

Christian Grethlein

# KOMMUNIKATION DES EVANGELIUMS – IN OSTDEUTSCHLAND

Gut zwanzig Jahre nach dem Fall der Mauer und der Vereinigung Deutschlands muss man konstatieren, dass sich die kirchlichen Hoffnungen (vielleicht sogar Erwartungen) nicht erfüllt haben. Deutschland ist nicht protestantischer, sondern säkularisierter geworden, zumindest wenn man die Kirchenmitgliedschaft als Maßstab nimmt. Auch auf dem Gebiet der alten Bundesrepublik scheint sich der Reformimpetus, für den 2006 das vom Rat der EKD approbierte Papier »Kirche der Freiheit« stand, weitgehend verbraucht zu haben. Zwar sind die Kompetenzzentren erst gerade eröffnet worden und die Reformations-Dekade macht einen musikalischen Zwischenspur. Doch von »Wachsen gegen den Trend« ist auch nach fünf Jahren nichts zu spüren. Im Gegenteil verharren die Kirchengaustritte auf hohem Niveau – und die Tatsache, dass 2010 erstmals die entsprechenden Zahlen in der römisch-katholischen Kirche höher lagen als in den evangelischen Kirchen kann nur konfessionalistisch Kurzsichtige trösten. Tatsächlich weisen sie darauf hin, dass auch die katholische Kirche in Deutschland mit Wucht vom institutionellen Erosionsprozess erfasst wurde – und damit wohl ein bisher auch die evangelischen Kirchen stabilisierender Faktor. Die Konfessionslosen sind heute die größte Gruppe in Deutschland, gefolgt von Katholiken und Protestanten.

Zwar finden sich in der Praktischen Theologie nach wie vor Ansätze und Arbeiten, die mit den bisherigen Werkzeugen, wie einem elaborierten Religionsbegriff, einer differenzierten Christentumstheorie und Theorien des religiösen Subjekts die Wirklichkeit zu beschreiben versuchen. Doch findet sich auch eine andere Strömung, die eine Wahrnehmung der Situation jenseits von Niedergangstheorien, euphorischen Zukunftsaussichten oder einfachem Weiter-so erlaubt. Sie folgt dem Leitbegriff »Kommunikation des

Evangeliums«. Diese letztlich zu einer Neuformation der Praktischen Theologie führende Wendung<sup>1</sup> will ich in einem ersten Schritt in ihren unterschiedlichen Facetten kurz skizzieren. Im zweiten Schritt versuche ich deren empirische und theologische Präzision. Sodann erinnere ich an einige verbreitete, am Religionsbegriff orientierte Deutungen der ostdeutschen religiösen Situation. Abschließend kommt dann die Kommunikation des Evangeliums in Ostdeutschland in den Blick, und zwar durchaus auch handlungsorientierend.

## **1. Kommunikation des Evangeliums – ein neues Paradigma der Praktischen Theologie**

1.1 Im Jahr 1956 führte der niederländische Ökumeniker und Missionswissenschaftler Hendrik Kraemer in seiner Schrift »The Communication of the Christian Faith« den Begriff »Kommunikation des Evangeliums« ein. Dabei leitete ihn eine nüchterne Analyse der kirchlichen Situation: »Die Kirche von heute lebt in einer säkularisierten und in Desintegration begriffenen Massengesellschaft, welche ungewöhnlich dynamisch ist. Die Kirche führt sich aber in vielen Beziehungen so auf, als lebte sie immer noch in der alten, stabilen, begrenzten Welt.«<sup>2</sup> Demgegenüber wollte er, der einige Jahre in Indonesien als Missionar tätig war, den Blick über die anscheinend selbstverständliche Fortschreibung der volkswirtschaftlichen Verhältnisse hinaus weiten. Allerdings unterwarf Kraemer theologisch sein Kommunikationsverständnis noch der damals verbreiteten exklusiv christozentrischen Wort-Gottes-Theologie. Von daher galt ihm »Kommunikation des Evangeliums« als eine »Kategorie sui generis«.<sup>3</sup>

Das änderte Ernst Lange, als er Kraemers begrifflichen Impuls aufnahm. Im Gegensatz zu dem – von Kraemer noch selbstverständlich verwendeten – Verkündigungsbegriff stellte er den dialogischen Charakter von »Kommunikation des Evangeliums« heraus: »Wir sprechen von Kommunikation des Evangeliums und nicht von ›Verkündigung‹ oder gar ›Predigt‹, weil der Begriff das prinzipiell Dialogische des gemeinten Vorgangs akzentuiert und außerdem alle Funktionen der Gemeinde, in denen es um die Interpretation des biblischen Zeugnisses geht – von der Predigt bis zur Seelsorge und zum

---

<sup>1</sup> S. CHRISTIAN GRETHLEIN, Praktische Theologie als Theorie der Kommunikation des Evangeliums, in: ThLZ 137 (2012), 623–639.

<sup>2</sup> HENDRIK KRAEMER, Die Kommunikation des christlichen Glaubens, Zürich 1958 (engl. London 1956), 91.

<sup>3</sup> A. a. O., 21.

Konfirmandenunterricht –, als Phasen und Aspekte ein- und desselben Prozesses sichtbar macht.«<sup>4</sup>

1.2 Mittlerweile wird dieser – damals von Wort-Gottes-Theologen teilweise harsch zurückgewiesene<sup>5</sup> – Ansatz in vielfältiger Weise aufgenommen und weitergeführt. Wilfried Engemann stellt die Wendung »Kommunikation des Evangeliums« in die Mitte seiner vornehmlich semiotisch argumentierenden Homiletik und Praktischen Theologie. Kommunikation versteht er als »Mitteilungs- und Partizipationsgeschehen«, das »durch Personen« »auf der Basis von Zeichen« »in bestimmten Situationen« »zur Gestaltung von Kirche« »um der Zu- und Aneignung der Freiheit willen« vollzogen wird.<sup>6</sup> Damit gewinnt er zum einen vielfältige Anschlussmöglichkeiten an empirische Wissenschaften. Zum anderen entdeckt er die Bedeutung der Störungsanfälligkeit von Kommunikation. Diese ist keinesfalls mit dem Ziel eindeutiger binärer Codierung zu überwinden, sondern stellt vielmehr die Bedingung für kreative Aneignungsprozesse dar.

Von ganz anderen Traditionen her stößt der katholische Praktische Theologe und Religionspädagoge Norbert Mette auf das Innovationspotenzial von »Kommunikation des Evangeliums« als praktisch-theologischem »Leitbegriff«.<sup>7</sup> Durch die empirische und normative Perspektive enthält »Kommunikation des Evangeliums« nämlich zugleich »ein diagnostisches und ein reformerisches Potential«.<sup>8</sup> Hermeneutisch integriert Mette so befreiungstheologische Impulse in einer Weise praktisch-theologisch, die die von Gott jedem Menschen geschenkte »Würde und Freiheit« anerkennt.<sup>9</sup> Dass damit nicht zuletzt hierarchiekritische Implikationen verbunden sind, verleiht diesem Ansatz in der Katholischen Theologie besondere Brisanz.

<sup>4</sup> ERNST LANGE, Aus der »Bilanz 65«, in: DERS., Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hrsg. v. RÜDIGER SCHLOZ, München 1981, 63–160; 101.

<sup>5</sup> S. z. B. RUDOLF BOHREN, Die Differenz zwischen Meinen und Sagen. Anmerkungen zu Ernst Lange, Predigen als Beruf, in: PTh 70 (1981), 416–430 (sowie die Antwort von PETER KRUSCHE, Die Schwierigkeit, Ernst Lange zu verstehen. Anmerkungen zu dem Versuch von Rudolf Bohren, a. a. O., 430–441).

<sup>6</sup> WILFRIED ENGEMANN, Kommunikation des Evangeliums – ein interdisziplinäres Projekt, in: CHRISTIAN GRETHLEIN/HELMUT SCHWIER (Hrsg.), Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, Leipzig 2007, 137–232; 141 f.

<sup>7</sup> NORBERT METTE, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005, 14.

<sup>8</sup> A. a. O., 15.

<sup>9</sup> A. a. O., 20.

In noch einen anderen Zusammenhang führt die Rezeption der »Kommunikation des Evangeliums« bei dem in Princeton lehrenden presbyterianischen Praktischen Theologen Richard Osmer. In seiner stark auf die Gemeindeleitung fokussierten Praktischen Theologie entwirft er »A Communication Model of Leadership«.<sup>10</sup> Einen wichtigen Akzent setzt er dabei, indem er – in der Christusbefolgung – »humility« als wichtige pastorale und damit auch kommunikative Eigenschaft herausstellt. Damit ist zugleich die Kirche charakterisiert als »a contrast society in which power and authority are viewed along the lines of Christ's selfgiving love«.<sup>11</sup>

1.3 Es wäre lohnend, den drei genannten, in unterschiedlichen theologischen und konfessionellen Kontexten ausgearbeiteten praktisch-theologischen Ansätzen noch näher nachzugehen. In vorliegendem Zusammenhang genügt aber die Feststellung, dass »Kommunikation des Evangeliums« offenkundig einen jenseits traditioneller Positionen liegenden Raum eröffnet, um die Aufgabe der Praktischen Theologie näher zu bestimmen. Ein Seitenblick auf die Soziologie kann dies genauer erklären.<sup>12</sup> Manfred Fassler führt zur dortigen Umstellung vom Handlungs- zum Kommunikationsbegriff Folgendes aus: »Der subjektive und soziale Bedarf durch »Kommunikation« Zusammenhänge herzustellen und einigermaßen stabil zu halten, ist unübersehbar. Dieser Bedarf ist vor dem Hintergrund zu verstehen, daß der vielfältig begründete soziale Unterschiedsreichtum (Ausdifferenzierung), die vielfältigen Positionen (Pluralisierung) und die Ablösung des einzelnen Menschen von dauerhaft festen sozialen Institutionen (Individualisierung) neue Regelungen der Vermittlung und der Integration erfordern.«<sup>13</sup> Solange Amts- oder Lehrautorität genügten, um Menschen kirchlich zu orientieren und deren Sozialformen stabil schienen, kam die Störungsanfälligkeit von Kommunikation nicht in den Blick. Das hat sich aber grundlegend geändert. Allerdings besteht die Gefahr wie bei jedem attraktiven Schlüsselbegriff, dass »Kommunikation des Evangeliums« zu einem »umbrella term« wird und damit seine diagnostische und handlungsorientierende Kraft verliert. Deshalb sei er im Folgenden inhaltlich genauer konturiert.

---

<sup>10</sup> RICHARD OSMER, *Practical Theology. An Introduction*, Grand Rapids 2008, 26.

<sup>11</sup> A. a. O., 193.

<sup>12</sup> HARTMANN TYRELL, Handeln, Religion und Kommunikation - Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen, in: DERS./VOLKHARD KRECH/HUBERT KNOBLAUCH (Hrsg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, 83-134.

<sup>13</sup> MANFRED FASSLER, *Was ist Kommunikation?*, München 2003, 27.

## 2. Kommunikation des Evangeliums – empirisch und theologisch bestimmt

Dem in der Praktischen Theologie noch immer nicht ausgeschöpften Gehalt von »Kommunikation des Evangeliums« kommt man auf die Spur, wenn man die beiden hier vereinten Substantive näher mustert.

2.1 »Kommunikation« eröffnet unterschiedliche Perspektiven auf die Verständigungsprozesse zwischen Menschen. Eine psychologische Analyse von Kommunikationsprozessen wie sie Friedemann Schulz von Thun vorlegt,<sup>14</sup> entwirft – in Aufnahme der Unterscheidung von der Darstellungs-, Ausdrucks- und Appellfunktion der Sprache (Karl Bühler) und der von Inhalts- und Beziehungsebene (Paul Watzlawick) – ein sog. Kommunikationsquadrat. Demnach enthält jede Kommunikation prinzipiell gleichrangige Mitteilungen zum Sachgehalt, zur Selbstkundgabe (Ich-Botschaft), zur Beziehung zwischen den Kommunizierenden und einen Appell. Diese vier Ebenen gelten gleichermaßen für Sender (»Zungen«) und Empfänger (»Ohren«), die wiederum jeweils in ihrem Inneren durch Spannungen geprägt sind. Dass solcher Austausch höchst komplex und damit störanfällig ist, liegt auf der Hand.

Dies unterstreicht nachdrücklich der systemtheoretische Ansatz, wie ihn Niklas Luhmann entwickelte. Ihm gilt jede Kommunikation als ein eigenes System. So stellt er heraus, dass die jeweiligen Beweggründe der Kommunizierenden der Beobachtung von Kommunikation verborgen bleiben. Zugleich wird der Eigendynamik von Kommunikation Rechnung getragen. Daraus resultiert auch die lapidare Einschätzung Luhmanns von der »Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation«.<sup>15</sup>

Handlungstheoretisch hat Jürgen Habermas Kommunikationsprozesse näher untersucht. Er unterscheidet dabei zwischen »instrumentellem«, »strategischem« und »kommunikativem« Handeln. Letzteres bezeichnet »Handlungen, wenn die Handlungspläne der beteiligten Akteure nicht über egozentrische Erfolgskalküle, sondern über Akte der Verständigung koordiniert werden. Im kommunikativen Handeln sind die Beteiligten nicht primär am eigenen Erfolg orientiert; sie verfolgen ihre individuellen Ziele unter der Bedingung, daß sie ihre Handlungspläne auf der Grundlage gemeinsamer

---

<sup>14</sup> FRIEDEMANN SCHULZ VON THUN, *Miteinander reden* Bd. 1–3, Reinbek 1981, 1989, 1998.

<sup>15</sup> NIKLAS LUHMANN, *Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation*, in: DERS., *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981, 25–34.

Situationsdefinitionen aufeinander abstimmen können.«<sup>16</sup> Es verwundert nicht, dass dieses Kommunikationsverständnis in der Theologie mehrfach aufgenommen wurde, stellt es doch die Freiheit und die gemeinsame Wahrheitssuche in den Mittelpunkt.

Doch hinterfragen bei diesem Verständnis poststrukturalistische Denker wie Michel Foucault kritisch,<sup>17</sup> ob der dabei vorausgesetzte herrschaftsfreie Diskurs nicht nur die mit Kommunikation verbundene Machtförmigkeit verschleierte.

Diese Aufzählung kommunikationstheoretischer Ansätze könnte noch erheblich um nachrichtentechnische, semiotische, systemische u. a. Theorien erweitert werden. Doch wird schon jetzt die Komplexität von Kommunikationsprozessen deutlich, in denen es um die Verständigung in Fragen der Daseins- und Wertorientierung geht. Demnach ist solche Kommunikation auf jeden Fall ergebnisoffen, was nicht nur Missverstehen, sondern auch neue Einsichten inkludiert.

2.2 Und damit eröffnet sich ein guter Anschluss an das Verständnis von »Evangelium«. Diesem von Paulus und vor allem den Synoptikern für das Wirken und Geschick Jesu gebrauchten Begriff ist nämlich zum einen eine dialogische Grundstruktur eingeschrieben. Dies zeigt sich bereits philologisch am griechischen Verb »euangelizesthai«, das bekanntlich nur im Medium, also gleichsam zwischen Aktiv und Passiv changierend vorkommt.<sup>18</sup> Versucht man »euangelizesthai« inhaltlich zu profilieren, steht Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft im Zentrum. Diese vollzog sich – wie Jürgen Becker überzeugend zeigt<sup>19</sup> – in drei Kommunikationsmodi: als Lehr- und Lernprozesse, vorzüglich in den Gleichnissen; als gemeinschaftliches Feiern, vorzüglich in Form von Mahlzeiten; als Helfen zum Leben, etwa in Form von Heilungen. Dass es sich hier jeweils im Kommunikation im eben skizzierten Sinn handelte, zeigt schon, dass das Neue Testament jeweils auch Missverständnisse erwähnt: So berichtet die sog. markianische Geheimnistheorie (Mk 4,10-12) vom Unverständnis der Jünger; der Vorwurf an Jesus, er sei ein »Fresser und Weinsäufer« (Mt 11,19) weist auf Ähnliches für die Mahlzeiten hin; schließlich konnte Jesus an bestimmten

---

<sup>16</sup> JÜRGEN HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* Bd. 1, Frankfurt/Main 1981, 385.

<sup>17</sup> S. MICHEL FOUCAULT, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/Main <sup>10</sup>2007 (franz. 1972), 10 f.

<sup>18</sup> Auch das wahrscheinlich von Jesus selbst gebrauchte Verb »bisar«, das im Griechischen mit »euangelizesthai« übersetzt wird, ist eine Pielform.

<sup>19</sup> JÜRGEN BECKER, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996, 176–233.

Orten nicht heilen (z.B. Mk 6,5f.). Insgesamt ist auch bei positiver Verständigung eine grundsätzliche plurale Rezeption von Jesu Kommunikation zu beobachten: Während einige sich mit ihm auf die Wanderschaft begaben, blieben andere bei ihren Familien. Entsprechend different sind auch die ethischen Hinweise Jesu.<sup>20</sup>

2.3 »Kommunikation des Evangeliums« hilft also, zum einen den durch Jesu Wirken gegebenen christlichen Grundimpuls differenziert zu erfassen, zum anderen schließt dieser Leitbegriff theologische Reflexion direkt an alltägliche Vollzüge an. Denn Lehr- und Lernprozesse, gemeinschaftliches Feiern und Helfen sind für Menschsein grundlegende Kommunikationsmodi. Sie werden dadurch, dass sie als Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft gedeutet werden, in einen eschatologischen Horizont gerückt. Dabei ist das Zusammenwirken dieser Kommunikationsmodi von grundlegender Bedeutung. Schließlich befreit die Ausrichtung auf die Kommunikation des Evangeliums von problematischen Strategien, etwa »gegen Trend zu wachsen«. Die Kommunikation des Evangeliums ist kein am Markt zu offerierendes Produkt, sondern ein ergebnisoffener Kommunikationsprozess und entzieht sich so jedem betriebswirtschaftlichen Kalkül.

### **3. Ostdeutsche Situation – religionssoziologisch analysiert**

Es wäre eine spannende Aufgabe, die Situation in Ostdeutschland von einem solchen Konzept der Kommunikation des Evangeliums her zu untersuchen: Wie vollziehen sich hier Lehr- und Lernprozesse hinsichtlich der Daseins- und Wertorientierung; wie wird gemeinschaftlich gefeiert und wo helfen sich Menschen gegenseitig – und wie werden diese drei Kommunikationsmodi miteinander verbunden? Vielleicht kann ja das neu gegründete Institut einmal solchen Fragen nachgehen.

Die vorliegenden religionssoziologischen Analysen sind dagegen an einem enger oder weiter gefassten Religionsbegriff orientiert. So ergeben sie diesbezügliche Einsichten, die dann aber erst wieder auf ihre mögliche Bedeutung für die Kommunikation des Evangeliums geprüft werden müssen. Drei Erkenntnisse scheinen mir besonders wichtig. Sie markieren in ihrer Ausprägung zum einen die Besonderheit der ostdeutschen Situation; zum anderen verweisen sie in ihrem Problemgehalt auf – zumindest im westlichen Kulturkreis – allgemein zu beobachtende Entwicklungen. Damit zeigen sie, dass ein Nachdenken über die Kommunikation des Evangeliums in Ost-

---

<sup>20</sup> S. JENS SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt*, Leipzig 2006, 232 f.

deutschland zugleich Einsichten auch für andere Teile Deutschlands erhoffen lässt.

3.1 Es ist offenkundig den kommunistischen Machthabern während ihrer vierzigjährigen Herrschaft gelungen, die »These von der Unvereinbarkeit der Wissenschaft mit der Religion«<sup>21</sup> in den Köpfen der überwiegenden Mehrheit zu installieren. Den Hintergrund dazu bietet ein jahrhundertelanger Prozess der »secularity«,<sup>22</sup> wie ihn kenntnisreich und detailliert Charles Taylor beschrieb. Er führte insgesamt zu dem Ergebnis, dass die unmittelbare und selbstverständliche, da im Alltag unmittelbar erlebbare, Beziehung zu Gott und dem von ihm geordneten Kosmos in eine mögliche Option für eine innerliche Beziehung zu Gott transformiert wurde. Damit ist ein nicht zuletzt didaktisch wichtiges Thema benannt. Dies zeigt exemplarisch die Studie von Beatrice Körner zum Themenbereich »Schöpfung und Evolution« im Biologieunterricht.<sup>23</sup> Hier besteht zweifellos eine religionspädagogische Herausforderung für die interdisziplinäre Kooperation mit den naturwissenschaftlichen Fachdidaktiken. Hermeneutisch geht es darum, die einem antiken Weltbild verhafteten biblischen Aussagen in ihrem Gehalt so zu transformieren, dass sie auch unter den Bedingungen neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse als Erweiterungen menschlicher Lebensperspektiven erfahren werden können.

3.2 Ebenso sind im Kontext der Destruktion sog. bürgerlicher Lebensformen bis dahin seit langem selbstverständliche Tradierungen von religiösen Einstellungen und religiöser Praxis zerstört worden. Dass hier tatsächlich ein »Traditionsabbruch«<sup>24</sup> vorliegt, dürfte nicht zu leugnen sein (und hat mit Verfallstheorien nichts zu tun). Matthias Petzoldt charakterisiert diesen Prozess knapp: »die Loslösung vieler Menschen von kirchlichen Organisationen, das Abschneiden von christlichem Bildungsgut, die Entfremdung von christlichem Brauchtum und eben auch das nachhaltige Herauslösen der

---

<sup>21</sup> MATTHIAS PETZOLD, Zur religiösen Lage im Osten Deutschlands, in: BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 125-150; 130.

<sup>22</sup> Zur hier gemeinten dritten Bedeutung von »secularity« s. CHARLES TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge/Ma. 2007, 2 f.

<sup>23</sup> BEATRICE KÖRNER, *Schöpfung und Evolution. Religionspädagogische Untersuchungen zum Biologieunterricht an kirchlichen Gymnasien in Ostdeutschland*, Leipzig 2006.

<sup>24</sup> MATTHIAS PETZOLD, a. a. O. (s. Anm. 21), 133.

Menschen aus der Kette des sich von Christus ausbreitenden Anerkennungsgeschehens«. <sup>25</sup>

Damit rückt die Kontextualität christlicher Daseins- und Wertorientierung vor allem in sozialisationstheoretischer Hinsicht in den Fokus. Die sich seit dem 18. Jahrhundert abzeichnende Verlagerung christlicher Sozialisation in den Bereich des Unterrichts machte diese bei entsprechender Änderung der schulischen Stundentafeln leicht verletzlich. Ein Blick in die Christentumsgeschichte zeigt, dass diese Konzentration auf die Kommunikationsform des Unterrichts – auch bei gemeindlichen Veranstaltungen wie dem sog. Konfirmandenunterricht – eher eine Ausnahme darstellt. Das sonst – etwa in Klosterschulen oder Familien – übliche Ineinander von Lebensform und kognitivem Wissen wird hier weitgehend aufgelöst. Von daher muss auch religionsdidaktisch selbstkritisch gefragt werden, welche Bedeutung unterrichtlichen Angeboten bei den Bemühungen um die Einführung der jungen Generation in die Praxis des Christseins – in der Regel <sup>26</sup> – überhaupt zukommt. Auf die daraus resultierende Bedeutung von Familie – und zwar im Sinne der multilokalen Mehrgenerationenfamilie – sei wenigstens hingewiesen. <sup>27</sup>

3.3 Schließlich führte dies auch zu einer tiefgreifenden Veränderung von christlicher Kirche. Die erzwungene Exklusion von Kirche aus der Öffentlichkeit und die zugleich öffentliche Atheismus-Propaganda führten nicht nur zu erheblichen Schrumpfungsprozessen in der Mitgliederzahl, sondern zu einer Internalisierung der Abgrenzung von Öffentlichkeit. Die großen Probleme, die viele kirchlichen Mitarbeiter/innen, bis hinauf zur Ebene der Bischöfe, mit der Möglichkeit hatten, Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen anzubieten, sind Exempla hierfür. <sup>28</sup> Auch sonst vollzog sich eine Distanzierung kirchlichen Handelns von der allgemeinen kulturellen Entwicklung. Der dadurch erreichte Hiatus erschien im Rahmen einer exklusiv christologisch argumentierenden Wort-Gottes-Theologie als den bisherigen

---

<sup>25</sup> A. a. O., 140.

<sup>26</sup> Auch Bildungsprozesse sind als Kommunikationen grundsätzlich ergebnisoffen, obgleich die Verständigungsbedingungen didaktischem und methodischem Arrangement unterliegen und günstiger oder ungünstiger gestaltet werden können.

<sup>27</sup> S. hierzu die grundlegende Studie von MICHAEL DOMSGEN, *Familie und Religion. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie*, Leipzig 2004.

<sup>28</sup> S. MICHAEL DOMSGEN, *Religionsunterricht in Ostdeutschland. Die Einführung des evangelischen Religionsunterrichts in Sachsen-Anhalt als religionspädagogisches Problem*, Leipzig 1998.

volkskirchlichen Kontextualisierungen überlegen. Kirche bzw. Gemeinde wurde zu einer von der sonstigen Umwelt isolierte besondere Sozialform.

#### **4. Kommunikation des Evangeliums – in Ostdeutschland**

4.1 Es fällt auf, dass sich – von dem in 2. skizzierten Verständnis der Kommunikation des Evangeliums her gesehen – die religionssoziologischen Beschreibungen der Religions- bzw. Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland meist auf den ersten Bereich, den der Lehr- und Lernprozesse beziehen. Dass dabei in der Tat über Ostdeutschland hinausgehende Grundprobleme bestehen, habe ich am Beispiel des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Religion kurz angedeutet. Hier geht es auch um grundsätzliche Klärungen, die nicht zuletzt ein vertieftes Gespräch der Theologie mit der Philosophie und anderen Wissenschaften erfordern. Von daher ist es verheißungsvoll, dass an wichtigen ostdeutschen Universitäten Theologische Fakultäten integrierter Bestandteil sind.

4.2 Darüber hinaus ist aber daran zu erinnern, dass es ein Charakteristikum der Kommunikation des Evangeliums ist, dass Lehr- und Lernprozesse, gemeinschaftliches Feiern und Helfen zum Leben miteinander verbunden sind. Bei Isolierung einzelner Kommunikationsmodi verliert die Kommunikation des Evangeliums ihren spezifischen Charakter. Die weitgehend bei religionssoziologischen Umfragen verfolgte Konzentration auf kognitive Inhalte und rituelles Verhalten verfehlt diese für christliche Daseins- und Wortorientierung konstitutive Pointe.

Tatsächlich dürfte für viele Menschen in missionarischer, also am Dreiklang von Konvivenz, Dialog und Zeugnis orientierter Hinsicht den beiden zuletzt genannten Kommunikationsmodi, dem gemeinschaftlichen Feiern und dem Helfen zum Leben, hohe Bedeutung zukommen. Der Missions- und Religionswissenschaftler Theo Sundermeier weist – auch in diesem Zusammenhang interessant – auf die große Bedeutung von Festen in diesem Zusammenhang hin: »Es ist die Erfahrung aller, die in der Zusammenarbeit mit Ausländern und der Gestaltung multikultureller Zusammenarbeit mitwirken, daß das Fest der eigentliche Ort ist, den Fremden kennenzulernen, wie es umgekehrt für den Fremden die beste Möglichkeit bietet, uns wahrzunehmen und uns in unserer Identität kennenzulernen, denn nirgendwo ist man so sehr bei sich selbst und zugleich beim andern wie auf dem Fest.«<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> THEO SUNDERMEIER, *Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, in: ANDREAS FELDTKELLER/THEO SUNDERMEIER (Hrsg.), *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1999, 11–25; 24.

4.3 Auch in Überlegungen zur Gemeindegearbeit in Westdeutschland hat Herbert Lindner überzeugend die Bedeutung des jahreszeitlichen christlichen Festzyklus hervorgehoben.<sup>30</sup> Die kirchlichen Hochfeste sind – in allen Teilen Deutschlands – sozial tief verankert und etwa durch Ferienregelungen gestützt. Dazu kommt – theologisch –, dass sowohl Weihnachten als auch Ostern das gemeinschaftliche Feiern mit Lehr- und Lernprozessen sowie mit Helfen zum Leben verbinden. Bei den Lehr- und Lernprozessen kommt dabei das bereits als vordringlich genannte Thema des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Religion auf den Tisch, in Form der Magier aus dem Morgenland bzw. der Botschaft von Jesu Auferweckung. Dazu sind beide Feste schon auf der Oberfläche durch die Geschenkpraxis mit dem Modus des Helfens verbunden. Aktionen wie *Brot für die Welt* vertiefen diesen zum Fest gehörenden Impuls in einem dem christlichen Verständnis von Nächstenliebe entsprechenden Sinn. An Ostern kommt unweigerlich das Verhältnis zu Tod und Sterben und damit auch zur Hinfälligkeit menschlichen Lebens zu Sprache. Das diakonische Handeln versucht den dabei von Jesus in seinen Heilungen gegebenen Impuls aufzunehmen.

So kann eine Orientierung kirchlicher Praxis und der darauf bezogenen praktisch-theologischen Reflexion an der Kommunikation des Evangeliums gerade unter den schwierigen Bedingungen in Ostdeutschland neue Perspektiven eröffnen. Nur im Verbund von Lehr- und Lernprozessen, gemeinschaftlichem Feiern und Helfen zum Leben wird Evangelium kommuniziert. Das Begehen des christlichen Festkalenders macht dies besonders anschaulich und dürfte wohl eine große Chance beinhalten, das Evangelium verständlich zu kommunizieren.

---

<sup>30</sup> S. HERBERT LINDNER, Kirche am Ort. Ein Entwicklungsprogramm für Ortsgemeinden, Stuttgart 2000, 186–189.