

Missionarische Bemühungen im Kontext gesellschaftlicher Veränderungen in Deutschland von 1945 bis 2000

Teil 2: Von der 68er Revolution bis zum vereinten Deutschland

Friedemann Walldorf

Dr. Friedemann Walldorf ist verheiratet und war mit seiner Familie im Missionsdienst in Spanien. Er ist Dozent und Abteilungsleiter für Missionswissenschaft an der Freien Theologischen Akademie mit Schwerpunkt Theologie, Religionen, Geschichte, Europa. Er promovierte über das Thema „Die Neuevangelisation Europas. Missionstheologien im europäischen Kontext.“ (Brunnen Verlag, 2002). E-Mail: Walldorf@fta.de.

Der folgende Beitrag bildet den zweiten Teil eines Aufsatzes, der anhand exemplarischer Beispiele Grundlinien missionarischer Bemühungen in Deutschland im Kontext gesellschaftlicher Entwicklungen darstellt und interpretiert. Im ersten Teil wurden – nach einer Einordnung in den Forschungsstand – die Entwicklungen von 1945 bis zur Mitte der 60er Jahre betrachtet. Dabei ging es zunächst um den Zusammenhang von Schuld, Buße und Mission in der Stunde Null 1945. Auf diesem Hintergrund wurde der vielfältige Aufbruch der missionarischen Bemühungen im Aufwind von Wiederaufbau und Wirtschaftswunder bis zur Mitte der 60er Jahre skizziert. Der vorliegende zweite und abschließende Teil umfasst die Zeit vom Beginn der Studentenunruhen 1968 bis zum wiedervereinten Deutschland in den 1990er Jahren.¹

3. Die 68er-Kulturrevolution als missionarische Herausforderung (1968-1973)

3.1. Gegen den bürgerlichen Lebensstil

In der deutschen Gesellschaft schien die Große Koalition von 1966 (CDU/SPD) eine ausgewogene und konstruktive Politik zu signalisieren. Doch genau diese Ausgewogenheit und

¹ Die Nummerierung der Überschriften orientiert sich am gesamten Aufsatz und wird darum hier fortgesetzt.

bürgerliche „Wohltemperiertheit“ fand „die Abneigung einer zunehmend nach Konfrontation drängenden Protestkultur“.² International hatte sich der amerikakritische studentische Widerspruch bereits seit Mitte der 60er Jahre zusammengebraut. Studenten, Künstler und Intellektuelle begannen massiv gegen den amerikanischen Vietnamkrieg zu protestieren.

Diese Ausgewogenheit und bürgerliche „Wohltemperiertheit“ fand die Abneigung einer zunehmend nach Konfrontation drängenden Protestkultur.

1965 hatte Mao Tse-Tung in China die „große proletarische Kulturrevolution“ ausgerufen, um verkrustete Formen des Kommunismus durch eine „permanente Revolution“ der jungen Menschen aufzubrechen. Zu dieser permanenten Revolution gehörten sowohl die Bewusstseinsveränderung als auch der bewaffnete Kampf gegen Bürokratie und Unterdrückung. Die „Worte des Vorsitzenden Mao Tse-Tung“ wurden als „Mao-Bibel“ zum Grundtext auch der westdeutschen Studentenrevolte, deren Protest sich gegen den bürgerlichen Stillstand im Wirtschaftswunder, das Vergessen des Nationalsozialismus und die unkritische Anpassung an den amerikanischen Antikommunismus wandte. Man wollte die Wunden offen halten und durch den Kulturkampf eine neue Gesellschaft bauen. Die damit verbundenen kontextuell missionarischen Herausforderungen für die Kirchen führte zu unterschiedlichen bis konträren missionarischen Ansätzen.

3.2. Jesus is the answer!?:

Kontextuell-missionarische Antworten

Auf der einen Seite standen die aus der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung

² H.Glaser, *Deutsche Kultur 1945-2000*, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung (Lizenzausgabe), 1997, 316.

(DCSV) hervorgegangenen *Evangelischen Studentengemeinden* (ESG). Sie plädierten für eine ekklesiologische Revolution, in der die Unterscheidung zwischen Kirche und Welt aufgehoben werden sollte. Nur noch im Engagement für eine veränderte Welt sollte die Kirche – als Vortrupp der Veränderung – eine Existenzberechtigung haben. Mission wurde verstanden als „not a counterattack on secularization but participation in the process of liberation and humanization in society in the name of God, who is at work in the world“³. Verbunden damit war eine radikale Kritik an der Kirche als überkommener Institution. Als Katalysatoren der Veränderung sah man subversive Gruppen am Rande oder außerhalb der Kirche. Diese Gedankengänge standen nicht zuletzt unter dem Einfluss des niederländischen Missionstheologen Johannes Hoekendijk, der bereits Anfang der 60er Jahre auf einer Weltkonferenz der christlichen Studentenvereinigungen in Straßburg Karl Barth den Rang abgelaufen hatte und mit seiner Rede vom „Kommen Christi als einem säkularen Ereignis“ bei den Studenten begeisterte Aufnahme fand.⁴

Typisch für die missionarischen Studenten war die Beteiligung an einer großen Demonstration in Berlin am 1. Mai 1970 mit Transparenten wie „Permanente Revolution nur durch Jesus“.

Auch er sah die Zukunft der Kirche in einer subversiven „creative minority“ und konnte deren Vorläufer durchaus in den missionarischen Stoßtrupps um Zinzendorf und Wesley erkennen.⁵ Hoekendijks Einfluss wirkte sich in Deutschland vor allem über den Ökumenischen Rat der Kirchen und dessen sozialpolitisch engagierte Programme aus.⁶

Eine evangelikale Gruppe, die diese Anfragen der Studenten an Kirche und Gesellschaft ernstnahm und sich seelsorgerlich-missionarisch

³ Zit. bei D. Werner, „Missionary Structure of the Congregation“ in: Lossky, N. (Ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva: WCC/ Grand Rapids: Eerdmans, 699-701:700.

⁴ R. Lethonen, *Story of a Storm: The Ecumenical Student Movement in the Trumoil of Revolution 1968-1973*, Grand Rapids/Cambridge/Helsinki: Eerdmans, 1998, 24ff.

⁵ Lethonen, *Student Movement*, 25.

⁶ Siehe die Vollversammlung in Upsalla 1968 und das Anti-Rassismus-Programm des ÖRK. Vgl. G. Rosenkranz, *Die christliche Mission: Geschichte und Theologie*, München: Kaiser, 1977, 336-339.

damit auseinandersetzte, war die 1968 von Horst-Klaus und Irmela Hofmann gegründete *Offensive Junger Christen* (OJC). Im Jargon der damaligen Zeit lud sie ein zum „pädagogischen Experiment der ‚Großfamilie‘ in Bensheim. Im Rahmen uneigennütziger Dienste und im Horizont der Verantwortung für die Süd-Welt“ übten junge Erwachsene einen geistlich-missionarischen Lebensstil ein. 1969 entstand im Zusammenhang damit das „Deutsche Institut für Jugend und Gesellschaft“.⁷

Am breitesten und nachhaltigsten war der Einfluss in Form der musikalischen Inkulturation des Jesus-Rock.

Eine Alternative zur ESG boten auch die Gruppen der *Studentenmission in Deutschland* (SMD), die sich – wie die ESG aus der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV) hervorgegangen – 1946 aus missionarischen Gebetszellen heraus unabhängig von der EKD gründete.⁸ Ebenso begannen gegen Ende der 60er Jahre die Arbeiten der amerikanischen Studenten-Missionswerke der *Navigatoren* und *Campus für Christus*.⁹ Typisch für die missionarischen Studenten war die Beteiligung an einer großen Demonstration in Berlin am 1. Mai 1970 mit Transparenten wie „Permanente Revolution nur durch Jesus“.¹⁰

Auch die *Jesus-People-Bewegung*, die sich Anfang der 70er Jahre auch in Deutschland niederschlug, ist als kontextuell-missionarische Antwort auf die 68er-Bewegung zu verstehen. Ihr Hintergrund war nicht der politische Protest, sondern die Aussteiger-Mentalität der amerikanischen Hippie-Bewegung. Hier suchte man den bürgerlichen Stillstand durch bewusstseins-erweiternde Drogen, Popmusik und freie Liebe zu überwinden. Das Scheitern dieser eskapistischen Experimente führte viele ehemalige Hippies zu einer Begegnung mit dem christlichen Glauben, den sie jedoch gänzlich anders leben wollten als ihre bürgerlichen Eltern. Es entstand eine neue Sub-Inkulturation des Evangeliums in Form von christlichen Kommunen, christlicher Rockmusik und eine missionarische Dynamik, die auch bald in Deutschland

⁷ H.-K. Hofmann, „Offensive Junger Christen“, *ELThG*, Bd. 2, 1466.

⁸ M. Haizmann, „Studentenarbeit, missionarische“, *ELThG*, Bd. 3, 1917.

⁹ Haizmann, *Studentenarbeit*, 1917.

¹⁰ *Campus für Christus*, 25 Jahre, 17.

zu entsprechenden Entwicklungen führte (Jesus-Center Hamburg, Teestubenarbeit, Lord's Parties). Am breitesten und nachhaltigsten war der Einfluss in Form der musikalischen Inkulturation des *Jesus-Rock* wie ihn Interpreten wie *Love Song* oder *Larry Norman* Anfang der 70er repräsentierten und damit zur Entwicklung der christlichen Popmusik, der späteren Praise 'n' Worship-Bewegung und auch des Jugendzweigs des bereits erwähnten ERF, der *jungen welle*, beitrugen.¹¹

Oft verband sich die Jesus-People-Bewegung auch mit charismatischen Gruppen, die seit Mitte der 60er Jahre in Deutschland wirksam waren. Der Frömmigkeitsstil der Bewegung war nicht politisch geprägt, sondern auf geistliche Erfahrungen ausgerichtet, verbunden mit missionarischen und sozialen Aspekten im Rahmen der Fürsorge für Drogenabhängige und der Drogenrehabilitationsarbeit (Teen Challenge, Help Center, Missionswerk Hoffnung für Dich etc.).¹²

3.3. „Jesus lebt!“¹³

Die missionarische Dimension der frühen Bekenntnisbewegung

Dem allgemeinen Umbruch in der Welt der Studenten am Ende der 60er Jahre war bereits seit Anfang der 50er Jahre durch die Arbeiten des Neutestamentlers Rudolf Bultmann ein Umbruch in der Theologie vorangegangen. Letzterer stand in einem anderen Zusammenhang, bildete aber schließlich zusammen mit den ökumenisch-theologischen Dimensionen der studentischen Unruhen einen gemeinsamen Kontext, in dem sich ab 1966 die *Bekenntnisbewegung* „*Kein anderes Evangelium*“ profilierte: sie wollte sowohl dem theologischen Modernismus als auch einer sozialpolitisch einseitigen Interpretation des Evangeliums entgegenreten. Dabei ging es um die Klärung – auch die Mission betreffender – geistlich-theologischer Grundlagen in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen ideologisch-theologischen Konzepten. In diesem Zusammenhang entstand unter der Federführung des Tübinger Missions-

wissenschaftlers Peter *Beyerhaus* die *Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission* (1970), die vor allem in weltmissionarischen Zusammenhängen kontrovers diskutiert und für die Entstehung der *Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen* (1972) bedeutsam wurde.¹⁴

Während die spätere Bekenntnisbewegung in den 1990er Jahre vor allem mit Kritik an evangelikalen missionarischen Projekten hervortrat, waren ihre Anfänge eng mit dem erwecklich-missionarischen Anliegen verbunden.

Während die spätere Bekenntnisbewegung in den 1990er Jahre vor allem mit Kritik an evangelikalen missionarischen Projekten (Pro-Christ, Willowcreek) hervortrat,¹⁵ waren ihre Anfänge eng mit dem erwecklich-missionarischen Anliegen verbunden. Einer der Begründer und Leiter der Bewegung, Pfarrer Paul Deitenbeck (1912-2000), war zugleich der „Erfinder“ einer kleinen roten „*Jesus lebt!*“-Anstecknadel,¹⁶ die weithin gebraucht und wahrgenommen wurde.¹⁷ Auch die theologische Konfrontation selbst stand im Zeichen des christlichen *Bekenntnisses als Mission*.

Während Eberhard Busch in der Bekenntnisbewegung im Gegensatz zum *aktualen* Bekenntnisbegriff der Barmer Erklärung (1934) lediglich einen *statuarischen* Begriff verwirklicht sieht, dem es in Anknüpfung an den Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts nur darum gehe, den Bekenntnisstand zu wahren,¹⁸ scheint mir in der

¹⁴ Vgl. Hans Ulrich Reifler, *Handbuch Missiologie*, Nürnberg: VTR, 2005, 302/303. Die Bedeutung der Frankfurter Erklärung für die kontextuelle Mission in Deutschland müsste noch herausgearbeitet werden.

¹⁵ Vgl. F. Walldorf, „Umstrittene Evangelisation - Eine Analyse der gegenwärtigen Diskussion“, *Evangelisation im Gegenwind: Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft*, hg. v. H. Klement, Gießen: TVG Brunnen, 2002, 124-148.

¹⁶ Vgl. R. Bonkhoff, „Paul Deitenbeck: Klarer Verkündiger im Rahmen der Volkskirche“, Informationsbrief Nr. 234, Februar 2006, 8.

¹⁷ So berichtete das MIZ (Materialien und Informationen zur Zeit: politisches Magazin für Konfessionslose und AtheistInnen) 1978 über einen „Informationsaufenthalt“ von Dr. Gerhard Bergmann (der von MIZ als „Funktionär der reaktionären Bekenntnisbewegung ‚Kein besseres (sic!) Evangelium‘“ bezeichnet wird) und zitierte Bergmanns eigenen Bericht aus dem Informationsbrief (Nr. 65): „Viele der jungen Menschen trugen die rote Anstecknadel ‚Jesus lebt‘. Die Nachfrage nach ihr war sehr groß.“. Internationale Rundschau der MIZ, www.ibka.org, 01.09.2006.

¹⁸ Vgl. E. Busch, „Der Pietismus in Deutschland seit 1945“, *evangelikale missiologie* 23[2007]2

¹¹ Andreas Malessa, *Der neue Sound: Christliche Popmusik – Geschichte und Geschichten*, Wuppertal: Brockhaus, 1980.

¹² Einige der aus dieser Bewegung hervorgegangenen sozialen Einrichtungen schlossen sich Anfang der siebziger Jahre in der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Lebenshilfen“ (ACL) zusammen.

¹³ Aufschrift einer von Paul Deitenbeck entwickelten missionarischen Anstecknadel (siehe unten).

Bekenntnisbewegung auch ein *missionarischer* Bekenntnisbegriff sichtbar zu werden. Findeisen spricht von einer gemeinsamen „Schnittmenge, welche traditionelles und erwecktes Christsein in der Grundversammlung ... zusammengeführt hatte“.¹⁹

Die Bekenntnisbewegung war auch eine Bewegung der missionarischen *Basis*. Als sie im März 1966 zu einer öffentlichen Kundgebung unter dem Thema „Kreuz und Auferstehung Jesu Christi“ in die Dortmunder Westfalen-Halle einlud, folgten 24.000 Besucher dem Aufruf.²⁰

„Bei der gleichzeitig in Berlin tagenden Synode der Evangelischen Kirche soll [die Nachricht von der Dortmunder Kundgebung] eingeschlagen haben wie eine Bombe: »Die Gemeinde steht auf!« - aus sich und ohne uns!“²¹ Die *Gemeindetage unter dem Wort*, die man auf dem Höhepunkt der theologischen Kontroversen als Alternative zu den Kirchentagen konzipierte, wurden zu einem Treffpunkt der missionarisch-bekennenden Basis.²² Zum ersten Gemeindetag 1973 kamen 24.000 Menschen. In der Einladung 1973 knüpfte man an die „Evangelischen Wochen“ der Bekennenden Kirche der 30er Jahre an, in denen Bekenntnis und Evangelisation miteinander verbunden waren: „Solche Tage der Gemeinschaft gab es in der Kampfzeit der Bekennenden Kirche. Sie waren als geistliche Kraftquelle ... spürbar. ... Wenn es Gott schenkt, soll dieser Gemeindetag unter dem Wort diese Segenslinie weiterführen und eine ständige Einrichtung für die Bundesrepublik werden.“ Diese Hoffnung erfüllte sich allerdings nicht.

Die Bewegung geriet in den 80er und 90er Jahren in eine zunehmende Stagnation hinein, deren Ursachen nicht zuletzt in einem Auseinanderdriften von missionarisch-erwecklichem und statuarisch-institutionellem Verständnis von Bekenntnis lagen.²³ Vertreter des erwecklichen Anliegens hielten fortgesetzte Bußrufe in die

in: U. Gäbler (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. 3, Göttingen, 2000, 541. Die vor mir vorgeschlagene dritte Interpretationsrichtung eines missionarisch ausgerichteten Bekenntnisses verbindet biblisch fundierte Lehrinhalte und aktuelle gesellschaftsbezogene Aspekte).

¹⁹ Sven Findeisen, *Unter dem weiten Bogen. Mein Leben*, Wuppertal: Brockhaus, 2002, 239.

²⁰ M. Westerheide, „Bekenntnisbewegung“, *ELThG*, Bd. 1, 210-211; Jung, *Evangelikale*, 93f.

²¹ Findeisen, *Mein Leben*, 174.

²² Westerheide, 211.

²³ Vgl. Findeisen, *Mein Leben*, 237-243, vor allem 239 unten.

Landeskirchen hinein nicht mehr für realistisch und wollten sich verstärkt auf einen missionarischen Bekenntnisansatz konzentrieren. Darin sahen andere Verführung und Verrat am Evangelium.²⁴ Ein Tiefpunkt war erreicht als die vermeintliche Bekenntnistreue sich später auch gegen die missionarischen Bemühungen der evangelikalen Bewegung im Rahmen der Evangelischen Allianz richtete.²⁵

3.4. Euro '70:

Eine folgenreiche Großevangelisation

Ein starkes Signal der neuen evangelikalen Bewegung war die Großevangelisation Euro '70 mit Billy Graham in der Dortmunder Westfalen-Halle. Sie verband die traditionelle Evangelisation der 50er Jahre mit den neuen Impulsen aus dem Aufbruch der „Jesus-People“-Bewegung und neuen technischen Möglichkeiten zu einer weithin sichtbaren Veranstaltung.

*Von manchen alten Traditionen
hatte man sich verabschiedet,
sich kritisch und konstruktiv
mit Grundlagenfragen in Gesellschaft
und Theologie auseinandergesetzt.*

Erstmals wurde eine Evangelisation in Europa per Fernsehen in 14 deutsche und 22 europäische Städte übertragen. Nie waren in Deutschland in einem so kurzen Zeitraum ähnliche viele Menschen – 800.000 – erreicht worden, von denen ca. 15.000 seelsorgerliche Betreuung in Anspruch nahmen. Euro '70 hatte mehrere wichtige Auswirkungen:

(1) Es führte zu einer vertieften Begegnung zwischen missionarischen Bewegungen aus Landes- und Freikirchen. Die Deutsche Evangelische Allianz (DEA) „hatte sich als Plattform für die Zusammenarbeit der Evangelikalen bewährt“.²⁶

(2) Es war der unmittelbare Anlass zur Gründung des Informationsdienstes der Deutschen Evangelischen Allianz (idea), „um für eine schnellere und bessere Information“ für alle Interessierten zu sorgen.²⁷ Die erste Ausgabe er-

²⁴ Vgl. die Auseinandersetzungen um die missionarische Beteiligung am Kirchentag 1983 zwischen Heinrich Kemner und Rudolf Bäumer. Findeisen, *Mein Leben*, 240.

²⁵ Findeisen, *Mein Leben*, 243. Vgl. Walldorf, *Umstrittene Evangelisation*, 132.

²⁶ F. Jung, *Die evangelikale Bewegung in Deutschland: Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*, Bonn, 1994, 59.

²⁷ Jung, *Evangelikale*, 60.

schien am 1. August 1971.

(3) Zum ersten Mal war das Fernsehen für die missionarische Arbeit in Deutschland genutzt worden.

(4) Als Nahlese zur Euro '70 veranstaltete die Billy-Graham-Gesellschaft 1971 in Amsterdam einen Kongress für Evangelisten, zu dem 1200 Teilnehmer aus 35 europäischen Ländern kamen, darunter 152 deutsche.

Als Folge davon wurde 1972 der Arbeitskreis für evangelistische Aktionen in der Bundesrepublik und West-Berlin (AfevA) gegründet. Er stellte eine große Koalition von Vertretern der Arbeitsgemeinschaft Missionarischer Dienste (AMD), der Deutschen Evangelistenkonferenz, dem Hauptvorstand der DEA und der Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF) dar.²⁸ Durch Fachtagungen zum Thema Evangelisation und durch missionarische Großveranstaltungen wie z. B. das Christival 1976 in Essen oder Missio '77 in Berlin wurde der Arbeitskreis zu einem wesentlichen Katalysator für missionarische Arbeit in Deutschland und zum Vorläufer des Deutschen Zweigs der Lausanner Bewegung.²⁹

Die späten 60er Jahre hatten die Gesellschaft, aber auch die Konzepte missionarischer Arbeit verändert. Von manchen alten Traditionen hatte man sich verabschiedet, sich kritisch und konstruktiv mit Grundlagenfragen in Gesellschaft und Theologie auseinandergesetzt und neue Formen der Mission in Deutschland entdeckt. Andererseits erlebte man das Evangelium von Jesus Christus als dauerhaft und tragend, als die Schattenseiten der Kulturrevolution wie RAF-Terrorismus, Drogenmissbrauch, innere Leere und pädagogische Orientierungslosigkeit deutlich wurden.

Die von J. Hoekendijk geforderte Ausrichtung an der „Tagesordnung der Welt“, von der die EKD Anfang der 70er Jahre geprägt war, half zwar, die Anliegen der Menschen in den Blick zu bekommen, aber „die Selbstsäkularisierung des Protestantismus ... hat sie keineswegs aufgehalten, sondern eher noch befördert“.³⁰

²⁸ Jung, *Evangelikale*, 269/269, Anm. 342

²⁹ Jung, *Evangelikale*, 269/269, Anm. 342. Als Glaubensgrundlagen gelten: Die von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen 1966 erarbeitete Studie *Evangelisation heute* und die Basis der Ev. Allianz.

³⁰ W. Huber, „Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche“, in: A. Feldtkeller/T. Sundermeier (Hg), *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt: Lembeck, 1999, 108. Zu Huber siehe auch M. Werth, „Wider die Selbstsäkularisierung der Kirche – Wolfgang Huber“, in: M.

4. Zwischen ökologischem Aufbruch und Friedensbewegung: Evangelisation durch die ganze Gemeinde (1974 – 1989)

4.1. Ausgleich statt Radikalität

Waren die späten 1960er und frühen 1970er Jahre politisch, gesellschaftlich und kirchlich von Polarität und Konfrontation geprägt, so folgten nun Jahre der Bemühung um Ausgleich. Willy Brandt bemühte sich im Ost-West-Konflikt um eine Politik der Entspannung. Die radikalen Proteste der 68er wurden langsam durch die Suche nach alternativer Selbstverwirklichung und den Rückzug ins Emotionale und Private ersetzt. Statt groß angelegter gesellschaftlicher Utopien betonte man die Grenzen des Wachstums und die Verbundenheit mit der Erde: „der Fortschritt fordert nur Opfer; die Erde dagegen ist eindeutig, verstehbar, beruhigend und fürsorglich“.³¹

Die radikalen Proteste der 68er wurden langsam durch die Suche nach alternativer Selbstverwirklichung und den Rückzug ins Emotionale und Private ersetzt.

Die Stichworte der späten 70er und der 80er Jahre wurden *Ökologie* und *Frieden*, symbolisiert durch die Gründung der *Grünen* 1980 und die Proteste der *Friedensbewegung* gegen den 1979 erfolgten Nato-Doppelbeschluss, der die Stationierung amerikanischer Mittelstreckenraketen mit atomaren Sprengköpfen in Deutschland vorsah.

Auch zwischen den missionstheologisch polarisierten Lagern der Evangelikalen und der Ökumeniker begann sich die Lage zu entspannen. Sowohl der *Lausanner Kongress für Weltevangalisation* 1974 als auch die *Vollversammlung des ÖRK in Nairobi* 1975 setzten verbindende Akzente, in denen nicht alle Unterschiede eingeebnet, aber dennoch sowohl die sozialpolitischen Anliegen der Ökumeniker als auch die biblisch-geistlichen Anliegen der Evangelikalen wahrgenommen und in Richtung auf ein ganzheitliches Missionsverständnis reflektiert wurden.

Werth, *Theologie der Evangelisation*, Neukirchen, 2004, 137-146.

³¹ Glaser, *Kultur*, 373.

4.2. Missionarische Kooperation statt Konfrontation

Der neue Geist³² wirkte sich auf die missionarischen Entwicklungen in Deutschland aus und führte zu einer Annäherung zwischen unterschiedlichen missionarischen Gruppen und Anliegen.³³ Im Dezember 1974 schlossen sich viele dieser Gruppen im *Ring Missionarischer Jugendbewegungen* zusammen und betonten ein von der *Lausanner Verpflichtung* geprägtes ganzheitliches Missionsverständnis. Auch die Gründung des *Arbeitskreis für evangelikale Theologie*³⁴ (AfeT) geht auf Lausanne 1974 zurück, wo die missionarische Bedeutung der Theologie herausgestellt worden war. Daraufhin wurde in der Deutschen Evangelischen Allianz die Notwendigkeit einer breiteren Zusammenarbeit evangelikaler Theologen betont, um einen Beitrag zur biblisch-missionarischen Erneuerung der Theologie zu leisten. 1977 kam es daraufhin zur Gründung des *AfeT*, in dem Theologen aus unterschiedlichen evangelikalen Gruppierungen zusammenfanden. 1985 wurde der *Arbeitskreis für evangelikale Missiologie* (AfeM) ins Leben gerufen.

Die Anliegen der aus dem Lausanner Kongress hervorgegangenen *Lausanner Bewegung* wurden in Deutschland durch den bereits erwähnten überkonfessionellen Arbeitskreis für evangelistische Aktionen in der Bundesrepublik und West-Berlin (AfeVA) vertreten. Erst 1985 wurden dessen Aufgaben von dem neugegründeten *Deutschen Zweig der Lausanner Bewegung* übernommen.³⁵

4.3. Das missionarische Jahr 1980

Eine praktische missionarische Auswirkung des Lausanner Kongresses in Deutschland war das von der Ev. Allianz und den Ev. Kirchen

³² John Stott nennt fünf Merkmale des „Geistes von Lausanne“: (1) Entschlossenheit, gemeinsam für die Welt-evangelisation zu arbeiten; (2) Bereitschaft, für bisherige Fehler Buße zu tun; (3) Mut, einander zu begegnen und über Fragen zu reden, die uns trennen; (4) Gegenseitige Achtung, um einander offen zuzuhören; (4) Entschlossenheit, uns der Schrift zu unterstellen, so wie wir sie verstehen, ohne die Gemeinschaft mit denen, die sie anders auslegen, zu brechen. J. Stott, *Making Christ known, Historic Documents from the Lausanne Movement 1974 - 1989*, Carlisle: Paternoster, 1996, xvi-xvii.

³³ Vgl. Busch, *Pietismus*, 561.

³⁴ H. Burkhardt, „25 Jahre Lausanner Bewegung und die evangelikale Theologie in Deutschland (AfeT)“, *Evangelikale Theologie Mitteilungen* 5 (2(1999): 3-8.

³⁵ Jung, *Evangelikale*, 268/269, Anm. 342.

gemeinsam durchgeführte *Missionarische Jahr 1980*. Es war „der breit angelegte Versuch nachzubuchstabieren, was in einem Missionsland ‚Deutschland‘ die Jahreslosung 1980 zu bedeuten hat: »Gott will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen« (1 Tim 2,4)“.³⁶

*Evangelisation nach außen,
die nicht gleichzeitig Veränderung und
Erneuerung der Gemeinden
nach innen bedeutet,
wird daher kraftlos bleiben.*

Bereits 1976 hatte der AfeVA in Loccum solch ein „evangelistisches Großprojekt“ vorgeschlagen. Auch der vom AfeVA initiierte Jugend- und Mitarbeiter-Kongress Christival 1976 stärkte die Perspektive deutschlandweiter Evangelisation. Ebenfalls 1976 hatte sich der *Gnadauer Arbeitskreis für Evangelisation* gebildet und arbeitete auf das Großprojekt hin.³⁷

Zwei Jahre später konstituierte sich ein Leitungsgremium aus dem Bereich der Kirchen (Oberlandeskirchenrat J. Hasselhorn), des Pietismus (Präses des Gnadauer Verbandes, Pfr. K. Heimbucher), und der Freikirchen (Präses des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, K.H. Knöppel).³⁸ Im Positionspapier des missionarischen Jahres kommt das Konzept der Mission durch die ganze Gemeinde zum Ausdruck: „Evangelisation nach außen, die nicht gleichzeitig Veränderung und Erneuerung der Gemeinden nach innen bedeutet, wird daher kraftlos bleiben. Gemeindeaufbau, der nicht missionarisch ausgerichtet ist, wird zur Sterilität verurteilt sein. Nur wo beides Hand in Hand geht, missionarischer Zeugendienst und missionarischer Gemeindeaufbau, erfüllt die Gemeinde ihre Berufung: Sammelstätte des Gottesvolkes zu sein und zugleich Werkzeug im göttlichen Heilshandeln. Das gilt besonders für eine Volkskirche, die sich als Missionskirche verstehen lernen muß, wenn sie ihrer Bestimmung treu bleiben und Zukunft haben will.“³⁹

Das Missionarische Jahr begann am Reformationstag des Jahres 1979 und entfaltete eine Vielzahl von lokalen und regionalen Veranstal-

³⁶ M. Herbst, *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1987, 50

³⁷ W. Paschko, „Gnadau 1945 bis heute“ in: K. Heimbucher (Hg.), *Dem Auftrag verpflichtet: Die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung: Prägungen – Positionen – Perspektiven*, Gießen/Basel/Dillenburg, 1988, 69.

³⁸ Vgl. Jung, *Evangelikale*.

³⁹ Herbst, *Gemeindeaufbau*, 50.

tungen.⁴⁰ Im Rückblick musste man feststellen, dass fernstehende Menschen zwar nicht im erhofften Maß erreicht worden waren,⁴¹ das Jahr jedoch zu einer neuen Sensibilität für das „Missionsgebiet Deutschland“ und zum Aufschwung missionarischer Arbeit geführt hatte. Darüber hinaus machte das Jahr Defizite im Blick auf die theologische wie praktische Schulung im Bereich der missionarischen Kommunikation deutlich. Die dadurch ausgelöste Welle missionspraktischer Veröffentlichungen⁴² betonte die Rolle eines missionarischen *Lebensstils*, missionarischer *Besuchsarbeit* durch die ganze Gemeinde und die Chance missionarischer *Haukreise*.

In der VELKD sollte im Rahmen der *missionarischen Doppelstrategie* von *Öffnung und Verdichtung* sowohl die Glaubensgewissheit und missionarische Sprachfähigkeit in der Kirche (Verdichtung) als auch die nach außen gehende Werbung für die Relevanz des Evangeliums „inmitten der Nöte und Fragen der Zeit“ (Öffnung) gefördert werden.⁴³ Der Gnadauer Verband veranstaltete 1984 in Essen den Mitarbeiterkongress „Schritte zu den Menschen“, an dem 1800 Menschen teilnahmen, die „auf über 70 Orte des Ruhrgebiets verteilt ... an den Nachmittagen und Abenden gemeinsam mit den örtlichen Kreisen evangelistische Einsätze“ durchführten.⁴⁴ Missionarische Höhepunkte bildeten in den 80er Jahren konzertierte stadtweite Großaktionen auf Allianz- oder ökumenischer Ebene wie „Ich hab's gefunden“⁴⁵ oder „Neu anfangen“,⁴⁶ in denen die neuen methodischen

Ansätze kombiniert und mit starker Öffentlichkeitsarbeit verbunden wurden, um das Evangelium zum Stadtgespräch werden zu lassen.

4.4. Missionarischer Gemeindeaufbau

Aus alledem erwuchs eine zunehmende Sicht dafür, Evangelisation nicht nur in Form von besonderen Initiativen zu gestalten, sondern die ganze Gemeindearbeit, vor allem im volksskirchlichen Kontext, unter missionarischen Perspektiven zu gestalten.⁴⁷

*Aus alledem erwuchs eine
zunehmende Sicht dafür,
die ganze Gemeindearbeit
unter missionarischen Perspektiven
zu gestalten.*

Wesentliche Impulse für einen *missionarischen Gemeindeaufbau* hatten seit Ende der 70er Jahre die Herner Pfarrer Bernd Schlotthoff und Fritz Schwarz gegeben.⁴⁸ Ebenso bedeutend war der Einfluss der amerikanischen *Gemeindegrowthbewegung* und ihres Begründers, des Missiologen Donald McGavran. McGavrans wesentlicher Beitrag bestand in der Verknüpfung soziologischer Erkenntnisse mit evangelikaler Missionstheologie in seinem Hauptwerk *Understanding Church Growth* (1972). In den frühen 80er Jahren wuchsen diese Einflüsse zusammen zu einer Gemeindegrowthbewegung in Deutschland, deren verschiedene Zentren sich 1985 zur (volksskirchlich orientierten) *Arbeitsgemeinschaft für Gemeindeaufbau* (AGGA) zusammenfanden.⁴⁹

4.5. Anpassungswiderstand: Mission in der DDR

Auch in der DDR standen die „normale“ Gemeindearbeit und der alternative Lebensstil (oft durch staatliche Benachteiligung der Christen erzwungen), die Integrität und Erfindungskraft der Christen als missionarische Chancen im

Glauben: Missionarische Arbeitsformen in der Volkskirche, „Priestertum aller Gläubigen aktuell“ Schriften zur missionarischen Doppelstrategie 2, heute, Gütersloh, 1985 S. 102ff.

⁴⁷ Ausführlich Herbst, *Gemeindeaufbau*.

⁴⁸ F. Schwarz, *Überschaubare Gemeinde*, Bd. 1: Grundlegendes – ein persönliches Wort an Leute in der Kirche über missionarischen Gemeindeaufbau, Gladbeck, 1980.²

⁴⁹ Die AGGA wurde zunächst von dem Herner Pfarrer Bernd Schlotthoff, seit 1991 von Klaus Eickhoff, Pfarrer in Österreich, geleitet und gab die Zeitschrift *Gemeindegrowth* (später: *Praxis*) heraus.

⁴⁰ Einen guten Einblick in die Vielfalt der Aktivitäten bietet G. Rumler, *Christsein zum Anfassen*, Wuppertal: Brockhaus, 1981.

⁴¹ Jung, *Evangelikale*, 84. Ausführlich Rumler, *Christsein*.

⁴² Hier nur einige Beispiele: J. Hansen, / C. Möller, *Evangelisation und Theologie. Texte einer Begegnung*, Neukirchen-Vluyn, 1980; J. Kennedy, *Handbuch für Gemeindegrowth*. Für den deutschsprachigen Raum bearbeitet und herausgegeben von Bernd Schlotthoff, Bad Liebenzell: VLM, 1981; J. Peterson, *Evangelisation - ein Lebensstil*, Marburg: Francke, 1983; Bob und Betty Jacks, *Mit Freundschaft fängt es an: zur Praxis missionarischer Haukreise*, Wuppertal: Oncken, 1990.

⁴³ Rolf Heue zit. bei F. Walldorf, *Die Neuevangelisierung Europas: Missionstheologien im europäischen Kontext*, Gießen/Basel: TVG Brunnen, 2002, 118.

⁴⁴ Paschko, *Gnadau*, 71.

⁴⁵ 1979 unter der Federführung von Campus für Christus in Gießen als Pilotprojekt durchgeführt. *Impulse* 4/1992, 18.

⁴⁶ 1984/1985 von der VELKD in Hamburg unter dem Motto „Neu anfangen: Christen laden ein zum Gespräch“ durchgeführt. Vgl. K. Lorenz/ H. Reller, *Alternative*

Mittelpunkt. Die Gründe dafür lagen jedoch weniger in strategischen Überlegungen als vielmehr in der Tatsache der staatlichen Bekämpfung offener evangelistischer Aktionen. Der von Glaser für die gesellschaftliche Atmosphäre benutzte Begriff „Anpassungswiderstand“ scheint auch die missionarische Entwicklung treffend zu beschreiben.⁵⁰ Während die *Kirche im Sozialismus* (A. Schönherr) weithin durch „das feingestufte System von Privilegierung und Repression ins politische System“ eingebunden wurde, bekam das „Kirchenvolk die Unterdrückung der Religiosität“ zu spüren.⁵¹

Dieser Druck konnte eine auf die Dauer lähmende Wirkung entfalten. So stellt Beupain im Blick auf die *Freien Evangelischen Gemeinden* in der DDR eine starke Zurückgezogenheit gegenüber entkirchlichten Personen fest. Evangelisation habe sich „zu einer weitgehend innerkirchlichen Angelegenheit“ reduziert, bei der vor allem die Kinder der Gemeindeglieder erreicht worden seien. Selbst die geheimdienstlichen Unterlagen bescheinigten, dass „keine missionarischen ‚Außenwirkungen‘ ausgingen“.⁵² Solche Ergebnisse würden sich jedoch auch für westdeutsche Gemeinden finden lassen, andererseits gab es auch in der DDR andere Entwicklungen.

Bereits Anfang der 60er Jahre hatten die *Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden* in der DDR einen Arbeitskreis für missionarische Gemeindearbeit gegründet.⁵³ In einer Stasi-Akte zur Beurteilung der Baptisten vom 17.7.61 heißt es: „Zur Missionstätigkeit des Bundes insgesamt ist festzustellen, dass diese gegenwärtig ... äußerst zielgerichtet und straff organisiert erfolgt. Die Missionsarbeiter erfahren gründliche Anleitung ... Besonderer Wert wird auf das Vorleben des Christentums gelegt. Der Christ soll durch sein Beispiel missionierend wirken.“⁵⁴

Dieser Ansatz wurde auch als *Knopflochmission* bezeichnet und auch in den 70er und 80er Jahren

verstärkt praktiziert. Ein anderer Ansatz bestand in der *Mannschaftsmission*, in der Teams von jungen Christen auf Campingplätzen Freundschaften knüpften. „Die Urlauber sollten erkennen, dass Christen nicht so weltfremd waren, wie der Staat es ihnen zuschrieb.“⁵⁵ 1978 bestanden 50 Hauskreise, die aus dieser Arbeit der Baptisten hervorgegangen waren.⁵⁶ Ein weiteres wichtiges Konzept waren *Mannschaftsevangelisationen* im Bereich der Freikirchen, bzw. die missionarische *Kirchenwochenarbeit* in den Landeskirchen, bei der junge Christen im Urlaub oder an Wochenenden evangelistische Veranstaltungen einer Gemeinde durch Musik, Zeugnisse, Hausbesuche etc. unterstützten.⁵⁷ Generell stellten Rüstzeiten und Konferenzen wie die jährlichen *Allianz-Konferenzen* in Bad Blankenburg mit zugehörigem Zeltlager wichtige seelsorgerlich-missionarische Brennpunkte dar.

In der DDR standen die „normale“ Gemeindearbeit und der alternative Lebensstil, die Integrität und Erfindungskraft der Christen als missionarische Chancen im Mittelpunkt.

Zu den sichtbarsten missionarischen Aktivitäten gehörten die Evangelisationsveranstaltungen des sächsischen Jugendpfarrers Theo Lehmann (geb. 1934). Als Pfarrer an der Schlosskirche in Chemnitz (damals Karl-Marx-Stadt) begann Lehmann mit Jugendgottesdiensten, die auf viel Resonanz stießen. Schließlich wurde er zum vollzeitlichen Evangelisten der Landeskirche berufen und führte zusammen mit dem baptistischen Theologen und Sänger Jörg Swoboda Evangelisationen in der ganzen DDR durch. Seine eindeutige Botschaft „sich unter allen Umständen und ganz gleich in welcher Position zu Gott zu bekennen“⁵⁸ und das Gehör, dass er bei der Jugend fand, machten Lehmann zu einem Dorn im Auge der Machthaber.⁵⁹ Dies führte zur intensiven Beobachtung und Behinderung durch die Stasi, die ihr Ziel Lehmann „als Bürger und Pfarrer“ zu kompromittieren und aus der DDR auszuweisen, mit allen Mitteln verfolgte, ohne zum Ziel zu kommen.

⁵⁰ Glaser, *Kultur*, 342.

⁵¹ Glaser, *Kultur*, 363.

⁵² Lothar Beupain, *Eine Freikirche sucht ihren Weg: Der Bund Freier Evangelischer Gemeinden in der DDR*, Wuppertal: TVG Brockhaus, 2001, 461/462.

⁵³ Vgl. U. Materne/ G. Balders (Hg.), *Erlebt in der DDR: Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Kassel: Oncken, 1995.

⁵⁴ Materne-Balders, S. 83, zit. bei M. Fritz, *Evangelisation unter unerreichten Ostdeutschen: Hintergründe, Problemstellungen und Lösungsansätze*, Unveröff. wiss. Abschlussarbeit an der FTA Gießen, 2005, 19.

⁵⁵ Fritz, *Evangelisation*, 21.

⁵⁶ Fritz, *Evangelisation*, 20.

⁵⁷ Beupain, *Freikirche*, 462.

⁵⁸ T. Lehmann, „Wo die Leipziger Friedensgebete begannen“, *Biographie-Vorabdruck* (IV), *Idea-Spektrum* 43/2005, 24.

⁵⁹ R. V. Pierard, „The East-German State and the Churches“, in: J. Swoboda, R. Pierard, *The Revolution of the Candles*, Macon: Mercer Univ. Press, 1996, 20

Auch bei einigen Theologen in der DDR war Lehmanns Verkündigung umstritten. Nach einer Evangelisation in der Leipziger Nikolaikirche erarbeiteten sie eine Stellungnahme, in der es hieß, Lehmanns Gottesbild trage „dämonologische Züge“⁶⁰ und seine Aufforderung zur Umkehr und Entscheidung für Jesus sei eine abschreckende „Gehorsamsforderung“: „Viel Frohmachendes bleibe da nicht“.⁶¹ Die Menge der jugendlichen Gottesdienstbesucher schien das jedoch anders zu erleben. Für sie war die evangelistische und herausfordernde Predigt Lehmanns „ein starker Identifikationsfaktor“.⁶² Nicht zuletzt spielte eine Evangelisation Lehmanns in der Leipziger Nikolaikirche eine Rolle in der Entstehung der Friedensgebete Anfang der 1980er Jahre⁶³, die zusammen mit den sich anschließenden Demonstrationen („Wir sind das Volk“) dann im Herbst 1989 zur zentralen Ausdrucksform der friedlichen Revolution wurden und schließlich zur Öffnung und zum Fall der Mauer führten.⁶⁴

5. Vielfältige Mission im vereinten Deutschland: Die 1990er Jahre

5.1. Der Fall der Mauer 1989 und die postmoderne Beliebigkeit

Der Fall der Mauer im November 1989 wurde immer wieder als missionsgeschichtliches Ereignis interpretiert. Die katholische Bischofssynode in Rom 1991 sah im Zusammenbruch des kommunistischen Systems ein „Zeichen der Gegenwart Gottes und seiner Ratschlüsse“, einen echten Kairos der Heilsgeschichte und „eine ungeheure Herausforderung zur Fortsetzung des Erneuerungswerkes Gottes“.⁶⁵ Auf einer Leiterkonferenz der Lausanner Bewegung in Bad Boll formulierte Peter Kuzmic, baptistischer Theologe aus Kroatien: „Followers of Christ all across Eastern Europe are aware that this is the work of the Lord of history who has seen their suffering and longing for freedom, answered their prayers and provided them with a

⁶⁰ Idea-Spektrum 35/2006, 27.

⁶¹ Idea-Spektrum 43/2005, 24.

⁶² Fritz, Evangelisation, 16. Vgl. auch: R. Assmann, „Das Evangelisten-Duo Jörg und Theo“, in: Materne-Balders, *Erlebt in der DDR*, 206.

⁶³ Lehmann, Friedensgebete, 25.

⁶⁴ J. Swoboda, R. Pierard, *The Revolution of the Candles*, Macon: Mercer Univ. Press, 1996, 24.

⁶⁵ Zit. bei Walldorf, *Neuevangelisierung*, 99.

special kairos period to call their nations back to God and to the spiritual foundations for a free and truly ‘new society’.“⁶⁶ Hier wird das geschichtliche Ereignis als Ausdruck der Missio Dei und zugleich als neue missionarische Herausforderung für die Gemeinde Jesu Christi interpretiert. Die 90er Jahre machen deutlich, wie diese Herausforderung missionarisch angenommen wurde.

*Die Herausforderung lag
vor allem in der ironischen Distanz
und der (dogmatisch postulierten)
Gleich-Gültigkeit aller Deutungen.*

Neben den großen politischen Veränderungen sind die 90er Jahren gesellschaftlich geprägt von der Wahrnehmung einer postmodernen Beliebigkeit. An die Stelle radikaler Utopien der 60er oder das emotional-rationale Harmoniestreben der 70er und 80er Jahre tritt eine *anything goes*-Auffassung (P. Feyerabend), nach der es „eine Vielzahl völlig verschiedener Zugänge zur Wirklichkeit gibt, die unabhängig, gleichberechtigt und inkompatibel nebeneinander stehen“.⁶⁷ Das Subjektive ist zum einzig Objektiven geworden. Diese (nicht ganz) neue Entwicklung bot Chancen und Herausforderungen für die missionarische Arbeit. Die Chancen lagen vor allem in einer neuen Offenheit für religiöse Wirklichkeitsdeutungen, die nun auch wieder als Lebensentwürfe akzeptabel und attraktiv erschienen. Die Herausforderung lag vor allem in der ironischen Distanz und der (dogmatisch postulierten) Gleich-Gültigkeit aller Deutungen und dem somit drohenden Verlust des Ringens um Wahrheit und Wirklichkeit.

Diese Chancen und Herausforderungen kamen in drei Projekten, die alle im Jahr 1993 begannen, deutlich zum Ausdruck.

5.2. Mission in postmoderner Gesellschaft: Drei Projekte (1993)

1993 begannen drei Projekte, die sich auf je eigene Weise als kontextualisierte Mission in der Postmoderne erweisen sollten: *ProChrist*, *Willowcreek* und der *Alpha-Kurs*.

5.2.1. *ProChrist* – Öffentliche Wahrheit

1993 fand in der Gruga-Halle in Essen die erste *ProChrist*-Evangelisation mit Billy Graham

⁶⁶ Zit. bei Walldorf, *Neuevangelisierung*, 267.

⁶⁷ W. Bittner, „Postmoderne“, *ELThG*, Bd. 2, 1589.

statt, deren Kern-Programm per Satellit in viele Städte Deutschlands und Europas übertragen wurde, wo jeweils lokale Veranstalter aus dem Bereich der Evangelischen Allianz und der Ökumene ein Rahmenprogramm gestalten.

Nicht angepasst, sondern als Herausforderung an den postmodernen Kontext formuliert.

Damit war das alte Konzept der Großevangelisation einer postmodernen Generation angepasst worden, die in diesem Ansatz perfektes mediales Design mit kreativer Individualität, kontextueller Regionalität und überkonfessioneller Zusammenarbeit verbinden konnte. Nicht angepasst, sondern als Herausforderung an den postmodernen Kontext formuliert wurde der öffentliche Anspruch und der Einzigartigkeit behauptende Inhalt des Evangeliums von Jesus Christus. Doch auch die Verkündigung orientierte sich unter dem Motto Zweifeln und Staunen an der Sensibilität postmoderner Spiritualität in Deutschland, der zweifelsfreie Gewissheiten unreflektiert und verdächtig erscheinen müssen. Bei ProChrist 1995 in Leipzig übernimmt erstmals Pfr. Ulrich Parzany, damals Generalsekretär des deutschen CVJM, die evangelistische Verkündigung. Weitere ProChrist-Veranstaltungen folgten 1997 (Nürnberg), 2000 (Bremen), 2003 (Essen), 2006 (München). An ProChrist 2000 beteiligten sich über 1.200 Übertragungsorte mit insgesamt 1,4 Millionen Besuchern.⁶⁸

5.2.2. WillowCreek – Relevante Gemeinschaft

Im Jahr 1993 wurde der 2. Nürnberger „Gemeindekongress“ veranstaltet. Hinter dieser Serie von Kongressen, die 1991 begann, stand ein „Schulterschluss“ zwischen der landeskirchlich-evangelikalen AGGA (s.o) und der charismatischen Geistlichen Gemeinde-Erneuerung (GGE). Auch W. Kopfermanns Gründung der Anskar-Kirche 1988 trug hierzu bei. Die Kongresse waren Ausdruck des in den 80er Jahren gewachsenen konfessionsübergreifenden Anliegens für den missionarischen Gemeindebau.⁶⁹ Auf dem 2. Nürnberger Kongress stellte

⁶⁸ M. Hölzl, *Gemeinde für andere: die Anwendbarkeit von Willowcreek Gemeindeaufbauprinzipien für den Aufbau neuer freikirchlicher Gemeinden im deutschen Kontext* (Baptismus-Studien 4), Kassel: Oncken, 2004, 11.

⁶⁹ B. Rother, *Kirche in der Stadt: Herausbildung und Chancen von Urbanen Profilkommunitäten*, Neukirchen, 2005, 29

Bill Hybels, ein amerikanischer Pastor aus dem Norden Chicagos, das Konzept der von ihm mitbegründeten Willowcreek Community Church (WCCC) erstmals in Deutschland vor: Im Zentrum steht die Idee eines kontextuell-evangelistischen Gottesdienstes für suchende Nichtchristen aus dem suburbanen Kontext, auf den die ganze Gemeindegemeinschaft in sieben Schritten missionarisch ausgerichtet wird.⁷⁰ Wesentlich dabei ist der kontextuelle Zuschnitt des Gottesdienstes auf die psychosoziale Verfasstheit und die subkulturellen Vorlieben der Zielpersonen „un-churched Harry and Mary“ auf allen Ebenen (vom Parkplatz über die Musik bis zu den Themen der Ansprache). Die konsequente Wahrnehmung des säkularen nichtkirchlichen Menschen und die dementsprechende umfassende Hinwendung zu ihm in der christlichen Gemeindegemeinschaft wird zu einem wesentlichen Impuls für missionarische Gemeindegemeinschaft in Deutschland. Wichtig war auch die Analyse des postmodernen Bedürfnisses nach Zugehörigkeit und Gemeinschaft, so dass im missionarisch-gemeindegemeinschaftlichen Ansatz das „belonging“ dem „believing“ vorangehen kann.⁷¹

Die konsequente Wahrnehmung des säkularen nichtkirchlichen Menschen und die umfassende Hinwendung zu ihm wird zu einem wesentlichen Impuls für missionarische Gemeindegemeinschaft in Deutschland.

1995 spricht Hybels auf der Bundesratstagung der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden Deutschlands (EFG) und auf dem Kirchentag in Hamburg. Mit den beiden großen Willowcreek-Kongressen in Hamburg 1996 und Oberhausen 1998 beginnt eine andauernde Konferenz-

⁷⁰ Die sieben Schritte: (1) Christen bauen eine aufrichtige Freundschaft zu einem Nichtchristen auf, (2) erzählen anderen von ihrem Leben mit Gott, (3) laden ihre kirchendistanzierten Freunde zu einem speziell für sie gestalteten Gottesdienst ein. (4) Kirchendistanzierte Menschen entscheiden sich für Christus und nehmen regelmäßig am Gemeindegottesdienst teil, (5) werden Mitglied in einer Kleingruppe, (6) Entdeckung, Entwicklung und Anwendung der geistlichen Gaben, (7) Neuer Umgang mit Finanzen, Ressourcen und Zeit. Siehe www.willowcreek.de/7_schritte, 22.03.2006.

⁷¹ M. Mittelberg, *So wird ihre Gemeinde ansteckend. Evangelisation und Mission neu entdeckt*, Asslar, 2001, 87; vgl. Jim Long, „Generating Hope: A Strategy for Reaching the Postmodern Generation“, *Telling the Truth: Evangelizing Postmoderns*, ed. D.A. Carson, Grand Rapids, 2000, S. 322-335: 334.

tätigkeit der WCCC in Deutschland. Bis November 2003 nahmen gut 50.000 Personen an den bis dahin stattgefundenen fünf Gemeinde-, drei Promiseland-, zwei Jugend- und zwei Leitungskongressen teil. Es erfolgte die Gründung von Willowcreek Deutschland, dessen Magazin WillowNetz seit 1999 erscheint.⁷²

Wichtig war auch die Analyse des postmodernen Bedürfnisses nach Zugehörigkeit und Gemeinschaft, so dass das „belonging“ dem „believing“ vorangehen kann.

Die Rezeption des Konzeptes der WCCC in Deutschland fasst der praktische Theologe Christian Möller so zusammen: „Äußerst wirksam für den europäischen Gemeindeaufbau scheint das Gemeindeaufbau-Programm der WCCC in Chicago zu werden... Viele Gemeinden in Deutschland haben begonnen, nach dem Modell von WC einen alternativen Gottesdienst am Sonntagabend zu feiern.“⁷³ Es kommt bald zu Verbindungen zwischen den Konzepten von ProChrist und Willowcreek. So wurden für die Prochrist-Evangelisation 2000 20.000 Seelsorgehelfer mit dem WCCC-Material „So wird ihr Christsein ansteckend“ geschult.⁷⁴ Eine weitere strategische Verbindung entstand auf einem weiteren Kongress 2003 zwischen Willow-Creek und den Alpha-Kursen.

5.2.3. Der Alpha-Glaubenskurs – individueller Zugang

Der Alpha-Kurs wurde in den 70er Jahren in der anglikanischen Holy Trinity Brompton-Gemeinde im Zentrum Londons entwickelt.⁷⁵ Ursprünglich als glaubensvertiefender Kurs gedacht, wurde er durch das Interesse vieler kirchenfremder Menschen zunehmend zu einem „glaubensweckenden Kurs“⁷⁶ konzipiert. 1991 übernahm Pfarrer Nicky Gumbel die Verantwortung für die Durchführung der Kurse und fasste ihren Inhalt in dem Buch *Question for Life. A practical Introduction to the Christian Faith* zusammen. Nachdem 1993 die erste deutsche Übersetzung des Buchs erschienen war,

wurden die Alpha-Kurse zunehmend auch in Deutschland als missionarisches und kontextuell angemessenes Werkzeug entdeckt.

Obwohl die charismatisch orientierten Alpha-Kurse mit zu den bekanntesten in Deutschland gehören, sind sie Teil einer älteren und breiteren Entwicklung. Bereits in den 80er Jahren hatte der charismatisch-lutherische Pastor Wolfram Kopfermann, damals Vorsitzender der Geistlichen Gemeinde Erneuerung, einen Glaubenskurs (der später unter dem Namen „Farbwechsel“ veröffentlicht wurde)⁷⁷ konzipiert und in Hamburg „mit großem Erfolg“ durchgeführt.⁷⁸

Kopfermanns Kurs wiederum nahm Anregungen des katholisch-charismatischen Theologen Heribert Mühlen auf,⁷⁹ der seinerseits Impulse des im Rahmen des 2. Vatikanischen Konzils erneuerten Erwachsenen Katechumenats und der daraus resultierenden *Ordo Initiationis Christianae Adulorum (OICA)* umgesetzt hatte. Die OICA wiederum hat in Großbritannien nicht nur in der römisch-katholischen, sondern auch in der Church of England zu einem Boom von Glaubenskursen im Rahmen der Konfirmation von Erwachsenen geführt. Dadurch wurde auch das Umfeld geprägt, aus dem der Alpha-Kurs hervorgegangen ist.

Ihre Chance scheint in der Möglichkeit einer unverbindlichen, individuellen und zugleich gemeinschaftsorientierten Form des Kennenlernens christlicher Spiritualität zu liegen.

Noch direkter bezieht sich der Emmaus-Glaubenskurs, der in den 90er Jahren ebenfalls in Großbritannien entwickelt und 2002 in Deutschland eingeführt wurde, auf die OICA.⁸⁰ Von Kopfermann zwar beeinflusst, aber im Sinne einer lutherischen missionarischen Spiritualität eigenständig gestaltet,⁸¹ ist der von Burghard Krause im Rahmen der AMD konzipierte Kurs Christ werden – Christ bleiben (CWCB), der in die Gesamtsicht einer „verheißungsorientierten Gemeindentwicklung“ ein-

⁷² Hölzl, *Gemeinde*, 12.

⁷³ RGG 4. Aufl. Bd. 3, S. 624

⁷⁴ Hölzl, *Gemeinde*, 11.

⁷⁵ Jens Martin Sautter, „Der Alpha-Kurs“, *Spiritualität lernen: Glaubenskurse als Einführung in die Gestalt christlichen Glaubens. Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung* Bd. 2, Neukirchen, 2005, 170-209

⁷⁶ Sautter, *Glaubenskurse*, 170.

⁷⁷ Farbwechsel. Ein Grundkurs des Glaubens, Mainz, 1990

⁷⁸ Sautter, *Glaubenskurse*, 141.

⁷⁹ H. Mühlen, *Einübung in die christlichen Grunderfahrungen*, 2 Bde, Mainz, 1976. Grundlegend zum volksmissionarischen Ansatz von Mühlen vgl. O. Föllmer, *Charisma und Unterscheidung*, Wuppertal, 1994, 89-124.

⁸⁰ Sautter, *Glaubenskurse*, 210-211.

⁸¹ Sautter, *Glaubenskurse*, 141.

gebunden ist.⁸²

Die Tatsache, dass allein der Alpha-Kurs in über 600 Gemeinden in Deutschland durchgeführt wurde oder über 100 000 Menschen an CWCB teilgenommen haben, scheint darauf hinzuweisen, dass die Glaubenskurse eine kontextuell angemessene Form der christlichen Mission in postmodernen Gesellschaften sein können. Ihre Chance scheint in der Möglichkeit einer unverbindlichen, individuellen und zugleich gemeinschaftsorientierten Form des Kennenlernens christlicher Spiritualität zu liegen. Die postmoderne Sehnsucht nach Zugehörigkeit und Gemeinschaft in einer unübersichtlich-beliebigen Welt prägt auch das Konzept des missionarischen church planting.

5.3. Neue Gemeinden pflanzen: Ein missionarisches Programm

Während Gemeindegründungen im Rahmen der Inlandsmissionen der Freikirchen (wie wir oben sahen), der Deutschen Inlandsmission (DIM), durch den Zuzug mennonitischer und baptistischer russlanddeutscher Aussiedler⁸³ oder durch individuelle Gründungen⁸⁴ schon länger praktiziert wurden, erhält das Konzept Anfang der 1990er Jahre neue Aufmerksamkeit – auch in den Landeskirchen: Gemeindegründung wird entdeckt als missionarisches Programm. Wiederrum kamen die Impulse sowohl aus den USA als auch aus Großbritannien.

Im Anschluss an D. McGavran war die amerikanische DAWN-Bewegung⁸⁵ überzeugt, dass ein Land nur mit dem Evangelium erreicht werden kann, wenn innerhalb „jeder Bevölkerungsgruppe von 500 bis 1000 Personen“ eine Gemeinde „den Herrn Jesus Christus in seiner ganzen Wahrheit, seiner Kraft und Barmherzigkeit ... sicht- und greifbar“ machen kann.⁸⁶ Damit verbunden waren auch die Über-

zeugungen, dass (1) die Gründung von neuen Gemeinden neben dem Wachstum der bisherigen Gemeinden die wichtigste missionarische Methode sei, (2) die bisherigen Gemeinden dem großen Auftrag nicht allein gewachsen seien⁸⁷ und vor allem (3) durch neue Gemeinden auch neue Zielgruppen (*homogeneous units*) erreicht werden könnten.⁸⁸

In der anglikanischen Kirche war es – auch durch Anstöße aus der amerikanischen Church-Growth-Bewegung – seit Mitte der 80er Jahre zu einem Aufbruch von Church Planting Initiatives (Bob Hopkins) gekommen. Die Bewegung wurde vom damaligen Erzbischof George Carey unterstützt, der das Konzept so definierte: „Church planting is the transfer of a congregation in an area of need with evangelistic expectation that new people will find faith and the renewal of their spiritual lives“.⁸⁹ Diese und weitere Impulse wurden im Rahmen des von der AGGA und GGE veranstalteten Gemeindekongress-Spezial 1992 in Erlangen aufgenommen, dessen Thema „Gemeindegründen in der Volkskirche“ lautete.⁹⁰ Eine der zentralen Ideen des Kongresses war die Weiterentwicklung von Hauskreisen und Glaubenskursen zu Hauskirchen.

Gemeindegründung wird entdeckt als missionarisches Programm.

Während es um die genannten Konzepte bald ruhiger wurde und ein Gemeindegründungsboom nicht wie erwartet einsetzte, wurden dennoch in landeskirchlichen Pilotprojekten (Alexander Garth), im charismatisch-pfingstkirchlichen Bereich, in freikirchlichen Inlandsmissionen, durch russlanddeutsche Christen, nichtwestliche Migrantengruppen und zielgruppenorientierte Jugendkirchen wie die Jesus Freaks (Hamburg, Wetzlar etc.), Calvary Chapel (Siegen, Stuttgart etc.) oder das Kraftwerk Dresden⁹¹ stetig neue Gemeinden gegründet, die die Vielfalt der Kulturen und Subkulturen in

⁸² Vgl. B. Krause, Auszug aus dem Schneckenhaus: Praxis-Impulse für eine verheißungsorientierte Gemeindeentwicklung, Neukirchen: Aussaat, 1996.

⁸³ Vgl. W. Ferderer, „Gedanken zum gegenwärtigen missionarisch-geistlichen „Ist-Zustand“ der russlanddeutschen Christen“, Evangelikale Missiologie 22 (2006): 47-49.

⁸⁴ Einige der individuellen Gründungen schlossen sich 1983 in der „Konferenz für Gemeindegründung“ (KFG) zusammen.

⁸⁵ Disciple A Whole Nation (DAWN)

⁸⁶ W. Simson, „DAWN – Gemeinde gründen als konzertierte Aktion“ in: Knoblauch et al (Hg.), *Gemeinde gründen in der Volkskirche: Modelle der Hoffnung*, Moers: Brendow, 1992, 114-122: 114.

⁸⁷ C.A. Schwarz, „Die vier wichtigsten Gründe“ in Knoblauch, *Modelle*, 51/52. Schwarz spricht im Anschluss an McGavran von 20 000 neuen Gemeinden, die für Deutschland nötig seien.

⁸⁸ C.A. Schwarz, „Die vier wichtigsten Gründe“ in Knoblauch, *Modelle*, 53.

⁸⁹ Zit. bei Rother, *Kirche*, 80.

⁹⁰ Rother, *Kirche*, 29.

⁹¹ Vgl. Stephan Barthel, „Gemeinde in der Jugendkultur – Eine Untersuchung am Beispiel der Kraftwerk Gemeinde Dresden“, unveröff. wiss. Abschlussarbeit, FTA Gießen, 2002.

Deutschland widerspiegeln.

5.4. Missionarische Theologie für Deutschland

Die Vielfalt missionarischer Initiativen in den 90er Jahren verbunden mit den widersprüchlichen gesellschaftlichen Signalen einer Rückkehr zur Religion einerseits und der Losgelöstheit großer Bevölkerungsteile von den Kirchen, vor allem in den östlichen Bundesländern andererseits, führten gegen Ende der 1990 Jahre zu einer verstärkten kirchlich-theologischen Beschäftigung mit dem missionarischen Thema. Sichtbarstes Signal dafür war die EKD-Synode 1999 in Leipzig unter dem Thema „Mission und Evangelisation“⁹² mit einem vielbeachteten Grundsatzreferat des Tübingen Systematikers Eberhardt Jüngel. Die neue missionsfreundliche Atmosphäre in der EKD (die allerdings nicht ohne Kritik und Widerspruch blieb) wurde in der *Kundgebung* der Synode deutlich: „Es hat eine Zeit gegeben, in der es den Anschein haben konnte, als sei die missionarische Orientierung das Markenzeichen nur einer einzelnen Strömung in unserer Kirche. Heute sagen wir gemeinsam: Weitergabe des Glaubens und Wachstum der Gemeinden sind unsere vordringliche Aufgabe, an dieser Stelle müssen die Kräfte konzentriert werden.“⁹³

„Es hat eine Zeit gegeben,
in der es den Anschein haben konnte,
als sei die missionarische Orientierung
das Markenzeichen nur einer einzelnen
Strömung in unserer Kirche.“

Der Synode voraus gingen bereits eine Reihe von kirchlichen Verlautbarungen, die ebenfalls die theologische Aufarbeitung der missionarischen Herausforderung deutlich machen: 1998 erschien die Missionsprogrammatik der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg *Wachsen gegen den Trend. Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche*,⁹⁴ im Mai 1999 veröffentlichte der Theologische Ausschuss der Arnoldshainer Konferenz sein *Votum zu Evangelisation und Mission* (Mai 1999). Im Jahr 2000 wurden die Anstöße der EKD-

⁹² EKD (Hg.), *Reden von Gott in der Welt. Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend*, Frankfurt/Main, 2000.

⁹³ „Kundgebung“, *Das Evangelium unter die Leute bringen: Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*, Hannover: EKD, 2000, S. 42-50: 47.

⁹⁴ Dokumentiert in: Feldtkeller/ Sundermeier, *Mission*.

Synode im EKD-Text 68 *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land* weitergeführt und konkretisiert.⁹⁵ Die evangelikale Ausrichtung des Textes löste eine kontroverse Debatte zum Konzept von Mission in Deutschland aus, wobei sich religionshermeneutische und biblisch-theologische Ansätze gegenüberstehen.⁹⁶ Am Ende des EKD-Textes wird als ein wesentliches Ziel die Gründung eines *Instituts für Evangelisation und Gemeindeentwicklung* im landeskirchlich-universitären Rahmen empfohlen. Das Institut hat 2004 seine Arbeit an der Uni Greifswald aufgenommen.⁹⁷

*Das missionarische Wetteifern solle
ohne Konkurrenzen verlaufen,
mit Respekt und Gebet füreinander.*

1998 initiierte der methodistische Bischof Walter Klaiber im Rahmen der *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* (ACK) einen Verständigungsprozess über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland unter dem Motto: „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene“.⁹⁸ Betont wurde dabei vor allem der Zusammenhang von Mission und Einheit der Kirchen, den D. Werner so formuliert: „Zwischen den Kirchen besteht eine verpflichtende Koinonia der gemeinsamen Sendung ... Längst besteht auch im Blick auf die Erwartungen, die sich von außen an die Kirchen richten, eine gemeinsame Haftungs- und Verantwortungsgemeinschaft im Blick auf das Erscheinungsbild des Evangeliums und für die Weitergabe der Hoffnung des Glaubens an die nachfolgende Generation sowie an die kirchlich nicht gebundenen oder indifferenten Teile der Gesellschaft. Nicht die ökumenische Kooperation ist begründungspflichtig..., sondern ihre Unter-

⁹⁵ *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*, EKD-Text 68, Hannover, 2000.

⁹⁶ Zur Analyse der Dokumente und der neueren Auseinandersetzung siehe Werth, *Evangelisation*, S. 217ff; Zur neueren Auseinandersetzung auch: Herbst, „‘Mission’ in der theologischen Ausbildung“, *Theologische Beiträge* 36 (2005), 202-216: 206f.; Sautter, *Glaubenskurse*, 275-280.

⁹⁷ Vgl. M. Herbst, „Ach, Sie sind also der Missionar!? Kontext, Entstehungsgeschichte und Aufgaben des Greifswalder Instituts“, in: Herbst, M., Ohlemacher, J., Zimmermann, J. (Hg.), *Missionarische Perspektiven für die Kirche der Zukunft. Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung 1*, Neukirchen: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2005, S. 30-46

⁹⁸ Werth, *Theologie*, 219.

lassung.⁹⁹

In der im Februar 2002 erschienenen Abschluss-Erklärung „Unser gemeinsamer Auftrag: Mission und Evangelisation in Deutschland“¹⁰⁰ wird als Ausgangspunkt der Mission Johannes 8,12 genannt: „Christus spricht: Ich bin das Licht der Welt“. Das davon ausgehende missionarische Wettstreifen solle ohne Konkurrenzdenken verlaufen, mit Respekt und Gebet füreinander.

6. Ausblick

Der missionarische Aufbruch der 90er Jahre wird im neuen Jahrtausend mit neuen Herausforderungen konfrontiert.

Die Ereignisse des 11. September 2001 und ernüchternde Erfahrungen multikultureller Realität in Deutschland (Stichwort: Ehrenmorde), aber auch die Bereitschaft, konstruktiv an einem gelingenden Miteinander unterschiedlicher Kulturen und Religionen in der Gesellschaft zu arbeiten, wirken sich aus. Dialog und Mission werden zunehmend als sich ergänzende Notwendigkeiten für ein ehrliches und inspirierendes Miteinander und nicht als sich ausschließende Optionen gesehen.

Das missionarische Miteinander von Kirchen, Gemeinden und freien Werken in Deutschland wurde im November 2002 durch die Gründung der *Koalition für Evangelisation* als Fortführung des *Deutschen Zweigs der Lausanner Bewegung* auf eine neue Grundlage gestellt.¹⁰¹

Bereits in den 90er Jahren wurde die Wichtigkeit missionarischer Präsenz im Fernsehen und Internet erkannt. 1996 wurde die Christliche Internet Agentur (CINA) gegründet als Plattform für „Mission und Service im Internet“, um dazu beizutragen, dass durch „dieses immer noch rasant wachsende Medium Menschen mit dem Evangelium“ erreicht werden.¹⁰² Missionarisches Fernsehen in Deutschland (z.B. Bibel-TV, ERF-Fernsehen) unterscheidet sich oft positiv vom amerikanischen „Teleevangelium“¹⁰³ und präsentiert sich als

⁹⁹ D. Werner, „Thesenpapier zum ACK-Studienprozess“, in: *Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene*, hg. v. EMW, ACK und missio, Hamburg, 1999, S. 20. Vgl. D. Werner, „Mission in Deutschland“, in: Dahling-Sander (Hg.), *Leitfaden*, S. 555-556.

¹⁰⁰ Abgedruckt in: *Theol. Beitr.* 33 (2002): 302-304

¹⁰¹ Evangelische Allianz Deutschland, „Lausanner Bewegung startet ‚Koalition für Evangelisation in Deutschland‘“, *Evangelische Allianz Online* 11.2002, 1-2 (21.09.2006).

¹⁰² CINA, „Kurzvorstellung“, www.cina.de, 22.09.2006.

¹⁰³ John Mark Terry, „Media Evangelism“, *Evangelism: A*

Ergänzung zur missionarischen Gemeindegemeinschaft vor Ort.

Die Bedeutsamkeit menschlicher Beziehungen und Gemeinschaft für die missionarische Arbeit steht auch für Migrationskirchen aus Asien, Afrika und Lateinamerika im Vordergrund. Sie leisten durch ihre missionarische Ausrichtung nicht nur einen Beitrag zur neuesten Missionsgeschichte in Deutschland, sondern zeigen auch Chancen und Herausforderungen für das Miteinander unterschiedlicher Kulturen in Deutschland auf.¹⁰⁴

7. Kontextuelle Mission in Deutschland:

Abschließende Gedanken

1. Im Prozess der Säkularisierung, die ihre Wurzeln bis in die Reformation erstreckt, vor allem aber mit der Industrialisierung im 19. Jahrhundert zum Durchbruch kam und sich auch in den Jahren des Wiederaufbaus und des Wirtschaftswunders nach 1945 fortsetzte, sowie im Prozess der kulturell-religiösen Pluralisierung im Zuge von Migrationen und globaler Informationstechnologie hat ein expressives und profiliertes biblisch-missionarisches Christentum in Deutschland sowohl für das Überleben der Kirchen als auch als relevanter gesellschaftlicher Beitrag an Bedeutung gewonnen. Die missionarische *Dimension* der Gemeinde Jesu Christi in ihrem ganzen Sein und Tun und die sich in konkreten evangelistischen Veranstaltungen äußernde missionarische *Intention* gehören in dieser Situation untrennbar zusammen.

2. Das Spektrum der im Überblick betrachteten missionarischen Entwicklungen und Phänomene reicht von den evangelischen Landeskirchen, über den Pietismus (Gemeinschaftsbewegung) und die Freikirchen bis hin zu Erneuerungsbewegungen in der Römisch-katholischen Kirche, unabhängigen kontextuellen Jugendkirchen und nichtwestlichen Migrationskirchen. Trotz dieser Vielfalt scheint eine gemeinsame missionarische Spiritualität diese Gruppen zu verbinden. Das theologische Profil dieser Spiritualität herauszuarbeiten war nicht Ziel

Concise History, Nashville, 1994, 199-210

¹⁰⁴ C. Währisch-Oblau, „Mission und Migration(s)kirchen“, in: *Leitfaden Ökumenische Missions-theologie*, hg. v. C. Dahling-Sander, Gütersloh: Kaiser/GV, 2003, 363 - 383., „Migrationskirchen in Deutschland“, *Zeitschrift für Mission* (1-2/2005), 19-39.

dieses Aufsatzes, doch scheinen trotz aller vorhandener Differenzen das Vertrauen auf die Bibel als Wort Gottes und missionarischem Grundtext sowie die Betonung von persönlichem Glauben und gemeinsamer Nachfolge Christi in missionarischen Gemeindeformen dazuzugehören.

Die Prägung der Wohlstandsgesellschaft in Deutschland durch die amerikanische Populärkultur, prägte auch die Entwicklung der missionarischen Kultur.

3. Die missionarischen Entwicklungen nach 1945 zeigen – vor allem im evangelikalen und freikirchlichen Bereich – eine deutliche Prägung durch angloamerikanische Einflüsse. Das ist wenig überraschend, zumal sich hier Parallelen zur allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Ausrichtung der Bundesrepublik auf die USA zeigen. Die vor allem kontinuierlich durch Billy Graham symbolisierte Verbindung der amerikanischen evangelikalen Bewegung zur missionarischen Bewegung in den Kirchen und Freikirchen in Deutschland war für letztere ähnlich wichtig, wie J. F. Kennedys Identifikation mit den eingemauerten Berlinern durch seinen Ausruf „Ich bin ein Berliner“: Sie vermittelte Selbstbewusstsein und die Stärke einer internationalen Gemeinschaft.

Der angloamerikanische Einfluss erfolgte in Wellenbewegungen: In den 50er Jahren durch einzelne Missionswerke und Billy Graham (Youth for Christ, Greater Europe Mission, Janz-Brüder), in den 60er und 70er Jahren durch von Graham initiierte internationale Missionskonferenzen (Berlin 1966, Lausanner Bewegung) sowie die Jesus-People-Bewegung, in den 80er Jahren durch Donald McGavran und die Church-Growth-Bewegung, in den 90er Jahren durch Bill Hybels/ Willowcreek und missionarische Initiativen der anglikanischen Kirche (im Zuge der 90er Jahre als anglikanischer *Decade of Evangelism*). Auch im Bereich kontextueller Missionsmethoden ist der angloamerikanische Einfluss deutlich. Die Prägung der Wohlstandsgesellschaft in Deutschland durch die amerikanische Populärkultur (Freizeit, Kleidung, Lebensstil, Film, Musik, Esskultur), prägte auch die Entwicklung der missionarischen Kultur.

Die missionarische Kultur in Deutschland nach 1945 hat sich jedoch nicht nur an angloamerikanischen Vorbildern orientiert, sondern ist ebenso verwurzelt in den erwecklichen

Traditionen Deutschlands, in der evangelistischen Ausrichtung des frühen Ökumenischen Rates der Kirchen und öffnete sich seit Lausanne 1974 auch evangelikal Impulsen aus der nichtwestlichen Welt.

4. Die missionarischen Entwicklungen nach 1945 standen in engem Zusammenhang mit der Zeitgeschichte und haben das Lebensgefühl und die Erfahrungen vieler Menschen in den überblickten Jahrzehnten sowohl aufgenommen als auch mitgeprägt. Waren die 50er Jahre von der Suche nach Orientierung und richtungweisenden Hoffnungsträgern bestimmt, die man in Evangelisten wie W. Busch oder B. Graham fand, musste man in den 60ern die geistigen Umbrüche der Zeit mitgestalten. Sowohl die frühe Bekenntnisbewegung als auch missionarische Studentengruppen und die Jesus-People-Bewegung mit ihrem Engagement für suchtschädigte Aussteiger leisteten hier einen Beitrag.

Die missionarischen Entwicklungen nach 1945 standen in engem Zusammenhang mit der Zeitgeschichte und haben das Lebensgefühl und die Erfahrungen vieler Menschen sowohl aufgenommen als auch mitgeprägt.

Die 70er und 80er Jahre ermöglichten im Westen einen erweiterten internationalen und einen vertieften missionstheologischen Blickwinkel (Lausanner Bewegung), der vor Ort Annäherungen und ganzheitliche Perspektiven ermöglichte. In der zermürbenden Parteidiktatur in der DDR hielten gerade die missionarischen Bewegungen die Hoffnung auf Veränderung wach, weil sie existentiell darauf vertrauten, „dass jedes Denkmal einst fällt“.¹⁰⁵ Die 90er Jahre führten im vereinten Deutschland die bis dahin getrennten missionarischen Bewegungen in Ost und West zu einem wachsenden Netzwerk zusammen.

5. Auch wenn der gesellschaftliche Beitrag der missionarischen Bewegungen nicht unterschätzt werden darf, müssen sie sich die Frage stellen lassen, inwieweit sie „Ausdruck einer christlichen Subkultur“ sind, „deren Anspruch auf Rechristianisierung der Gesellschaft primär dem

¹⁰⁵ Zeile aus dem Lied von Lehmann/ Swoboda, „Vertraut auf den Herrn für immer (Wer Gott folgt riskiert seine Träume)“ (1986), Feiern und Loben: Die Gemeindelieder, Holzgerlingen/Witten/Kassel, 2003, Nr. 423. Vgl. T. Lehmann, „Wo die Leipziger Friedensgebete begannen“, Biographie-Vorabdruck (IV), Idea-Spektrum 43/2005, 25.

Kult der eigenen Identität diene.“¹⁰⁶ Dieses von W. Ustorf im Blick auf evangelikale Erweckungsbewegungen in westlichen Kulturen formulierte Urteil sollte selbstkritisch gehört, jedoch auch daraufhin hinterfragt werden, ob eine „Rechristianisierung der Gesellschaft“ so pauschal formuliert überhaupt eines der Ziele evangelikal-missionarischer Bewegungen war (oder ist) und ob andererseits der „Kult der eigenen Identität“ wirklich das Wesen dieser Bewegungen zutreffend beschreibt. Im Blick auf die hier dargestellten Bewegungen scheint mir die durchaus vorhandene Sicht für gesellschaftliche Verantwortung deutlich durch das Vertrauen auf den wiederkommenden Herrn Jesus Christus und die Unverfügbarkeit seiner Zukunft relativiert und motiviert zu sein.¹⁰⁷

6. „Can the West be converted?“. Eine kollektive

¹⁰⁶ W. Ustorf, „Bemerkungen zur Konzeption der ‚Rechristianisierung‘, *Ökumenische Theologie. Missionswissenschaft, Grundkurs Theologie*, Band 10,2, hg. v. D. Ritschl/W. Ustorf, Stuttgart: Kohlhammer 1994,131-135.

¹⁰⁷ Vgl. dazu auch David W. Smith, *Transforming the World: The Social Impact of British Evangelicalism*, Oxford: Regnum 1997.

tive Umkehrbewegung hin zum christlichen Glauben in Deutschland scheint seit den Bußrufen von 1945 nicht näher gerückt, im Gegenteil. Während einerseits die Säkularisierung zugenommen hat, ist gleichzeitig eine erneute Sehnsucht nach Religion und der Orientierung an bleibenden geistlichen Werten zu verzeichnen.

*Eine kollektive Umkehrbewegung
hin zum christlichen Glauben
in Deutschland scheint seit den Bußrufen
von 1945 nicht näher gerückt,
im Gegenteil.*

Sowohl für Menschen auf der *persönlichen* geistlichen Suche als auch im Zusammenhang des Diskurses über die geistig-ethischen *Grundlagen* des Zusammenlebens in einer kulturell und religiös pluralistischen Gesellschaft werden missionarische und biblisch verwurzelte Gemeinden, Kirchen und Christen wichtige Gesprächspartner sein und gerade durch ihre Überzeugung von der Einzigartigkeit und Gültigkeit der biblischen Offenbarung von Jesus Christus einen relevanten Beitrag leisten.