



Christliche Kommunikation jenseits der Kirchenmauern

Webseiten als digitale Visitenkarten:
Eine Analyse freikirchlicher Internetauftritte

Das Evangelium für Konfessionslose:
Eine Fallstudie aus Berlin

„Can you hear me?“:
Das musikalisch-poetische Werk von Mark Heard

Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht: Lebensfroh und gerne auch mal unbequem Ein Nachruf auf Dr. Eberhard Werner	199
Webseiten als digitale Visitenkarten Eine Analyse freikirchlicher Internetauftritte aus missionarischer Perspektive Philipp Bartholomä	200
Das Evangelium für Konfessionslose Zentrale Befunde einer empirisch-theologischen Fallstudie im Südosten Berlins André Pritzkau und Rainer Schacke	214
„Can you hear me?“ Eine missiologische Einführung zum musikalisch-poetischen Werk von Mark Heard Friedemann Walldorf	230
Rezensionen	248
Alles was Recht ist – Rechtsfragen im interkulturellen und missiologischen Kontext Missiotop Jahrestagung 2024.....	256

Impressum

Herausgeber im Auftrag von: **Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop)**: Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung**: Dr. Meiken Buchholz, em-schriftleitung@missiotop.org. Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen. **Geschäftsstelle für Bestellungen und Adressänderungen**: missiotop c/o Ebinger, Bierbachstr. 17, 74889 Sinsheim, Tel.: 07265-917731, Fax: 07265-275761, Email: info@missiotop.org. **Druck**: Gemeindebrief Druckerei; www.GemeindebriefDruckerei.de. **Rezensionsexemplare** bitte an Daniel Vullriede, em-Rezensionen@missiotop.org. **Weitere Redaktionsmitglieder**: Dr. Hanna-Maria Schmalenbach (Lektorat), Prof. Dr. Bernd Brandl, (edition missiotop), Friedemann Knödler (Layout). Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bezugspreis**: Jährlich (4 Ausgaben) in Print 25 € (inkl. Porto in Deutschland; zzgl. Porto von 10€ in alle Länder außerhalb Deutschlands); nur digital 15 €. Der Bezugspreis des Heftes ist für Mitglieder im Mitgliedsbeitrag des Evangelischen Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop) (als e. V. registriert beim Amtsgericht Stuttgart unter Nr. VR 201181) enthalten. Mitglieder außerhalb Deutschlands bezahlen lediglich die Portokosten in Höhe von 10€ für die Printausgabe. **Bankverbindung**: Konto-Inhaber: missiotop e.V., Konto bei der EKK, IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. **Mit Namen gezeichnete Beiträge stimmen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung überein.**

Aus meiner Sicht: Lebensfroh und gerne auch mal unbequem

Nachruf für Dr. Eberhard Werner, zweiter Vorsitzender von *missiotop*

Am Freitag, dem 4. August 2023 ist Dr. Eberhard Werner zuhause verstorben. Er ist 57 Jahre alt geworden. Mit seiner Frau Brigitte und ihren beiden Töchtern trauern viele Verwandte und Freunde.

Eberhard war seit einem unverschuldeten Unfall als Polizeibeamter auf den Rollstuhl angewiesen. Das hat aber seine Schaffenskraft und seinen vorwärtsblickenden Willen nicht beeinträchtigt. Nach seinem Unfall machte er eine theologische Ausbildung und brachte sich in der Mission ein, vor allem in der Bibelübersetzung in Zusammenarbeit mit SIL International. Er war einer der ersten M.A.-Absolventen der *Akademie für Mission und Gemeindebau an der FTH in Gießen* und promovierte an der *University of Wales* zum Thema Bibelübersetzung. Eberhard betreute Mitarbeiter in Übersetzungsprojekten und übernahm Verantwortung in der *Forschungsstiftung Kultur und Religion*. Dort entstanden unter seiner Leitung die drei Abteilungen Disability Studies, Bibelübersetzung und Ostasien-Studien für Mission. Später leitete er die *Forschungsstiftung Kultur und Religion* und das *Institut für evangelische Missiologie*.

Eberhard war seit 2017 Mitglied im Vorstand von *missiotop*, seit 2020 als zweiter Vorsitzender. Er war uns in dieser Zeit ein unersetzlich wertvoller Weggefährte, der durch seinen klaren Blick und seine Zielorientierung unsere Vorstandssitzungen und unsere Arbeit als Verein maßgeblich prägte. Vieles geschah unterstützend im Hintergrund, wie die Organisation von Sitzungen und Tagungen. Im kommenden Jahr wird noch der Tagungsband zur Jahrestagung 2022 unter dem Titel *Rückkehr aus dem Ausland* mit Eberhard als Mitherausgeber erscheinen. Aber auch im Redaktionsteam der Zeitschrift *Evangelische Missiologie* war er durch seine redaktionelle und konzeptionelle Mitarbeit eine große Stütze. Ihm mangelte es nie an missiologischen Fragestellungen, die in den dominierenden Diskursen des Mainstreams gerne übersehen werden. Davon sprechen auch seine eigenen Beiträge.

In der letzten Zeit litt Eberhard zunehmend unter starken Schmerzen, vor allem in den stark beanspruchten Schultern, die eine große Operation mit ungewissem Ausgang nötig machten. Eberhard starb jung, noch voller Pläne, nach einem Leben mit Schmerz, Einschränkungen und Kämpfen. Doch die Trauerfeier für ihn war ein Dankgottesdienst und eine Feier des Lebens – das weitergeht bei seinem Herrn.

Diesem Dank für Eberhards Leben, seine oft herausfordernden Fragen und seinen Dienst für uns schließen auch wir uns an dieser Stelle an.

*Der Vorstand von missiotop
Herausgeber, Schriftleitung und Redaktion von Evangelische Missiologie*

Webseiten als digitale Visitenkarten

Eine Analyse freikirchlicher Internetauftritte aus missionarischer Perspektive

Philipp Bartholomä

Freikirchen agierten traditionell in einem „Modus der Erweckung“. Dabei erreichten sie vor allem jene, die bereits stark religiös sozialisiert waren. In einer nach-christentümlichen Gesellschaft fällt es auch Freikirchen zunehmend schwer, die wachsende Zahl der gänzlich „Unkirchlichen“ zu erreichen. Vor diesem Hintergrund betrachtet die vorliegende qualitative Webseiten-Analyse die Online-Präsenz von Freikirchen als Spiegel ihrer kirchlichen Identität und missionarischen Mentalität. Dabei wird nicht nur die missionarische Ausrichtung der Gemeinden beleuchtet, sondern auch bedacht, inwieweit der „Modus der Erweckung“ bis heute fortbesteht oder ob sich bereits ein verändertes missionarisches Bewusstsein abzeichnet. Reflexionen über die Zukunftsfähigkeit von Freikirchen in einem säkularen Umfeld schließen den Artikel ab.

Prof. Dr. Philipp Bartholomä war viele Jahre Pastor einer freikirchlichen Gemeinde in Landau/Pfalz und ist seit 2019 Professor für Praktische Theologie (mit Schwerpunkt Gemeindeaufbau) an der Freien Theologischen Hochschule Gießen. Dieser Artikel ist die für den deutschen Kontext überarbeitete Fassung eines ursprünglich auf Englisch im *International Bulletin of Mission Research* erschienenen Aufsatzes.¹ Der Abdruck geschieht mit Erlaubnis der ursprünglichen Herausgeber.

1. Einleitung

Entstehungsgeschichtlich definierten sich Freikirchen in starkem Maße als antitypisches Alternativmodell zu den Großkirchen innerhalb eines christentümlich geprägten Kontexts. Dabei bildete sich ihre kollektive ekklesiologische und missionarische Identität in Opposition zu den großen Volkskirchen als „signifikante Andere“, von denen man sich abgrenzte.² Gleichzeitig knüpften die freikirchlichen Pioniere bei der „Rekrutierung“ neuer Mitglieder an die nach wie vor vorhandene Kirchlichkeit und den immer noch recht hohen christlichen „Grundwasserspiegel“ an. Das nominell volkkirchliche Christentum war der vielversprechende „Teich“, in dem Freikirchen

¹ „Digital Expressions of Church: The Online Identity of Free Churches as a Mirror of Their Missional Mentality“, *International Bulletin of Mission Research* 47/1 (2023), 41-56.

² Philipp Bartholomä, „The Ecclesiological Self and the Other: Concepts of Social Identity and Their Implications for Free Churches in Secular Europe“, *Ecclesial Practices* 2 (2015), 146-166.

durchaus erfolgreich „fischten“. In diesem Sinn operierten Freikirchen traditionell in einem „Modus der Erweckung“, bei dem es prinzipiell darum ging, bereits zu einem bestimmten Grad christlich sozialisierte Menschen zu erreichen und zu einem intensiveren Glauben zu erwecken.³

Aus missionarischer Perspektive stellt sich nun insgesamt die Frage nach der anhaltenden Wirksamkeit dieses erwecklichen Ansatzes – nicht zuletzt angesichts der Tatsache, dass in einer immer stärker säkularisierten Gesellschaft der Anteil derer, die noch substanziell christlich bzw. kirchlich vorgeprägt sind, stetig abnimmt. Auch wenn einige Studien der freikirchlichen Bewegung weiterhin eine „erstaunliche Resistenz“ gegen den Trend der Säkularisierung und damit eine „hohe Wettbewerbsstärke“ bescheinigen⁴, lässt sich kaum leugnen, dass die erkennbare „Krise der Mission“ auch die klassischen Freikirchen betrifft, denen es offensichtlich zunehmend schwerfällt, den wachsenden Bevölkerungsteil der Unkirchlichen und Konfessionslosen zu erreichen.⁵ Vor diesem Hintergrund wirft der vorliegende Aufsatz nun einen genauen Blick auf die Internetauftritte⁶ freikirchlicher Gemeinden. Als Ausdrucksformen sogenannter „religion online“⁷ liefern sie wertvolle Einsichten bezüglich der ekklesiologischen und missionarischen Identität der jeweiligen Gemeinde. Es handelt sich um „mediale Eigenprodukte“⁸, die als „Mikrokosmen“ oder „digitale Visitenkarten“ in kompakter Weise sowohl die „digitale Ekklesiologie“ als auch (zu einem gewissen Grad) die missionarische Strategie und Praxis einer Gemeinde abbilden.⁹

³ Stefan Paas, *Church Planting in the Secular West: Learning from the European Experience*, Grand Rapids: Eerdmans, 2016, 101-105; siehe auch Philipp Bartholomä, „The Self and the Collapsed Other: Towards Defining Free Church Identity and Mission in a Post-Christendom Age“, *Baptistic Theologies* 6/2 (2014), 53-73.

⁴ So bspw. Jörg Stolz u.a., *Phänomen Freikirchen: Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus*, Zürich: Pano, 2014; Paul Vermeer und Peer Scheepers, „Umbrellas of Conservative Belief: Explaining the Success of Evangelical Congregations in the Netherlands“, *Journal of Empirical Theology* 30 (2017), 1-24.

⁵ So bspw. Sabine Schröder, *Konfessionslose erreichen: Gemeindegründungen von freikirchlichen Initiativen seit der Wende 1989 in Ostdeutschland*, Neukirchen: Neukirchener, 2007; vgl. auch Philipp Bartholomä, „Gibt es eine freikirchliche Krise der Mission? Eine kritische Bestandsaufnahme“, *Freikirchenforschung* 25 (2017), 218-236. Auch Vermeer und Scheepers, „Umbrellas“, 21-22 schränken ihre positive Einschätzung von Freikirchen dahingehend ein, dass „decreasing numbers of orthodox believers“ in den Niederlanden den Rekrutierungserfolg von evangelikal-freikirchlichen Gemeinden allmählich negativ beeinflussen werden.

⁶ Im Folgenden werden die Begriffe „Internetauftritt“, „Webauftritt“ und „Webseite“ weitgehend synonym für die gesamte Onlinepräsenz einer Gemeinde als Auswahlinheit verwendet.

⁷ Lorne Dawson und Douglas Cowan (eds), *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, New York: Routledge, 2004; Christopher Helland, „Religion Online/Online Religion and Virtual Communitas“, in: Jeffrey Hadden und Douglas Cowan (Hg.), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, London: JAI Press, 2000, 205-224; ders., „Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet“, *Online – Heidelberg Journal of Religion on the Internet* 1 (2005), 1-16.

⁸ Astrid Dinter, „Methoden der Website-Analyse: Ein Element visueller Forschungszugänge“, in: Astrid Dinter u.a. (Hg.), *Einführung in die Empirische Theologie: Gelebte Religion erforschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 292.

⁹ Vgl. beispielhaft die Analyse kirchlicher Webseiten bei Lynne M. Baab, „Portraits of the Future Church: A Rhetorical Analysis of Congregational Websites“, *Journal of Communication and Religion* 31 (2008), 143-181. Schon vor der globalen Pandemie wurde verstärkt zu dem geforscht, was heute als „digitale Ekklesiologie“ bezeichnet wird, wobei sich die Diskussionen weitgehend darauf konzentrieren, „on how

Aus der Analyse freikirchlicher Webseiten lassen sich daher nicht nur Rückschlüsse auf die grundsätzliche missionarische Ausrichtung ziehen. An ihnen ist auch ablesbar, inwieweit sich der altehrwürdige „Modus der Erweckung“ bis heute fortsetzt oder ob sich bereits eine kontextuell veränderte missionarische Mentalität abzeichnet. Nach einigen Erläuterungen zum methodischen Vorgehen (2.), werden die Ergebnisse der Webseiten-Analyse präsentiert (3.) und abschließend in aller Kürze Reflexionen über die Zukunftsfähigkeit von Freikirchen eingeordnet (4.).

2. Methodisches Vorgehen und Forschungsfragen

Um eine aussagekräftige Teststärke für ein breiteres freikirchliches Spektrum zu gewährleisten, wurden insgesamt 21 Webseiten von klassischen Freikirchen¹⁰ in die Analyse einbezogen, darunter jeweils sieben Gemeinden des Bundes evangelisch-freikirchlicher Gemeinden (BEFG), des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (BFEG) und des Bundes freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP). Die Auswahl der Gemeinden erfolgte ursprünglich ohne Vorauswahlkriterien durch eine von „Türöffnern“ ermöglichte Schneeballstichprobe.¹¹ So ergibt sich nach Alter, Größe, Lokalität (ländlicher, städtischer oder großstädtischer Kontext) und Verhältnis Gottesdienstbesucher zu Mitgliedern ein durchmisches Spektrum an untersuchten Gemeinden. An anderer Stelle habe ich das genaue methodische Vorgehen ausführlicher beschrieben.¹² Als Interpretationsrahmen für die inhaltliche Analyse bzw. als erkenntnisleitende Auswertungskategorien dienten folgende Haupt-Forschungsfragen:

- Wie präsentiert die Gemeinde auf ihrer Webseite ihre ekklesiologische Identität?
- Inwieweit lässt die Gemeinde-Webseite das Anliegen erkennen, missionarisch diejenigen zu erreichen, die noch nicht glauben?
- Inwieweit spiegelt sich in der Webseiten-Kommunikation aus missionarischer Sicht einen „Modus der Erweckung“?

Diesen Hauptfragen wurden im Sinne der herkömmlichen qualitativen Inhaltsanalyse¹³ weitere Analysekategorien zugeordnet, anhand derer das Datenmaterial der Webseiten kodiert und thematisch gegliedert werden konnte (siehe untenstehende Tabelle).

digital culture is shaping and transforming church life on multiple levels and how churches should go about living and expressing their ecclesial identity in digital contexts“ (so Heidi Campbell, „Introduction: Studying Digital Ecclesiology – How Churches are Being Informed by Digital Media and Cultures“, *Ecclesial Practices* 7/1 (2020), 4.

¹⁰ Erich Geldbach, *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 191.211-289.

¹¹ Für Details zur Auswahl der Gemeinden siehe Philipp Bartholomä, *Freikirche mit Mission: Perspektiven für den freikirchlichen Gemeindeaufbau im nachchristlichen Kontext*, 2. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020, 313-317.

¹² Vgl. Philipp Bartholomä, „Digital Expressions of Church – The Online Identity of Free Churches as a Mirror of their Missional Mentality“, *International Bulletin of Mission Research* 47/1 (2023), 41-56.

¹³ Die hier verwendete Auswertungsstrategie stützt sich im Wesentlichen auf Udo Kuckartz, *Qualitative Inhaltsanalyse: Methoden, Praxis, Computerunterstützung*, 3. Aufl. Wiesbaden: Springer, 2016.

Tabelle: Analysekategorien und Leitfragen

Haupt- bzw. Subkategorie (inhaltlich strukturierende Codes)	Leitfragen
/kontextuelle identität	Auf welche Weise präsentiert die Gemeinde auf ihrer Webseite ihre ekklesiologische Identität?
<i>/auftrag</i>	Wie wird auf der Webseite die Vision bzw. der Auftrag der Gemeinde artikuliert?
<i>/abgrenzung</i>	Bemüht sich die Gemeinde darum, sich von anderen Kirchen abzugrenzen? Wer wird als „signifikanter Anderer“ präsentiert?
<i>/umgebung</i>	In welchem Verhältnis steht die Gemeinde offensichtlich zu ihrer gesellschaftlichen Umgebung?
/missionarisches anliegen	Auf welche Weise lässt die Webseite das Anliegen erkennen, missionarisch diejenigen zu erreichen, die noch nicht glauben?
<i>/ausrichtung</i>	Ist die Webseite <i>allgemein</i> eher auf Mitglieder oder auf Außenstehende ausgerichtet?
<i>/adressierung nichtchristen</i>	Werden Noch-nicht-Glaubende (Skeptiker, Suchende, etc.) direkt oder indirekt angesprochen?
<i>/evangelistische programme</i>	Werden besondere Gottesdienste, evangelistische Events, Kurse, Seminare, o.ä. für Nichtchristen angeboten bzw. beworben?
/modus der erweckung	Inwieweit spiegelt sich in der Webseiten-Kommunikation aus missionarischer Sicht ein „Modus der Erweckung“?
<i>/implizite leserschaft</i>	Welche (bewussten oder unbewussten) Annahmen werden über mögliche außenstehende Leser der Webseite getroffen? Fokussiert man aus missionarischer Sicht eher nominelle Christen, schon stark religiös vorgeprägte oder doch recht stark säkularisiert-glaubensferne Menschen?
<i>/grundwasserspiegel</i>	Inwieweit setzt man beim kommunikativen Gegenüber einen substanziell christlichen Grundwasserspiegel voraus?
<i>/kontextueller mentalitätswandel</i>	Zeigt die Webseite eine sensible Reflexion der Befindlichkeiten, Glaubenshindernisse und Anfragen noch-nicht-gläubiger Menschen in einem nachchristlich-säkularen Kontext?
<i>/grundwasserspiegel</i>	Inwieweit setzt man beim kommunikativen Gegenüber einen substanziell christlichen Grundwasserspiegel voraus?
<i>/kontextueller mentalitätswandel</i>	Zeigt die Webseite eine sensible Reflexion der Befindlichkeiten, Glaubenshindernisse und Anfragen noch-nicht-gläubiger Menschen in einem nachchristlich-säkularen Kontext?

Besonders aussagekräftige Ankerbeispiele wurden im Rahmen der Analyse gesondert identifiziert. Ziel war zunächst eine methodisch gesicherte und forschungslogisch fokussierte Reduktion und Systematisierung des webbasierten Informationsgehalts. In weiteren Analyseschritten wurden darüber hinaus die Hauptkategorien *evaluativ* skaliert.¹⁴ So ergibt sich unten in der Darstellung der Ergebnisse für jede Hauptkategorie (/kontextuelle Identität, /missionarisches Anliegen, /modus der Erweckung) jeweils eine schwache, mittlere und starke Ausprägung. Auf eine detailliertere Differenzierung zwischen den einzelnen freikirchlichen Bündeln wurde in der Analyse verzichtet, nur gelegentlich wird auf diesbezügliche Auffälligkeiten hingewiesen.

3. Die Online-Identität von Freikirchen: Ergebnisse der qualitativen Untersuchung

3.1 Ekklesiologische Identität und kontextuelles Bewusstsein

Bei einem Drittel der untersuchten Gemeinden weisen die jeweiligen Webseiten lediglich einen **schwachen Kontextbezug** auf. Eine visionäre Ausrichtung verbunden mit einem Auftrag, der die eigene Existenz transzendiert, ist kaum zu erkennen. In der Regel beschränkt man sich im Sinne einer klassischen „Komm-Struktur“ auf sehr allgemein gehaltene Einladungen. Die Beschreibung dessen, „was wir tun“, wirkt in diesem Zusammenhang dagegen vielfach eher nach innen gerichtet und exklusiv.

Ankerbeispiele (/auftrag): „Wir freuen uns über jeden, der unsere Gemeinde besucht!“ / „Du möchtest uns besser kennenlernen? Herzlich willkommen!“ / „Als Gemeindefamilie feiern wir Gott, beten ihn an und schließen Jesus in unser Herz und unser Leben ein. Das tun wir mit Begeisterung und kommen gemeinsam im Glauben weiter.“

Gemeinden mit schwach ausgeprägtem kontextuellem Bewusstsein haben in ihrer digitalen Selbstdarstellung eine gewisse Tendenz, sich vom „kirchlichen Anderen“ abzugrenzen (/abgrenzung). So wird die Frage „Wer sind wir als Freikirche?“ eben stellenweise nicht nur im positiven Sinne beantwortet, sondern der eigene Freikirchentypus in mehr oder weniger expliziter Abgrenzung zu anderen christlichen Gemeinschaften profiliert. Besonders ausgeprägt erscheint dies bei den drei hier eingestuft Baptistentgemeinden. Sie erklären nicht nur die Glaubensauffassung als allgemein freikirchlichen Identitätsmarker, sondern stellen darüber hinaus ihre spezifisch baptistische Identität prominent und ausführlich ins digitale Schaufenster. Keine dieser sieben Gemeinden lässt im Übrigen auf ihrer Webseite das Bemühen um einen bewussten Kontakt zum gesellschaftlich-kulturellen Lokalkontext erkennen (/umgebung). Selbst dort, wo offensichtlich bewusst Angebote zur Förderung des Allgemeinwohls geschaffen wurden (wie bspw. Winterspielplatz, Mutter-Kind-Gruppen, o.ä.), geschieht das meist ohne direkten Bezug auf das örtliche Leben und ohne gezielte Einladung an Außenstehende.

Zehn von 21 Gemeinde-Webseiten spiegeln ein **mittleres Level an Kontextbezogenheit**. Der Blick geht hier stärker über den eigenen Tellerrand hinaus, der kommu-

¹⁴ Ebd., 123-142.

nizierte Auftrag wird bewusster darin gesehen, Menschen außerhalb der Gemeinde mit Jesus bekannt zu machen (*/auftrag*).

Gemeinden dieser mittleren Kategorie neigen bei der Beschreibung ihrer freikirchlichen Identität weniger zu dem oben erwähnten binnen-christlichen Abgrenzungsmechanismus. Man ist sich offensichtlich darüber im Klaren, dass der Typus „Freikirche“ gerade auch in einer säkular-nachchristlichen Umgebung erklärungsbedürftig ist, weshalb man gezielt freikirchliche Kernmerkmale transparent entfaltet. (Vereinzelte Freikirchen, die auf eine solche Erklärung gänzlich verzichten, haben dies vermutlich noch nicht gründlich genug bedacht.) Vielfach hebt man dann allerdings auch Gemeinsamkeiten mit anderen kirchlichen Gruppierungen hervor, um nicht zu stark als exotisch oder gar sektenhaft eingestuft zu werden.

Ankerbeispiele (*/abgrenzung*): „Was bedeutet FeG? Frei bedeutet (...) Evangelisch bedeutet (...) Gemeinde bedeutet (...)“ / „Mit vielen anderen evangelischen Kirchen und Freikirchen teilen wir das Erbe der Reformation“ / „Mit der weltweiten Christenheit teilen wir das Apostolische Glaubensbekenntnis“

Schließlich wird auf vielen Webseiten deutlich, dass man für die städtische oder dörfliche Umgebung auch einen sozio-kulturellen Mehrwert bieten will. Diese prinzipielle Kontextorientierung wird häufig mit der Aufforderung aus Jer 29,7 begründet („Suchet der Stadt Bestes“). Bilder der Stadtsilhouette oder sonstige Impressionen der Lokalität untermauern teilweise visuell das „inkarnatorische Anliegen“, Gemeinde *für* den jeweiligen Ort zu sein. Allerdings ist dann nur selten zu erkennen, wie nachbarschaftliche Beziehungen nun gezielt geknüpft und welche Wege hinein in den örtlichen Kontext konkret beschriftet werden.

Ankerbeispiele (*/umgebung*): „Wir sind eine christliche Gemeinde in und für [Name des Ortes].“ / „Wir wollen am aktiven Stadtleben teilnehmen (...)“ / „Wir wollen aktiv zum friedevollen Miteinander der [Einwohner der Stadt] beitragen und mit für eine gute Nachbarschaft in unserem Wohngebiet sorgen.“

Bei insgesamt vier Gemeindefwebseiten ist eine **starke kontextbezogene Identität** feststellbar. Hier wird das „Gesandt-Sein“ hin zu den Menschen außerhalb der freikirchlichen Gemeinschaft besonders in den Vordergrund gerückt. Die deutliche Botschaft lautet: „Wir sind nicht nur für uns selbst da!“

Ankerbeispiel (*/auftrag*): „Wir wollen Menschen mit Gott in Kontakt bringen, weil wir glauben, dass eine Begegnung mit Gott alles verändern kann!“

Stark kontextbezogene Webseiten vermitteln das Bild einer modernen und damit auch „etwas anderen“ Kirche. Allerdings ist augenscheinlich, dass man der Tendenz zu einer pointierten Abgrenzung von „kirchlichen Anderen“ entschieden zu widerstehen versucht. Noch wahrnehmbarer als bei Gemeinden der mittleren Kategorie liegt die kommunikative Hauptintention darin, Außenstehenden möglichst transparent zu erklären, wer man als Freikirche ist – wohl mit dem konkreten Ziel, Vorurteile und Skepsis abzubauen. So dient dann vermutlich auch hier die nachdrückliche Betonung des Miteinanders mit etablierten Kirchen letztlich der Steigerung der eigenen Vertrauenswürdigkeit.

Ankerbeispiele (/abgrenzung): „Als Gemeinde haben wir 1998 mit der Gründung dieses spannenden Projektes gestartet. Vor dieser Zeit gab es noch keine [Name der Denomination] in [Name des Ortes]. Aber das war weniger der Grund, eine neue Gemeinde anzufangen. Es ging uns viel mehr darum, dass Menschen eine zusätzliche Möglichkeit haben, mit Jesus in Berührung zu kommen.“ / „Wir sind eine Gemeinschaft und ein Ort, an dem alle Generationen und Nationalitäten willkommen sind und eine geistliche Heimat finden können. Mit den weiteren Kirchen, Gemeinden und Initiativen in unserer Region sind wir verbunden und gemeinsam unterwegs.“

Dass man nahe bei den Menschen der jeweiligen örtlichen Umgebung sein will, bildet den durchgängigen Subtext dieser Webseiten. Die Kontextzugewandtheit wird dabei nicht nur durch implementierte Videos, die das städtische Umfeld zeigen, emotional transportiert. Vielmehr wird das Bemühen um das Wohl der Stadt dann auch konkret sichtbar, bspw. durch die Erwähnung des sozial-diakonischen Engagements in Stadtteilprojekten oder durch die Bereitschaft, örtlichen Initiativen die eigenen Gemeinderäume zur Verfügung zu stellen.

Ankerbeispiele (/umgebung): „Seit 1905 ist die [Name der Gemeinde] fester Bestandteil des christlichen Lebens der Stadt (...)“ / „Gemeinsam wollen wir uns zum Wohl der Stadt und des Landkreises investieren.“

Insgesamt fällt auf, dass wider Erwarten viele Webseiten junger Gemeinden bzw. Gemeindegründungen (drei von sechs) lediglich eine schwach ausgeprägte Kontextbezogenheit aufweisen und gerade ländliche Gemeinden (vier von sieben) in ihrer digital vermittelten ekklesialen Identität wenig kontextuelle Orientierung erkennen lassen.

3.2 Missionarisches Anliegen

Die Frage nach der grundsätzlichen missionarischen Ausrichtung bildet eine zweite Untersuchungskategorie. Bei mehr als einem Drittel der Gemeinden ist das **missionarische Anliegen**, bisher unkirchliche Menschen zu erreichen, lediglich **schwach** zu erkennen. Dabei ist den entsprechenden Webseiten eine grundsätzliche Gästeorientierung nicht abzusprechen. An Rubriken wie „Infos für Erstbesucher“ oder „Lerne uns kennen“ wird punktuell deutlich, dass man gerade auch Nicht-Mitglieder informieren und sich einladend nach außen darstellen möchte. Diese Ausrichtung auf Außenstehende bleibt allerdings in der Regel vage und beschränkt sich meist auf eine allgemein gehaltene Einladung zum Gottesdienst.

Ankerbeispiele (/ausrichtung): „Du bist herzlich eingeladen, dabei zu sein.“ / „Noch mehr freuen wir uns, wenn wir uns in einem unserer Gottesdienste persönlich kennenlernen können.“

Von einer Ausnahme abgesehen, werden Noch-nicht-Glaubende weder direkt noch indirekt angesprochen (/adressierung nichtchristen) – und gerade dort, wo dies geschieht, wird das entsprechende Kommunikationsanliegen durch eine flächendeckende christliche Insidersprache und einen wenig kontextzugewandten Gesamteindruck konterkariert.

Keine Gemeinde mit schwach erkennbarem missionarischem Anliegen bietet dezidierte Glaubensgrundkurse, Entdeckergruppen o.ä. an (/evangelistische programme). Das kann höchstens teilweise den im Untersuchungszeitraum

vorherrschenden Covid-19-Einschränkungen geschuldet sein, da (im Gegensatz zu anderen Gemeinden; siehe unten) generell keine Webseiten-Rubriken mit evangelistischen Angeboten vorgesehen sind.

Die acht Webseiten des *mittleren Typs* weisen durchschnittlich eine entsprechend deutlichere Ausrichtung auf außenstehende Seitenbesucher auf. Dass man speziell Nicht-Mitglieder als implizite Leser im Blick hat, zeigt sich u.a. in der bewussten Betonung, eine offene (und nicht exklusive) Gemeinschaft zu sein bzw. in sensiblen Erklärungen dessen, was in einem Gottesdienst passiert. Das Anliegen, Menschen für den christlichen Glauben zu gewinnen, wird meist klar artikuliert.

Ankerbeispiele (*/ausrichtung*): „Eine geschlossene Clique von besonders frommen Menschen? NEIN!“ / „In den ca. 90 Minuten gibt es – neben einer lebendigen Musik – eine Predigt, die lebensnah und praktisch zeigt, was es bedeutet, Jesus Christus nachzufolgen und wie wir unseren Glauben im Alltag leben können. Wir freuen uns dabei sehr über viele Gäste, die den Gottesdienst mit uns feiern!“ / „Wir wollen (...) eine Gemeinschaft sein, die Interessierten zu Wegbegleitern wird (...).“ / „Unser größter Herzenswunsch ist, dass jeder durch Jesus eine persönliche Beziehung zu Gott findet.“

Allerdings gewinnt man nicht selten den Eindruck, dass gerade die missionarischen Absichtserklärungen eher der eigenen Selbstvergewisserung dienen und sich kaum konsequent und durchdacht in der inhaltlichen wie kommunikativen Ausgestaltung der Webseiten niederschlagen.

Ein verstärkter missionarischer Fokus wird dennoch darin sichtbar, dass Skeptiker und Suchende zwar nicht durchgängig, aber doch wiederholt direkt oder indirekt adressiert werden.

Ankerbeispiele (*/adressierung nichtchristen*): „Egal, ob Sie dem christlichen Glauben kritisch oder gar ablehnend gegenüberstehen: Wagen Sie einen Versuch, mehr über den Gott der Bibel herauszufinden.“ / „Unser Anliegen ist, entkirchlichten Menschen das weiterzugeben, was wir selbst gefunden haben.“

Und obwohl nur sehr vereinzelt Angebote mit explizit evangelistischer Zielrichtung ins digitale Schaufenster gestellt werden, bemüht man sich spürbar, auch andere Gemeindeveranstaltungen (wie Mutter-Kind-Kreise, Kleingruppen, usw.) als „offen für Außenstehende“ zu markieren. Allerdings scheinen bei keiner Gemeinde spezielle Alpha- bzw. Glaubensgrundkurse oder Entdeckergruppen zum *regelmäßigen* missionarischen Grundangebot zu gehören (*/evangelistische programme*).

Ein *starkes missionarisches Anliegen* zeigt sich lediglich bei knapp einem Viertel der untersuchten freikirchlichen Webseiten. Hier ist der Wunsch, diejenigen zu erreichen, die noch nicht glauben, durchgängig feststellbar und wird in der Regel *mehrmals* an unterschiedlichen Stellen des Webauftritts verbalisiert. Die digitale Präsenz der Gemeinde soll eindeutig als „Visitenkarte für Außenstehende“ wirken. Auf gemeindeinterne Informationen wird teilweise gänzlich verzichtet. Kommunikativ richtet man sich sehr stark an „uneingeweihte“ Seitenbesucher, die mit ihren potenziellen Fragen „abgeholt“ werden sollen.

Ankerbeispiele (*/ausrichtung*): „Wir wünschen uns, dass Menschen in [Name der Stadt] die Möglichkeit bekommen, von Jesus zu hören.“ / „Die Hoffnung ist, Menschen den Glauben auf eine Weise anzubieten, die für sie verständlich ist.“ / „Damit du dich bei uns zurechtfindest, stellen wir dir hier einige Infos bereit.“ / „FAQs: Wie lange dauert ein

Gottesdienst? (...), Wo kann ich parken? (...), Wann sollten wir da sein?“ [vgl. dazu auch unter 3.3. die Beispiele zu */implizite leserschaft* und */grundwasserspiegel*]

Entsprechend folgerichtig zeigt die digitale Kommunikation dann auch auf, wie der mögliche Prozess hin zum Glauben und in die Gemeinde hinein konkret gestaltet werden könnte. Im Unterschied zu anderen Gemeinden fällt dabei auf, dass man *nicht allein* auf die Einladung zum Gottesdienst setzt, sondern auf kontinuierliche evangelistische Anknüpfungspunkte – bspw. in Form von wöchentlichen „Next-Steps-Treffen“, regelmäßigen Alpha- oder Entdeckerkursen oder zweimonatlichen offenen Abenden zum Verständnis der Bibel und des christlichen Glaubens. Deren Stellenwert ist vor allem daran abzulesen, dass sie an sehr prominenten Stellen der Webseite präsentiert und bisweilen sogar (Covid-19-bedingt) als digitale Kurse angeboten werden.

Ankerbeispiele (*/schritte zum glauben /evangelistische programme*): „Das Ziel von 'Next Steps 1.0 – Folge Jesus nach' ist, dir klar zu vermitteln, wie du einen Anfang mit Jesus machen – also Christ werden – und wie du dann in der Beziehung zu Jesus wachsen kannst.“ / „[Für unseren Entdeckerkurs] sind keinerlei Vorkenntnisse nötig. Im Kurs darf sehr gerne mitgedeutet und diskutiert werden. Aber 'einfach nur zuhören' ist auch völlig in Ordnung.“ / „Für dich machen manche Aussagen in der Bibel keinen Sinn? Du hast Zweifel an den Werten des christlichen Glaubens? Lass uns drüber reden!“

Die missionarische Einstellung wird auf Webseiten dieses Typs durch eine häufigere und vielfach direktere Ansprache von Nicht-Glaubenden untermauert.

Ankerbeispiele (*/adressierung nichtchristen*): „Auch wenn Ihre religiösen Überzeugungen nicht mit unseren übereinstimmen, egal welche Prägung, Weltanschauung oder Ansichten Sie haben (...).“ / „Ganz egal, ob du Jesus liebst, ihn suchst, an ihm zweifelst, oder dich vor ihm schämst – du bist willkommen bei uns.“ / „Wenn's dir nicht gefällt, war es eine Erfahrung wert, vielleicht verändert es aber auch dein Leben (...).“

Was das missionarische Anliegen angeht, ergeben sich interessanterweise im Blick auf Alter, Größe, Kontext und Mitglieder/Gottesdienstbesucher-Ratio der Gemeinden in diesem Sample keine bedeutenden Auffälligkeiten.

3.3 „Modus der Erweckung“

Im Rahmen einer dritten Analysekatgorie wird schließlich untersucht, inwiefern sich der historisch gewachsene „**Modus der Erweckung**“ in der Webseiten-Kommunikation von Freikirchen widerspiegelt. Es zeigt sich, dass fast zwei Drittel der untersuchten Webseiten weiterhin von einem **stark** „erwecklichen“ Charakter gekennzeichnet sind. So geht man bei den Vorstellungen gemeindlicher Gruppen und Angebote quasi durchgängig von einem „kurzen Anfahrtsweg“ aus – unterstellt also (bewusst oder unbewusst), dass beim außenstehenden Webseitenbesucher bereits ein recht starkes Interesse vorhanden ist, sich mit Gemeinde und christlichen Themen zu beschäftigen (*/implizite Leserschaft*). Darauf deutet die dominante Verwendung von Formulierungen wie „Kommt einfach vorbei“, „Höre einfach mal rein“ oder „unverbindlich reinschnuppern“ hin. Das wirkt zwar einladend, lässt dabei aber außer Acht, dass sich die tatsächliche Kontaktaufnahme mit einer Gemeinde vermutlich nur für bereits kirchlich Vorgeprägte als halbwegs „einfach“, unkompliziert und naheliegend darstellt. Insgesamt scheint der Kommunikationsmodus auf der Annahme

zu beruhen, die freundliche Einladung zum Gottesdienst verbunden mit der positiven Betonung der eigenen „Andersartigkeit“ (in /*abgrenzung* von anderen Kirchen; vgl. oben 3.1.) sei ausreichend, um Menschen dazu zu bewegen, sich der jeweiligen Freikirche und dem christlichen Glauben weiter anzunähern. Dass man insgeheim beim kommunikativen Gegenüber eine gewisse Vertrautheit mit der christlichen Szene und recht substanzielle biblisch-theologische Kenntnisse voraussetzt, zeigt sich im reihenweisen Gebrauch von „Insiderbegriffen“, die für einen stark säkularisiert-glaubensfernen Menschen so nicht verständlich sind.

Ankerbeispiele (/grundwasserspiegel): „Wir empfehlen das biblische Prinzip des Zehnten.“ / „Lobpreis ist aus unseren Gottesdiensten nicht wegzudenken.“ / „Ältestengebet nach Jak 5“ / „hörendes Gebet“ / „Gabe des fünffältigen Dienstes“ / „Geistesfülle“ / „Dienstausrüstung zum Zeugnis“.

Ein Mentalitätswandel, der die Denkvoraussetzungen und potenziellen Anfragen kirchen- und glaubensferner Menschen kommunikativ berücksichtigt, ist auf diesen Seiten nicht zu erkennen (/kontextueller mentalitätswandel). Auf mögliche Glaubenshindernisse speziell im nachchristlichen Kontext wird kein Bezug genommen. Entsprechend sind auch die emotionalen und kognitiven Befindlichkeiten säkularisierter Zeitgenossen noch nicht sensibel genug reflektiert, was sich u.a. daran zeigt, dass Spendenaufrufe ohne weitere Erklärung prominent platziert werden (trotz des weitverbreiteten Vorurteils, der Kirche ginge es nur ums Geld), visuell ansprechende, lebendigen Bilder aus dem Gemeindeleben nur äußerst spärlich ins Webdesign einbezogen werden (trotz postmoderner Gemeinschaftssehnsucht und Beziehungsorientierung) und man meist darauf verzichtet, sich als Freikirche vertrauensbildend in den breiten Strom etablierter christlicher Kirchen und Bekenntnisse einzuordnen (um so einem möglichen Sektenvorbehalt den Wind aus den Segeln zu nehmen; vgl. auch oben 3.1.).

Was die /*implizite leserschaft* und den angenommenen /grundwasserspiegel angeht, ist der Kommunikationshorizont von Gemeinden des *mittleren* Typs bereits deutlich weniger christlich-kirchlich eingefärbt. Statements wie: „Es gibt viele Gründe, sich einer christlichen Gemeinde anzuschließen“ suggerieren allerdings auch hier, dass man eigentlich nach wie vor eine Leserschaft im Blick hat, für die solche Gründe tatsächlich weiterhin bestehen. Außerdem scheint man bei der Präsentation der gemeindlichen Veranstaltungen meist immer noch zu unterstellen, dass das kommunikative Gegenüber selbstverständlich davon ausgeht, auch eingeladen zu sein und teilnehmen zu dürfen. Säkularen Webseitenbesucher, die bisher in keiner Weise zum christlichen Zirkel gehören, ist dies allerdings wohl nicht explizit klar. Wiederholt scheint ebenfalls durch, dass man gemeindliche Angebote eher als Hilfen zur Glaubensvertiefung bzw. -erweckung und eben weniger im Sinne eines Erstkontakts versteht. Entlarvend wirken hier Formulierungen wie: „Du willst Gott *besser* kennenlernen?“, was offensichtlich voraussetzt, dass man Gott wenigstens schon etwas kennt.

Im Unterschied dazu sind Webseiten mit einem *schwachen Erweckungsmodus* erkennbar von der Annahme getrieben, dass Besucher nur sehr wenig Ahnung vom christlichen Glauben und gemeindlichen Traditionen haben. Entsprechend pflegt man eine sehr einfache Sprache, vermeidet Insiderbegriffe und macht durch bewusst platzierte Erklärungen deutlich, dass ein besonderer Fokus auf dem „uneingeweihten Anderen“ liegt.

Ankerbeispiel (/implizite leserschaft /grundwasserspiegel): „Unsere Gottesdienste sind öffentlich“ / „Was erwartet mich? (...) Muss ich ein Mitglied der Gemeinde sein? (...) Muss ich ein 'guter' Christ sein? (...) Muss ich mich in der Bibel auskennen? (...) Kostet es Geld? (...) Kann ich alleine kommen und Leute kennenlernen?“

Eine Reflexion des nachchristlich-säkularen Kontexts, die bei den meisten Webseiten mit stark bzw. mittelstark erwecklicher Ausprägung bestenfalls punktuell durchscheint, ist immerhin bei vier Internetauftritten sehr konkret gegeben. Die Sensibilität für mögliche Glaubenshindernisse spiegelt sich nicht nur darin, dass man Außenstehende in ihrer Skepsis und „Andersartigkeit“ häufiger bewusst anspricht (siehe oben 3.2.). Vielmehr hat man offensichtlich das vielfach vorherrschende Negativbild von Kirche bewusst bedacht und versucht folglich verstärkt durch ansprechendes Design und lebendige visuelle Mittel (Fotos und Videos) sowie durch Einsatz von Social Media Plug-Ins wie Facebook oder Instagram ein Bild von Zeitgemäßheit und Lebensnähe statt Verstaubtheit und Irrelevanz zu vermitteln. Auch die im säkularisierten Setting weiterhin häufig auftretende Anfrage, ob es sich bei einer freikirchlichen Gemeinschaft um eine Sekte handle, wird durchgängig aufgegriffen und dadurch zu entkräften versucht, dass man die Gemeinsamkeiten mit der weltweiten Christenheit, die Zugehörigkeit zu einem größeren Kirchenverbund und den eigenen Status als staatlich anerkannte Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR) betont (siehe auch oben 3.1.). Dem zu erwartenden Misstrauen gegenüber dem Finanzgebaren einer Gemeinschaft, die man als Außenstehender nicht recht einzuschätzen weiß, tritt man darüber hinaus proaktiv und explizit entgegen, indem die Freiwilligkeit der finanziellen Beteiligung ausdrücklich hervorgehoben und größtmögliche Transparenz im Umgang mit Spenden signalisiert wird.

Ankerbeispiele (/kontextueller mentalitätswandel): „[Name der Gemeinde] ist eine evangelische Freikirche und gehört zur großen Familie der weltweiten Christenheit. (...) [Wir] sind eine Ortsgemeinde der zweitgrößten Freikirche in Deutschland, des BFP, einer KdöR.“ / „[Name der Gemeinde] finanziert sich ausschließlich durch freiwillige Spenden. Die Großzügigkeit (...) vieler Menschen ist deshalb die Basis, auf der wir stehen. [Diese Großzügigkeit wird deutlich] durch die Menschen, welche die Kirche und ihre Initiativen finanziell unterstützen. (...) Deine Überweisung oder dein Dauerauftrag kommt unmittelbar und ausschließlich den Zwecken und Aufgaben [der Gemeinde] zugute. Eine Spendenbescheinigung erhältst du automatisch zu Beginn des Folgejahres.“

Führt man sich insgesamt vor Augen, welche Gemeinde-Webseiten lediglich einen mittleren oder schwachen Modus der Erweckung aufweisen, so fällt auf, dass hier erwartungsgemäß ein recht großer Teil der Gemeinden mit geringem Alter (drei von sechs) bzw. mit positiver Gottesdienstbesucher/Mitglieder-Ratio (vier von sechs) vertreten ist. Das heißt allerdings umgekehrt, dass es selbst jungen Gemeinde (mit vermeintlich höherer Kontextsensibilität; siehe jedoch oben 3.1.) nicht automatisch gelingt, aus dem traditionell erwecklichen Schema auszubrechen und den säkular-nachchristlichen Kontext kommunikationsstrategisch bewusster zu bedenken.

4. Schlussfolgerungen

Zunächst zeigt der Blick auf unser Webseiten-Sample, dass offensichtlich eine stattliche Zahl von freikirchlichen Gemeinden ihre ekklesiale Identität weiterhin im Vergleich mit bzw. in der Abgrenzung von anderen kirchlichen Referenzgruppen zu gewinnen versucht – was in einem christentümlichen Kontext für viele Jahrzehnte zu den natürlicherweise identitätsstiftenden Reflexen gehörte. Allerdings sprechen die häufig im Rahmen der digitalen Selbstdarstellung bewusst hervorgehobenen Gemeinsamkeiten mit anderen kirchlichen Gruppierungen in diesem Zusammenhang für ein vielerorts gewachsenes Gespür dafür, dass die Betonung freikirchlicher Eigenarten in dezidiert Abgrenzung von „kirchlichen Anderen“ in einem säkularen Kontext zwar nicht zwingend ihre theologische, aber doch ihre *kommunikative* Sinnhaftigkeit weitgehend verloren hat.¹⁵ Ein in dieser Hinsicht sensibleres kontextuelles Bewusstsein ist aus missionarischer Perspektive ausdrücklich zu begrüßen.

Wo Gemeinden durch ihre „digitale Visitenkarte“ verdeutlichen, dass sie nicht nur eine nach innen gerichtete Verantwortung für Mitglieder und regelmäßige Gemeindebesucher, sondern eben gerade auch einen Sendungsauftrag hin zu Menschen außerhalb der eigenen freikirchlichen Blase und damit hinein in die lokale Lebensumwelt empfinden, ist dies ebenfalls positiv zu werten. Denn neuere missiologische Studien zur Zukunftsfähigkeit von Kirchen und Gemeinden haben gezeigt, dass ein nachbarschaftsorientiertes, oft so genanntes inkarnatorisches Modell, das an einer lokalen Identität und einer lokalen Mission orientiert ist, insbesondere in nachchristlichen bzw. nachchristentümlichen Kontexten eine höhere missionarische Vitalität und kontextuelle Relevanz aufweist.¹⁶ Allerdings weist letztlich nur ein Fünftel der untersuchten Gemeinde-Webseiten auch einen stark wahrnehmbaren Bezug zur örtlichen Umgebung und ein dokumentiertes Bemühen um entsprechend konkrete lebensweltliche Anknüpfungspunkte auf. Daran lässt sich ablesen, dass viele Freikirchen auf dem Weg zu einer nach Außen schauenden, kontextorientierten missionarischen Ekklesiologie noch wesentliche Schritte zu gehen haben. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang die in der obigen Darstellung der Analyseergebnisse noch nicht erwähnte Tatsache, dass sich ein überwiegender Teil der Freikirchen auf ihrer Webseite metaphorisch (verbal und bildlich) als „Familie“ bzw. als „Heimat“ und damit als Ort der Geborgenheit inmitten einer herausfordernden Welt inszeniert. Die so implizierte Intimität und Zuflucht mag angesichts einer zunehmend unpersönlichen und hyper-individualisierten Kultur für viele durchaus anziehend sein.¹⁷ Dabei gilt es aber zu bedenken, dass beide Metaphern nicht nur die intendierten positiven Assoziationen wecken, sondern eben auch für einen von außen

¹⁵ Vgl. dazu Bartholomä, „The Ecclesiological Self“, 157-161.

¹⁶ Christopher B. James, *Church Planting in Post-Christian Soil: Theology and Practice*, Oxford: University Press, 2018), 207-216; vgl. auch die Beschreibung der missionarischen Vitalität der sog. „communities in life“ bei Michael Moynagh, *Being Church, Doing Life: Creating gospel communities where life happens*, Oxford: Monarch, 2014, 26-53.

¹⁷ Baab, „Future Church“, 158.

nicht ohne Weiteres zugänglichen Rückzugsort stehen, mit dem man eine gewisse Geschlossenheit und Distanz verbindet. Um nicht als zu exklusive Gemeinschaft wahrgenommen zu werden, will eine der Gemeinden mit starker kontextueller Identität daher offensichtlich das Bild der Familie bewusst nicht überstrapazieren und formuliert: „Eine Gemeinde ist eine Familie, die Gäste erwartet (...)“.

Im Rahmen meiner eigenen umfangreichen quantitativen wie qualitativen Untersuchungen hinsichtlich einer missionarischen Ekklesiologie von Freikirchen wurde unlängst deutlich, dass überdurchschnittliches Wachstum speziell dort zu finden ist, wo die gastfreundliche, missionarische Dimension kirchlichen Handelns nicht nur theoretisch bejaht, sondern wesentlich gelebt und zielführend ausgedrückt wird – oft verbunden mit explizit evangelistischen Angeboten, die über den Gottesdienst hinausgehen.¹⁸ Legt man nun diesen Maßstab zur Beurteilung zugrunde, zeigt sich bei unserem Sample, dass drei Viertel der freikirchlichen Webseiten lediglich ein schwaches bis mittleres missionarisches Anliegen erkennen lassen. Zwar ist auf fast allen Webseiten eine grundsätzliche Gästeorientierung feststellbar. Doch ist fraglich, ob diese intendierte Gastfreundschaft bei einer noch-nicht-glaubenden Zielgruppe auch „ankommt“, solange die Unkirchlichen kaum explizit adressiert werden. In diesem Zusammenhang scheint auch zu wenig reflektiert, dass das vielfach beobachtbare Bemühen um eine einladende Außenwirkung und die recht allgemein gehaltenen Hinweise auf die grundsätzliche Offenheit der normalen Gemeindeveranstaltungen *allein* wohl nicht ausreichen, um den säkularen Webseitenbesucher inhaltlich und emotional „abzuholen“. Da man darüber hinaus häufig auf dezidiert evangelistische Angebote wie Alpha- oder Entdeckerkurse verzichtet, fungiert vielerorts offensichtlich der sonntägliche Gottesdienst als zentraler Ort der Evangelisation. Sind die entsprechenden Webseiten allerdings repräsentativ für die generelle missionarische Mentalität der Gemeinden, ist nicht damit zu rechnen, dass die jeweiligen Gemeindegottesdienste nachdrücklich in ihrer missionarischen Dimension durchdacht werden bzw. in ihrer Gestaltung von einem starken Gespür für die Anwesenheit von Nichtchristen gekennzeichnet sind.

Während den untersuchten Freikirchen ausgehend von ihren Internetauftritten eine missionarische Haltung *prinzipiell* nicht abgesprochen werden kann, legen unsere Analysen doch nahe, dass der vorhandene Wunsch, Außenstehende mit dem Evangelium zu erreichen, *in der Praxis häufig nicht* konsequent und zielführend genug umgesetzt wird. Um die eingangs erwähnte „Krise der Mission“ zu überwinden, dürften dagegen gerade die (in unserem Sample allerdings zahlenmäßig überschaubaren) freikirchlichen Gemeinden richtungsweisend sein, deren missionarische Ausrichtung sich durchdacht und wahrnehmbar in ihrer digitalen Kommunikation widerspiegelt. Denn wo man in der Lage ist, sich im Blick auf Darstellung und Inhalt konsequent in „uneingeweihte“ Webseitenbesucher hineinzusetzen, wo Noch-nicht-Glaubende direkt angesprochen und ein gemeindliches Programm präsentiert wird, das von regelmäßigen evangelistischen Anknüpfungspunkten durchzogen ist, dort lässt sich auf einen erhöhten missionarischen Wirkungsgrad schließen.

Die eingangs geäußerte Hypothese, wonach die missionarische Ausrichtung von Freikirchen im Wesentlichen einem „erwecklichen Modus“ folgt, der (bewusst oder unbewusst) eher auf bereits christlich geprägte bzw. nominell kirchliche Zeitgenossen

¹⁸ Bartholomä, *Freikirche*, 570-576.

abzielt, scheint sich durch unsere Webseitenanalyse ebenfalls zu bestätigen. Lediglich knapp ein Fünftel der untersuchten Webseiten weist in dieser Hinsicht einen nur schwachen „Modus der Erweckung“ auf. Insofern korrelieren die hier erhobenen qualitativen Daten mit der andernorts von mir für den deutschen Kontext bzw. von Vermeer und Scheepers für den niederländischen Kontext geäußerten Beobachtung, dass sich das Wachstum (evangelikaler) Freikirchen nicht unwesentlich aus einem Reservoir religiös Sozialisierter und wenigstens nomineller Kirchenmitglieder speist und entsprechend von einem noch relativ stark vorhandenen „christentümlichen Grundwasserspiegel“ abhängig ist.¹⁹ Die inzwischen kaum noch vorhandene religiöse Rezeptivität in weiten Teilen der Bevölkerung stellt den freikirchlichen „Erweckungsmodus“ nun allerdings grundlegend in Frage und die Freikirchen damit gleichzeitig vor die Aufgabe, etwas an ihrer Sicht- und Arbeitsweise zu verändern, um auch in einer nachchristlichen Zeit einen fruchtbaren missionarischen Gemeindeaufbau gestalten zu können. Ein derartiger kontextueller Mentalitätswandel ist auf den Webseiten unseres Samples bisher aber nur punktuell zu beobachten. Denn die Webauftitte von mehr als zwei Drittel der Gemeinden deuten eine missionarische Strategie an, die größtenteils darauf abzielt, religiös mehr oder weniger stark vorgeprägten Menschen eine vertiefende Vergewisserung oder erweckliche Neuentdeckung des Glaubens zu ermöglichen.²⁰ So erweist sich der entstehungsgeschichtlich erklärbare „Modus der Erweckung“ auch in digitaler Form weiterhin als erstaunlich flächendeckender „Normalfall“ des freikirchlichen Gemeindeaufbaus. Hier zeigt sich eine Charakteristik von Freikirchen, die im Blick auf deren missionarische Zukunft in einem säkularen Zeitalter durchaus als Warnung zu betrachten ist.²¹

Wer hingegen um die missionarische Zukunftsfähigkeit von Freikirchen in einem nachchristlichen Kontext bemüht ist, tut gut daran, gerade dort genau hinzuschauen, wo Gemeinden in ihrer Online-Kommunikation die traditionelle erweckliche Mentalität offensichtlich hinter sich gelassen haben. Denn betrachtet man die Internetpräsenz als bedeutsamen Indikator für das freikirchliche Selbstverständnis und die missionarische Ausrichtung einer Gemeinde, werden vor allem die genannten Webseiten mit schwach ausgeprägtem Erweckungsmodus zu unentbehrlichen Bezugsgrößen und Lernfeldern – Webseiten also, die einerseits eine zeitgemäße Ästhetik und Funktionalität aufweisen, darüber hinaus aber vor allem säkularisiert-kirchenferne und nicht schon stark vorgeprägte Menschen als implizite Leserschaft vor Augen haben, in Sprache und Inhalt bei der anvisierten Zielgruppe keinen substanziellen christlichen Grundwasserspiegel mehr voraussetzen und die Befindlichkeiten und potenziellen Glaubenshindernisse postmodern-nachchristentümlicher Zeitgenossen kommunikativ berücksichtigen und weise adressieren.

¹⁹ Für den deutschen Kontext vgl. Bartholomä, *Freikirche*, 358-360, sowie Philipp Bartholomä und Stefan Paas, „The Missional Future of Free Churches in a Secular Context: A German Case Study“, *Journal of Empirical Theology* 33 (2020), 1-21; für den niederländischen Kontext vgl. Vermeer und Scheepers, „Umbrellas“, *passim*.

²⁰ Vgl. zu diesen Kategorien Bartholomä, *Freikirche*, 360-362.

²¹ Vgl. Baab, „Future Church“, 175.

Das Evangelium für Konfessionslose

Zentrale Befunde einer empirisch-theologischen Fallstudie im Südosten Berlins

André Pritzkau und Rainer Schacke

.....
Mehr als 30 Jahre liegt die Wende in Deutschland zurück und aus missionswissenschaftlicher Sicht stellte sich für uns die Frage: Welche Anknüpfungspunkte für das Evangelium haben sich in einer postsozialistischen und mehrheitlich kirchenfernen Gesellschaft in Ostdeutschland aufgetan? Bleibt es bei einer oft postulierten allgemeinen Unempfänglichkeit gegenüber der christlichen Botschaft bzw. einer Indifferenz gegenüber Glaube und Kirche? Was sind in dem Zusammenhang die Besonderheiten der ostdeutschen Lebenswelt und wie kann das Evangelium unter Konfessionslosen relevanter und verständlicher gemacht werden? Diese Fragen sind leitend für unseren Artikel, der die zentralen Befunde einer empirisch-theologischen Fallstudie des Springbornprojekts im Südosten Berlins zusammenfasst, diskutiert und mit schlussfolgernden Thesen präsentiert.
.....

André Pritzkau, MTh, ist Gründer und war langjähriger Pastor des Springbornprojekts im Südosten Berlins. Seine Masterarbeit an der *Universität von Südafrika*, die unter dem Titel *Das Evangelium für Konfessionslose: Eine empirisch-theologische Studie* veröffentlicht wurde, bildet die Grundlage dieses Artikels. Er engagiert sich für Gemeindegründung in ostdeutschen Städten und coached Gemeindegründungsteams. Kontakt: apritzkau@multiply-europe.com.

Rainer Schacke, PhD, ist Praktischer Theologe und Urbaner Missiologe am *Theologischen Seminar Rheinland/GBFE* und affiliierter Professor im globalen *Kairos University Network*. Er lebt in Osten von Berlin, ist Initiator und Leiter verschiedener urbaner Projekte und Pastor. Er leitet das *Berliner Institut für urbane Theologie* und hat die Studie als Hauptsupervisor an der *Universität von Südafrika* begleitet. Kontakt: rainer.schacke@stadtinstitut.de.

1989 fiel die Mauer zwischen Ost- und Westdeutschland. Die Grenzen öffneten sich und Deutschland wurde wiedervereinigt. Auch für die Botschaft des Evangeliums, welches durch die Repression des DDR-Staates jahrzehntelang weitgehend verschwiegen wurde, schienen sich neue Möglichkeiten zu eröffnen.

Viele Initiativen zur Neugründung christlicher Gemeinden haben jedoch seit dem Mauerfall die ernüchternde Erfahrung gemacht, dass Ostdeutsche dem Evangelium gegenüber nahezu komplett immun zu sein scheinen. Die angelernte Vorstellung, dass das Christentum ein feudales Relikt sei, das überwunden werden müsse, scheint bis heute nachzuwirken. Diverse Studien unterstreichen diesen Tatbestand und kommen zu der Feststellung, dass die große Mehrheit der ostdeutschen Bevölkerung

unempfänglich für das Evangelium sei (Ahrens 2015; Pollack & Müller 2013; Schröder 2007). Über 75 Prozent sind konfessionslos und ohne kirchliche Zugehörigkeit aufgewachsen (Ahrens 2015:4). Nach dem ostdeutschen Bischof Andreas von Maltzahn ist die Tendenz sogar steigend (ideaSpektrum 45.2017:37). Das Evangelium scheint von Konfessionslosen abzuwerden „wie Wasser von einem Ostfriesennerz“, stellte Alexander Garth (2006:1) nach langjähriger Erfahrung als Pfarrer der Jungen Kirche Berlin in Ost-Berlin fest. Er spricht von einer Unempfänglichkeit für den Glauben an Gott und sein Evangelium und einer tiefgreifenden Gottvergessenheit in weiten Teilen der ostdeutschen Gesellschaft und ihrer Weltdeutung.

Noch besorgniserregender als solche Unempfänglichkeit ist allerdings – wie Sabine Schröder in ihrer Studie *Konfessionslose erreichen* (2007) feststellte – die Beobachtung, dass von Seiten freikirchlicher Gemeindegründungsinitiativen die Besonderheiten der ostdeutschen Mentalität und des konfessionslosen Hintergrunds in der Regel nicht in Betracht gezogen wurden. „Die meisten Gemeindegründungsinitiativen setzen sich nicht mit der Kultur der Ostdeutschen auseinander“ (Schröder 2007:2). Ohne besondere Fragestellungen der Kontextualisierung des Evangeliums wurde nach der Wende in der ehemaligen DDR oft unbedarft mit Evangelisieren begonnen. Nicht selten endeten Gemeindegründerteams nach einigen Jahren erfolglos und ausgebrannt. Enttäuscht wandte man sich ab. Zurück blieb die Verwunderung, wieso die Methoden der Verkündigung nicht griffen. Die scheinbare Tatsache, dass Ostdeutsche nicht empfänglich für das Evangelium sind, konnte ihnen schnell als Eigenverschulden ausgelegt werden.

Dabei wurden nach Schröder die Hauptursachen für das Scheitern von Gemeindegründungen im ostdeutschen Raum in der Tiefe meist nicht erkannt: Dazu gehört aus ihrer Sicht (1) das Nichtüberwinden der *religiösen Sprachlosigkeit* wie auch schlichtweg (2) *mangelndes Hintergrundwissen* bezüglich der Besonderheiten ostdeutscher Mentalität und Konfessionslosigkeit (2007:219).

Aus dieser Problematik heraus ist die Forschungsidee erwachsen, mit einer empirisch-theologischen Studie diesem Phänomen ein Stück auf die Spur zu kommen und die Kontextualisierung des Evangeliums im Südosten Berlins näher zu erforschen. Dazu wurde das Springbornprojekt, in dem André Pritzkau als Gründer und Pastor tätig war, als Fallbeispiel herangezogen. Die Evangelische Freikirche Berlin-Johannisthal, auch Springbornprojekt genannt, ist „Gemeinde für Jung und Alt“ mitten im Springbornkiez im Südosten Berlins. Anhand einer qualitativen Erhebung wurde versucht herauszufinden, auf welche Selbst- und Weltdeutungen Konfessionslose mit Bezug zum Springbornprojekt zurückgreifen. Teilnehmer des Springbornprojekts wurden nach ihrem Bezug zur Kirche, ihrer religionsbezogenen Orientierung, ihrem Lebensgefühl und ihren Strategien zur Lebensbewältigung befragt. Dabei untersuchten wir, welche Anknüpfungspunkte zu Konfessionslosen im gegebenen Kontext gefunden und genutzt werden können, um das Evangelium für sie relevant zu machen. Außerdem wurde mit dieser Studie beabsichtigt, Hilfestellungen und Anknüpfungspunkte für zukünftige Gemeindegründungsprojekte im ostdeutschen urbanen Kontext anbieten zu können, die auf den Kontext der Konfessionslosen abgestimmt sind und einen Beitrag zur Überwindung der religiösen Sprachlosigkeit leisten. Die zentrale Frage, der sich die Forschungsarbeit widmete, war: *Wie kann das Evangelium unter Konfessionslosen im Südosten Berlins relevanter und verständlicher gemacht werden?* Folgende Subfragen halfen bei der Konkretisierung: *Was ist das Spezielle an der*

ostdeutschen Lebenswelt und Problematik hinsichtlich der Forschungsfrage? Was ist die „Gute Nachricht“ für Konfessionslose aus dem Südosten Berlins? Welche ganzheitlichen Ansätze der Kontextualisierung können für das Springbornprojekt herausgearbeitet werden?

Missio Dei als Deutungsrahmen

Von der theologischen Ausgangsbasis her erfolgte die Untersuchung nach Gesichtspunkten *ganzheitlich transformatorischer Missiologie* von David Bosch und den darauf aufbauenden Kernmerkmalen *missionaler Theologie* mit ihrem holistischen Ansatz im Ausleben des Evangeliums (Guder, Reppenhagen, Roxburgh). Der Grundgedanke der *Missio Dei* liegt in einer Verhältnisbestimmung, in der Mission nicht bei der Kirche, sondern bei Gott beginnt. Mission ist originär Gottes Sache, und im Teilhaben an der Mission Gottes ist die Kirche ein Werkzeug der *Missio Dei* (Ott 2015:5). Ausgehend von dem Gesamtdeutungsrahmen der *Missio Dei* beschreibt Bosch (1991) verschiedene Paradigmenwechsel in der Mission und wie Transformation im Laufe dieser Veränderungsprozesse sowohl in der Kirche als auch in der Welt von statten gegangen ist. Dieser Wandel der Denk- und Handlungsweise in der Mission stellt sich auch in der missionalen Gemeindegarbeit im konfessionslosen Raum dar.

Wenn über Mission als *Kontextualisierung* nachgedacht wird, geht es um den inkarnatorischen und inkulturativen Charakter von Mission im Kontext. Es geht um die Herausforderung, das ganze Evangelium in den ganzen Kontext der Menschen im Hier und Jetzt zu bringen. Die Arbeit des britischen Theologen Lesslie Newbigin (1989) ist in diesem Zusammenhang immer noch hilfreich, um die Dynamiken des Zusammenspiels von Evangelium, Kultur und Gemeinde zu verstehen. Aus einer dynamischen Beziehung dieser drei Bereiche kann sich nach Newbigin der Ansatz wahrer Kontextualisierung entfalten, in der es darum geht, der ganzen Wahrheit des Evangeliums treu zu bleiben und es zugleich in den wahren Kontext zu transportieren und dort lebendig werden zu lassen. Das beinhaltet sowohl Elemente der Gnade als auch des Gerichts, sowohl der Identifikation als auch der Konfrontation.

Newbigin macht klar: Es geht nicht ohne Kontextualisierung. Es kommt jedoch darauf an, wie kontextualisiert wird. Das Evangelium wird immer in eine bestimmte kulturelle Form entfaltet werden müssen, wenn es Relevanz haben soll. Es wird immer eine gewisse kulturelle Gestalt annehmen und sich dabei auch auf die eine oder andere Weise abgrenzen. In der Verkündigung der Guten Nachricht wird das Evangelium sprachliche Ausdrucksformen annehmen, die kontextuell angepasst sind, und in seiner Verkörperung wird es sich in eine entsprechend kulturell-relevante Gestalt kleiden. Der Mensch ist von seiner Existenz her ein Gemeinschaftswesen, das mit Seinesgleichen eine gemeinsame Sprache, gemeinsame gesellschaftliche Bräuche und Abläufe, eine gemeinsame Sicht auf die Welt und vieles mehr teilt. Wenn also das Evangelium verständlich weitergegeben, als relevant wahrgenommen und aufgenommen werden soll, muss es als etwas empfangen werden, das Wahrheit in die tatsächliche Situation der Menschen vermittelt. Es muss innerhalb der alltäglichen Lebenswelt der Menschen Bedeutung finden, und das geschieht vor allem dann, wenn es innerhalb ihres Verständnisraumes zu einem direkten und angemessenen Zusammenhang zwischen Evangelium und dem Hörer in seiner Lebenswelt gekommen ist.

Dann wird eine Botschaft für Empfänger relevant und sinnvoll. Außerdem muss die Botschaft in der Sprache und in solchen Formen und Bildern kommuniziert werden, die dem Hörer etwas bedeuten. Mit anderen Worten: Die Art des Verkündigens ist genauso wichtig wie der Inhalt der Verkündigung (Newbigin 1989:141).

So wie der Sohn Gottes in der hebräischen Kultur und seiner Zeit „Fleisch und Blut“ angenommen hat, nimmt auch das Evangelium heute in dem jeweiligen Kontext eine kulturelle Gestalt an. Das Evangelium ist in dem Sinne nicht körperlos einfach da. Es kleidet sich in eine für den Menschen verständliche Form und Sprache mit dem Ziel, ewige Wahrheiten verständlich, relevant und kontextualisiert erfahrbar zu machen. Genau hierin liegt die inkarnatorische Herausforderung, der wir hinsichtlich unserer Forschungsfrage nachgegangen sind, mit dem Ziel der Generierung neuer Wege der Kontextualisierung des gelebten und verkündigten Evangeliums.

Der Kontext der Konfessionslosen

Grundsätzlich beschreibt *Konfessionslosigkeit* den Tatbestand, dass keine Zugehörigkeit zu einer Kirche oder Konfession besteht. Im ostdeutschen Raum ist Konfessionslosigkeit zu einem „Massenphänomen“ geworden (Schröder 2007:99 vgl. Barend 2007:15). „Weite Teile der Bevölkerung haben zur Kirche kein Verhältnis mehr“ (Schröder 2007:99). Meist sind sie schon in zweiter oder dritter Generation ohne kirchliche Zugehörigkeit aufgewachsen. Somit ist „Konfessionslosigkeit zu einem wesentlichen Identitätsmerkmal eines Ostdeutschen geworden“ (:25). Zu Recht sprach etwa der Erfurter Theologe Eberhard Tiefensee von einer dritten Konfession (Sporer 2003:4).

Obwohl sich der Begriff der Konfessionslosigkeit in seiner negativen Bestimmung dadurch auszeichnet, dass er das Nichtbestehen eines Sachverhalts betont, hat er sich in kirchlichen und theologischen Kreisen dennoch weitgehend durchgesetzt. Doch sollte der Begriff behutsam gebraucht werden, gerade angesichts der Tatsache, dass viele Konfessionslose sich selbst meist nicht so bezeichnen würden. Außerdem ist auch nicht pauschal das Empfinden vorauszusetzen, dass ihnen etwas fehlen würde. Konfessionslosigkeit wird ihrerseits als Normalität empfunden. Man gehört keiner Kirche oder Konfession an; man ist einfach „normal“ (Tiefensee 2007:66).

Lag der Anteil der Kirchenmitglieder im Jahr 1949, Ost wie West, noch bei etwa 90 Prozent, war er 1989 in Ostdeutschland laut Pollack auf etwa 30 Prozent geschrumpft (etwa 25 Prozent davon evangelisch und etwa 4 Prozent katholisch). In wenigen Jahrzehnten war der Anteil der Konfessionslosen von 7 Prozent auf rund 70 Prozent angestiegen (Pollack 2015:274; Sporer 2003:4). Die „Kultur der Konfessionslosigkeit“ hat sich „als kontinuierliche Normalität“ im Osten Deutschlands verfestigt (Pickel 2020).

Der Südosten Berlins

Im Südosten Berlins befindet sich der flächengrößte Berliner Bezirk Treptow-Köpenick, der in dieser Studie den besonderen geographischen Fokus darstellt. Mit

seinen ausgedehnten Grün- und Wasserflächen und verschiedenen Erholungsangeboten wird der Bezirk in der Hertie-Berlin-Studie 2009 zu Recht als „Grüner Ring Ost“ bezeichnet. Der kleinstädtisch-mittelständische Bezirk zählt über 270.000 Einwohner und kann heute eine stabile Sozialstruktur und eine relativ gute Beschäftigungsquote aufweisen. Mit Blick auf den Strukturwandel in der Region spricht das grundsätzlich für eine positive soziale und ökonomische Entwicklung. Eine hohe Anzahl älterer Menschen, von denen viele schon immer in Ost-Berlin gelebt haben, wohnt hier. Es gehören aber auch junge Familien dazu, die ins Grüne wollen. Die Bewohner fühlen sich hier meist mehr deutsch und mehr ostdeutsch als anderswo in Berlin (Hurrelmann & Zürn 2009:5). Es herrscht eine eher konservative Mentalität, die geringere Toleranzwerte zu Neuem oder Fremdem aufweisen kann. Menschen mit Migrationshintergrund wohnen hier vergleichsweise selten. Sozialschwächere Milieus und prekäre Wohnviertel sind ebenfalls ein Charakteristikum des Bezirks. Bei Menschen aus diesen Kontexten können vermehrt Ängste auftreten, den gesellschaftlichen Anschluss zu verlieren, bemerkt die Hertie-Berlin-Studie 2014 (Anheier & Hurrelmann 2014:10).

Gregor Gysi, der im Südosten Berlins wohnt, betonte bei unterschiedlichen Gelegenheiten: Obwohl er sich selber als Atheist beschreibe, fürchte er sich vor einer Gesellschaft ohne Gott.¹ Dieses Aussage beschreibt ein stückweit charakteristisch eine gewisse Ambivalenz, die sich in der Beziehung zwischen vielen Konfessionslosen und dem Glauben aufzutun scheint. Kirche und christlicher Glaube haben meist keine Relevanz oder sind mit Ressentiments behaftet. Mit Blick auf religionsbezogene Orientierungen im Südosten Berlins stellt Ahrens fest, dass „sich 88,4 Prozent als kaum (12,4 %) oder gar nicht (75,7 %) religiös“ einstufen (2015:4). Wie die Ahrens-Studie aufzeigt, sind mit 49,2 Prozent etwa die Hälfte davon tatsächlich überzeugte Atheisten, die sich jeder Form von Religiosität verschließen. „Ihr Leben und Denken ist allein weltimmanent ausgerichtet“ (Schröder 2007:25). Weitere 28 Prozent nehmen eine indifferente Haltung ein. Glaubensfragen werden aus ihrer Sicht als irrelevant betrachtet und haben für sie keinerlei Bedeutung (Ahrens 2015:4). Die Position „zumindest etwas religiös“ kommt in der Befragung dennoch auf 11,7 Prozent. Auch wenn hier der Glaube an einen persönlichen Gott nicht direkt vorkommt, ist in einer gewissen Abstufung subjektiver Religiosität eine religiöse Haltung zu erkennen, die die Existenz eines höheren Wesens oder einer geistigen Macht nicht ausschließen würde.

Die Tatsache, dass Kirche und Glaube im Leben von konfessionslosen Ostdeutschen fast gar nicht vorkommen, führt zu einer indifferenteren Haltung gegenüber religiösen Fragen. Dabei ist der Faktor der quasi-religiösen sozialistisch-atheistischen Indoktrinierung und der damit einhergehenden Einflussnahme zu DDR-Zeiten nicht von der Hand zu weisen. Außerdem verstärkt das bisweilen spannungsvolle Verhältnis zwischen Ost und West die Abwehrhaltung konfessionsloser Ostdeutscher insofern, dass der christliche Glaube als etwas aus dem Westen Kommendes gesehen wird.

Mehr denn je ist es an der Zeit, genauer hinzuschauen und zu fragen: Was ist „die Gute Nachricht“ von Gott für Menschen aus dem ostdeutschen urbanen Kontext, die auch in der Nachwendezeit der letzten Jahrzehnte viele Enttäuschungen und Brüche in

¹ Z.B. online im Internet unter <https://app.evangelisch.de/inhalte/155979/> 21-04-2019/gregor-gysi-fuerchtet-sich-vor-gottloser-gesellschaft [Stand: 06.05.2019].

der Biografie erlebt haben? Was ist das Evangelium für Ostdeutsche, die große Hoffnungen in die Wende gelegt hatten und dabei gnadenlos von der Realität eingeholt wurden? Wie kann das Heilshandeln eines gnädigen Gottes, „das den Menschen ... in all seinen Bezügen erfasst und nachhaltig verändert“ (Faix 2013:23), in diesem Kontext besser sichtbar gemacht werden? Wie lautet die christliche Botschaft an Konfessionslose heute, über 30 Jahre nach der Wende, und wie gelingt es, sie relevant und verständlich auszuleben? Hinreichend wurde in den Jahren nach der Wende festgestellt, dass viele angewandte Methoden der Gemeindegründung und Versuche der Sensibilisierung Konfessionsloser für das Evangelium nicht greifen. Sowohl fehlendes religiöses Wissen als auch fehlende religiöse Erfahrung führt bei vielen zu dem Schluss, dass ein Leben ohne Religion selbstverständlich sei. Ausgehend von dieser Faktenlage erfolgte die Hinwendung zum Praxisfeld und der empirischen Forschung.

Das Springbornprojekt

Das Springbornprojekt der Evangelischen Freikirche Berlin-Johannisthal ist „Gemeinde im Kiez“ für unterschiedliche Generationen, mitten in einer Plattenbausiedlung im konfessionslosen Kontext von Berlin Südost. Als evangelische Freikirche hat das Projekt täuferisch-mennonitische Wurzeln und gehört der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Brüdergemeinden in Deutschland (AMBD) an. Die Anfänge der Gemeindegründung liegen 1999 – 2007 in Berlin-Prenzlauer Berg. Als die Gemeinde sich dort auf die Suche nach eigenen Räumlichkeiten für die wachsende Arbeit machte, sah sie sich auf besondere Weise von Gott in den entfernten Südosten Berlins, nach Johannisthal, geführt. Eine ehemalige Wohngebietsgaststätte, die kurz vor der Wende nach sozialistischer Planung fertiggestellt wurde, aber nie wirklich in die Nutzung kam, wurde dann in den Jahren 2008 – 2010 von der Gemeinde und vielen Helfern renoviert und zu neuem Leben erweckt. Auf vielen Ebenen scheint der Springbornkiez nun in den letzten Jahren einen Wandel zu durchlaufen: die Veränderung des jetzigen Gemeindegebäudes von einer Ruine zu einer Begegnungsstätte, von Anfangs großer Skepsis der Nachbarn zu wachsender Partizipation. Von Beginn an war es das Ziel der Gemeinde, dieses Haus der Nachbarschaft als Ort der Begegnung zurückzugeben. Dienstags findet ein Seniorencafé statt. Dienstag bis Donnerstag öffnet das Kinderprojekt „Die Arche“ die Türen für die Kiezkinder. Seit Oktober 2015 arbeitet die Arche in Partnerschaft mit der Gemeinde und nutzt das Bistro des Gemeindezentrums als Freizeiteinrichtung für Kinder. Freitags findet der Jugendtreff statt. An Samstagen werden die Räumlichkeiten oft von Anwohnern für Feierlichkeiten genutzt und sonntags wird Gottesdienst gefeiert. Das Springbornprojekt ist zu einem Ort der Begegnung und der Gemeinschaft für Jung und Alt geworden. Als generationsübergreifendes Projekt möchte es Brücken bauen zwischen Generationen, Räume der Begegnung schaffen und so den Zusammenhalt stärken.

Forschungsergebnisse

In der empirischen Studie, in der Konfessionslose und ehemals Konfessionslose aus dem Beziehungsumfeld des Springbornprojekts über ihre Selbst- und Weltdeutungen befragt wurden, sind auf induktive und deduktive Weise folgende Merkmale ost-deutscher Lebenswelt ermittelt worden:

- Zusammenhalt/Gemeinschaft
- Wertschätzung/Aufwertung
- Präsenz/Transparenz/Offenheit
- Sicherheit/Stabilität
- Interesse/Fragen an Religion/Informationsbedarf
- Freie Entscheidung/kein Druck
- Glaube/Religion verständlich erklären
- Privatleben im Fokus
- Zurückhaltung/Misstrauen

Die Kategorie *Zusammenhalt/Gemeinschaft* ist in der Auswertung der Befragung als stärkster Faktor hervorgetreten. In allen Interviews ist diese Kategorie als primäre Betonung präsent und verbindet sich in fast allen Themen nahtlos mit den anderen Kategorien. Als eine Art Überkategorie legt sie gewissermaßen die Grundlage für die anderen Kategorien. Da die fehlende *Stabilität/Sicherheit* vor allem in Assoziation mit dem erlebten Zusammenbruch von *Zusammenhalt/Gemeinschaft* in der DDR und den gesellschaftlichen Umwälzungen der Nachwendezeit steht, sind insbesondere diese beiden Kategorien in darauffolgenden Analyseschritten in enger Beziehung zueinander betrachtet und ausgewertet worden. Ein Zitat aus den Interviews drückt die Kategorie *Zusammenhalt/Gemeinschaft* auf folgende Weise aus und bringt sie mit dem Springbornprojekt in Verbindung: „Ich glaube ... so ein Begegnungsort für Jung und Alt, generationenübergreifend ... ist absolut notwendig, gerade nach der doch sehr wechselvollen Geschichte in mehreren Systemen“ (Heller/K, I 4, 3-3). Gemeinschaft und „gemeinsam etwas schaffen“ (Heller/K, I 4, 17-17), was man seit dem Zusammenbruch der DDR vermisst, wird im Springbornprojekt in neuer Form wahrgenommen und begrüßt. Die entstandenen Gemeinschaftsangebote machen ein neues Zugehörigkeitsgefühl wieder möglich. Das gilt sowohl für Ältere – „Der Seniorenkreis, zu dem wir auch gehören...“ (Berger/eK, I 8,13-13) – als auch für Kinder und Familien, wie Heller (K, I 4, 5-5) feststellt: „Der Zusammenhalt ist hier auch ordentlich gestärkt worden. Gerade auch für die Kinder in Verbindung mit der Arche, die dann dazu gekommen ist.“ Neben dem Schaffen neuer Gemeinschaftsangebote und -formen durch das Springbornprojekt wurden in den Interviews auch Elemente wie Hilfsbereitschaft und Seelsorge, die den Zusammenhalt fördern, als positiv erwähnt: „dass dieser Zusammenhalt da ist, dass geholfen wird“ (Steiner/eK, I 5,15-15). Berger (eK, I 8, 21-21) bemerkt ebenfalls, „dass man auch Hilfe erfahren hat, seelsorgerliche Hilfe“. Da wo man Hilfe erfährt, praktischer oder seelsorgerlicher Art, stelle sich auch ein Gefühl der Geborgenheit ein: „Ich fühle mich hier geborgen und wohl“ (Maschner/eK, I 7, 11-11). „Ja, das ist wie so ein Zuhause“ (K, I 4, 21-21) oder „so ein bisschen, wie eine Familie“ (Heller/K, I 4, 13-13). Der Einzelne fühlt

sich der Gemeinschaft zugehörig und erlebt positiv, „dass ich hierher kommen darf und am Gemeindeleben teilnehmen darf“ (Maschner/eK, I 7, 92- 92). Das erhöht das Gefühl der Zufriedenheit und des Wohlfühlens. Zeiten des gemeinsamen Essens werden ebenso als gemeinschaftsstärkend erwähnt (eK, I 7, 9-9; 92-92).

Das Kernmerkmal *Wertschätzung/Aufwertung* hat sich ebenso als eine grundlegende Überkategorie herauskristallisiert, die einerseits für sich steht und andererseits in enger Relation mit den anderen wahrzunehmen ist. Das wird zum Beispiel durch die Korrelationspunkte zwischen erfahrener Wertschätzung und praktizierter Nächstenliebe durch nach außen gerichteten Dienst an der Nachbarschaft deutlich. Im Kontrast zum ausgeprägten Gefühl der Bedeutungslosigkeit in der Nachwendezeit kommt *Wertschätzung/Aufwertung* besonders in Verbindung mit dem neuentstandenen Phänomen der Kategorie *Zusammenhalt/Gemeinschaft* im Springbornprojekt vor. Wolff, eine ehemalig Konfessionslose, die Christ geworden ist, beschreibt das in den Interviews so:

Ich glaube Nächstenliebe ist der wichtigste Punkt, ... dass man den Menschen erst einmal liebt und einfach ihm Gutes tun möchte ..., dass man jemandem zuhört oder für die Kinder da ist ... Und dadurch erkennen die Kinder ... auch, dass sie geliebt sind ... Ich glaube, das ist ein ganz zentraler Punkt, der zuerst da sein muss, bevor man wirklich von Gott erzählen kann. Und das ist auch, wie Gott in uns wirkt, dass wir halt durch diese Nächstenliebe auf Menschen zugehen können und dienen können. (Wolff/eK, I 6, 45-45)

Außerdem ist festgestellt worden, dass die einander bedingenden oder aufeinanderfolgenden Kategorien *Zurückhaltung/Misstrauen* und *Privatleben im Fokus* in einem gewissen Spannungsfeld zu *Präsenz/Transparenz/Offenheit* stehen. Im Erforschen möglicher Anknüpfungspunkte zu Konfessionslosen hat sich *Präsenz/Transparenz/Offenheit* als eine dritte Kernkategorie herausgestellt. Hierbei geht es um das Hineinkommen eines neuen Phänomens (hier: des Springbornprojekts) in den Kontext der eigenen Lebenswelt, was die befragten Anwohner als einen Glücksfall für Johannisthal beschreiben. Das neue Aufleben und Zusammenbringen von Menschen in offener und transparenter Art hat zu einer breiten Wahrnehmung von Kirche im Ort geführt. Beschreibungen wie, „dass es hier was gibt, wo man hingehen kann“ (Steiner/eK, I 5, 3-3), dass „alles hell und freundlich“ ist (Berger/eK, I 8, 7-7), „die Offenheit der Räume“ (13-13) und „die großen offenen Fenster“ (66-68), wo man hineinsehen kann, spielen dabei eine wichtige Rolle. Dabei wird auch deutlich, dass Menschen die Möglichkeit haben möchten und dass es ihnen wichtig ist, etwas Neues eine Weile aus der Entfernung beobachten zu können. Transparenz verbunden mit einer erlebbaren Offenheit für Menschen scheinen gerade in diesem Kontext wichtige Faktoren zu sein. „Jeder ist herzlich willkommen“, beschreibt Schmidtke (K, I 3, 17-17), was er als Nachbar erlebt hat.

Ferner hat sich eine enge Verbindung zwischen den Kategorien *Glaube/Religion verständlich erklären* und *Interesse/Fragen an Religion/Informationsbedarf* gezeigt, die wiederum in Beziehung zu *Freie Entscheidung/kein Druck* stehen. Eine deutliche Erkenntnis aus den Daten ist, dass da, wo die interviewten Konfessionslosen in ihrer unmittelbaren Lebenswelt in Berührung mit christlichem Glauben gekommen sind, ein Zunehmen von Fragen oder Interesse festzustellen ist. Das kann, wie bei Schmidtke, im Zusammenhang mit der erfahrenen Hilfe im Krankheitsfall sein: „Dann kommt bei solchen Situationen der Gedanke: Es könnte ja sein, dass es doch einen Gott gibt. ... Also, dass die Rettung immer da war, wenn ich in Not war, das ist

beachtlich (K, I 3, 23-23). ... Gott stand mir bei, wenn es ihn gibt (K, I 3, 31-31). ... Da muss noch jemand sein“ (K, I 3, 38-38). Das kann in Verbindung mit Fragen oder mit Zweifeln sein: „Wie gesagt, im Kopf ist der Kampf: Gibt es einen Gott oder gibt es ihn nicht?“ (Schmidtke/K, I 3, 38-38). Peetz (K, I 2, 80-80) drückt es so aus: „Also ich bin auch sehr offen und ja, ich würde gerne ... die Bibel verstehen wollen. Aber ich kann es nicht erzwingen.“ Heller drückt hierzu Fragen aus: „Das ist schon mal spannend zu wissen ... was passiert eigentlich, wenn ich von jetzt auf gleich nicht mehr da bin? Was passiert mit meiner Seele? Wo wandert die hin? (K, I 4,52-52).

Ja dann ... wird die Religion halt wichtig, wenn es darum geht, dass Menschen vielleicht von dieser Erde gehen. ... Kann meine Seele dort Ruhe finden? Da find ich Religion für die Menschen, die es betrifft, absolut notwendig, also von außen betrachtet. Weil, sie finden da Trost, und das ist dann schon relevant. (K, I 4, 58-58)

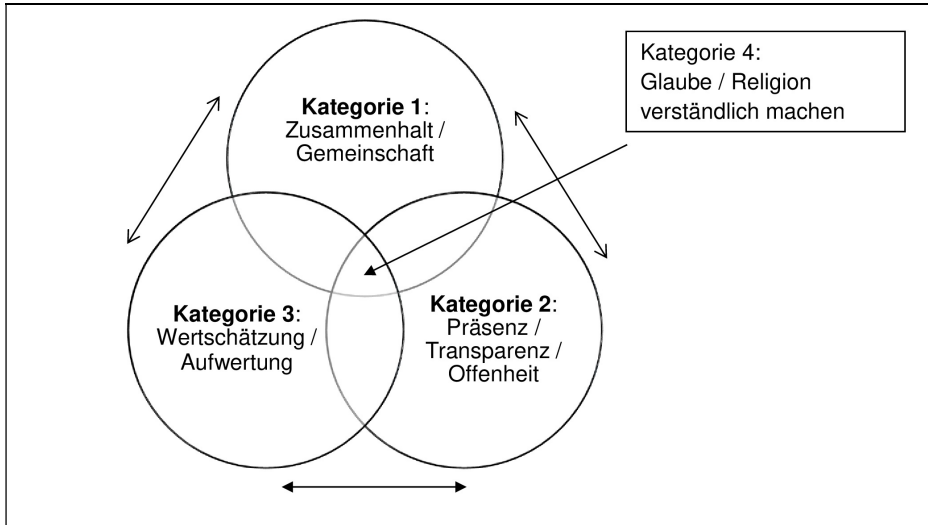
Was Heller zu einem verstärkten Nachdenken brachte, ist die Tatsache der sichtbaren Gemeinde im Kiez. „Es ist ja Tag für Tag...um dich herum, du kannst es ja nicht ausblenden“ (Heller/K, I 4, 60-60). Die Unmittelbarkeit christlicher Präsenz hat das Aufkommen neuer Fragen gefördert und zugelassen. Das kann als eine Erklärung für die ausgeprägte Kategorie *Interesse/Fragen an Religion/Informationsbedarf* verstanden werden. Gleichzeitig wird in den Interviews deutlich, dass die Menschen es schätzen, dass ihnen ohne jeglichen Druck eine freie Entscheidung überlassen wurde. Die Probanden haben den Druck von Seiten des DDR-Staates, etwa durch die fehlende Reise-, Meinungs- oder Glaubensfreiheit, erlebt (Berger/eK, I 8, 27-27) und auf dem Hintergrund wird die Bedeutung der Entscheidungsfreiheit besonders betont (Heller/K, I 4, 66-68).

Nach der Analyse der speziellen Merkmale ostdeutscher Lebenswelt sind im abschließenden Vorgang der Theoriegenerierung vier zentrale Kernkategorien deutlich geworden, die als Anknüpfungspunkte zu Konfessionslosen beschrieben werden können. Im Kern hat sich aus den Daten ein kontextspezifischer Ansatz für missionale Gemeinde herauskristallisiert, der *gemeinschaftsstiftend* (Kategorie 1), *einladend* (Kategorie 2), *aufwertend* (Kategorie 3) und *verständlich erklärend* (Kategorie 4) ist (siehe Abbildung 1).

Die Auswertung der Interviews ergibt, dass die gelebte Gemeinschaft (Kategorie 1), die durch die einladende Präsenz des Springbornprojekts (Kategorie 2) und das Charakteristikum der Wertschätzung (Kategorie 3) in der unmittelbaren Lebenswelt der Teilnehmer entstehen konnte, den Bedarf nach Erklärung des Glaubens geweckt hat (Kategorie 4). Darauf aufbauend können sich im überschneidenden Zusammenspiel der Kategorien dann auch Wege der Erklärung eröffnen, wie das Evangelium für Konfessionslose relevant und verständlich werden kann. Es fällt auf, dass alle vier Kernkategorien Aspekte missionaler Gemeinde in ihrer ganzheitlichen Herangehensweise wiedergeben (vgl. Reppenhausen 2011:170f; Yoder 1969:74).

Wie ersichtlich wurde, bildet *Zusammenhalt/Gemeinschaft* im gegebenen ost-deutschen Kontext die Grundlage, von der die anderen Kategorien ausgehen. *Glaube/Religion verständlich erklären* hat sich dabei als Produkt der drei vorangehenden Kategorien herausgestellt, was in der Form nur aus der Überschneidung der anderen Kategorien zu erhalten ist.

Abbildung 1: Vier Kernkategorien



Missionstheologische Thesen

Schlussfolgernd konnten folgende missionstheologische Thesen aus den Forschungsergebnissen abgeleitet werden:

These 1: Kontextualisierung des Evangeliums unter Konfessionslosen braucht eine gelebte Gemeinschaft des Heils, die das Evangelium erfahrbar macht.

Gerade vor dem Hintergrund des erlebten Zusammenbruchs der DDR-Gesellschaft und der Umwälzungen in der Nachwendezeit haben die Aussagen der Interviewteilnehmer deutlich gemacht, dass Kirche im Schaffen und Gestalten von sozialen Gemeinschaftsräumen und im Stärken des Verbundenheitsgefühls gerade auch im lokalen Umfeld von Konfessionslosen einen wichtigen Beitrag leisten kann. Wie Steiner im Interview sagte: „Das spiegelt sich ... hier in der Gemeinde ziemlich doll wieder, dass dieser Zusammenhalt da ist, dass geholfen wird ... das wird auch nach außen präsent, finde ich (eK, I 5, 15-15). Oder wie Heller bemerkte: „Ich denke der Zusammenhalt ist hier ... ordentlich gestärkt worden“ (K, I 4, 5-5). Im Zusammenwirken von heilsamer Begegnung, praktizierter Nächstenliebe und gegenseitiger Hilfsbereitschaft kann Gemeinde einen positiven Einfluss auf den Zusammenhalt in

der Nachbarschaft ausüben. Ein neues Zusammengehörigkeitsgefühl wird wieder möglich. Am Fallbeispiel des Springbornprojekts ist aufgezeigt worden, dass da, wo Menschen neue heilsame Gemeinschaften in der Gestalt eines versöhnten Miteinanders (vgl. Reppenhagen 2011:240) erleben, es sie fragend machen und dazu führen kann, mehr über den Glauben erfahren zu wollen. In der sichtbaren Verkörperung von Gottes Volk in der Welt als „Inkarnation des Heils“, wie Yoder (1969:74) es beschreibt, wird die Gemeinschaft zur Botschaft, die erfahren werden kann. Die Botschaft des Heils ist in der Verleiblichung der Gemeinschaft des Heils gegenwärtig und somit erfahrbar (vgl. Newbigin 1989:152). Zusammenhalt und Gemeinschaft schaffen eine Grundlage, auf der das Evangelium transportiert werden kann. Innerhalb dieses Erfahrungsraums kann das Evangelium kommuniziert und erlebt werden. Ganz nach den Worten von Yoder, „the message is the medium“ (1969:73), kann auf diese Weise die Gemeinschaft der Gläubigen selbst zur erlebten Guten Nachricht für Menschen werden.

These 2: Kontextualisierung des Evangeliums unter Konfessionslosen geschieht in offener und konviverter Gemeinschaft, die sich von der Zentralität Jesu her versteht.

Eine Mentalität und Praxis der offenen Arme und offenen Türen, wo Menschen eintreten, dazugehören und teilhaben können, ist gerade im konfessionslosen und kirchenfernen Raum essenziell. Berger äußerte sich im Interview dazu mit Blick auf das Springbornprojekt folgendermaßen:

Hier war eigentlich so eine freundliche entgegenkommende Art gleich und auch Leute, die sich unserer Probleme und Nöte angenommen haben und ja, die Offenheit, die Freundlichkeit, die Großzügigkeit hier, das hat uns sehr angesprochen ... es ist jetzt meine oder unsere Gemeinde mit allem, was dazugehört (eK, I 8, 11-11).

Ebenso bemerkte Steiner: „Da sind auch viele, die jetzt mal nichts mit der Gemeinde zu tun haben ... involviert und ich finde, dass sich auch rumspricht, dass hier eine Gemeinde ist, dass man hierher gehen kann, dass man immer offen ist“ (eK, I 5, 17-17). In diesem Zusammenhang ist das Prinzip „belonging before believing“ ein wichtiger Faktor. Um ein neues „Wir“ im konfessionslosen Raum entstehen zu lassen, wird Verbundenheit gefördert und eine Form von Zugehörigkeit ermöglicht, die das Evangelium in offenen und heilsamen Gemeinschaftsräumen erleben lässt. Ebenso von Bedeutung ist das von Hiebert beschriebene Prinzip des *centered set*, bei dem die Betonung stärker auf die zentrale Mitte und damit die Zentralität Jesu gelegt wird als auf das Markieren äußerer Grenzlinien, beispielsweise durch eine ungesunde Drinnen-Draußen-Denkweise (1994:112). Diese Offenheit und Durchlässigkeit bei gleichzeitiger Klarheit hinsichtlich der zentralen Mitte ist ein wichtiger Schlüssel, damit Menschen die Wirksamkeit des Evangeliums erleben und darauf antworten können. Ein Miteinander, welches sowohl Bekannte als auch Fremde einschließt, gibt dem Evangelium den notwendigen Entfaltungsraum. Missionale Gemeinde wird das im Zusammenleben mit Konfessionslosen berücksichtigen, indem sie eine Gemeinschaft im Quartier bzw. Stadtteil lebt, die Offenheit und Respekt gegenüber Fremden zum Ausdruck bringt. Im Ausleben nachbarschaftlicher Hilfsbereitschaft und im Kreieren neuer Gemeinschafts-, Partizipations- und Feiermöglichkeiten fördert diese

Art des transformatorischen Miteinanders, in dem Jesus die Mitte bildet, die Entwicklung offen gelebter Gemeinschaften des Heils.

These 3: Kontextualisierung des Evangeliums unter Konfessionslosen in gelebter Gemeinschaft ist von Ganzheitlichkeit gekennzeichnet.

Unsere Studie hat gezeigt: Worte, Taten und Sein werden als Einheit verstanden und gelebt. Das ganze Evangelium wird verkündigt und verkörpert, wenn missionale Gemeinde mit ihrem ganzen Leben Menschen mit Jesus Christus, dem Mittelpunkt des Evangeliums, bekanntmacht. Vom ganzheitlichen Ansatz her nehmen die verschiedenen Teilbereiche des Zusammenlebens, seien es Veranstaltungs-, Gemeinschafts-, Hilfs- oder Freizeitangebote, ihren zugeordneten Platz ein. Geprägt von der Denkweise, dass die ganze Gemeinde, mit allem was sie ausmacht, das ganze Evangelium in die ganze Welt hineinlebt (Bosch 2012:12), können so die einzelnen Elemente gelebter Gemeinschaft im Sinne des Evangeliums ineinandergreifend wirken. Mission ist „beides, geistlich und sozial“ (Reimer 2018:101). Elemente, die stärker die verkündigende Dimension des Evangeliums betonen, können die Wahrheit des Evangeliums in die Lebenswelt der Menschen transportieren und im Gegenzug dazu können Elemente, die die soziale Dimension des Evangeliums ausmachen, einen Erfahrungsraum für das Evangelium innerhalb der *koinonia* bieten.

These 4: Kontextualisierung des Evangeliums unter Konfessionslosen wird durch einladende Präsenz am Ort ermöglicht, die das Evangelium sichtbar macht.

Der Studie nach haben Konfessionslose zumeist weder Wünsche noch Erwartungen an die Kirche. Manche begegnen der Kirche mit ausgeprägten Abwehrreflexen. Bei anderen ist schlichtweg eine soziale Distanz zwischen ihnen und der Kirche festzustellen. Wenn jedoch „Christen als normale Menschen in den Lebenszusammenhängen [Konfessionsloser] präsent sind“ (EKD 2012:68) und milieuspezifische Anknüpfungspunkte gefunden werden konnten, kann die Gute Nachricht in der Lebenswelt der Menschen lebendig werden. Wenn das Evangelium also relevant werden soll, muss es in wahrnehmbarer und einladender Präsenz in der Lebenswelt Konfessionsloser vorkommen. Es wird den Menschen mitten in ihrer alltäglichen Lebenswelt begegnen. Es wird unter ihnen wohnen und so zu einer erkenn- und erfahrbaren Größe im Stadtteil werden. Als ehemaliger Konfessionsloser erklärt Berger, wie das Springbornprojekt ihn in dieser Hinsicht angesprochen hat:

Sichtbar sein für andere, offen sein, ja freundlich sein zu den Menschen, die an dir vorbeigehen, auch grüßen, einfach zu zeigen, ja, wir sind auch nur Menschen. Du könntest jederzeit reinkommen. Die Angebote, die stehen in dem Schaukasten oder an der Tür, dass Leute lesen können, dieses oder jenes passiert hier. (eK, I 8, 68-68)

Auf diese Weise kann das Evangelium auch an empfundenen Bedürfnissen anknüpfen und zu Wegen der Erklärung führen. Da, wo Gemeinde in demütiger Weise beginnt, sich mit der gesamten sozialen Wirklichkeit der Menschen vor Ort zu identifizieren, können sich Zugänge zur Lebenswelt von Konfessionslosen eröffnen. Auf diese Weise

kann das Evangelium und damit Jesus Christus den Menschen nahekomen, wie auch Schweyer (2009:1) erläutert. Nach dem Vorbild Jesu bedeutet Inkarnation für missionale Gemeinde im gegebenen Kontext, ganz und gar in die Lebenswelt ostdeutscher Bürger einzutauchen und Teil von ihr zu werden. In dem Maß, wie sich die Gemeinde in den Ort inkarniert, wird das Evangelium in den lokalen Gegebenheiten wahrnehmbar. Das wird in Transparenz und in der unmittelbaren alltäglichen Lebenswelt der Menschen geschehen müssen.

These 5: Das Evangelium für Konfessionslose wird durch aufwertende praktizierte Nächstenliebe konkretisiert.

Wie festgestellt wurde, brauchen postsozialistische Städte ein Evangelium, das Menschen insbesondere durch Aufwertung und neue Gemeinschaftsstiftung begegnet und erreicht. Der gefühlten Entwertung der Lebensgeschichte in der Nachwendezeit muss mit einer deutlichen Aufwertung des Menschen in seinem von Gott gegebenen Wert und seiner Würde entgegnet werden, wie es auch Sommerfeld (2016:171) fordert. Worte und Taten der Liebe, die bei den wahrgenommenen Bedürfnissen in der aktuellen Lebensrealität der Menschen ansetzen, geben dem Evangelium eine konkrete Ausdrucksform und ein Gesicht. Fetz drückt es im Interview so aus: „Ich bin begeistert über die nette freundliche Art der Mitglieder“ (K, I 1, 3-3) und Steiner erinnert sich: „Das Erste, was mich total angesprochen hat, ist als ich in die Tür rein kam ... und die waren alle sehr freundlich zu mir. Also, das hat mich echt begeistert, das war auch der Grund, warum ich dann immer wieder gekommen bin“ (eK, I 5, 11-11). Durch entgegengebrachte Wertschätzung kann das aufwertende Evangelium seine Kraft entfalten und in der unmittelbaren Lebenswelt der Menschen konkret erfahrbar werden. *Wertschätzung/Aufwertung* geschieht den Aussagen nach auch dadurch, dass Angebote geschaffen werden, die den Menschen dienen und damit komplementär zu den Bedürfnissen der Menschen im gegebenen Kontext sind. Diese Haltung setzt ein Zugewandtsein zur Welt voraus, die sich in einer offenen, nach außen gerichteten Geh-Struktur zeigt. Da, wo Gemeinde sich aus Nächstenliebe etwa um Kinder aus instabilen Elternhäusern oder auch um ältere einsame Nachbarn kümmert, wird das als Wertschätzung erlebt. Diese Art des dienenden Handelns am Menschen stellt die praktische Verkündigung des ganzheitlichen Evangeliums von Gottes Reich dar (vgl. auch Faix 2013:43). Da, wo Wertschätzung in der helfenden und heilenden Kraft Jesu (Newbigin 1989:140) bei Menschen persönlich ankommt, kann die „Gute Nachricht“ durch die dazugehörigen „Guten Taten“ plausibel und glaubhaft werden.

These 6: Kontextualisierung des Evangeliums unter Konfessionslosen erfordert verständliches Erklären des Evangeliums innerhalb des Relevanzbereichs und setzt das Zusammenwirken der Thesen 1 - 5 voraus.

Das Zusammenspiel der Thesen 1-5 ermöglicht, dass das Evangelium lebendig und relevant werden kann. Dieses Phänomen hat sich als eines der für uns überraschenden Resultate der Forschung herausgestellt. Da, wo gelebte Gemeinschaft, einladende Präsenz und erfahrene Wertschätzung zusammenkommen, können sie bei Konfes-

sionslosen Fragen auslösen und das Interesse hinsichtlich Glaubenthemen ansteigen lassen. Auf diesem Weg kann das Evangelium auf den Radar konfessionsloser Menschen gelangen. Erst wenn das gelebte Evangelium durch entgegengebrachte Wertschätzung und die Erfahrung einer neuen Gemeinschaft, der man sich zugehörig fühlen kann, lebendig geworden ist, kann es leichter Eingang in den Erklärungsrahmen von Konfessionslosen finden. Das Interview mit Schmidtke illustriert: Auch wenn er kein Christ ist, hat er viel Fragen diesbezüglich und findet es wichtig, „dass einem erklärt wird, wozu der Glaube gut ist, dass er uns helfen kann“ (K, I 3,50-50). Und Heller erläutert im Interview:

Ich glaube ... auch wenn man nicht gläubig ist, dass man sich mit bestimmten Dingen beschäftigt, die in diese Thematik hineingehen. ... Das ist ... mal spannend zu wissen. Da habe ich sogar... mal intensiver darüber nachgedacht ... und was mich mal brennend interessieren würde. (K, I 4, 52-54)

Erst wenn das Evangelium innerhalb dieses Rahmens angekommen ist, wird es an Bedeutung und Relevanz zunehmen können. Erst dann kann es verstanden werden; und erst wenn es verstanden worden ist, kann der Mensch auch nach seinem freiem Willen auf die Einladung des Evangeliums reagieren, wie am Fallbeispiel Springbornprojekt deutlich wurde.

Im authentischen und relevanten Kontextualisieren heißt es für Kirche, im gegebenen konfessionslosen Raum die Herausforderung anzunehmen, am Reich Gottes im postsozialistischen Kontext vom Südosten Berlins auf eine Weise mitzubauen, die den trinitarischen Gott der Bibel als Schöpfer und Erlöser in der Lebenswelt der Menschen erkenn- und erfahrbar macht. Sie entwickelt ein Gespür für die Situation der Konfessionslosen und lässt dabei kulturelle Eigenarten nicht nur *zu*, sondern nimmt sie bewusst *auf* und integriert sie in die *neu* entstehenden Ausdrucksformen des Evangeliums am Ort. Ausgewogene Wege der Kontextualisierung werden da gefunden, wo die Ausdrucksformen des Evangeliums im sensiblen Abstimmen mit den Merkmalen einer bestimmten Kultur geschieht, wie bereits Keller (2015:98) ausführte. Da, wo das Evangelium in einer verständlichen Form in der Wirklichkeit einer gegebenen Lebenswelt Gestalt gewinnt und in verständlichen Begrifflichkeiten innerhalb des Erklärungsrahmens der Menschen sprachfähig wird, kann es lebendig werden. Wenn Kirchesein innerhalb des Gesamtrahmens der *Missio Dei* geschieht, kann der Wirkkraft des Evangeliums Gottes durch die Gemeinde Gottes gerade auch in der konfessionslosen Lebenswelt der notwendige Raum gegeben werden.

Fazit

Trotz der ausgeprägten Indifferenz ostdeutscher Konfessionsloser gegenüber dem Evangelium hat die Studie anhand der Interviews und des Fallbeispiel Springbornprojekt aufgezeigt, dass es Hoffnung gibt und neue Anknüpfungspunkte für die christliche Botschaft entstehen können. Die Voraussetzung ist, dass die Besonderheiten ostdeutscher Lebenswelten wirklich berücksichtigt und ernst genommen werden. Wenn der Same des Evangeliums so gezielt und ganzheitlich in ostdeutsche Lebensrealitäten gesät wird, kann er aufgehen und eine kontextualisierte Gestalt finden. Die Ergebnisse zeigen, dass auch Menschen aus postsozialistischem und kirchenfernem Hintergrund so Zugang zum christlichen Glauben und zur Kirche

finden können.

In dem grundsätzlichen Bewusstsein, dass alles vom Wirken des Heiligen Geistes abhängt, hat die Studie deutlich gemacht, dass das schlichte sensible Ausleben der Guten Nachricht in Form von *einladend präsent sein*, *Menschen wertschätzen* und *Gemeinschaft leben* das Evangelium unter Konfessionslosen im Südosten Berlins lebendig werden lässt und das Unmögliche möglich machen kann.

Der Schlüssel liegt in der missionalen Präsenz der Gemeinde vor Ort und dem missionalen Lebensstil der einzelnen Christen, die sich gemeinsam an einen konkreten Ort gerufen wissen, mit ihrem ganzen Sein das Evangelium in die Kultur inkarnieren und dabei die Norm des Evangeliums in den Relevanzbereich der Menschen hineintragen und hineinleben. So erlebt Gemeinde Jesu, wie das Evangelium auch unter konfessionslos geprägten Menschen kommuniziert werden kann, seine Kraft entfaltet und lebendig wahrgenommen wird. Dabei sollte sie mutig und demütig leben, wozu sie berufen ist: Ein Zeuge und Wegweiser auf Christus hin sein. Wo anhand dieser Studie Ansatzmöglichkeiten der Kontextualisierung des Evangeliums unter Konfessionslosen deutlich geworden sind, sind sie ausdrücklich auf Diskussion und Ergänzung angelegt.

Literatur

- Ahrens, Petra-Angela 2015. Die Konfessionslosen im Kirchenkreis Lichtenberg-Oberspree: Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. Sozialwissenschaftliches Institut der EKD. Vortrag Jahrestagung des SI-EKD, 29. Oktober 2015. Online im Internet: http://www.kklios.de/tl_files/dokumente/1.%20Studie%20Konfessionslose%20SI-Jahrestagung.pdf [Stand: 25.09.2017].
- Bosch, David J. 2012. *Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*. Reppenhagen, Martin (Hg.). Gießen: Brunnen.
- Barrett, David 2006. Defining Missional Church, in Krabill, Sawatzky & van Engen (ed.). *Evangelical, Ecumenical and Anabaptist Missiologies in Conversation*. Essays in Honor of Wilbert Shenk. Maryknoll: Orbis 2006, 177-183. Online im Internet: https://www.mwc-cmm.org/sites/default/files/website_files/miscom-fd-barrett_defining_missional_church.pdf [Stand 15.01.2018].
- Conn, Harvie M. & Ortiz, Manuel 2001. *Urban Ministry: the Kingdom, the City, and the People of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Hesselgrave, David J. 1991. *Communicating Christ Cross-Culturally, 2nd Edition. An Introduction to Missionary Communication*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Keller, Timothy & Thompson, J. Allen 2012. *Handbuch zur urbanen Gemeindegründung*. Edition EIGG, Worms: pulsm Medien, 2. Auflage.
- Newbigin, Lesslie 1989b. *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing.
- Newbigin, Lesslie 2012. Der missionale Aufbruch: Paradigmenwechsel im Gemeindedenken, in Faix, Tobias & Künkler Tobias (Hg.). *Die verändernde Kraft des Evangeliums*. Beiträge zu den Marburger Transformationsstudien. Marburg: Francke, 148-170.
- Pritzkau, André H. 2015. Weiterführende Kontextanalyse Berlin-Johannisthal. Seminararbeit,

MBS-Bibelseminar.

Pritzkau, André H. 2021. *Das Evangelium für Konfessionslose: Eine empirisch-theologische Untersuchung*. Rotterdam: bookmundo.

Reppenhagen, Martin 2011. *Auf dem Weg zu einer missionalen Kirche: Die Diskussion um eine „missional church“ in den USA*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Schröder, Sabine 2007. *Konfessionslose erreichen: Gemeindegründungen von freikirchlichen Initiativen seit der Wende 1989 in Ostdeutschland*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

WCC 2005. Mission and Evangelism in Unity Today. Online im Internet: [http://www. wcc-coe.org/wcc/what/mission/m-e-in-unity.pdf](http://www.wcc-coe.org/wcc/what/mission/m-e-in-unity.pdf) [Stand: 21.09.2018].

„Can you hear me?“

Eine missiologische Einführung zum musikalisch-poetischen Werk von Mark Heard

Friedemann Walldorf

.....
Dieser Artikel bietet eine Einführung in das künstlerische Werk des bereits mit 41 Jahren verstorbenen amerikanischen Singer-Songwriters Mark Heard (1951–1992). Obwohl Heard von Musikkritikern als einer der besten Songwriter seiner Generation gewürdigt wurde,¹ ist seine Musik – vor allem im deutschsprachigen Bereich – weithin unbekannt. Neben Perspektiven zu Heards Biografie und Selbstverständnis bietet der Artikel Grundlinien einer missiologischen Deutung der Musik Heards als missionale Poiesis und imaginativer Dialog im säkularen Kontext. Dabei werden methodische Zugänge aus der Populärmusikforschung (popular music studies) und der Literaturwissenschaft einbezogen.
.....

Friedemann Walldorf, D.Th. habil., ist Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen (FTH).

David Bosch hat in seinem Standardwerk zur Missionstheologie *Transforming Mission* (1991) die Bedeutung der *poiesis*, des künstlerischen Schaffens, für die christliche Mission und die Missionswissenschaft angesprochen. Mission dürfe nicht nur durch die Brille der *theoria* und der *praxis* verstanden werden, sondern brauche die Dimension der Kunst, die er mit Begriffen wie Kreativität, Vorstellungskraft (Evokation), Metaphorik und Schönheit umschrieb. Bosch formulierte:

we also need the dimension of *poiesis* [...] as the ‘imaginative creation or representation of evocative images’ [...] People do not only need truth (theory) and justice (praxis); they also need beauty [...]. Only too often, in the tug-of-war between the priority of truth and the priority of justice, this dimension gets lost.²

¹ Vgl. Tim Porter, Remembering 'America's Best Songwriter', in: *Paste Magazine* Vol. 1, Issue 2 (Fall 2002), <https://www.pastemagazine.com/articles/2003/07/mark-heard.html>; Mark Moring, Remembering Mark Heard (14.8.2012), in: *Christianity Today* Online, <https://www.christianitytoday.com>; Nick Mattiske, Mark Heard's life was a gift to music fans (2022), in: *Insights Magazine*, <https://www.insights.uca.org.au/mark-heards-life-was-a-gift-to-music-fans>; letzte Abrufe: 1.3.2023.

² David Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Mission Theology*, Maryknoll 1991, 431, vgl. 483 sowie 512: “We should beware of any attempt at delineating mission too sharply. And perhaps one cannot really do this by means of *theoria* [...], but only by means of *poiesis*.” Bosch verwendet hier die aristotelische Dreiteilung des menschlichen Weltbezugs in Wissen (*theoria*), Handeln (*praxis*) und Herstellen (*poiesis*), wobei er *poiesis* auf das künstlerische Schaffen und Wahrnehmen bezieht. Zur Komplexität des *poiesis*-Begriffs vgl. Sven Grosse, *Theologie und Wissenschaftstheorie*, Paderborn

Auch wenn Mark Heards Werk ein funktionalisiertes Verständnis von Kunst von vorneherein unterläuft und Schönheit, Wahrheit und Gerechtigkeit dort kaum als Gegenspieler auftreten, kann Heards Musik aus *missiologischer Sicht* als ein gutes Beispiel dafür verstanden werden, *wie* die bei Bosch nur angedeutete poetische Dimension christlicher Mission in dem Werk eines individuellen christlichen Künstlers in einem bestimmten kulturellen Kontext Ausdruck finden kann. Dabei zeigt sich, dass Heards Werk als *spannungsvolle missionale Poiesis* und *imaginativer Dialog* verstanden werden kann: als künstlerisches Werk (poiesis) im Bereich der populären Musik, das von einer tiefen menschlichen und christlichen Kommunikationsabsicht im säkularen Kontext westlicher Kulturen durchzogen ist, wobei Heard sich gleichzeitig von bestimmten Interpretationen missionarischer oder evangelistischer Musik seines evangelikal geprägten Umfelds abgrenzt.³

Doch inwiefern bietet Mark Heards künstlerisches Werk Anlass und Berechtigung, es als ein *missionales Kunstwerk* zu interpretieren? *Wollte* Heard in dieser Weise kommunizieren? Inwiefern zeigt das *Werk selbst* eine missionale Signatur? Und haben Menschen seine Musik tatsächlich in dieser Weise *rezipiert*? In diesem einführenden Aufsatz wird das Augenmerk zunächst auf die Biographie und das künstlerische Selbstverständnis von Heard als Autor gelegt (Teil 1 und 2). Im Anschluss daran werden Grundlinien einer missiologischen Deutung des Werks selbst („text“) entwickelt (Teil 3) sowie Aspekte der Rezeption aufgezeigt (Teil 4).⁴ Vertiefende missiologische und missionstheologische Überlegungen stehen am Schluss.

1. Leben und Werk: Überblick

Musikgeschichtliche Einordnung

Mark Heards Werk ist Teil der von Blues, Gospel, Folk, Country und Rock geprägten Tradition nordamerikanischer populärer Musik des späten 20. Jahrhunderts. Er gehört zur Singer-Songwriter-Bewegung der 1970er Jahre, deren bekanntere Vertreter wie Paul Simon, Joni Mitchell, James Taylor oder Jackson Browne auf den Spuren von

2019, 146-152. 150 (Bezug zur Kunst); Jason Tuckwell, Productive and Creative Poiesis and the Work of Art, in: *Transcultural Studies* 13 (2017) 99-118.

³ Trotz unterschiedlicher Akzente werden die Begriffe *missional* und *missionarisch* hier nicht programmatisch unterschieden, sondern als Synonyme betrachtet, da sich beide vom christlichen Grundbegriff der Mission ableiten und ansonsten immer konkret gedeutet werden müssen, vgl. F. Walldorf, Stört Mission den Dialog? Überlegungen zu einem missionalen Verständnis des interreligiösen Dialogs, in: *Mit der Bibel für die Praxis*, Hg. S. Schwyer, P. Bartholomä, Gießen 2017, 257-269: 266f.

⁴ Zur methodischen Unterscheidung zwischen „author-focused approaches“, „text-based approaches“ („text“ schließt hier auch die Musik ein) und „audience-reception approaches“ vgl. Marcus Moberg, Christopher Partridge, Introduction, in: Dies. (ed), *The Bloomsbury Handbook of Religion and Popular Music*, London 2017, 1-9. Zur differenzierten Intergration der drei „approaches“ vgl. exemplarisch Allan F. Moore, Listening to the Sound Music Makes, in: *Ciro Scotto et al (ed), The Routledge Companion to Popular Music Analysis: Expanding Approaches*, New York 2019, 45-57.

Bob Dylans *Song Poetry*⁵ eine neue Form des popmusikalischen Lieds mit existentieller und künstlerischer Lyrik entwickelten und sich dadurch vom breiteren Strom populärer Musik abzuheben versuchten.⁶ Musikalisch verwurzelt in Folk und Country nutzten die Singer-Songwriter zunehmend die ganze Palette popmusikalischer Genres. Darüber hinaus wollten sie mit ihren Liedern nicht nur unterhalten, sondern auch gesellschaftliche Probleme aufgreifen und Botschaften vermitteln. Bereits in den frühen 1960er Jahren hatte Bob Dylan mit Liedern wie ‚A Hard Rain’s A Gonna Fall‘ oder ‚The Times They Are A-Changin‘ bahnbrechende Modelle dafür geschaffen.⁷ Eine weitere Besonderheit der Singer-Songwriter ist es, dass sie ihre selbst geschriebenen Lieder auch selbst, anfänglich oft *solistisch* zu Gitarre oder Klavier, vortrugen und damit als quasi *personale* Gesamtkunstwerke wahrgenommen wurden, auch wenn die Distanz zwischen biographischer Person und dargestellter *Persona* (künstlerischer Rolle) durchaus unterschiedlich groß sein konnte, wie der Vergleich zwischen Heard und Dylan zeigt (siehe Teil 2).

In der Forschung wurde Heard bisher vor allem als früher Vertreter der *Contemporary Christian Music* (CCM) wahrgenommen, die sich in den 1970er und 1980er Jahren auf dem Hintergrund der Jesus People-Bewegung („Jesus music“) als eigenständiger, kommerzieller Zweig der amerikanischen Musikindustrie entwickelte.⁸ Die soziologisch orientierte Studie von Jay R. Howard und John Streck, *Apostles of Rock: The Splintered World of Contemporary Christian Music* (1999) interpretiert Heard als Schlüsselfigur eines transformativen künstlerischen Diskurses in der CCM, „with Heard positioned as a modern-day Van Gogh“.⁹ Die Einordnung Heards in die CCM ist zwar berechtigt, aber nicht unproblematisch, da Heard selbst die Entstehung eines separaten christlichen Musikgenres kritisch sah und die Eingrenzung seiner Musik auf diesen Zusammenhang zu überwinden suchte (siehe Teil 2).

Macon und Athens, Georgia (1951-1975)

John Mark Heard III (Mark Heard) wurde am 16. Dezember 1951 in Macon im Süden Georgias (USA) geboren¹⁰ und wuchs in einem klassischen Südstaaten-Kontext als

⁵ Vgl. Heinrich Detering, Nachwort, in: Ders. (Hg), *Bob Dylan. Lyrics*, Stuttgart 2008, 149-152, dort 149.

⁶ Vgl. Christa A. Bentley, „Poet-Composers“: Art and Legitimacy in the Singer-Songwriter Movement, in: Scotto, *Popular Music Analysis*, 416-126 (wie Anm. 4).

⁷ Vgl. Detering, *Lyrics*, 129 (wie Anm. 5); Heinrich Detering, *Bob Dylan*, 6. Aufl. Stuttgart 2016, 35.

⁸ Eine Einführung zur CCM bietet David Shawn Young, *Contemporary Christian Music*, in: *Handbook of Religion and Popular Music*, 101-110 (wie Anm. 4). Die Nachschlagewerke von Mark Alan Powell (ed.), *The Encyclopedia of Contemporary Christian Music* [ECCM], Peabody 2002 und Barry Alfonso, *The Billboard Guide to Contemporary Christian Music* [BGCCM], New York 2002 enthalten ausführliche Einträge zu Mark Heard.

⁹ Howard / Streck, *Apostels*, 112-120, dort 113. Vom transformativen Diskurs unterscheiden Howard / Streck innerhalb der CCM einen auf Evangelisation und apokalyptische Szenarien fokussierten („separatist“) und einen auf Entertainment und kommerziellen Erfolg im Mainstream ausgerichteten Diskurs („integrative“).

¹⁰ Die biographischen Daten stammen, wenn nicht anders angegeben, aus Matthew Dickerson, *Hammers and Nails: The Life and Music of Mark Heard*, Chicago 2003. Das Thema der Rassentrennung in Macon findet bei Dickerson keine Erwähnung.

Teil der weißen Bevölkerungsmehrheit auf.¹¹ Seine Familie (er hatte noch eine Schwester) hielt sich zur konservativen First Presbyterian Church der Stadt, bei deren Kantor Heard schon früh Klavierunterricht erhielt¹² und deren Pastor ein bekannter theologischer Vertreter der Rassentrennung war, die in vielen Kirchen der Südstaaten bis weit in die 1960er Jahre hinein als selbstverständlich angesehen und gerechtfertigt wurde.¹³ Als Teenager entdeckte Heard die Gitarre und den Rock & Roll, der in Macon, der Heimatstadt von Otis Redding und Little Richard, überall präsent war, und spielte mit seiner Schülerband bei Studentenfesten der Mercer University.¹⁴ Obwohl Heard Schwierigkeiten mit dem rigiden Traditionalismus und der subkulturellen Enge seines kirchlichen Umfelds hatte,¹⁵ fand er am Ende seiner High School-Zeit zu einem persönlichen christlichen Glauben:

Well, in high school I became a Christian, and everybody else who was a Christian told me that I should sell my electric guitar, get an acoustic guitar, and sing with a folk group. I was pretty fed up by that time with the shallowness of the entire rock scene, so I formed a Christian group and we played at coffeehouses, festivals and the like. In 1971 we cut an album.¹⁶

Von 1970 bis 1974 studierte Heard an der University of Georgia (UGA) in Athens und engagierte sich nebenbei musikalisch in der christlichen Studierendenarbeit „Campus für Christus“ (CfC), ohne diese Form der evangelistischen Arbeit für sich als zukunftsweisend zu sehen.¹⁷ Bei einer CfC-Konferenz in Ithaca (im Staat New York) 1973 lernte Heard seine zukünftige Frau Janet Currin kennen. 1974 schloss er sein Studium mit einem B.A. in Fernsehproduktion ab, entschied sich aber, eine berufliche Zukunft als Singer-Songwriter anzustreben. Er schrieb Lieder, absolvierte Solo-Auftritte und fuhr im Juni 1975 nach Lexington, Kentucky, um in den für Country- und Bluegrass-Aufnahmen bekannten Lemco Studios sein Debutalbum *Mark Heard* aufzunehmen. 1976 wurde das Album in einem kleinen Plattenverlag in Macon veröffentlicht und 1978 unter dem Titel *On Turning to Dust* mit verändertem Cover in Los Angeles neu aufgelegt. Um das Album zu finanzieren, hatte Heard ein Jahr lang einige Wochenstunden an der First Presbyterian Day School in Macon unterrichtet.¹⁸

¹¹ Der schwarze Bevölkerungsanteil in Macon lag damals bei ca. 40 %, vgl. Andrew Michael Manis, *Macon Black and White: An Unutterable Separation in the American Century*, Macon 2004, 259.

¹² Dickerson, Hammers, 4 (wie Anm. 10).

¹³ Vgl. die rassistische Predigt „As God is One“ von John Edwards Richards (1911-1989), dem damaligen Pastor der First Presbyterian Church in Macon, am 25. Juli 1965, in: John E. Richards, *The Historical Birth of the Presbyterian Church in America*, Liberty Hill, S.C. 1987. Kritisch zu Richards: Matthew Tuininga, *Presbyterians and the Political Theology of Race: Part 2 [Old Testament Politics]*, in: www.reformation21.org, letzter Abruf: 21.4.2023.

¹⁴ „Mostly dances and fraternity beer parties—you know, the intelligentsia. Being in bands was a real eye-opener for me. I had been exposed really only to Church hymns and classical pieces in childhood, and when I became aware of rock & roll, I thought it was the ultimate.“, Heard, Interview-Beilage *Appalachian Melody*, 1979.

¹⁵ Vgl. Dickerson, Hammers, 60-61.87 (wie Anm. 10).

¹⁶ Heard, Interview-Beilage zu *Appalachian Melody* (1979). Zum Album der frühen Folkgruppe siehe Anm. 49.

¹⁷ Vgl. Dickerson, Hammers, 83 (wie Anm. 10).

¹⁸ Vgl. Dickerson, Hammers, 81 (wie Anm. 10).

L'Abri und Francis A. Schaeffer (1975-1976)

Im Sommer 1975 reiste Heard zusammen mit Chuck Long, einem Freund aus Macon, nach Europa, wo er einige prägende Wochen in L'Abri, dem damals schon weit bekannten Studienzentrum des presbyterianischen evangelikalen Missionars Francis A. Schaeffer (1912-1984) in der französischen Schweiz verbrachte.¹⁹ Heard suchte Antworten auf eigene kritische Fragen an den christlichen Glauben, auf die er in seiner Kirchengemeinde keine Antwort erhielt.²⁰ Schaeffers empathische und intellektuelle Aufgeschlossenheit beeindruckten den damals 24-jährigen ebenso wie dessen positive Bewertung künstlerischer Arbeit²¹ und moderner Musikformen wie dem Rock & Roll. Schaeffers Perspektiven – inklusive seiner Kritik am amerikanischen Rassismus und dem Schweigen konservativer Christen²² – stellten für Heard ein Kontrastprogramm zu seinem kirchlichen Hintergrund in Macon dar.

Bereits in seinen 1973 veröffentlichten Essays *Art and the Bible* hatte Schaeffer den Eigenwert der Kunst aus christlicher Sicht begründet: Gott selbst sei Schöpfer und habe den Menschen in seinem Bild erschaffen. Kunst sei deshalb grundlegender und universaler Ausdruck von Menschlichkeit.²³ Schaeffer verteidigte die Kunst auch selbstkritisch gegen eine evangelikale evangelistische Funktionalisierung: „I am afraid that as evangelicals we have largely made the same mistake. Too often we think that a work of art has value only if we reduce it to a tract.“²⁴ Neben der Kunsttheorie war es vor allem Schaeffers Dialogfähigkeit und seine Argumentation für die Rationalität, Denkbarkeit und Menschlichkeit des christlichen Glaubens, die Heard als hilfreich empfand:

I have been a skeptic, and I know what it is like to be slapped in the face by Christians in the name of God without their ever communicating to me, much less understanding me. I also know through my experience at L'Abri that the converse is possible, and am thankful for that fact.²⁵

Als Schaeffer 1984 starb, widmete Heard ihm sein Album *Ashes and Light* mit den Worten: „This album is dedicated to the memory of Francis A. Schaeffer, whose love for truth and whose understanding of the arts has helped me more than I can say, in my desire to interweave the two.“²⁶

¹⁹ Bereits 1960 war ein Artikel über Francis Schaeffer und L'Abri im *Time Magazine* erschienen (Religion: Mission to Intellectuals, *Time Magazine*, January 11, 1960, Vol. LXXV No. 2).

²⁰ „I wrestled with skepticism both before and after becoming Christian. I had a lot of questions, both philosophically and about specific things in the Bible. I found it very hard to talk to other Christians about most of the questions, however. I was told that to have questions was not to have faith.“ Heard, Interview, *Fingerprint* 1980.

²¹ Janet Heard erinnert sich: „[Mark loved] being a musician [...] [but] could he be sure that this was what God wanted him to do. Mark struggled with this for a long time.“ Zit. Dickerson, *Hammers*, 84 (wie Anm. 10).

²² Vgl. dazu Barry Hankins, *Francis Schaeffer and the Shaping of Evangelical America*, Grand Rapids 2008, 130-132. Hankins beschreibt Schaeffer hier als „radical, progressive“ (ebd. 130).

²³ Schaeffer, *Art and the Bible: Two Essays*, London 1973, 31-33.

²⁴ Schaeffer, *Art and the Bible*, 34 (wie Anm. 23).

²⁵ Heard, Interview-Beilage zu *Eye of the Storm* (1983).

²⁶ Mark Heard, *Ashes and Light*, Textblatt.

Nach seiner Rückkehr aus der Schweiz zog Heard nach Atlanta (Georgia) und nahm einen Job bei einer Firma für Landwirtschaftstechnik an, um finanziell unabhängig zu sein und sich auf seine Musik konzentrieren zu können. Pat Terry, ein Freund und Musikerkollege erinnert sich: „He was barely getting by and was depressed about the work he was doing at the factory. [...] But regardless of the circumstances, I think he enjoyed the independence. He was feeling his way around, looking for a future.“²⁷

Solid Rock und Larry Norman (1977-1981)

Die Zukunft eröffnete sich für Heard in Form eines Plattenvertrags mit Larry Norman (1947-2008), einem der Pioniere des christlichen Rock & Roll, der ebenfalls in Kontakt mit Schaeffer stand und mit seiner 1975 gegründeten Plattenfirma Solid Rock Records progressive christliche Musiker fördern wollte. Laut Gregory A. Thornbury wollte Norman das Solid Rock-Label zu einer Art „musical L' Abri“ machen, „a new commune of creatives in the music industry devoted to following Jesus“.²⁸ Normans künstlerisches Ethos war dezidiert missionarisch ausgerichtet:

Music has become the second language of the youth. It has the power to lead or mislead. Just as it [...] influenced the misdirection [...] into drugs [...] it can be used to proclaim in a modern tongue a message that is almost 2000 years old.²⁹

Norman hatte Heards Debutalbum gehört und lud ihn ein, nach Los Angeles zu kommen. Am 2. April 1977 heirateten Mark Heard und Janet Currin und zogen im März 1978 nach Montrose bei Los Angeles. Norman gab zunächst Heards Debutalbum neu heraus (siehe oben), während Heard mit einer Reihe hervorragender Musiker (u.a. dem Pianisten Tom Howard, dem Bluesgitarristen Jon Linn sowie dem späteren Bassisten von James Taylor, Jimmy Johnson) an seinem zweiten Album *Appalachian Melody* arbeitete, das 1979 bei Solid Rock erschien und Heard ein größeres Publikum in Nordamerika und in Europa erschloss.

1980 reisten Mark und Janet Heard gemeinsam nach Europa und lebten für einige Zeit in L'Abri. Mark gab Konzerte in verschiedenen europäischen Ländern und beschloss, sein drittes Studioalbum *Fingerprint* (1980) nicht in den USA, sondern bei dem neugegründeten christlichen Label KIR (King's Rock) in der Schweiz zu veröffentlichen. 1982 und 1983 kehrte Heard periodisch in die Schweiz zurück, um die beiden ersten Alben der Schweizer Mundartband „Marchstei“ zu produzieren.

²⁷ Pat Terry, zit. Dickerson, Hammers, 85-86 (wie Anm. 10).

²⁸ Thornbury, *Why Should the Devil have all the Good Music? Larry Norman and the Perils of Christian Rock*, New York 2018, 114.

²⁹ Larry Norman, Textbeilage zum Album *In Another Land* (Solid Rock 1976), zit. bei F. Walldorf, Friendly Space: Popular Music in North American Evangelical Missions to Germany from the 1950s to the 1990s, in: *Return to Sender. American Evangelical Missions to Europe in the 20th Century*, ed. J. Corrigan, F. Hinkelmann, Wien 2019, 119–137: 130f.

Home Sweet Home und Fingerprint Records (1981-1992)

Heards Solid Rock-Produktion *Appalachian Melody* hatte inzwischen weitere Türen geöffnet. 1981 konnte Heard einen längerfristigen Plattenvertrag mit Home Sweet Home (HSH), einem neuen christlichen Label in Nashville abschließen, bei dem er seine nächsten fünf Studio-Alben herausgab: *Stop the Dominoes* (1981), *Victims of the Age* (1982), *Eye of the Storm* (1983), *Ashes and Light* (1984) und *Mosaics* (1985). Das Label räumte Heard weitgehende Freiheiten als Produzent und Arrangeur seiner Alben ein. Für die Aufnahmen nutzte Heard Studios in Los Angeles, ab 1984 nahm er alle Alben in seinem winzigen Heimstudio („Fingerprint Recorders“) in Montrose auf. In der Musikpresse fanden seine Platten Beachtung. Das *CCM-Magazine* zeigte sich begeistert: „Heard's word pictures are vivid and believable. [...] Mark is becoming the consummate recording artist.“³⁰ Auch das führende säkulare Magazin *Billboard* sprach eine Empfehlung aus: „high exertive vocals [...] filigreed guitar growls [...] equaled by strong melodies. [...] A listening to these well crafted tracks should attract airplay.“³¹ Doch der von Heard erhoffte Durchbruch im säkularen Markt blieb aus und selbst im christlichen Bereich blieben die Verkäufe insgesamt moderat.³² Nach fünf Jahren und fünf Alben endete Heards Vertrag mit HSH.

1987 brachte Heard unter dem Pseudonym iDEoLA das experimentelle Techno-Rock-Album *Tribal Opera* (What? Records) heraus, bei dem er alle Instrumente selbst spielte. Eine Video-Auskoppelung des Songs ‚Is it Any Wonder‘ lief für einige Zeit im neuen MTV-Format.³³ Wichtiger für die weitere Entwicklung war jedoch ein privates Ereignis: die Geburt der ersten und einzigen Tochter der Heards am 18. Februar 1988. Heards musikalische Karriere rückte für eine Zeitlang in den Hintergrund. Ein Freund stellte fest: „Mark turned a corner around Rebecca's birth. There was a peace in his life that hadn't been there before.“³⁴ In den nächsten beiden Jahren verfolgte Heard keine eigenen Projekte, sondern produzierte Songs und Alben für andere Künstler in seinem eigenen Studio, um den Lebensunterhalt zu sichern.³⁵ Doch durch die Ermutigung von Freunden kam es zu einem brillanten (und wie sich zeigen sollte letzten) Neuaufbruch. 1990 gründete Heard zusammen mit Chuck Long (der dem Unternehmen den finanziellen Vorschub gab)³⁶ und Dan Russell, einem befreundeten Musikmanager aus Boston, eine gemeinsame eigene Plattenfirma, *Fingerprint Records* und schrieb das Material für seine abschließende Trilogie: die drei Alben *Dry Bones Dance* (1990), *Second Hand* (1991) und *Satellite Sky* (1992), die von Kritikern als Höhepunkt seines Schaffens angesehen werden.³⁷ 1992 starb

³⁰ Thom Granger, Review (*Victims of the Age*), in: *CCM-Magazine*, Nov. 1982, www.markheard.net.

³¹ *Billboard*, 4. Sept. 1982, 62 („Billboard's Top Album Picks / Recommended LPs“).

³² Vgl. Howard / Streck, *Apostles of Rock*, 113 (wie Anm. 9).

³³ Vgl. Dickerson, *Hammers*, 64 (wie Anm. 10).

³⁴ Zitiert bei Dickerson, *Hammers*, 65 (wie Anm. 10).

³⁵ Vgl. Dickerson, *Hammers*, 150 (wie Anm. 10). In dieser Zeit entstanden unter anderem Phil Keaggys *Sunday's Child* (1988), das die beiden Heard-Songs ‚Everything is Alright‘ und ‚I Always Do‘ enthält, sowie Randy Stonehills *Return To Paradise* (1989) mit Heards Lied ‚Strong Hand of Love‘.

³⁶ Vgl. Dickerson, *Hammers*, 151 (wie Anm. 10).

³⁷ Mark Alan Powell fasst den Konsens so zusammen: „Heard's most impressive output came in the last three years of his life, when he turned out a quick trio of albums that remain among the best records of the '90s by artists of any ideological persuasion.“, Powell, *Mark Heard*, ECCM, 408 (wie Anm. 8).

Heard mit 41 Jahren an den Folgen eines Herzinfarkts in Los Angeles.

2. Kunst und Kommunikation: zum künstlerischen Selbstverständnis

„Double Responsibility“: eine Spannung

Wollte Mark Heard mit seiner Musik missionarisch wirken? Bereits der vorangehende biographische Überblick deutet eine Spannung an. Die Begegnung mit dem evangelikalen *Missionar* Francis A. Schaeffer war für Heards weiteren Weg prägend. Schaeffers Betonung des *Eigenwerts* der Kunst, aber auch seine kultursensible *missionarische* Kommunikation wurden für Heard zum Vorbild und Ansporn. Doch die schon bei Schaeffer ungelöste Spannung zwischen diesen beiden Bereichen zeigt sich auch in Heards Selbstverständnis. 1974 hatte Schaeffer in einem Brief an Larry Norman formuliert:

I feel we have a double responsibility. We must say that Christ is the Lord of the whole of life and therefore we do not have to make everything into a tract, and yet looking at the wounded world we do have a responsibility that each of us is a ‘teller’ in our own place.³⁸

Obwohl Heard sich als Künstler, nicht als Evangelist sah, gab er sein zweites, für seine weitere Entwicklung weichenstellendes Album *Appalachian Melody* bei Normans missionarisch positioniertem Solid Rock-Label heraus, wobei auch wirtschaftliche Motive (oder Hoffnungen)³⁹ – Mark und Janet heirateten kurz nach Vertragsabschluss – sowie Normans Erfahrungen im säkularen Musikmarkt eine Rolle gespielt haben dürften. Ausschlaggebend war m.E. jedoch die besondere *Kombination* aus künstlerischer Progressivität und missionarischer Relevanz, die Heard ähnlich wie Norman aus Schaeffers Ansatz einer „double responsibility“ ableitete und die Solid Rock zu verwirklichen versprach.

Progressives Ideal: künstlerischer Dialog

Aus heutiger Sicht werden Norman, sein Label Solid Rock und auch Heard selbst meist – und nicht zu Unrecht – als fester Bestandteil der frühen Geschichte der CCM dargestellt (s.o.). Heards starke Selbstabgrenzung gegenüber der CCM⁴⁰ wird allerdings nur verständlich, wenn man das künstlerische Selbstverständnis von Solid

³⁸ Schaeffer an Norman, 16. Januar 1974, zit. bei Thornbury, *Why should the Devil*, 112 (wie Anm. 28).

³⁹ Dickerson, *Hammers*, 33 (wie Anm. 10), merkt an: „Janet’s father mistakenly assuming that the record contract meant that Mark would have some sort of financial security to support a wife.“

⁴⁰ „I don’t know how somebody would label what I’m doing - progressive or whatever. But I’ve grown kind of *outside the Christian music industry*, and I’d like to kind of keep it that way because I don’t really want to know so much that I feel like I have to meet up to someone’s expectations.“, Heard zitiert bei Karen M. Platt, *Have you heard Mark Heard*, in: *CCM-Magazine*, Nov. 1981, www.markheard.net; „I am [not] a ‘Jesus music’ person“, Interview-Beilage, *Eye of the Storm* (1983).

Rock, oder zumindest Heards Interpretation davon,⁴¹ differenzierter fasst. Für Heard verkörperte die CCM eine Neuauflage der ihm nur zu bekannten südstaatlichen Tradition kirchlicher *evangelistic music*,⁴² die in Heards Sicht unter Ausblendung gesellschaftlicher Herausforderungen eine subkulturelle religiöse Nische bediente, dogmatische Klischees transportierte und entsprechende Erwartungen an junge christliche Musiker (wie ihn selbst) richtete:

Just because a person has musical abilities does not mean he is properly equipped in the areas of evangelism or ministering to the Church in ways that are expected [...]. I know this isn't the popular thing to say, but I don't believe God wants every Christian who plays an instrument to try and form a ministry from it.⁴³

Normans Solid Rock hingegen stellte für Heard einen progressiven kreativen *think tank* dar, den er als Chance zur Überwindung kultureller christlicher Selbstisolation, als künstlerisches *und* dialogisches Sprungbrett auch in säkulare Kontexte sah:

It's too easy nowadays to retreat to the Christian ghetto. When we're active in Christian circles to the exclusion of activity in the larger circle, we're widening the ideological gap instead of trying to bridge it. (And by activity [...] I mean dialogue.) [...] Communication can take place if one has patience.⁴⁴

Über-Kommunikation und Pseudonymität

Die oben erwähnte Spannung zwischen dem Eigenwert künstlerischer Arbeit und kommunikativen Zielen führte Heard zeitweise in einen Schlingerkurs zwischen Über-Kommunikation und Pseudonymität, der sich vor allem in seiner *werkexternen* Kommunikation niederschlug. Von *Appalachian Melody* an fügte Heard jedem Album ausführliche, an ein christliches Publikum gerichtete, Erläuterungen seiner Lieder und seines Selbstverständnisses in Interviewform, später auch Tagebuch- und Briefauszüge bei. Diese Beilagen enthalten interessante biographische Hinweise, kluge und witzige Kommentare, aber auch ideosynkratische Schattenkämpfe und pauschale Sichtweisen, wodurch Heards *künstlerische* Ziele gerade im säkularen Kontext konterkariert scheinen.

1987 schien das Ende der kommunikativen Fahnenstange erreicht. Das Album *Tribal Opera* erschien unter einem Pseudonym (s.o.) und enthielt keine Beilagen außer den Liedtexten. Hatte Heard sich mit den werkexternen Kommunikationen selbst erschöpft? In einem Interview zum Erscheinen von *Tribal Opera* stellte er fest:

I'm pretty said out, I've said a lot of stuff and I just wanna play the blues man [...]. When I write songs I think about them and work on them for a long time to get them just right, I

⁴¹ Norman selbst grenzte sich weniger ab und bedruckte die ersten beiden Alben von Solid Rock mit der Aufschrift „*File under: Jesus Rock*“. Auf Heards Album findet sich nur der Hinweis: „*File under: Mark Heard*“.

⁴² Vgl. z.B. James Sallee, *A History of Evangelistic Hymnody*, Grand Rapids 1978.

⁴³ Heard, Interview-Beilage zu *Appalachian Melody* (1979).

⁴⁴ Heard, Interview-Beilage zu *Victims of the Age* (1982).

try to say something I really want to say. So it's my hope that instead of me gabbing people will just listen to the record.⁴⁵

In gewisser Weise formuliert Heard hier für sein eigenes Werk, was der Literaturwissenschaftler Heinrich Detering im Blick auf das Werk Bob Dylans angesichts von dessen „manchmal verwirrenden Selbstkommentaren“ empfiehlt: „Never trust the artist, trust the tale.“⁴⁶ Doch während Pseudonymität sich als ein Grundzug in Dylans künstlerischem Werk zeigt,⁴⁷ wollte Mark Heard in seinem Werk (von Ausnahmen abgesehen) *erkennbar* und *hörbar* werden. Dennoch dürfen auch bei Heard Autor und Werk nicht gleichgesetzt werden: „Every song I write is not necessarily from personal experience; however, this one is.“⁴⁸ Inwiefern zeigt sich im musikalisch-poetischen Werk selbst eine missionale Signatur?

3. „Can you hear me?\": Missionale Aspekte in Heards Werk

Das von Heard veröffentlichte Werk erstreckt sich von 1976 bis zu seinem frühen Tod 1992 und umfasst 12 Alben⁴⁹ mit gut 130 Liedern.⁵⁰ Auch wenn Heards Werk eine erkennbare inhaltliche Konsistenz zeigt, unterliegt es ebenso deutlichen Entwicklungen und Veränderungen, die anhand musikalischer, poetischer und biographischer Aspekte in drei Phasen untergliedert werden können: eine *frühe Phase* (1975–1980) religiöser und künstlerischer Identitäts- und Sprachfindung, Naturbeobachtung und persönlicher christlicher Spiritualität, die von vorwiegend akustischer Country- und Folkmusik mit nur langsamer Zunahme elektrischer und rockorientierter Elemente geprägt ist; eine *mittlere Phase* (1981–1986) programmatischer Gesellschafts- und Kirchenkritik sowie urbaner Reflexionen, in der die Bildsprache zunimmt und Rockelemente (mit akustischen Zwischenphasen) in den Vordergrund rücken; eine *späte Phase* (1987–1992) kommunikativer Ernüchterung sowie künstlerischer Erneuerung und Vertiefung, die von vielen als expressiver Höhepunkt von Heards Werk betrachtet wird. Diese Phase ist poetisch von einer komplexen Bildsprache und musikalisch von der Entwicklung eines eigenwilligen Folkrock-Stils geprägt, der akustische Stilformen wie Bluegrass, Country und Cajun mit Rock & Roll

⁴⁵ Heard bei Milo Carter, *The Curtain Rises On iDEoLA's Tribal Opera* [Interview], Newsound 1987, www.markheard.net/archive/newsound_interview_1987.html, Abruf 1.3.2023.

⁴⁶ Detering, *Bob Dylan*, 9 (wie Anm. 7). Das Zitat stammt von D. H. Lawrence (1885–1930).

⁴⁷ Ausführlich zu Dylans Spiel mit Pseudonymität und Rollen vgl. Detering, *Bob Dylan*, 7ff (wie Anm. 7).

⁴⁸ Heard zu dem Song ‚One More Time‘, Interview-Beilage zu *Fingerprint* (1980).

⁴⁹ Nicht berücksichtigt werden in diesem begrenzten Rahmen posthume Veröffentlichungen (v.a. von Demo-Bändern wie *The Lost Artifacts of an American Poet 1* und *2*, Solid Rock Records, 2007 und 2008, die von Heard offensichtlich nicht zur Veröffentlichung vorgesehen waren) sowie Vorläuferwerke wie *Setting Yesterday Free* (Spirit Records, 1972) von Heards früher College-Folkband „Trinity Plus Three“.

⁵⁰ Alle Alben von Heard sind als Playlist auf dem kostenlosen Youtube-Kanal *Strip Cycle Christian Music* zugänglich: www.youtube.com/playlist?list=PLD9B1499878BA4F9A. Liedtexte und diskographische Informationen finden sich auf der hilfreichen Mark Heard-Website www.markheard.net, letzter Zugriff: 17.4.2023.

verschmilzt.⁵¹

Meines Erachtens kann die Unterscheidung zwischen einem vielfältigen thematischen *Vordergrund* und einer grundlegenden theologischen Perspektive im *Hintergrund* den inhaltlichen Zugang zu Heards Werk, zumal in missiologischer Hinsicht, erleichtern. Dabei zeigt sich eine Entwicklung: Während in Heards Frühwerk eine explizite christliche Begrifflichkeit noch relativ häufig zu finden ist, tritt sie in der mittleren und späten Phase zugunsten einer metaphorischen und deutungsoffeneren Bildsprache als tiefere Perspektive in den Hintergrund. Außerdem zeigt sich eine Reifung: Während Heards Debütalbum (1976) stellenweise noch klischeehafte Slogans seines frühen kirchlichen Umfelds zu spiegeln scheint („there's no reason to doubt / when there are no buts about God's commands“, „Coming on Down the Road“), hat Heard am Ende der Frühphase eine ehrlichere Sprache für Zweifel und Glaube gefunden (z.B. „One More Time“, „I'm in Chains“, *Fingerprint*, 1980).

Vielfältige Ambivalenzen: der Vordergrund

Im Vordergrund von Heards Werk stehen die Beobachtung⁵², Berichterstattung und Reflexion menschlicher Situationen, Gedanken und Gefühle. Diese sind meist verortet im Kontext amerikanischer bzw. westlicher Erfahrung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, beispielsweise durch die Erwähnung des ersten russischen Erdsatelliten *Sputnik* (1957) in dem Lied „Satellite Sky“ („Why do I lie awake at night / and think back just as far as I can / to the sound of my father's laugh outdoors / to the thought of Sputnik in free-flight?“). Doch konkrete zeitgeschichtliche Bezüge sind in Heards Werk selten und spiegeln persönliche Situationen und existentielle Erfahrungen. In seiner mittleren Phase weist Heards Werk ausgeprägtere gesellschaftskritische Bezüge auf, seine Stärke liegt jedoch in der Reflexion universaler menschlicher Erfahrungen zwischen Schmerz und Liebe, Glaube und Zweifel, Angst und Hoffnung.

Wenn man Heards Werk überblickt, fällt schnell auf, dass die dunkleren Seiten der menschlichen Erfahrung, auch der christlichen Erfahrung, nicht ausgeblendet werden. Bereits eine kurze Durchsicht der Titel seiner zwölf Soloalben zeigt, dass Themen und Erfahrungen wie Vergänglichkeit (*On Turning to Dust*), Entfremdung (*Victims of the Age*), Abhängigkeit (*Stop the Dominoes*), Macht und Leistung (*Tribal Opera*), Zeitdruck und Alltagsstress (*Second Hand*), Naturzerstörung und Zukunftsangst (*Satellite Sky*) in Heards Werk eine Rolle spielen. Doch auch das Wunder und die Freude des menschlichen Lebens werden sichtbar: die Besonderheit und Würde jedes Menschen (*Fingerprints*), die Vielfalt und Komplexität menschlicher Identitäten (*Mosaics*), die Schönheit der Natur (*Appalachian Melody*), die Hoffnung auf Auferstehung (*Dry Bones Dance*) und die stille Stärke christlicher Spiritualität (*Eye of the Storm*). Ebenso wichtig ist die untrennbare Zusammengehörigkeit schöner und schwerer Erfahrungen (*Ashes and Light*).

⁵¹ Die *musikalischen* Aspekte in Heards Werk können aus Platzgründen hier nur wenig berücksichtigt werden.

⁵² Nach meiner eigenen, groben wortstatistischen Recherche kommt die Wortgruppe „eye / see“ mit über 90 mal in Heards Liedern mit Abstand am häufigsten vor, noch vor „feeling / feel“ (ca. 44) und „ear / hear“ (ca. 36).

In dem Song ‚Tip of My Tongue‘ thematisiert eine Sängergestalt, die sich selbst zugleich als „profane saint“ bezeichnet (beides wiederholt vorkommende Typen des lyrischen Ichs in Heards Werk) die Ambivalenz und Wandelbarkeit von Lebensumständen („circumstances“). Die letzte Strophe des Liedes zeigt mit metaphorischen Vergleichen („like“), dass Lebensumstände und damit verbundene Erfahrungen von großer Schönheit und von großer Zerstörungskraft sein können: „As circumstance comes crashing through my walls *like* a train“ (unvorhergesehene, unausweichliche, brutale Zerstörungskraft), „or *like* a chorus from the mountains of the ocean floor“ (tief verborgene, kaum wahrnehmbare Schönheit), „*like* the wind-burst of birdwings taking flight in a hard rain“ (deutlich wahrnehmbare und ungezähmte Schönheit), „or *like* a mad dog on the far side of Dante's Door“ (im Unsichtbaren oder in der Zukunft drohende Schrecken und Ängste).

Verborgene Transzendenz: der Hintergrund

Während theologische Begriffe im Vordergrund von Heards Werk eher selten sind,⁵³ bildet eine tiefe theologische Perspektive in einer vielfältigen Bildsprache den mehr oder weniger verborgenen Hintergrund in Heards Werk. Dieser Hintergrund lässt sich auf Textebene meist als metaphorische Andeutung transzendenter Wirklichkeit entdecken.

Ohne einen Bruch im Geschehen zu bewirken, taucht diese Perspektive in dem Song ‚Tip of My Tongue‘ auf, wenn der Sänger und profane Heilige mitteilt, dass er inmitten der wechselnden „circumstances“ noch etwas anderes gesehen hat und erhofft:

I've seen through the walls of this kingdom of dust / felt the crucial revelation. /.../
There's an *oasis in the heat of the day* / there's *fire in the chill of night* / and when I
know them both, I'll know your love / I will feel it in the twilight. [Hervorhebungen
von FW]

Das Zwielicht menschlicher Erfahrungen und Umstände wird für den Sänger zum Ort einer Offenbarung, die er als „crucial“ bezeichnet.⁵⁴ Diese Offenbarung verbindet er mit der Hoffnung auf die beständige Liebe eines „you“, das sich in Erfahrungen von schattenspendender Ruhe („oasis“) und Wärme bzw. Licht („fire“) zeigt. Vielleicht wird dies – zumindest für Hörer mit biblischen Kenntnissen – noch unterstützt durch intertextuelle Bezüge zur alttestamentlichen Exodusgeschichte, die von der begleitenden Anwesenheit Gottes in der *Wolkensäule am Tage* und in der *Feuersäule bei Nacht* berichtet (Ex. 13, 21-22). Doch die Offenbarung („crucial revelation“) scheint für den Sänger nicht einfach verfügbar und vermittelbar. Im Refrain fleht er

⁵³ Theologische Themen werden dagegen öfter in metaphorischer Weise verarbeitet. So kann Gott als „strong hand of love“ (s.u.) beschrieben werden. Während der Begriff „church“ in Heards Liedern so gut wie gar nicht auftaucht, findet sich das Thema dennoch an verschiedenen Stellen, beispielsweise in dem Lied ‚Dancing at the Policemen's Ball‘ (*Victims of the Age*), das als Kritik an der gesellschaftlichen Abschottung mancher christlicher Kirchen gedeutet werden kann..

⁵⁴ „Crucial“ heißt „entscheidend“, spielt aber vermutlich auch auf die wörtliche Bedeutung „kreuzförmig“ an und setzt so einen christologischen Akzent, vgl. <https://www.etymonline.com/word/crucial>, Abruf 23.3.2023.

um Durchblick und Sprachfähigkeit: „Knock the scales from my eyes / knock the words from my lungs / I want to cry out / It's on the tip of my tongue.“ Auch hier lässt sich biblisch anmutende Bildsprache entdecken (Heilung der Blinden und Stummen).

Ein ähnliches metaphorisches Aufleuchten göttlicher Transzendenz lässt sich in vielen Liedern Heards entdecken – mit ganz unterschiedlichen Bildern und Bezügen. In dem Lied ‚Strong Hand of Love‘ auf dem Album *Dry Bones Dance* (1990) wird die Transzendenz im Bild einer liebenden Hand sichtbar, verbunden mit dem Kontrast von Stärke („strong hand“) und Verborgenheit („hidden in the shadows“). Der lyrische Sprecher reflektiert latente Sinnfragen („feeling in haste and wondering why“), das Bewusstsein verlorener Zeit („we gracefully age as we feel the weight / of loving too late and leaving too soon“) und öffnet schließlich im Refrain den Blick auf eine starke und verborgene göttliche Liebe: „We can laugh and we can cry / and never see the strong hand of love hidden in the shadows“.

Sterne schreien: Metapher und Transparenz

Auch das Erlebnis der Natur wird in Heards Bildsprache transparent für verborgene Transzendenz: als Hinweis auf den Schöpfer und als Protest gegenüber einer dystopischen Gesellschaft ohne Glauben an eine größere Schönheit und Liebe. Im Titelsong des Albums *Appalachian Melody* (1979) wird die Schönheit des herabschwebenden Herbstlaubs zum Hinweis auf eine unsichtbare Wirklichkeit: „how peculiar liking old dead leaves against the sky / there is something more / than meets the eye“. Deutlicher bekennt der Song ‚The Pain That Plagues Creation‘ auf dem Album *Eye of the Storm* (1983): „But through this glass we dimly see / this world as it was made / oh and the good we know / must surely flow / from the heart of a kind Creator.“ In naturfernen urbanen Asphaltlandschaften („asphalt ocean roars / at islands on rubber wheels“) werden die Sterne zu lautstarken Orientierungspunkten für menschliche Irrfahrer: „Sidewalks don't say nothing / streetlights don't ask why / could stars be screaming in the evening sky?“ (‘Victims of the Age‘). In dem eindringlichen Song ‚Lonely Moon‘ auf dem Album *Second Hand* bescheint das Mondlicht die dystopische Einsamkeit eines Suchers: „But they buried his conscience / near to the grave of God / sealed his soul up in a tomb of tears / ... / just to love and to be loved was all he needed / by the light of the lonely moon.“

Während der tägliche Lebenskampf Erwachsener in urbanen Kontexten in Heards Liedern oft als Metapher für eine gefallene Welt dient, werden Erinnerungen an unbeschwerte Momente der Kindheit zur Metapher für das (nicht ganz) verlorene Paradies: „In the crackling of embers / old men remember / walking in beauty in the dawn of their lives“ („Another Day in Limbo“, *Satellite Sky*). Dagegen verweisen Träume, vor allem in Heards letzter Trilogie, auf eine von Gott geheilte, zukünftige Welt: „Every now and then I seem to dream these dreams / where the dead ones live and the hurt ones heal“ (‘Dry Bones Dance‘). Dazwischen, im Alltag ambivalenter menschlicher und christlicher Erfahrung, liegt der zerbrechliche Glaube an die verborgene, aber unerschütterliche Anwesenheit göttlicher Liebe: „It takes more than your passion and more than your pain / for the rock of forgiveness to melt in the rain“ („Look Over Your Shoulder“, *Second Hand*). „Your love / never can fail to pierce me / hammers and nails / rhythm of passion louder than hell / thunder of heaven / hammer and nails.“ (‘Hammer and Nails‘, *Satellite Sky*).

An diesen wenigen Beispielen zeigt sich m.E. eine missionale Signatur, die sich in ähnlicher Weise durch das ganze Werk zieht und zusammenfassend in drei Perspektiven beschreiben lässt: *Erstens*, in der ehrlichen Wahrnehmung menschlicher Erfahrungen in ihrer Ambivalenz; *zweitens*, im Transparentmachen dieser menschlichen Erfahrungen für die göttliche Transzendenz und eine Perspektive der Hoffnung, die im Gesamtkontext von Heards Werk als christliche Hoffnung deutlich wird. Wesentlich für die missionale Signatur in Heards Werk ist jedoch noch eine *dritte* Perspektive, die zeigt, *wie* die Transparenz zur Transzendenz auf Textebene hergestellt wird: durch die Kommunikation eines lyrischen Sprechers, meist in Form eines dialogischen Selbstgesprächs vor imaginierten Hörern.

„Can you hear me?“ Der lyrische Sprecher als Zeuge

Diese Rolle des lyrischen Sprechers zeigt sich am deutlichsten in einer Reihe von Liedern, in denen die poetische Figur eines Sängers ihren eigenen Kommunikationsprozess reflektiert.⁵⁵ Im Titelsong von Heards Debütalbum *On Turning to Dust* (1976 / 1978) begegnen die Hörer dieser Figur erstmals. Auch wenn die Figur des Sängers nicht einfach mit Heard als Autor oder Performer des Lieds gleichgesetzt werden kann, gibt Heard ihr offensichtlich mehr oder weniger autobiographische Züge. Für die Hörer entsteht dadurch der Eindruck, unmittelbar in die Überlegungen des Singer-Songwriters selbst einbezogen zu werden, was wohl auch dessen dialogischer Imagination entsprach. In den drei Strophen des Lieds beschreibt der Sänger Elemente des musikalischen Kommunikationsprozesses (Musiker, Gitarre, Lied, Publikum) und macht gleichzeitig deren Vergänglichkeit und Unverfügbarkeit deutlich. Die erste Strophe reflektiert den Sänger und sein Instrument: „What will you do with an old guitar / ... / what will you do when you can't play no more“. Die zweite Strophe thematisiert das Lied selbst: „What will you do with an age-old song / if I make it sound brand new /.../ what do you hear when the sound dies down“. Die dritte Strophe erwägt das Scheitern der Kommunikation: „What will I do if you go away / leaving these songs sitting here / what is the use if you've not cared to hear“. Angesichts seiner Unverfügbarkeit wird der Kommunikationsprozess dann zur Transzendenz hin geöffnet, er wird zum Gebet: „Time and again I will pray this prayer /.../ Lord let the Truth reach hearing ears today.“ Das Gebet lässt das Lied quasi im Nachhinein als Allegorie einer christlichen Predigt erscheinen: die „old guitar“ repräsentiert die hölzerne, klingende Kanzel, der „age-old song“ verweist auf den uralten Text der Bibel, den der Sänger (= Prediger) „brand new“ macht (= Auslegung, Kontextualisierung). Obwohl Heard sich immer wieder von der Rolle als musikalischer Prediger distanziert, bleibt eine kommunikative theologische Grundperspektive für sein Werk bestimmend (siehe oben, ‚Tip of My Tongue‘).

In dem Song ‘Remarks to Mr. McLuhan’ auf Heards drittem Album *Fingerprints* (1980) reflektiert die Figur des Sängers die Medialität musikalischer Kommunikation: „You supply the stereo / and I'll supply the rhymes / I'm aided by machinery / in hopes

⁵⁵ Weitere Lieder mit der Figur des Sängers sind u.a. ‚Remarks to Mr. McLuhan‘ (1980), ‚One Night Stand‘ (1981), ‚In the Gaze of the Spotlight's Eye‘ (1983), ‚Tip of My Tongue‘ (1992). Zum Mittel der Selbstreferenz im populären Songwriting vgl. Bethany Lowe / Freya Jarman, *Analyse This: Types and Tactics of Self-Referential Songs*, in: Scotto, *Popular Music Analysis*, 58-76 (wie Anm. 4).

to reach your mind“. Im dialogischen Selbstgespräch überlegt der lyrische Sprecher, dass das Medium Schallplatte zwar nicht die Botschaft *ist* (in kritischer Anspielung auf eine These McLuhans), die Möglichkeiten der Kommunikation aber erweitert, auch wenn weiterhin offen bleiben muss, inwiefern die Kommunikation gelingt: „frozen in this record / are fingerprints and messages / can you hear me / can you hear me now“. Im Unterschied zu ‚On Turning to Dust‘ wird nun weniger der Aspekt zeitloser religiöser Wahrheit („Truth“) als vielmehr die Besonderheit persönlicher Mitteilungen („fingerprints and messages“) betont und damit die Bedeutung des lyrischen Sprechers als *Zeuge* unterstrichen.

Trotz der kommunikativen Intention zeigt Heards Werk selten appellativen Charakter. Lyrische Sprecher und imaginierte Hörer befinden sich meist auf Augenhöhe. Auch eine Unterscheidung zwischen Christen und Nichtchristen findet sich kaum. Maßgeblich scheint eher die Figur des „profane saint“ (s.o.), die sich zwischen allen Stühlen wiederfindet („Stuck in the Middle“, *Stop the Dominoes*) und nicht durch die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe (oder das Fehlen der Zugehörigkeit) definiert wird, sondern durch ihre Hoffnung auf Gottes Gnade: „all that I can do is ask your grace“ („All“, *Mark Heard*, 1976).

4. Rezeption: einige Beispiele

Wie seine poetischen Protagonisten wollte auch Heard selbst gehört werden; und wie sie rechnete auch er mit der Begrenztheit, Kurzlebigkeit und dem Scheitern musikalischer Kommunikation. Doch Heards Lieder *wurden* gehört – vor allem posthum. Sein Lied ‚He will listen to you‘ (*Eye of the Storm*) wurde u.a. von der bekannten Bluegrass-Band Nickelcreek gecovernt (LP *Here to There*, 1997) und hat in deutscher Übersetzung sogar den Weg ins ev. Kirchengesangbuch (Ausgabe Württemberg) gefunden.⁵⁶ 2005 wurde Heards Song ‚Worry too much‘ von seinem Album *Second Hand* (1991) von der Americana Music Association (AMA) zum „Song of the Year“ gewählt.⁵⁷ 2011 erschienen die von Joan Baez aufgenommenen Heard-Songs ‚Rise from the Ruins‘ und ‚Lonely Moon‘ auf der Reissue-Fassung (Collectors Edition, 2011, 2 CDs) ihres Albums *Play Me Backwards* von 1992. Auch die neuen Möglichkeiten des Crowdfunding verschaffen dem Werk von Heard nachhaltigeres Gehör. 2017 erschien das Tribut-Album *Treasure of the Broken Land* mit achtzehn Songs von Heard, interpretiert von einer neuen Generation von Folk- und Americana-Künstlern. 2021 erschien eine Remaster-Ausgabe seines Album *Dry bones Dance*. Außerdem sind alle Alben Heards auf dem bereits erwähnten YouTube-Kanal für progressive christliche Musik zugänglich.⁵⁸ Doch die relativ geringe Zahl der Aufrufe macht deutlich, dass universale digitale Zugänglichkeit nicht universale Wahrnehmung bedeutet, sondern zunächst lediglich die Pluralität musikalischer Nischen

⁵⁶ In der Übersetzung von Christoph Zehendner ‚Er hört dein Gebet‘ (1987), in *Evangelisches Gesangbuch* Württemberg, Nr. 618 sowie in anderen Liederbüchern, vgl. <https://liederdatenbank.strehle.de/song/181>, Abruf 1.3.2023.

⁵⁷ Vgl. AMA Awards 2005, <https://americanamusic.org/awards/2005>, Abruf: 1.3.2023.

⁵⁸ Siehe Anm. 50.

erhöht. In missiologischer Hinsicht bleibt das Gebet des lyrischen Ich “Lord let the Truth reach hearing ears today” also relevant. Und auch in künstlerischer Hinsicht sollte deutlich sein, dass Qualität und Wert eines künstlerischen Werks nicht unbedingt durch den kommerziellen Erfolg definiert werden.

Wie oben angedeutet (Teil 2), zeigt sich im Blick auf die Rezeption der Musik Heards eine Kluft zwischen Heards *Ideal* der Kommunikation mit einem säkularen Publikum und der *Realität* der Rezeption seiner Musik überwiegend durch Christen. In missiologischer Sicht kann jedoch argumentiert werden, dass das Scheitern dieses (vielleicht unrealistischen) Ideals seine eigenen, nicht intendierten, aber dennoch guten Früchte trug. Denn Heards Musik wurde vor allem für solche Christen bedeutsam, die – ähnlich wie er selbst – ihr säkulares Umfeld sensibel wahrnahmen und sich oft am Rand christlicher Subkulturen wiederfanden: für Skeptiker, Zweifler, Sucher, Künstler und Intellektuelle, die in Heards Liedern eigene Erfahrungen entdeckten. Ein Beispiel dafür ist die Erinnerung des späteren Professors für Geschichte (Geneva College), Eric Miller:

After my college years, in the midst of an aching search for something deep enough to sustain my shredded faith, I bought a best-of collection of Heard's acoustic songs. Never since has such a small investment yielded such amazing returns. His wedding in word and melody of raw confession, revealing observation, and restless probing far surpassed anything I had encountered by a Christian artist.⁵⁹

Der von Heard imaginierte Dialog mit seinen Hörern fand also statt, wenn auch anders als Heard es sich vorgestellt hatte. Umgekehrt nutzen die Hörer Heards Werk für ihre eigene Imagination eines Dialogs. Sie projizierten die in den Liedern erzählten Erfahrungen auf den Songwriter selbst (sicherlich oft zu Recht und von Heard beabsichtigt) und fühlten sich durch die Musik mit dem Künstler verbunden:⁶⁰ „He and I have connected through the airwaves“ erinnert sich der promovierte Psychotherapeut Doug Wheeler.⁶¹ Er erläutert:

These lyrics [...] [were] what initially drew me, in the early eighties, to Heard's life and music, and gave some definition and hope to my sometimes weary soul. I listened to these words repeatedly and became aware that God was reaching out to me - that something important was happening deep within my soul. [...] [Mark Heard's] spiritual journey has, in many ways, paralleled my own.⁶²

Missionale Poiesis und imaginativer Dialog: Schlussfolgerungen

In diesem Aufsatz wurde das künstlerische Werk Mark Heards in missiologischer Perspektive als *missionale Poiesis* gedeutet und beschrieben. Dies ist sicherlich nicht die

⁵⁹ Eric Miller, Aching for Something Deep, in: *Christianity Today* 47, September 2003, 75-76.

⁶⁰ Vgl. die von Clive Marsh im Anschluss an Simon Frith (1987) formulierte Beobachtung: “popular music [...] works via the ‘affective and emotional alliances’ forged between listeners and performers“. Marsh, Pop and Rock, in: *Handbook of Religion and Popular Music*, 232-240: 234 (wie Anm. 4).

⁶¹ Doug Wheeler, On the Tip of his Tongue. A Tribute to Mark Heard, in: *Mars Hill Review*, Issue 6 (Fall), 1996, 112-117: 116; auch: www.markheard.net.

⁶² Wheeler, Tribute, 116 (wie Anm. 61).

einzigste Lesart dieses vielschichtigen künstlerischen Werks, aber es ist, wie ich zu argumentieren versucht habe, eine wichtige Lesart, die im Werk selbst, in den Intentionen des Autors und in exemplarischen Rezeptionen in je eigener Weise sichtbar wird. Dabei zeigt sich im Selbstverständnis Heards eine bereits auf Schaeffer zurückgehende Spannung zwischen dem Eigenwert künstlerischer Arbeit und ihrem Verständnis als missionarischer Kommunikation, die – vor allem in Heards Spätwerk – in einer komplexen missionalen *Expressivität* Ausdruck findet, wenn auch nicht gelöst wird.

Darüber hinaus ist deutlich geworden, wie Heard sein Werk als *Dialog* mit potenziellen Hörern imaginiert und konstruiert: Mit musikalischen und poetischen Mitteln bringt er Beobachtungen, Erfahrungen, Gefühle und Gedanken zum Ausdruck, in der Hoffnung gehört und verstanden zu werden. Mit Hilfe lyrischer Sprecher und Protagonisten, denen er z.T. autobiographische Züge verleiht, gestaltet Heard seine Musik als Gespräch mit Nichtchristen und Christen in einem säkularen Kontext, in der Hoffnung mit ihnen gemeinsam die Schönheit und den Schmerz menschlicher Erfahrung als Hinweis auf Gottes liebende, verborgene und erlösende Gegenwart zu reflektieren und zu spüren. In umgekehrter Richtung imaginieren die Hörer ihre Hörerfahrung ebenfalls als Dialog mit Heard, in dessen Beschreibungen menschlicher und christlicher Fragmentierung und Hoffnung sie zugleich eine Sprache für ihre eigenen Erfahrungen und Hoffnungen finden. Doch zunächst waren Heards Lieder sein eigener Resonanzraum. Nur so konnten sie auch Teil der Vorstellungswelt anderer werden: „I must at least tell somebody, even only God and myself, what I have seen and felt.“⁶³ Auf diese Weise wird Heards künstlerisches Werk zu einem deutungs-offenen, dialogischen Vorstellungsraum, der sowohl dem Autor selbst als auch den Hörern persönlichen Sinn und kohärente christliche Hoffnung vermittelt.⁶⁴

Kunst als Zeugnis und gemeinsame Menschlichkeit

Als *poiesis*, d.h. in seinem Charakter als *Kunstwerk*, als Ausdruck menschlicher Imagination und Kreativität, stellt Heards Werk einen Ort gemeinsamer Menschlichkeit dar. In diesem Sinn kann das künstlerische Werk in theologischer Perspektive auch als ein *Gleichnis* für die Menschlichkeit und Menschenfreundlichkeit Gottes (Titus 3,4) verstanden werden.⁶⁵ In missiologischer Perspektive stellt Heards Werk eine Form missionaler Inkulturation dar, eine persönliche Formulierung, Einpflanzung und Verwurzelung christlicher Hoffnung in den Formen der westlichen populären Musik des späten 20. Jahrhunderts.⁶⁶

⁶³ Heard, *Life in the Industry: A Musician's Diary*, in: *Image: Journal of the Arts and Religion* 2, Summer 1992, abgedruckt im Anhang von Dickerson, Hammers, 182-196, dort 196 (wie Anm. 10).

⁶⁴ Vgl. das von Vaughan S. Roberts formulierte doppelte Verständnis populärer Musik als Ausdruck von „restlessness and fragmentation“ und persönlicher Sinnfindung: „Music shapes a coherent world, locating the basis for social imaginaries in ‚inner, individual experience, in personalized meaning‘“. Roberts, *Folk Music*, in: Partridge, *Handbook of Religion and Popular Music*, 260-268: 267 (wie Anm. 4).

⁶⁵ Vgl. Jeremy S. Begbie, *Voicing Creations Praise: Towards a Theology of the Arts*, Edinburgh 1991, 177-182.

⁶⁶ Zum grundsätzlichen Verständnis von Musik als Inkulturation vgl. F. Walldorf, *Musik in den Reli-*

Als *missionale poesis* unterstreicht Heards Werk ein Verständnis christlicher Mission „as coherent, broad and deep as the need and exigencies of human life“⁶⁷ und macht zugleich die Bruchstückhaftigkeit und Begrenztheit menschlicher missionarischer Kommunikation deutlich. In dieser Hinsicht beschreibt Heards Werk ein Verständnis christlicher Mission als *Zeugnis*, verwurzelt in einer zerbrechlichen Zuversicht, die Bosch als „bold humility“ bezeichnet: „not as judges or lawyers, but as witnesses [...] not as high-pressure salesmen, but as ambassadors of the Servant Lord.“⁶⁸ Noch grundlegender bestimmt Karl Barth das fragmentarische christliche Zeugnis als Teilhabe an dem primären Zeugnis des auferstandenen Christus selbst:

Mehr und etwas Anderes als ein menschliches und von der Sündhaftigkeit seiner menschlichen Existenz getrübes [...] Bezeugen [...] wird [der Dienst des Christen] nicht sein können. Bezeugte sich Christus nicht selbst, was würde dann aus dem besten Zeugnis. [...] Es widerfährt dem Christen und seinen Mitmenschen immer ein Wunder, wenn sein Zeugnis jene Kraft hat.⁶⁹

Die präzise und ehrliche Wahrnehmung der eigenen Menschlichkeit gehört zu den wichtigsten Attributen von Heards Werk. In dieser Perspektive kann auch Heards metaphorische Beschreibung Gottes als „strong hand of love hidden in the shadows“ (siehe Teil 3) verstanden werden. Obwohl Heard von Schaeffers rationaler apologetischer Zuversicht beeindruckt war und sie zum Teil auch in sein Werk einfluss, zeigt sich in Heards Werk die ehrliche und nüchterne Einsicht, dass Gott nicht mit menschlichen Mitteln beweis- und demonstrierbar ist. Die poetischen Protagonisten in seinen Liedern nehmen die Rolle von Zeugen ein, eine Rolle, die wohl auch Heards Selbstverständnis widerspiegelt: Er wollte durch seine Kunst zeigen, warum die Schönheit der Natur für *ihn* ein Hinweis auf einen guten Schöpfer war und warum die Zerissenheit und Vergänglichkeit der Welt in *ihm* die Hoffnung auf Erlösung, Auferstehung und Heilung offenhielt. In einem späten Interview deutet er an, dass er durch sein Werk ein kleines Fenster öffnen wollte, durch das Vorbeigehende sehen können, was er sieht: „all the mystery in the world, all the wonder in the world, all the tears of happiness, all the tears of sadness, all the truth in the world“.⁷⁰

Die Frage des lyrischen Ichs „*can you hear me*“ (‘Remarks to Mr. McLuhan’) wird innerhalb des Liedes und innerhalb von Heards Werk insgesamt von den imaginierten Hörern übrigens nicht beantwortet. In einem anderen Lied macht der lyrische Sprecher jedoch deutlich, woher er / sie die entscheidende Antwort erwartet: „When the light explodes in a world gone wrong / he will listen to you / when your heart beats strong with a grateful song / *God will listen to you.*“

gionen. Exemplarische Einblicke und vergleichende Deutungen, in: *Polyphone Klangräume. Musik in theologischen und interkulturellen Diskursen*, hg. E. Spohn, E. Werner, Nürnberg 2022, 62-84: 69-70.

⁶⁷ Bosch, *Transforming*, 10 (wie Anm. 2).

⁶⁸ Bosch, *Transforming*, 489 (wie Anm. 2).

⁶⁹ Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/3,2 (§ 71), 692-703, dort 698. Vgl. Günter Thomas, Missionstheologische Grundentscheidungen in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 29.1, 2013, 11–34: 26.

⁷⁰ Zitiert bei Roberta Croteau, Mark Heard: *Touching That Miraculous Circumstance*, in: *Release* (Fall 1990), http://www.markheard.net/archive/release_fall1990.html, Abruf: 1.3.2023.

Rezensionen

Perry Shaw/ César Lopes/ Joanna Feliciano-Soberano/ Bob Heaton, *Teaching across Cultures: A Global Christian Perspective*, Langham Global Library, 2021. – ISBN 978-183-9-73075-7. Paperback, 322 Seiten, ca. 29,00 €.

Dieses Buch wurde von vier Autoren mit interkultureller Erfahrung verfasst. Perry Shaw hat fast drei Jahrzehnte im Mittleren Osten gelehrt und ist nun in Australien tätig. Joanna Feliciano-Soberano unterrichtet auf den Philippinen und verfügt über Erfahrungen in ganz Südostasien. César Lopes ist in Costa Rica und Brasilien tätig und engagiert sich auch in anderen Ländern. Bob Heaton leitet eine Ausbildungsstätte in Simbabwe.

Die erste Hälfte des Buches beschäftigt sich mit acht kulturellen Tendenzen, die im globalen Süden für den theologischen Unterricht zu beachten sind. Es werden praktische Tipps und Anleitungen gegeben, wie man im interkulturellen Kontext effektiv unterrichten und kommunizieren kann. Die zweite Hälfte des Buches umfasst länderspezifische Themen, die berücksichtigt werden müssen.

Das Buch beginnt mit der Geschichte eines zielorientierten Lehrers, der in einer beziehungsorientierten Kultur Schwierigkeiten hatte und sich umstellen musste. Im zweiten Kapitel geht es um die Theologie der Lehre, wobei Theologie als kulturelles Konstrukt vorgestellt wird und Dozenten darauf hingewiesen werden, Demut an den Tag zu legen und ihre eigene Überzeugung nicht über alles zu stellen. Das dritte Kapitel stellt verschiedene Logik- und Denkstrukturen vor und erklärt, wie z. B. „um den heißen Brei herumreden“ unter gruppenorientierten Kulturen im Gegensatz zu individualistisch linearen Kulturen zu verstehen ist. Im vierten Kapitel wird aufgezeigt, dass der Kontext, in dem etwas gesagt wird, in anderen Kulturen viel wichtiger ist als die Präzision von einzelnen Worten. Westliche Lehrer werden herausgefordert, mit einer gewissen Ambiguität zu leben, und es werden viele Hilfen für das Unterrichten in einer anderen Sprache oder mit Dolmetschern gegeben.

Das fünfte Kapitel befasst sich mit der Bewertung von Studenten. Die Autorin gibt gute Gründe für alternative Methoden, Studenten zu benoten. Wissensabfragen und Rezensionen, wie sie im Westen üblich sind, entsprechen nicht der Denkweise der meisten Kulturen und benachteiligen diese Studenten. Es müsse vielmehr darum gehen, den Lernprozess zu bewerten. Sie geht auch gut darauf ein, wie Plagiarismus in anderen Kulturen zu bewerten ist. Im sechsten Kapitel geht es um Geschlechter. Es werden praktische Tipps gegeben, wie männliche Lehrer mit Schülerinnen umzugehen haben und wie Lehrerinnen mit ihren Schülern umgehen sollten, um den Umgang miteinander in diesem sensiblen Bereich zu erleichtern und Fettnäpfchen zu vermeiden. Im siebten Kapitel geht es darum, nicht westliche Theologie mit all ihren Stärken und Schwächen zu unterrichten, sondern Raum zu geben, dass sich lokale Theologien entwickeln können. Es geht weniger ums Wissen vermitteln, sondern darum, bei der Erschaffung von Wissen zu helfen.

Im letzten Kapitel des ersten Teils geht es um den demütigen Umgang mit der eigenen theologischen Überzeugung. Primär werden westliche Theologen darauf hingewiesen, ihre systematische Theologie nicht als allein gültig hinzustellen, sondern auch Theologien aus anderen Regionen zu berücksichtigen. Auch sollten soziale Faktoren und lokale Autoren einbezogen werden.

Die zweite Hälfte des Buches befasst sich mit länderspezifischen Themen, die im interkulturellen Unterricht beachtet werden müssen, und wurde mithilfe von Befragungen leitender Dozenten aus über 30 Ländern zusammengestellt. Aus meiner eigenen interkulturellen Erfahrung (sieben Jahre in Brasilien aufgewachsen und 16 Jahre auf den Philippinen als Lehrkraft tätig) kann ich der Beschreibung für diese beiden Länder absolut zustimmen.

Die Autoren haben sich mit der Materie gut auseinandergesetzt und säkulare Fachliteratur sowie wissenschaftliche Erkenntnisse einfließen lassen, was dem Buch zusätzliche Tiefe verleiht. Zudem ist die Vielfalt an interkultureller Erfahrung und unterschiedlicher Herkunft der Autoren sehr bereichernd. Die viele praktischen Tipps und Fragen zur Reflektion am Ende jedes Kapitels, sind ebenfalls hilfreich. Es ist auch gut, dass das Buch das Lernen unter oralen Kulturen anspricht, da geschätzte 80% der Weltbevölkerung zu dieser Gruppe gehören. Besonders im siebten Kapitel, werden die Leser dazu ermutigt, ihre eigene theologische Prägung und Lehren der eigenen Denomination zu hinterfragen, damit der biblische Inhalt und nicht eigene Überzeugungen weitergegeben werden. Für manche Leser mag es zu einer Herausforderung werden, da die Autoren manche Ansichten vertreten, die nicht jedem gefallen werden, zugleich merkt man den Autoren ihre eigene kulturelle Prägung an.

Das Buch richtet sich primär an westliche Theologie-Dozenten, die als Gastlehrer in einer anderen Kultur unterrichten. Zudem können auch Dozenten, die schon lange in einer anderen Kultur unterrichten, und Lehrer, die in ihrer eigenen Kultur unterrichten, von dem Buch profitieren. Es kann auch grundsätzlich Missionaren helfen, ihr Wissen effektiver in einer fremden Kultur zu vermitteln. Ebenso können Kurzzeitlehrer, die sich auf einen Einsatz vorbereiten wollen, von diesem Buch lernen. Auch für Pastoren und Gemeindemitarbeiter ist das Buch relevant, besonders in Zeiten, in denen Migration Menschen aus verschiedenen Kulturen zusammenführt.

Danyal Qalb, Philippinen

Bert de Ruiter, Christ, *The Culmination of the Law: The Gospel for Religious Muslims. Lessons from Jesus' Interaction with the Pharisees. An Example in Reaching Religious Muslims with the Gospel*, Nürnberg: VTR Publications, 2022. ISBN 9783957761453. Paperback, 87 Seiten, 9,95 €.

Über viele Jahre ist Bert de Ruiter aktiv am interreligiösen Dialog zwischen Muslimen und Christen beteiligt. Durch seine Seminare, Bücher und Vorträge versucht er, Christen in ganz Europa dazu auszurüsten, sprachfähig gegenüber Muslimen zu werden, um das Evangelium ohne Angst verkündigen zu können. Mit seinem neuesten Buch will der Ruiter Parallelen zwischen den Pharisäern zur Zeit Jesu und den religiösen Muslimen von heute aufzeigen. Obwohl es sicherlich einige theologische Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und den Pharisäern gab, fällt zugleich auf, dass Jesus äußerst kritisch und teilweise sogar konfrontativ mit ihnen umging. De Ruiter untersucht, wie Jesus trotz seiner Ablehnung der pharisäischen Auslegung des religiösen Gesetzes, seinem Gegenüber Liebe zeigte, indem er sie unermüdlich dazu einlud hat, sich auf eine lebendige Beziehung zu Gott dem Vater einzulassen. Dies führte dazu, dass einige Pharisäer zu Überzeugungen kamen, dass Jesus tatsächlich die Vollendung des Gesetzes und daher der Verherrlichung und Nachfolge würdig war. Der Autor untersucht in seiner Arbeit, was Christen von der Vorgehensweise Jesu in seinem Umgang mit Andersgläubigen lernen können. Ein Blick auf die Spannung

zwischen der Ablehnung von Überzeugungsinhalten und der Annahme der Menschen, die diese vertreten, bietet wichtige Erkenntnisse für eine fundierte missiologische Reflexion und eine verbesserte Praxis.

Nach einer knappen Einführung in die Thematik, bietet de Ruiter eine stringente Zusammenfassung, wer die Pharisäer zu Zeiten Jesu waren (Kapitel 1). Ihr leidenschaftlicher Eifer für das genaue Einhalten aller Gesetze geschah teils aus der theologischen Überzeugung, man könne vor Gott gerechtfertigt sein, wenn man gute Werke tut (11-12), aber auch aus einer ehrlichen Gottesfurcht und Messiaserwartung. In Kapitel 2 befasst sich de Ruiter in einer gut strukturierten und nachvollziehbaren Art und Weise mit verschiedenen Gemeinsamkeiten zwischen den Pharisäern und den heutigen religiösen Muslimen. Dazu gehört eine Betonung moralischer Reinheit und die äußerliche Aufrechterhaltung diverser Gebote, was oft zu Hochmut und Gesetzlichkeit führt.

In Kapitel 3 verweist de Ruiter auf die Vorgehensweise Jesu gegenüber den Pharisäern, welche im übertragenen Sinne auch für Christen als Beispiel in ihrem Umgang mit religiösen Muslimen dienen kann. Als erstes nennt er die Tatsache, dass sich Jesus nicht davor gescheut hat, den Pharisäern zu widersprechen und ihre falsche Lehre zu verurteilen. Der Hauptgrund dafür war: „Many Pharisees mistakenly made serving God predominately an outward matter, instead of a heart issue.“ (34) Jesus geht aber einen Schritt weiter. Er verurteilt nicht nur, sondern begegnet ihnen mit Mitgefühl und Barmherzigkeit. Aus diesem Grund ermutigt de Ruiter seine Leser, „Let us also follow our Lord and Savior to confront and condemn not with hardness of heart or of a cold argumentative spirit, but with a compassion so that in all our interactions with them they get a glimpse of the merciful and gracious Lord we serve.“ (38)

In Kapitel 4 setzt sich der Autor vorwiegend mit der Frage auseinander, was von Jesus Verhalten gegenüber den Pharisäern für unsere Interaktion mit Muslimen gelernt werden kann. Hier wird deutlich, dass für Jesus das Königreich Gottes vor allem eine geistliche Realität und deshalb für alle Menschen zugänglich ist. Diese Einstellung steht im direkten Kontrast zu den damaligen Pharisäern und den heutigen Muslimen mit ihrem Versuch, eine geopolitische Wirklichkeit durch menschliche Fähigkeiten und Macht zu erzwingen. Darüber hinaus zeigt Jesus, dass die tiefere Realität einer moralischen Reinheit nicht viel mit Äußerlichkeiten zu tun hat, sondern hauptsächlich eine Sache des Herzens ist. Das führt dazu, dass der Mensch sich nicht auf religiöse Riten verlassen kann, sondern auf Gottes Barmherzigkeit und Liebe. De Ruiter betont: „A pure heart is a gift from the Sovereign God given to those who put their faith in Him and trust in the provision He made for their eternal salvation through the life and death of Jesus Christ“. (48) Letztlich wird aus der Lehre Jesu deutlich, dass eine Rechtfertigung vor Gott nicht selbstständig erarbeitet, sondern nur als Geschenk angenommen werden kann. Genau wie die Pharisäer damals versuchen auch heute Muslime, sich vor Gott durch gute Taten zu rechtfertigen.

Im fünften Kapitel analysiert der Autor die Strategie Jesu, die Pharisäer zu erreichen. Er beschreibt, wie wichtig es ist, Zeit mit Menschen zu verbringen und Gastfreundschaft zu üben. Darüber hinaus ist es hilfreich, dass man mehr Fragen stellt als Antworten gibt, weil sich dadurch oft überraschend viele Gemeinsamkeiten auftun. Schließlich sollte man dem Beispiel Jesu folgen, indem man Geschichten erzählt, die eine tiefe theologische Wahrheit ans Licht bringen. De Ruiter schreibt: „Telling stories not only fits the cultural background of many Muslim friends, but stories also evoke emotion, draw in listeners, and speak metaphorically.“ (60-61)

In den nächsten vier Kapiteln zeigt de Ruiter anhand verschiedener biblischer Beispiele, wie überzeugte Pharisäer entweder zum Glauben gekommen sind oder die damaligen Christen besonders unterstützt haben. Der Autor will den Leser dadurch ermutigen, dass Konversion auch unter den scheinbar schwierigsten Gruppierungen geschehen kann. Im zehnten und letzten Kapitel bespricht de Ruiter, warum Christus die Vollendung des Gesetzes ist. Er weist noch einmal darauf hin, dass es fundamentale Parallelen gibt zwischen gottesfürchtigen Muslimen von heute und den von religiösem Eifer erfüllten Pharisäern zur Zeit Jesu. Abschließend ermutigt der Autor seine Leser, leidenschaftlich für Muslime zu beten und ihnen mutig zu begegnen (85).

Insgesamt liefert de Ruiter solide theologische Grundlagen und Ratschläge für Christen, wie man die muslimische Position besser einordnen kann. Wem das Erreichen von Muslimen ein Anliegen ist (seien es Missiologen, Theologen oder engagierte Evangelisten), wird hier eine unverzichtbare und grundlegende Hilfestellung finden. Letztlich bieten die hier dargestellten Gedanken einen wichtigen und innovativen Beitrag, weil sie dabei helfen, Muslime aus einer eher vertrauten Perspektive zu verstehen, was wiederum dazu beiträgt, Barrieren abzubauen und Menschen mit Mitgefühl und Liebe zu begegnen.

*Dr. Dejan Aždajić, Dozent für Praktische Theologie,
Freie Theologische Hochschule Gießen*

Michael W. Goheen/ Timothy M. Sheridan, *Becoming a Missionary Church: Lesslie Newbigin and Contemporary Church Movements*, Grand Rapids: Baker Academic, 2022. ISBN 978-0-8010-4927-9. Paperback, 288 Seiten, ca. 28,00 €.

Das umfangreiche Werk des anglikanischen Missiologen Lesslie Newbigin (1909-1998) ist nicht nur von historischer Bedeutung, es ist auch heute noch horizontweiternd. Michael Goheen, Missionspraktiker und Professor für missionale Theologie am Covenant Theological Seminary (St. Louis), und Timothy Sheridan, Gemeindegründer und Professor am Missional Training Center (Phoenix) bieten mit der vorliegenden Monografie einen Folgeband zu *The Church and Its Vocation* (2018).

Während Goheen in jenem Titel die theologischen Grundüberzeugungen und die missionarische Ekklesiologie Newbigins detailliert darlegte (vgl. *EM* 35, 3/2019, 154-155), ist *Becoming a Missionary Church* eher konzeptionell-praktisch ausgerichtet und für Verantwortliche in Gemeinden geschrieben. In einem einleitenden Kapitel erläutern die Autoren ihr Anliegen, ihre Vorgehensweise sowie die angespannte Situation der christlichen Gemeinde in der westlichen Welt. Mithilfe von Newbigins Werk fragen sie nach der Essenz der *ekklesia*, um so neue und alte Impulse, aber auch mögliche Korrekturen für den Gemeindebau im modern-postmodernen Westen zu formulieren.

Im ersten Teil des Buches gehen Goheen und Sheridan auf die ideengeschichtliche Entwicklung ein, die hinter dem Begriff der missionarischen/ missionalen Gemeinde steht. Ein wichtiger Meilenstein war z.B. 1938 die dritte IMC-Missionskonferenz im indischen Tambaram, bei der man versuchte, das Auseinanderdriften der Weltmission und der lokalen Kirchen zu überwinden. Des Weiteren skizzieren die Autoren die Übergangsphase bis zur wegweisenden Missionskonferenz in Willingen im Jahr 1952, analysieren das bedeutungsschwere Konzept der *Missio Dei*, und erklären die dazugehörigen Interpretationen, die damals miteinander konkurrierten. Die kritischen

Analysen von J. Hoekendijks und K. Raisers Ansichten über das kirchliche Weltengagement stechen hier besonders hervor. Eine Gegendarstellung von Newbigins Überzeugungen und die daraus folgenden Aufgabenbereiche (kulturell, theologisch, ekklesiologisch) schließt diesen wichtigen, eher historischen Teil des Buches ab.

Was bedeuten all diese Perspektiven für die konkrete Gemeindepraxis? Im zweiten Teil des Buches stellen die Autoren die theologischen und ekklesiologischen Perspektiven der missionalen Gemeindebewegung Newbigins Werk gegenüber. Sie behandeln die Frage, inwiefern der westliche Kulturkreis zu einem Missionsfeld geworden ist und wie eine missionarische Begegnung von Kirche und Kultur aussehen kann. Zentral ist hier u.a. Newbigins Unterscheidung von der *missionarischen Dimension*, die alles Sein und Tun der Gemeinde durchzieht, und der *missionarischen Intention*, die sich zielgerichtet und spezifisch, z.B. in der Evangelisation, äußert.

Ähnlich aufgebaut ist der kürzere, dritte Teil. Hier ist der theologische Gesprächspartner aus ideengeschichtlicher Sicht die Emergent Church Bewegung. Goheen und Sheridan gehen auf die Dynamiken der Postmoderne ein, auch analysieren sie unterschiedliche Impulsgeber und Trends innerhalb der Emergent Church. Schließlich kommentieren sie kritische und konstruktive Aspekte der Bewegung, die sich anfangs stark auf Newbigin berief, seine Impulse aber oft nur verkürzt aufnahm.

Der letzte Gesprächspartner ist im vierten Teil Tim Keller und sein ekklesiologischer Entwurf der Center Church. Erneut untersuchen die Autoren, wo Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu Newbigins Gemeindeverständnis liegen und welche theologische Grundausrichtung im Vergleich deutlich wird. Ihre Hauptkritik trotz aller Wertschätzung lautet, dass Keller oft nicht transparent und nicht tief genug aus Newbigins Werk geschöpft hätte und punktuell zu Einseitigkeiten tendierte: hermeneutisch, methodisch sowie missionsstrategisch.

Besonders nützlich scheint das letzte Kapitel: Die Autoren fassen noch einmal Newbigins Sicht vom Engagement der Kirche, ihrer Gegenkultur und ihrem missionarischen Wesen zusammen. Was eine missionarische Kirche letztlich benötigt und festhalten sollte, ist (1.) das ganze Evangelium von Jesus Christus, (2.) eine heilsgeschichtliche Perspektive bzw. die Prägekraft der biblischen Story, (3.) eine klare Sicht der eigenen Identität (a) als neue Menschheit, (b) als Vorgeschmack und Instrument von Gottes Königreich, sowie (c) als eine sich sammelnde und ausgesandte Gemeinschaft.

Schließlich braucht es laut Autoren (4.) eine differenzierte, kritische Sicht auf die eigene Kultur mit ihren zahlreichen Götzen, (5.) ein Verständnis der ganzheitlichen Berufung der Gemeinde und ihrer Glieder in der Welt, (6.) die Schönheit und Notwendigkeit der Gnadenmittel in christlicher Predigt, Lehre und Jüngerschaft, (7.) die Fundiertheit und Beweglichkeit institutioneller Strukturen sowie (8.) eine klare, finale Ausrichtung auf die Ehre Gottes. Zwar beinhaltet das Buch ein Schlagwortverzeichnis, doch fehlt eine Bibliografie, ebenso weiterführende Reflexionsfragen für die angepeilte Leserschaft aus der Gemeindepraxis.

Goheen und Sheridan bieten einen Tiefeneinblick in Newbigins Missions- und Gemeindeverständnis, und schlagen eine solide Brücke zum Gemeindedienst. Bei den Diskussionen mit ihren theologischen Gesprächspartnern gehen sie differenziert vor. Nicht alle Argumente werden hier überzeugen, auch findet man relativ wenig biblische Reflexion im Buch. Das liegt mitunter daran, dass Newbigins reichhaltiges

Werk als jener Standard fungiert, an dem andere Entwürfe gemessen werden. Punktuell hätten die Autoren mehr Distanz zu Newbigin wagen und offenlegen können, an welchen Stellen sie selbst anderer Meinung sind.

Zudem reißen die Autoren gewichtige Themen an, bei denen man sich noch ausführlichere Erklärungen gewünscht hätte, z.B. zur Verwicklung von modernen und postmodernen Kultureinflüssen (statt einer harten Kluft zwischen den zwei Epochen); oder zum Stellenwert einer narrativ-missionalen Hermeneutik und ihrem Verhältnis zur Systematischen Theologie, die die Autoren mal als wichtig, mal als äußerst hinderlich einordnen.

Newbigins Ringen mit der westlichen, quasi neuheidnischen Kultur hält manche Augenöffner bereit. Dennoch wirkt der Entwurf von *Becoming a Missionary Church* punktuell überholt. Während die Kirche zu Newbigins Zeiten eine relativ wohlwollende bis neutrale Haltung von der Mehrheitsgesellschaft erwarten konnte, scheinen viele der herausgearbeiteten Impulse aus heutiger Sicht nicht mehr ganz treffend. Wie äußert sich das missionarische Wesen und Wirken der Gemeinde Jesu in einer Zeit, in der Religion und Kirche schulterzuckend, skeptisch oder direkt ablehnend betrachtet werden? Andere Autoren haben hier mittlerweile griffigere, bedenkenswerte Entwürfe formuliert.

Trotz dieser Anfragen ist *Becoming a Missionary Church* hilfreich und lesenswert. Nicht nur zeigen die Autoren, wie wertvoll der lernbereite Blick in die Vergangenheit ist und wie wenig die Gemeindepraxis auf eine gesunde Missionstheologie verzichten kann. Ebenso erinnern sie daran, dass die Weltmission stärker als gedacht von einer missionarischen Ortsgemeinde abhängt, und der Westen ein Missionsfeld ist. Hieraus ergibt sich durchaus ein Arbeitsauftrag an eine biblisch erneuerte Missiologie, die dankbar auf Newbigins Werk aufbauen kann. Wer sich näher mit Newbigin und seiner anhaltenden Relevanz beschäftigen, oder wer zum missionarischen Gemeindebau im säkular-pluralistischen Kontext weiterdenken möchte, findet hier viele wertvolle Impulse.

Daniel Vullriede, Bibelseminar Bonn und IBEI Rom

Wolfgang Reinbold, Koran und Bibel: Ein synoptisches Textbuch für die Praxis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022. ISBN: 978-3-525-63413-4. Hardcover, 938 Seiten, 55,00 €.

Wolfgang Reinbold ist Professor für Neues Testament an der Universität Göttingen und zugleich Beauftragter für Kirche und Islam im Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Kirche Hannovers. Mit dem vorliegenden Buch hat er eine Art Bibel-Koran-Synopse geschaffen. Alle 114 Suren des Koran sind der Reihe nach in deutscher Übersetzung abgedruckt und finden sich jeweils in großer Schrifttype in der Mitte der Seite. Unter dem deutschen Korantext steht in kleinerer Schrift der entsprechende transkribierte arabische Korantext, und links und rechts vom deutschen und arabischen Korantext finden sich in schmalen Spalten und in kleinerer Schrifttype Zitate aus biblischen und außerbiblischen Büchern, die eine gewisse Ähnlichkeit zu den koranischen Versen aufweisen. Als außerbiblische Texte finden sowohl spätjüdische Schriften, der Babylonische Talmud und neutestamentliche Apokryphen als auch Hadithen (Überlieferungen der Aussprüche und Handlungen Mohammeds) Verwendung.

Der Autor gibt keinerlei wertende Kommentare ab und sagt auch nichts zur Frage, wie

Bibel und Koran entstanden sind. Es geht ihm einzig darum, Parallelen zwischen den beiden Büchern aufzuzeigen. Und solche Parallelen gibt es viele. Immer wieder findet man im Koran Anspielungen auf biblische Personen und Begebenheiten, auch wenn die koranischen Aussagen manchmal nur Zerrbilder der biblischen Vorlagen geben. Liest man sich intensiver in Reinbolds Werk ein, so stellt man fest, dass nicht immer eine Parallele ist, was der Autor als Parallele empfindet. Wenn er z.B. auf Seite 136 Mt 5,44 („Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen.“) als Parallele zu Sure 4,86 („Wenn ihr mit einem Gruß begrüßt werdet, dann grüßt mit einem noch schöneren Gruß, oder erwidert ihn.“) darstellt, so ist dies schwer nachzuvollziehen. Die Feindesliebe findet sich nicht im Koran.

Reinbolds Buch ist nicht nur für christliche, jüdische und islamische Theologen, sondern für alle Personen interessant, die im christlich-jüdisch-muslimischen Dialog engagiert sind. Da alle Texte in deutscher Sprache abgedruckt sind, braucht der Leser weder Kenntnisse der biblischen Grundsprachen Hebräisch und Griechisch noch der Grundsprache des Korans, Arabisch. Mehrere Register komplettieren Reinbolds Werk: ein Bibelstellenregister, ein Register der außerbiblischen Schriften, eines zum Babylonischen Talmud, zur Mischna und den Midraschim, eines zu den Hadithen und eines zu den im Koran erwähnten Namen und Orten. Über diese ausführlichen Register kann man sich das Buch sehr gut erschließen. Dank eines Druckkostenzuschusses der Hannoverschen Landeskirche kann das voluminöse Werk zu einem relativ günstigen Preis angeboten werden.

Dr. Friedhelm Jung, Bibelseminar Bonn

Tobias Delfs, *Die Dänisch-Englisch-Hallesche Indienmission des späten 18. Jahrhunderts: Alltag, Lebenswelt und Devianz*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2020. ISBN 978-3515-12867-4. Paperback, 287 Seiten, 57,00 €.

Die vorliegende Veröffentlichung stellt eine leicht überarbeitete Version einer an der Universität Zürich im Jahr 2017 angenommenen Dissertation dar. Der Autor arbeitet heute am Institut für Asien- und Afrikawissenschaften der Humboldt Universität in Berlin.

In seiner Arbeit untersucht Delfs die Missionsarbeit der ursprünglich pietistischen Dänisch-Halleschen Mission (die in ihrer Kooperation mit dem anglikanischen Missionswerk *Society for Promoting Christian Knowledge* (SPCK) für ihn zu einer *Dänisch-Englisch-Halleschen Mission* (DEHM) wurde) sowie die Arbeit der Herrnhuter Brüdergemeine in Indien von 1777 (Übergabe der Verwaltung der dänischen Handelskolonien von der Handelskompanie an den dänischen König) bis 1813 (Charta der *East Indian Company*) (12) – einer Phase, die Delfs schon als Niedergangsphase der DEHM bezeichnet. Delfs Interesse liegt dabei nicht in der eigentlichen Missionsarbeit oder deren Motiven, vielmehr untersucht er das Leben der Missionare im indischen Alltag und begibt sich auf die Suche nach normverletzendem bzw. deviantem (Norm abweichenden) Verhalten der Missionare. Delfs merkt an: „Von zentraler Bedeutung für diese Arbeit ist ... der bereits angedeutete Terminus der Devianz oder des abweichenden oder nonkonformen Verhaltens, das in DEHM und Herrnhuter Mission nicht so selten vorkam, wie es die Mission nach außen darstellte, und mit dem die Missionen auch verschiedentlich von außen konfrontiert wurden.“ (17)

Im Anschluss an eine ausführliche Einleitung (9-35), geht der Autor im zweiten Kapitel auf den europäischen Ausgangspunkt der Missionstätigkeit und damit

verbunden auf den pietistisch geprägten religiösen Raum ein. Delfs stellt den Pietismus und seine Hauptproponenten Spener und Francke vor, allerdings wird von Anfang an eine gewisse Widersprüchlichkeit und Konnotation in der Argumentation des Autors deutlich: Zwar erkennt er an, dass es „innerhalb des Pietismus durchaus große Unterschiede in der und Konflikte über die Bewertung der ‚Welt‘ in den daraus zu ziehenden Handlungskonsequenzen gab“ (36-37). Doch trotzdem scheint das Pietismusbild Delfs eher von einer Weltabgewandtheit der Pietisten geprägt zu sein. Insgesamt gesehen lehnt sich das Pietismusbild des Autors stark an den Forschungsergebnissen Martin Scharfes an und zahlreiche Stellen (44, 78) indizieren eine negative Konnotation.

Spannend erweisen sich die beiden weiteren Abschnitte in Kapitel 2: Herkunft, Auswahl (und Ablehnung) von Missionskandidaten (50-73) sowie Beobachtungen zur eigentlichen Reise nach Indien (73-87). Ähnlich wie in den weiteren Kapiteln besticht die Arbeit durch eine hervorragende Quellenforschung und zahlreiche Detailkenntnisse. Kapitel 3 erarbeitet die Einflussfaktoren nach der Ankunft der Missionare in Indien: Im Abschnitt über den kolonialgesellschaftlichen Raum geht Delfs auf die bewusst von den Missionaren gepflegten Netzwerke ein – gerade auch zu Gouverneuren und Kapitänen, bevor er anschließend auf das Miteinander zwischen den einzelnen Missionswerken untersucht, das sich durch eine gewisse Ambivalenz und Konkurrenzdenken auszeichnete (113-144). Ein dritter Abschnitt in diesem Kapitel widmet Delfs der Familie in der Mission (143-163).

Kapitel 4 behandelt die physische Konstitution und Devianz: Individuelle Erfahrung und Norm. Hier geht der Autor auf die Themen Krankheit und Tod (165-169) sowie Suizid, Sucht und Tod (169-208) ein, die er anhand mehrerer konkreter Beispiele untersucht. Gerade Alkoholsucht war ein häufig wiederkehrendes Problem. Das fünfte und letzte Kapitel untersucht die Missionspraxis und legt dabei den Schwerpunkt auf Norm und Devianz im institutionellen Raum. Hier geht es um Fragen der Haltung zur Politik, Fragen der Wirtschaft und der Finanzen – wirtschaftliches Engagement der Missionare oder nicht? – sowie Anspruch und Wirklichkeit in der eigentlichen Mission unter der lokalen Bevölkerung. Das Buch wird durch ein Kapitel mit Schlussfolgerungen abgerundet.

Die Stärke der Arbeit liegt in der detaillierten und kenntnisreichen Analyse der vorhandenen europäischen als auch indischen Quelle, und sie bietet somit einen wichtigen Beitrag zu einem Teilaspekt der Missionsgeschichte, der von Theologen und Kirchen- bzw. Missionshistorikern oft gerne übersehen wird und der doch eine notwendige Korrektur zu traditionellen missionshistorischen Arbeiten bietet, in dem er die Lebenswirklichkeit der Missionare untersucht und sie den nach außen vertretenen Normen gegenüberstellt. So entsteht ein authentischeres Bild, das ein notwendiges Kontrastbild zu manch pietistisch-hagiographischen Missionsberichten und Missionsbiographien leistet. Die oben schon angesprochene Konnotation zum Pietismus allgemein muss an dieser Stelle nicht wiederholt werden.

Insgesamt gesehen stellt das Buch einen begrüßenswerten und wichtigen Beitrag zur Geschichte der christlichen Mission im 18. und 19. Jahrhundert dar.

*Dr. Frank Hinkelmann,
Martin Bucer Seminar International*

Alles was Recht ist – Rechtsfragen im interkulturellen und missiologischen Kontext

Einladung zur missiotop Jahrestagung 2024, 26.01.-27.01.2024 im Wycliff-Zentrum Karimu (Burbach-Holzhausen)

Mit dem Thema der missiotop-Jahrestagung 2024 „Alles, was Recht ist“, stellen wir uns einem Thema, das für alle Christen wichtig ist, die kulturübergreifend arbeiten. Denn sie sind nicht nur in verschiedenen Kulturen unterwegs, sondern auch in verschiedenen Rechtssystemen. Da überlappen sich z. B. traditionelle und importierte Rechtssysteme, kirchliche Rechtssysteme sendender und empfangender Kirchen, das aus einem starken Sendungsbewusstsein erwachsende „charismatische Selbstrecht“ von Missionare und oft auch die Rechtspraktik innerhalb weitläufiger Familienstrukturen. Zu viel Recht führt meist zu Rechtsbeliebigkeit, die wiederum fast ausnahmslos das Recht der Schwächsten beugt.

**Tagesgast-Anmeldung noch bis zum 19.01. über die missiotop-Geschäftsstelle, Fam. Ebinger, Tel: 07265 917731, E-Mail: info@missiotop.org.
(Möglichkeit zur Übernachtung bitte im Tagungszentrum erfragen)**

- Fr., 26.01.2024, 14:30-20:00 Uhr: Grundlegende Referate und Diskussion
Klaus Wetzel – spricht über das Veränderung von Rechtssystemen durch den Einfluss des Christentums in der Missionsgeschichte
Markus Liebelt – legt systematisch-theologische Grundlagen für eine Orientierung in den Spannungsfeldern zwischen menschlichem und göttlichem Recht.
- Sa., 27.01.2024, 09:30 – 17:00 Uhr: Kurzreferate und Austausch
Friedrich Christian Haas (AKE | SKABE GmbH Unternehmensberatung) – zeigt unter anderem mit Beispielen aus dem Risiko- und Krisenmanagement, was Missionare im Bereich des internationalen Recht beachten müssen.
Timo Doetsch – spricht unter dem Thema Mission, Menschenrechte und Martyrium über die Konfrontation religiöser und zivilreligiöser Rechtssysteme durch auf Konversion zielende Mission.
Hannes Wiher – stellt Beispiele über die Überlappung verschiedener Rechtssysteme in Asien und Afrika vor und kommentiert sie.
Jeannot Gauggel – berichtet über den Umgang französischer Christen mit dem Laizitätsgesetz.
Stefan Henger (in Planung) – stellt Aussagen von Missionsleitern deutscher evangelikaler Missionen vor, die den Umgang mit Rechtssystemen in empfangenden Ländern betreffen.
Thomas Schirmmacher (in Planung) – stellt die neuesten Entwicklungen zum Thema Recht in der Weltweiten Evangelischen Allianz vor.