die Träger dieser Praktiken und Überzeugungen ihrerseits die gleiche Würde aller Menschen bestreiten oder missachten, können Grenzen der Toleranz erreicht sein, die zu einer Zurückweisung führen. Denn in gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, fundamentalistischen Überlegenheitsbehauptungen, der Rechtfertigung von Gewalt zur Durchsetzung der eigenen Überzeugungen oder Ziele oder im Einsatz von Korruption zur Verwirklichung der eigenen Interessen werden die Bedingungen der Toleranz selbst negiert. Die Zurückweisung gilt dabei Haltungen und Handlungsweisen; der Respekt vor der Würde der anderen Person bleibt davon unberührt.

Diese drei Komponenten miteinander zu verbinden, ist eine anspruchsvolle Aufgabe. Die Religionen haben vor ihr immer wieder versagt. Auch wenn die christlichen Kirchen über lange Zeit von der Bereitschaft zur Toleranz weit entfernt waren, lassen sich gute Gründe dafür geltend machen, warum die Idee der Toleranz mit dem Kern des christlichen Glaubens verbunden ist und sich schließlich auch in weiten Bereichen des Christentums Geltung verschaff-

te. Besonders knapp lässt sich das an der Tatsache veranschaulichen, dass der neuzeitliche Begriff der Toleranz eine wichtige Vorgeschichte in seiner theologischen Verwendung hat. Luther beispielsweise sprach von einer Toleranz Gottes (*tolerantia Dei*).¹⁵ Die Verbindung des Toleranzgedankens mit dem christlichen Glauben muss, wie schließlich erkannt und anerkannt wurde, als so eng angesehen werden, dass der Intoleranz, wo immer sie im Christentum auftritt, aus Gründen des christlichen Glaubens selbst widersprochen und widerstanden werden muss.

Freilich muss auf diesem Hintergrund ein Konzept der überzeugten, nicht der indifferenten Toleranz entwickelt werden. Denn andernfalls handelte es sich nicht um eine Toleranz, die der Gewissensfreiheit gemäß ist – geht es bei ihr doch gerade um die Freiheit zur Bildung eigener Überzeugungen und zur Bindung an sie. Sie schließt eine Differenz in grundlegenden Überzeugungen ein; ihr Inhalt ist ein wechselseitiger Respekt trotz dieser Differenz. Diese Toleranz schließt die Bereitschaft ein, Überzeugungen anderer zur Kenntnis zu nehmen, aber auch eigene Überzeugungen anderen gegenüber zu vertreten. Überzeugte Toleranz schafft Raum für den Austausch, das Gespräch und gegebenenfalls auch den Streit um unterschiedliche Wahrheitsgewissheiten. Doch alle Formen dieses Dialogs setzen den Respekt für die Gewissensfreiheit wie für die Gewissensbindung des anderen voraus. Die Gesprächskultur in

.....

15 Vgl. Gerhard Ebeling: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, in: Trutz Rendtorff (Hg.): Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung, Gütersloh 1982, 54–73; Wolfgang Huber: Ketzerei ist ein geistlich Ding. Über die Glaubensgrundlagen gelebter Toleranz: Schatten und Licht der Reformation, in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, 14, 8/2013, 41–43.

einer pluralen Gesellschaft lebt im Entscheidenden aus der persönlichen Toleranz ihrer Glieder.

Die gesellschaftliche Toleranz, die aus ihr folgt, zielt auf eine wechselseitige Achtung von Überzeugungen und Lebensformen; das schließt die Notwendigkeit ein, dass diese Überzeugungen und Lebensformen nicht selbst dieser wechselseitigen Achtung widersprechen. Gute, rücksichtsvolle Nachbarschaft und Klarheit der Positionen müssen sich in gesellschaftlicher Toleranz miteinander verbinden.¹⁶ Gesellschaftliche Toleranz ist nicht nur bei großen Debatten über kontroverse Themen – beispielsweise die Beschneidung – vonnöten. Vielmehr muss gesellschaftliche Toleranz sich im Alltag des Zusammenlebens bewähren. Politische Rahmenbedingungen haben schließlich ihren Sinn darin, solche gesellschaftliche Toleranz zu ermöglichen. Sie schützen einen gesellschaftlichen Raum, in dem sich Überzeugungen bilden und entfalten können. Damit schließt sich der Kreis zur Religionsfreiheit, die wir nun nicht nur als Gewährleistung der persönlichen und gemeinschaftlichen Bekenntnisfreiheit verstehen können, sondern in der zugleich eine unerlässliche Voraussetzung für praktizierte Toleranz in der religiös-weltanschaulichen Pluralität zu sehen ist.

6.

Religionsfreiheit schließt die Freiheit zur Mission ein; denn das Recht zum Wechsel der religiösen Überzeugung ist ein Teil der Religionsfreiheit. Deshalb muss das Recht gesichert sein, anderen seinen Glauben zu bezeugen. Doch aus der Sichtweise des christlichen Glaubens ist das nur in einer Form möglich, die den Respekt gegenüber der Reli-

¹⁶ Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.): Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD, Hannover 2006.

gionsfreiheit und der Gewissensbindung des anderen in überzeugender Weise zum Ausdruck bringt. Das führt zu dem Gedanken, Mission als Dialog zu konzipieren und zu gestalten.¹⁷ Mission vollzieht sich dort, wo Menschen sich wechselseitig an der Geschichte ihrer Überzeugungen Anteil nehmen lassen. Indem sie bezeugen, was ihnen wichtig ist, öffnen sie gleichzeitig die Möglichkeit dazu, ihre eigenen Überzeugungen zu vertiefen oder zu verändern. Das setzt eine Atmosphäre des Vertrauens voraus. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass für gegenwärtige Gestalten der Mission Gespräche im überschaubaren Kreis wichtiger geworden sind als Großveranstaltungen. Nicht das öffentliche Bekenntnis der ohnehin Überzeugten, sondern das Wachsen von Überzeugungen im überschaubaren Kreis ist das Ziel der Mission. Einem Menschen dabei zu helfen, zu eigenen Überzeugungen zu kommen, ihn dabei zu unterstützen, von seiner Religionsfreiheit einen eigenständigen Gebrauch zu machen, ihm Vorbilder vor Augen zu stellen, an denen er seine Suche nach dem Sinn des eigenen Lebens ausrichten kann, sind Wege und Zwischenziele einer zeitgenössischen, mit Religionsfreiheit und Toleranz vereinbaren Mission. Glaubenskurse, die Menschen darin unterstützen, „erwachsen glauben zu lernen“, zeichnen sich oft durch eine solche Sensibilität für die Überzeugungsgeschichte der Teilnehmenden aus.¹⁸ Sie setzen auf den langen Atem, nicht auf den kurzfristigen Erfolg. Sie geben nicht den Takt vor, sondern wenden Takt an. Freilich muss

¹⁷ Das ist ein wesentlicher Impuls der Missionssynode der EKD in Leipzig 1999, vgl. oben Anm. 3.

¹⁸ Zu „erwachsen glauben lernen“ als Teil des Reformprozesses der EKD vgl. meine Ausführungen vom 26.6.2009 (http://www.ekd.de/vortraege/huber/090626_pk_kirche_im_aufbruch_huber.html [zuletzt aufgerufen am 13.02.2015]); vgl. auch Kirchenamt der EKD (Hg.): „Erwachsen glauben. Missionarische Bildungsangebote als Kernaufgabe der Gemeinde“ Dokumentation eines Hearings der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste im Diakonischen Werk der EKD am 3. Juni 2008 in Hannover (= epd-Dokumentation 31/2008), Hannover / Frankfurt/M. 2008.

auch in der Gestaltung solcher Seminare oder Glaubenskurse deutlich werden, dass die Achtsamkeit im Umgang mit den Teilnehmenden gerade nicht in Indifferenz begründet ist, sondern selbst mit dem Bild vom Menschen in seinem Verhältnis zu Gott zusammenhängt, für das man auch den Gesprächspartner gewinnen, ja begeistern möchte.

Denn auch für moderne Formen der Mission gilt die Einsicht, für die eine einprägsame, Augustin zugeschriebene Formel lautet: „In dir muss brennen, was in anderen zünden soll.“ Wer andere begeistern will, muss selbst begeistert sein. Die Rücksicht auf die Überzeugungsgeschichte des andern und die Bereitschaft, die eigene Glaubensgewissheit zu bezeugen, schließen einander nicht aus. Aber

wer beides miteinander verbinden will, braucht Dialogbereitschaft und Takt. Es ist kein Wunder, dass in der missionarischen Situation, in der wir uns in hochentwickelten mitteleuropäischen Ländern befinden, Methoden der indirekten Mission als besonders ansprechend erscheinen; Musik, Bildung und Diakonie sind Beispiele dafür.¹⁹ Doch so wichtig ist, solche Wege der indirekten Mission zu beschreiten, so wichtig ist es auch, sie mit Schritten der direkten Mission zu verbinden.

¹⁹ Zum Begriff der „indirekten Evangelisation und Mission“ vgl. den Vortrag von Eberhard Jüngel vor der Synode der EKD in Leipzig 1999 unter http://www.ekd.de/synode99/referate_juengel.html (zuletzt aufgerufen am 13.2.2015).



Wo stehen wir nach 10 Jahren?*

Wer Kinder hat, weiß: Zehn ist ein schönes Alter. Mit zehn kann man schon viel, zeigt einiges an Verstand, ist körperlich belastbar, noch ist in den meisten Fällen der Sturm der pubertären Jahre fern, ein besonderer Charme umgibt die 10jährigen und in vielen Fällen sind 4. Klassen in der Schule etwas sehr Angenehmes. Nun sind wir also 10, die Windeln sind weg, etliche Schritte des Wachstums und des Lernens sind getan. Was uns vielleicht als Pubertät droht – keine Ahnung, wie das sein könnte, aber das wissen auch 10jährige Jungs und Mädels nicht so genau. Heute ist gleichwohl kein Kindergeburtstag, da verlassen wir den Vergleich endgültig. Zuerst begrüße ich Bischof Hans-Jürgen Abromeit. Im Unterschied zu den meisten von Ihnen war seine Anreise denkbar kurz; wir sind nämlich direkte Hausnachbarn hier. Hans-Jürgen Abromeit hat unseren Weg vom ersten Tag an begleitet. Er war an der Konzeption beteiligt, sei-

ne Ideen haben uns mitgeformt. Er hat uns nach Kräften unterstützt und geholfen, auch indem er sich für die Stellen an unserem Institut immer wieder stark gemacht hat. Aber sein Beitrag war nicht nur kirchenpolitischer Art; er hat durch seine Beiträge zu Dietrich Bonhoeffer, zur Mission, zur geistlichen Erneuerung der Kirche einen kräftigen inhaltlichen Beitrag zu unserer Arbeit geleistet. Wenn wir umstritten waren, hat er zu uns gestanden. Zugleich war er ein aufmerksamer und kritischer Begleiter, der uns auch da, wo es ihm nötig schien, in Frage stellte. Er hat an etlichen Konferenzen, Lehrveranstaltungen und Veröffentlichungen mitgewirkt. Er hat uns Türen geöffnet und an wichtigen Begegnungen und in wichtigen Veranstaltungen beteiligt. Da Bischöfe in der Regel nicht an Langeweile lei-

den, ist das alles ein sehr beachtlicher Einsatz, für den wir Dir, lieber Hans-Jürgen, sehr danken.

Man kann Stationen einer Reise benennen: Wer z.B. heute oder gestern mit dem Zug von Berlin gekommen ist, hat Erfahrungen gemacht. Er weiß nun auch mit größerer Gewissheit als jene, die nur von ungefähr ahnen können, dass Greifswald weit weg ist, dass Greifswald weit weg ist. Wir betrachten diese Anreise immer schon als erste akademische Seminereinheit über das, was in einem unserer Forschungsschwerpunkte als „periphere ländliche Räume“ bezeichnet wird. Man reist also von Berlin hinter Bernau weiter und denkt sich, es wird nie ein Ende nehmen, Felder und Wiesen, Wälder, Seen, kaum Orte, dafür zwischendurch Herden von Rotwild. Und man hält, wieder und wieder, staunend, dass das, was man da sieht, ein Bahnhof ist: Britz, Chorin, Angermünde, Wilmesdorf, Warnitz, Seehausen, Prenzlau, Nechlin, Pasewalk, Jatznick, Ferdinandshof, Ducherow, Anklam, Klein Bünzow, Züssow, Groß Kiesow und dann endlich Greifswald – Süd, aber immerhin. Wir leben hier in einer wunderschönen Landschaft, aber eben auch an der Peripherie, in sehr ländlichem Raum, weit weg von den Metropolen. Und doch sind Sie gekommen, dafür danken wir Ihnen. Es ist ja auch schön hier, und Sie können ja auch ein bisschen Urlaub hier machen. Und dennoch sind Studierende gekommen, erst einige, dann mehr, gewiss nicht nur (Gott sei Dank) wegen des Instituts, aber auch wegen des Instituts. Und Mitarbeitende sind gekommen, in diesen zehn Jahren; sie haben ihre Heimat verlassen und sich hier neu verwurzelt und dieses kleine Institut an der Peripherie aufgebaut:

Und wieder kann man Stationen benennen: Als Jörg Ohlemacher und ich hier begannen, waren es Johannes Zimmermann, Martin Reppenhagen und Matthias Bartels als erste, mit Anja Schild im Büro, dann Anna-Konstanze Schröder,

Thomas Schlegel, Matthias Clausen, Margret Laudan mit Manuela Kindermann und Jutta Werner im Büro, dann Georg Warnecke, Martin Alex, Jens Monsees, Carla Witt und Antje Gusowski im Büro. Dazu etliche studentische und wissenschaftliche Hilfskräfte. Und als Brücke zwischen Institut und Lehrstuhl die wissenschaftlichen Mitarbeiter Ulf Harder und Christiane Moldenhauer. Sie alle haben ein Stück ihres Lebens investiert, etwas riskiert und mehr als nur Arbeitskraft gegeben. Ihre Familien haben mitgetragen, dass das oft erheblichen Einsatz kostete. Und das ist es, was mich an diesem Tag mit besonderem Dank erfüllt.

Dazu kamen Wegbegleiter von außen: Hartmut Barend und Hans-Jürgen Abromeit über Jahre der Vorbereitung, ermutigend, sanft korrigierend, unterstützend. Ebenso andere, die unser Entstehen begleiteten und förderten wie Klaus-Jürgen Diehl, Hans-Martin Harder, Klaus Kaden oder Altpräses Manfred Kock. Besondere Freundschaft verbindet uns mit den Ämtern für missionarische Dienste, mit Birgit Winterhoff und Hans-Martin Steffe, mit Werner Schmückle und Hans-Georg Filker, mit der AMD in Berlin, Erhard Berneburg und Volker Roschke seien stellvertretend genannt, aber auch mit Ausbildungsstätten wie dem Johannenum, mit Burkhardt Weber und Klaus Teschner und mit dem ganzen Team des Zentrums für Mission in der Region, mit church convention und Markus Weimer, mit ökumenischen Partnern wie KAMP und Hubertus Schönemann. Wir haben zuerst einen eigenen Beirat gehabt, einige Mitglieder sind heute hier, seit 2009 haben wir einen Beirat zusammen mit dem Zentrum für Mission in der Region unter der Leitung von Altbischof Axel Noack. In beiden Beiräten war aus Sachsen Gudrun Lindner, die ich hier stellvertretend für andere Beiratsmitglieder nennen möchte. Ihre temperamentvolle und konditionell beachtliche Bemühung um uns und unsere Arbeit war manches Mal, wenn es auch Ge-

* Ansprache beim Festakt am 13. Juni 2014.

genwind gab – und den gibt es bis heute – eine große Ermunterung. Ihnen allen sei heute ausdrücklich gedankt. Zu danken ist auch unserem Förderverein unter der Leitung der Bischöfe Ulrich und Abromeit.

Zu danken ist weiterhin denen, die uns finanziell unterstützt und getragen haben, den Landeskirchen, allen voran erst Pommern und jetzt die Nordkirche, dann aber auch Württemberg, Baden, Mitteldeutschland, Hannover, das Rheinland sowie die EKD, daneben Stiftungen wie die Krupp-Stiftung, die Deichmann-Stiftung, die Stiftung Christliche Medien.

Wir sind ein Institut der Universität und wir sind stolz darauf, zur ehrwürdigen Ernst-Moritz-Arndt-Universität und ihrer Theologischen Fakultät zu gehören. Sie hat uns aufgenommen, Fakultät, Senat und Rektorat haben ihr Ja zu diesem Plan gegeben – was alles andere als selbstverständlich war, da Begriffe wie Mission und Evangelisation nicht überall gleichermaßen Entzücken hervorrufen. Ich danke unserem Dekan, Prof. Beyerle und allen Kollegen, für alle Unterstützung, alle erwiesene Kollegialität und einen Freiraum, den ich über alles schätze: nämlich unsere Themen zu ergründen und mit unseren Studierenden zusammen nach Wegen für die Kirche der Zukunft zu forschen.

Man kann Stationen einer Reise benennen. Es war eine Reise durch Symposien und Lehrveranstaltungen, durch die Produktion von etwa 35 Büchern, durch Beratungen und empirische Studien, durch 12 Dissertationen und 1 Habilitation, knapp 20 laufende Dissertations- und Habilitationsprojekte, durch Vorträge, durch Weiterbildungsformate wie das Spirituelle Gemeindemanagement oder Einladend Predigen. Wenn ich hinschaue, dann waren es zwei Stationen, an denen ich immer wieder mit unserem Team am liebsten Halt gemacht habe: bei unseren Studierenden, also

dem pastoralen Nachwuchs für eine erneuerte, vitale und wachstumsfähige Kirche, und bei unseren Sabbaticals, den Kolleginnen und Kollegen im Pfarramt, die hier für ein paar Monate auftanken, reflektieren, studieren, beten, segeln, singen – und uns tüchtig fordern, uns weiterbilden, indem sie uns hineinnehmen in den pastoralen Alltag ihrer Gemeinden. Immer dann denke ich: Dafür sind wir da, dafür forschen und lehren wir. Darum bin ich sehr dankbar, dass unsere 17 Sabbaticals und einige Studierende heute Abend hier sind. Vielen Dank! Ihr Vertrauen ehrt uns und spornt uns an.

Man kann Stationen einer Reise sehen. Unserem Institut schlug anfangs viel Skepsis entgegen. An mancher Stelle ist das auch so geblieben. Unser Profil ist markant, und das kann nicht jeder gut finden. Aber mit der Zeit wurden manche doch auf uns aufmerksam und manche Spannung lockerte sich. Wer anfangs dachte, es gäbe nun in Greifswald so etwas wie eine evangelikale Kadenschmiede, der sah sich – entweder erfreut, verärgert oder überrascht – aber jedenfalls enttäuscht. Der Missionsbegriff der Greifswalder war weiter als man erwartet hatte, er war und ist offenbar sensibel für die eigenen Gefährdungen. Das Institut widmete sich Themen, deren Dringlichkeit und Wichtigkeit kaum zu bezweifeln sind, wie etwa die Zukunft der Kirche in peripheren ländlichen Räumen, also den Seehausens, Ferdinandshofs und Klein Bünzows der Republik. Das Institut suchte nach einer Verbindung von Nüchternheit hinsichtlich der Abbrüche und Einbrüche des Volkskirchlichen mit Zuversicht, einer theologischen Haltung von Hoffnung, Umkehr, Aufbruch, unternehmerischem Mut und Neuanfang. Und dabei suchte und sucht es das Gespräch mit möglichst vielen, ohne aber aus dem Auge zu verlieren, dass wir Kirche eben missionarisch interpretieren und bauen wollen. Wir möchten, dass möglichst viele Menschen

eine Chance bekommen, das Evangelium zu hören und Anschluss an Glauben und Gemeinde zu finden. Und irgendwie bröckelten auf dieser Reise manche Fronten, nicht alle, aber heute stoßen wir auf mehr Respekt und Aufmerksamkeit in den Kirchen und in der akademischen Zunft, als 2004 zu ahnen und zu hoffen war. Ich bin dankbar, dass es eine ganze Reihe von kritischen und aufgeschlossenen Gesprächspartnern gibt, von denen ich mit Eberhard einen von uns besonders geschätzten Kollegen hier unter uns begrüßen kann.

Zurzeit stehen wir an einer Station unserer Reise, an der sich offenbar eine Weichenstellung ereignet. Wir hatten zehn sehr gute Jahre, für die ich sehr dankbar bin. Im vergangenen Jahr haben uns einige langjährige Mitarbeiter verlassen. Andere haben ihren Dienst am IEEG neu angetreten oder stehen kurz davor. Immer wieder werben wir um neue Unterstützung bei Kirchen und Stiftungen, und ich hoffe, dass wir nach dieser Weiche mit voller Kraft weiterreisen können.

Nun danke ich Ihnen allen, dass Sie gekommen sind, und dass wir feiern können. Uns erfüllt vor allem Dank, dass wir hier sein können, dass wir diese besondere Aufgabe haben und in diesem Team zusammen sind. Wir sind dankbar, dass wir an unserem Ort Gott und seinem Evangelium dienen dürfen. In der Abendmahlsliturgie heißt es zu Beginn einer neueren Fassung der Präfation: Unser Vorrecht und unsere Freude ist es, dass wir dich, barmherziger Gott, loben und preisen durch Jesus Christus, unseren Herren. Das ist unser Grundton in allem, was wir tun.

Autoren

Hans-Jürgen Abromeit | Dr. theol., Bischof im Sprengel Mecklenburg und Pommern der Evang.-lutherischen Kirche in Norddeutschland, Greifswald

Michael Führer | Dr. theol., Pfarrer in Dresden

Eberhard Hauschildt | Dr. theol., Professor für Praktische Theologie, Bonn

Michael Herbst | Dr. theol., Professor für Praktische Theologie, Greifswald

Wolfgang Huber | Dr. theol. Dr. h.c. mult., Professor em. für Systematische Theologie, Bischof i.R. der Ev. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, Ratsvorsitzender i.R. der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin

Christiane Moldenhauer | Dipl.-theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Theologie, Greifswald

David Reißmann | B.A., stud. theol., Greifswald

Sr. Anne Rentschler | stud. theol., Tübingen

Paul M. Zulehner | Dr. theol., Professor em. für Pastoraltheologie, Wien

Zum Jubiläum des IEEG sind zwei BEG-Bände erschienen:



Matthias Clausen/Michael Herbst/Thomas Schlegel (Hg.):

Alles auf Anfang. Missionarische Impulse für Kirche in nachkirchlicher Zeit, (BEG 19) Neukirchen-Vluyn 2013.

192 Seiten, 24,99 €



Michael Herbst:

Kirche mit Mission. Gesammelte Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus, (BEG 20) Neukirchen-Vluyn 2013.

256 Seiten, 24,99 €



Institut zur Erforschung von
Evangelisation und Gemeindeentwicklung
Universität Greifswald
Rudolf-Petershagen-Allee 1
17489 Greifswald

Telefon: 03834 86-2532

E-Mail: ieeg@uni-greifswald.de

www.ieeg-greifswald.de

ISBN 978-3-86006-422-1



9 783860 064221

Schutzgebühr: 3 Euro

