



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

Zur Begründung dieser These kann ich auf die Erfahrung verweisen: Man kann einen Menschen offenbar nicht durch Argumente in das Reich Gottes führen, so hat es ein amerikanischer Homiletiker einmal formuliert; und man kann den Glauben auch nicht durch Überredung oder andere manipulative Kommunikationsweisen bilden oder bestärken – ein solcher Glauben wird immer unselbständig und unbeständig bleiben. Dass das kirchliche Handeln – in der Predigt, in der Seelsorge, im Gottesdienst wie in der Leitungspraxis – primär nicht auf Argumenten beruht, sondern auf einem ‚darstellenden Handeln‘, das hat zuerst und grundlegend Friedrich Schleiermacher gezeigt<sup>11</sup>.

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

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

11 Vgl. die knappe, auf Quellen und Sekundärliteratur verweisende Darstellung bei Christian Albrecht: Schleiermachers Predigtlehre. Eine Skizze vor dem Hintergrund seines philosophisch-theologischen Gesamtsystems, in: Ders. / M. Weeber (Hg.), Klassiker der protestanti



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

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

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

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

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

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

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

- *Zum missionarischen Handeln gehört die Begegnung mit dem Fremden, dem Unerwarteten, dem Verstörenden. Nur in dieser Konfrontation mit dem Anderen entsteht Kunst, ebenso auch Glauben. Das „Alteritätsmodell“ der Mission ist insofern – jedenfalls aus protestantischer Sicht – auch theologisch der Orientierung an Defiziten vorzuziehen.*

---

schen Predigtlehre, Tübingen 2002, 93 119, hier 103 107.

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

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



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

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

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

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

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

Ich meine, dass dieses konziliare Modell inner- wie zwischenkirchlicher Ökumene auch für den Dialog des Christentums mit religiös Indifferenten ein hilfreiches Leitbild darstellt. Denn dieser Dialog setzt – auf Seiten der Glaubenden – die Überzeugung voraus, auch und gerade von jenen Menschen (und den sie prägenden Strukturen) etwas Neues lernen zu können, und zwar nicht zuletzt über den eigenen Glauben (vgl. ähnlich Tiefensee, Punkt 12). Auch angesichts der Mehrheit der ostdeutschen Bevölkerung dürfte die ‚ökumenische‘ Frage weiterführend sein, welche Hinweise Gott durch

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

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

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



diese Situation der Kirche gibt, oder anders gesagt: inwiefern auch und gerade die hier lebenden, leidenden und hoffenden Menschen als Boten Gottes erscheinen könnten, die uns Christen eine noch ungeahnte Vertiefung des eigenen Glaubens verheißen.