

MISSION IMPOSSIBLE?

Religiöse Kommunikation in Ostdeutschland

Michael Domsgen

Dass für Verständnis und Profilierung religiöser Kommunikation der jeweilige Kontext eine grundlegende Rolle spielt, ist in praktisch-theologischer Perspektive gänzlich unumstritten. Das heißt jedoch nicht, dass dies auch immer ausreichend berücksichtigt werden würde. Am Beispiel Ostdeutschlands lässt sich gut vor Augen führen, wie grundlegend der Kontextbezug ist, wo dabei spezielle Herausforderungen liegen und was dies für die religiöse Kommunikation im Allgemeinen und die Kommunikation des Evangeliums im Besonderen bedeutet.

I RELIGIÖSE KOMMUNIKATION ERFOLGT IMMER KONTEXTBEZOGEN

Religiöse Kommunikation ist wie jegliche Kommunikation auch vom Kontext geprägt, in dem sie erfolgt. Vermeintlich eigene Positionen werden immer vom Gegenüber mitgeprägt und bestimmt. Ob der Andere wirklich so anders ist oder nur anders gesehen wird, spielt dabei gar keine Rolle. Ein Kontext existiert nicht einfach, sondern wird in hohem Maße konstruiert. Schon deshalb ist es schwierig, ein einziges Schlagwort zu identifizieren, mit dem die Rahmenbedingungen religiöser Kommunikation angemessen beschrieben werden können. Gut vor Augen führen kann man sich das am Terminus der »forcierten Säkularität«, den Monika Wohlrab-Sahr geprägt hat. Die darin steckende Mehrdeutigkeit ist bewusst gewählt. »Etwas kann von außen erzwungen – »forciert« – werden, es kann aber auch von innen in »forcierter Weise« vorangetrieben werden.«¹ Damit eignet sich dieser Terminus gut, um den

¹ MONIKA WOHLRAB-SAHR, Forcierte Säkularität *oder* Logiken der Aneignung repressiver

Prozess der Entkirchlichung in der DDR zu beschreiben. »Forcierte Säkularität« ist eine Chiffre«, die auf die in der DDR sozialisierten Generationen zu trifft. »Die Haltung der Jüngsten erfasst sie nicht mehr«², wie Wohlrab-Sahr selbst schreibt. Bei den nicht mehr in der DDR sozialisierten Jugendlichen lässt sich nämlich eine vorsichtige Öffnung religiösen Fragen gegenüber beobachten. Das schlägt sich noch nicht in der Einstellung zum Glauben an Gott nieder. Aber in der Frage eines Lebens nach dem Tod sowie der Vorstellung eines Himmels zeigen sich deutliche Unterschiede im Vergleich zu den Generationen ihrer Eltern und Großeltern. Die jüngsten Generationen legen eine höhere Zustimmung zu transzendenzbezogenen Fragen an den Tag. Sie sind bereit, sich experimentellen Denkbewegungen anzuschließen. Insofern bringen sie »Bewegung in das religiös-weltanschauliche Feld«³.

Deutlich wird hier, wie ein und derselbe Kontext einer weitgehenden kulturellen Verdrängung der christlichen Religion in den Generationen unterschiedlich verarbeitet wird. Währenddessen die Elterngeneration in der forcierten Säkularität verharret, gibt es bei der jüngeren Generationen vor allem die mehr oder weniger starren Denkbarrieren hinsichtlich des Religiösen so nicht mehr. Gemeinsam ist beiden Generationen, dass es mehrheitlich nicht zu einer »substanziell religiösen Positionierung«⁴ kommt, allerdings ist die jüngere Generation dem viel näher als die Elterngeneration.

Interessant ist, dass die Wahrnehmung des Kontextes nicht nur innerhalb der Generationen differiert, sondern auch jenseits davon unterschiedlich wahrgenommen wird zwischen denjenigen, die sich als religiös und denen, die sich als nicht religiös verstehen. Dabei jedoch werden die Mehrheitsverhältnisse gar nicht so eindeutig interpretiert, wie man das auf den ersten Blick meinen würde.

Innerhalb des Hauptseminars »Wie in Halle Weihnachten gefeiert wird« haben die Teilnehmenden im Dezember 2012 eine kleine empirische Untersuchung durchgeführt. Sie befragten Besucherinnen und Besucher des Hal-

Säkularisierung, in: MICHAEL DOMSGEN u. a. (Hrsg.), Was gehen uns »die anderen« an? Schule und Religion in der Säkularität, Göttingen 2012, 27–48, 28. Der Begriff rückt also den Prozess der »subjektiven Aneignung des mit Zwangsmitteln Betriebenen«, aber die »subjektiven Grundlagen des durch repressive Maßnahmen Forcierten« (ebd.) in den Blick.

² A. a. O., 32.

³ MONIKA WOHLRAB-SAHR/UTA KAHRSTEIN/THOMAS SCHMIDT-LUX, Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt/New York 2009, 27.

⁴ Ebd.

lenser Weihnachtsmarkts dazu, wie sie Weihnachten feiern und welche Rolle dabei religiöse Elemente spielen. Interessant war dabei – neben vielem anderen –, dass sowohl Kirchenmitglieder als auch Konfessionslose mit dem ostdeutschen Kontext ihre Probleme hatten. Dass Kirchenmitglieder das Gefühl haben, die Umgebung, in der sie leben, sei nicht gerade religionsfreundlich, verwundert nicht übermäßig. So sagt Stefan, 32 Jahre, katholisch, zum Verständnis von Weihnachten: *»Ja, für mich ist das ganz klar, entgegen der Vorstellung, die man hier jetzt vermittelt bekommt, ein religiöses ... eine religiöse Feier im Ursprung.«* Er nimmt seine Umgebung also als religionshemmend wahr. Allerdings scheinen auch Konfessionslose das Gefühl zu haben, sich rechtfertigen zu müssen, weil sie Weihnachten nicht explizit religiös verstehen und gestalten. So meinte Hans, 47 Jahre, auf die Frage, ob er »irgendwie religiös oder so« sei: *»Wir sind gar nicht religiös eingestellt, im Gegenteil«,* um kurz darauf fortzufahren: *»Und ich bin der Meinung, das wollte ich zum Abschluss nochmal sagen, ich bin mit Sicherheit wie die meisten Leute so eingestellt, man muss Weihnachten, Silvester nicht unbedingt religiös eingestellt sein, um das Fest zu schätzen. Wollte ich mal noch sagen, weil es oft so rüber kommt, dass diejenigen das nicht zu schätzen wissen, find ich irgendwo ein bisschen nicht ganz so gerechtfertigt.«*

Der ostdeutsche Kontext kann also ganz unterschiedlich gedeutet und interpretiert werden. Zugespitzt könnte man sagen, im Osten ist die Wahrscheinlichkeit recht hoch, religiös einsam zu sein. Die Konfessionsgebundenen fühlen sich in der Minderheit, weil es so viele Konfessionslose gibt. Die Konfessionslosen, vor allem die Jüngeren unter ihnen, fühlen sich in gewisser Weise anders, weil ihrer Meinung nach alle Welt religiös ist. Das klingt beim ersten Hören vielleicht überraschend. Aber auch andere Befunde weisen in diese Richtung.

2 RELIGIÖSE KOMMUNIKATION AUCH AUSSERHALB DER KIRCHEN WAHRNEHMEN

Dass der ostdeutsche Kontext als besonders schwierig hinsichtlich religiöser Kommunikation wahrgenommen wird, hat seine Ursache auch darin, dass in empirischen Untersuchungen vor allem Religiosität in Gestalt von Kirchlichkeit in den Blick genommen wird. Dies kann sachlich mit durchaus gewichtigen Argumenten begründet werden, insofern Religiosität in Ostdeutschland in besonderem Maße an Kirchlichkeit gekoppelt ist. Religiosität begegnet auch in ihren unterschiedlichen Facetten vor allem dort, wo »ein religiöser

Rahmen überhaupt noch gegeben ist, nämlich in den Kirchen«⁵. Allerdings scheint dies für die jüngste Generation nicht mehr so klar zu gelten. Deren größere Offenheit für religiöse Fragen ist bereits angesprochen worden. Interessant ist nun, dass sich Jugendliche, die nicht religiös sozialisiert worden sind, mit Blick auf eine eigene religiöse Praxis, wie beispielsweise das Gebet, eigene Tradierungswege suchen, über die wir momentan nur wenig wissen. So sagten 42 % der im sachsen-anhaltischen Religionsunterricht befragten Schülerinnen und Schüler, mit denen als Kind nicht gebetet wurde, dass sie zumindest manchmal beten.⁶ Personen im familialen Nahbereich, von denen dies gelernt werden konnte, gab es nicht. Insofern ist anzunehmen, dass den Medien hier eine besondere Funktion zufällt. Gestützt wird diese Hypothese durch eine Untersuchung, die Sarah Demmrich momentan an der Forschungsstelle Religiöse Kommunikations- und Lernprozesse durchführt.⁷ Sie erforscht Persönlichkeit und Rituale im Kontext religiöser Überzeugungen Jugendlicher. Dabei fand sie unter den 23 von ihr interviewten Jugendlichen 18, die beten oder Gebetsäquivalente entwickelt haben. Von denen wiederum waren 13 konfessionslos. Interessant ist hier für unsere Fragestellung vor allem, dass Jugendliche, die in ihren Familien nicht beten gelernt haben, dies aufgrund medialer Impulse ausprobieren. Dabei wird auch hier der Kontextbezug deutlich. Die befragten Jugendlichen gehen nämlich aufgrund der medialen Einflüsse von der Annahme aus, dass die Mehrheit der Menschen, die um sie sind, betet. So erklärt Jessica, konfessionslos, auf die Frage nach den Beweggründen: *»Na eigentlich von allen Seiten, weil man weiß, dass es 'ne Bibel gibt und alles und dann dacht ich halt, na vielleicht hilft das ja und im Fernsehen hat man's dann halt auch gesehen, wie die, die halt gläubig sind, halt auch gebetet ham' und dann dacht ich, ich probier's auch.«* Ein nicht zu vernachlässigendes Movens, sich experimentell dem Gebet zu nähern, liegt im Bedürfnis, zu einer Mehrheit dazugehören zu wollen.

⁵ MONIKA WOHLRAB-SAHR, Kommentar, in: DETLEF POLLACK/GERT PICKEL (Hrsg.), *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*, Opladen 2000, 371–376, 374.

⁶ MICHAEL DOMSGEN/FRANK M. LÜTZE, *Schülerperspektiven zum Religionsunterricht. Eine empirische Untersuchung in Sachsen-Anhalt*, Leipzig 2010, 81. 5,1 % derer, mit denen als Kind nicht gebetet wurde, sagen, dass sie beten. 37 % sagen, sie würden es manchmal tun.

⁷ Nähere Informationen dazu finden sich unter: http://www.theologie.uni-halle.de/pt_rp/rkl/demmrich/.

Hier begegnet also wieder eine ganz individuelle Sicht auf den ostdeutschen Kontext. Sie lässt sich nicht mit dem Schlagwort einer forcierten Säkularität einfangen, sondern steht geradezu in Spannung dazu. Auffällig ist zudem, dass die Annäherung an die religiöse Dimension immer auch lebensgeschichtlich relevant sein muss. Für die von Sarah Demmrich befragten Jugendlichen war das Bedürfnis, zur gefühlten Mehrheit derer, die beten, dazugehören zu wollen, nicht unerheblich. Anders betrachtet: Die Annäherung an Religion geht hier also mit einer Defiziteinschätzung einher. Um dies zu bearbeiten, wird ein experimenteller Zugang gewählt.

An dieser Stelle zeigt sich ein Spezifikum religiösen Lernens unserer Tage. Es liegt in der Rolle des Einzelnen. Bis in das letzte Jahrhundert hinein hatte religiöses Lernen »soweit es beiläufig: ›funktional‹ geschah, einen wesentlichen inkulturierenden und soweit es absichtsvoll: ›intentional‹ veranstaltet wurde, einen wesentlich formativen Charakter«⁸. Dies hat sich in den letzten Jahrzehnten grundlegend verändert. Im Zuge der Individualisierung und Entinstitutionalisierung steht nun der Einzelne mit seiner individuellen Entwicklung im Vordergrund. Daran ist nicht vorbeizugehen. Bei alledem gilt, dass es zu lebensgeschichtlichen Verknüpfungen kommen muss. Religiöses Lernen muss etwas bringen. Nur bei einer solchen Relevanz werden neue Erfahrungen gesucht.

3 RELIGIÖSE KOMMUNIKATION INITIIEREN UND BEFÖRDERN HELFEN

Die eben angesprochenen religiösen Kommunikationsmodi jenseits bzw. am Rande kirchlicher Religiosität sind sehr genau wahrzunehmen. Gleichzeitig darf dadurch nicht die Mehrheit der Ostdeutschen aus dem Blick geraten, die von sich sagen, nicht religiös zu sein. Bei der bereits angesprochenen Umfrage auf dem Weihnachtsmarkt begegnete diese Einstellung in verschiedenen Variationen. Eine Ehefrau, 50 Jahre alt, die mit ihrem Mann unterwegs war, erklärte: *»Wir sind sozialistisch aufgewachsen, ja also, ich hab die ... ich sehe mir gerne Kirchen an von innen, aber ich hab einmal 'ne Predigt gehört, die fand ich unmöglich ... 'ne Weihnachtspredigt ... da hat er irgend ... naja ... nee ... das war nicht für mich ... das war nur Lästerei über die Nicht-Gläubigen.«* Als

⁸ RUDOLF ENGLERT, Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung, Stuttgart 2008, 283.

dann die Interviewerin noch einmal hinsichtlich der Konfession nachfragte, meinte sie »... neeee, auch nicht. ... Sozialistische Namensweihe ... ratten-katholisch wie man so schön sagt.« Und ein 77jähriger Rentner aus Halle antwortete auf die Frage, ob Weihnachten für ihn eine religiöse Bedeutung habe, kurz und knapp: »Nö«. Mit diesem »Nö« war keine Aversion gegenüber Religion verbunden. Es war lediglich eine Situationsbeschreibung. Religion spielt schlichtweg keine Rolle. Auf die Frage, was er denn Weihnachten feiere, meinte er: »nur Zusammensein. Ersten Feiertag ham wa Endenbraden zu essen, das war dann schon alles. Bescherung findet nich statt, wir schenken uns nischt, weil wir nun Erwachsene sind, wir ham an sich alles. Und wenn man unsinniges Zeuch schenkt, bild ich mir ein ... das is nischt, vielleicht e Dankeschön irgendwie, das kann schon mal vorkommen, so große Geschenke machen wa nich.«

Innerhalb der Religionssoziologie werden für dieses Einstellungsspektrum Begriffe wie »religiöse Indifferenz« oder »Areligiosität« verwendet, »da Atheismus als religiöse Einstellungsqualität ebenfalls eher abgelehnt und somit auch nicht als dem Christentum konträre Weltanschauung empfunden wird.«⁹ Dabei ist jedoch nicht von einem Vakuum auszugehen, zumindest nicht aus der Sicht der Betroffenen. Die Mehrheit der ostdeutschen Konfessionslosen greift für die Bewältigung persönlicher Krisen ausschließlich auf praktische und diesseitige Lösungsstrategien zurück. »Ein derart ›diesseitsbezogener Pragmatismus‹, wie es ... Kersten Storch nennt, kann als weiteres Indiz für das vorangeschrittene Stadium der Entfremdung zwischen ostdeutschen Konfessionslosen sowie religiösen Traditionen und Institutionen gelten.«¹⁰ Die im Osten weitverbreitete religiöse Indifferenz »befindet sich außerhalb des Gegensatzes von Glauben und Unglauben, da sie die Frage nach der Existenz Gottes gar nicht aufwirft.«¹¹ Werte, die in dieser Welt liegen, wie Familie, Freunde, Liebe, die eigene Person, der eigenen Verstand, persönliche Vorstellungen und Stärken fungieren als Ankerpunkte. Vor allem sind es die familialen Beziehungen, die als bedeutsam erlebt werden.

Führt man sich das vor Augen, verwundert es nicht, dass der Familie für die religiöse Kommunikation von Menschen ein entscheidender Stellenwert zukommt. In der Familie wird vor allem am Modell gelernt. Wenn es aus

⁹ TABEA SPORER, Tradierung religiöser Einstellungen in der Familie. Diss. Uni Jena 2005, 165.

¹⁰ KATJA KLEINSORGE, Religion. Wozu? Das Phänomen religiöser Indifferenz, in: SEBASTIAN MURKEN (Hrsg.), Ohne Gott leben. Religionspsychologische Aspekte des Unglaubens, Marburg 2008, 141–153, 146.

¹¹ A. a. O., 148.

kirchlicher Sicht gut läuft, erfolgt eine einweisende oder zumindest hinweisende religiöse Erziehung.¹² Für Heranwachsende steigt damit die Wahrscheinlichkeit, selbst religiös zu agieren. Hier käme es dann darauf an, die familialen Beziehungen zu stärken. Bei denjenigen, die in ihren Familie nicht explizit religiöse Impulse erhalten, verhält sich die Sache anders. Die Stärkung familialer Beziehungen hat keine Auswirkung auf deren Religiosität. Wie Untersuchungen zeigen, u. a. die schon genannte von Sarah Demmrich, aber auch die von Wilfried Meißner, der ebenfalls an der Forschungsstelle Religiöse Kommunikations- und Lernprozesse eine Untersuchung zur Erwachsenentaufe im Kontext von Konfessionslosigkeit durchführt¹³, geht eine religiöse Neuorientierung von Menschen, die nicht religiös sozialisiert wurden, immer auch mit einer Neubewertung der familialen Verwurzelung einher. Das, was bei religiöser Sozialisation von der Tendenz eher ungünstig zu sein scheint, nämlich die Abkehr von familial erfahrenen religiös-weltanschaulichen Orientierungsmustern, ist bei nicht religiöser Sozialisation geradezu eine notwendige Begleiterscheinung für eine religiöse Neuorientierung.

Überaus deutlich wird, dass Selbst- und Fremdsocialisation miteinander zusammenhängen. Dabei scheint es jedoch – anders als bisher angenommen – keine klare Abfolge zu geben. Religion lernt man also nicht nur von außen nach innen, sondern auch umgekehrt. Wichtig jedoch ist, dass eigene religiöse Positionen oder Riten fremdsocialisatorisch verstärkt werden. Geschieht dies nicht, besteht die Gefahr, dass entsprechende Entwicklungen ins Stocken geraten oder nicht weiterverfolgt werden.

Religiöse Kommunikation kann innerhalb des weiten Feldes der religiösen Indifferenz schwerlich durch Instruktion gefördert werden. »Wo kein (bewusster) Glaube ist, wird Belehrung nichts nützen. Da muss der Weg der Mathetik – der Anlässe, Gegebenheiten, Herausforderungen und des geduldigen Abwartens – besonders strikt eingehalten werden«¹⁴, formuliert Hartmut von Henting völlig zu Recht. Eine Mathetik betrachtet Lernprozesse aus dem Blickwinkel des Lernenden und charakterisiert das didaktische Verhältnis als symmetrisch und herrschaftsfrei. Das bedeutet, Lernende und Lehrende

¹² Zur Differenzierung zwischen einweisender und hinweisender religiöser Erziehung vgl. GÜNTER RUDOLF SCHMIDT, Religionspädagogik. Ethos, Religiosität, Glaube in Sozialisation und Erziehung, Göttingen 1993, 131 f.

¹³ Nähere Informationen dazu finden sich unter: http://www.theologie.uni-halle.de/pt_rp/rkl/taufe_lebensgestaltung/.

¹⁴ HARTMUT VON HENTING, Glauben lernen? Zehn Gedanken zu einer Mathetik des christlichen Glaubens, in: Christenlehre/Religionsunterricht – Praxis 4 (2004), 4–6, 4.

stehen auf einer Ebene. In der Konsequenz heißt das, religiöses Lehren vor allem als strukturiertes, umfassendes Angebot an den Lernenden zu sehen, das nicht nur auf der Inhalts-, sondern auch auf der Beziehungsebene abläuft.

Das Ziel aller Aktivitäten zur Beförderung religiöser Kommunikation sollte darin liegen, Sinn für den Sinn von Religion zu entwickeln. Dies kann nur geschehen, wenn es Räume gibt, in denen Menschen die wesentlichen Fragen ihres Lebens überdenken und einander begegnen können. Dass es dabei nur um eine Begegnung auf Augenhöhe gehen kann, versteht sich selbst. »Was wir brauchen, ist eine Auseinandersetzung über die Deutung von Erfahrungen, die wir teilen.«¹⁵ Die vorhandene religiöse Indifferenz, die erlebte Irrelevanz hinsichtlich der religiösen Dimension hängt zu einem guten Teil auch damit zusammen, dass wir die grundlegenden Fragen des Lebens nur noch selten zur Sprache bringen und uns nur selten Anteil geben an dem, was uns stärkt und uns über uns hinauswachsen lässt. In Ostdeutschland ist dies von besonderer Bedeutung, weil das sog. »wissenschaftliche Weltbild« weitverbreitet ist.¹⁶ Dahinter verbirgt sich eine Haltung, die von vornherein alles ausschließt, was verstandesmäßig nicht erfasst werden kann. Damit hängt auch eine Entgegensetzung von Wissenschaft und Religion zusammen.

Die Thematisierung von Grundfragen des Lebens böte auch Gelegenheit Christsein zu plausibilisieren als eine »das Leben in umfassender Weise erschließende Praxis«¹⁷. Dabei könnte vielleicht auch deutlich werden, was Menschen dazu antreibt, sich beispielsweise am Sonntagmorgen in einen Gottesdienst zu setzen, wobei dann auch ganz schlichte Beweggründe eine Rolle spielen können. Hans Joas bringt das in einem Gespräch im aktuellen Zeitmagazin sehr schön auf den Punkt: »Jeden Sonntag in den Gottesdienst gehen heißt für den Katholiken ja nicht, dass er immer eine sein Selbst mitreißende Erfahrung macht, sondern dass er diese bestimmte Erfahrung garantiert nicht machen wird, wenn er nicht geht.«¹⁸

¹⁵ »Diese Erfahrung ist universell« Auch Atheisten kennen die Erfahrung der Selbsttranszendenz. Sie deuten diese nur anders als religiöse Menschen, in: Können wir ohne Glauben leben? in: *Zeitwissen* 1 (2012/2013), 24–26, 24.

¹⁶ Vgl. HEINER MEULEMANN, *Werte und Wertewandel. Zur Identität einer geteilten und wieder vereinten Nation*, Weinheim 1996, 340.

¹⁷ CHRISTIAN GRETHLEIN, *Fachdidaktik Religion*, Göttingen 2005, 272.

¹⁸ »Diese Erfahrung ist universell« Auch Atheisten kennen die Erfahrung der Selbsttranszendenz. Sie deuten diese nur anders als religiöse Menschen, in: Können wir ohne Glauben leben? in: *Zeitwissen* 1 (2012/2013), 24–26, 24.

Religiöse Kommunikation findet öfter statt, als das gemeinhin angenommen wird. Dies sollte näher ausgeleuchtet werden, wobei dem Verstehen der Perspektive der Kommunizierenden eine besondere Bedeutung zukommt.

4 RELIGIÖSE KOMMUNIKATION UND DIE KOMMUNIKATION DES EVANGELIUMS INS VERHÄLTNISS SETZEN

Im Feld religiöser Kommunikation kommt den Kirchen trotz aller Marginalisierungstendenzen eine bedeutsame Rolle zu, da sie unverwechselbar als Religionsvertreter gelten. Insofern könnten und sollten sie als Impulsgeber des Religiösen überhaupt agieren. Damit verbunden ist eine gewisse Selbstlosigkeit im Umgang mit Menschen. Ziel aller Aktivitäten darf nicht sein, dass Menschen in der Kirche bleiben – auch wenn das nicht ausgeschlossen werden soll –, sondern dass sie Erfahrungen machen, die über sie hinausweisen und auf diese Weise Sinn für den Sinn von Religion entwickeln. Religiöse Kommunikation im Allgemeinen und die Kommunikation des Evangeliums gehören durchaus zusammen, können aber auch in Spannung zueinander treten.¹⁹ Für Ostdeutschland halte ich dennoch einen weiten Zugang für unverzichtbar, um Menschen für Spuren der Transzendenz zu sensibilisieren. Allerdings geht die Kommunikation des Evangeliums darin nicht gänzlich auf.

Christentumsgeschichtlich lässt sich aufzeigen, dass die Kommunikation des Evangeliums »stets zu einem Ineinander von Inkulturation und Kontrakturation führte«²⁰. Kommunikation des Evangeliums kann sich zum einen nur innerhalb eines konkreten Sprach- und Kulturraums vollziehen. Insofern wirken die jeweiligen Plausibilitätsstrukturen prägend. Zum anderen wird aber schon im Wirken Jesu die kulturkritische Seite dieser Kommunikation deutlich. Eine Kommunikation des Evangeliums, die sich nur affirmativ an

¹⁹ GÜNTER R. SCHMIDT spricht hier mit Blick auf das Verhältnis von religiöser und christlicher Erziehung von einem dialektischen Verhältnis. Christliche Erziehung »knüpft positiv an religiöse Erziehung an, sofern diese auf ›Spuren der Transzendenz‹ (Berger) verweist, sie verneint sie in ihrer Tendenz, die ktisis (Schöpfung) anstelle des Ktisas (Schöpfers) religiös aufzuladen (Röm 1,25)«; DERS., Religionspädagogik (s. Anm. 12), 223.

²⁰ CHRISTIAN GRETHLEIN, Pfarrberuf vor alten und neuen Herausforderungen. Überlegungen zu Orientierung und Transformation eines theologischen Berufs, Vortrag auf der 6. Tagung im Konsultationsprozess »Konzentration im Pfarrberuf« 26. November 2010, masch. 9 Seiten, 5.

die bestehenden Verhältnisse anpasst, droht kraftlos zu werden. Umgekehrt besteht – abgesehen von besonderen politischen Situationen antichristlicher Prägung – die Gefahr bei Überbetonung des Gegenkulturellen, dass es zu fundamentalistischen Einseitigkeiten und so zu einem Verlust des Zugangs zur Öffentlichkeit kommt.²¹ Beide Impulse müssen also ausbalanciert werden. Dies ist nur konkret vor Ort und in der Kommunikation mit konkreten Menschen möglich. Gleichzeitig ist ein Blick auf grundlegende religionssoziologische Forschungsergebnisse hilfreich, weil er dazu verhelfen kann, größere Linien wahrzunehmen.

Die Kommunikation des Evangeliums passiert nicht losgelöst von sonstigen Kommunikationsprozessen, sondern ist in sie eingebettet. Insofern kommt es darauf an, »allgemein menschliche Kommunikationsformen auf die Nähe der Gottesherrschaft hin durchsichtig zu machen«²².

Grundlegend dabei ist zu überlegen und erfahrbar zu machen, welche Bedeutung der christliche Glaube in den verschiedenen Lebensphasen haben kann. Dabei geht es um die Vertiefung und Neudeutung menschlicher Kommunikation.

Vor Augen führen kann man sich das an der Deutung des aaronitischen Segens in Verbindung mit dem abendlichen Zu-Bett-Geh-Ritual. »Wenn die Mutter sich lächelnd über das Bett des Kindes beugt, geht für das Kind die Sonne auf. Seine Existenzgrundlage wendet sich ihm zu. Im Bereich religiöser Sprache wird dieses Bild vom aaronitischen Segen ... aufgenommen: ›Der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir, der Herr erhebe sein Angesicht auf dich.‹ Auf der frühkindlichen Erlebnisbasis können diese Worte auch vom Erwachsenen unmittelbar nachempfunden werden. Das Angesicht der Mutter geht über dem Kind auf und verkörpert ihm Geborgenheit. So verbindet sich das menschliche Gesicht mit zahllosen Erwartungshaltungen des Kindes.«²³

Der christliche Glaube ist nicht etwas schlichtweg anderes als unsere zwischenmenschlichen Erfahrungen. Er stellt sie allerdings in ein neues Licht.

Insgesamt wird es darum gehen müssen, unter den bereits genannten Bedingungen Angebote zu unterbreiten, die Menschen mit christlichen Themen, Räumen und Personen in Beziehung setzt, ohne sie dabei zu vereinnahmen. Letztlich geht es darum, den Glauben als hilfreich für die eigene Le-

²¹ Vgl. a. a. O., 5 f.

²² A. a. O., 5.

²³ HANS-JÜRGEN FRAAS, Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen ²1993, 169.

bensführung und Persönlichkeitsentwicklung erlebbar werden zu lassen. Genau darin liegt der Schlüssel für die Profilierung solcher Angebote.

Inhaltlich ergibt sich die große Herausforderung, die Konstruktion religiöser Aussagen offenzulegen, also den Erfahrungshintergrund christlicher Grundbegriffe zu benennen und darzustellen. Evangelium gibt es nicht in Reinkultur, sondern nur in der lebensgeschichtlichen Aneignung. Diese Aneignung sollte thematisiert werden.

Eine große Hilfe hinsichtlich einer lebensgeschichtlich relevanten Kommunikation des Evangeliums stellt die von Grethlein benannte dreifache Differenzierung der Kommunikationsmodi des Evangeliums dar. Er unterscheidet die verbale Kommunikation des Lehrens und Lernens von der Kommunikation beim gemeinschaftlichen Feiern und den Vollzügen beim Helfen zum Leben.²⁴ Angesichts des Ineinanders aller drei Kommunikationsformen im Wirken Jesu muss nicht zuletzt gefragt werden, ob sich das heute noch so durchhält. Vor allem die Tendenz zur Belehrung sowie die Separierung der Diakonie sind wohl problematische Entwicklungen.

»Kommunikation muss sich auf Bekanntes beziehen und zugleich darüber hinausweisen.«²⁵

Bei Jesus lässt sich beobachten, wie er in den drei bereits benannten Kommunikationsmodi des Lehrens und Lernens, des gemeinschaftlichen Feierns und des Helfens zum Leben an bestehende Traditionen anknüpft, sie jedoch neu in den neuen Horizont der anbrechenden Gottesherrschaft rückt und damit auch verändert. Worauf diese Kommunikation hinausläuft, steht vorher nicht fest. Sie ereignet sich eben, ohne dass es gesagt werden könnte, zu welchem Ziel dies geschieht. Diese »Ergebnisoffenheit von Kommunikation erweist sich als irritierende Ungewissheit, aber zugleich als Bedingung für neue Einsichten bei den Kommunizierenden. ... Von daher behindern lehrmäßige Fixierungen von »Evangelium« dessen Kommunikation, wenn sie diese regulieren wollen. Sie haben vielmehr die Aufgabe, für den Kommunikationsprozess Gesichtspunkte zur Verfügung zu stellen.«²⁶

²⁴ Vgl. CHRISTIAN GRETHLEIN, *Praktische Theologie*, Berlin, Boston 2012, 163–167.

²⁵ A. a. O., 179.

²⁶ Ebd.

5 VON DER MISSION IMPOSSIBLE ZUR MISSION POSSIBLE

Eine so verstandene Kommunikation des Evangeliums nimmt einerseits die positiven Aspekte eines missionarischen Wirkens im herkömmlichen Sinne auf und will gleichzeitig deren problematische Seiten vermeiden. Positiv ist das Bedürfnis, mit anderen Menschen ins Gespräch zu kommen, ihnen von dem zu erzählen, was einem selbst wichtig ist, mit Fulbert Steffensky gesprochen, zu »zeigen, was man liebt«²⁷. Problematisch jedoch wird es, wenn das Gegenüber nicht als Gegenüber, sondern nur als zu missionierendes Gegenüber verstanden wird. Wer denkt, mit dem Mähdrescher Gottes die reiche Ernte der verlorenen Schafe einfahren zu können, wird zu Recht die Erfahrung einer mission impossible machen. Vergleichbares gilt auch für die kirchlicherseits gern bemühte Rede, die mit den Worten beginnt: »Die Menschen brauchen dies und das«. Großnarrative verbieten sich von selbst. Vielmehr haben die Einzelnen mit ihren jeweiligen Bedürfnissen und Befindlichkeiten im Mittelpunkt zu stehen.

Eine mission possible könnte sich dem eröffnen, der alle hegemonialen Phantasien hinter sich lässt und zuallererst einmal zuhört. Der wird staunen, welche Erfahrungen von Leben auf der anderen Seite vorhanden sind. Vielleicht wird er darüber ins Grübeln geraten und Eigenes auf den Prüfstand stellen. Vielleicht wird er bisweilen auch betrübt sein, dass das, was ihm selbst so wichtig ist, von anderen nicht geteilt wird. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach wird er dem Gegenüber als einer in Erinnerung bleiben, der für etwas brannte. Solche Begegnungen sind selten folgenlos.

²⁷ FULBERT STEFFENSKY, *Der alltägliche Charme des Glaubens*, Regensburg 2009, 75.